UNIVERSITE DE NEUCHATEL
FACULTE DES LETTRES

TERRES D'ABONDANCE

Paysages et images poétiques de la fertilité et du don dans la littérature latine

Thèse présentée
à la Faculté des lettres et sciences humaines
de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

Laure Chappuis Sandoz

Neuchâtel
décembre 2001

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de Messieurs Jean-Jacques Aubert, directeur de thèse et professeur ordinaire de langue et littérature latines à l'Université de Neuchâtel, Peter Knox, Professeur à l'Université du Colorado (Boulder), François Spaltenstein, chargé d'enseignement et de recherche à l'Université de Lausanne, Mesdames Therese Fuhrer, Professeur à l'Université de Zürich, Danielle Van Mal-Maeder, chargée de cours à l'Université de Lausanne et de Neuchâtel, autorise l'impression de la thèse présentée par Madame Laure Chappuis Sandoz, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 14 décembre 2001

Le doyen
Philippe Terrier

AU MENU

AU MENU ..... I-VI

INTRODUCTION GENERALE 3
Un certain goût pour les topoi 4
Copieux corpus - Entre sélection et profusion 6
L'invention de la réalité 12
La thèse en bref 14
Remerciements 16
Abréviations 17

A) PAYSAGES ET AGES

1. Les ancêtres du Paradis 19
1.1. Une nature merveilleuse 20
1.1.1. Un décor de verdure 20
1.1.1.1. Les arbres
1.1.1.2. Les prairies fleuries
1.1.2. A la claire fontaine 27
1.1.3. Le mythe de l'Age d'Or 34

1.2. Les nids d'amour 41
1.2.1. La grotte 41
1.2.2. Les jardins de Vénus 46

1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire 53
1.3.1. Par monts et par vaux 53
1.3.2. De mythes et de mots : un cadre utopique 61

1.4. Le verger 67
1.4.1. Le domaine d'Alcinoos 67
1.4.2. Les jardins d'Orient 71

2. Les lieux de l'abondance 75
2.1. La Terre de Saturne 75
2.1.1. Le Latium pour cacher les exilés 75
2.1.2. L'éloge de l'Italie 77

2.2. La campagne retrouvée 82
2.2.1. La retraite hors de ville 82
2.2.2. Cultiver son jardin 88
2.2.3. Cultiver son âme 92

2.3. L'isolement insulaire 95
2.3.1. Les Iles Fortunées 97
2.3.2. Les îles de l'Orient 100
2.3.3. D'autres îles 101
2.3.4. Un monde ambigu 105

2.4. Les terres lointaines 107
2.4.1. Les richesses de l'Orient 107
2.4.2. Des parfums de paradis 110
2.4.3. Un paradis lointain 121
2.4.4. Autres latitudes, autres richesses 125

2.5. La Terre Promise 129
2.5.1. L'attente biblique 129
2.5.2. La quête épique 132
2.5.3. L'espoir chrétien 134

2.6. Les lieux de l'au-delà 137
2.6.1. Les Champs Elysées 137
2.6.1.1. Des prairies de fleurs
2.6.1.2. Des oiseaux de paradis
2.6.2. Les chemins de l'autre monde 144
2.6.2.1. Les étapes souterraines
2.6.2.2. A la croisée des chemins
2.6.2.3. Un navire pour l'éternité
2.6.2.4. Les voyages célestes
2.6.3. Les palais de lumière 160
2.6.4. Le Paradis dans les visions de martyrs 163
2.6.5. Les nourritures célestes 168

2.7. L'abondance de la mer 170
2.7.1. La domestication de l'Océan mythique 170
2.7.2. Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome 174
2.7.3. La pêche : une industrie ? 179
2.7.4. Les viviers marins et l'ostréiculture 186
2.7.5. L'abondance de la nomenclature 187

3. L'errance et les lieux inhospitaliers : en quête d'un lieu de repos 191
3.1. La traversée en mer 191
3.1.1. Sépulture et mort en mer 191
3.1.2. L'errance en mer - L'exemple d'Enée 200
3.1.3. Les escales 204

3.1.4. Les prodiges de la Terre Promise 211
3.1.4.1. Le prodige des tables
3.1.4.2. La prophétie du Tibre
3.1.4.3. La vision de la truie blanche
3.1.4.4. La métamorphose des navires troyens en Nymphes marines

3.2. La traversée du désert 226
3.2.1. Les rivages déserts 226
3.2.2. L'Exode des Israélites 231
3.2.3. Entre la mer, le Sinaï et le ciel 235

3.3. Terres d'exil, terres d'hiver 241

3.4. Le pays où coule le sang 253
3.4.1. La conquête de la paix 253
3.4.2. Terres civiles, terres sanglantes 255
3.4.3. Un même sang pour une seule terre 258
3.4.4. Le sang de l'arène 259
3.4.5. Vers une esthétique du sang 264
3.4.6. L'exil et le royaume 266

4. Le temps de l'abondance 269
4.1. Le temps de l'Age d'Or 269
4.1.1. Entre pérennité et métamorphose 269
4.1.2. La magie d'Orphée 270
4.1.3. Le retour de la fécondité 272
4.1.4. La venue de l'enfant 279

4.2. Les saisons de l'abondance 283
4.2.1. L'éternel printemps 286
4.2.2. L'été 297
4.2.2.1. Les moissons
4.2.2.2. La menace du chaud
4.2.2.3. Les abeilles
4.2.3. L'automne 305
4.2.3.1. Calendrier
4.2.3.2. Des pommes, des poires... et des divinités
4.2.3.3. Les signes du déclin
4.2.4. L'hiver 315
4.2.4.1. Au coin du feu
4.2.4.2. La chasse hivernale

4.3. Le temps passé de l'enfance 324
4.3.1. Nourrices et poupons 325
4.3.1.1. Petit diagnostic de l'attachement
4.3.1.2. Une nécessité économique
4.3.2. Souvenirs, souvenirs... 335

4.4. Le millénarisme 340

4.5. Un temps pour Dieu 344

5. Le temps de la pénurie 347
5.1. Une saison blanche ou sèche 347
5.1.1. Le temps figé 347
5.1.2. Un hiver brûlant 351
5.1.3. Les couleurs du temps 353

5.2. Le jeûne 359
5.2.1. Un sacrifice du corps 359
5.2.2. Jeûne et abstinence sexuelle 361
5.2.3. Pratique du jeûne et vie monastique 365
5.2.4. Jeûne et calendrier 366

5.3. La vie terrestre 368

B) IMAGES ET USAGES

1. Les dons de la nature dans la vie quotidieone des Romains 373
1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature 373
1.1.1. Les produits issus de l'élevage 374
1.1.1.1. Les laitages
1.1.1.2. La viande
1.1.2. Les produits issus des cultures 388
1.1.2.1. L'apiculture - Le miel
1.1.2.2. L'arboriculture - Les fruits
1.1.2.3. L'horticulture - Les légumes et légumineuses
1.1.2.4. L'agriculture - Les céréales
1.1.3. L'alimentation romaine : une *satura lanx* 397

1.2. Les régimes et tabous alimentaires 398
1.2.1. Le végétarisme 398
1.2.1.1. Végétarisme et christianisme
1.2.1.2. Végétarisme partiel

1.2.2. Le cannibalisme 410
1.2.3. Le cru et le cuit 413
1.2.4. De la gloutonnerie au péché de gourmandise 416

1.3. La mort à table 421
1.3.1. L'alimentation des défunts 421
1.3.2. Des morts parmi les vivants 428
1.3.3. A table avec les morts 430
1.3.4. Contrer l'angoisse 435

2. Décor et mise en scène 439
2.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance 439
2.1.1. Les natures mortes aux fruits 439
2.1.2. Animaux et menu fretin 445
2.1.3. La végétation 448
2.1.3.1. La peinture de jardin
2.1.3.2. Motifs végétaux : du décoratif au symbolique

2.2. Les jardins 456
2.2.1. De l'*hortulus* aux *horti Sallustiani* 456
2.2.2. Des jardins privés aux parcs publics 462
2.2.3. L'eau dans les jardins 469
2.2.4. Les jardins funéraires 473
2.2.5. Héritages 480

3. Le langage de l'abondance 483
3.1. Le vocabulaire 483
3.1.1. Le lexique 484
3.1.2. Quelques suffixes 499

3.2. Les motifs 506
3.2.1. La corne 506
3.2.2. Le récipient sans fond 509
3.2.3. Les mamelles de lait 517
3.2.4. La cuisine 521
3.2.4.1. La marmite
3.2.4.2. Le chaudron de jouvence
3.2.4.3. La jarre de réserves
3.2.5. En vase clos 533

4. **L'abondance comme don** 535
4.1. Les situations du don 535
4.1.1. Don, richesse et réciprocité 535
4.1.2. Le colonat 537
4.1.3. De la munificence à la charité 543

4.2. Portage et convivialité - Du festin des élites au festin des élus 552

4.3. Les cadeaux d'amour 554

4.4. Le sacrifice comme don et contre-don 560
4.4.1. Les dons divins 561
4.4.1.1. Du grain...
4.4.1.2. ... et du vin
4.4.2. La réponse des hommes 566
4.4.2.1. Les sacrifices
4.4.2.2. Les prières
4.4.3. La génération spontanée et les fruits du travail des hommes 571
4.4.4. Don et sacrifice dans le christianisme - Cérès, Marie et l'Eglise 572

C) CONCLUSION : PAYSAGES ET NOURRITURES

1.1. Alimentation et identité 575

1.2. Manger le décor 579

1.3. Vers une écologie de l'abondance 586
1.3.1. Dépasser l'espace et le temps 586
1.3.2. Paradis alimentaires - De l'Age d'Or au pays de Cocagne 589

1.4. De mets et de mots - L'abondance du texte 595
1.4.1. Le texte comme aliment 595
1.4.2. Le texte comme *locus amoenus* 597
1.4.3. Les saisons du texte 598
1.4.4. De la *copia uerborum* à la *cornucopia* 600

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES 607

Eloigne la faim injuste, que l'herbe et le feuillage poussent en abondance, et que les eaux qui servent au bain ou à l'abreuvoir coulent à flots. Fais que je presse des mamelles pleines, que le fromage me rapporte monnaie, que l'osier tressé large laisse passer le petit-lait coulant ; que le bélier se montre lubrique, que la brebis fécondée livre le fruit de cette semence et que de nombreux agneaux peuplent ma bergerie ; qu'ils produisent une laine douce, incapable de blesser les jeunes filles et que même les mains les plus délicates pourraient filer. Que ma prière soit exaucée et que nous offrions chaque année à Palès, maîtresse des bergers, d'immenses galettes.

Ov., *Fast.* 4.767-776.

(Après la Résurrection) le fils de Dieu habitera mille ans parmi les hommes et les gouvernera par un gouvernement très juste. (...) Ceux qui alors seront vivants dans leur corps ne mourront pas, mais pendant ces mêmes mille ans engendreront une multitude innombrable. Leur descendance sera bénie et aimée de Dieu. Quant à ceux qui seront ressuscités des morts, ils présideront aux vivants comme des juges. (...) Alors le soleil brillera d'une clarté sept fois plus forte que maintenant. La terre alors manifestera sa fécondité et produira spontanément des moissons abondantes. Les roches des montagnes ruisselleront de miel, le vin coulera dans les ruisseaux ; et les fleuves déborderont de lait. Le monde sera enfin dans l'allégresse ; et la nature entière se réjouira, arrachée et libérée de l'empire du mal, de l'impiété, du crime et de l'erreur. Durant cette période, les bêtes ne se nourriront plus de sang, ni les oiseaux de proies : mais toutes seront calmes et pacifiques. Les lions et les veaux paîtront ensemble ; le loup ne s'emparera pas de l'agneau, le chien ne chassera pas, les faucons et les aigles ne causeront aucun mal, le petit enfant jouera avec les serpents. Enfin aura lieu alors ce que les poètes racontent avoir eu lieu au temps de l'Age d'Or sous le règne de Saturne.

Lactant., *Diu. inst.* 7.24 (*PL* 6 col. 808-810).

INTRODUCTION GENERALE

Dans le monde antique où la précarité constitue une menace endémique, comment les Romains se représentaient-ils l'abondance ? Quelle forme donnaient-ils à leurs rêves de bonheur et de bien-être terrestre et posthume ? Quelle image le langage poétique latin, païen comme chrétien, en a-t-il forgé ?

Le présent travail propose un cheminement thématique à travers divers lieux idéaux et temps mythiques (*Partie A*) attachés à des images d'abondance, qui prendront tout leur relief de leur confrontation d'une part avec les projections et hantises du manque et de la pénurie (*§ A.3* et *A.5*), et d'autre part avec ce que l'on peut reconstituer des pratiques et usages relatifs à l'opulence au quotidien (*Partie B*). Ces deux premières grandes parties de la table des matières conduiront dans un troisième temps (*Partie C*) à examiner l'articulation entre paysage et nourriture, et à évaluer la place de l'homme dans son environnement naturel, culturel et imaginaire. Par cette structuration opposant plénitude et manque (*§ A.1, 2* et *4 versus § A.3* et *5*), imaginaire et usages *(Partie A versus Partie B)*, le plan régissant l'organisation du travail a cherché à éclairer les différents pans d'une thématique riche, aux implications complexes. Certaines distinctions ont ainsi été opérées pour un même thème, abordé par exemple en deux sections différentes pour sa dimension spatiale dans un cas, temporelle dans l'autre[1]. Cette façon de faire permet certes une approche assez globale de l'abondance, mais implique aussi quelques redondances inhérentes au mode de division des chapitres appliqué ici, et que l'on a tenté de rendre aussi légères que possibles. Le piège est antique déjà :

[1] Par ex. autour de l'Age d'Or : *§ A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; *A.4.1. Le temps de l'Age d'Or.*

> Montanus Votienus, homme d'un talent hors du commun, à défaut d'être absolument parfait, ne réussit pas à éviter dans ses exercices scolaires son vice, qu'il n'évite pas non plus dans ses discours ; mais dans les discours, comme la matière est plus vaste, on remarque moins les répétitions[1].

L'étude thématique soutenant la thèse se veut d'emblée large et copieuse : elle se distingue à la fois d'une usuelle étude de motifs[2] et d'un simple catalogage, dans la mesure où elle ne se limite pas à circonscrire un certain nombre de motifs, images closes sur elles-mêmes, antérieures au récit qui la met en mots, ou de *topoi*, où le stéréotype est déjà défini au plan de l'expression selon un certain nombre de composantes[3]. S'attachant à un thème, celui de l'abondance, plus développé au plan narratif qu'un motif, la thèse vise à questionner le fonctionnement des multiples formes d'imaginaires des Romains dans leurs mises en oeuvre littéraires.

Un certain goût pour les topoi

"Témoigner du goût en littérature pour le matériau des redites, pour la source des répétitions - le lieu commun (...) ne va pas sans quelque paradoxe"[4]. La présente étude joue précisément sur l'apparent paradoxe d'aborder un sujet, dont certains aspects semblent de prime abord avoir été galvaudés (comme l'étude du *locus amoenus*) et être ainsi tombés dans la trivialité, pour l'approcher sous l'angle thématique particulier de l'abondance.

Or tout stéréotype, dans le traitement particulier que lui accorde chaque auteur antique, devient le lieu même de l'expression de la créativité, dans la lignée d'une esthétique fondée sur l'imitation. Le *topos* n'est ainsi pas le lieu de la banalité, mais celui de l'invention. Dans l'art rhétorique, l'*inuentio* passe précisément par la description de lieux communs (*topoi*). Selon cette conception de la rhétorique comme *topique*, telle que l'ont définie Aristote, Cicéron, Quintilien ou Boèce et qui réduit la réalité à un certain nombre de lieux[5], l'acception de lieu commun n'a rien à voir avec le sens moderne d'idée rebattue et éculée (dont on peut situer l'émergence au milieu du 17e siècle seulement, avec le mouvement du cartésianisme[6]). L'idée que généralité puisse rimer avec banalité n'a pas intéressé les Anciens dans leurs théorisations du discours. Au contraire, la généralisation, dans l'art rhétorique, est un des ressorts de

---

[1] Sen., *Contr.* 9.5.15 : "Montanus Votiensis, homo rarissimi etiamsi non emendatissimi ingeni, uitium suum, quod in orationibus non euitat, in scholasticis quoque euitare non potuit ; sed in orationibus, quia laxatior est materia, minus earundem rerum adnotatur iteratio".

[2] Cf. par ex. P. Hass, *Der* locus amoenus *in der antiken Literatur. Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, 1998 ; G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1962.

[3] Discussion reprise *infra § B.3.2. Les motifs.*

[4] J.-P. Martin, *Les motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation (Discours de l'épopée médiévale, I)*, 1992, p. 9.

[5] Sur leur nombre, variant d'environ six à plus de trente selon les listes des rhéteurs antiques : cf. L. Perrot, "Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, octobre 1986, p. 253-284 (en particulier p. 261-271).

[6] Cf. F. Goyet, *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, 1996, p. 9-10.

l'*amplificatio*. Le recours au lieu commun n'est dès lors pas signe d'un manque d'imagination, mais par l'élargissement du particulier au général qu'il suppose et l'extension qu'il vise[1], une source d'enrichissement du discours. Cicéron pose d'ailleurs comme exigence de tout orateur qu'il maîtrise une solide culture encyclopédique : il ne suffit en effet pas d'aiguiser la langue, il faut disposer d'un fonds de connaissances, plein d'agrément, copieux et varié[2].

C'est sur ce fonds de commerce que l'orateur construira son discours et forgera ses armes. Dans l'acception antique[3], le lieu commun (*topos* ou *locus*) est en effet semblable au compartiment d'un magasin, d'une réserve, où seraient amassées toutes les ressources utiles à l'argumentation[4]. Ces différentes ressources sont regroupées par secteurs (appelés *topoi*). Le lieu se révèle commun dans la mesure où il ne se définit par rapport à aucun domaine spécifique, mais peut s'appliquer à différentes disciplines (droit, politique, etc.)[5]. Le lieu commun ou *topos* est ainsi une structure, une démarche logique, un moule à remplir, un contenant pour le développement du discours, et non une formule toute faite prête à être employée[6]. Sa "trivialité"[7] - au sens antique de situation au carrefour, soutenue par le sens spatial premier de *locus* -, s'exprime par le fait qu'il sert, dans une visée heuristique, de point (ou plutôt de lieu) de départ à l'argumentation rhétorique.

Le caractère de carrefour que l'on peut reconnaître au *locus / topos* n'est d'ailleurs pas absent de l'univers poétique. Les symboles que l'on peut y rencontrer, certes moins explicites que les lieux communs (au sens moderne) et énigmatiques par la part d'interprétation qu'ils laissent ouverte, remplissent aussi un rôle d'orientation, de jalons dans le texte - pour le lecteur comme pour les protagonistes. Ainsi toute la progression d'Enée vers la terre promise italienne est ponctuée de signes qui jalonnent son voyage initiatique[8]. De même, les descriptions de *loci*

---

[1] Cf. Cic., *Inu.* 2.51 : "In illis enim finis est, ut id quod dicitur uerum esse uideatur, in his, tametsi hoc quoque uideri oportet, tamen finis est amplitudo".

[2] Cic., *De or.* 3.121 : "Non enim solum acuenda nobis neque procudenda lingua est, sed onerandum complendumque pectus maximarum rerum et plurimarum suauitate, copia, uarietate" ; *Or.* 118-120 (118 : "(...) nihil, inquam, sine ea scientia quam dixi, grauiter, ample, copiose dici et explicari potest") ; sur l'encyclopédisme : cf. aussi *infra § C.1.4.4. Conclusion - De mets et de mots - L'abondance du texte - De la* copia uerborum *à la* cornucopia.

[3] Cf. par ex. M. Patillon, *Elèments de rhétorique classique*, 1990, p. 43, 146 ; C. Labre & P. Soler, *Méthodologie littéraire*, 1995, p. 122-125 ; E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, 1991 (1956[1]) (= *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1954), en particulier p. 149-186 (chap. 5 - La topique antique) ; L. Perrot, "Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, octobre 1986, p. 253-284 ; H. Lausberg, *Handbuch der literarischen Rhetorik*, 1973[2] (1960[1]), vol 1, § 373-399.

[4] Par ex. Cic., *Top.* 7 : "Sic enim appellatae ab Aristotele sunt hae quasi sedes, e quibus argumenta promuntur".

[5] Cf. Cic., *Inu.* 2.48 : "Haec ergo argumenta per quae transferri in multas causas possunt, locos communes nominamus".

[6] Cf. F. Goyet, *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, 1996, p. 20-24 (par opposition à la conception de E.R. Curtius).

[7] Cf. C. Labre & P. Soler, *Méthodologie littéraire*, 1995, p. 122-125.

[8] Cf. J. Thomas, "L'imaginaire virgilien", in J. Thomas (éd.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, 1998, p. 187-191 (en particulier p. 190) ; voir *infra § A.3.1.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre*

amoeni, pour une grande part stéréotypées, au même titre que les ecphrases, peuvent être lues comme des pauses introduites dans la narration, permettant au lecteur comme au personnage du récit de repérer d'éventuels indices sur la suite des opérations. Au plan de l'histoire littéraire également, les lieux communs occupent un rôle de pivot. En effet, les motifs poétiques récurrents, dans la perspective du lecteur antique, lui permettent de situer le texte dans l'ensemble plus large de la littérature antique et de goûter, sur le principe de la reconnaissance, un plaisir renouvelé par l'innovation poétique propre à l'auteur du texte en question. Dans une visée plus large et relativement à sa fonction, le lieu commun cristallise ainsi "l'espoir que la parole puisse créer ou recréer une communauté par la communion des esprits"[1].

Ce détour introductif par la thétorique et la topique repose finalement sur le postulat d'une proximité entre la rhétorique et la poétique, entre les orateurs et les poètes, partageant cet art de parler avec abondance[2], lien resserré dès qu'il s'agit précisément de délimiter un corpus et de formuler un discours académique argumenté portant sur des textes essentiellement poétiques, en tentant d'allier *inuentio*, *copia* et *amoenitas*.

Copieux corpus - Entre sélection et profusion[3]

L'étude thématique proposée ici se veut une plongée dans les représentations et l'imaginaire, au sens de la définition donnée par les méthodologues de l'imaginaire :

"(...) la notion d'imaginaire a pris un tout autre sens : non plus le terme opposé à celui de "réel" (et donc une sorte d'erreur, ou au mieux une divagation aimablement tolérée et laissée aux "poètes"), mais un système, un dynamisme organisateur des images qui leur confère une profondeur en les reliant entre elles. L'imaginaire n'est donc pas une collection d'images additionnées, un *corpus*, mais un réseau où le sens est dans la relation"[4], qui réside, dans notre cas, dans l'articulation entre des projections idéales et la peur du manque, et non dans la périodisation chronologique des textes du corpus.

La présente étude, refusant le catalogage, reposera toutefois nécessairement sur un corpus de textes. Celui-ci n'a pas été construit sur la base d'un texte de départ autour duquel divers autres écrits gravitent pour en expliquer ou en étayer les thèmes et images. Il s'agit au contraire de

---

Promise ; J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981.

[1] F. Goyet, *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, 1996, p. 9.

[2] Cf. par ex. Cic., *Top.* 67 : "Hic locus suppeditare solet oratoribus et poetis, saepe etiam philosophis, sed eis, qui ornate et copiose loqui possunt, mirabilem copiam dicendi (...)" ; 31 : "Saepe etiam definiunt et oratores et poetae per translationem uerbi ex similitudine cum quadam suauitate".

[3] La lecture de T. Cave, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVIe siècle : Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979), s'est révélée ici particulièrement inspirante.

[4] Cf. J. Thomas, "Introduction", in J. Thomas (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, 1998, p. 15.

laisser émerger toute une série de matériaux textuels, sélectionnés pour la pertinence de leur lien avec la thématique de l'abondance. Ces textes sont essentiellement empruntés à la poésie latine, répartis sur une durée de presque sept siècles, de la fin de la République romaine à la fin du 6e siècle, sans prétendre bien sûr à l'exhaustivité, mais de manière à cerner si possible le fonctionnement d'images et de représentations, dans le monde païen et le monde chrétien, avec leurs spécificités respectives et leurs points communs. L'examen ne suit d'ailleurs pas un balayage chronologique. La chronologie des textes est en effet accessoire au but de la thèse, et ce pour deux raisons principales. La première impose de tenir compte du fait que la perte probable d'une grande partie de la littérature antique interdit le plus souvent de reconstituer tous les maillons de la chaîne chronologique, et que la périodisation reste alors tributaire de l'apparition ou de la disparition des sources. La seconde repose sur le présupposé qu'un imaginaire culturel évolue peu (sans négliger le traitement particulier qu'en fait chaque auteur) et que la mise en série chronologique ne suffit pas à éclairer le fonctionnement des images ; ceci se vérifie d'autant plus que cet imaginaire peut pour une grande part se révéler commun à diverses cultures, présentant, dans le cas de celui des Latins, des correspondances avec l'imaginaire judéo-chrétien antérieur (Ancien Testament), contemporain ou postérieur (littérature martyrologique et hagiographique), de même qu'avec celui d'autres aires culturelles (mythologie celtique par exemple). Cet ensemble de textes a donc été considéré d'un point de vue synchronique, comme une entité autonome reflétant un système de représentations de l'imaginaire, susceptible de parler par elle-même, souvent même indépendamment de l'auteur, du contexte socio-historique et politique qui lui a donné naissance et du cadre oral où l'oeuvre a pris vie dans un premier temps. Un texte littéraire n'est pas forcément représentatif que de son époque ou du lieu où il émerge. Dans cette perspective, la multiplicité des lectures possibles pour chaque texte n'a pas été épuisée, et d'autres interprétations, parfois foisonnantes comme dans le cas de la poésie augustéenne et de ses liens avec la propagande impériale et le contexte politique[1], ont été laissées de côté. Les textes ont été ici sélectionnés et utilisés par rapport à l'éclairage (mono)thématique prédéfini.

Au lieu d'un catalogage clos, selon des critères prédéfinis, d'un ensemble de textes, l'option a de plus été prise, en accord avec la thématique de l'abondance, d'exploiter la profusion des sources, éclatées dans le temps (large tranche chronologique, variabilité des contextes), dans l'espace (espace géographique, milieu littéraire ou artistique), dans les genres littéraires (poésie didactique, bucolique, élégie, hymnodie, martyrologie, hagiographie,...), dans la forme et les supports (textes littéraires, inscriptions, papyri, mais aussi témoignages iconographiques ou numismatiques), et de les laisser dans un premier temps proliférer en une série ouverte. Ce n'est qu'après avoir exploité cette diversité qu'on opérera une limitation et une sélection, en fonction des besoins du discours. Il ne sera ainsi nullement question ici d'exhaustivité (ni de celle des sources retenues pour cette étude, ni de celle des interprétations), mais c'est par une approche

[1] Cf. par ex. R.J. Tarrant, "Poetry and Power : Virgil's Poetry in Contemporary Context", in C. Martindale,

kaléidoscopique qu'on espère dresser un tableau chatoyant - reflétant celui des images[1] - d'un imaginaire ouvert sur une utopie (a)temporelle et (a)géographique. L'iconographie viendra ainsi fréquemment compléter ce que les textes donnent à voir à l'imagination. Les textes comme les images sont ici conçus à la fois comme des reflets de l'imaginaire que comme des aliments le nourrissant. A ce titre, la littérature est partie intégrante de l'imaginaire, dont elle est à la fois le réceptacle et le moteur.

Une prise de distance volontaire a de plus été observée par rapport à la *Quellenforschung*. L'approche thématique favorisée ici peut néanmoins se situer aussi bien en deçà qu'au-delà de la quête des sources et modèles : par la foison de documentation proposée, elle pourra en constituer une propédeutique ; elle en tient par ailleurs implicitement compte dans des comparaisons de termes et de thèmes trop proches pour n'être que le fruit d'une coïncidence jouant sur la complémentarité des images (par exemple, à l'intérieur du genre bucolique, entre Virgile, Calpurnius Siculus et Némésien[2]).

Mais ce n'est qu'en renonçant à une approche historicisante que la confrontation, par exemple, entre Horace, Tacite et le *Digeste* de Justinien[3], entre Martial, la peinture murale pompéienne et la mosaïque d'Afrique du Nord[4] ou encore entre l'Ancien Testament, les *Métamorphoses* d'Ovide, la littérature hagiographique et la mythologie celtique[5], prendra éventuellement un sens, que l'on sera alors amené à préciser.

C'est d'ailleurs sans dogmatisme que l'on s'en tiendra à la tranche linguistique et chronologique définie. Dans l'optique choisie, opérer une "clôture du corpus"[6] s'est en effet avéré parfois aussi difficile qu'artificiel - mais nécessaire bien sûr pour éviter une prolifération trop luxuriante menaçant d'étouffer l'ensemble :

> Que la moisson croisse cependant sans connaître la morsure de la rouille et qu'elle ne pâlisse pas de maladie sous un ciel mauvais, qu'elle ne dépérisse pas, malingre, et que, plus féconde que la moyenne, elle ne suffoque pas sous la luxuriance de ses richesses. Et que les champs soient préservés de l'ivraie, nocive pour la vue, et que l'avoine stérile ne se dresse pas sur le sol en

---

The Cambridge Companion to Virgil, 1997, p. 169-187 ; P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, 1987.

[1] Cf. J. Thomas, "Introduction", in J. Thomas (dir.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, 1998, p. 20 : "Les images, reliées par les réseaux de l'imagination, sont donc à la fois toujours changeantes et toujours les mêmes. C'est précisément dans cette capacité à associer des situations en apparence opposées que réside leur "mystère" : en fait, leur richesse productive et leur faculté "imageante". Il n'est donc pas étonnant que les constellations imaginaires, par une sorte de puissance holistique, se retrouvent partout, par-delà le temps et l'espace, dans de multiples chatoiements (...)".

[2] Cf. *infra § A.1.3. L'espace pastoral – Un paysage littéraire.*

[3] Cf. *infra § A.2.3. L'isolement insulaire.*

[4] Cf. *infra § B.2.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance.*

[5] Cf. *infra § B.3.2.2. Les motifs – Le récipient sans fond.*

[6] Par analogie à une clôture du texte selon l'analyse narrative : cf. D. Marguerat & Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, 1998, p. 39-51 (Chap. 3 - La clôture du récit).

culture[1].

La démarche suivie pour la récolte des sources rejoint celle de Pomone, divine jardinière des *Métamorphoses* d'Ovide :

> Sa main n'est pas lourde d'un javelot, mais d'une serpette recourbée, qui lui permet tantôt de réfréner la luxuriance et de rabattre les rejets qui s'étalent en sens contraire, tantôt d'enter une branche dans l'écorce qu'elle a fendue et de fournir des sucs nourriciers à ce greffon étranger[2].

Quelques greffons étrangers ont en effet été admis, empruntés notamment à l'imaginaire médiéval (voire renaissant), se justifiant par le fait que celui-ci s'est développé sur le tronc antique et que la délimitation entre latinité classique et Moyen-Age latin reste plus que floue. Outre ces escapades temporelles, quelques percées ont aussi été esquissées vers d'autres aires géographiques que l'Italie (Egypte romaine, Afrique du Nord) ou culturelles (mythologie germanique et celtique). Ces ajouts ont été admis dans la mesure où ils ont permis d'illustrer la pérennité de certains thèmes et la parenté, les coïncidences ou concurrences des imaginaires examinés - sans souscrire nécessairement à une forme absolue de structuralisme - et surtout dans la mesure où ils ont permis de faire avancer le discours et, paradoxalement peut-être, d'en resserrer la finalité : à l'image d'une couronne en guirlande, chaque rameau nouveau permet en fait de continuer à tresser un discours dont la linéarité, voire la circularité est prédéfinie. Cette façon d'opérer en exploitant les marges fait aussi écho à la manière dont l'imaginaire des Latins semble précisément polarisé selon une opposition entre un centre italien, lieu du juste milieu modèle, et une périphérie, où s'illustre la différence (climatique, topographique, ethnique, etc.) perçue au travers du filtre du monde familier[3]. Cette dynamique peut s'appliquer de même à la documentation utilisée, le noyau italien servant de référentiel aux témoignages plus périphériques.

L'essentiel du corpus appartient toutefois à la littérature poétique au sens large, de l'Antiquité romaine (avant tout latine). Il ne s'agira cependant pas uniquement de textes poétiques versifiés, excluant toute formulation en prose. L'exclusivité de la "poésie pure" s'est en effet vite révélée trop réductrice (même si le seul corpus poétique aurait déjà été fort vaste), et la

---

[1] Ov., *Fast.* 1.687-692 : "Interea crescat scabrae robiginis expers
nec uitio caeli palleat ulla seges,
et neque deficiat macie nec pinguior aequo
diuitiis pereat luxuriosa suis ;
et careant loliis oculos uitiantibus agri,
nec sterilis culto surgat auena solo".
Cf. *infra § A.4.2.2. Les saisons de l'abondance - L'été* ; *A.5.2.3. Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps* ; *B.5.4.2.1. Le sacrifice comme don et contre-don - Les prières.*

[2] Ov., *Met.* 14.628-631 : "Nec iaculo grauis est, sed aduncа dextera falce,
qua modo luxuriem premit et spatiantia contra
bracchia compescit, fisso modo cortice lignum
inserit, et sucos alieno praestat alumno".
Cf. *infra § B.3.1.1. Le langage de l'abondance - Le vocabulaire - Le lexique, s.v. luxuria.*

[3] Cf. par ex. *infra § A.2.4. Les terres lointains* ; *A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

dichotomie prose-poésie versifiée inopérante[1]. Le livre 10 du *De Re Rustica* de Columelle[2] n'a par exemple pas été isolé de l'ensemble de l'oeuvre de l'agronome selon le seul critère qu'il est en vers. On a considéré que le reste de l'oeuvre, rédigé certes selon des critères de *decorum* littéraire différents que ceux de la poésie didactique, reflète finalement le même imaginaire. D'ailleurs, "Selon la conception antique, poésie et prose ne sont pas des formes d'expressions essentiellement différentes. Bien au contraire, toutes deux sont réunies dans la notion supérieure de «discours». La poésie est un discours en vers"[3], une autre façon de dire le monde. C'est par exemple sur cette proximité entre prose et poésie que repose l'exercice antique de la paraphrase, enseigné dans les écoles de rhétorique[4], et qui deviendra parfois un but en soi, en particulier dans la littérature chrétienne : on connaît la paraphrase hexamétrique des Evangiles par Juvencus (ca. 330), procédé dont useront aussi les hagiographes. La *Vie de saint Martin* rédigée en prose au 4e siècle par Sulpice Sévère sera mise en vers au 6e siècle par Venance Fortunat[5].

Quel sera donc l'apport du corpus en prose à une étude sur les images poétiques de l'opulence ? Tout d'abord, nombre de textes en prose présentent aussi des paysages ou images à caractère poétique – comme par exemple les descriptions de ses jardins par Pline le Jeune[6], ou certaines visions de martyrs imaginant le paradis[7]. Par ailleurs, certains textes en prose donnent un contre-pied à l'univers décrit par les poètes et permettent de mieux cerner le fondement de certaines représentations, définies par rapport ou par opposition à la vie quotidienne, à la "réalité". Le cas de l'imaginaire marin est à ce titre très révélateur : les poètes décrivent presque toujours l'univers marin comme hostile et stérile, alors que les témoignages, de Cicéron par exemple, sur le commerce maritime, révèlent que la mer peut être un univers d'abondance, alimentaire, commerciale ou symbolique[8].

Ces textes sont envisagés au même titre que les textes "poétiques", comme des illustrations d'une manière de voir le monde et d'en rendre compte par les mots. Les témoignages des agronomes[9], par exemple, ne permettent qu'une objectivation très partielle des données, entendu qu'ils ne sont en fin de compte qu'un regard de plus sur les miroitements du monde environnant, une perspective potentiellement différente de celle du langage poétique versifié et

---

[1] Sur le manque de bien-fondé de cette séparation selon le critère du rythme et du vers : cf. Cic., *Or.* 66-67 (67 : "(...) Itaque uideo uisum esse nonnullis Platonis et Democriti locutionem, etsi absit a uersu, tamen, quod incitatius feratur et clarissimis uerborum luminibus utatur, potius poema putandum quam comicorum poetarum"). Cf. aussi E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, 1991 (1956[1]), p. 245-276 (chap. 8 - Poésie et rhétorique).

[2] Cf. notamment *infra § B.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature* ; *§ B.2.2.1. Les jardins - De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani.

[3] E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, 1991 (1956[1]), p. 248.

[4] Cf. par ex. Quint., *Inst.* 10.5.4.

[5] Cf. *infra § B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond.*

[6] Cf. *infra § B.2.2.3. Les jardins - L'eau dans les jardins.*

[7] Cf. *infra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le paradis dans les visions de martyrs.*

[8] Cf. *infra § A.2.7. L'abondance de la mer.*

[9] Cf. par ex. *infra § B.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature.*

de ce fait complémentaire. Le corpus de textes poétiques, au sens classique du terme, s'est donc élargi aux textes qui se référaient à des représentations idéales du monde apparemment analogues.

Le corpus ne se limite pas non plus à la "grande" poésie ou à ceux que la tradition a consacrés comme ses représentants majeurs. L'apport de l'*Appendix Vergiliana*, des *Priapea* ou des inscriptions funéraires métriques (*Carmina latina epigraphica*) par exemple s'est avéré non négligeable. De même le corpus de poésie chrétienne repose autant sur la production de poètes majeurs de l'Antiquité tardive (tels Prudence ou Ausone, condensant tous deux l'héritage païen et la tradition scripturaire) que sur des oeuvres moins canoniques (tel Commodien), ou des textes d'élaboration littéraire apparemment plus brute (visions de martyrs). Ce corpus a été examiné en particulier dans le but de cerner dans quelle mesure et sous quelle forme les images et représentations païennes de l'abondance se retrouvent dans l'imagerie chrétienne. La continuité entre ces deux imaginaires peut être autant le fait d'un dénominateur commun, celui d'une tradition culturelle commune soutenue par une éducation et une formation littéraire, que résulter d'un jeu littéraire dans lequel l'originalité n'est pas un but en soi et se trouve de toute manière restreinte par les limites du vocabulaire et du décorum. Mais cette continuité peut aussi relever, et c'est l'option principale retenue ici, d'un conditionnement extérieur, celui de la pénurie, de l'inconfort et de la précarité, récurrent au cours de la latinité et qui donne toute son ampleur à un idéal universel d'*amoenitas* fondé sur l'espoir d'une forme de bien-être, dût-elle n'être que rêvée.

Enfin, il n'est fait qu'exceptionnellement usage du corpus grec : il s'agit essentiellement de références à des textes fondateurs de l'imagerie du *locus amoenus* (jardin d'Alcinoos, grotte de Calypso), ou de textes *ad res Romanas pertinentes* (les descriptions de natures mortes par le rhéteur grec Philostrate établi à Rome dans l'entourage de Septime Sévère[1], ou telle inscription grecque de la Via Latina, par exemple[2]).

Quel sera donc en fin de compte le critère de délimitation du corpus, si toutes les limites imposées par la forme, le genre, la tranche chronologique, l'aire géographique, la langue ont éclaté ? Comment déterminer à un moment ou à un autre que la récolte de sources peut ou doit s'arrêter et qu'il faut alors clôturer un corpus qui, au moment de la sélection des sources, était complètement ouvert ? Ce sont les besoins du discours qui définissent, par inclusion ou exclusion, les limites du corpus. Une fois le discours clos, le corpus lui aussi doit être clos. Si ce principe est respecté, il devrait dès lors s'avérer inutile pour le présent propos d'ajouter quelque autre source, et délicat de retrancher quoi que ce soit à la construction proposée[3] sans

---

[1] Cf. *infra § B.2.1.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - Les natures mortes aux fruits.*

[2] *IG* XIV 1934 (Rome, Via Latina, époque augustéenne) ; cf. *infra § B.2.2.4. Les jardins - Les jardins funéraires.*

[3] Pour illustration de ce principe, on peut citer la réponse faite, dans la pièce *Amadeus* de P. Shaffer (1979), par le divin Mozart à l'empereur Joseph II critiquant la "prolixité" musicale de son *Don Giovanni* :

menacer la solidité de l'édifice dont l'agencement repose sur la disposition des textes sélectionnés[1].

Autant dire qu'au panorama éclaté quant aux matériaux de l'étude répond une utilisation composite des méthodes et outils. Se côtoieront ainsi, comme en témoigne le caractère nécessairement vaste et abondant de la bibliographie, la philologie classique, les études de motifs, la description littéraire, les études sur l'imaginaire, la critique littéraire, le recours à l'archéologie, à l'iconographie et l'histoire de l'art, les détours par la théologie, l'ecclésiologie ou la symbologie, l'histoire des idées, voisinant parfois l'anthropologie, ou encore l'histoire sociale et économique. Il était évidemment impossible de retracer pour chaque domaine abordé l'ensemble des études portant sur le thème en question. La bibliographie est donc nécessairement sélective et forcément partielle, en même temps que copieuse et susceptible de proliférer. On ne trouvera pas non plus dans les pages qui suivent une évaluation critique de cette littérature secondaire, et ce pour deux raisons. Tout d'abord, la présente étude ne se conçoit en effet pas en termes d'opposition par rapport à telle ou telle école ou théorie. En second lieu, le genre de la monographie tel qu'il a été developpé ici n'a retenu que les ouvrages qui permettent d'approfondir la recherche sur un point ou l'autre, ou ceux dont le thème ou la démarche m'ont permis de façonner mon propre avis. Il manquera certainement des ouvrages dont je n'ai pas eu connaissance[2], sans que leur absence soit le moins du monde synonyme d'un jugement de valeur les frappant d'une *damnatio memoriae*.

L'invention de la réalité[3]

Partir en quête de *Terres d'abondance* n'a pas eu pour objectif de faire coïncider espace réel et espace représenté ou imaginé. Les paysages décrits ne sont pas considérés comme des reflets d'une topographie identifiable ou localisable, mais pour leur dimension poétique, imagée et symbolique. L'univers poétique sera ici avant tout considéré comme un système autonome, "réel" par l'efficacité qu'il a sur le lecteur de faire naître des images et des émotions - ce que les Anciens englobent sous le terme d'*enargeia*.

La "réalité" néanmoins n'a pas été laissée en marge. En effet, l'existence indéniable d'une vie dans le monde et la connaissance d'autres horizons - élargis au fil des conquêtes romaines et de l'extension de l'Empire - viennent alimenter l'imaginaire ; par le regard et la mise en scène

---

- "Too many notes, my dear Mozart".
- "Which few do you have in mind, Majesty ?".

[1] Pour la métaphore architecturale de l'organisation du discours : cf. Quint., *Inst.* 7, *pr.* 1-2, cité *infra* § *C.1.4.4. Conclusion - De mets et de mots - L'abondance du texte - De la* copia uerborum *à la* cornucopia...

[2] Il n'a par exemple pas pu être tiré grand profit de A. Dalby, *Empire of Pleasure. Luxury and Indulgence in the Roman World*, 2000 [référence indiquée par P. Knox].

[3] Intertitre usurpé à l'ouvrage dirigé par le constructiviste P. Watzlawick (éd.), *L'invention de la réalité. Comment savons-nous ce que nous croyons savoir ? Contributions au constructivisme*, 1988 (= *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben ? Beiträge zum Konstruktivismus*, 1981).

poétique, ces données sont transformées et intégrées - notamment au nom d'une idéalisation ou d'un jugement moral. Le regard poétique - comme tout discours - déforme ou reforme ainsi l'environnement auquel l'homme se heurte[1]. Les images de l'imaginaire telles que les font voir les mises en scène poétiques se définissent par confrontation avec le monde ambiant, et conduisent à la représentation (par le verbe ou l'iconographie) d'images inversées par l'effet du miroir : "Représentation de ce qui est présent, elle (= l'image) souffre de la comparaison comme la copie imparfaite d'un modèle. Mais représentation de ce qui est absent, elle supplée aux carences de l'environnement. Un défaut ou une vertu qui s'inversent respectivement en leur contraire. Quand elle cherche à reproduire ce qu'elle imite, l'image ne vise pas à fournir une copie absolument conforme - c'est là le rôle du double -, mais par la ressemblance à permettre une reconnaissance et la différence à donner à voir autrement. A cet égard, la vision imagée ne rivalise pas avec la perception sensorielle. Elle se greffe sur elle afin de l'enrichir"[2].

La démarche a ainsi été volontairement composite autant que sélective, comme l'exprimait si bien Terence Cave en introduction à son ouvrage sur la prolifération verbale : "Afin de suggérer des recoupements entre les auteurs et d'imprimer une certaine cohérence à un matériau volontairement centrifuge et riche en digressions, on a retenu divers thèmes figuratifs qui illustrent la manière dont les textes manifestent les problèmes qu'ils posent. Il s'agit des figures de l'abondance : corne d'abondance (*cornucopia*), productivité naturelle ou saisonnière, or et autres formes de richesse matérielle, fécondité sexuelle, nourriture et boisson"[3]. L'examen de l'imaginaire des conditions de bien-être, de fécondité et de plénitude a ainsi dépassé le cadre des seuls décors spatio-temporels idéaux pour aborder des thèmes relatifs, entre autres, à l'alimentation et au don.

Sur le matériel poétique ainsi récolté a donc été porté le regard d'une lectrice moderne, à l'instar des compilateurs d'anthologies (par ex. l'*Anthologie latine*), avec les limitations imposées par les inévitables lacunes dues à la perte ou à l'ignorance (à ce jour) de certains textes de l'ensemble de la littérature poétique de l'époque envisagée. Ce regard, ciblé sur une approche obsessionnellement monothématique et immanquablement influencé par mon propre imaginaire littéraire et culturel, a de plus été conditionné par le choix des textes (disponibles, retenus ou écartés), par leur mise en série et leur interprétation, en même temps qu'il leur a imposé sa marque et ses biais (notamment celui de la chronologie de la lecture des textes ne coïncidant pas forcément avec celle de leur composition). L'exercice aura finalement eu pour but de risquer une lecture de la littérature antique pour lui donner un sens, avec la conscience qu'aucun regard n'est neutre, que le discours n'est pas un calque du monde, et que la sensibilité d'une civilisation passée reste irréductible au langage moderne, qui n'en saisit de toute manière

[1] Cf. par ex. *infra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[2] J. Boulogne, "Le statut de l'image dans les systèmes de pensée grecs", p. 39, in J. Thomas (éd.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, 1998, p. 39-48.

[3] T. Cave, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVIe siècle : Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979), p. 19.

que des miettes.

La thèse en bref

Dans sa construction, l'étude thématique proposée repose, on l'a dit, sur la confrontation entre les images de l'abondance et celles du manque, et sur la mise face à face de l'imaginaire et de ce que l'on peut reconstituer de pratiques au quotidien. Cette construction doit permettre, dans un premier temps, de cerner quelles sont les solutions envisagées face aux réalités de la précarité, entre la voie de la rationalisation et de la moralisation, qui s'exprime notamment dans des mythes de suffisance, de modération et de simplicité, et celle de la fuite par le rêve, l'utopie et l'idéalisation.

L'objet de la thèse n'est toutefois pas seulement l'étude des thèmes et motifs mis en scène par la littérature, mais aussi celle de cette littérature conçue pour elle-même et considérée comme productive. L'abondance de la matière traitée (*copia rerum*) est bien souvent soutenue par celle des mots (*copia uerborum*) et par la manière de dire (*ornate et copiose dicere*). Par conséquent, l'abondance étudiée ici est aussi l'abondance des sources possibles à telle image et des traitements d'une même thématique, ainsi que l'abondance lexicale et stylistique dans la mise en oeuvre littéraire (et figurative) du thème.

Dès lors, les thèmes relatifs à l'abondance doivent aussi être envisagés sous l'angle d'un discours métapoétique sur la créativité et la prolixité de la langue, dans la mesure où, dans les exemples examinés, le caractère copieux du texte et sa productivité interne se marquent précisément par l'abondance du langage. A ce titre, la thèse est aussi à chercher dans les formulations sur le fonctionnement du texte, envisagé lui-même comme abondance, et dans ce qui touche au fait littéraire en lui-même. La littérature antique est donc considérée ici comme une production essentiellement esthétique, qui reste toutefois soumise à des forces extérieures (contexte socio-historique et politique, contraintes économiques de la vie courante) et à des impératifs internes (tradition, décorum littéraire, *imitatio*, genre).

Ce qui était au départ conçu comme une étude thématique ayant de prime abord certains dehors du catalogue encyclopédique se révèle en réalité poser deux questions d'ordre méthodologique, reflétant l'essentiel de la thèse : Y a-t-il un moyen de donner un corpus clos du thème de l'abondance ? De cette première interrogation et de la réponse négative qu'on y apportera découle la seconde question, plus spécifique à l'exercice académique de la dissertation : Comment peut-on créer un discours sur la base d'un tel corpus ?

Répondre par l'affirmative à la première question aurait précisément constitué une restriction paradoxale par rapport à la thématique choisie. Par l'éclatement progressif de tous les critères de sélection, celui de la forme (poésie ou prose), du genre, de la périodisation, de l'aire géographique, de la culture, païenne, judaïque ou chrétienne, voire de la langue, la thèse démontre la validité d'un corpus nécessairement hétérogène, et l'impertinence de tous les critères de limitation du corpus traditionnellement invoqués. En soi, le corpus d'une étude

thématique de l'abondance aurait donc pu être prolongé en une série ouverte : ce sont les impératifs du discours, sa finalité, son économie et sa ligne esthétique qui lui imposent sa clôture - ceci étant valable, à plus large échelle, autant pour une recherche sur l'imaginaire que pour l'histoire des mentalité. Ce n'est qu'ainsi qu'on échappera à l'illusion, rassurante mais artificielle, de l'existence de critères absolus.

La seconde question trouve sa réponse dans l'adéquation entre le thème de l'abondance et le discours (non seulement le discours produit par le texte antique lui-même prolifique, mais aussi le discours proposé par la lectrice moderne). La démonstration se fait en effet en élaborant un discours académique si possible non dénué d'*amoenitas* sur un corpus littéraire à caractère poétique, plus ou moins topique et éculé, et tente ainsi de faire acte créateur, celui de donner sens à une littérature passée.

Une fois admis que la force rhétorique peut reposer sur un arsenal de lieux communs (*topoi*), l'enjeu est de démontrer la puissance[1] du verbe, et de convaincre, par l'affirmation d'une profusion.

Cette manière de faire est aussi marquée par la volonté de dépasser le niveau textuel - en ayant notamment recours à l'iconographie. Motivée par le goût des mots, elle veut faire appel à tous les sens, mettre l'eau à la bouche, susciter des sensations, évoquer des odeurs. La thèse conduite selon cette démarche n'aura pas totalement manqué son propos si elle réussit à transformer la lecture en lieu charmant et à faire goûter et croire par les mots à l'abondance qu'elle évoque.

[1] Au sens antique d'*enargeia* et au sens militaire de *copia* (définition : cf. *infra § C.1.4.4. Conclusion - De mets et de mots - L'abondance du texte - De la* copia uerborum *à la* cornucopia).

Remerciements

A tous ceux qui m'ont aidée et soutenue dans ce travail, je tiens à témoigner ma reconnaissance. Ma gratitude va tout d'abord à mon directeur de thèse et ami M. Jean-Jacques Aubert, professeur ordinaire de langue et littérature latines à l'Université de Neuchâtel, qui n'a jamais compté ni son temps, ni son énergie, pour sa lecture patiente, précise, passionnée, pour son dynamisme et sa disponibilité, pour la confiance et la souplesse qu'il m'a accordées dans l'organisation de mon travail.

A mes lectrices et lecteurs : Mme Therese Fuhrer, professeur ordinaire de langue et littérature latines à l'Université de Zurich ; M. Peter E. Knox, Professor of Classics à Boulder, University of Colorado ; Professor A.B., Harvard College ; Ph.D., Harvard University ; Mme Danielle K. Van Mal-Maeder, docteur de l'Université de Groningen, chargée de cours à l'Université de Lausanne et de Neuchâtel ; M. François Spaltenstein, maître d'enseignement et de recherche à l'Université de Lausanne. Leurs remarques, suggestions et critiques m'ont permis d'approfondir ou de préciser mon propos, de remettre en question ou d'affirmer mes choix.

Ma reconnaissance va aussi, pour leurs conseils et leur soutien, à MM. les Professeurs Philippe Mudry, professeur ordinaire de langue et littérature latines à l'Université de Lausanne ; M. Joël Thomas, Professeur de Langue et Littérature anciennes à l'Université de Perpignan ; M. Claude Sandoz, professeur de linguistique historique et comparative à Université de Neuchâtel et de Lausanne ; M. Gilles Eckard, professeur ordinaire de langue et littérature françaises du Moyen Age à Université de Neuchâtel ; M. Paul Schubert, professeur ordinaire de langue et littérature grecque à l'Université de Neuchâtel, professeur associé de papyrologie à l'Université de Genève ;

aux Muses ponctuelles que furent Mmes M.-Christine Haller Aellig, Sylvie Arnaud-Bühlmann, Fabienne Marchand, Alexandra Trachsel, Anne-Marie Cruchaud, Cristina Rosillo, Christelle Godat, Charlotte Touati, Christine Morerod, pour leurs bienvenues épiphanies ; à Martin Allisson, pour ses liens avec le chantre David ;

à Thomas, pour ses nombreux talents de Docteur, d'épistémologue, de lutin domestique et de papa, jour et nuit ; à mon fils Léo pour sa patience(!) et pour ses sourires qui m'ont encouragée à travailler d'arrache-pied pendant ses siestes.

Le titre de *Terres d'abondance* doit enfin beaucoup à l'ouvrage de Mme Madeleine Bonjour intitulé *Terre natale* qui a donné le premier élan à mes recherches.

Ce travail est dédié à la mémoire de mon grand-père, M. Pierre Chappuis [1914-2000], maître de latin et de grec et jardinier, qui m'a donné le goût des Antiquités et celui des fleurs.

Abréviations

Les abréviations des notes suivent dans l'ensemble le système proposé par l'*Oxford Classical Dictionary* (Oxford / New York, 1996[3]) pour les auteurs et titres d'oeuvres antiques - dont les références ont parfois été parfois légèrement augmentées quand l'économie de l'abréviation nuisait à sa clarté -, et celui de l'*Année Philologique* pour les revues et périodiques. Les traductions proposées ont été élaborées par moi, à part quelques rares exceptions signalées dans les notes. Les références bibliographiques à la littérature secondaire citées dans les notes de bas de page mentionnent le nom de l'auteur, le titre et la date de l'ouvrage. On aurait certes pu opter pour un système plus économique (nom et date), puisque tous ces titres se retrouvent de manière complète dans la bibliographie finale. On a toutefois tenu à expliciter le titre dans la mesure où il permet de se faire une idée du type d'ouvrage cité et de son utilité et de sa fonction par rapport au discours de la thèse (illustration de ce qui a été dit, emprunt d'une idée, proposition d'approfondissement d'une thématique, etc.). Quand le même titre revient de nombreuses fois dans le même chapitre, on s'y réfère de manière abrégée.

Les autres abréviations utilisées sont :

AE *L'année épigraphique*
CIL *Corpus Inscriptionum Latinarum*
CLE *Carmina Latina Epigaphica* (Bücheler)
Dig. *Digesta*
IG *Inscriptiones Graecae*
IGRR *Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes*
ILS *Inscriptiones Latinae Selectae* (Dessau)
I. I. *Inscriptiones Italiae*
PG *Patrologia Graeca*
PL *Patrologia Latina*
PO *Patrologia Orientalis*
P.Oxy. *Oxyrhynchus Papyri*
SC *Sources Chrétiennes* (éd. Cerf)
TLL *Thesaurus Linguae Latinae*

PARTIE A) PAYSAGES ET AGES

L'imaginaire de l'abondance se structure autour de lieux et de temps mythiques. C'est selon cette division spatio-temporelle que sera conduit le premier pan de la recherche, qui fera s'alterner les images positives et négatives supportées par des thèmes traditionnels (mythe de l'Age d'Or, *locus amoenus*, idéal de la vie à la campagne par exemple).

Sur cette base, on confrontera, dans un deuxième temps[1], cet imaginaire d'un monde idéal à d'autres témoignages (littéraires, archéologiques ou iconographiques) sur un certain nombre de pratiques de la vie quotidienne. Ces données pourront alors être placées en surimpression au répertoire de l'expression poétique et en nuanceront le point de vue. C'est ainsi que l'on disposera d'une image à plusieurs facettes de l'abondance.

A.1. Les ancêtres du Paradis

Parmi les paysages encadrant les rêves de bonheur, certains se présentent comme des modèles d'un paradis idéal, qu'il soit terrestre ou posthume. Ces modèles peuvent être fondés sur une structure descriptive (*topos*), comme celle du *locus amoenus*, qui repose souvent sur une structure spatiale (grotte, jardin) ou temporelle (Age d'Or). Des traitements littéraires spécifiques (grotte de Calypso et jardin d'Alcinoos chez Homère, mythe de l'Age d'Or chez Hésiode) en forment le thème de base, repris, dans un esprit de rivalité imitative, par les auteurs postérieurs. Ces modèles (structuraux ou thématiques) s'incarnent aussi dans des

[1] Cf. *infra § B. Images et usages.*

genres littéraires particuliers, où le fond comme la forme sont codifiés (exemple de la bucolique[1]).

1.1. Une nature merveilleuse

1.1.1. Un décor de verdure

La description de lieux charmants tourne autour d'éléments topiques, statiques ou dynamiques - parmi lesquels figurent notamment l'eau, les prairies, les bocages, l'ombre ou le vent[2]. Sous un climat marqué par l'aridité, ce sont plus particulièrement les zones de verdure qui s'imposent au regard.

Ces lieux sont de plus décrits selon les trois axes spatiaux : les arbres donnent la dimension verticale, les étendues de prairies introduisent l'horizontalité[3], et les cours d'eau, par leur transparence et leur mobilité à travers l'espace (ce à quoi contribuent aussi les autres éléments dynamiques), indiquent la profondeur[4]. C'est selon ces trois dimensions que seront dans un premier temps examinés les éléments topographiques de la nature idéale.

1.1.1.1. Les arbres

Les arbres offrent sous la voûte de leur feuillage un abri d'ombre et de fraîcheur, et créent ainsi un univers protégé propice au développement du rêve. Aux espèces favorisées par les poètes, peuplier (*populus*), platane (*platanus*), chêne (*aesculus*, *quercus*), cyprès (*cupressus*), hêtre (*fagus*), yeuse (*ilex*), pin (*pinus*) ou saule (*salix*), sont attachées certaines significations symboliques : le platane offre le cadre d'une discussion philosophique, sur le modèle du dialogue socratique des bords de l'Ilissos[5] ; d'autres espèces sont consacrées à des divinités et confèrent au lieu une dimension religieuse - même quand il ne s'agit pas à proprement parler d'un bois sacré.

Un arbre isolé peut suffire au décor, resserré alors à la dimension d'un tableau délimité par l'ampleur des frondaisons dispensant leur ombre. Parfois au contraire se dresse l'image d'un

---

[1] Cf. *infra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire.*

[2] Pour une définition du *locus amoenus* : cf. G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1964, p. 15-60 ; P. Hass, *Der* locus amoenus *in der antiken Literatur : Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, 1998 ; E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, 1991 (rééd. 1956), p. 317-322.

[3] Cf. *infra § A.1.1.1.2. Les prairies fleuries.*

[4] Cf. *infra § A.1.1.2. A la claire fontaine.*

[5] Plato, *Phaedr.* 229b ; cf. aussi Cic., *De or.* 1.28 : "Cur non imitaremur, Crasse, Socratem illum qui est in Phaedro Platonis ? Nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis quam illa cuius umbram secutus est Socrates" ; voir aussi Plut., *Cimon* 13.7 (487c) (platanes de l'agora d'Athènes). Sur les jardins philosophiques : cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 71-72, 361-363.

bosquet ou d'un véritable bois, constitué d'un groupe d'arbres de même espèce ou d'espèces variées[1] : le bois d'aunes, de peupliers et de cyprès encadrant la grotte de Calypso dans l'*Odyssée* en offre un modèle[2].

La diversité des espèces peut être un indice de la beauté du site, comme lorsqu'Enée découvre l'embouchure du Tibre avant d'en remonter le cours sous le couvert protecteur ("teguntur") des arbres[3]. Cette variété est aussi un signe de plénitude : Ovide présente ainsi un catalogue (comparable aux catalogues de fleurs des prairies) de quelque vingt-six espèces réunies autour d'Orphée, illustrant la portée universelle de son chant[4]. La description tend alors à l'énumération, et l'amplification syntaxique traduit l'exubérance de la végétation.

Aux arbres se mêlent parfois des arbustes odorants. Ovide imagine un bois charmant qui condense ces différents avantages :

> Les arbres peu élevés forment un bocage ; l'arbousier protège le gazon ; ça sent bon le romarin, le laurier et la myrte noire ; il n'y manque ni le buis au feuillage serré, ni les fragiles tamaris, ni les souples cytises, ni le pin domestique ; de doux Zéphyrs et une brise bienfaisante impriment leur mouvement à ces frondaisons de tant de sortes, et l'herbe ondoie en surface[5].

Les arbres offrent au site leur protection ("tegit") et de suaves odeurs ("olent") ; la diversité des espèces ("tot generum") fait varier les formes et les qualités tactiles des feuillages ("densum", "fragiles", "tenues"), ce qui donne au lieu une certaine sensualité qu'alimentent encore la fraîcheur de la brise et le mouvement ondoyant ("inpulsae", "tremit") qu'elle insuffle aux végétaux. Frondaisons et gazon s'unissent alors dans une harmonie de mouvement et de verdure.

Le mouvement du feuillage ou des branches vient donner vie au lieu, en même temps qu'il y introduit une temporalité. Certains arbres, en particulier isolés, sont d'ailleurs souvent cités pour leur grand âge[6], ce qui contribue à inscrire le lieu dans la continuité d'un monde mythique

---

[1] Cf. G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1964, p. 49-56. Pour les arbres fruitiers : cf. *infra § A.1.4. Le verger.*

[2] Hom., *Od.* 5.55-73 ; cf. *infra § A.1.2.1. Les nids d'amour - La grotte.*

[3] Verg., *Aen.* 7.29-36 ; 8.95-96 : "(...) uarüsque teguntur */* arboribus (...)" ; passage traité plus largement *infra § A.3.4.1.2. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre.*

[4] Ov., *Met.* 10.90-106 ; voir aussi un exemple de catalogue d'arbres autour du rapt de Proserpine : Claud., *De raptu Proserp.* 2.107-111. Sur les catalogues de fleurs : cf. *infra § A.1.1.1.2. Les prairies fleuries.*

[5] Ov., *Ars am.* 3.689-694 : "Silua nemus non alta facit ; tegit arbutus herbam ;
ros maris et lauri nigraque myrtus olent ;
nec densum foliis buxum fragilesque myricae
nec tenues cytisi cultaque pinus abest ;
lenibus inpulsae Zephyris auraque salubri
tot generum frondes herbaque summa tremit".

[6] Par ex. Hor., *Epod.* 2.23 : "(...) sub antiqua ilice" ; Ov., *Am.* 3.1 : "Stat uetus et multos incaedua silua per annos" ; *Met.* 5.265 : "Siluarum lucos circumspicit antiquarum" ; Calp., *Ecl.* 2.21 : "sub annosa (...) umbra" ;

et éternel.

Cette musicalité et ce mouvement sont des éléments nécessaires pour distinguer un bois charmant d'un *lucus horridus* : celui où le Tirésias de l'*Oedipe* de Sénèque s'apprête à s'adonner à la nécromancie, imperméable aux souffles du Zéphyr et à la lumière du soleil, présente certes des espèces variées, mais la vieillesse de certains arbres rime ici avec pourriture, dans un immobilisme que confirme une eau croupissante et figée[1].

La présence d'oiseaux bavards ou bariolés dans leurs branches[2] donne vie à cette toile de fond de verdure. Par le bruissement de leur feuillage, ces arbres complètent le décor sonore créé par le babil des cours d'eau, les chants ou cris d'oiseaux et d'insectes, incitant au sommeil - ce qui n'est pas sans danger pour les mortels, comme Rhea Silvia l'apprend à ses dépens :

> Tandis qu'elle est assise, l'ombre des saules, le chant des oiseaux et le doux murmure de l'eau la font s'endormir[3].

Dans ce cas, le charme du décor naturel se fait le complice des desseins de Mars qui abusera de la Vestale endormie.

1.1.1.2. Les prairies fleuries

La strate horizontale des paysages idéaux est composée de tendres gazons qu'émaillent souvent des fleurs diaprées[4] et que traversent des eaux limpides. Ces gazons sont précisément autant de couches pour accueillir les amours humaines et divines[5]. Ils se présentent comme un espace nuptial et sont à ce titre associés à l'idée de fécondité. La végétation issue du sein de la terre est en effet le résultat de l'action fécondante du Zéphyr ou des pluies ("fecundis imbribus"), le fruit de la rencontre entre le Ciel et la Terre :

> Alors le Père tout-puissant, l'Ether, descend en pluies fécondes dans le sein de sa fertile épouse, et, sa grandeur mêlée à ce grand corps, il nourrit tous les

---

5.59 : "interea ueteres quae porrigit aesculus umbras".

[1] Sen., *Oed.* 530-547 (545-546 : "Tristis sub illa, lucis et Phoebi inscius, / restagnat umor frigore aeterno rigens").

[2] Par ex. Hor., *Epod.* 2.26 : "queruntur in siluis aues" ; Ov., *Fast.* 3.17 ; *Am.* 3.1.4 ; 3.5.3-4 : "Colle sub aprico creberrimus ilice lucus / stabat et in ramis multa latebat auis" ; Verg., *Aen.* 7.32-34 (cf. *infra § A.3.1.4.1. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre*).

[3] Ov., *Fast.* 3.17-18 : "Dum sedet, umbrosae salices uolucresque canorae / fecerunt somnos et leue murmur aquae". Cf. aussi Hor., *Epod.* 2.27-28 : "fontesque lymphis obstrepunt manantibus, / somnos quod inuitet leuis" (d'autres éditeurs corrigent "fontesque" en "frondesque", version retenue par P. Hass, *Der* locus amoenus *in der antiken Literatur : Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, 1998, p. 85) ; Calp., *Ecl.* 4.2 : "(...) sub hac platano, quam garrulus astrepit humor". Pour la dimension littéraire de ce langage de la nature : cf. *infra § A.1.3.2. L'espace pastoral - Un paysage littéraire - De mythes et de mots : un cadre utopique.*

[4] Par ex. Ov., *Met.* 5.266 : "(...) innumeris distinctas floribus herbas" ; *Fast.* 4.430 : "Pictaque dissimili flore nitebat humus".

[5] Cf. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la religion à la philosophie*, 1973, p. 207-232.

> germes de vie (...) Le champ nourricier enfante, et sous les souffles tièdes du Zéphyr, les sillons ouvrent leur sein ; une sève délicate s'épanouit partout[1].

Cette fertile hiérogamie ("coniugis laetae"), décrite en termes d'union physique et sexuée ("commixtus", "gremium", "sinus", "umor"), nourrit ("alit") et fait naître ("parturit") la fécondité. De ces premiers germes découlera toute vie sur terre ("omnes fetus", "omnibus"), végétale comme animale. De même Lucrèce fait-il éclore de terre les premiers hommes comme des fleurs, dans la continuité de la végétation[2]. Le passage des *Géorgiques* cité ci-dessus s'inscrit d'ailleurs dans la lignée imitative de Lucrèce[3] dont le modèle, dans le genre didactique, conditionne au plan littéraire le choix du vocabulaire et du ton chez Virgile.

La végétation printanière issue de ces amours cosmiques se marque en particulier sous la forme de fleurs[4] : celles-ci, comme jaillies de terre, offrent l'image d'une nature merveilleuse et généreuse et sont l'expression d'une vitalité spontanée ("natos sine semine") qui confère aux prairies qu'elles parent une dimension divine.

Les noces de Flora et Zéphyr tournent ainsi autour de l'espace nuptial du jardin fleuri :

> C'était le printemps, j'errais sans but : Zéphyr m'aperçut, je m'éloignai ; il me poursuis, je fuis : mais ce fut lui le plus fort. Et Borée avait octroyé à son frère le libre droit de vol, Borée qui osa emporter de chez elle la fille d'Erechtée[5]. Zéphyr se rachète pourtant de sa violence en me donnant le titre d'épouse, et je n'ai nullement à me plaindre en mon lit nuptial. Je goûte toujours le printemps ; toujours l'année est florissante, toujours les arbres portent feuillages et le sol du fourrage. Parmi les champs de ma dot, je possède un jardin fertile ; la brise le réchauffe, et une source l'irrigue de ses eaux limpides. Mon époux l'a empli de fleurs choisies et m'a dit : "Règne à ta guise sur ces fleurs, déesse". Souvent j'ai voulu en compter les variétés de couleurs, mais sans succès - il y en avait trop à dénombrer. Dès que le givre

---

[1] Verg., *G.* 2.325-327 : "Tum pater omnipotens fecundis imbribus Aether
coniugis in gremium laetae descendit, et omnes
magnus alit, magno commixtus corpore fetus".
330-331 : "Parturit almus ager, Zephyrique tepentibus auris
laxant arua sinus ; superat tener omnibus umor".
Voir aussi *Peruigilum Veneris* 3 : "et nemus comam resoluit de maritis imbribus" ; 59-62 : "Cras erit quo primus Aether copulauit nuptias. / Ut Pater totum crearet uernis annum nubibus, / in sinum maritus imber fluxit almae coniugis, / unde foetus mixtus omnis aleret magno corpore"; Catull. 64.282 :"aura parit flores tepidi fecunda Fauoni" ; Stat., *Silu.* 1.2.185-186 : "(...) ipsum in conubia terrae / aethera, cum pluuiis rarescunt nubila, soluo" ; Claud., *De raptu Proserp.* 2.73-75 : "(...) pater o gratissime ueris, / qui mea lasciuo regnas per prata meatu / semper et assiduis irroras flatibus annum" ; 89 : "(...) glaebas fecundo rore maritat".

[2] Lucr. 5.780-817.

[3] Verg., *G.* 325-327 : cf. Lucr. 1.250-251 : "(...) imbres, ubi eos pater Aether / in gremium matris Terrai praecipitauit" ; 1.741 : "(...) magnus magno (...)".

[4] Ov., *Met.* 1.107-108 : "Ver erat aeternum placidique tepentibus auris / mulcebant zephyri natos sine semine flores". Voir aussi *infra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[5] Cf. Ov., *Met.* 6.683-711.

> de la rosée est tombé des feuillages et que les chevelures variées (des arbres) ont tiédi sous les rayons du soleil, s'en viennent les Heures, drapées dans leurs habits chamarrés, et déposent nos dons dans de délicats paniers. Aussitôt les Charites s'avancent, entrelacent des couronnes et des guirlandes qui viendront se mêler à une céleste chevelure[1].

La rencontre de Flora et Zéphyr a lieu au printemps, ce qui s'accorde à la nature du dieu-vent traditionnellement associé à cette saison et à ses floraisons[2]. En réparation ("emendat") du viol ("rapinae") et de l'outrage subi ("uim"), Zéphyr fait un don ("dando") à sa jeune épouse : le fertile jardin qu'il lui offre en guise de dot ("dotalibus") et de lit nuptial ("toro") est doté de toutes qualités du *locus amoenus* (brise, eau limpide, tiédeur), et présente, grâce aux fleurs dont Zéphyr l'emplit, l'image d'un éternel printemps. L'éternité de ce décor se marque par la pérennité de la végétation vernale (anaphore du "semper", en chiasme dans le vers 207) et par la répétition, chaque année, au retour du printemps, d'une anthologie orchestrée par les Heures et les Grâces qui confectionnent des couronnes et des guirlandes, rappelant la thématique nuptiale. C'est ce qu'indique aussi Claudien dans le cas de Proserpine qui se coiffe d'une couronne prémonitoire de ses noces ("augurium fatale t[h]ori")[3].

Le jardin fleuri et la cueillette interviennent pour Flora après le rapt, en compensation, et offrent un tableau printanier empreint de grâce. Mais le thème de la cueillette[4] est aussi lié à

---

[1] Ov., *Fast.* 5.201-220 : ""Ver erat, errabam : Zephyros conspexit, abibam ;
insequitur, fugio : fortior ille fuit.
Et dederat fratri Boreas ius omne rapinae,
ausus Erecthea praemia ferre domo.
Vim tamen emendat dando mihi nomina nuptae
inque meo non est ulla querella toro
Vere fruor semper : semper nitidissimus annus,
arbor habet frondes, pabula semper bumus.
Est mihi fecundus dotalibus hortus in agris :
aura fouet, liquidae fonte rigatur aquae.
Hunc meus impleuit generoso flore maritus
atque ait : "Arbitrium tu, dea, floris habe".
Saepe ego digestos uolui numerare colores
nec potui : numero copia maior erat.
Roscida cum primum foliis excussa pruina est
et uariae radiis intepuere comae,
conueniunt pictis incinctae uestibus Horae
inque leues calathos munera nostra legunt.
Protinus accedunt Charites nectuntque coronas
sertaque caelestes implicitura comas".

[2] Cf. par ex. Catull. 46.1-3 ; Hor., *Carm.* 1.4.1 ; 4.7.9 ; Ov., *Met.* 1.107-108 : "Ver erat aeternum placidique tepentibus auris / mulcebant zephyri natos sine semine flores" ; *infra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[3] Cf. Claud., *De raptu Proserp.* 2.140-141 :"Nunc sociat flores seseque ignara coronat, / augurium fatale t[h]ori. (...)".

[4] Cf. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la religion à la philosophie*, 1973, p. 38-48.

celui de la perte de la virginité féminine, souvent relatée en termes dramatiques d'enlèvement amoureux lors d'une anthologie, comme dans le mythe d'Europe[1] ou celui de Proserpine : le drame a lieu, selon la tradition romaine (Cicéron, Ovide, Claudien), au coeur de la Sicile[2], au bord du lac Pergus, au fond d'une forêt ombragée d'Henna :

> Les branches donnent de la fraîcheur, le sol humide des fleurs pourpres ; le printemps y est éternel. Alors que Proserpine joue en ce bois et qu'elle y cueille, de ci de là, violettes et lis blancs, et que, dans son zèle de jeune fille, elle emplit ses paniers et les plis de sa robe et s'efforce de surpasser ses compagnes à la cueillette, c'est alors que, presque simultanément, elle est vue, aimée et enlevée par Pluton ; tant est grande la hâte de l'amour[3].

La description d'une prairie printanière semble préparer la suite de l'action - au point que Cicéron présente le bois sicilien d'Henna comme un lieu commun et l'emploie comme argument dans son discours contre Verrès dont il dénonce les rapines :

> Alentour, il y a un lac et plusieurs bois, ainsi que des fleurs des plus riantes en toute période de l'année, de sorte que le lieu même semble annoncer ce rapt de la jeune fille dont nous avons entendu parler dès notre enfance[4].

Selon Claudien, aux fleurs et au charme ombragé du lieu - qu'il transpose de l'Henna aux flancs de l'Etna - s'ajoute le fait que :

> des sources, jaillies de la pierre ponce vivace, léchaient en ruisseaux sinueux des gazons perlés de rosée[5].

La cueillette a d'ailleurs lieu, sous le patronage de Vénus, au lever du jour :

> tandis que l'air se couvre de sueur avant les rayons du soleil matinal, tandis que mon étoile Lucifer, sur son cheval ruisselant de rosée, humecte les

---

[1] Cf. par ex. Ov., *Met.* 2.850-875.

[2] L'*Hymne homérique à Déméter* le situe dans la plaine de Nysa, la tradition orphique au bord de l'Océan.

[3] Ov., *Met.* 5.390-396 : "Frigora dant rami, Tyrios humus umida flores ;
perpetuum uer est. Quo dum Proserpina luco
ludit, et aut uiolas aut candida lilia carpit,
dumque puellari studio calathosque sinumque
implet, et aequales certat superare legendo,
paene simul uisa est dilectaque raptaque Diti ;
usque adeo est properatus amor (....)".
Pour comparaison : cf. Ov., *Fast.* 4.424-446 ; Claud., *De raptu Proserp.* 2.112-158 ; *infra § A.1.2.2. Les nids d'amour - Les jardins de Vénus.* Cf. aussi C. Segal, *Landscape in Ovid's* Metamorphoses. *A Study in the Transformations of a Literary Symbol*, 1969, p. 33-38.

[4] Cic., *2Verr.* 4.107 : "Quam circa lacus lucique sunt plurimi atque laetissimi flores omni tempore anni, locus ut ipse raptum illum uirginis, quem iam a pueris accepimus, declarare uideatur". Sur le caractère métatextuel des prairies fleuries : cf. P. Galland, "Les "fleurs" de l'*ecphrasis* : autour du rapt de Proserpine (Ovide, Claudien, Politien)", *Latomus* 46 (1987), p. 87-122.

[5] Claud., *De raptu Proserp.* 2.103-104 : "(...) Viuo de pumice fontes / roscida mobilibus lambebant gramina riuis".

champs blondissants[1].

La notation répétée de la présence de la rosée chez Claudien donne au lieu une pureté virginale[2] mais éphémère, puisque cette humidité marque un état liminaire et s'évaporera aux premiers rayons du soleil. En même temps, cette rosée est promesse de fécondité puisqu'elle est l'expression de la fécondation du monde par l'étoile de Vénus. Le traitement de Claudien fait ainsi converger les notations printanières avec l'heure du petit matin, la pureté des eaux et de la rosée avec l'idée de virginité pour donner l'image d'un état premier précédant la maturité.

Quant aux fleurs de l'anthologie (le plus souvent lis, violettes, roses[3]), elles sont à l'image de la virginité féminine. Catulle emploie par exemple l'image du jardin et des fleurs dans plusieurs épithalames, où il compare la jeune fiancée à une fleur, et la perte de la virginité à une cueillette[4]. Mais, de même que le printemps est promesse de la fécondité à venir[5], en perdant leur virginité, les jeunes filles entrent dans le cycle de la fécondité et des naissances. Ainsi Catulle souhaite-t-il de nombreux enfants à Junia, qu'il comparait précédemment à une fleur[6]. Ce lien entre cueillette, fleurs et amour s'illustre par exemple dans la catacombe de Domitilla (milieu du 4e s. apr. J.-C.) où Eros et Psyché sont représentés en train de cueillir des fleurs. Némésien, poète carthaginois du 3e siècle apr. J.-C., présente aussi un exemple de la persistance du thème de la cueillette amoureuse dans la bucolique. Deux jeunes garçons s'éprennent tous deux d'une même jeune fille lorsqu'ils la voient cueillir des fleurs. Cette vision les incitera à commettre le vol d'un baiser - ce par quoi l'idylle désigne en fait par euphémisme un viol[7] :

> L'enfant Idas et l'enfant Alcon brûlaient pour la belle Donace, et l'un et l'autre, enflammé dans l'inexpérience de leur jeune âge, se jetaient l'esprit fou dans l'amour de Donace. Alors qu'elle cueillait des fleurs dans les vallonnements du jardin voisin et emplissait ses bras de souple acanthe, ils fondirent tous deux sur elle, et emplis d'amour, l'un et l'autre goûtaient alors pour la première fois

---

[1] Claud., *De raptu Proserp.* 2.120-122 : "dum matutinis praesudat solibus aer, / dum meus humectat flauentes Lucifer agros, roranti praeuectus equo (...)".

[2] Sur la rosée comme eau vive et ses liens avec la roche : cf. *infra § A.1.İ.2. Une nature merveilleuse - A la claire fontaine.*

[3] Ov., *Fast.* 4.435-442 : soucis, violettes, pavot, hyacinthe, amarante, thym, coquelicot, mélilot et surtout des roses : 441 : "Plurima lecta rosa est (...)" ; Proserpine : crocus et lis blancs ; Claud., *De raptu Proserp.* 2.128-136 : violettes, lis, marjolaine, roses, troënes, hyacinthe, narcisse. Sur les roses : cf. *infra § A.1.2.2. Les nids d'amour - Les jardins de Vénus.*

[4] Catull. 61.57 : "floridam (...) puellulam" ; 91-93 : "Talis in uario solet / diuitis domini hortulo / stare flos hyacinthinus" ; 62.39 : "Ut flos in saeptis secretus nascitur hortis" ; 62.43 . "Idem cum tenui carptus defloruit ungui" ; 46 . "Cum castum amisit polluto corpore florem". Pour la métaphore du jardin pour l'intimité d'un jeune homme : cf. *Priapea* 5.3-4 : "Quod meus hortus habet sumas impune licebit / si dederis nobis quod tuus habet" ; *infra § B.2.2.2. Les jardins - Des jardins privés aux parcs publics.*

[5] Cf. *infra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[6] Catull. 61.211-220 (212 : "liberos date (...)").

[7] Cf. P. Veyne, "L'amour à Rome", *Annales ESC* 1978, p. 35-63 (en particulier p. 53).

la joie d'un doux larcin[1].

De même que les scènes d'anthologie débouchent sur un changement d'état des jeunes filles qui s'y livrent et ouvrent la voie à un nouveau statut, et que la rosée porte en elle sa disparition, la cueillette peut aussi percer un passage vers l'au-delà (Proserpine est du reste enlevée par le dieu des Enfers) et vers la mort, en harmonie avec la métaphore de la fleur cueillie ou fauchée[2]. Du fait de ce lien avec la mort, il n'est dès lors guère surprenant de voir ces mêmes fleurs émailler les prairies de l'au-delà païen comme chrétien ; des prairies éternelles croissent aux Champs Elysées ou au paradis chrétien, où elles embaument l'air de leurs senteurs délicates[3].

Ces prairies sont le plus souvent couvertes de rosée ou irriguées par des cours d'eau qui partagent à certains égards la même dimension virginale tout en assurant la fertilité du lieu. Les eaux des prés verdoyants reproduisent ainsi cette dualité entre pureté virginale et potentialité de vie et de féconde plénitude.

1.1.2. A la claire fontaine

Les prairies idéales et fécondes le sont le plus souvent grâce à la présence dans leur voisinage d'une source ou d'un plan d'eau, quand ce n'est pas leur sol même qui est gorgé d'humidité[4]. L'eau est un élément nourricier pour les gazons, les arbres ou les jardins[5]. Ainsi la source où se mire Narcisse alimente ("alebat") les prairies avoisinantes :

> Il était une source limpide, aux reflets d'argent sur ses eaux brillantes ; (...) un gazon l'entourait, nourri par la proximité de l'eau[6].

---

[1] Nemes., *Ecl.* 2.1-7 : "Formosam Donacen Idas puer et puer Alcon
ardebant rudibusque annis incensus uterque
in Donaces Venerem furiosa mente mebant.
Hanc, cum uicini flores in uallibus horti
carperet et molli gremium compleret acantho,
inuasere simul Venerisque imbutus uterque
tum primum dulci carpebant gaudia furto".

[2] Catull. 11.22-24 : "(...) cecidit uelut prati / ultimi flos, praetereunte postquam / tactus aratro est" ; Verg., *Aen.* 9.435-436 : "purpureo ueluti cum flos succisus aratro / languescit moriens (...)" (mort d'Euryale) ; 11.68 : "qualem uirgineo demessum pollice florem" (mort de Pallas) ; Ov., *Met.* 10.190-195 (mort de Hyacinthe).

[3] Cf. par ex. Prudent., *Ham.* 857 : "floribus aeternis spirantes libat odores" (cité *infra § A.2.6.2.4. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Les voyages célestes*) ; Prudent., *Cath.* 5.113-120 (cité *infra § A.2.4.3. Les terres lointaines - Un paradis lointain* ; *A.2.6.1.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elyséées - Des prairies de fleurs*).

[4] Sur les liens étymologiques autour du terme λειμών : cf. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce Antique*, 1973, p. 8, citant E. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes*, 1916 ; cf. aussi P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1968, *s.v.* λειμών (assimilé au sexe féminin).

[5] Pour l'eau domestiquée : cf. *infra § B.2.2.3. Les jardins - L'eau dans les jardins.*

[6] Ov., *Met.* 3.407 : "Fons erat inlimis, nitidis argenteus undis" ; 411 : "gramen erat circa, quod proximus umor alebat".

L'effet vivifiant de l'eau fait prospérer la verdure - d'où l'emploi récurrent de termes marquant la couleur verte[1] -, y compris dans le cadre rocheux des grottes qui peuvent être aussi verdoyantes ("uiridis") que les rives des cours d'eau, par la présence de mousse humide, de vigne ou de lierre[2]. La rosée qui imprègne au matin les prés de ses perles humides permet même la prospérité des troupeaux :

> Mais que le bétail sorte avant le jour : l'air humide rend la pâture douce, à chaque fois que, au départ en fuite des vents, la rosée nocturne touche les frais pacages et que ses gouttelettes matinales brillent dans l'herbe[3].

L'eau nourrit ainsi toute la végétation, y compris les arbres dont certaines espèces, comme le saule ou le peuplier[4], se plaisent à proximité des cours d'eau. La source des Hamadryades, fatale à Hylas, s'encadre même d'une sorte de verger idéal de l'Age d'Or :

> Il y avait là, au pied du mont Arganthe un lieu dit Les Sources, demeure humide chère aux Nymphes bithyniennes ; au-dessus, des fruits couverts de rosée, poussés sans avoir requis aucun soin, pendaient à des arbres solitaires, et alentour, dans une prairie bien irriguée, des lis blancs se dressaient, mêlés aux pavots pourpres[5].

Les fruits portent sur eux la marque, sous forme de rosée ("roscida poma"), de la bienfaisante humidité du lieu ("domus umida") qui favorise leur croissance spontanée ("nullae curae")[6] comme la vitalité des prairies fleuries. L'emploi de l'épithète *(ir)riguus* est d'ailleurs récurrent pour signifier la fertilité[7]. Cette bonne irrigation est source de vie et symbole d'éternité. Ainsi, au paradis des oiseaux :

---

[1] Ov., *Met.* 4.300-301 : "Perspicuus liquor est. Stagni tamen ultima uiuo / caespite ciuguntur semperque uirentibus herbis" ; *Am.* 3.5.5-6 : "Area gramineo suberat uiridissima prato, / umida de guttis lene sonantis aquae" ; Ov., *Am.* 2.6.50 ("uiret", cf. ci-après).

[2] Cf. Prop. 3.3.27 : "Hic erat affixis uiridis spelunca lapidis" ; Prop. 4.4.3-4 : "Lucus erat felix hederoso conditus antro / multaque natiuis obstrepit arbor aquis" ; Verg., *Ecl.* 5.6-7 : "(...) Aspice ut antrum / siluestris raris sparsit labrusca racemis" ; Calp., *Ecl.* 6.66-67 : "Saxa, quibus uiridis stillanti uellere muscus / dependet (...)".

[3] Cf. Calp., *Ecl.* 5.52-55 : "(...) sed ante diem pecus exeat : umida dulces
efficit aura cibos, quotiens fugientibus Euris
frigida nocturno tanguntur pascua rore
et matutinae lucent in gramine guttae".
Voir aussi Verg., *G.* 3.326 : "Et ros in tenera pecori gratissimus herba".

[4] Ov., *Met.* 5.590-591, passage cité plus largement ci-après (Aréthuse).

[5] Prop. 1.20.33-38 : "Hic erat Arganthi Pegae sub uertice montis
grata domus Nymphis umida Thyniasin,
quam supra nullae pendebant debita curae
roscida desertis poma sub arboribus,
et circum irriguo surgebant lilia prato
candida purpureis mixta papaueribus".

[6] Cf. aussi *infra § A.1.1.3. Le mythe de l'Age d'Or* ; *A.1.4. Le verger* ; *A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées.*

[7] Cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 296 notes 1 et 2.

la terre humide verdoie d'un gazon étemel[1].

L'eau est ainsi l'expression de la vie de la terre d'où elle sourd[2]. Elle est à ce titre souvent liée à l'univers de la grotte[3] et reçoit fréquemment le qualificatif d'eau vive. Un "uiuus garrulus" baigne la grotte d'Hercule et Ompbale ; l'antre marin où disparaît le fleuve Pénée est constitué de roche vive ruisselant de rosée[4]. La rosée, eau vive par excellence, appartient au même monde d'éléments primitifs que la roche, dans son état naturel, intouché et virginal. Aussi la grotte de la déesse vierge Diane est-elle baignée de rosée[5], et l'entrée d'Actéon assimilable à un viol. L'eau vive intervient d'ailleurs dans le domaine du sacré où elle est symbole de pureté. Elle est employée pour effectuer des libations. C'est à cet effet que les serviteurs de Cadmus vont chercher de l'eau à la source de l'antre du serpent[6]. Elle est l'élément central des rites de purification, en particulier avant tout sacrifice[7]. Enée se purifie du sang de la guerre dans un fleuve d'eau vive[8]. Quant à l'eau dont un prêtre d'Isis asperge Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée, elle est semblable à la rosée ("circumrorans")[9]. La qualité intrinsèque de pureté de l'eau devient alors le principe actif de la régénération - comme dans les rites d'immersion de statues de divinités[10]. Ces mêmes qualités seront également conférées à l'eau du baptême où l'eau lustrale se fait alors eau de vie.

L'eau vive est ainsi une eau pure, purificatrice, sacrée et virginale qui risque dès lors toujours d'être souillée. Cette dimension sacrée de l'eau se double de la présence de divinités aquatiques (Nymphes, Dryades, Naïades) qui animent le lieu de leur *numen*. De même, la virginité mariale sera symbolisée par le symbolisme d'une source d'eau vive, d'une fontaine ou d'un vase clos[11].

---

[1] Ov., *Am.* 2.6.50 : "Udaque perpetuo gramine terra uiret" ; cf. *infra § A.2.6.1.2. Les Champs Elysées - Des oiseaux de paradis.*

[2] Cf. Varro, *Ling.* 5.123.2 : "Fons unde funditur e terra aqua uiua (...)" ; cf. *infra § B.3.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. fundere.*

[3] Cf. C. Segal, *Landscape in Ovid's* Metamorphoses. *A Study in the Transformations of a Literary Symbol*, 1969, p. 20-33.

[4] Ov., *Fast.* 2.315-316 : "Antra subit, tofis laqueata et pumice uiuo ; / garrulus in primo limine uiuus erat" ; *Fast.* 5.661-662 : "Hactenus et subit uiuo rorantia saxo / antra leues cursum sustinuistis, aquae" ; pour rappel : cf. Claud., *De raptu Proserp.* 2.103-104, cité *supra.*

[5] Ov., *Met.* 3.163-164 : "Hic dea siluarum uenatu fessa solebat / uirgineos artus liquido perfundere rore" ; 177 : "Qui simul intrauit rorantia fontibus antra".

[6] Ov., *Met.* 3.27 : "Et petere e uiuis libandas fontibus undas".

[7] Verg., *Aen.* 4.635 ; Ov., *Fast.* 2.250 : "Et tenuem uiuis fontibus adfer aquam" ; 259 : "Hic mihi causa morae, uiuarum obsessor aquarum" ; *Fast.* 4.778 : "Viuo perlue rore manus".

[8] Verg., *Aen.* 2.718-720 : "Me bello e tanto digressum et caede recenti
attractare nefas, donec me flumine vivo
abluero".

[9] Apul., *Met.* 11.23.1 : "(...) purissime circumrorans abluit".

[10] Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 1964, p. 170.

[11] Cf. par exemple l'*Annonciation* du panneau central du retable de Mérode par le maître de Flémalle (15[e] s.) [The Metropolitan Museum of Art, New York, collection Cloisters] = pl. 46 in H.W. Janson, *Histoire de l'art. Panorama des Arts Plastiques des origines à nos jours*, 1990[6] (1977[1]).

L'épisode de la métamorphose de la nymphe Aréthuse en source illustre maints aspects liés à l'eau. Fatiguée et cherchant la fraîcheur :

> Je trouve des eaux sans remous, coulant sans murmure, limpides jusqu'à leur lit, au travers desquelles on pouvait dénombrer chaque caillou en profondeur et dont on aurait peine à croire qu'elles soient courantes. De blancs saules, le peuplier nourri par l'onde donnaient d'eux-mêmes aux rives en pente leurs ombres naturelles. Je m'approchai, trempai d'abord la pointe du pied, puis jusqu'au genou ; non contente de cela, je dénoue ma ceinture, dépose mes voiles délicats à la branche d'un saule et me plonge nue dans les eaux[1].

Cette eau est nourricière ("nutritaque populus") pour la végétation environnante, et sa fraîcheur s'associe à celle de l'ombre, don spontané ("sua sponte")[2], pour attirer la nymphe éprouvée par la chaleur. La pureté des eaux se traduit comme souvent[3] par sa transparence. Or cette transparence est un leurre puisqu'elle attire la nymphe et l'incite à se montrer nue : en abandonnant ses voiles ("uelamina"), la nymphe met en péril son statut virginal - le terme grec νύμφη désigne celle qui est voilée, la fiancée. La baignade tourne en effet au drame puisque ce fleuve si limpide est en fait Alphée qui, à la vue de la nymphe nue, se met à la poursuivre de ses assiduités[4], jusqu'à ce qu'elle se change en fontaine :

> Une sueur glacée s'empare de mes membres assiégés, et de tout mon corps ruissellent des gouttes azurées ; où que je pose pied, il y reste une mare, et de mes cheveux coule de la rosée ; et en moins de temps qu'il n'en faut pour te raconter à présent les faits, je suis changée en fontaine. Mais le fleuve, car il reconnaît dans ses eaux son aimée, abandonne la figure humaine qu'il avait prise et reprend sa propre forme aquatique pour se mêler à moi[5].

---

[1] Ov., *Met.* 5.587-595 : "Inuenio sine uertice aquas, sine murmure euntes,
perspicuas ad humum, per quas numerabilis alte
calculus omnis erat, quas tu uix ire putares.
Cana salicta dabant nutritaque populus unda
sponte sua natas ripis decliuibus umbras.
Accessi, primumque pedis uestigia tinxi,
poplite deinde tenus ; neque eo contenta, recingor,
molliaque inpono salici uelamina curuae,
nudaque mergor aquis. (...)".

[2] Je fais porter "sua sponte" sur "dabant" et non sur "natas", par comparaison avec la thématique de l'Age d'Or ou l'expression est souvent associée à l'idée de don, p. ex. au verbe *dare* : cf. Germanicus, *Arati phaenom.* 117-118 ; *infra § A.1.1.3. Le mythe de l'Age d'Or.*

[3] Par ex. Ov., *Met.* 3.161 (Diane), cité *infra* ; Ov., *Met.* 3.407 (Narcisse), cité *supra* ; 4.297-298 : "Videt hic stagnum lucentis ad imum / usque solum lymphae (...)" (Salmacis) ; 5.588 : "perspicuas ad humum (...)" (Aréthuse). Pour l'origine de cette image : cf. par ex. Theocr., *Id.* 22.38-39.

[4] Sur ce thème : cf. J. Fabre, "Mythologie et littérature dans les *Métamorphoses* : les belles poursuivies", in J.-M. Frécaut & D. Porte (éds.), *Journées ovidiennes de Parménie*, 1985, p. 93-113.

[5] Ov., *Met.* 5.632-638 : "Occupat obsessos sudor mihi frigidus artus,
caeruleaeque cadunt toto de corpore guttae ;
quaque pedem moui, manat lacus, eque capillis

L'eau a donc ici un caractère liminaire puisqu'elle entraîne, comme les anthologies[1], un changement d'état. Sa transparence sert ici de piège, qu'auraient dû d'emblée révéler la trop grande clarté, le calme et le silence inhabituels des ondes. Il s'agit d'un *locus amoenus* perverti, à moins qu'il faille supposer que tout paysage idéal est éphémère et porte en lui un germe de destruction. Dans ce cas, la toute puissance du paysage se marque aussi par le fait que la nymphe, elle-même devenue eau, va désormais se fondre dans le décor. Les eaux limpides d'Alphée se mêleront d'ailleurs aux siennes, dans une union aquatique.

C'est un sort analogue que connaît le jeune Hylas, cherchant une source où boire et attiré par la clarté de l'eau, les lis et les pavots qui la bordent (pavots qui annoncent déjà le sommeil de la mort, comme dans l'iconographie funéraire des sarcophages[2]) :

> Et tantôt les cueillant d'un ongle tendre comme un enfant, il fait passer la fleur avant la tâche qu'il s'est donnée, tantôt se penchant, imprudent, au-dessus des ondes si belles, il s'attarde, trompé par les reflets flatteurs. Enfin, il s'apprête à puiser à ces flots en y plongeant ses mains, et, dans son effort à les retirer pleines, il prend appui sur son épaule droite[3].

L'épisode combine ainsi la dangereuse attirance des eaux pures et une scène d'anthologie débouchant sur un rapt ("rapto corpore"), ici celui d'un jeune homme :

> Les Dryades, enflammées par sa blancheur, jeunes filles émerveillées, abandonnèrent leurs choeurs familiers et, tandis qu'il glisse légèrement, elles l'entraînèrent sans peine dans l'eau : alors retentit le bruit de l'enlèvement du corps d'Hylas. Au loin Alcide y répond de ses appels réitérés, mais la brise, du fond des sources, ne lui rapporte qu'un nom[4].

---

ros cadit ; et citius quam nunc tibi facta renarro,
in latices mutor. Sed enim cognoscit amatas
amnis aquas, positoque uiri, quod sumpserat, ore
uertitur in proprias, ut se mihi misceat, undas".

[1] Cf. *supra § A.1.1.1.2. Les prairies fleuries.*

[2] Cf. Verg., *Aen.* 4.486 : "(...) soporiferumque papauer" ; 9.436 : "languescit moriens, lassoue papauera collo" (mort d'Euryale) ; sur l'association du pavot et de la couleur pourpre à la mort : cf. R.J. Edgeworth, *The Colors of the* Aeneid, 1992, p. 26-29, 146, 150-154 ; pour les pavots dans l'iconographie funéraire : cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, p. 397-400, fig. 79, pl. XLI.4.

[3] Prop. 1.20.39-44 : "Quae modo decerpens tenero pueriliter ungui
proposito florem praetulit officio
et modo formosis incumbens nescius undis
errorem blandis tardat imaginibus.
Tandem haurire parat demissis flumina palmis
innixus dextro plena trahens umero".

[4] Prop. 1.20.45-50 : "Cuius ut accensae Dryades candore puellae
miratae solitos destituere choros,
prolapsum leniter facili traxere liquore :
tum sonitum rapto corpore fecit Hylas.
Cui procul Alcides iterat responsa, sed illi
nomen ab extremis fontibus aura refert".

Le jeune homme se fond alors dans le cadre naturel auquel il s'accorde si bien par son teint pur (le "candore" du vers 45 répond au "candida" du vers 38), et son nom crié par son camarade ne résonne qu'en écho. Le jeune homme fait désormais partie du paysage.

De cet épisode, il apparaît en outre que, si la pureté de l'eau est souvent exprimée par sa transparence ou sa couleur (la source de Narcisse est argentée[1]), elle se manifeste aussi par son association à d'autres éléments symbolisant également la pureté, comme le lis. Le caractère virginal des eaux rejoint alors celui des fleurs. Un exemple analogue est fourni dans la 2e *Eglogue* du poète d'époque néronienne Calpurnius Siculus :

> Je brûle pour Crocalé ! Si un dieu entend mes voeux, à lui seul, à l'endroit par où une source conduit ses eaux vertes et court à travers les lis d'un flux tremblant, je consacrerai un hêtre parmi les ormes couverts de pampres[2].

L'eau n'est pas ici citée pour sa limpidité. Sa couleur verte évoque la végétation de ses fonds, les rives voisine ou les arbres qui peut-être s'y reflètent. C'est au lis, fleur virginale, qu'il revient d'incarner la pureté de ce paysage (lis qui sera également symbole de la Vierge Marie, notamment dans les scènes d'*Annonciation*[3]). L'amorce de la strophe ("Urimur in Crocalen") forme de plus un oxymore et introduit un jeu d'images. Le nom de Crocalé porte en effet une connotation particulière, puisque le terme grec dont il est issu désigne un galet marin[4] et s'accorde ainsi avec le cadre aquatique de la source empreint de fraîcheur (opposition avec "urimur"). Une Crocalé figure aussi parmi les servantes qui assistent Diane lors de son bain dans la grotte aux eaux limpides[5] ; les autres Nymphes de cette divine baignade portent d'ailleurs elles aussi des noms évocateurs :

> Crocalé, fille d'Ismenus, ramène en un chignon les cheveux flottant sur les épaules de la déesse, bien qu'elle-même les portât dénoués. Néphélé, Hyalé, Rhanis, ainsi que Psécas et Phialé, recueillent l'eau et la déversent avec des urnes pansues[6].

---

[1] Ov., *Met.* 3.407, cité *supra*.

[2] Calp., *Ecl.* 2.56-59 : "Urimur in Crocalen ! Si quis mea uota deorum
audiat, huic soli, nirides qua gemmeus undas
fons agit et tremulo percurrit lilia riuo,
inter pampineas ponetur faginus ulmos".
Cf. aussi Prop. 1.20.37-38 : " et circum irriguo surgebant lilia prato / CANDIDA purpureis mixta papaueribus" (cité *supra*).

[3] Cf. par exemple panneau central du retable de Mérode (15e s.), cité ci-avant ; volet extérieur du *Retable de l'Agneau mystique* par H. et J. Van Eyck (15e s.) [Eglise Saint-Bavon, Gand] = fig. 465 in H.W. Janson, *Histoire de l'art. Panorama des Arts Plastiques des origines à nos jours*, 1990[6] (1977[1]).

[4] Cf. *Anth. Pal.* 7.479 (Theodoridas).

[5] Ov., *Met.* 3.161 : "Fons sonat a dextra tenui perlucidus unda".

[6] Ov., *Met.* 3. 169-172 : "Ismenis Crocale sparsos per colla capillos
colligit in nodum, quamuis erat ipsa solutis.
Excipiunt laticem Nepheleque Hyaleque Rhanisque
et Psecas et Phiale, funduntque capacibus urnis".

Néphélé - de νεφέλη, la nuée, le nuage, équivalent de Nebula - est prête à déverser sa pluie sur la baigneuse, ou à dissimuler la déesse des regards d'Actéon. Hyalé - à mettre en relation avec le terme grec ὕαλος qui désigne le cristal, le verre ou toute pierre transparente[1] - évoque la clarté limpide et la pureté de l'eau. Rhanis - à rapprocher du grec ῥανις, la goutte de pluie ou de rosée - s'accorde à la même imagerie. Psécas se rattache directement à ψεκάς, la gouttelette ou petite pluie fine, qui arrose[2]. Quant à Phialé, - du grec φιάλη, en latin, *phiala*, désignant une coupe peu profonde et évasée[3] -, elle porte un nom qui s'accorde avec sa fonction, celle de verser l'eau ("funduntque capacibus urnis"). Le simple fait qu'il s'agisse de Nymphes suffit au reste à donner aux eaux de ce bain une dimension sacrée et virginale.

***

Sous forme de ruisseaux, sources, fleuves, fontaines ou rosée, l'eau est souvent en corrélation avec un autre élément du décor. Ses liens avec la grotte, les prairies ou les fleurs s'accordent à la fois à son caractère de pureté virginale et à sa force fécondante. Son association avec un arbre ou un groupe d'arbres[4] relève encore d'autres qualités. La fraîcheur des ondes s'accorde à l'ombre des feuillages. Par effet de miroir, les couleurs se mêlent[5] ; le mouvement et le babil de l'eau répond au frémissement et au bruissement du feuillage[6]. Il s'établit ainsi une interaction entre les dimensions verticale et horizontale des paysages idéaux, entre reflet immobile, teintes complémentaires, échos sonores et mouvements de vie.

Certains cours d'eau reçoivent en outre une aura mythique par leur association non à un seul autre élément complémentaire, mais à tout un paysage topique de l'abondance. Ainsi au palais d'Alcinoos se trouve, outre le merveilleux verger, un potager vert en toute saison où il coule deux sources, l'une pour l'irrigation du jardin, l'autre à l'usage de la population[7]. De même, les quatre sources du pays de Calypso[8] recoupent les quatre fleuves qui arrosent le paradis dans la Genèse. D'autres fleuves, comme le Gange ou le Nil, par leur éloignement géographique, leur localisation orientale, en des pays à la richesse mythique, sont vus comme directement issus du paradis[9]. Un élément de paysage idéal s'insère ainsi dans une géographie mythique plus vaste, rattachée à un temps idéal passé ou à venir.

---

[1] Hdt. 3.24.1 ; Fulg., *Myth.* 1 pr. ("hyalinus").
[2] Comme nom de coiffeuse : cf. Iuv., *Sat.* 6.491 ; Cic., *Fam.* 8.15.2.
[3] Par ex. Iuv., *Sat.* 5.37 ; Mart., *Epigr.* 8.33.2.
[4] Nombreux exemples in G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1962, p. 28-29.
[5] Cf. Verg., *Aen.* 8.95-96 : "(...) uariisque teguntur / arboribus uiridisque secant placido aequore siluas".
[6] Modèle par ex. chez Theocr., *Id.* 7.134-146.
[7] Hom., *Od.* 7.112-132 ; cf. *infra § A.1.4.1. Le verger - Le domaine d'Alcinoos.*
[8] Hom., *Od.* 5.55-74 ; cf. *infra § A.1.2.1. Les nids d'amour - La grotte.*
[9] Cf. *infra § A.2.4.3. Les terres lointaines - Un paradis lointain.*

1.1.3. Le mythe de l'Age d'Or[1]

Ce même type de corrélation entre topographie et temporalité s'illustre dans le cas du mythe de l'Age d'Or. On peut tracer en introduction quelques jalons de l'histoire du mythe dans la littérature gréco-romaine[2]. Il apparaît tout d'abord chez Hésiode, dans *Les Travaux et les Jours*, et désigne la vie de la première génération de l'humanité (χρύσεον γένος), avant les quatre générations suivantes, dans l'idée d'un processus de déchéance du monde[3]. Au 3e siècle av. J.-C., le Grec Aratos, dans ses *Phainomena* - dont plusieurs Latins donneront une adaptation (Varron de l'Aude, Cicéron, Germanicus et Avienus) - évoque plus particulièrement le règne de la Justice (Dike)[4]. C'est dans le monde latin que le mythe devient véritablement celui d'un *âge* d'or (*aurea saecula, aurea aetas*). Il est principalement traité, en tout ou en partie, par Virgile, Ovide, Horace (sous la forme des *Iles Fortunées*[5]), Tibulle, ou encore dans des texte d'époque néronienne ou post-néronienne (Calpurnius Siculus, *Carmina Einsidlensia*, tragédie de l'*Octavie* du Ps.-Sénèque), sans compter les simples allusions de type quasi proverbial. Quant aux auteurs chrétiens, ils y auront recours pour évoquer cette fois-ci le règne du Christ[6]. Le mythe apparaît donc à différentes époques et dans différents genres littéraires (poésie didactique, poésie lyrique, élégie, bucolique, tragédie...).

Ces différentes sources n'offrent pas toutes le même traitement du mythe. Les unes mettent plus particuliérement l'accent sur l'espoir d'un retour des temps dorés. Cette dimension plus spécifiquement temporelle sera abordée plus loin[7]. D'autres textes développent des images de la terre de Saturne[8], ou font l'éloge de la vie simple à la campagne[9]. Cette attention plus particulière à la nature conduit à des évocations du climat idéal[10]. D'autres sources enfin mettent l'accent sur l'idée de la dégénérescence, notamment morale, des hommes. C'est le cas de la tragédie de l'*Octavie*, faussement attribuée à Sénèque.

Dans la présente section, il s'agit de relever quelques composantes essentielles du mythe et ses liens avec le thème de la fertilité. Parmi ces traits figurent avant tout la paix régnant entre les

---

[1] Cf. J.-P. Brisson, *Rome et l'Age d'Or. De Catulle à Ovide, vie et mort d'un mythe*, 1992 ; K. Kubusch, *Aurea Saecula : Mythos und Geschichte*, 1986 ; A. Neyton, *L'Age d'Or et l'Age de Fer*, 1984 ; P.A. Johnston, *Vergil's Agricultural Golden Age*, 1980.

[2] Pour un premier relevé des sources gréco-romaines : cf. P. Hass, *Der* locus amoenus *in der antiken Literatur : Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, 1998, p. 127-139 [Exkurs 2 : Das goldene Zeitalter].

[3] Hes., *Op.* 109-201.

[4] Aratos, *Phainom.* 105-116.

[5] Cf. *infra § A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées.*

[6] Cf. *infra § A.4.1.3 Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité* ; *A.4.1.4. La venue de l'enfant* (Prudent., *Cath.* 11) ; *§ A.4.4. Le millénarisme* (Commodien).

[7] Cf. *infra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité.*

[8] Cf. *infra § A.2.1. La Terre de Saturne.*

[9] Verg., *G.* 2.458-540, passage initié par le fameux : "O fortunatos nimium, sua si bona norint / agricolas ! (...)".

[10] Par ex. Ov., *Met.* 1.89-112 ; traité *infra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

hommes et les différentes espèces animales, l'abondance et la longévité.

Au temps de l'Age d'Or, l'hostilité était absente d'entre les hommes qui partageaient tous leurs biens dans une forme de communisme primitif où la propriété privée n'existait pas[1] - idéal repris dans nombre de modèles d'utopies[2]. C'est l'aspect mis en avant par Avienus, poète latin du milieu du 4e siècle apr. J.-C., dans sa transposition des *Phainomena* d'Aratos :

> Aucun tracé n'était donné à la terre, les champs cultivés n'étaient coupés par aucune borne, et l'arpentage n'avait pas encore montré comment diviser la plaine entre propriétaires ; toutes choses étaient à qui en profitait, et dans les campagnes, il n'y avait pas de différences de droits : l'idée que toutes choses semblent appartenir en commun à tous avait prévalu[3].

La concorde entre les humains rendait toute loi superflue ; la justice se pratiquait spontanément, sans qu'il y ait besoin de lois, de juges ou de châtiment[4]. De même, les animaux cohabitaient entre eux et avec les hommes sans qu'il y ait danger ou appétit de destruction pour les uns et les autres :

> Mais cet âge ancien, auquel nous avons donné le nom d'âge d'or, était heureux des fruits des arbres et des plantes que la terre faisait pousser, et le sang ne souillait pas la bouche. En ce temps-là les oiseaux aussi volaient à tire d'aile à travers les airs en toute sécurité, et le lièvre, sans crainte, batifolait au milieu des champs ; et la naïveté du poisson ne se retrouvait pas suspendue au hameçon ; toutes choses étaient sans pièges et le monde empli de paix n'avait à craindre aucune tromperie[5].

---

[1] A l'inverse de la vie des premiers hommes : Lucr. 5.958-959 : "Nec commune bonum poterant spectare, neque ullis / moribus inter se scibant nec legibus uti".

[2] Cf. *infra § A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées* ; R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, 1979 ; P.-F. Moreau, *Le récit utopique : droit naturel et roman de l'Etat*, 1982.

[3] Avienus, *Arati phaenom.* 299-303 : "Nullus telluri limes datus, indice nullo
culta secabantur, neque iam discretio campum
metiri in dominos monstrauerat ; omnia rerum
usurpantis erant, promiscaque iura per agros :
praestiterat cunctis communia cuncta nideri".
Cf. Tib. 1.3.43-44 : "non domus ulla fores habuit, non fixus in agris, / qui regeret certis finibus arua, lapis" ; Verg., *G.* 1.126-128 : "ne signare quidem aut partiri limite campum / fas erat : in medium quaerebant ; ipsaque tellus / omnia liberius, nullo poscente, ferebat" ; Germanicus, *Arati phaenom.* 118-119 . "(...) nec pauci terminus agri / praestabat dominis signo tutissima rura" ; Ov., *Am.* 3.8.42 : "Signabat nullo limite mensor humum".

[4] Cf. Ov., *Met.* 1.89-93 ; Avienus, *Arati phaenom.* 292-295. Sur les liens entre paix et Age d'Or : cf. *infra § A.4.1. Le temps de l'Age d'Or.*

[5] Ov., *Met.* 15.96-103 : "At uetus illa aetas, cui fecimus aurea nomen,
fetibus arboreis et, quas humus educat, berbis
fortunata fuit nec polluit ora cruore.
Tunc et aues tutae mouere per aera pennas
et lepus impauidus mediis errauit in aruis ;
nec sua credulitas piscem suspenderat hamo ;

Ce mode de vie exclut toute forme de chasse ou de pêche, qui constituerait une attaque contre la nature. Les repas de l'Age d'Or se caractérisent par conséquent par leur végétarisme complet - miel, lait, fromage -, qui se double de l'absence de toute forme de sacrifice sanglant[1]. On retrouve ce type d'alimentation végétarienne dans le paradis d'Eden où Adam et Eve ont pour nourriture toutes les herbes et tous les fruits que leur fournit le jardin[2].

Cette concorde générale permet le développement d'une abondance aussi exempte de violence que le cadre social qui l'entoure. Si toute brutalité est bannie des rapports humains et animaux, il n'est pas non plus de domination de l'homme par rapport à la nature. Celle-ci produit toutes choses d'elle-même ("ipsae", ultro", "sponte"), sans contrainte[3], et cette généreuse spontanéité évite que l'homme ait à blesser la terre par labourage et à soumettre les bêtes au joug de la charrue[4]. L'Age d'Or ignore ainsi la pratique de l'agriculture, et favorise la cueillette. Les greniers se remplissent d'eux-mêmes, le vin coule[5], le miel goutte des arbres creux[6], sans dépendre du moindre travail humain, et symbolise à lui seul la fécondité spontanée de la nature. Le miel est par excellence le produit de l'Age d'Or et se trouve associé à Saturne[7].

---

cuncta sine insidiis nullamque timentia fraudem
plenaque pacis erant. (...)".
Cf. Verg., *Ecl.* 4.22 : "(...) nec magnos metuent armenta leones" ; Hor., *Epod.* 16.51-52.

[1] Cf. Verg., *Georg.* 2.536-538 ; Ov., *Met.* 15.75-142 (éloge du végétarisme par Pythagore) ; cf. *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

[2] Cf. Gn. 2.9, 16 ; Rufin., *De ieiunio* 1.4 : "Sed et ipsa omnis paradisi uita ieiunium est : nusquam ibi carnes decoquuntur, numquam uini liquor premitur (...)" ; cf. *infra § A.5.2. Le jeûne.*

[3] Verg., *Ecl.* 4.18 : "nullo ... cultu" ; 21-22 "ipsae lacte domum referent capellae / ubera" ; App. Verg., *Aetna* 10-15 ; Tib. 1.3.45-46 : "ipsae mella dabant quercus, ultroque ferebant / obuia securis ubera lactis oues" ; Ov., *Met.* 1.108 : "natos sine semine flores" ; 108-109 : "Mox etiam fruges tellus inarata ferebat / nec renouatus ager grauidis canebat aristis" ; 113 : "nullo cogente" ; Germanicus, *Arati phaenom.* 117-118 : "(...) fructusque dabat placata colono / sponte sua tellus (...)" ;
App. Verg., *Aetna* 9-12 : "Aurea securi quis nescit saecula regis,
cum domitis nemo Cererem iactaret in aruis
uenturisque malas prohiberet fructibus herbas,
annua sed saturae complerent horrea messes".
Modèle chez Hes., *Op.* 117-118.

[4] Verg., *Ecl.* 4.41 : "robustus quoque iam tauris iuga soluet arator" ; Tib. 1.3.41-42 : "Illo non ualidus subiit iuga tempore taurus, / non domito frenos ore momordit equus" ; Ov., *Met.* 1.101-102 : "Ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis / saucia uomeribus per se dabat omnia tellus" ; Ov., *Am.* 3.8.41 : "Nec ualido quisquam terram scindebat aratro".

[5] App. Verg., *Aetna* 12-15 : "Annua sed saturae complerent horrea messes,
ipse suo flueret Bacchus pede mellaque lentis
penderent foliis et pingui Pallas oliua
secretos amnis ageret tum gratia ruris ?".

[6] Verg., *Ecl.* 4.30 : "et durae quercus sudabunt roscida mella" ; App. Verg., *Aetna* 13-14 : "mellaque lentis / penderent foliis" ; Tib. 1.3.45 : "ipsae mella dabant quercus" ; Ov., *Met.* 1.112: "flauaque de uiridi stillabant ilice mella" ; *Am.* 3.8.40 ; Prudent., *Cath.* 11.73 : "Iam mella de scopulis fluunt".
Cf. R. Triomphe, *Le lion, la vierge et le miel*, 1989, p. 133-134 ; J.-P. Glock, *Die Symbolik der Bienen und ihrer Produkte*, 1891, p. 182-184.

[7] Macr., *Sat.* 1.7.

Les conditions climatiques prêtées à l'Age d'Or sont clémentes, de façon à être favorables à la fécondité spontanée de la terre et à la douceur de l'existence humaine. Ovide définit cette douceur climatique comme un éternel printemps :

> Le printemps était éternel et le souffle tiède des paisibles zéphyrs caressaient doucement les fleurs nées sans avoir été semées[1].

L'homme peut donc vivre nu ou demi-nu, et n'a pas la nécessité de disposer d'un gîte. Les tendres gazons de la nature s'offrent à lui comme couche[2]. La nature même devient complice du bien-être et toute source de danger en est bannie : les plantes venimeuses disparaissent au profit d'une flore d'agrément ("blandos") :

> Les nids eux-mêmes épancheront pour toi des douces fleurs. Le serpent mourra tout comme la trompeuse herbe à venin ; l'amome assyrienne poussera en masse[3].

La paix, l'abondance et la clémence du climat créent des conditions de vie idéales et paradisiaques pour l'homme qui ne connaît ni la souffrance, ni la maladie, ni la vieillesse[4]. Les hommes de l'Age d'Or se caractérisent ainsi par leur durée de vie particulièrement longue, qui, dans certains cas, confine à l'immortalité. Cette longévité est aussi celle prêtée aux premiers habitants du paradis de l'Eden et aux patriarches de l'Ancien Testament, qui atteignent des âges canoniques. Adam serait mort à 930 ans[5], ses descendants directs illustrant d'autres records de longévité frôlant souvent le millénaire[6]. La longue vie caractérise également certaines populations lointaines et mythiques, chez qui l'on suppose que s'est perpétuée une sorte d'Age d'Or. Ainsi les habitants de l'île du Soleil découverte par Iamboulos vivent 150 ans, ce qui leur vaut le surnom de Macrobiens[7], qui échoit aussi aux Ethiopiens[8].

Les conditions idéales de l'Age d'Or sont ainsi parfois transposées vers une terre reculée. Horace imagine par exemple que c'est le cas sur les Iles Fortunées, au large de l'Océan[9].

---

[1] Ov., *Met.* 1.107-108 : "Ver erat aeternum placidique tepentibus auris / mulcebant zephyri natos sine semine flores" ; passage repris plus largement *infra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.* Cf. H. Reynen, "Ewiger Frühling und goldene Zeit. Zum Mythos des goldenen Zeitalters bei Ovid und Virgil", *Gymnasium* 72, 1965, p. 415-433.

[2] Cf. Plato, *Polit.* 271e-272b ; Tib. 1.10.9-10 : "Non arces, non uallus erat, somnosque petebat / securus uarias dux gregis inter oues".

[3] Verg., *Ecl.* 4.23-25 : "Ipsa tibi blandos fundent cunabula flores.
Occidet et serpens, et fallax herba ueneni
occidet ; Assyrium uulgo nascetur amomum".

[4] Hes., *Op.* 90-92 ; 112-116.

[5] Cf. Gn. 5.3 ; *Livre des Jubilés* 4.29-31 ; J. Delumeau, *Mille ans de bonheur*, 1995, p. 20.

[6] Cf. Gn. 5.6-32.

[7] Diod. Sic. 2.55-60.

[8] Hdt. 3.23 ; voir aussi Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.9.85 : "Aethiopes ultra sedent ; (...) pars quia uitae spatium dimidio fere quam nos longius agunt Macrobii (...)" ; cf. *infra § A.2.4.1. Les terres lointaines - Les richesses de l'Orient.*

[9] Hor., *Epod.* 16.63-66 ; cf. *infra § A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées.*

L'éloignement géographique, joint à l'insularité, peut même conduire à une amplification de l'abondance : selon Platon, la mythique Atlantide disposait à loisir de tous les animaux, aromates et fruits, et ce en quantité inépuisable[1].

La fin de la vie n'est pas non plus marquée par la violence de l'agonie. Les Bienheureux s'endorment paisiblement[2]. Le porcher Eumée raconte à Ulysse la vie sur l'île de Syros où il passa ses jeunes années : les conditions de vie rejoignent celles de l'Age d'Or puisqu'on n'y connaît ni la faim, ni la maladie ; quant à la mort, c'est par les flèches les plus douces d'Apollon qu'elle emporte les habitants[3].

Cette quasi-immortalité fait des hommes de l'Age d'Or des égaux des dieux, qui ne manquent du reste pas de vivre parmi eux et de partager leurs repas[4]- trait qui caractérise aussi la vie des Ethiopiens[5]. L'exemple du mariage de la déesse Thétis avec le mortel Pélée est le symbole de cette union. Leurs noces accueillent de nombreux dieux aux côtés des mortels. Mais cette commensalité sera brisée par l'impiété des hommes[6].

Parmi les éléments traditionnels qui signent la fin de l'Age d'Or, la navigation figure en bonne place. Tibulle l'illustre dans la troisième élégie du livre premier. La pièce s'ouvre sur l'impossibilité de partir en mer, avant d'offrir une évocation nostalgique du règne de Saturne, de cette ère dorée où les voyages étaient ignorés des hommes, où la navigation en mer n'était point encore pratiquée :

> Comme on vivait bien sous le règne de Saturne, avant que la terre ait été ouverte en de longues voies ! Le pin n'avait pas encore bravé les flots azurés et offert ses voiles déployées aux vents ; le batelier errant à la recherche de biens en terres inconnues n'avait pas encore chargé sa barque de marchandises étrangères[7].

La navigation sur mer marque la fin d'une ère de paix, de sérénité, et le début des ballottements

---

[1] Cf. Plato, *Critias* 114d-115b.
[2] Cf. Hes., *Op.* 116.
[3] Hom., *Od.* 7.112-128 ; 14.407-411.
[4] Ov., *Fast.* 1.247-248 : "Tunc ego regnabam, patiens cum terra deorum / esset et humanis numina mixta locis" ; Catull., 64.384-386 : "Praesentes namque ante domos inuisere castas / heroum et ses mortali ostendere coetu / caelicolae nondum spreta pietate solebant".
[5] Cf. Hom., *Il.* 1.423-424 ; *infra § A.2.4.1. Les terres lointaines - Les richesses de l'Orient.*
[6] Cf. Catull. 64.396-408. Cf. aussi *infra § B.1.2.2. Les régimes et tabous alimentaires - Le cannibalisme* (exemple de Tantale).
[7] Tib. 1.3.35-40 : " Quam bene Saturno uiuebant rege, priusquam
tellus in longas est patefacta uias !
Nondum caeruleas pinus contempserat undas,
effusum uentis praebueratque sinum,
nec uagus ignotis repetens compendia terris
presserat externa nauita merce ratem".
Cf. Verg., *G.* 1.136-138 ; Germanicus, *Arati phaenom.* 114-117.

de la vie humaine. Selon les termes de Tibulle, naviguer est une errance ("uagus"), une quête sans fin ("repetens"), un égarement vers des terres inconnues ("ignotis terris")[1]. Le risque et le danger de mort font irruption dans le monde, ainsi que l'envie de conquête. Les débuts de la navigation, traditionnellement attribués à l'Argonaute Jason[2], sont, par exemple dans la Préface du *De Raptu Proserpinae* de Claudien, une offense ("sollicitauit") faite à la nature, blessée par les flancs des bateaux comme la terre est blessée par la charrue des cultivateurs :

> Le premier qui fendit la mer sur un bateau de fortune et inquiéta les eaux de ses rames encore novices[3].

L'ordre du monde est rompu, les limites primitives sont transgressées par l'audace[4] des hommes. A ce titre, les aventures des héros épiques sont en rupture avec le monde idéal de l'Age d'Or puisqu'elles ont comme motif la traversée en mer. Paradoxalement, les péripéties des voyages marins, qui devraient signer la fin de l'ère dorée, ont souvent pour but de regagner une nouvelle félicité[5]. Les points de départ et d'arrivée sont inversés, on ne quitte plus un monde doré pour risquer l'aventure des mers et par là offenser la nature, mais le temps présent est si perverti que seul un départ peut permettre d'espérer un retour à l'Age d'Or des origines. L'entreprise épique, à la recherche d'un monde nouveau, poussée vers l'avant, ne serait ainsi qu'un retour en arrière ; l'avancée spatiale traduit en fait une remontée dans le temps. Le temps ne s'écoule plus dès lors de façon linéaire, mais cyclique, dans la quête nostalgique du bonheur originel.

L'imaginaire des Romains, à côté des évocations descriptives de l'Age d'Or et des conditions de vie d'alors, se tourne d'ailleurs principalement vers une nostalgie de ce temps perdu que l'on espère préservé en quelque point du monde, ce qui permet d'en attendre le retour. Le mythe tiendra donc une place importante dans la dimension temporelle associée à l'abondance et sera abordé plus loin sous cet angle particulier[6].

***

A la topographie idéale de la nature, entre verdure et sources vives, le mythe de l'Age d'Or adjoint la portée temporelle. Cette merveilleuse nature se montre ainsi prête à offrir, dans l'espace et le temps, un cadre harmonieux pour l'homme. Elle permettra notamment le développement des amours, de la poésie et la productivité naturelle, sexuelle ou littéraire[7].

---

[1] Sur cet aspect : cf. *infra § A.3.1. La traversée en mer.*
[2] Cf. Enn., *Med.* 208-214 ; Catull. 64.1-7 ; Hor., *Carm.* 1.3.21-24 ; Sen., *Med.* 335-336.
[3] Claud., *De raptu Proserp.* 1, *praef.* 1-2 : "Inuenta secuit primus qui naue profundum et rudibus remis sollicitauit aquas".
Même idée chez Ov., *Am.* 3.8.43 : "Non freta demisso uerrebant eruta remo".
[4] Cf. Catull. 64.6 ("ausi sunt") ; Claud., *De raptu Proserp.* 1, *praef.* 3 ("ausus"), 9 ("praeceps audacia").
[5] Cf. *infra § A.2.5. La Terre Promise ; 3.1.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise.*
[6] Cf. *infra § A.4.1. Le temps de l'Age d'Or.*
[7] *Infra § A.1.2. Les nids d'amour ; A.1.3. L'espace pastoral – Un paysage littéraire ; A.1.4. Le verger.*

C'est selon ces trois axes que seront à présent abordés les autres paysages venant s'adjoindre au *locus amoenus* comme décor paradisiaque.

1.2. Les nids d'amour

Au cœur de la nature idéale se trouvent quelques cachettes retirées servant à abriter les amours divines ou humaines. Par leur structure spatiale, ces abris sont souvent partiellement clos et occupent à ce titre un rôle ambivalent dans la construction de l'espace. Seront-ils de douillets nids d'amour, protégés des regards et des dangers et propices au déploiement de l'opulence et de la sensualité ? Ou pourront-ils dans certains cas piéger, par leur ambiguité, le visiteur - et le lecteur - dans les filets de Vénus ? Tels sont les aspects qui devront être abordés ici, en examinant en particulier quels sont les éléments constitutifs du décor et en quoi ils déterminent la destination amoureuse du lieu.

1.2.1. La grotte

Au bout d'un moment, deux sentiments m'envahissent : peur et désir,
peur de la grotte obscure et menaçante, désir de voir si elle
n'enferme pas quelque merveille extraordinaire.
L. De Vinci[1].

La caverne - grotte ou antre - sert, dans la nature comme en littérature[2], de refuge et d'abri, évoquant par sa forme l'image d'un repos protégé[3]. La grotte de la nymphe Calypso décrite par Homère[4] fournit le modèle d'une première catégorie de grotte. A l'habitat primitif s'ajoute le charme d'une certaine luxuriance. Entourée de bois d'aunes, de peupliers et de cyprès odorants peuplés d'oiseaux, la grotte exhale des odeurs de pin et de thuya. Son intérieur est orné d'une riche vigne et baigné de quatre sources. Les éléments traditionnels du décor du *locus amoenus* - arbres, vigne, sources[5] - y sont ainsi présents. La dimension de fécondité de cette grotte s'étend même aux environs, que Tibulle présente comme de fertiles terres cultivées ("fecunda arua")[6]. Mais cette grotte odorante et luxuriante est aussi, par son pouvoir de sensuelle séduction, une prison d'amour puisque Calypso y retient Ulysse prisonnier sept ans durant, rêvant de le prendre pour époux[7].

La bucolique alexandrine, des *Idylles* de Théocrite à l'*Anthologie Palatine*, développera à son tour toutes les valeurs d'agrément et de sensualité de la grotte ; l'antre devient un lieu de

---

[1] Cité en un plus large extrait par H. Lavagne, *Operosa antra : recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 3.
[2] Cf. F.M. Weinberg, *The Cave : the Evolution of a Metaphoric Field from Homer to Ariosto*, 1986 ; C. Segal, *Landscape in Ovid's* Metamorphoses. *A Study in the Transformations of a Literary Symbol*, 1969, p. 20-33.
[3] Cf. G. Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, 1969, p. 187.
[4] Hom., *Od.* 5.59-74.
[5] Cf. G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1962.
[6] Tib. 3.8.77 : "(...) fecunda Atlantidos arua Calypsus".
[7] Hom., *Od.* 5.13-15 ; Ov., *Am.* 2.17.15-16.

délices[1]. Nymphes et Silènes y folâtrent et le cadre spatial étroit créé par les rochers concentre l'impression d'intimisme. C'est ce genre de grottes d'amour que développera l'élégie[2].

Si la grotte offre un abri aux amoureux, elle peut aussi se révéler un piège, toujours en relation avec la sexualité. Ainsi l'infottunée Didon scelle-t-elle le début de ses malheurs dans une grotte qui lui offre, à elle et à Enée, un abri lors de l'orage[3]. De même Actéon périra-t-il, métamorpbosé en cerf, pour avoir aperçu la déesse Diane nue lors d'un bain dans une grotte au charme fatal[4]. C'est aussi dans la grotte où la nymphe Thétis avait coutume de se réfugier que Pélée se rendra maître de la future mère d'Achille[5].

Certains dangers sont ainsi inhérents à l'espace de la grotte, sans doute en raison de sa structure partiellement close qui se dérobe au regard. La sécurité de cet espace intermédiaire n'est ainsi jamais garantie. Pénétrer dans une grotte signifie la mise en péril éventuelle de sa vie. Les grottes peuvent en effet servir d'abri à un monstre, de forme humaine, animale (serpent) ou hybride (Minotaure, Centaures, Cacus), masculin ou féminin (Harpyes), qui pourra s'en servir comme poste d'observation avant d'en surgir inopinément, puis de s'y replier après ses attaques[6]. Les environs, marqués par la puanteur et l'obscurité - en opposition au *locus amoenus* et à la grotte de Calypso - signalent parfois le danger. La grotte peut donc devenir un lieu d'horreur (*antrum horrendum*) - facette qui se développera particulièrement à l'époque flavienne - et intervient par exemple dans le contexte de la nécromancie pour l'évocation des âmes des morts (*nekyia*)[7].

Cette ouverture sur l'au-delà s'accorde à l'atmosphère générale de mystère que dégage la grotte. Cette ambiance est parfois le signe d'une présence divine[8]. La grotte peut alors être le lieu où la divinité a été élevée et nourrie : Zeus par exemple est élevé dans une grotte par la chèvre - ou nymphe - Amalthée[9]. Les Nymphes, divinités des eaux comme des cavernes, interviennent souvent dans ce rôle éducatif, de même que le Centaure Chiron, habitant lui aussi une grotte, a charge de la formation du jeune Achille[10]. Par sa dimension sacrée, la grotte peut

---

[1] Cf. aussi Verg., *Ecl.* 6.13-14, 36 ; 9.40-42.
[2] Cf. *infra.*
[3] Verg., *Aen.* 4.165-172 (169-170 : "Ille dies primus leti primusque malorum / causa fuit (...)").
[4] Ov., *Met.* 3.138-252.
[5] Ov., *Met.* 11.229-265.
[6] Polyphème : Hom., *Od.* 9.181-192 ; Verg., *Aen.* 3.616-638 ; Sil. It., *Pun.* 15.427-432 ; Cacus : Verg., *Aen.* 8.193-197 ; Scylla : Hom., *Od.* 12.80-95 ; les Harpyes : Verg., *Aen.* 3.232 ; Eole : Verg., *Aen.* 1.52-63 ; les Centaures : Ov., *Met.* 12.212 ; le Minotaure : Stat., *Theb.* 12.668 ; serpent de Mars : Ov., *Met.* 3.28-34 ; Amycus : Val. Fla., *Arg.* 4.177-183.
[7] Cf. Sen., *Oed.* 530-576 ; Luc., *Phars.* 6.642-651 ; Val. Fla., *Arg.* 3.397-410 ; H. Lavagne, *Operosa antra : recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 669-695.
[8] Cf. H. Lavagne, *Operosa antra : recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 189-201.
[9] Cf. Calp., *Ecl.* 4.92-96 ; modèle du mythe de l'enfance de Zeus : cf. Call., *Hymn.* 1.
[10] Cf. Stat., *Achill.* 106-118.

devenir lieu d'initiation, de révélation, antre oraculaire (Sibylle) ou voûte mystique (Mithra)[1]. Son espace est alors assimilable à une sorte de temple naturel dont l'accès sera réservé aux seuls initiés. Y pénétrer sans autorisation ou sans initiation conduit à la mort.

Il est clair que les catégories de grottes présentées ci-dessus ne sont pas hermétiques les unes aux autres. Toute image de grotte, en tant qu'espace intermédiaire, se révèle ambivalente. La grotte peut facilement se transformer en piège fatal : le plus pervers est alors celui qui, sous les abords de *locus amoenus*, n'utilise son charme que pour mieux tromper sa victime. La grotte du bain de Diane, telle que la présente Ovide au chant 3 des *Métamorphoses*, illustre à elle seule ces différentes facettes. Si, dans un premier temps, elle promet à Actéon un lieu pour s'abriter de la chaleur de midi après la chasse[2], elle est aussi un espace consacré à Diane dont la violation entraîne la mort. Les environs de la grotte sont de plus semblables à ceux de la grotte du serpent dans l'épisode de Cadmus – précédant, dans l'agencement des *Métamorphoses*, l'histoire d'Actéon, son petit-fils. Comme pour le site de Diane, la caverne où coule une source est ombragée par une végétation serrée ("densus"), le lieu est entouré d'une forêt inviolée[3]. La comparaison montre que les éléments du *locus amoenus* peuvent également entrer dans la description de l'antre d'un monstre.

Cette ambivalence semble tourner essentiellement autour du regard. D'une part, l'observateur extérieur peut glisser un regard indiscret vers l'intérieur pour découvrir ce que la grotte dissimule à sa vue – ce qui peut s'assimiler à un viol. De la grotte, on peut d'autre part voir sans être vu, ce qui sert en particulier aux monstres (cet avantage supplée par exemple à l'œil unique du Cyclope). Dans l'*Odyssée*, Scylla guette les navires depuis son σκόπελος (écueil), tapie jusqu'à mi-corps au fond d'une grotte-observatoire sise dans le rocher et d'où elle darde ses regards sur ses proies[4]. Le terme même de *specus*, fréquent pour désigner une grotte, peut d'ailleurs être rattaché au même radical **spek-* que *spectare* - **spek-* qui, par métathèse, provient de la même base que **skep-*, présent en grec dans σκόπελος (le rocher), σκοπός (l'observateur) ou σκοπιά (l'observatoire)[5]. En latin, par un glissement de sens, on parvient à *specus*, cette caverne qui "est comme "l'oeil" de la falaise, du rocher ou de la montagne"[6].

---

[1] Cf. Verg., *Aen.* 6.42-44 ; Mart. Cap., *Nupt.* 11 ; Porph., *De antro nymph.* 6.9-20.

[2] Ov., *Met.* 3.145-154. Le motif est le même pour Narcisse : Ov., *Met.* 3.413 : "(...) studio uenandi lassus et aestu". Sur les motifs communs des trois premiers livres : cf. aussi C. Segal, *Landscape in Ovid's* Metamorphoses. *A Study in the Transformations of a Literary Symbol*, 1969, p. 39-49.

[3] Ov., *Met.* 3.28-29 : "Silua uetus stabat nulla uiolata securi / et specus in media, uirgis ac uimine densus" ; cf. grotte de Diane : *Met.* 3. 155 :"Vallis erat piceis et acuta densa cupressu".

[4] Hom., *Od.* 12.80-100.

[5] Cf. J. Vendryes, *Choix d'études linguistiques et celtiques*, 1952, p. 123-125 ; le *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 1967[4] (1932[1]), de A. Ernout & A. Meillet, distingue deux rubriques différentes *s.v. specio* (d'où le fréquentatif *specto, are*) et *s.v. specus, us* (la grotte), et ne mentionne aucun lien entre les deux termes.

[6] H. Lavagne, *Operosa antra : recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 312.

La grotte en elle-même n'est donc pas forcément un lieu de délices. Au contraire, souvent située dans un lieu retiré, ses eaux limpides lui confèrent une inviolabilité à l'image de la virginité des Nymphes ou de la divinité qui l'occupent[1]. On retrouve pourtant des grottes dans les paysages vénusiens où ces cavités se transforment en véritables nids d'amour.

Plusieurs traits permettent d'associer la grotte à Vénus, notamment l'usage fréquent dans leur décoration de coquillages, qui leur confèrent un caractère marin. Or Vénus est souvent présentée comme une déesse marine née des flots[2] (appelée alors Anadyomène), associée aux îles (Cythère, Chypre, Pharos)[3]. Apulée décrit par exemple la traversée de Vénus sur les flots écumeux, escortée par les Néréides et d'autres divinités marines ; pour Lygdamus, une conque sert de moyen de transport à la déesse de Chypre[4]. De nombreuses fontaines de Pompéi soulignent leur caractère vénusien par une ornementation de coquillages, attribut préféré de Vénus[5]. L'étiologie alexandrine enfin définit les *ueneriae* comme des coquillages consacrés à Vénus[6].

Mais les charmants paysages vénusiens favorisent surtout la destination amoureuse du *locus amoenus*. Conformément à l'étymologie varronienne qui met en relation l'adjectif *amoenus* et le terme *amor* et insiste sur le caractère gratuit de ces paysages consacrés au seul agrément[7], les avantages offerts par la nature servent les desseins des amoureux, sur le modèle de la littérature hellénistique et bucolique où la nature offre un cadre aux chants[8] ou aux ébats des bergers[9]. Sous la plume des élégiaques notamment, les épais gazons deviennent autant de couches[10], les grottes autant de cachettes pour les amours secrètes[1]. Ainsi Properce y invite-t-il

---

[1] Cf. E. Winsor Leach, "Parthenian Caverns : Remapping of an Imaginative Topography", *Journal of the History of Ideas* 39, 1978, p. 539-560 ; J. Fabre, *Mythe et poésie dans les* Métamorphoses *d'Ovide. Fonctions et significations de la mythologie augustéenne*, 1955 ; J. Fabre, "Mythologie et littérature dans les *Métamorphoses* : les belles poursuivies", in J. Frécaut & D. Porte (éds.), *Journées ovidiennes de Parménie*, 1985, p. 93-113.

[2] Plaut., *Rud.* 704 : "Tu ex concha natam esse autumnant" ; Lucr. 1.8 : "tibi rident aequora ponti" ; *Peruigilium Veneris* 9-11 : "Tunc cruore de superno spumeo pontus globo / caeruleas inter cateruas inter et bipedes equos / fecit undantem Dionen de marinis imbribus". Sur l'iconographie africaine de Vénus Anadyomène : Cf. L. Slim, "Vénus, la toilette et les roses", in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine*, 1995, p. 146-165.

[3] Cf. *infra § A.2.3.3. L'isolement insulaire – D'autres îles.*

[4] Apul., *Met.* 4.31.4-7 ; Tib. (Lygd.) 3.3.33 : "Et faues concha, Cypria, uecta tua".

[5] Cf. M. Bratchkova, "Die Muschel in der antiken Kunst", *Bull. Inst. Arch. Bulgare* 12, 1938, p. 1-128.

[6] Cf. Plin, *NH* 9.103. H. Lavagne, *Operosa antra : recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 422-424.

[7] Seruius, *Ad Aen.* 6.638 : "Amoena autem quae solum amorem praestant, uel, ut supra diximus, quasi amunia, hoc est sine fructu, ut Varro et Carminius docent".

[8] Cf. Calp., *Ecl.* 6.65-71, cité *infra § A.1.3.1. L'espace pastoral - Un paysage littéraire - Par monts et par vaux.*

[9] Cf. Theocr., *Id.* 7.135-137 (*Thalysies*) ; *Id.* 3.6-7 ; 12-14 (*La visite galante*) ; *Id.* 11.42-48 (*Le cyclope*) ; cf. J. Fabre-Serris, "Nature, mythe et poésie", in C. Lévy (éd.), *Le concept de nature à Rome : la physique*, 1996, p. 23-42.

[10] Cf. Ov., *Ars Am.* 3.688 : "(...) uiridi caespite mollis humus".

Cynthie :

> O Cynthie, si tu voulais séjourner avec moi dans les antres aux voûtes moussues et couverts de rosée[2].

Les attributs de la nature (mousse humide) prennent ici une dimension érotique à l'image de l'anatomie de la femme, contrairement aux grottes virginales sous l'égide des Nymphes. Il s'agit dans ce cas d'une voûte couverte de végétation et non d'un gouffre inquiétant ouvert vers l'inconnu. C'est cette dimension sensuelle que Claudien développe quand il dépeint une grotte de Vénus dans l'épithalame composé vers 399 pour le tribun Palladius :

> Un jour Vénus s'était retirée au sein d'un antre recouvert de vignes pour y chercher le sommeil dans sa douce fraîcheur, et elle avait étendu ses membres divins dans d'épais gazons, une brassée de fleurs en guise d'oreiller. Le dense feuillage de la vigne berce au vent un raisin suintant de moût. Le sommeil sied au désordre de son front ; la chaleur lui fait repousser tout vêtement, et les feuillages laissent transparaître sa poitrine dénudée[3].

La grotte, couverte de vigne[4] comme celle de Calypso, se transforme en véritable couche nuptiale. Tout indique la fertilité, de l'épaisseur de la végétation ("densa gramina", "florum cumulo", "opaca pampinus") à la maturité du raisin ("musto sudantem uuam")[5]. L'heure de midi - souvent dangereuse pour les mortels qui risquent de surprendre Pan ou une autre divinité au repos[6] - devient ici le temps d'une sieste voluptueuse et dénudée (v. 6-7). Le feuillage supposé protéger la nudité de la déesse des regards ne fait que mieux la suggérer

---

[1] Cf. Hor., *Carm.* 1.5.1-3 : "Quis multa gracilis te puer in rosa
perfusus liquidis urguet odoribus
grato, Pyrrha, sub antro ?"
Sur la grotte comme abri des amours défendues (par exemple dans l'épisode de Didon et Enée, Verg., *Aen.* 4.151-172) : cf. H. Lavagne, *Operosa antra : recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 459-464.

[2] Prop. 2.30.25-26 : "(...) Libeat tibi, Cynthia, mecum / rorida muscosis antra tenere iugis".

[3] Claud., *Carm. min.* 25.1-7 (*Epithal. Pallad. et Celer.*) :
"Forte Venus bando quaesitum frigore somnum
uitibus intexti gremio successerat antri
densaque sidereos per gramina fuderat artus
adclinis florum cumulo ; crispatur opaca
pampinus et musto sudantem uentilat uuam.
Ora decet neglecta sopor ; fastidit amictum
aestus et exuto translucent pectore frondes".
Sur cette grotte : cf. F.M. Weinberg, *The Cave : the Evolution of a Metaphoric Field from Homer to Ariosto*, 1986, p. 61-62 ; le désordre de la scène rappelle Verg., *Ecl.* 6.13-17 (Silène endormi).

[4] Cf. aussi Verg., *Ecl.* 5.6-7 : "(...) Aspice ut antrum / siluestris raris sparsit labrusca racemis" ; 9.41-42 : "(...) hic candida populus antro / imminet et lentae texunt umbracula uites".

[5] Sur les liens entre Vénus et le vin : cf. *infra § A.1.2.2. Les jardins de Vénus.*

[6] Cf. Ov., *Fast.* 4.761-762 : "Nec Dryadas, nec nos uideamus labra Dianae / nec Faunum, medio cum premit arua die" ; Theocr., *Id.* 1.15-18 ; *supra* pour Actéon ; cf. aussi W. Drexler, "Meridianus daemon", in W.H. Roscher (éd.), *Ausführliches Lexikon der griechischen und lateinischen Mythologie 2/2*, 1894-1897, ; R. Caillois, *Les démons de midi*, 1991 ; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 1964, p. 178.

("translucent"). Si la présence de Nymphes et des trois Grâces pouvait laisser croire à quelque intimité féminine[1], les nombreux amours ailés - tels que l'iconographie vénusinne aime à les figurer au service de Vénus[2] - rappellent que la déesse a pour première fonction de déclencher le désir amoureux. La plupart de ces petits amours font la sieste, jouent, ou s'occupent à chercher des nids d'oiseaux, à offrir des pommes à Vénus ou à grimper aux arbres[3]. Seuls quelques Cupidons montent une garde somme toute assez symbolique et tentent d'éloigner une foule de divinités rustiques connues pour leur penchant à taquiner la muse érotique. La présence des Faunes et Dryades, tentés de voyeurisme ("spectandi cupidas", "tuentibus Faunis"), rehausse l'atmosphère libertine ("lasciuis") de ce tiède après-midi :

> D'autres défendent le bois et repoussent les Dryades curieuses du spectacle et les divinités champêtres et les dieux des sous-bois, décochant des flèches enflammées aux Faunes lascifs qui cherchent de loin à jeter un coup d'oeil dans l'antre[4].

L'espace creux et confortable de cet antre le définit ainsi, avec la complicité du feuillage, comme un écrin abritant autant qu'il offre au regard[5] une sensualité placée sous le patronage de Vénus.

1.2.2. Les jardins de Vénus

A côté des grottes humides, les paysages fleuris sont aussi spécifiques à Vénus, sans doute par l'association de la déesse au renouveau printanier[6]. Lucrèce a bien illustré cette dimension dans l'invocation à Vénus qui ouvre le livre 1 du *De rerum natura*. En tant que déesse de la fécondité, Vénus, qualifiée d'*alma*[7], apparaît liée à l'éclosion de la nature[8], qui, à son arrivée, se transforme en une sorte de jardin fleuri peuplé d'oiseaux, images du printemps qui accompagnent la déesse du renouveau :

---

[1] Claud., *Carm. min.* 25.8-9 (*Epithal. Pallad. et Celer.*).
[2] Cf. R. Stuveras, *Le putto dans l'art romain*, 1969, p. 109-121 (Le putto comme Cupidon), 127-135 (Le putto et Vénus).
[3] Claud., *Carm. min.* 25.10-16 (*Epithal. Pallad. et Celer.*).
[4] Claud., *Carm. min.* 25.17-20 (*Epithal. Pallad. et Celer.*) :
"Defendunt alii lucum Dryadasque procaces
spectandi cupidas et rustica numina pellunt
siluestresque deos longeque tuentibus antrum
flammea lasciuis intendunt spicula Faunis".
[5] Sur le lien entre grotte et regard : cf. *supra* autour du Σκόπελος de Scylla.
[6] Cf. *infra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*
[7] Lucr. 1.1-2 : "Aeneadum genetrix, hominum diuomque uoluptas, / alma Venus (...)". Sur l'épithète *alma* pour Vénus : cf. notamment Plaut., *Rud.* 694 ; Verg., *Aen.* 1.618 ; 10.332 ; Hor., *Carm.* 4.15.31-32 ; Ov., *Met.* 13.759 ; 14.478 ; 15.844 ; *Fast.* 4.1 ; 4.90 ; *Tr.* 262. D'autres exemples fournis par I.B. Carter, *Epitheta deorum*, 1902, *s.v. Venus*, p. 100.
[8] Lucr. 1.3-4 : "quae terras frugiferentis / concelebras" ; 7-8 : "tibi suauis daedala tellus / summittit flores" ;

> Toi, déesse, les vents te fuient, les nuages du ciel fuient à ton arrivée, devant toi la terre féconde répand de douces fleurs, les étendues de la mer te sourient et le ciel apaisé brille, baigné de lumière. Car en même temps que paraît l'éclat printanier du jour et que le souffle libéré du Zéphyr fécondant reprend force, les oiseaux des airs sont les premiers à te saluer, divine, toi et ta venue, le coeur bouleversé par ta puissance[1].

Le lieu dépeint par le poète tardif[2] Reposianus pour abriter les amours de Mars et Vénus fait plus spécifiquement honneur à la maîtresse des lieux[3] par l'abondance et la variété des espèces florales :

> La terre est une parure pour le bois : ici un doux lotus offre son ombre, ici un laurier, ici un myrte. Les branches portent leurs dons : et en effet, entre les feuillages, des fruits odorants respendissent. En ce lieu ne croiss(ai)ent pas des plantes communes : il y a là des lis apportent leur touche blanche aux fleurs pourpres ; ici c'est une rose mêlée aux violettes, ici toute la grâce des senteurs, ici parmi les soucis la chevelure abondante du doux hyacinthe. Quel lieu propre à l'amour, doté d'une telle abondance de dons ! Il n'y a pourtant point d'or, point de pourpre qui étincelle : le lit est de fleurs, de fleurs les attaches de la couche, de fleurs la litière. La riche nature oeuvre pour les délices de Vénus : ici les sources limpides n'avaient pas été couronnées d'un vulgaire roseau, mais de ceux dont l'enfant Cupidon fabrique ses traits cruels. Ce bois, la déesse de Paphos l'a fait, je pense, seulement pour l'amour[4].

---

15 : "pecudes persultant pabula laeta" ; 18 : "frondiferasque domos aeuium camposque uirentis".

[1] Lucr. 1.6-13 : "Te, dea, te, fugiunt uenti, te nubila caeli
aduentumque tuum, tibi suaues daedala tellus
summittit flores, tibi rident aequora ponti
placatumque nitet diffuso lumine caelum.
Nam simul ac species patefactast uerna diei
et reserata uiget genitabilis aura fauoni,
aeriae primum uolucres te, diua, tuumque
significant initum perculsae corda tua ui".

[2] Datation entre le 2e et le 6e siècle apr. J.-C. selon l'*Oxford Classical Dictionary*, 3e éd., 1996.

[3] Pour l'étymologie de *uenus* et la sémantique des termes de la même famille : cf. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, p. 30-59.

[4] Reposianus, *Concubitus Martis et Veneris* 37-50 (*Anth. Lat.* 253R / 247SB) :
"Ornat terra nemus : nunc lotos mitis inumbrat,
nunc laurus, nunc myrtus. Habent sua munera rami :
namque inter frondes redolentia mala relucent,
uilia non illo surgebant gramina luco :
hic sunt purpureos candentia lilia flores ;
hic rosa cum uiolis, hic omnia gratia odorum,
hic inter calthas coma mollis laeta hyacinthi.
Dignus amore locus, cui tot sint munera rerum.
Non tamen in lucis aurum, non purpura fulget ;
flos lectus, flos uincla tori, substramina flores.
Deliciis Veneris diues natura laborat :

Le trait principal de ce bois de Vénus en est la végétation et l'abondance de fleurs. Reposianus mentionne aussi les dons portés par les branches des arbres ("habent sua munera rami"). La version textuelle retenue ici[1], proposant que ces dons soient des fruits ("mala") souligne le caractère odorant de la description[2], ce qui est fréquent en particulier dans le domaine amoureux (Martial évoque l'odeur que dégage un fruit sous la morsure d'une jeune fille[3]). A côté de l'énumération florale dominant ce passage, les fruits ne sont en effet pas absents de l'univers de Vénus. Signe de fécondité par sa rotondité analogue à celle du sein, la pomme, attribut de Vénus, d'Eros ou d'Artémis, peut être cadeau d'amour[4]. Les pommes d'or du jardin des Hespérides, propriétés d'Aphrodite, détournent Atalante de sa course et condamnent sa virginité[5]. La pomme intervient de même dans d'autres situations, en relation avec Vénus, l'amour ou la beauté[6]. Lors du jugement de Pâris, la pomme constitue la prime d'un concours[7] donnant la victoire à Vénus, et sera source de discorde. La pomme vénusienne revêt ainsi un caractère trompeur, qui s'illustre aussi par son assimilation au fruit défendu du jardin d'Eden[8].

Quoi qu'il en soit, le bois de Vénus dépeint par Reposianus n'a pas la pureté virginale des grottes limpides, mais est destiné au seul plaisir ("dignus amore locus", "deliciis Veneris", "hunc solum Paphie, puto, lucum fecit amori"), ici adultère. La présence de fleurs que l'on peut supposer odorantes rehausse cette dimension sensuelle. De même l'île de Pharos, décrite par le poète Claudien dans l'épithalame hexamétique composé pour les noces d'Honorius (février 398), est toute entière consacrée à Vénus et au plaisir[9]. Le palais de Vénus a déjà le charme de se situer sur une île, ornée de fleurs et peuplée d'oiseaux. Claudien en accentue encore la sensualité en plaçant en son coeur un jardin d'épices parfumées :

> Au centre, une cour riche en terre parfumée offre des récoltes odorantes ; ici
> les doux amomes, ici la moisson bien mûre de la casia, les cannelliers de

---

texerat hic liquidos fontes non uilis harundo,
sed qua saeua puer conponat tela Cupido.
Hunc solum Paphie, puto, lucum fecit amori".

[1] *Anth. Lat.*, Shackleton Bailey (éd.), Teubner 1982 ; idem sur ce point chez F. Serra (éd.), *Florus, Hadrianus, "Peruigilium Veneris", Carmina de rosis* [*et al.*], 1992.

[2] Sur l'odeur des fruits de l'automne : cf. Theocr., *Id.* 7.143 ; cité *infra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance – L'automne.*

[3] Mart., *Epigr.* 3.65.1 : "Quod spirat tenera malum mordente puella".

[4] Voir par ex. Verg., *Ecl.* 3.70-71 ; cf. *infra § B.4.3. Les cadeaux d'amour.*

[5] Cf. Theocr., *Id.* 3.40-42 ; Verg., *Ecl.* 6.61 ; Ov., *Met.* 10.560-680 ; cf. *infra § B.4.3. Les cadeaux d'amour.*

[6] Cf. par exemple Theocr., *Id.* 3.10-11 ; Verg., *Ecl.* 3.64, 70-71 ; Ov., *Her.* 21.125 (Cydippe à Acontius) ; Claud., *Carm. min.* 25.14-15 (*Epithalamium Palladio et Celerinae*) : "(...) roscida laeti / mala legunt donum Veneri" ; cf. A.R. Littlewood, "The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature", *Harvard Studies in Classical Philology* 72, 1967, p. 147-181 ; R. Triomphe, *Le lion, la vierge et le miel*, 1989, p. 105.

[7] Pour un autre exemple de la pomme comme marque de l'élection du gagnant : cf. 4e vision de Perpétue dans la *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* : cf. *infra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions de martyrs.*

[8] Cf. E. Jackson, *Food and Transformation. Imagery and Symbolism of Eating*, 1996, p. 34-46.

[9] Claud., *Epithal. de nuptiis Hon. Aug.* 54 : "luxuriae Venerique uacant".

> Panchaïe se gonflent, le coste dont se couvrent les osiers n'est pas sec, et les baumes serpentent lentement en une rivière suante[1].

Les parfums donnent à ce décor une atmosphère sensuelle et orientale qui n'est pas sans évoquer les paradis orientaux et le jardin du Cantique des Cantiques. Lorsque Prudence évoquera le paradis, il combine au reste la tradition littéraire et symbolique du *locus amoenus* traditionnel, des jardins vénusiens et des lointaines terres orientales parfumées[2].

Ces descriptions par des poètes tardifs laissent croire que Vénus est intimement liée à l'univers cultivé des jardins. Or ce lien est fluctuant[3]. On y trouve plus généralement des statues de Priape[4], même si Pline rappelle la tradition selon laquelle, à l'origine, les jardins étaient sous la protection de Vénus[5]. Il semble que ce ne soit que tardivement que Vénus s'intègre véritablement au cadre du jardin. L'ambiguïté tient au statut même de Vénus qui apparaît à la fois comme déesse printanière et comme déesse de la fécondité veillant sur les fruits et les vignes, et associée au vin pour l'éclosion de la sensualité et du désir[6]. Elle intervient ainsi dans la fête des *Vinalia* et se trouve alors liée à une célébration de l'abondance automnale et des jardins :

> Au douzième jour avant les calendes de septembre ont lieu les *Vinalia* rustiques, nommées ainsi parce qu'alors un temple a été dédié à Vénus, que les jardins ont été consacrés à la déesse et que les jardiniers sont alors en congé[7].

C'est ainsi davantage aux éléments particuliers comme les fleurs qu'au cadre général du jardin qu'il faut s'attacher pour cerner le caractère proprement vénusien d'un paysage. Pour exemple, Tiberianus (au 3e ou 4e siècle) décrit un vallon charmant traversé de rivières, planté de plantes odorantes où l'on retrouve tous les éléments stéréotypés du *locus amoenus* :

---

[1] Claud., *Epithal. de nuptiis Hon. Aug.* 92-96 : "In medio glaebis redolentibus area diues
praebet odoratas messes ; hic mitis amomi,
hic casiae matura seges, Panchaeque turgent
cinnama, nec sicco frondescunt uimina costo
tardaque sudanti pmrepunt balsama riuo".

[2] Prudent., *Cath.* 5.113-120. Cf. *infra § A.2.4.3. Les terres lointaines - Un paradis lointain.*

[3] Sur les difficultés de cette relation : cf. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, p. 14-24, 150-152.

[4] Cf. Verg., *Ecl.* 7.33-36 ; *G.* 4.111 (cf. aussi Serv. *ad. loc.*) ; Mart., *Epigr.* 3.68.9 ; 6.73 ; 7.91 ; Hor., *Sat.* 1.8.1-7 ; cf. *infra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne.*

[5] Cf. Plin., *NH* 19.50. Sur Vénus comme déesse des jardins : cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 49-51.

[6] Ov., *Ars am.* 1.244 : "Et Venus in uinis iguis in igne fuit" ; Varro, *Sat. Men.* 154.1 : "plenus uini et Veneris". Cf. le proverbe latin "Sine Cerere et Libem friget Venus" : Ter., *Eun.* 732 ; Cic., *Nat. d.* 2.23.60 ; Min. Fel., *Oct.* 21.2 ; Hier., *Epist.* 54.9 ; cf. A. Otto, *Die Sprichwörter ind sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, 1890, s.v. *Venus*, p. 366.

[7] Varro, *Ling.* 6.20 : "Vinalia rustica dicuntui ante diem XII Kalendas Septembres, quod tum Veneri dedicata aedes et [h]orti ei deae dicantur ac tum sunt feriae olitores".
Sur le lien de Vénus avec les *Vinalia* : cf. R. Schilling, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 1954, p. 91-155 (chap. 2 - La signification du culte des Vinalia).

> Une rivière traversait de son cours les terres d'un frais vallon, riante sous l'éclat des galets, émaillée des fleurs de ses gazons. Au-dessus se balançaient doucement des lauriers céruléens et des buissons de myrte qu'agitait la brise dans un chuintement caressant. A leur pied, un tendre gazon s'était épaissi de fleurs écloses : le sol rougeoyait sous les narcisses, éclatant sous les lis, et le bocage tout entier exhalait une odeur de violettes. Parmi ces dons du printemps et ces charmes émaillés de fleurs, dominait, reine de toutes les senteurs et de toutes les couleurs, Lucifer aux fleurs d'or, beauté (*ou* : flamme) de Vénus, la rose. Plein de rosée, le bois se dressait parmi les prairies humides : de-ci de-là, de petits ruisseaux jaillis de sources multiples murmuraient, la mousse et le lierre verdoyant avaient entrelacé l'intérieur de grottes que parcouraient des flots sautillants aux gouttelettes limpides. Tous ces ombrages résonnaient des chants printaniers et du doux gazouillis des oiseaux plus mélodieux qu'on ne peut l'imaginer ; ici le murmure du fleuve bavard accordait son chant à celui des frondaisons où la muse de la brise du Zéphyr faisait naître de mélodieuses vocalises. Ainsi celui qui s'avançait à travers ces beaux bocages, était charmé par les odeurs, la musique, les oiseaux, la rivière, la brise, le bois, les fleurs et l'ombre[1].

Si les grottes humides, le murmure des eaux, des feuillages ou le chant des oiseaux ne manquent pas, c'est la présence de la rose qui en fait un paysage plus spécifiquement vénusien ("Lucifer", "Dionis"). L'élément est mis en évidence par un rejet à la fin du vers 10, doublé d'une reprise phonique dans le terme "roscidum" initiant le vers suivant.

Malgré son charme, la rose porte toutefois en elle tous les dangers du commerce avec Vénus.

---

[1] Tiberianus (*Anth. lat.* 809) 1.1-20 : "Amnis ibat inter arua ualle fusus frigida,
luce ridens calculorum, flore pictus herbido.
Caerulas superne laurus et nirecta myrtea
leniter motabat aura blandiente sibilo.
Subter autem molle gramen flore adulto creuerat :
et croco solum rubebat et lucebat liliis,
et nemus fragrabat omne uiolarum <sub> spiritu.
Inter ista dona ueris gemmeasque gratias
omnium regina odorum uel colorum lucifer
auriflora praeminebat, †forma Dionis, rosa. (variante : flamma Dionis)
Roscidum nemus rigebat inter uda gramina :
fonte crebro murmurabant hinc et inde riuuli,
antra muscus et nirentes intus <hederae> uinxerant,
qua fluenta labibunda guttis ibant lucidis.
Has per umbras omnis ales plus canora quam putes
cantibus uernis strepebat et susurris dulcibus ;
his loquentis murmur amnis concinebat frondibus,
quis melos uocalis aurae musa Zephyri mouerat.
Sic euntem per uirecta pulchra odora et musica
ales amnis aura lucus flos et umbra inuerat".

L'épisode du rapt de Proserpine par exemple, dans le traitement qu'en propose Claudien à la fin du 4e siècle, montre combien les paysages vénusiens ne sont pas des emblèmes de pureté virginale, mais empreints de sensualité et de volupté, dans ce qu'elle a de fatal. Traditionnellement, le rapt de Proserpine a lieu lors d'une anthologie[1]. Claudien fait une place particulière à la rose, fleur née du sang de Vénus[2]. Par sa couleur sanglante, la rose annonce le rapt de Proserpine et sa virginité violée[3]. La fatale cueillette est placée sous l'étoile de Vénus qui inaugure elle-même l'anthologie en cueillant une rose :

> Cythérée les invite à cueillir : "Allez, maintenant, mes soeurs, tant que l'air sue avant les rayons matinaux du soleil, tant que mon étoile Lucifer humecte les champs blonds sur son cheval qui porte la rosée". A ces mots, elle cueille les traces de son sang[4].

Le caractère ambivalent de la rose, qui, comme le rappelle Pline, pousse sur une plante qui tient davantage de l'épine que de l'arbuste[5], est exploité ici comme élément dramatique. Une pièce de l'*Anthologie Latine*, sans doute de l'époque d'Hadrien (76-138), dépeint de même dans un charmant tableau comment Cupidon découvre qu'en amour comme en horticulture vénusienne, qui s'y frotte s'y pique :

> Il y avait un jardin de Vénus, entouré de gazons de roses, un pré cher à sa maîtresse et propre à charmer celui qui l'a vu. Tandis que là l'enfant se hâte de gauche et de droite pour cueillir des fleurs et décorer ses cheveux, une épine acérée écorcha ses doigts de marbre : bientôt, quand la douleur atteignit ses membres et sa main sanglante, une larme mouilla ses yeux. Il va vers sa mère en maugréant et se plaint : "Comment se fait-il, mère, que les roses aient commencé à être dangereuses ? Et que tes fleurs livrent bataille avec des armes secrètes ? Elles mènent la guerre contre moi. La couleur de la fleur et le sang sont une seule et même chose !"[6]

---

[1] Cf. *Hymne homérique à Demeter* 6-14 ; Ov., *Fast.* 4.425-446 ; *Met.* 5.391-396. Voir aussi *supra § A.1.1.1.2. Une nature merveilleuse - Un décor de verdure - Les prairies fleuries.*

[2] Cf. *Peruigilium Veneris* 23 : "facta Cypridis de cruore deque Amoris osculis" ; Porfirius, *De rosis* 2-3 (*Anth. Lat.* 85) : "(...) aut sentibus haesit / Cypris et hic spinis insedit sanguis acutis". Autres fleurs nées de blessures : cf. Ov., *Fast.* 5.223-228 ; voir aussi *infra § A.3.4.5. Le pays où coule le sang – Vers une esthétique du sang.*

[3] Claud., *De raptu Proserp.* 2.92 : "sanguineu splendore rosas" ; cf. J.-L. Charlet, Introd. à l'édition Belles Lettres 1991, p. XLIV-XLV ; J.-L. Charlet, "L'Etna, la rose et le sang. Critique textuelle et symbolisme dans le *De raptu Proserpinae* de Claudien", *InvLuc* 9, 1987, p. 25-44.

[4] Claud., *De Raptu Proserp.* 2.119-123 : "Hortatur Cytherea legant : "nunc ite, sorores,
dum matutinis praesudat solibus aer,
dum meus humectat flauentes Lucifer agros,
roranti praeuectus equo." Sic fata, cruoris
carpit signa sui (...)".

[5] Plin., *NH* 21.14 : "Rosa nascitur spina ucrius quam fructice, in rubo quoque ueniens (...)".

[6] anon., *De Rosis* 1-10 (*Anth. Lat.* 86R / 74 SB) : "Hortus erat Veneris, roseis circumdatus herbis,
gratus ager dominae, quem qui uidisset amaret.
Dum puer hic passim properat decerpere flores
et uelare comas, spina libauit acuta

L'ambivalence illustrée par la rose de Vénus comme par la grotte de Diane révèle combien l'attrait d'un paysage peut dissimuler de dangers derrière ses charmes et à quel point le bonheur peut être tributaire de changements de fortune. De même les lieux de l'abondance se définiront-ils souvent par rapport à un manque ou à la peur de perdre un état de paradis. Le caractère mouvant de l'espace, percé de grottes, orné de fleurs fragiles, animé de sources fugaces ou de brises subtiles qui lui confèrent son charme, lui ôte la stabilité qui en ferait une image figée et permet en même temps d'y faire naître le mystère et l'attente. C'est dire que le bonheur et l'état de grâce sont bien souvent de nature éphémère[1], et que le paradis n'est pas toujours là où l'on croit l'avoir trouvé[2].

---

marmoreos digitos : mox ut dolor attigit artus
sanguineamque manum, tinxit sua lumina gutta.
Peruenit ad matrem frendens defertque querellas :
Unde rosas, mater, coeperunt esse nocentes ?
Unde tui flores pugnare latentibus armis ?
Bella gerunt mecum. Floris color et cruor unum est !"

[1] Cf. de façon générale *infra § A.4. Le temps de l'abondance.*

[2] Cf. *infra § A.2.3.4. L'isolement insulaire - Un monde ambigu ; § A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales ; A.3.1.4. Les prodiges de la Terre Promise.*

1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire

La nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.
Ch. Baudelaire, *Correspondances*[1]

Les éléments constitutifs du *locus amoenus*[2] trouvent leur expression dans l'univers bucolique. Le monde pastoral met en scène divers lieux d'agrément, où vivent bergers et troupeaux, qui abritent les amours[3] champêtres ou animales, ou qui offrent un cadre à l'exercice même de la poésie dont ils sont souvent le thème. Le paysage tel qu'il est dépeint dans le genre de l'églogue (Virgile, Calpurnius Siculus, *Carmina Einsidlensia*, Némésien), se présente ainsi comme la géographie littéraire d'un rêve idéal, et non comme une topographie réaliste[4].

1.3.1. Par monts et par vaux

Le paysage bucolique est tout d'abord le cadre où évoluent les bergers et leurs troupeaux. L'ombre des arbres, une grotte ou la proximité de l'eau permettent de s'abriter de l'ardeur du soleil[5] où les hommes peuvent se reposer, mais aussi surveiller et soigner leurs troupeaux, deviser, échanger des conseils[6], ou encore se livrer à l'exercice de la poésie. Le cadre bucolique remplit ainsi des fonctions tour à tour économiques, sociales et culturelles. Il permet le développement de relations et d'échanges qui relèvent à la fois du domaine privé que public. Le couvert des arbres offre alors sa protection ("uestiet") complice et discrète aux confidences, à l'abri des regards :

> L'ombre tremblante qui étend ses rameaux nous couvrira. Nous y allons et l'herbe nous invite à confier notre corps au tendre gazon : mais toi, dis-moi ce qui te rend taciturne[7].

---

[1] Ch. Baudelaire, *Correspondances* 1-4, in *Les Fleurs du mal* (*Spleen et Idéal* IV), [1855]. Sur l'assimilation antique de l'écriture à des éléments naturels : cf. P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994, p. 119-139 ; aspect et exemples développés *infra § C.1.5.2. Conclusion - Le texte comme* locus amoenus.

[2] Cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse.*

[3] Cf. aussi *supra § A.1.2. les nids d'amour.*

[4] Les remarques de cette section ont été en grande partie inspirées par l'analyse des *Idylles* de Théocrite proposée par S. Saïd, "Le paysage des idylles bucoliques", in M. Collot (éd.), *Les enjeux du paysage*, 1997, p. 13-31.

[5] Ombre : Verg., *Ecl.* 1.4 : "(..) tu, Tityre, lentus in umbra" ; Verg., *Ecl.* 7.1 : "Forte sub arguta consederat ilice Daphnis" ; 7.10 : "(..) requiesce sub umbra" ; Calp., *Ecl.* 5.2 : "torrentem patula nitabant ilice solem" ; 5.58-59 : "(...) sed protegat illos / interea ueteres quae porrigit aesculus umbras" ; grotte : Verg., *Ecl.* 2.76 : "uiridi proiectus in antro" ; eau : Calp., *Ecl.* 4.3-4 : "(...) iuuat humida forsan / ripa leuatque diem uicini spiritus amnis ?".

[6] Calp., *Ecl.* 5.1-4 (3 : "cum iuueni senior praecepta datums alumno").

[7] *Carm. Einsidl.* 2.12-14 : "Quae spargit ramos, tremula nos uestiet umbra.

Les bergers partagent cet environnement avec leurs bêtes qui y trouvent les mêmes avantages :

> CORYDON : Tu vois, Ornytus, comme les vaches que le père nous a confiées sont là, mollement étendues sur le côté sous un genêt hérissé ? Pourquoi ne pas nous abriter nous aussi sous l'ombre voisine ? Pourquoi ne protéger nos visages brûlants que de nos seuls bonnets ?
> ORNYTUS : Mon frère Corydon, gagnons plutôt ce bois, ces grottes du dieu Faunus, où la pinède serre sa chevelure souple et lève la tête en écran au soleil perçant, où le hêtre protège les eaux qui roulent sous ses racines mêmes et tisse des ombres de ses branches mouvantes[1].

Les qualités de protection ("defendimus", "obuia", "protegit") du paysage bucolique offrent aussi des cachettes pour les bêtes, comme au terme d'un parcours labyrinthique[2]. A Iolas qui cherche une génisse égarée, Lycidas indique l'itinéraire suivant :

> A présent, gagne ces saules et tourne à gauche sous les ormes. Car lorsqu'il fait chaud au pâturage, c'est là que notre taureau aime à se reposer et s'étale de tout son long dans la fraîcheur de l'ombre et rumine en ses fanons l'herbe broutée le matin[3].

Les divers traits récurrents qui composent ce décor hétérogène à la végétation variée (pins, hêtres, saules, ormes, genêts) font de la nature un monde idéal propice au bonheur ("fortunate") :

> Bienheureux vieillard, ici, entre ces cours d'eau familiers et ces sources sacrées, tu goûteras la fraîcheur de l'ombre. D'un côté, à la limite du champ voisin, la haie de saule dont les abeilles de l'Hybla butinent la fleur t'invitera souvent par son doux bourdonnement à te laisser aller au sommeil ; d'un autre côté, sous un haut rocher, l'émondeur (*ou* : le pigeon ramier) chantera vers le ciel ; et pourtant pendant ce temps, ni le roucoulement des palombes, objets de

---

Venimus, et tenero corpus summittere prato
herba iubet : tu dic, quae sit tibi causa tacendi".

[1] Calp., *Ecl.* 1.4-12 : "CORYDON : Cernis ut ecce pater quas tradidit, Ornyte, uaccae
molle sub hirsuta latus explicuere genista ?
Nos quoque, uicinis cur non succedimus umbris ?
Torrida cur solo defendimus ora galem ?
ORNYTUS : Hoc potius, frater Corydon, nemus, antra petamus
ista patris Fauni, graciles ubi pinea denset
silua comas rapidoque caput leuat obuia soli,
bullantes ubi fagus aquas radice sub ipsa
protegit et ramis errantibus implicat umbras".

[2] Pour comparaison : cf. Ov., *Met.* 3.146 ("per deuia lustra"), 175-176 : "Per nemus ignotum non certis passibus errans / pervenit in lucum. (...) ; forêts inviolées : Ov., *Met.* 1.568 ; 2.418 ; 3.28 ; *Am.* 3.1.1.

[3] Calp., *Ecl.* 3.14-17 : "Has pete nunc salices et laeuas flecte sub ulmos.
Nam cum prata calent, illic requiescere noster
taurus amat gelidaque iacet spatiosus in umbra
et matutinas reuocat palearibus herbas".

> tes soins, ni le gémissement de la tourterelle n'aura de cesse au sommet de l'aune[1].

Cet oasis de bien-être n'est pas dénué de son, entre la haie[2] où bourdonnent les abeilles et les arbres où chantent les oiseaux.

Cette douceur offerte par une nature bienveillante ne va néanmoins pas de soi. Le paysage de la bucolique est aussi souvent décrit comme un paysage rocheux de montagne, de marécages et de pierres nues[3], de marais soumis à l'aridité estivale, ou encore de ronces épineuses où les bergers s'écorchent les jambes[4]. C'est la présence des bergers et surtout les activités qu'ils y déploient qui humanisent le paysage. Pour les Anciens, la nature, sauvage par définition, nécessite toujours une domestication par l'homme (ou à défaut par les dieux, nymphes ou héros).

Les activités quotidiennes des bergers se rattachent à différents paysages dont la diversité, naturelle ou artificielle, garantit la productivité. Chez Calpurnius Siculus, le pastoureau Idas recourt aux arbres sauvages pour nourrir son troupeau :

> J'aime émonder de tendres saules ou des oliviers et les porter aux jeunes troupeaux[5].

Son rival Astacus exploite au contraire ses vergers où il pratique la greffe, comme certains personnages virgiliens :

> Mon habileté marie tantôt la poire à la pomme et tantôt force les pêches greffées à remplacer les prunes précoces[6].

Seul le savoir-faire (*ars*) humain imposant ("cogit") sa marque à l'environnement permet de le transformer en espace cultivé, et d'optimiser la rentabilité.

L'environnement se partage ainsi en zones sauvages et cultivées portant la trace humaine. La végétation n'y est pas que décorative, mais sert à l'alimentation des hommes et des bêtes, suggérant dans certains cas des images d'abondance. Ainsi la mention de troupeaux broutant le

---

[1] Verg., *Ecl.* 1.52-59 : "Fortunate senex, hic, inter flumina nota
et fontes sacros, frigus captabis opacum !
Hinc tibi, quae semper, uicino ab limite saepes
Hyblaeis apibus florem depasta salicti
saepe leni somnum suadebit inire susurro ;
hinc alta sub rupe canet frondator ad auras ;
nec tamen interea raucae, tua cura, palumbes,
nec gemere aeria cessabit turtur ab ulmo".

[2] Cf. Calp., *Ecl.* 3.95 ; Verg., *G.* 2.436.

[3] Verg., *Ecl.* 1.48-49 : "(...) lapis omnia nudus / limosoque palus obducat pascua iunco".

[4] Calp., *Ecl.* 3.4-6.

[5] Calp., *Ecl.* 2.44-45 : "Me teneras salices iuuat aut oleastra putare / et gregibus portare nouis (...)".

[6] Calp., *Ecl.* 2.42-43 : "Ars mea nunc malo pira temperat et modo cogit / insita praecoquibus subrepere persica prunis" ; voir aussi Verg., *Ecl.* 1.74 : "Insere nunc, Meliboee, piros, pone ordine uites" ; 10.50 : "Insere,

cytise en fleur promet une bonne production laitière[1].

L'alimentation des bergers rappelle également le cadre où ils vivent et où ont été produites ces denrées (vergers, châtaigneraies) :

> Nous avons des fruits pleins de douceur, de molles châtaignes et du lait caillé en abondance[2].

Parmi les divers dons que le berger Corydon fait porter à Alexis figurent non seulement des fruits, mais aussi diverses fleurs, herbes ou branches odorantes, évocatrices d'un monde idéal :

> Viens ici, ô bel enfant : pour toi, ce sont des lis à pleins paniers que les Nymphes t'apportent ; pour toi, la blanche Naïs, cueillant de pâles violettes et de hauts pavots, y marie le narcisse et la fleur du fenouil parfumé ; alors, les tressant avec le garou et d'autres berbes suaves, elle colore les tendres vaciets en y joignant le jaune souci. Moi-même je cueillerai les fruits blancs sous leur tendre duvet, et les noix de châtaignes que mon Amaryllis aimait ; j'y ajouterai des prunes dorées ; ce fruit aussi sera à l'honneur ; et vous, lauriers, je vous cueillerai, et à côté, toi, la myrte, car ainsi placés, vous mariez vos suaves odeurs[3].

La délicatesse des fruits ("tenera lanugine mala"[4], "castaneae molles", "mollia uaccinia") rappelle celle du décor : l'épithète *mollis* ou *tener*, employé ici pour les coings ou les châtaignes, s'applique ailleurs au gazon[5] dont il fait un lit confortable pour écouter ou réciter de la poésie, se reposer ou accueillir les ébats amoureux. Les notations sensuelles (moelleux, tendresse, douceur) l'emportent sur les indications colorées - les adjectifs évoquent plutôt une

---

Daphni, piros (...)".

[1] Verg., *Ecl.* 1.79 ; cytise recommandé pour augmenter la production laitière : Verg., *Ecl.* 9.31 : "Sic cytiso pastae distendant ubera uaccae" ; *G.* 3.394-397 (396 : "(...) magis ubera tendunt"). Cf. aussi *infra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

[2] Verg., *Ecl.* 1.81-82 : "sunt nobis mitia poma, / castaneae molles et pressi copia lactis". Cf. aussi Calp., *Ecl.* 2.82 : "castaneasque nuces (...)" (= Verg., *Ecl.* 2.52). Pour un décor de châtaigniers : cf. Verg., *Ecl.* 7.53-55.

[3] Verg., *Ecl.* 2.45-55 : "Huc ades, o formose puer : tibi lilia plenis
ecce ferunt Nymphae calathis ; tibi candida Naïs,
pallentes uiolas et summa papauera carpens,
narcissum et florem iungit bene olentis anethi ;
tum, casia atque aliis intexens suauibus herbis,
mollia luteola pingit uaccinia caltha.
Ipse ego cana legam tenera lanugine mala,
castaneasque nuces, mea quas Amaryllis amabat :
addam cerea pruna ; honos erit huic quoque pomo ;
et uos, o lauri, carpam, et te, proxima myrte,
sic positae quoniam suaues miscetis odores".
Cf. aussi *infra § B.4.3. Les cadeaux d'amour.*

[4] Cf. aussi Calp., *Ecl.* 2.91 : "cerea sub tenui lucere cydonia lana".

[5] *Mollis* : Verg., *Ecl.* 3.55 ; 7.45 ; 10.42 ; Calp., *Ecl.* 5.15 : "et melius pratis errantes mollibus agnas" ; Nemes., *Ecl.* 1.33 ; *tener* : Verg., *Ecl.* 8.15 ; *Carm. Einsidl.* 2.13 [Tous les passages sont cités ailleurs dans cette section].

certaine pâleur ("candida", "pallentes", "cana", "cerea"), la seule tache réellement colorée est donnée par le souci jaune ("luteola"). La suavité, de goût et d'odeur ("mitia poma" dans l'exemple de la 1ère *Eglogue*, "bene olentis", "suauibus herbibus", "suaues odores" pour le bouquet de Corydon), est à l'image de la douceur de l'amour. Ce bouquet dont les composantes marient leurs odeurs est placé "sous le signe du lien"[1] ("iungit", "intexens", "proxima", "miscetis") et symbolise l'union que souhaite Corydon. Vénus, à qui la myrte est consacrée[2], patronne ces amours pastorales.

La topographie bucolique et sa végétation se révèlent ainsi propice au développement des amours champêtres : ce décor constitue le théâtre où se déroulera l'action. Tendres gazons, antres, buissons et bosquets abritent les idylles des uns, ou permettent des jeux de cache-cache amoureux des autres :

> Galatée me vise avec une pomme, coquine, et prend la fuite vers les saules et veut auparavant être vue[3].

Les éléments topographiques sont favorables au développement de la végétation, à la prospérité du troupeau qui en découle, à la production des biens paysans (fruits des vergers, miel) comme à celui du texte poétique. Cette vitalité du paysage le rend en effet surtout propice au développement de la poésie :

> Parlez, puisque nous voilà assis sur l'herbe tendre[4].

L'animation du chant des oiseaux, si bien évoqués dans la 1ère *Eglogue* virgilienne[5], ou des cris des cigales[6], rend le paysage plus acoustique que visuel, et résonne comme une image du chant humain et un symbole de la poésie. Ces différents chants sont d'ailleurs évoqués en des termes qui rappellent le registre vocal humain ("susurro", "canet", "raucae", "gemere")[7]. L'ambiguïté sur l'identité du *frondator*[8], émondeur ou pigeon ramier, est emblématique de cette correspondance entre monde humain et décor animé. De même le bourdonnement des abeilles, précisément occupées à butiner, rappelle la métaphore du miel comme poésie[9]. Le choix des

---

[1] Titre de l'ouvrage d'éthologie humaine de B. Cyrulnik, *Sous le signe du lien. Une histoire naturelle de l'attachement*, 1989.

[2] Cf. Verg., *Ecl.* 7.62 : "formosae myrtus Veneri (...)".

[3] Verg., *Ecl.* 3.64-65 : "Malo me Galatea petit, lasciua puella, / et fugit ad salices, et se cupit ante uideri" ; pour un antre : Verg., *Ecl.* 3.9.

[4] Verg., *Ecl.* 3.55 : "Dicite, quandoquod in molli consedimus herba".

[5] Verg., *Ecl.* 1.57-59, cité *supra*.

[6] Cigales : cf. Verg., *Ecl.* 2.13 : "Sole sub ardenti resonant arbusta cicadis" ; Calp., *Ecl.* 5.56 : "At simul argutae nemus increpuere cicadae" ; Nemes., *Ecl.* 1.2 : "(...) raucis inmunia rura cicadis".

[7] De même pour les bruissements du feuillage des arbres : cf. Nemes., *Ecl.* 1.72-74 ("susurrat", "reboat", "respondet", "loquuntur"), cité ci-après.

[8] Verg., *Ecl.* 1.57 : "Hinc alta sub rupe canet frondator ad auras", cité plus largement ci-avant.

[9] Cf. J. H. Waszink, *Biene und Honig als Symbol des Dichters und der Dichtung in der griechisch-römischen Antike*, 1973.

fleurs à goûter est à l'image du choix des termes et des images par le poète[1] créant de ses mots le *locus amoenus* et ornant son style fleuri[2].

Le clapotis de l'eau est aussi évoqué en termes humains, semblable à un babil bavard ou à un murmure ("garrulus humor", "murmur")[3]. L'eau domestiquée s'écoulant dans des tuyaux reprendra à son compte ce parallélisme et évoquera à son tour une activité musicale humaine qui comme elle fait intervenir l'artifice d'un tuyau, sous la forme d'une flûte ("fistula pastoris")[4] : à l'eau canalisée correspond ici le son du chalumeau, comme l'eau au naturel répondait à la voix humaine.

Les flûtes ne sont d'ailleurs pas absentes du monde pastoral :

> Sors donc tes chalumeaux, et si tu gardes quelque air en réserve, ma flûte ne te fera pas défaut, cette flûte que Ladon m'a facilement taillée il y a peu dans un roseau bien mûr[5].

Ces chalumeaux évoquent des paysages de marais[6] dont les roseaux sont devenus tuyaux de flûte ("mea fistula"). Le paysage est ainsi en constante interaction avec les activités humaines qui s'y déroulent, en particulier celles d'ordre artistique. Le choix d'un lieu semble dès lors essentiel au bon déroulement des joutes poétiques, comme l'illustre ce dialogue qui ouvre la 5e *Bucolique* virgilienne :

> MENALQUE : Pourquoi, Mopsus, puisque nous nous trouvons réunis, doués tous deux, toi pour faire gonfler de légers roseaux, moi pour réciter des vers, pourquoi ne pas nous asseoir ici parmi ces ormes mêlés de coudriers ?

---

[1] Cf. P. Galand, "Les "fleurs" de l'*ecphrasis* : autour du rapt de Proserpine (Ovide, Claudien, Politien), *Latomus* 46, 1987, p. 87-122 ; P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994. Sur les anthologies : voir aussi *supra § A.1.1.1.2. Une nature merveilleuse - Un décor de verdure - Les prairies fleuries.*

[2] Sur les ornements littéraires comme fleurs : cf. Cic., *De or.* 3.25.96-97 (96 : "uerborum sententiarumque floribus") ; *Brut.* 17.66 ("florem ... eloquentiae") ; *infra § C.1.5.2. Conclusion - Le texte comme* locus amoenus ; sur le *genus floridum* : cf. Cic., *Or.* 69 ; Quint., *Inst.* 12.10.58 : "Tertium genus alii medium ex duobus, alii floridum, namque id ἀνθήρον appellant, addiderunt" ; Macr., *Sat.* 5.1.7 et 19 ; les *Florides* d'Apulée ; cf. aussi *infra § B.2.1.3.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - La végétation - Motifs végétaux : du décoratif au symbolique.*

[3] Calp., *Ecl.* 4.2 : "(...) sub hac platano, quam garrulus astrepit humor" ; Ov., *Fast.* 3.17-18 : "Dum sedet, umbrosae salices uolucresque canorae / fecerunt somnos et leue murmur aquae".

[4] Cf. par ex. App. Verg., *Copa* 9-10 : "En et Maenalio quae garrit dulce sub antro / rustica pastoris fistula more sonat" ; 12 : "est crepitans rauco murmure riuus aquae" ; *infra § B.2.2.2. Les jardins - Des jardins privés aux parcs publics* ; cf. aussi Varro, *Ling.* 5.123.2 : "Fons unde funditur e terra aqua uiua, ut fistula a qua fusus aquae" ; *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. fundere.*

[5] Calp., *Ecl.* 1.16-18 . "Prome igitur calamos, et si qua recondita seruas,
nec tibi defuerit mea fistula, quam mihi nuper
matura docilis compegit arundine Ladon".
Voir aussi Calp., *Ecl.* 2.31 : "Iam leuis obliqua crescat tibi fistula canna".

[6] Pour un marécage : cf. Verg., *Ecl.* 1.49 : "limoso palus (...) iunco" ; Calp., *Ecl.* 5.87-88 : "dum rimosa palus et multo torrida limo / aestuat (...)".

> MOPSUS : C'est toi l'aîné ; il est normal que je t'obéisse, Ménalque, que nous nous installions sous des ombrages frémissants, agités par les Zéphyrs, ou plutôt dans une grotte. Regarde comme une vigne sauvage a couvert cette grotte de ses grappes éparses[1].

A l'évocation des roseaux s'ajoute ici celle du bruissement du feuillage, secret langage du vent dans les arbres, eux-mêmes loquaces (ce que marque parfois le qualificatif d'*argutus*[2]), comme l'exprime aussi Némésien :

> A présent, c'est ton nom, Melibée, que chuchote le platane des bois, le pin ; c'est ton nom que clame tout ce que l'écho de la forêt porte comme chant en répons, c'est ton nom que disent nos bosquets[3].

Le paysage, humanisé, devient ainsi lui-même acteur et poète. Si ce murmure végétal semble chez Virgile encourager la verve des deux candidats et chez Némésien doubler le chant du poète, la nature se révèle parfois si bavarde qu'elle entre en concurrence avec la poésie des bergers, au point de gêner leur conversation :

> TITYRUS : Allons, parle ; pour que le pin bavard ("garrula") ne couvre pas notre conversation du bruit du vent, gagnons plutôt ces ormes et ces hêtres.
> THYMOETAS : Ici on peut chanter ; car le tendre gazon étale son herbe verte et tout le bocage se tait alentour[4].

Dans la 6e *Bucolique* de Calpurnius, la question du choix du lieu va même prendre le pas sur la joute poétique elle-même, puisque la bucolique se clôt alors les protagonistes en sont toujours à se disputer et n'ont pas même entamé le concours en chants amébéens[5] :

---

[1] Verg., *Ecl.* 5.1-7 : "MENALCAS : Cur non, Mopse, boni quoniam conuenimus ambo,
tu calamos inflare leues, ego dicere uersus,
hic corylis mixtas inter consedimus ulmos ?
MOPSUS : Tu maior ; tibi me est aequum parere, Menalca,
siue sub incertas Zephyris motantibus umbras,
siue antro potius succedimus. Aspice ut antrum
siluestris raris sparsit labrusca racemis".
Voir aussi Calp., *Ecl.* 2.5-7 : "ad gelidos fontes et easdem forte sub ulmos / conueniunt dulcique simul contendere cantu / pignoribusque parant (...)" ; 2.12 : "umbrosa (...) sub ilice"; 2.21 : "sub annosa (...) umbra" ; roche et pin : Calp., *Ecl.* 4.16-17.

[2] Verg., *Ecl.* 7.1 : "Forte sub arguta consederat ilice Daphnis" ; *Ecl.* 8.22-23 . "Maenalus argutumque nemus pinosque loquentes / semper habet (...)" (cité plus largement ci-après) ; *argutus* pour les cigales : Calp., *Ecl.* 5.56 (cité ci-avant) ; pour l'eau : Calp., *Ecl.* 6.64 (cité ci-après).

[3] Nemes., *Ecl.* 1.72-74 : "Siluestris te nunc platanus, Meliboee, susurrat,
te pinus ; reboat te quidquid carminis echo
respondet siluae ; te nostra arbusta loquuntur".

[4] Nemes., *Ecl.* 1.30-33 : "TITYRUS : Dic age ; sed nobis ne uento garrula pinus
obstrepat, has ulmos potius fagosque petamus.
THYMOETAS : Hic cantare libet ; uirides nam subicit herbas
mollis ager lateque tacet nemus omne (...)".

[5] A l'inverse de Verg., *Ecl.* 3, composée de la querelle (v. 1-54), interrompue par l'arrivée de l'arbitre, puis suivie du concours (60-107).

> MNASYLUS : J'ai du temps et il me plaira d'entendre vos chants. Sous mon arbitrage, commencez seulement votre joute, si vous voulez bien : là, juste devant, voici que les Muses ont préparé un lit gazonné sous une yeuse.
> ASTYLUS : Mais de peur que le son du ruisseau voisin couvre nos voix de son bruit, laissons des gazons et la rive de l'onde qui tournoie volubile. Car les eaux me renvoient un son rauque en passant sous la roche rongée, et le gravier du ruisseau bavard me gêne.
> LYCIDAS : Si vous êtes d'accord, gagnons plutôt les roches de la grotte voisine, où pend une mousse verte à la toison perlée de gouttes, surplombées de rochers incurvés en arc, formant une conque semblable à une carapace rongée.
> MNASYLUS : Nous y voilà. Et nous avons échangé le bruit pour un autre muet. Si vous voulez vous asseoir, ce tuf va vous offrir des sièges, ou si vous voulez vous accouder, l'herbe verdoie plus tendre que des tapis. A présent, oubliez votre litige et chantez-moi vos vers[1].

Toute cette partie du dialogue discute du choix de l'endroit le plus idoine au concours poétique. Mais la nature est si éloquente - "obstrepat", "raucum", "respondet", "arguti", "uolubilis", terme qui évoque à la fois le tourbillonnement des eaux et leur babil - qu'elle gêne les poètes en herbe. La topographie est par contre plus sophistiquée que les simples gazons virgiliens et porte des traits d'apparence plus civilisés, comme ces sièges de tuf - motif qui apparaît chez Virgile pour une baie servant de demeure aux Nymphes[2]. Cette semi-artificialité du décor nous introduit à l'exercice artistique de la poésie, détaché de l'environnement naturel effectif. La poésie bucolique se met alors à chanter le paysage pour lui-même, même si l'action (la joute) reste toujours sous-jacente.

---

[1] Calp., *Ecl.* 6.58-72 : "MNASYLUS : Et uacat et uestros cantus audire iuuabit.
Iudice me sane contendite, si libet : istic
protinus ecce tonum fecere sub ilice Musae.
ASTYLUS : Sed ne uicini nobis sonus obstrepat amnis,
gramina linquamus ripamque uolubilis undae.
Namque sub exeso raucum mihi pumice lymphae
respondent et obest arguti glarea riui.
LYCIDAS : Si placet, antra magis uicinaque saxa petamus,
saxa, quibus uiridis stillanti uellere muscus
dependet scopulisque cauum sinuantibus arcum
imminet exesa ueluti testudine concha.
MNASYLUS : Venimus et tacito sonitum mutanimus antro.
Seu residere libet, dabit ecce sedilia tophus,
ponere seu cubitum, melior uiret herba tapetis.
Nunc mihi seposita reddantur carmina lite".

[2] Verg., *Aen.* 1.167-168 : "intus aquae dulces uiuoque sedilia saxo, / Nympharum domus (...)" ; cf. *infra § A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales.*

1.3.2. De mythes et de mots : un cadre utopique

Les paysages des *Eglogues* ne se réduisent pas au seul environnement de la vie champêtre. Certains paysages servent aussi de cadre aux personnages chantés par les bergers et font à ce titre partie de la fiction. Ce monde poétique est alors peuplé de figures mythiques ou divines (Nymphes, Satyres, Pan, Silvain, etc.) :

> Pan habite à nouveau les forêts, et Faunus s'étend en toute sécurité dans l'ombre charmante, et la Naïade se baigne dans la source paisible[1].

Les humains peuvent surprendre ces hôtes de marque dans le décor qui est habituellement aussi le leur :

> Des enfants virent Silène étendu, endormi, dans une grotte[2].

Si ces personnages divins partagent l'environnement des bergers, ils viennent aussi à l'occasion interférer dans leur vie. Silvain s'avance, paré de ses attributs, brandissant fleurs et lis, dans une image qui évoque les prairies fleuries[3]. De même, les Nymphes ne sont pas seulement les interlocutrices privilégiées invoquées par les amoureux poètes champêtres, mais prennent part à la vie des bergers, leur rendent service (elles portent par exemple des cadeaux à Alexis[4]), partagent leurs soucis et leurs émotions : surprendre les amours de Ménalque dans une grotte a suscité leur rire, la mort de Daphnis a fait naître leurs larmes[5]. Les exemples ne manquent pas de cette interaction entre le monde des dieux et celui des hommes. Chez Calpurnius, les divinités champêtres assistent à la joute qui oppose le pastoureau Idas au jardinier Astacus[6]. C'est du reste Silvain qui a encouragé personnellement Idas à la poésie et Palès qui lui a enseigné l'élevage, et ce sont les Nymphes qui ont donné à Astacus les sources pour irriguer son jardin[7]. Le berger Ladas de la 1[e] *Bucolique d'Einsiedeln* a quant à lui reçu sa flûte en cadeau ("munus") de Faunus[8]. Le Tityre de Némésien a pour sa part suivi les cours de flûte de Pan[9]. Cette présence des dieux apporte un élément épique à l'arrière-plan de ces rivalités poétiques.

---

[1] Calp., *Ecl.* 4.133-135 : "Pan recolit siluas et amoena Faunus in umbra
securus recubat placidoque in fonte lauatur
Nais (...)".
Pour Jupiter dans un cadre pastoral : cf. Calp., *Ecl.* 4.92-96.

[2] Verg., *Ecl.* 6.13-14 : "(...) in antro / Silenum pueri somno uidere iacentem". Motif repris par Nemes., *Ecl.* 3.1-8 (Pan sous une yeuse).

[3] Verg., *Ecl.* 10.24-25 : "Venit et agresti capitis Siluanus honore, / florentes ferulas et grandia lilia quassans" ; cf. *supra § A.1.1.1.2. Une nature merveilleuse - Les prairies fleuries.*

[4] Verg., *Ecl.* 2.45-46 : "(...) tibi lilia plenis / ecce ferunt Nymphae calathis", cité ci-avant.

[5] Verg., *Ecl.* 3.9 :"Et quo, sed faciles Nymphae risere, sacello" ; 5.20-21 : "Extinctum Nymphae crudeli funere Daphnim / flebant (...)".

[6] Calp., *Ecl.* 2.13-14.

[7] Calp., *Ecl.* 2.28-39.

[8] *Carm. Einsidl.* 1.9 : "fistula, siluicolae munus memorabile Fauni".

[9] Nemes., *Ecl.* 1.4-5 : "(...) Nam te calamos inflare labello / Pan docuit (...)".

Ces diverses figures mythiques ou divines sont par ailleurs intimement liées au décor végétal, puisque le peuplier, la vigne, le myrte ou le laurier sont indissociables de leur divin patron[1]. Quant aux noms ou surnoms des protagonistes humains, pour beaucoup empruntés à Théocrite, ils sont parfois ceux de divinités[2], ou évoquent pour certains des éléments paysagistes - Daphnis le laurier, Phyllis la florissante (à son approche la végétation croît[3]) - ou des productions (Galatée la lactée[4])[5].

Le paysage (et ses occupants) se fait alors mythique et dépasse le cadre "réaliste" et purement descriptif de l'environnement des bergers. Le paysage peut lui-même devenir le sujet principal du chant. Dans la 7e *Bucolique* virgilienne, Corydon adresse ses invocations au paysage qui devient l'interlocuteur et le sujet même de la strophe, ainsi que le garant de la fertilité :

> Fontaines moussues, et toi, herbe plus que tendre pour le sommeil, et toi, l'arbousier vert qui les couvre de son ombre clairsemée, défendez mon troupeau du solstice : déjà vient l'été brûlant, déjà les bourgeons se gonflent sur les sarments féconds[6].

Dans cette même joute, Corydon consacre une autre strophe aux genévriers, aux châtaigniers et à leurs fruits jonchant le sol[7]. La description a pour fonction d'être un couplet du chant en vers amébéens, un tableautin automnal opposé à la scène hivernale dépeinte par son rival Thyrsis[8]. Un même effet de mise en abyme se présente dans la 10e *Bucolique* de Virgile :

> Amyntas chanterait : "Ici il y a de fraîches fontaines, ici il y a de tendres gazons, Lycoris, ici un bocage"[9].

De même, dans la 9e *Bucolique* de Virgile, l'un des bergers, Moeris, répond au défi que lui pose Lycidas de chanter quelques vers et introduit lui-même son chant :

> C'est ce que je fais et tout bas, Lycidas, je cherche en moi-même si je peux me rappeler (quelques vers) ; le chant que voici ne t'est pas inconnu : "Viens ici, ô Galatée ; que te joues-tu donc dans les ondes ? Ici le printemps est étincelant ; ici la terre répand ses fleurs variées à l'entour des fleuves ; ici le peuplier

---

[1] Verg., *Ecl.* 7.61-62 : "Populus Alcidae gratissima, uitis Iaccho, / formosae myrtus Veneri, sua laurea Phoebo".

[2] Par ex. Verg., *Ecl.* 3.68 : "Parta meae Veneri sunt munera (...)".

[3] Verg., *Ecl.* 7.59 : "Phyllidis aduentu nostrae nemus omne uirebit".

[4] Cf. *infra § B.4.3. Les cadeaux d'amour* (Galatée et Polyphème au livre 13 des *Métamorphoses* d'Ovide).

[5] Cf. M.O. Lee, *Death and Rebirth in Vergil's Arcadia*, 1989, p. 38-47 (= chap. 5 - Figures in a Landscape).

[6] Verg., *Ecl.* 7.45-48 : "Muscosi fontes, et somno mollior herba,
et quae uos rara uiridis tegit arbutus umbra,
solstitium pecori defendite : iam uenit aestas
torrida, iam laeto turgent in palmite gemmae".

[7] Verg., *Ecl.* 7.53-54, cité *infra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne.*

[8] Verg., *Ecl.* 7.49-52 ; cf. *infra § A.4.2.4. Les saisons de l'abondance - L'hiver.*

[9] Verg., *Ecl.* 10.41-43 : "(...) cantaret Amyntas :
Hic gelidi fontes, hic mollia prata, Lycori,
hic nemus (...)".

> blanc couvre une grotte, et de souples vignes y tissent un berceau ombragé.
> Viens ici ; laisse les flots déchaînés se briser contre les rivages"[1].

Comme dans les précédents exemples, le paysage chanté par Moeris ne décrit pas le décor de la joute, et n'est donc pas directement lié à l'action de l'ensemble de l'*Eglogue* (le poème ne s'adresse pas à une quelconque Galatée aimée du berger). L'évocation du décor printanier apparaît ici par le procédé littéraire de la citation. Il est l'objet, le thème du chant poétique, sans lien direct avec le cadre dans lequel se trouvent les protagonistes du concours. Ce caractère purement littéraire est confirmé par le fait qu'il définit un monde idéal et stéréotypé en opposition au monde étranger et hostile de la mer, lui aussi représentation codifiée des poètes[2].

La nature reste toujours la toile de fond des scènes ou récits bucoliques. Le paysage y est un motif littéraire obligé : dans la 8[e] *Bucolique*, la nature tient certes lieu de cadre au récit relaté par Damon qu'elle imprègne d'une ambiance matinale, mais la manière dont sa description est mise en scène ressort surtout de procédés narratifs ("uix...cum") et semble une *retractatio* poétique de l'image homérique de l'aurore aux doigts de rose :

> L'ombre fraîche de la nuit avait à peine quitté le ciel, au moment où la rosée tant attendue du troupeau se dépose sur l'herbe tendre, que Damon, appuyé sur sa houlette de bois d'olivier, commença ainsi[3].

Par cette image de l'aurore et du rythme cyclique de la nature, le lieu bucolique se trouve rejeté dans un temps indéterminé, abstrait, littéraire.

Le caractère artificiel et artistique des évocations spatiales bucoliques se marque aussi par la présence de paysages sur des oeuvres d'art. Voici pour exemple ce que Ménalque offre comme enjeu de la joute poétique qui l'oppose à Damète :

> Je mettrai en jeu des coupes en hêtres, ouvrage ciselé du divin Alcimedon ; de son ciseau agile, il a ajouté aux bords supérieurs une vigne souple qui habille des grappes éparses de lierre pâle[4].

---

[1] Verg., *Ecl.* 9.37-43 : "Id quidem ago, et tacitus, Lycida, mecum ipse uoluto,
si ualeam meminisse ; neque est ignobile carmen :
Huc ades, o Galatea ; quis est nam ludus in undis ?
Hic uer purpureum ; uarios hic flumina circum
fundit humus flores ; hic candida populus antro
imminet, et lentae texunt umbracula uites.
Huc ades ; insani feriant sine litora fluctus".

[2] Sur l'image poétique stéréotypée de la mer : cf. *infra § A.2.7.1. L'abondance de la mer - La domestication de l'Océan mythique* ; *§ A.3.1. La traversée en mer.*

[3] Verg., *Ecl.* 8.14-16 : "Frigida uix caelo noctis decesserat umbra,
cum ros in tenera pecori gratissimus herba,
incumbens tereti Damon sic coepit oliuae".

[4] Verg., *Ecl.* 3.36-39 : "(...) pocula ponam
fagina, caelatum diuini opus Alcimedontis ;

Son rival Damète possède lui aussi des coupes du même artiste, aux anses ceintes d'acanthe et figurant Orphée suivi des forêts[1].

La nature enfin sert parfois de support à la poésie. Dans la 5e *Eglogue* de Virgile, Mopsus inscrit ses vers sur l'écorce d'un hêtre[2]. Le Gallus de la 10e *Eglogue* de Virgile grave ses vers amoureux sur de jeunes arbres, dont la croissance accompagnera celle de ses amours[3]. Ce motif pastoral fait aussi incursion dans le genre élégiaque[4], reposant sur le modèle hellénistique fourni par Callimaque qui l'emploie pour l'histoire de Cydippe et Acontius[5] - et dont se réclame explicitement Properce[6]. Le poète néotérique Gallus, qui prête son nom au poète de l'églogue virgilienne, pourrait constituer une autre source possible[7].

Chez Calpurnius, une écorce de cerisier servira de parchemin ("libro") pour la prière de Lycidas à sa maîtresse infidèle, image reprise par Némésien (avec la même clausule "carmina libro")[8]. L'exemple de la 1ère *Eglogue* de Calpurnius est plus parlant encore, puisque Corydon et Ornytus découvrent, gravés sur un hêtre (arbre récurrent dans la poésie bucolique[9]), des vers écrits par Faunus lui-même, semblables à un feuillet ("pagina") de livre :

> Quelle est donc cette page sacrée inscrite dans le hêtre ?[10]

Sa lecture va constituer l'essentiel de la bucolique ; le dialogue entre les bergers n'est qu'un prétexte pour mettre en scène le poème divin[11]. Les mondes divin, mythique, naturel, bucolique et littéraire ("libro", "pagina") fusionnent.

---

lenta quibus torno facili superaddita uitis
diffusos hedera uestit pallente corymbos".

[1] Verg., *Ecl.* 3.45-46 : "Et molli circum est ansas amplexus acantho ;
Orpheaque in medio posuit, siluasque sequentes".

[2] Verg., *Ecl.* 5.13-14 : "Immo haec in uiridi nuper quae cortice fagi / carmina descripsi et modulans alterna notaui".

[3] Verg., *Ecl.* 10.53-54 : "(...) tenerisque meos incidere amores / arboribus : crescent illae ; crescetis, amores".

[4] Cf. Prop. 1.18.22 : "Scribitur et uestris Cynthia corticibus" ; Ov., *Her.* 5.28.

[5] Call., *Aet.* frg. 73 Pf : ἀλλ' ἐνὶ δὴ φλοιοῖσι κεκομμένα τόσσα φέροιτε | γράμματα, Κυδίππην ὅσσ' ἐρέουσι καλήν ; sur Cydippe et Acontius (inscription sur un fruit) : cf. Ov., *Her.* 20 et 21 ; *Priapea* 16.5 ; *infra § B.4.3. Les cadeaux d'amour.*

[6] Prop. 3.1.1-2 : "Callimachi Manes et Coi sacra Philetae, / in uestrum, quaeso, me sinite ire nemus" ; 3.9.43 : "Inter Callimachi sat erit placuisse libellos".

[7] Cf. D.O. Ross, *Backgrounds to Augustan Poetry*, 1975, p. 72-73.

[8] Calp., *Ecl.* 3.43-44 : "Dic age ; nam cerasi tua cortice uerba notabo
et decisa feram tutilanti carmina libro".
Cf. Nemes., *Ecl.* 1.28-29 : "Accipe quae super haec cerasus, quam cernis ad amnem,
continet, inciso seruans mea carmina libro".

[9] Cf. par ex. Verg., *Ecl.* 1.1 ; 2.3 ; 9.9 ; arbre repris par Prop. 1.18.19-20 : "Vos eritis testes, si quos habet arbor amores, / fagus et Arcadio pinus amica deo" ; D.O. Ross, *Backgrounds to Augustan Poetry*, 1975, p. 71-72.

[10] Calp., *Ecl.* 1.20 : "Sed quaenam sacra descripta est pagina fago" ; voir aussi 1.25 : "cortice descriptos (...) uersus" ; sur le modèle de Verg., *Ecl.* 5.13-14, cité *supra.*

[11] Calp., *Ecl.* 1.20-32 ; poème de Faunus : 1.33-88.

Le caractére littéraire des paysages bucoliques ou de leurs éléments constitutifs (arbres, sources, etc.) se marque aussi par leur utilisation dans des comparaisons :

> Gallus pour qui mon amour croît d'heure en heure, aussi grand que l'aune qui, au printemps nouveau, s'élance verdoyant[1].

Les personnages sont ainsi comparés à l'espace pastoral idéal dont ils partagent les qualités. Mopsus pleure la mort de Daphnis :

> De même que la vigne tient lieu d'ornement aux arbres, les raisins aux vignes, les taureaux aux troupeaux, les moissons aux grasses campagnes, toi tu fus tout l'honneur des tiens[2].

Le poème lui-même est un véritable paysage, reposant et rafraîchissant :

> Ton chant, divin poète, est pour nous semblable au sommeil sur le gazon pour ceux qui sont fatigués, c'est comme étancher sa soif à un ruisseau bondissant d'eau douce[3].

C'est le chant du berger qui crée et peuple l'espace idéal : celui-ci se présente donc comme une création artistique qui perdrait tout charme, voire toute existence en dehors du chant poétique, seul fécondateur de cette géographie idéale. La fertilité de la nature semble ainsi dépendre des vers bucoliques, et la mort du poète (en l'occurence Ménalque) y aurait mis fin :

> Qui chanterait les Nymphes ? Qui joncherait le sol d'herbes en fleurs, ou ferait pousser au-dessus des sources l'ombre d'un vert feuillage ?[4]

Chez Calpurnius, la seule absence du berger Corydon suffit à réduire les bois au silence ("taciturnis")[5]. Il n'y a pas de paysage bucolique sans *boukolos*, sans un poète pour le chanter.

La poésie bucolique fait ainsi chanter et résonner le paysage :

> Nous ne chantons pas pour les sourds : tous les recoins de la forêt nous répondent[6].

Ces correspondances entre chant et nature s'illustrent par l'effet de l'écho, encore évoqué ailleurs :

---

[1] Verg., *Ecl.* 10.73-74 : "Gallo, cuius amor tantum mihi crescit in horas,
quantum uere nouo uiridis se subiicit alnus".
[2] Verg., *Ecl.* 5.32-34 : "Vitis ut arboribus decori est, ut uitibus uuae,
ut gregibus tauri, segetes ut pinguibus aruis ;
tu decus omne tuis. (...)".
[3] Verg., *Ecl.* 5.45-47 : "Tale tuum carmen nobis, diuine poeta,
quale sopor fessis in gramine, quale per aestum
dulcis aquae saliente sitim restinguere riuo".
[4] Verg., *Ecl.* 9.19-20 : "Quis caneret Nymphas ? Quis humum florentibus herbis
spargeret, aut uiridi fontes induceret umbra ?".
[5] Calp., *Ecl.* 7.7-8 : "Mirabar (...) / cur tua cessaret taciturnis fistula siluis".
[6] Verg., *Ecl.* 10.8 : "Non canimus surdis : respondent omnia siluae" ; voir aussi Verg., *Ecl.* 10.58 : "lucosque sonantes".

> Tout ce que l'Eurotas eut le bonheur d'entendre chanter jadis par l'intermédiaire de Phoebus et fit reproduire à ses lauriers, il le chante ; les vallons en portent l'écho jusqu'aux étoiles[1].

Mais le chant du berger s'inscrit ici dans une filiation divine qui en élève la portée au-delà du quotidien pastoral pour atteindre une dimension cosmique ("ad sidera"[2]). De même, dans la 8e *Bucolique* virgilienne, l'évocation du Ménale, montagne de la mythique Arcadie, patrie de Pan, vient donner son empreinte à l'espace des bergers et y répercuter ses résonances :

> Le Ménale a toujours des bois emplis de mélodies et des pins bavards ; toujours il écoute les amours des bergers et de Pan, qui le premier ne laissa pas les roseaux sans vie. Chante avec moi, ô ma flûte, les vers du Ménale[3].

La répétition du vers "Incipe Maenalios mecum, mea tibia, uersus" au cours de l'églogue, renforce cet effet d'écho, par un effet de *mimesis* à l'intérieur du poème. Le texte peut d'ailleurs se révéler lui-même musical ; cette harmonie imitative peut même dépasser le cadre du poème : le premier vers de la 1ère *Eglogue* de Virgile semble ainsi construit sur un savant arrangement de sonorités, créant un réseau harmonieux interne tout en résonnant en écho aux sonorités du premier vers de la 1ère *Idylle* de Théocrite[4].

Cette étroite imbrication entre le chant poétique et la nature bucolique fait que celle-ci, devenue elle-même poète, semble n'être plus que chant :

> Déjà les feuillages résonnent, déjà le bruissement de l'arbre couvre nos chants[5].
>
> Les montagnes elles-mêmes, chevelues, lancent de joie leurs voix vers les étoiles ; les rochers eux-mêmes, les buissons eux-mêmes font entendre leurs chants[6].

Le genre bucolique trace ainsi une géographie littéraire, utopique et mythique, propice à accueillir des rêves de félicité et de bonheur, dans une nature merveilleusement dotée par les dieux qui ne manquent pas d'y séjourner. Cette géographie idéale dessine un pays de nulle part, atemporel, pays utopique du bonheur[7] et patrie mélodieuse du chant poétique.

---

[1] Verg., *Ecl.* 6.82-84 : "Omnia quae, Phoebo quondam mediante, beatus
audiit Eurotas, iussitque ediscere laurus,
ille canit ; pulsae referunt ad sidera ualles".

[2] Voir aussi ci-après : Verg., *Ecl.* 5.62-63 : "Ipsi laetitia uoces ad sidera iactant / intonsi montes (...)".

[3] Verg., *Ecl.* 8.22-25 : "Maenalus argutumque nemus pinosque loquentes
semper habet ; semper pastorum ille audit amores,
Panaque, qui primus calamos non passus inertes.
Incipe Maenalios mecum, mea tibia, uersus" (vers répété *passim*).

[4] Brillante démonstration par M.O. Lee, *Death and Rebirth in Vergil's Arcadia*, 1989, p. 48-50.

[5] Calp., *Ecl.* 2.95 : "Iam resonant frondes, iam cantibus obstrepit arbos".

[6] Verg., *Ecl.* 5.62-64 : "Ipsi laetitia uoces ad sidera iactant / intonsi montes ; ipsae iam carmina rupes, / ipsa sonant arbusta (...)". Voir aussi Verg., *Ecl.* 6.10-11 : "(...) te nostrae, Vare, myricae, te nemus omne canet (...)".

[7] Cf. S. Saïd, "Le paysage des idylles bucoliques", in M. Collot (éd.), *Les enjeux du paysage*, 1997, p. 13-31

1.4. Le verger

L'espace pastoral, création littéraire d'une géographie idéale, combine les espaces ouverts et apparemment sauvages où pâturent les bêtes, et des espaces plus clos et domestiqués, accueillant les activités humaines, de la pratique du chant poétique à l'horticulture. L'espace de culture qu'est le verger n'est toutefois pas spécifique au genre bucolique, mais structure tout l'imaginaire paradisiaque, païen comme chrétien.

1.4.1. Le domaine d'Alcinoos

Du jardin d'Eden[1] à celui de la fiancée du Cantique des Cantiques, l'imaginaire chrétien disposait de nombreux modèles pour élaborer sa représentation du paradis. Parmi ceux-ci, les paysages transmis par la culture littéraire païenne, grecque et latine, contribuent pour une part sans doute aussi large que la tradition scripturaire à l'élaboration d'un lieu de délices. D'autres vergers que celui dont seront bannis Adam et Eve jalonnent en effet l'imaginaire des Anciens. Avant d'exposer diverses données sur l'art horticole, le naturaliste Pline fait référence aux grands jardins mythiques qui ont marqué les esprits :

> Il reste maintenant à en revenir à l'horticulture recommandable et pour elle-même et parce que l'Antiquité n'a rien admiré davantage que les jardins des Hespérides et des rois Adonis et Alcinoos, de même que les jardins suspendus, qu'il s'agisse de ceux de Sémiramis ou de ceux réalisés par le roi Syrus d'Assyrie, dont je traiterai dans un autre volume. Certains rois romains ont aussi cultivé des jardins[2].

Le jardin des Hespérides[3], localisé en Extrême-Occident, au-delà de l'Océan, concentre plusieurs traits qui en font déjà un précurseur du paradis : il confine au royaume des morts, son éloignement transocéanique le protège autant qu'il le rend mystérieux[4]. Les pommes d'or (ou cédrats) qui y poussent, sorte de fruits de l'Age d'Or, sont symboles de fructification permanente[5]. Propriété de la déesse Aphrodite, ils confèrent au lieu sa fécondité, en même

---

(en particulier p. 26) ; sur les paysages utopiques : cf. *infra § A.2.3. L'isolement insulaire.*

[1] Cf. D. Louys, *Le jardin d'Eden : mythe fondateur de l'Occident*, 1992.

[2] Plin., *NH* 19.49 : "Ab his superest reuerti ad hortorum curam et suapte natura memorandam et quoniam antiquitas nihil prius mirata est, quam Hesperidum hortos ac regnum Adonidis et Alcinoi itemque pensiles, siue illos Semiramis siue Assyriae rex Syrus fecit, de quorum opere alio uolumine dicemus. Romani quidem reges ipsi coluere".

[3] Hes., *Theog.* 215-216 ; Ov., *Met.* 4.637-638 : "Arboreae frondes auro radiante nitentes / ex auri ramos, ex auro poma tegebant" ; 10.647-648 ; Luc., *Phars.* 9.355-367 (360-361 : "(...) Fuit aurea silua / diuitiisque graues et fuluo germine rami").

[4] Cf. *infra § A.2.3. L'isolement insulaire* ; *A.2.4. Les terres lointaines* ; *A.2.7.1. L'abondance de la mer - La domestication de l'Océan mythique.*

[5] Sur le cédrat et son interprétation : cf. S. Gozlan, "*Xenia* : quelques problèmes d'identification", in C.

temps que les caractéristiques du verger idéal et du bois sacré.

Davantage encore que ce lointain jardin, c'est sans doute celui entourant le palais d'Alcinoos sur l'île des Phéaciens, tel qu'il est dépeint par Homère[1], qui deviendra le modèle par excellence du jardin paradisiaque. Par sa localisation sur une terre insulaire, il gagne d'emblée - comme celui des Hespérides - une aura mythique sans pour autant être inaccessible puisqu'il se situe sur l'itinéraire marin d'un héros. Le pays des Phéaciens offre en effet un refuge à Ulysse après les tempêtes essuyées en mer et apparaît ainsi comme une terre de sauvetage[2]. Il annonce aussi le retour d'Ulysse dans sa terre natale, elle-même insulaire, où son vieux père Laerte le reconnaîtra dans un jardin semé, comme chez Alcinoos, d'arbres fruitiers et de légumes[3] dont Ulysse saura citer le nombre qui y étaient plantés lorsqu'il était enfant[4]. Le jardin d'Alcinoos est ainsi, au niveau du récit, une anticipation du retour à Ithaque, à la terre-mère nourricière.

Les environs du palais royal phéacien se présentent sous les traits d'un jardin qui offre les principaux éléments constitutifs du *topos* du *locus amoenus*[5]. Il s'agit d'un verger où poussent de nombreux fruits - poires, grenades, pommes, olives, figues, raisin - et où prospère un potager. Les parterres de fleurs manquent toutefois, ce qui fait de ce verger un domaine de rapport et non de seul agrément. Les productions de cette propriété ne sont d'ailleurs pas tant spontanées que suscitées, nécessitant une transformation par l'homme (olives en huile, raisin en vin) et portant la marque de la culture.

A l'abondance fruitière s'ajoutent les faveurs d'un doux climat, baigné par le souffle du Zéphyr, qui permet une productivité inchangée au cours de toute l'année : l'alternance des saisons, marque du temps qui passe[6], n'a plus cours, ce qui fait entrer ce lieu dans une atemporelle éternité. De plus, deux sources favorisent la prolifération des plantations tout en apportant fraîcheur au lieu, et permettant l'approvisionnement en eau des habitants de la ville voisine.

Tous ces biens sont présentés comme une bénédiction divine. Par son caractère cultivé, ce verger se différencie pourtant d'autres paysages sacrés naturels où l'accent est davantage mis sur la topographie (grottes, rochers, bois) et l'ambiance générale (fraîcheur de l'ombre, sol moelleux, parfums) de caractère sacré. C'est le cas par exemple pour les environs de la grotte de Calypso[7] où Ulysse trouve déjà un agréable refuge après une partie de ses péripéties marines. Si, à l'inverse du jardin d'Alcinoos, il n'est pas fait mention d'une productivité fruitière

---

Balmelle [et al.], *Recherches franco-tunisiennes sur la mosaïque d'Afrique antique, I, Xenia*, 1990, p. 85-105.

[1] Hom., *Od.* 7.114-132. Cf. M. Venturi Ferriolo, "Homer's Garden", *Journal of Garden History*, vol. 9 no.2, juin 1989, p. 86-94.

[2] Cf. *infra § A.3.1. La traversée en mer.*

[3] Hom., *Od.* 24.244-247.

[4] Hom., *Od.* 24.336-346. Cf. M. Baridon, *Les jardins. Paysagistes - jardiniers - poètes*, 1998, p. 128-131.

[5] Cf. G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1962.

[6] Cf. *infra § A.4.2. Les saisons de l'abondance.*

[7] Cf. *supra § A.1.2.1. Les nids d'amour - La grotte.*

- hormis la présence d'une vigne luxuriante -, des éléments propres à charmer les sens complètent le tableau auquel la nymphe confère sa dimension sacrée. Une forêt parfumée, habitée de divers oiseaux, encadre la grotte fraîche où brûle du bois odorant, ainsi qu'une tendre prairie. De même pour le bois sacré décrit chez Sappho[1], aux éléments concrets que sont les arbres, les fleurs, la brise, le printemps s'ajoute la sensualité, marquée par la présence de parfums. Dans ce cadre idyllique, tous les sens sont charmés : la vue se plaît à contempler ce paysage de vergers et de prairies fleuries, l'ouïe peut profiter de la source qui chante, la brise caressante séduit le toucher ; le goût est comblé par le nectar ; des odeurs d'encens s'élevant des autels flattent les narines. Ces dimensions sensuelles ne seront pas absentes de maintes évocations de jardins, notamment sous l'influence des paradis parfumés de l'Orient[2]. C'est néanmoins sur le caractère de productivité maraîchère du jardin-verger qu'on s'arrêtera ici.

Le jardin d'Alcinoos ne reste pas sans écho dans l'imaginaire et la poésie latine[3]. Y faire référence devient une manière proverbiale de signifier l'abondance[4]. Un élément récurrent dans l'éloge du verger royal est sa perpétuelle ("perpetuus", "numquam uacui rami") ou périodique ("bifera pomaria") fertilité[5]. Celle-ci est souvent présentée comme un cadeau des dieux ou une bénédiction élevant son bénéficiaire au rang de dieu. Ovide juxtapose ainsi des exemples de bienfaits divins :

> Qui offrirait du miel à Aristée, du vin de Falerne à Bacchus, des récoltes à Triptolème, des fruits à Alcinoos ?[6]

La générosité divine se repotte sur le détenteur de ces biens, en particulier sur la personne du roi des Phéaciens qui se montre à son tour munificent à l'égard de ses hôtes[7].

Face à la richesse d'Alcinoos, même le dieu protecteur des jardins est mis au défi :

> Priape, si tu avais autant de fruits que tu as de vers, tu serais plus riche que l'antique Alcinoos[8].

---

[1] Sappho, frg. 2 Page & Lobel (suppl. 30 Diehl).

[2] Cf. *infra § A.2.4. Les terres lointaines.*

[3] Cf. P. Hass, *Der* locus amoenus *in der antiken Literatur : Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, 1998, p. 68-77 (Die Nachfolger des Gartens des Alkinoos).

[4] Cf. Verg., *G.* 2.87 : "Pomaque, et Alcinoi siluae (...)" ; Mart., *Epigr.* 4.64.29 : "credas Alcinoi pios Penates" ; 8.68.1 : "qui Corcyraei nidit pomaria regis" ; cf. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, 1890, p. 94.
De même pour le jardin des Hespérides : cf. Mart., *Epigr.* 4.64.2 : "hortis Hesperidum beatiora".

[5] Iuv., *Sat.* 5.150-151 : "poma (...) / qualia perpetuus Phaecum autumnus habebat" ; Stat., *Silu.* 1.3.81-82 : "Quid bifera Alcinoi laudem pomaria uosque, / qui numquam uacui prodistis in aethera, rami ?" ; cf. *infra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne.*

[6] Ov., *Pont.* 4.2.9-10 : "Quis mel Aristeo, quis Baccho uina Falerna, / Triptolemo fruges, poma det Alcinoo ?" ; autres exemples mettant en relief le don : par ex. Ov., *Am.* 1.10.56 : "Praebet Alcinoi poma benignus ager" ; Prop. 1.14.24 : "regna uel Alcinoi munera despicere".

[7] Ov., *Pont.* 2.9.42 : "munifici (...) Alcinoi".

[8] *Priapea* 60.1-2 : "Si quot habes uersus, tot haberes poma, Priape, / esses antiquo ditior Alcinoo".

Paradoxalement, la véritable abondance de Priape, dieu associé à la fertilité potagère, est celle de sa poésie, qui se révèle ici dépasser celle des productions de la nature cultivée.

Une autre pièce des *Priapea* exploite plus largement le motif des fruits merveilleux et joue sur la juxtaposition d'exemples de vergers mythiques :

> Les fruits dont Hippomène usa pour ravir la fille de Schoenis (= Atalante), ceux qui faisaient la gloire du jardin des Hespérides, ceux dont, selon la légende, Nausicaa emportait dans les plis de sa robe en parcourant le domaine de son père, la pomme qu'Acontius décora d'une inscription que lut la jeune fille qui s'en trouva engagée envers l'homme qui la désirait : tout aussi beaux furent les fruits que, dans sa piété, le maître de ce petit verger en fleurs déposa sur ce qui, dans ta nudité, te sert d'autel, Priape[1].

Hormis les allusions proverbiales à l'île des Phéaciens, des descriptions plus complètes s'inscrivent dans le prolongement de la description homérique, comme celle que Virgile consacre dans la 4e *Géorgique* au jardin du vieillard de Tarente[2]. Malgré un terrain peu favorable, le vieil homme parvient à faire prospérer un potager :

> Et pourtant, entre les broussailles, plantant ses légumes espacés, et des lis blancs en bordure, des verveines et du pavot comestible, il égalait, à ses yeux, les richesses des rois, et quand tard dans la nuit, il s'en revenait chez lui, il chargeait sa table de ces mets qu'il n'avait pas achetés[3].

Comme chez Alcinoos, il s'agit avant tout d'un jardin de rapport, où les fleurs font toutefois leur apparition[4]. Si la productivité est ici le fruit du travail humain et non d'une générosité divine, le vieillard se sent néanmoins l'égal d'un roi (où l'on peut voir autant une allusion au roi phéacien qu'aux monarques orientaux maîtres de jardins luxuriants[5]). On trouve ici l'écho d'un idéal plus spécifiquement romain : posséder une petite propriété privée, un *hortulus* à

---

[1] *Priapea* 16 : "Qualibus Hippomenes rapuit Schoeneida pomis,
Qualibus Hesperidum nobilis hortus erat,
Qualia credibile est spatiantem rure paterno
Nausicaam pleno saepe tulisse sinu,
Quale fuit malum, quod littera pinxit Aconti,
Qua lecta est cupido pacta puella viro :
Taliacumque pius dominus florentis agelli
Imposuit mensae, nude Priape, tuae".

[2] Cf. R.F. Thomas, "The Old Man Revisited", *MD* 29, 1992, p. 35-70 ; D.O. Ross, *Virgil's Elements. Physics and Poetry in the* Georgics, 1987, p. 200-206.

[3] Verg., *G.* 4.130-133 : " Hic rarum tamen in dumis olus albaque circum
lilia uerbenasque premens nescumque papauer
regum aequabat opes animis, seraque reuertens
nocte domum dapibus mensas onerabat inemptis".

[4] Sur la rentabilité économique de la culture des fleurs : cf. *infra § B.2.2.1. Les jardins - De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani.

[5] Cf. *infra § A.1.4.2. Les jardins d'Orient.*

dimension humaine qui permette une certaine autarcie[1]. L'effort de l'homme ne reste pas sans effet puisque le verger de Tarente se montre d'une productivité variée et généreuse en toute saison - fleurs, miel, fruits d'automne, poires, prunes[2] -, comparable à celle du verger d'Alcinoos. L'homme a une place et une responsabilité dans le développement ou la maintenance d'une potentielle abondance offerte par la nature.

A côté des échos poétiques, l'idéal que représente le verger d'Alcinoos s'incarne aussi dans les jardins réels élaborés par les jardiniers, combinant productivité et ornement, *utilitas* et *uoluptas*[3]. L'influence de l'Orient joue ici un rôle déterminant.

1.4.2. Les jardins d'Orient

En parallèle à la tradition littéraire amorcée par les paysages homériques, il faut relever l'influence des jardins des grands empires de Mésopotamie et des "paradis" perses sur l'imagination grecque et romaine. Les poètes ne seront en effet pas les seuls à évoquer des jardins à l'extravagante luxuriance. Les historiens et géographes, grecs ou latins, se font le relais de ces paysages poétiques en apportant leur témoignage sur les parcs orientaux.

Dès le 2e millénaire avant notre ère, les souverains assyriens avaient déjà développé des jardins irrigués de canaux et plantés de diverses espèces d'arbres et de vergers. Cet art de cultiver la nature se perpétue ensuite, qu'il s'agisse des jardins suspendus de Babylone ou des "paradis" perses, grands jardins au plan régulier traversés de canalisations rectilignes[4]. Les témoignages antiques ne manquent pas pour attester la pénétration de ces univers de rêve dans le monde gréco-romain, où ils sont associés à des personnalités éminentes (Sémiramis, Cyrus), comme si l'univers du jardin était intimement lié à la royauté, ainsi qu'en témoigneront aussi les représentations chrétiennes du paradis où palais et jardins forment le décor du royaume céleste[5].

Xénophon le premier introduit le terme même de παράδεισος dans un texte en prose, un traité sur l'agriculture intitulé l'*Economique*[6]. Il y fait l'éloge du roi Cyrus, à la fois monarque et jardinier de génie assurant la prospérité de son peuple. Le terme παράδεισος - qui deviendra le paradis[7] - désigne alors les immenses parcs du roi perse, richement plantés, selon une

---

[1] Cf. par ex. Plin., *NH* 19.52 ; Iuv., *Sat.* 3.226-231 ; Mart., *Epigr.* 3.58 ; 10.96 ; aspect discuté *infra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin.*

[2] Verg., *G.* 4.134-146. Cf. *infra § 4.2.2.3. Les saisons de l'abondance - L'été - Les abeilles.*

[3] Cf. *infra § B.2.2. Les jardins.*

[4] Cf. M. Baridon, *Les jardins. Paysagistes - jardiniers - poètes*, 1998, p. 110-122.

[5] Cf. *infra § A.2.6.3. Les lieux de l'au-delà - Les palais de lumière* ; *A.2.6.4. Le Paradis dans les visions de martyrs.*

[6] Xen., *Oec.* 4.20-21.

[7] Cf. K. H. Börner, *Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie*,

ordonnance géométrique, des plus beaux arbres et de plantes odorantes. Le lieu combine harmonieusement paysage et jardin tout en apportant une nuance orientale qui enrichira le *topos* occidental du *locus amoenus* tel qu'il apparaît chez Homère. Cette dimension orientale permettra également de relier l'héritage vétéro-testamentaire et le paradis parfumé du Cantique des Cantiques à la tradition gréco-romaine du jardin. Divers animaux y sont élevés, et le paradis perse se fait aussi le cadre de chasses royales[1], dimension que les Romains tenteront de recréer dans les parcs à gibiers de leurs domaines.

Au 1er siècle avant notre ère, le géographe Strabon apporte à son tour son témoignage et situe le tombeau de Cyrus dans l'un de ces paradis, tandis que son contemporain Diodore de Sicile donne une description des jardins suspendus de Babylone et s'attarde en particulier sur l'ingéniosité de leur architecture[2]. Un siècle plus tard, l'historien juif Flavius Josèphe décrit les célèbres jardins qui prennent sous sa plume les dehors d'un paysage de montagnes recréé par le roi Nabuchodonosor pour l'amour de sa femme[3]. A la même époque, Quinte Curce, retraçant la vie d'Alexandre et ses conquêtes orientales, évoque à plusieurs reprises les mythiques jardins de Perse, qu'ils soient jardins suspendus ou parcs de chasse. Il dote les jardins suspendus de Babylone[4] du cbarme ombragé des grands arbres ("arborum umbra et proceritate amoeni") qui, plantés sur une terrasse supportée par des piliers, donnent des fruits ("frugiferae") comme en pleine terre. Cette rentabilité fruitière complète la destination d'agrément ("amoeni", "uoluptas") des parcs des résidences royales[5]. De même les parcs de chasse[6] sont à la fois des emblèmes de richesse ("opulentia"), de charmants lieux boisés baignés de sources ("siluas crebris perennium aquarum fontibus amoenas") et des réserves de gibier.

***

Au fil des siècles, l'image du jardin-verger se combine ainsi avec le motif littéraire du *locus amoenus* (codifié au plan de la structure descriptive) et l'architecture des paradis orientaux. L'interpénétration de ces deux univers est notamment perceptible dans les romans grecs. Au 2e siècle de notre ère, Achille Tatius emploie par exemple comme décor à l'action de *Leucippe et*

1984, p. 17-42.

[1] Cf. par ex. Xen., *Cyr.* 1.4.4.

[2] Strabo, *Geogr.* 15.3-7 ; Diod. Sic. 2.10.

[3] Flau. Ios., *Ap.* 1.(19)141.

[4] Curt. 5.1.32 : "Super arcem, uulgatum Graecorum fabulis miraculum, pensiles horti sunt, summam murorum altitudinem aequantes multarumque arborum umbra et proceritate amoeni (...) 33 : "(...) adeoque ualidas arbores sustinent moles ut (...) frugiferaeque aeque sint ut si terra sua alerentur".

[5] Curt. 7.2.22 : "Deuersoria regionis illius magnos recessus habent amoenosque nemoribus manu consitis ; ea praecipue regum satraparumque uoluptas erat".

[6] Curt. 8.1.11-12 : "Barbarae opulentiae in illis locis haud ulla sunt maiora indicia quam magnis nemoribus saltibusque nobilium ferarum greges clausi. Spatiosas ad hoc eligunt silnas crebris perennium aquarum fontibus amoenas ; muris nemora cinguntur, turresque habent uenantium receptacula".

Clitophon le luxuriant jardin (παράδεισος) du palais d'Hippias, le père de Clitophon, à Tyr[1]. Ce paradis sur plan carré, protégé d'une muraille doublée d'une colonnade, offre tous les agréments d'un lieu propre à charmer les sens : végétation exubérante, fruits, bassin d'eau, fleurs colorées, cigales, oiseaux bariolés et chanteurs, notamment des espèces exotiques (perroquet). Ce paradis sert de toile de fond au développement de l'intrigue amoureuse. La sensualité du lieu (les arbres s'entrelacent) soutiendra la dynamique de l'action. Le caractère clos de l'espace[2] protège et sécurise l'intimité des relations personnelles qui s'y noueront.

L'imaginaire chrétien ne sera pas de reste, enrichissant sa conception du paradis de ces héritages aussi divers par leur provenance géographique que par leur genre littéraire. S'y ajoutent bien évidemment les textes scripturaires, parmi lesquels le Cantique des Cantiques dut trouver un écho particulièrement riche aux oreilles des Romains. Au motif du jardin fécond - le psalmiste y évoque le renouveau du printemps et l'opulence des fruits (figues, raisin)[3] - s'ajoute la volupté des aromates. Le décor et ses figurants se fondent dans une même sensualité érotique. Le fiancé est tour à tour comparé à un pommier, à une gazelle ou à un palais précieux, la fiancée à un jardin clos odorant baigné d'une source d'eaux vives[4]. A nouveau, l'idée de clôture est emblématique de l'intimité de la fiancée et du caractère exclusif de l'amour. La rencontre des amants, signifiée en termes d'entrée dans le jardin, laisse éclater la fécondité potentielle de chacun ; celle-ci se traduit dans les comparaisons de leur corps avec divers fruits (seins comme grappes), avec d'autres productions saisonnières signes de fécondité (froment, vin, faons) ou avec des symboles de richesse (pourpre)[5].

De même que le jardin clos est devenu verger fécond, les paradis orientaux des monarques perses n'offrent pas seulement à l'imaginaire le reflet d'une richesse royale ou un décor de chasse. Les lieux de bien-être physique, parfois emplis de volupté[6], se chargent d'une symbolique qui en fait une métaphore du bonheur tant physique que spirituel, habitat digne des

---

[1] Ach. Tat., *Leuc. & Clit.* 1.15.

[2] Cf. aussi *infra § B.2.2.1 Les jardins – De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani ; *B.2.2.4. Les jardins funéraires.*

[3] Cant. 2.12-13 : "Flores apparuerunt in terra, tempus putationis aduenit, uox turturis audita est in terra nostra. Ficus protulit grossos suos, uineae florent, dederunt odorem".

[4] Cant. 4.12-15: "Hortus conclusus, soror mea, sponsa, hortus conclusus, fons signatus. Emissiones tuae paradisus malorum punicorum, cum pomorum fructibus, cypri cum nardo. Nardus et crocus, fistula et cinnamomum, cum uniuersis lignis Libani, murra et aloe, cum omnibus primis unguentis. Fons hortorum, puteus aquarum uiuentium quae fluunt impetu de Libano".

[5] Cant. 7.3-10 : "Umbilicus tuus crater tornatilis numquam indigens poculis, uenter tuus sicut acerus tritici uallatus liliis. Duo ubera tua sicut duo hinuli gemelli capreae. Collum tuum sicut turris eburnea, oculi tui sicut piscinae in Esebon quae sunt in porta filiae multitudinis. Nasus tuus sicut turris Libani quae respicit contra Damascum. Caput tuum ut Carmelus et comae capitis tui sicut purpura regis uincta canalibus. Quam pulchra es et quam decora carissima in deliciis. Statura tua adsimilata est palmae et ubera tua botris. Dixi : Ascendam in palmam adprehendam fructus eius et erunt ubera tua sicut botri uineae et odor oris tui sicut malorum, guttur tuum sicut uinum optimum dignum dilecto meo ad potandum labiisque et dentibus illius ruminandum".

[6] Cf. aussi *supra § A.1.2. Les nids d'amour.*

dieux ou offert par eux pour y goûter la paix du début (Eden) ou de la fin du monde[1].

[1] Cf. *infra § A.2.6. Les lieux de l'au-delà.*

A.2. Les lieux de l'abondance

2.1. La Terre de Saturne

Certaines terres gagnent leur mythique abondance par la présence d'une divinité, par la royauté de leur propriétaire, par leur éloignement ou leur isolement protégé[1]. L'Italie, terre indigène, sera elle aussi louée par les poètes comme pays de fertile félicité. Son association à Saturne contribue à la doter d'une aura idéale. C'est à la région du Latium, à la fois berceau historique de Rome et terre mythique du règne de Saturne, que revient en priorité cet honneur. Ovide rappelle l'origine de ce prestige :

> C'est sur cette terre, je m'en souviens, que Saturne fut accueilli ; il avait été longtemps attaché à ce peuple ; la terre fut aussi nommée Latium car le dieu s'y était caché[2].

Le Latium est présenté ici à la fois comme terre d'accueil ("receptum") et comme cachette, selon un jeu étymologique entre "Latium" et "latente". Ces deux fonctions, complémentaires, sont exploitées dans l'*Enéide* pour mettre en relief les qualités de l'Italie. Virgile reprend d'ailleurs ce jeu étymologique et y ajoute peut-être un jeu de mots sous la forme d'un anagramme (la transposition des lettres du verbe *maluit* aboutit à *Latium*)[3].

2.1.1. Le Latium pour les exilés

Le Latium accueille les exilés troyens, comme il avait déjà servi de terre d'accueil et d'abri à deux exilés fameux, Saturne et Evandre. Saturne, exilé ("exsul") de son royaume, est contraint à la fuite ("fugiens") :

> Saturne fut le premier à y venir de l'Olympe éthéré, fuyant les armes de Jupiter, exilé privé de son règne. C'est lui qui rassembla ce peuple indocile et dispersé dans les hautes montagnes, leur donna des lois et choisit d'appeler la région Latium, parce qu'il avait trouvé une cachette sûre en ses rivages. C'est sous son règne que se place l'Age d'Or - comme on le nomme - telle était la paix harmonieuse qu'il faisait régner parmi les peuples[4].

---

[1] Cf. *supra § A.1. Les ancêtres du Paradis* ; *infra § A.2.3. L'isolement insulaire* ; *§ A.2.4. Les terres lointaines.*

[2] Ov., *Fast.* 1.235-238 : "Hac ego Saturnum memini tellure receptum ;
caelitibus regnis a Ioue pulsus erat.
Inde diu genti mansit Saturnia nomen ;
dicta quoque est Latium terra latente deo".

[3] Verg., *Aen.* 8.322-323 (cité note suivante) ; cf. J. O'Hara, *True Names*, 1996, p. 62 n. 318 et p. 207 (d'après F. Ahl, *Metaformations : Soundplay and Wordplay in Ovid and Other Classical Poets*, 1985).

[4] Verg., *Aen.* 8.319-325 : "Primus ab aetherio uenit Saturnus Olympo
arma Iouis fugiens et regnis exsul ademptis.
Is genus indocile ac dispersum montibus altis
composuit legesque dedit Latiumque vocari

Ce lieu d'accueil et de cachette sûre ("latuisset tutus in oris) gagne aussi son prestige par le lien qu'il entretient au niveau temporel avec l'ère mythique et pacifique ("placida in pace") de l'Age d'Or[1].

Le destin d'Enée s'inscrit dans le prolongement de celui de Saturne. Au chant 1 de l'*Enéide*, le poète annonce en effet qu'il va :

> chanter les armes et l'homme qui le premier, depuis les rivages de Troie,
> gagna, prédestiné à être fugitif, l'Italie et les côtes de Lavinium[2].

Les termes mêmes de la formulation sont repris dans l'histoire de Saturne qui comme Enée fut un pionnier (au "primus ab oris" du livre 1 répond le "primus ab aetherio Olympo" du livre 8) et un fuyard banni de sa patrie (au "fato profugus" correspond le "fugiens"). Tous deux sauront faire taire les armes (les deux passages placent "arma" en tête de vers) - pour fonder une nouvelle civilisation[3].

Entre Saturne et Enée se trouve un second exilé, le roi d'Arcadie Evandre :

> La Fortune toute-puissante et le destin inexorable m'ont établi en ces lieux,
> chassé de ma patrie et essuyant les dangers de la mer[4].

Evandre trouve ainsi refuge au Latium après avoir été banni ("pulsum") de sa patrie par un décret du destin ("ineluctabile fatum") qui le force, comme Enée, à affronter les errances marines[5]. Son rôle au Latium sera aussi civilisateur que celui de Saturne et plus tard celui d'Enée, puisqu'il y aurait introduit l'alphabet[6]. L'insistance que met Evandre à fournir des explications étiologiques sur les toponymes[7] et les commentaires étymologiques relatifs à son ascendance[8] sont un autre signe des liens entre Evandre et la langue. Son nom même,

---

maluit, his quoniam latuisset tutus in oris.
Aurea quae perhibent, illo sub rege fuere
saecula : sic placida populos in pace regebat".
Cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante du patriotisme romain*, 1975, p. 288-289, 522-523.

[1] Sur l'Age d'Or : cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; sur son retour en Italie : cf. *infra § A.4.1. Le temps de l'Age d'Or.*

[2] Verg., *Aen.* 1.1-3 . "arma uirumque cano Troiae qui primus ab oris
Italiam fato profugus Lauiniaque uenit
litora (...)".

[3] Comparer Enée (Verg., *Aen.* 1.5-7) et Saturne (*Aen.* 8.321-322).

[4] Verg., *Aen.* 8.333-335 : "Me pulsum patria pelagique extrema sequentem
Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum
his posuere locis (...)".

[5] Comparer avec Enée : Verg., *Aen.* 1.2 : "fato profugus" ; 3 : "et terris iactatus et alto" ; 4.14 : "iactatus fatis" ; sur l'errance d'Enée : cf. *infra § A.3.1. La traversée en mer.*

[6] Cf. Fabius Pictor, frg. 1 Peter.

[7] Outre Verg., *Aen.* 8.319-325, cité *supra*, cf. aussi Verg., *Aen.* 8.328-358 (*Carmentalis porta, Lupercal, nemus Argileti, Ianiculum, Saturnia*).

[8] Par ex. Verg., *Aen.* 8.53-54.

traduisant ses qualités (Εὔανδρος) par opposition au montrueux Cacus (Κακός)[1], et sa fonction de roi des Arcadiens permet de plus d'associer le Latium à l'Arcadie mythique.

Ainsi, le nom même du Latium, par l'étymologie et le mythe qu'Ovide ou Virgile lui associent, garantit la sécurité et l'abri, en même temps qu'il est riche de promesses pour les Troyens qui peuvent espérer y fonder une nouvelle patrie dont la félicité s'inscrirait dans la ligne de l'Age d'Or et de l'Arcadie. L'entrée des Troyens dans l'histoire de l'Italie est soutenue par l'évocation d'une époque et d'un pays mythique, et légitimée par le divin prédécesseur que fut Saturne.

2.1.2. L'éloge de l'Italie

Selon l'étymologie varronienne rapportée par Servius, le Latium devrait son nom au fait que l'Italie se cache entre les hauteurs des Alpes et des Apennins[2]. Le rôle de cachette, dévolu au seul Latium dans les aventures de Saturne ou de ses continuateurs épiques, s'étend alors au pays italien dans son ensemble qui reçoit par extension la qualification de *Saturnia tellus*, et devient une terre qui, par sa géographie et ses illustres habitants mythiques, est propice au développement.

L'expression *Saturnia tellus* remonterait à Ennius[3]. Virgile la reprend dans l'éloge qu'il dresse de l'Italie dans la 2e *Géorgique*[4], suivant le modèle de la description ethnographique qui se structure selon les thèmes de la géographie physique, du climat, des productions agricoles ou des richesses du sous-sol, des habitants et de l'organisation de la vie communautaire[5].

Avec en arrière-fond cette tradition ethnographique, Virgile commence par énumérer des richesses agricoles de l'Italie qui n'a rien à envier aux lointaines contrées orientales (Inde, Panchaïe) ou aux terres de légende qui doivent leur fécondité à quelque prodige (dragon)[6]. A ces *mirabilia* étrangères, il oppose en effet les productions réelles de l'Italie :

> Mais de lourdes moissons et la liqueur massique de Bacchus l'ont comblée ;
> elle est occupée par des oliviers et de gras troupeaux[7].

Cette plénitude ("grauidae", "impleuerunt") est définie par rapport aux trois domaines d'activité principaux de l'agriculture mentionnés par la tradition ethnographique (culture des céréales,

---

[1] Discussion : cf. J. O'Hara, *True Names*, 1996, p. 204.
[2] Seruius, *Ad. Aen.* 8.322 : "Varro autem Latium dici putat, quod latet Italia inter praecipitia Alpium et Apennini".
[3] Varro, *Ling.* 5.42 : "Hunc antea montem Saturniam appellatum prodiderunt et ab eo late Saturniam terram, ut etiam Ennius appellat" ; Enn., *Ann.* 25 (Vahlens, = 26 Warmington).
[4] Cf. F. Klinger, "Über das Lob des Landlebens in Vergils *Georgica*", *Hermes* 64, 1931, p. 159-189 ; D.O. Ross, *Virgil's Elements. Physics and Poetry in the* Georgics, 1987, p. 115-119.
[5] Cf. R.F. Thomas, *Lands and People in Roman Poetry. The Ethnographical Tradition*, 1982, p. 1, 38-51.
[6] Verg., *G.* 2.136-142. Sur les contrées de l'Orient : cf. *infra § A.2.4. Les terres lointaines.*
[7] Verg., *G.* 2.143-144 : "Sed grauidae fruges et Bacchi Massicus umor

arboriculture - vigne et oliviers -, élevage[1]), condensés ici en un couplet. Des traits propres également à l'Age d'Or[2] s'y ajoutent : on y connaît un éternel printemps, et le climat est favorable à une productivité double, pour le bétail ainsi que pour les récoltes (comme dans le domaine d'Alcinoos[3]) :

> Ici le printemps est permanent et l'été règne en des mois qui ne sont pas les siens ; deux fois par an les brebis sont portantes, deux fois l'arbre donne des fruits[4].

Comme au temps de l'Age d'Or, l'Italie telle que la présente ici Virgile ignore toute tromperie, toute agressivité ou agression des bêtes fauves, des plantes vénéneuses ou des serpents[5]. Mais à ces traits dorés s'en ajoutent d'autres plus concrets. Virgile s'éloigne alors d'une description dominée par des traits naturels pour dresser le tableau d'un environnement dominé et maîtrisé par l'homme. Les habitants de l'Italie mythique ont su développer une riche civilisation (comme Saturne, Evandre et Enée au Latium), exploiter une situation géographique favorable et la richesse en minerai du sous-sol[6]. Ainsi se marque l'impact de l'homme civilisé sur l'environnement naturel de l'Italie. Les avantages de sa géographie physique ne sont d'ailleurs pas démentis par ses habitants : l'Italie porte une race robuste, elle est une terre de héros[7].

L'éloge de la fécondité, l'association à l'Age d'Or (reprise indirectement par la mention des richesses du sous-sol, notamment l'or[8]), l'accent mis sur les efforts civilisateurs conduit le poète à saluer l'Italie comme la terre de Saturne :

> Salut, grande mère de moissons, terre de Saturne, grande mère de héros[9].

---

impleuere ; tenent oleae armentaque laetae".

[1] Cf. Verg., *G.* 4.559-560 : "Haec super armorum cultu pecorumque canebam / et super arboribus (...)" ; Sall., *BJ* 17.5 (à propos de l'Afrique) : "Ager frugum fertilis, bonus pecori, arbori infecundus" ; sur ce type d'économie dans la tradition ethnographique : cf. R.F. Thomas, *Lands and People in Roman Poetry. The Ethnographical Tradition*, 1982, p. 3-4, 40.

[2] Sur ces traits : cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[3] Stat., *Silu.* 1.3.81 : "Quid bifera Alcinoi laudem pomaria (...)". Cf. *supra § A.1.4.1. Le verger - Le domaine d'Alcinoos.*

[4] Verg., *G.* 2.149-150 : "Hic uer assiduom atque alienis mensibus aestas ;
bis grauidae pecudes, bis pomis utilis arbos".

[5] Verg., *G.* 2.151-154 : "At rabidae tigres absunt et saeua leonum
semina ; nec miseros fallunt aconita legentis,
nec rapit immensos orbis per humum neque tanto
squameus in spiram tractu se colligit anguis".
Comparer avec Verg., *Ecl.* 4.21-25 ; Hor., *Epod.* 16.51-52 ; cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[6] Verg., *G.* 2.155-166.

[7] Verg., *G.* 2.167-174.

[8] Verg., *G.* 2.165-166 : "Haec eadem argenti riuos aerisque metalla / ostendit uenis atque auro fluxit". Voir aussi Ov., *Am.* 3.8.35-38 (où ces richesses sont présentes mais ignorées).

[9] Verg., *G.* 2.173-174 : "Salue, magna parens frugum, Saturnia tellus,
magna uirum (...)".

La formule "Saturnia tellus" connaît aussi quelques variantes, "Saturnia arua"[1] et "Saturnia terra"[2], qui mettent en relief le caractère cultivable de la terre italienne, alors qu'Ovide applique l'épithète *Saturnia* à Rome[3] pour rappeler ses antécédents divins. La qualification de *Saturnia* est ainsi volontairement paradoxale puisqu'elle évoque l'Age d'Or ignorant de l'agriculture tout en louant la fécondité de l'Italie civilisée qui a su dépasser, par l'intervention de l'homme, les limites imposées par la nature. L'épithète "parens" employée par Virgile à côté de "Saturnia tellus" en résume la fertilité tout en mettant en relief sa puissance procréatrice. L'emploi aux vers 143 et 150 de l'épithète "grauidae" (fréquemment associée aux moissons) pour évoquer la plénitude des productions céréalières et animales donne une dimension féminine à cette terre saturnienne et fait ainsi indirectement entrer en scène aux côtés de Saturne la déesse de la fertilité Cérès[4]. Sans doute peut-on reconnaître également au Latium de *l'Enéide* cette même féminité, par ses capacités à cacher des exilés dans les courbes de ses rivages[5].

Par les termes qui servent à la dépeindre et les images qui lui sont associées, l'Italie se hisse ainsi au rang des autres terres d'abondance et, par son statut de terre visitée par un dieu[6], laisse dès lors espérer qu'on puisse y connaître des conditions de vie dignes des dieux et de l'Age d'Or. Mais elle est à la fois présentée comme une terre réelle, opposée à l'exotisme fabuleux des terres lointaines, une terre maîtrisée par l'homme qui, par conséquent, étendra aussi sa domination au reste du monde et à l'Orient en particulier[7]. Cette domination-ci sera militaire, montrant par un renversement de l'idéal de l'Age d'Or, que la fécondité italienne trouve aussi son fondement dans la guerre[1]. L'éloge de l'Italie sert ainsi à la fois la glorification de l'Empire et de sa puissance.

Au 5e siècle, sous la plume de Sidoine Apollinaire dans un panégyrique prononcé à Rome le 1er janvier 468 en l'honneur d'Anthemius, l'Italie, personnifiée, se présente avec des attributs et une escorte qui en font une divinité associée à l'abondance agricole et à la paix :

> Elle se presse vers la demeure transparente du Tibre céruléen ; aucun casque n'enclôt ses joues (pas non plus de cuirasse qui encercle sa poitrine de son tissage de jointures encastrées dans des cerclages cousus), mais elle va tête nue ; en lieu et place de chevelure, un rameau de vigne portant des grappes

---

[1] Verg., *Aen.* 1.569.
[2] Ov., *Fast.* 5.625 : "tum cum Saturnia terra uocata est".
[3] Ov., *Fast.* 6.31-32 : "A patre dicta meo quondam Saturnia Roma est / haec illi a caelo proxima terra fuit".
[4] Sur l'épithète *grauidus*, les moissons et Cérès : cf. *infra § A.4.2.2.1. Les saisons de l'abondance - L'été - Les moissons.*
[5] Sur la féminité de la terre italienne et ses symboles dans l'*Enéide* : cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante du patriotisme romain*,1975, p. 476-550.
[6] Même composante chez les tenants du millénarisme : cf. *infra § A.4.4. Le millénarisme.*
[7] Verg., *G.* 2.170-172 : "(...) et te, maxime Caesar, / qui nunc, extremis Asiae iam uictor in oris, / imbellem auertis Romanis arcibus Indum".

> ("racemifer") se répand sur son front, enserrant de nombreuses tourelles[2] ; des bulles ornées de gemmes mordaient ses voiles flottants sur ses épaules arrondies et sur ses bras brillants. Elle avance, ralentie par l'âge et courbée sur un orme coiffé de vigne qui lui tient lieu de bâton pour soutenir son auguste corps. Et pourtant l'Abondance la suit ; son passage fertilise tous les lieux qu'elle approche dans sa marche ; et la Vendange féconde qui escorte ses pas ruisselle sur ses empreintes[3].

L'antique terre de Saturne a ainsi quitté son statut de bienveillante cachette (Latium) pour acquérir la noblesse officielle et éclatante ("rutilantes", "gemmiferae") d'une vénérable ("ueneranda") vieille dame, semblable à une reine faisant naître l'abondance partout où elle passe, mais désarmée (elle n'a ni casque ni cuirasse). En effet, menacée par les Vandales et le démantellement de l'Empire, elle s'en vient trouver le fleuve Tibre (décrit plus loin dans le prolongement du Tibre apparu à Enée à son arrivée au Latium[4]) pour le supplier d'intercéder auprès de la déesse Rome afin qu'un empereur se présente - ce sera Anthemius - qui unisse les deux parties de l'Empire et en prenne la direction militaire pour ramener la paix ("Concordia") et permette à la potentielle opulence de ruisseler ("rorat") :

> C'était la fin ; la Concorde unit les deux parties de l'Empire, puisque Rome enfin est en possession d'un prince qu'elle s'est choisi[5].

---

[1] Cf. D.O. Ross, *Virgil's Elements. Physics and Poetry in the* Georgics, 1987, p. 115-119.

[2] Sur un exemple de la couronne tourelée comme attribut iconographique des provinces : cf. mosaïque de pavement de la Maison d'Africa (El Jem, 2e moitié du 2e s. apr. J.-C.) = fig. 6 (entier) et 7 à 10 (détails des allégories) in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995 ; *infra § B. 4.1.2. Les situations du don - Le colonat.*

[3] Sid. Apoll., *Carm.* 2.320-331 : "Pergit caerulei uitreas ad Thybridis aedes,
non galea conclusa genas (nec sutilis illi
circulus inpactis loricam texuit hamis),
sed nudata caput ; pro crine racemifer exit
plurima per frontem constringens oppida palmes,
perque umeros teretes, rutilantes perque lacertos
pendula gemmiferae mordebant suppara bullae.
Segnior incedit senio uenerandaque membra
uiticomam retinens baculi nice flectit ad ulmum.
Sed tamen Ubertas sequitur ; quacumque propinquat,
incessu fecundat iter ; comitataque gressum
laeta per impressas rorat Vindemia plantas".
Pour comparaison : cf. allégorie de l'automne chargé de grappes sur tout son corps : Maison du Centenaire, Pompéi IX, 8, 6 = fig. 96 in G. Cerulli Irelli [et al.] (éds.), *La peinture de Pompéi. Témoignages de l'art romain dans la zone ensevelie par le Vésuve en 79 ap. J.-C.*, 1999 [reproduction *infra* in *Annexe de planches*, no 23].

[4] Sur la suite du passage présentant l'entrée de l'Italie dans l'antre du Tibre (*Carm.* 2.332-340) : cf. *infra § A.3.1.4.2. La traversée en mer – Les prodiges de la Terre Promise – La prophétie du Tibre.*

[5] Sid. Apoll., *Carm.* 2.522-523 : "Finierant ; geminas iunxit Concordia partes,
electo tandem potitur quod principe Roma".

Le Latium protecteur des origines[1], face aux menaces extérieures et aux dissensions intérieures, doit maintenant être protégé par le patronage du prince élu ("electo") à la tête de l'Italie qui permettra d'y restaurer (ou d'y perpétuer) pour un temps l'Age d'Or[2].

[1] Cf. *supra § A.2.1.1. Le Latium pour cacher les exilés.*

[2] Pour le traitement du thème du retour de l'Age d'Or dans la littérature panégyrique du Bas-Empire : cf. aussi *infra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité* ; R. Günther & R. Müller, *Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, 1988, p. 156-170.

2.2. La campagne retrouvée

Dans le prolongement de cette idéalisation la terre italienne placée sous le mythique patronage de Saturne, se construit l'image de la campagne comme espace protégé. Celle-ci est en particulier définie par opposition à l'espace urbain et au luxe qui s'y déploie, ce qui nourrit un discours de moralisation mettant paradoxalement en exergue, pour louer l'opulence, les vertus de la frugalité et de l'autosuffisance.

Dans le même temps, ce discours sur l'espace rural posera les bases définissant des espaces lointains et exotiques[1], selon un imaginaire structuré sur le contraste entre le centre et la périphérie[2].

2.2.1. La retraite hors de ville

Au cours des siècles, le visage de la campagne romaine va se modifier, et les exploitations agricoles de rapport, telles celles dépeintes par Caton, se mettent à côtoyer les villas de plaisance[3]. Celles-ci, sans exclure une part d'activités agricoles, mettent en scène l'abondance davantage par le biais de leur architecture et de leurs aménagements intérieurs et extérieurs. En quoi ces grandes propriétés offrent-elles un paysage d'abondance, reflètent-elles la richesse de leurs propriétaires ? Comment s'intègrent-elles dans le paysage comme un élément de décor idéal ?

De nombreuses villas, notamment pompéiennes, portent sur leurs murs des fresques figurant une nature idéale. Les représentations de paniers de fruits débordant se combinent avec celles de jardins fleuris et luxuriants, ornés de vasques à l'eau éternellement jaillissante[4]. Ces peintures présentent au propriétaire des lieux l'image d'une éternelle fécondité. La villa, dans son architecture dotée de portiques, est partiellement ouverte sur l'extérieur et se trouve ainsi liée à son environnement ; le jardin qui l'entoure ou le paysage sur lequel elle a vue sont autant de décorations naturelles complétant celles des murs peints. Les parois deviennent comme transparentes[5], semblant gommer toute distance entre les édifices humains et la nature, et permettent ainsi une douce évasion dans un rêve naturaliste. L'architecture devient partie intégrante d'un paysage de charme, d'un *locus amoenus* – dont les éléments architecturaux ne sont pas forcément absents (temple, grotte aménagée). L'édification d'une villa, en particulier dans un cadre campagnard, est une manière pour celui qui y habite de s'éloigner de la ville, de goûter concrètement au calme et de se livrer au loisir. Mais c'est surtout une façon imaginative

---

[1] Cf. *infra § A.2.3. L'isolement insulaire* ; *A.2.4. Les terres lointaines.*
[2] Cf. aussi *infra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*
[3] Cf. Plin., *NH* 19.50 : "Iam quidem hortorum nomine in ipsa urbe delicias agros uillasque possident".
[4] Cf. *infra § B.2.1. Quelques représentations de l'abondance dans l'iconographie.*
[5] Cf. J.-N. Robert, *La vie à la campagne dans l'Antiquité romaine*, 1985, p. 121.

de rejoindre un mode de vie mythique et littéraire.

La villa se fait en effet aussi le cadre de mises en scène inspirées de la littérature ou de la mythologie, de l'imaginaire littéraire en général. Varron relate une animation fournie lors d'un repas dans un jardin : un serviteur, déguisé en Orpbée, chante entouré d'animaux, acteurs vivants issus des parcs à gibier du domaine, restituant un spectacle ("spectaculum") analogue à celui des *uenationes*[1]. Des groupes sculpturaux mythologiques, comme celui des Niobides, peuplent les jardins des villas urbaines, quand ce ne sont pas les buissons et arbres eux-mêmes qui sont taillés (*nemora tonsilia*) par les subtilités de l'art topiaire pour former des figures mythologiques[2]. L'élaboration artistique de l'environnement de la villa – doublée de l'emploi par les jardiniers d'espèces à feuillage persistant[3] - en font un monde hors du temps, promesse d'éternité. A tant vouloir rejoindre un monde de rêve littéraire, les concepteurs de villas font de la propriété un monde loin de la spontanéité de la nature. La nature est ainsi prisonnière du regard de ceux qui veulent la circonscrire dans les jardins de leurs demeures.

Les domaines situés à la campagne n'échappent pas non plus à cette mise en scène de la nature. La présentation de certaines villas met en relief la rupture de l'harmonie avec leur environnement. Ces demeures ont bien souvent une position dominante sur la nature, surplombant les côtes marines ou les campagnes environnantes. La villa est alors l'affirmation d'un pouvoir sur la nature[4]. La longue ecphrase consacrée à la fin du 4e siècle par le poète aquitain Ausone aux paysages encadrant la Moselle[5] est emblématique de ce point de vue. Les villas bordant le fleuve décorent la campagne en affirmant, ce que traduit un vocabulaire militaire ou conquérant ("aggere", "captum", "imminet", usurpat"), la position dominante de leur propriétaire :

> L'une se dresse sur un rempart de roche naturelle, une autre est ancrée sur la pointe d'un promontoire. Celle-ci se retire et réclame pour elle le fleuve prisonnier de ses courbes. Celle-là, occupant une colline qui domine toute

---

[1] Varro, *RR* 3.13.2-3 : "Nam silua erat, ut dicebat, supra quinquaginta iugerum maceria saepta, quod non leporarium, sed therotrophium appellabat. Ibi erat locus excelsus, ubi triclinio posito cenabamus, quo Orphea uocari iussit. Qui cum eo uenisset cum stola et cithara cantare esset iussus, bucina inflauit, ut tanta circumfluxerit nos ceruorum aprorum et ceterarum quadripedum multitudo, ut non minus formosum mihi uisum sit spectaculum, quam in Circo Maximo aedilium sine Africanis bestiis cum fiunt uenationes".

[2] Cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1983[3] (1943[1]), p. 293. Voir aussi Plin., *Epist.* 5.6.35 (le jardinier-topiaire a fait figurer le nom du propriétaire dans les parterres) ; *infra § B.2.2.3. Les jardins – L'eau dans les jardins.*

[3] Cf. *infra § B.2.2.4. Les jardins – Les jardins funéraires.*

[4] Cf. J.H. D'Arms, *Romans on the Bay of Naples : a Social and Cultural Study of the Villas and Their Owners from 150 B.C. to A.D. 400*, 1970 ; H. Mielsch, *Die römische Villa : Architekur und Lebensform*, 1987 ; D. Stutzinger, "Ambiguis fruitur veri falsique figuris. Maritime Landschaften in der spätantiken Kunst", *JbAC* 30, 1987, p. 99-117 ; L. Schneider, *Die Domäne als Weltbild : Wirkungsstrukturen der spätantiken Bildersprache*, 1983. Pour une prolongation de cette idée dès le 16e s. : cf. M. Müller & R. Bentmann, *La villa, architecture de domination*, 1975 (= *Die Villa als Herrschaftsarchitektur : Versuch einer kunst- und sozialgeschichtlichen Analyse*, 1970).

[5] Cf. C.M. Ternes, "Paysage réel et coulisse idyllique dans la *Moselle* d'Ausone", *REL* 48, 1970, p. 389-394.

> entière le fleuve, s'approprie facilement des points de vue sur les lieux cultivés ou sauvages et, par ce riche coup d'œil, jouit de ces terres comme des siennes[1].

La nature environnante est vue depuis la villa, et non perçue de l'intérieur du paysage. L'architecture se fait agressive, s'insinuant dans le cadre naturel[2]. La distance entre le point de vue de l'observateur et la nature transforme le paysage en une image, en une galerie de tableaux décoratifs :

> Telles sont les vues qui se déroulent le long du cours des eaux bleues et que contemplent les villas suspendues au sommet incliné des rochers. Le fleuve errant les traverse et les sépare de ses courbes sinueuses ; et ces palais coiffent chacune des deux rives[3].

Le rêve de la vie à la campagne est alors le rêve de dominer et non de se laisser séduire par les charmes d'une vie sereine. La villa reflète les aspirations de son propriétaire. Le monde vu de la villa est alors semblable à un domaine, le domaine encadrant la villa est un résumé du monde[4].

La vie dans une villa ne comble pas seulement les rêves littéraires ou les aspirations dominatrices de leur propriétaire. Elle répond aussi à une préoccupation morale et s'inscrit dans l'opposition traditionnelle entre la ville et la campagne, mise en scène par exemple par Horace dans la fable du rat des villes et du rat des champs[5]. Dans cette antithèse entre deux genres de vie[6], la vie à la campagne, par un renversement paradoxal de la conception de l'abondance comme profusion, est présentée comme empreinte de simplicité. Elle offre des conditions de vie plus saines, dans un air dont la salubrité est opposée aux miasmes de Rome. Ainsi Pline goûte-t-il tout particulièrement le charme de sa villa toscane des Tusci :

> Tout est calme et propice au repos, ce qui ajoute encore à la salubrité de la

---

[1] Auson., *Mos.* 321-326 : "Haec est natiui sublimis in aggere saxi :
haec procurrentis fundata crepidine ripae.
Haec refugit, captumque sinu sibi uindicat amnem.
Illa tenens collem, qui plurimus imminet amni,
usurpat faciles, per culta, per aspera, uisus,
utque suis fruitur diues speculatio terris".

[2] M. Roberts, "The *Mosella* of Ausonius. An Interpretation", *TAPhA* 114, 1984, p. 51-74. Cf. aussi Stat., *Silu.* 2.2.3 (la villa de Pollius Felix est une espionne, une "speculatrix uilla" ; cf. P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994, p. 312, 405).

[3] Auson., *Mos.* 283-286 : "Talia despectant longo per caerula tractu
pendentes saxis instanti culmine uillae :
quas medius dirimit sinuosis flexibus errans
amnis ; et alternas commit praetoria ripas".
Sur les villas comme ornements du paysage : cf. *Mos.* 320 : "(...) celsas, fluuii decoramina, uillas". Pour un autre exemple de vue dominante : cf. Plin., *Epist.* 2.17.27 (villa des Laurentes).

[4] Cf. L. Schneider, *Die Domäne als Weltbild : Wirkungsstrukturen der spätantiken Bildersprache*, 1983.

[5] Hor., *Sat.* 2.6.79-117.

[6] Varro, *RR* 3.1.1 : "Cum duae uitae traditae sint hominum, rustica et urbana (...)". Cf. R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité*, 1956.

> région, de même que le ciel plus pur, que l'air plus diaphane. C'est là que mon esprit et que mon corps se portent le mieux. En effet, j'entraîne le premier par l'étude et le second par l'exercice de la chasse[1].

La vie à la campagne permet de profiter de son temps libre, de l'*otium*, consacré à des loisirs physiques (chasse, pêche) ou intellectuels (lecture, écriture) :

> C'est ce qui m'arrive une fois dans ma villa des Laurentes où je lis ou écris quelques lignes, ou même m'occupe de mon corps dont les forces soutiennent l'esprit. (...) Je ne parle qu'avec moi-même et avec mes chers livres. Ah ! quelle vie simple et pure, quelle douceur dans cet honorable loisir, presque plus beau que toute activité ![2]

De même Horace déplore-t-il d'être accaparé par ses affaires à Rome :

> Ah, campagne, quand te reverrais-je, quand me sera-t-il permis de profiter, tantôt grâce aux livres des anciens, tantôt dans le sommeil des heures paresseuses, de la douceur que serait l'oubli de ma vie d'inquiétude ?[3]

Au plaisir de *l'otium* s'ajoutent les joies partagées entre amis, entre repas conviviaux et discussions intellectuelles[4], la contemplation de la nature et de ses beautés. La ville, à l'opposé, est le monde des activités effrénées (*negotia*), éloignant de soi-même et troublant l'esprit par mille tracas. La retraite à la campagne (*secessus in uillam*) séduit les intellectuels qui y trouvent le calme que leur refuse la ville[5]. La campagne sert ainsi souvent de lieu d'inspiration littéraire et poétique, offrant, par son calme, les conditions idéales à un *otium litteratum*[6], et ouvrant la voie de la sagesse :

> Le choeur entier des écrivains aime les bois et fuit la ville, clients, comme il se

---

[1] Plin., *Epist.* 5.6.45-46 : "Placida omnia et quiescentia, quod ipsum salubritati regionis ut purius caelum, ut aer liquidior accedit. Ibi animo, ibi corpore maxime ualeo. Nam studiis animum, uenatu corpus exerceo". Sur la pureté du climat : cf. Hor., *Sat.* 2.6.18-19 : "(...) nec plumbeus Auster / autumnusque grauis, Libitinae quaestus acerbae". Sur les miasmes de la ville : cf. aussi *infra § A.4.2.3.3. Les saisons de l'abondance – L'automne - Les signes du déclin.*

[2] Cf. Plin., *Epist.* 1.9.4-6 : "Quod euenit mihi, postquam in Laurentino meo aut lego aliquid aut scribo aut etiam corpori uaco, cuius fulturis animus sustinetur. (...) Mecum tantum et cum libellis loquor. O rectam sinceramque uitam, o dulce otium honestumque ac paene omni negotio pulchrius !" ; cf. aussi *Epist.* 9.36 (activités dans la villa toscane).

[3] Hor., *Sat.* 2.6.60-62 : "O rus, quando ego te aspiciam quandoque licebit
nunc ueterum libris, nunc somno et inertibus horis
ducere sollicitae iucunda oblivia uitae ?".

[4] Hor., *Sat.* 2.6.65-75 ; sur la combinaison de ces deux activités : cf. par ex. Aul. Gell., *NA* 19.7.1-2 (cité *infra § B.2.2.1. Les jardins - De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani) ; Plin., *Epist.* 3.12.1 (cité *infra § B.1.2.4. Les régimes et tabous alimentaires – De la gloutonnerie au péché de gourmandise*) ; *infra § C.1.4.1. Conclusion - De mets et de mots - L'abondance du texte - Le texte comme aliment.*

[5] Cf. Sen., *Epist.* 56.1-2 ; Mart. *Epigr.* 4.64.20 ; 12.57.

[6] Cf. J.-M. André, *L'otium et la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, 1966, p. 327-329.

doit, de Bacchus qui aime dormir à l'ombre[1].

De fait, la campagne toute entière est définie comme un *locus amoenus*[2], et en possède les qualités traditionnelles :

> Moi je fais l'éloge des ruisseaux de la riante campagne, de ses rochers moussus et de ses bois[3].

Le poète relève la clémence du climat, exempt d'excès, et l'ombre des arbres qui offrent un refuge à la chaleur[4]. A l'agrément de l'ombre s'ajoute le murmure des ruisseaux, gages de fraîcheur et propices à bercer le sommeil :

> Les eaux glissent entre les hautes rives, les oiseaux chantent leurs plaintes dans les bois, et les sources aux eaux ruisselantes font entendre leur murmure qui invite à un doux sommeil[5].

La vision portée par Horace sur la campagne est imprégnée de souvenirs littéraires, de *topoi*. Comme dans le cas de la littérature bucolique[6], cette campagne est avant tout un paysage littéraire. Les images associées à la campagne frappent dès lors davantage par leurs qualités affectives que par leur réalisme visuel. La campagne figure le cadre symbolique du bonheur[7], qui permet d'oublier ses soucis et de savourer l'*otium*[8]. Le paysage invite à la sérénité, à une vie tranquille à l'écart des activités trépidantes de la ville, à une "umbratilis uita"[9]. L'ombre devient

---

[1] Hor., *Epist.* 2.2.77-78 : "Scriptorum chorus omnis amat nemus et fugit urbem,
rite cliens Bacchi somno gaudentis et umbra".

[2] Hor., *Carm.* 2.3.14 : "amoenae rosae" ; *Epist.* 1.10.6 :"ruris amoeni" ; 1.14.20 ; 1.16.15 : "Hae latebrae dulces et, iam si credis, amoenae" ; *Epod.* 2.

[3] Hor., *Epist.* 1.10.6-7 : "(...) ego laudo ruris amoeni
riuos et musco circumlita saxa nemusque".

[4] Hor., *Epist.* 1.10.15-16 : "Est ubi plus tepeant hiemes, ubi gratior aura / leniat (...)" ; 1.16.8 : "Temperies laudes" ; 1.16.5-6: "opaca / ualle", 1.16.10: "multa (...) umbra" ; *Carm.* 2.3.9-11 : "Quo pinus ingens albaque populus / umbram hospitalem consociare amant / ramis" ; 2.6.17-18 : "uer ubi longum tepidasque praebet / Iuppiter brumas" ; 3.1.23 :"umbrosamque ripam" ; 3.13.10 : "frigus amabile". Le motif remonte à Théocrite : *Id.* 1.15-23 ; 5.31-32 ; 7.88-89.

[5] Hor., *Epod.* 2.25-28 :"labuntur altis interim ripis aquae,
queruntur in siluis aues,
fontesque lymphis obstrepunt manantibus,
somnos quod inuitet leuis".
Cf. *Epist.* 1.10.19 : "per pronum trepidat cum murmure riuum" ; 1.14.35 : "prope riuum somnus in herba"; 1.16.12-14 ; *Carm.* 1.1.21-22 : "(...) nunc uiridi membra sub arbuto / stratus, nunc ad aquae lene caput sacrae" ; 1.13.15-16 : "saxis unde loquaces / lymphae desiliunt tuae" (fontaine de Bandusie) ; *Sat.* 2.6.2 : "aquae fons".

[6] Cf. F. Duvignaud, *Terre mythique, terre fantasmée. L'Arcadie*, 1994 ; cf. *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un décor littéraire.*

[7] Hor., *Epist.* 1.10.14 : "beato", 44,50 : "laetus" ; 1.14.10 : "Rure ego uiuentem, tu dicis in urbe beatum" ; *Epod.* 2.1 : "Beatus ille" ; cf. aussi Verg., *G.* 2.458-459 : "O fortunatos nimium, sua si bona norint / agricolas ! (...)".

[8] Hor., *Epod.* 2.37-38 : "Quis non malarum, quas amor curas habet, / haec inter obliniscitur ?" ; *Sat.* 2.6.62 : "ducere sollicitae iucunda oblitia uitae ?". Sur l'idéal champêtre chez Horace : cf. J.-M. André, *L'*otium *dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, 1966, p. 472-482.

[9] Cic., *Tusc.* 2.11.27 (sens péjoratif) ; par contre Sen., *Epist.* 36.1 : "(...) quod umbram et otium petierit (...)" (*otium* = vie à l'ombre).

chez Horace métaphore de cette vie paisible en retrait du monde. Elle est aussi la condition nécessaire à l'inspiration poétique. Cette solitude choisie permet aussi de se retrouver soi-même[1] et de s'adonner à la réflexion philosophique et métaphysique. Ce temps de loisir n'est pas celui d'une inaction nonchalante, mais une reconquête du temps de sa vie. Les activités intellectuelles sont ainsi une composante essentielle du *secessus in uillam* :

> Le loisir sans l'étude, c'est la mort, le tombeau d'un homme vivant[2].

La dimension littéraire du paysage répond aussi à une fonction symbolique. La campagne permet aussi, par l'évocation de souvenirs, de construire le récit de sa vie[3]. Dans les dialogues philosophiques[4], mis en scène dans un environnement naturel propice aux échanges intellectuels, le paysage reflète les préoccupations évoquées dans le texte. Ainsi, dans le *De Republica*, Cicéron exploite le cadre du jardin de Scipion pour illustrer le débat politique et métapbysique qui fait l'objet du traité. Le spectacle de la nature et de l'harmonie qui y règne guide la mission des hommes politiques sur terre. Pour Horace méditant sur la brièveté de l'existence humaine, la nature toute entière est marquée par l'instabilité fugace[5].

Cette composante culturelle, littéraire et métaphysique du cadre campagnard concerne aussi les grands propriétaires terriens chrétiens de la fin du 4e siècle qui sont également des lettrés[6]. C'est le cas par exemple du poète Ausone, natif de Bordeaux, pétri de culture classique, qui aime à se retrouver dans son petit domaine ("berediolum") dont la modestie l'invite à réfléchir sur la vanité des biens matériels[7]. Il y jouit aussi de la liberté de faire ce qu'il veut et de consacrer son temps aux Muses[8]. Une forme de vie ascétique se profile toutefois dans la mesure où la retraite champêtre permet un retour à soi-même, appelle au détachement et à un mode de vie empreint d'une frugalité toute horatienne[9].

Paulin de Nole offre un exemple plus abouti de la version chrétienne du *secessus in uillam* tourné vers un mode de vie monastique. Convertis au christianisme, Paulin et sa femme Therasia vendent leurs biens et abandonnent leurs grandes propriétés pour aller s'établir à Nole

---

[1] Sen., *Epist.* 55.4 : "sibi uiuere".
[2] Sen., *Epist.* 82.3 : "Otium sine litteris mors est et hominis uiui sepultura".
[3] Cf. *infra § A.4.3.2. Le temps passé de l'enfance – Souvenirs, souvenirs...*
[4] Cf. Plato, *Phaedr.* 229b ; Cic., *Tusc.* 1.4.7 ; *De or.* 1.27-29 ; *Rep.* 1.12.18 (jardins de Scipion : cf. *Nat. d.* 2.4.11) ; cf. M. Baridon, *Les jardins. Paysagistes - jardiniers - poètes*, 1998, p. 165-168.
[5] Hor., *Carm.* 2.3.12 : "lympha fugax" : cf. *infra § 4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*
[6] Cf. J. Fontaine, "Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle ocidental", in J. Fontaine & C. Kannengeisser (éds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, 1972, p. 571-595 ; sur l'évolution sémantique du terme *otium* chez les auteurs chrétiens : cf. J. Leclercq, *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen-Age*, 1963.
[7] Auson., *Id.* 3.9-10 : "Paruum herediolum, fateor : sed nulla fuit res / parua unquam aequanimis (...)".
[8] Auson., *Epist.* 10.31-40.
[9] Auson., *Ephem.* 66 : "Sim tenui uictu atque habitu" : cf. Hor., *Sat.* 2.2.53 : "Sordidus a tenui uictu distabat Ofellus".

en 395. Paulin considère son retrait de la vie active vers le "ruris otium" comme une étape vers l'ascétisme monastique. Il échappe ainsi à l'agitation du monde ("strepitu", "saecularibus turbis") pour trouver la paix de l'âme :

> Une fois que je décidai enfin de prendre mon congé loin des calomnies et des voyages, libéré des affaires publiques, à l'abri de l'agitation du forum, je goûtai une vie de loisir à la campagne et célébrai le culte de l'église dans la paisible tranquillité de ma retraite domestique, de sorte que peu à peu mon esprit échappa aux troubles du siècle, en accord avec les préceptes du ciel, et que je me mis, de plus en plus enclin à mépriser le monde et à accompagner le Christ, à lutter pour une vie pour ainsi dire déjà proche de ce but[1].

Les prières et la liturgie ecclésiales font partie intégrante de cette nouvelle organisation du temps mis au service de Dieu[2]. Le propriétaire terrien qu'était Paulin continue son activité paysanne[3] tout en endossant la fonction épiscopale de semeur de la Parole divine. Il aura ainsi recours à des allégories rurales pour parler de la vie spirituelle[4].

2.2.2. Cultiver son jardin

Conformément à cette idéalisation de la vie à la campagne[5] opposée aux trépidations de la ville et offrant un cadre à la vie heureuse, la rudesse de la vie paysanne et des travaux des champs ne fait guère l'objet chez les poètes de tableaux très réalistes. L'image de la fécondité campagnarde s'inscrit dans le prolongement du thème de la fertilité de la terre italienne[6] qui apparaît comme une terre naturellement bénie des dieux, semblable à un immense verger :

> Qu'y a-t-il en Italie d'utile qui non seulement pousse, mais aussi ne se révèle d'une qualité exceptionnelle ? (...) L'Italie n'est-elle pas plantée d'arbres au point de sembler tout entière un verger ?[7]

---

[1] Cf. Paulin. Nol., *Epist.* 5.4 (27) : "Postea denique ut a calumniis et peregrinationibus requiem capere uisus sum, nec rebus publicis occupatus et a fori strepitu remotus ruris otium et ecclesiae cultum placita in secretis domesticis tranquillitate celebraui, ut paulatim subducto a saecularibus turbis animo praeceptisque caelestibus accommodato procliuius ad contemptum mundi comitatumque Christi iam quasi de finitima huic proposito uita dimicauerim".

[2] Paulin. Nol., *Epist.* 24.11 : "Non enim otium nobis suadet hoc uerbo qui instanter orare et uigilare nos monet, ne intremus in temptationem, sed uacare a saeculo, ut occupemur sibi, uacare ab his negotiis quibus implicati otiamur Deo". Cf. aussi *infra § A.4.5. Un temps pour Dieu.*

[3] Paulin. Nol., *Epist.* 5.15.

[4] Cf. *infra § A.2.2.3. Cultiver son âme.*

[5] Cf. F. Klinger, "Über das Lob des Landlebens in Vergils *Georgica*", *Hermes* 64, 1931, p. 159-189 ; K.D. White, *Country Life in Classical Times*, 1977 [recueil de textes] ; J.S. Ackerman, *The Villa. Form and Ideology of Country Houses*, 1990, p. 9-61.

[6] Cf. *supra § A.2.1.2. La Terre de Saturne - L'éloge de l'Italie.*

[7] Varro, *RR* 1.2.6 : "(...) quid in Italia utensile non modo nascitur, sed etiam non egregium fit ? (...) Nou arboribus consita Italia, ut tota pomarium uideatur ?". Sur la fécondité de l'Italie : cf. Verg., *G.* 2.143-144 : "Sed grauidae fruges et Bacchi Massicus umor / impleuere ; tenent oleae armentaque laeta" (*supra § A.2.1.2.*

Mais cette prospérité naturelle de l'Italie ne prend véritablement toute son ampleur que sous l'effet du travail humain. Les nombreux traités d'agronomie - de Caton, Varron, Virgile (*Géorgiques*), Pline (notamment *NH* 18), Columelle ou Palladius - témoignent de l'intérêt des Latins pour la productivité de la terre[1]. L'arboriculture, la viticulture, l'apiculture ou encore l'élevage sont quelques-uns des moyens d'étendre la productivité naturelle de la terre. La campagne romaine offre alors l'image d'un monde de fertilité :

> Les moissons, les prairies, les vignobles et leurs arbustes ne font pas la seule richesse de la campagne ; il faut y ajouter aussi les jardins et les vergers, les troupeaux aux pâturages, les essaims d'abeilles et la variété de toutes les fleurs. Il n'y a pas que le plaisir de planter, mais également celui de greffer, la plus astucieuse invention de l'agriculture[2].

Dans le cadre campagnard, la culture de son propre jardin devient emblématique d'un forme de petit bonheur terrien :

> Ici un petit jardinet, et un puits peu profond qui n'a pas besoin d'être actionné à la corde pour répandre son eau facile à puiser sur de tendres plants. Vis amoureux de ta bêche, fermier d'un jardin soigné dont tu pourrais offrir cent festins à des Pythagoriciens. C'est quelque chose, en quel que lieu, en quelle que retraite que ce soit, de s'être rendu maître d'un seul lézard[3].

De manière plus large, la culture de la campagne est présentée comme porteuse de fruits si ce n'est toujours opulents, du moins suffisants. La terre fournit des aliments qui nourrissent vraiment au lieu de flatter le palais, des mets qui ne sont pas altérés par les raffinements du luxe urbain - Horace dit ainsi préférer le pain aux galettes de miel[4]. A la frugalité[5] s'ajoute l'autosuffisance du petit domaine, véritable lieu commun du discours sur la vie à la campagne, repris notamment par Martial :

> La terre qui me plaît est celle où un patrimoine modeste me rend heureux, où

La Terre de Saturne – L'éloge de l'Italie) ; Polyb., *Hist.* 2.15.1-3 ; Strabo, *Geogr.* 6.4.1. Cf. J.-N. Robert, *La vie à la campagne dans l'Antiquité romaine*, 1985, p. 65-71.

[1] Cf. J.-N. Robert, *La vie à la campagne dans l'Antiquité romaine*, 1985, p. 18-23 ; cf. *infra § B.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature*.

[2] Cic., *Sen.* 15.54 : "Nec uero segetibus solum et pratis et uineis et arbustis res rusticae laetae sunt, sed hortis etiam et pomariis, tum pecudum pastu, apium examinibus, florum omnium uarietate. Nec consitiones modo delectant, sed etiam insitiones, quibus nihil inuenit agricultura sollertius" ; cf. Cato, *Agr.* 141.

[3] Iuv., *Sat.* 3.226-231 : "Hortulus hic puteusque breuis nec reste mouendus
in tenuis plantas facili diffunditor hausto.
Viue bidentis amans et culti uilicus horti
unde epulum possis centum dare Pythagoreis.
Est aliquid, quocumque loco, quocumque recessu,
unius se dominum fecisse lacertae".
Cf. aussi Hor., *Sat.* 2.6.1-3 : "Hoc erat in uotis : modus agri non ita magnus, /hortus ubi et tecto uicinus iugis aquae fons / et paulum siluae super his foret" ; Mart., *Epigr.* 10.96.

[4] Hor., *Epist.* 1.10.11 : "Pane egeo iam mellitis potiore placentis".

[5] Hor., *Sat.* 2.2.1 : "Quae uirtus et quanta, boni, sit uiuere paruo" ; 2.2.55 ("tenui uictu").

> de minces ressources créent l'opulence. (...) ici la table est couverte des richesses de son propre domaine[1].

Ailleurs encore, Martial vante la productivité d'un domaine fondé sur l'exploitation apparemment autarcique :

> Bassus, la villa de notre ami Faustinus à Baïes, ne présente pas des rangées de myrtes inutiles, de platanes stériles et de buis taillés, et n'occupe pas de vastes espaces de terrain improductifs, mais elle est riche des fruits[2] d'une vraie et rustique campagne. Ici la moisson en tas s'amoncelle dans chaque recoin, et mainte jarre exhale l'odeur des automnes tardifs[3].

Par opposition aux jardins romains plantés d'arbres décoratifs mais improductifs, il s'agit là d'un terrain de rapport, d'un paradis terrestre qui sent ("fragrat") fort la campagne. Sa productivité s'y manifeste de plusieurs manières. Tout d'abord, la mention de l'amoncellement des récoltes[4] affirme que la subsistance est assurée, ce que confirment les nombreuses espèces de volaille peuplant la basse-cour[5], tableau rustique s'il en est qui constitue tout à la fois une promesse de gras repas. L'allusion à la reproduction des animaux[6] et aux nombreux petits qui ont vu le jour (porcelets, agneaux, jeunes esclaves[7]) inscrit cette abondance dans la durée. La figure nourricière de la fermière, dont le tablier plein excite la convoitise des porcelets, vient compléter le tableau ; elle est mise en parallèle avec une brebis dont les mamelles gonflées du

---

[1] Mart., *Epigr.* 10.96.5-6 : "Illa placet tellus in qua res parua beatum
me facit et tenues luxuriantur opes" ;
11 : "mensa ibi diuitiis ruris operta sui".
Sur le lexique de ce passage : cf. *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. beatus, luxuriare, op(e)s, diues.* Autres exemples vantant l'autarcie : Verg., *G.* 4.133 : "(...) dapibus mensas onerabat inemptis" ; Hor., *Epist.* 1.16.1-3 : "Ne perconteris, fundus meus, optime Quincti, / aruo pascat erum an bacis opulentet oliuae, / pomisne et pratis an amicta uitibus ulmo" ; Iuv., *Sat.* 11.64-76 (64 : "Fercula nunc audi nullis ornata macellis"). Cf. aussi *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires – Le végétarisme.*

[2] Sur ce sens de *laetari* : cf. *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire – Le lexique, s.v. laetus.*

[3] Mart., *Epigr.* 3.58.1.7 : "Baiana nostri uilla, Basse, Faustini
non otiosis ordinata myrtetis
uiduaque platano tonsilique buxeto
ingrata lati spatia detinet campi,
sed rure uero barbaroque laetatur.
Hic farta premitur angulo Ceres omni
et multa fragrat testa senibus autumnis".

[4] Sur l'image du tas : cf. *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire – Le lexique, s.v. cumulare, aceruus ; § C.1.4.4. Conclusion – De mets et de mots - L'abondance du texte – De la* cornucopia *à la* copia uerborum.

[5] Mart., *Epigr.* 3.58.12-16.

[6] Mart., *Epigr.* 3.58.17-19.

[7] Mart., *Epigr.* 3.58.20-23 : ""Auidi secuntur uilicae sinum porci
matremque plenam mollis agnus expectat.
Cingunt serenum lactei focum uernae
et larga festos lucet ad lares silua". Passage cité et commenté pour cet aspect particulier *infra § A.4.3.1.2. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Une nécessité économique.* Cf. aussi *infra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

lait nourriront un jeune agneau[1]. Dans ce domaine, on pratique aussi la chasse et la pêche, ainsi que l'horticulture[2]. L'exploitation repose de plus sur la participation de chacun à la production[3], récompensée par un repas égalitaire entre le maître et ses domestiques, transposant la commensalité[4] idéale de l'Age d'Or des hommes et des dieux. La table est garnie des produits du domaine, qui est présenté comme suffisamment productif pour nourrir largement ceux qui en dépendent. La faim et l'envie sont absentes de ce monde rustique :

> La table ne s'y montre pas avare en gardant en réserve les aliments pour le lendemain : tous trouvent à se nourrir, et le domestique, repu, n'a pas l'idée de jalouser un convive ivre. Mais toi, aux abords de la ville, tu es maître de l'élégant séjour de la faim[5], et du haut de tes tourelles tu n'as vue que sur des lauriers dépouillés[6].

Ce monde campagnard est opposé à la vie dans les domaines de ville, où les préoccupations ornementales et décoratives[7] ont éclipsé le souci de produire des denrées consommables. L'autarcie idéale du domaine rural – qui se révèle, à l'aune de la pratique, plus mythique que réelle[8] - met ainsi à l'abri de la faim, comme le vante aussi Tibulle :

> Moi, à l'abri du souci grâce au tas de mes provisions, c'est de haut que je pourrai regarder et les riches et la faim[9].

Ce bonheur terrestre fondé sur la frugalité requiert ainsi la qualité du détachement ("despiciam") par rapport au monde et aux richesses. L'idéal de la vie à la campagne, de la simplicité primitive est ainsi lié à l'idée que les Romains se font de la moralité[10] et conduit à une

---

[1] Sur ce parallélisme : cf. *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires – Le végétarisme.*

[2] Mart., *Epigr.* 3.58.26-29.

[3] Sur cet aspect : cf. *infra § B.4.1.2. Les situations du don – Le colonat,* en parallèle avec la mosaïque carthaginoise du Seigneur Julius décrite *infra § B.2.1.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance – Animaux et menu fretin.*

[4] Cf. aussi *infra § B.4.2. Partage et convivialité – Du festin des élites au festin des élus.*

[5] La formule est celle de H.J. Izaac, Ed. Belles Lettres 1930.

[6] Mart., *Epigr.* 3.58.42-46 : "Nec auara seruat crastinas dapes mensa :
uescuntur omnes ebrioque non nouit
satur minister inuidere conuiuiae.
At tu sub urbe possides famem mundam
et turre ab alta prospicis meras laurus".

[7] Mart., *Epigr.* 3.58.2-4 ; 49-50 : "pictamque portas otiosus ad uillam / holus, oua, pullos, poma, caseam, mustum". Aspect développé *infra § B.2.1.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance – Animaux et menu fretin* (en parallèle avec une peinture de la Villa de Julia Felix, à la périphérie de Pompéi).

[8] Cf. P. Veyne, "Mythe et réalité de l'autarcie à Rome", *REA* 81, 1979, p. 261-280 ; *infra § B.4.1.2. Les situations du don – Le colonat.*

[9] Tib. 1.1.77-78 : "(...) ego composito securus aceruo
dites despiciam despiciamque famem".
Sur le jardinet comme garde-manger du pauvre : cf. Plin., *NH* 19.52 (cité *infra § B.2.2. Les jardins - De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani).

[10] Cf. Cato, *Agr. praef.* 2 : "Et uirum bonum quom laudabant, ita laudabant : bonum agricolam bonumque colonum". Cf. aussi *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

mise en opposition de la ville et de la campagne, du luxe et de la frugalité, de la surabondance et de la suffisance. Paradoxalement, c'est précisément dans la simplicité et le détachement que réside la véritable opulence. Une telle vision du monde prépare le terrain à l'idéal ascétique que verront se développer les premiers siècles de notre ère[1].

2.2.3. Cultiver son âme

La dimension morale et spirituelle attachée aux évocations de la campagne s'incarne dans l'image de la culture de l'âme[2]. L'âme contient par nature des germes de vertu (*semina uirtutis*) qui doivent trouver un terrain favorable pour se développer. Les vices sont eux semblables à des mauvaises herbes qui cherchent à envahir l'âme et qu'il faut donc extirper. L'acquisition de la vertu nécessite alors un long travail sur soi-même. Les parallèles ne manquent pas entre agriculture et exercice de l'esprit. Chez Cicéron, l'exercice de la philosophie opère sur l'âme le même effet que le défrichage d'un champ :

> Or la culture de l'âme, c'est la philosophie ; celle-ci extrait les vices jusqu'à la racine et prépare les âmes à recevoir les semences, leur confie et, pour ainsi dire, sème en elles de quoi porter, une fois adultes, les fruits les plus féconds[3].

Les termes évoquant les pratiques de l'agriculture - défrichage, semailles, récoltes - se combinent pour évoquer le nécessaire travail sur soi que réclame la recherche de la vertu. L'image est reprise par Horace lorsqu'il s'adresse au régisseur de son domaine et met l'accent sur la nécessité d'un défrichement intérieur :

> Luttons pour voir si c'est moi qui arrache le plus vigoureusement les épines de mon cœur ou toi de mon champ, et si c'est Horace ou son bien qui est dans le meilleur état[4].

Les auteurs chrétiens reprendront à leur compte l'image du défrichement[5] et de la culture de la terre comme culture de l'âme, enrichie de l'apport des paraboles évangéliques du semeur, du bon grain et de l'ivraie qui évoquent le Royaume des Cieux par des métaphores rurales[1]. C'est alors la Parole divine qui est semblable à une semence que l'homme va recevoir en lui et qu'il devra faire fructifier en redoublant de soin et de vigilance :

---

[1] Cf. *infra § A.5.2. Le jeûne.*

[2] Sur l'origine de cette image : cf. notamment Plato, *Rep.* 589b ; *Tim.* 41c, e ; Arist., *Hist. an.* 8.588a, 32-33 ; cf. M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Etude sur les images de Sénèque*, 1989, p. 103-104, 233-240.

[3] Cic., *Tusc.* 2.13 : "Cultura autem animi philosophia est ; haec extrahit uitia radicitus et praeparat animos ad satus accipiendos eaque mandat iis et, ut ita dicam, serit, quae adulta fructus uberrimos ferant".

[4] Hor., *Epist.* 1.14.4-5 : "certemus spinas animone ego fortius an tu
euellas agro, et melior sit Horatius an res".
Cf. aussi Hor., *Sat.* 1.3.34-37.

[5] Prudent., *C. Symm.* 2.1040-1050 (1040 : "Extirpamus enim sentos de pectore uepres").

> Ainsi donc tu te trouves dans ton champ et tu regardes ton domaine ; pense que toi aussi tu es le champ du Christ et tourne tes regards en toi-même comme tu le fais sur ton champ. Rends la culture de ton cœur au Seigneur Dieu aussi belle que celle que tu exiges de ton fermier pour ton champ[2].

L'âme humaine est semblable à un champ ou à un petit jardin[3], ce qui n'est pas sans évoquer la promesse d'un paradis de même nature pour les âmes bien entretenues. La métaphore ouvre ainsi des perspectives eschatologiques[4].

Uu contemporain espagnol de Paulin nous offre un développement étendu de la métaphore chrétienne de la culture de l'âme. Dans son *Contre Symmaque*, Prudence nous livre un long passage sur les mérites de la vie paysanne (suivi d'une exégèse sur la parabole du semeur) :

> Mais il n'est nul besoin de beaucoup pour ceux qui vivent frugalement, et, quand de très grandes récoltes sont engrangées, nous ne nous laissons pas aller à la joie d'un ample revenu pas plus que nous ne sommes transportés par l'attrait avare du profit. En effet, pour ceux dont l'espoir réside dans l'éternité, tout bien fourni par le temps présent est peu de chose. O trop bienheureux celui qui, à la fois sage et paysan, cultivant son domaine et son âme, porte à tous deux un soin de tous les instants (...)[5].

Le mode de vie campagnard est célébré pour la prospérité qu'il procure, mais cette abondance reste empreinte de frugalité. Le *secessus* du chrétien sur ses terres conserve en effet une vertu essentielle, celle du détachement rappelant que les biens de ce monde sont bien peu de chose face à l'opulence promise dans l'au-delà. Le style de vie de l'*agricola christianus* révèle aussi quelles sont les qualités requises à la double culture du cœur et des champs : la constance et la vigilance, qui seront aussi les qualités exigées des moines dans l'exercice de la prière et de la

---

[1] Mt. 13.3-32 ; Mc. 4.1-20, 26-32 ; Lc. 8.4-15.

[2] Paulin. Nol., *Epist.* 39.3 : "Igitur in agro es et rus tuum spectas, te quoque ipsum Christi agrum esse cogita et in te sicut in agrum tuum respice. Qualem agri tui speciem fieri a uilico tuo postulas, talem Deo domino cordis tui redde culturam".

[3] Paulin. Nol., *Epist.* 24.11 : "animae nostrae hortulum sitientem non solum uerbo, sed et precatu rigetis".

[4] Cf. Paulin. Nol., *Epist.* 11.14 : "Ebromagum enim non hortuli causa, ut scribis, reliquimus, sed paradisi illum hortum praetulimus et patrimonio et patriae".
Sur le paradis comme jardin : cf. *infra § A.2.6. Les lieux de l'au-delà, passim.*

[5] Prudent., *C. Symm.* 2.1015-1022 : "Sed nec magno opus est frugi uiuentibus, et, cum
maxima prouenium, non amplo in gaudia censu
soluimur, inque lucrum studio exultamus auaro.
Nam quibus aeternum spes informatur in aeuum
omne bonum tenue est quod praesens ingerit aetas.
O felix nimium sapiens et rusticus idem
qui, terras animumque colens, inpendit utrisque
curam peruigiliem (...)".
Cf. aussi C. *Symm.* 2.1037-1039 : "sed simul et cordis segetem disponit et agri
ne minus interno niteant praecordia cultu,
quam cum laeta suas ostendant iugera messes".

vertu. Les textes de Paulin et Prudence sont autant de témoignages sur les images et idées qui dirigeront le monachisme naissant[1].

Cette méditation poétique, philosophique et spirituelle sur la *rusticatio* prendra en effet une forme concrète dans la vie des premières communautés monastiques. La pratique de l'agriculture devient pour certains ordres religieux la garantie de l'autarcie du monastère et un rempart contre l'oisiveté : ainsi la règle de saint Benoît, élaborée vers 540, invite-t-elle à joindre à l'exercice de la prière celui de l'agriculture[2]. Ce n'est qu'ainsi que le moine sera vraiment moine, qu'il subviendra seul (μόνος) à ses besoins. C'est aussi par l'apprentissage du détachement et de la frugalité que le moine prépare son entrée dans les champs éternels du Royaume de Dieu.

[1] Cf. J.T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, 1977.
[2] *Reg. Bened.* 48 ("De opere manuum quotidiano") ; cf. J. Leclercq, *DACL* 15.2, 1953, *s.v.* Travail manuel, col. 2700-2708.

2.3. L'isolement insulaire

Le caractère protégé des terres d'abondance tel qu'il s'exprimait pour le Latium ou dans l'idéal du jardinet est plus marqué encore dans le cas des îles. L'espace insulaire révèle de plus une dimension ambivalente. L'île, par son caractère clos et délimité, se présente en effet au navigateur autant comme un îlot de stabilité et un refuge dans l'agitation des mers que comme un piège qui détourne le héros épique de sa mission[1].

Dans sa dimension positive, l'île est par excellence le lieu où peuvent s'ancrer tous les rêves d'un ailleurs meilleur et toutes les utopies[2]. "L'éloignement embellit et l'isolement préserve"[3]. L'empereur Tibère, lassé de la violence et des intrigues de Rome, goûtera ainsi les charmes de l'île de Capri, séduit par son isolement et l'agrément de son climat ("peramoena") :

> Il se retira sur l'île de Capri, séparée de l'extrémité du promontoire de Sorrente par un bras de mer de trois milles. L'isolement du lieu lui plut surtout, selon moi, parce que la mer environnante est dépourvue de ports et offre à peine quelques mouillages à de petites embarcations, et que personne ne peut y aborder à l'insu du garde. Le climat y est doux en hiver, grâce à l'obstacle de la montagne qui repousse la rage des vents ; l'été, exposé au Zéphyr, est délicieux, de par l'ouverture sur la mer ; on avait vue sur le plus beau des golfes, avant que le Vésuve en feu ne modifie la physionomie des lieux[4].

L'île permet le développement d'une vie semblable à celle d'un jardin. Celle des Hespérides existe dans l'imaginaire avant tout par son verger aux pommes d'or. L'île, comme le jardin, apparaît comme un lieu de refuge à l'abri des corruptions du monde, espace clos de bonheur protégé. Elle est un réservoir de vie végétale et animale, comme les jardins romains qui sont autant d'îlots de verdure et de viviers au cœur de l'Urbs[5]. Coupées du monde extérieur par les mers qui les entourent, les îles sont le lieu privilégié de l'utopie et du rêve[6].

---

[1] Cf. *infra § A.2.5.2. La Terre Promise - La quête épique* ; *§ A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales.*

[2] Ainsi Thomas More imaginera-t-il le pays d'Utopie sur une île (1516). De même *La Nouvelle Atlantide* de Francis Bacon (1627). Cf. H.A. Glaser, *Utopische Inseln. Beiträge zu ihrer Geschichte und Theorie*, 1996 ; F. Moureau (éd.), *L'île, territoire mythique*, 1989.

[3] J. Delumeau, *Une histoire du paradis. 1. Le jardin des délices*, 1992, p. 131.

[4] Tac., *Ann.* 4.67 : "(...) Capreas se in insulam abdidit, trium milium freto ab extremis Surrentini promunturii diiunctam. Solitudinem eius placuisse maxime crediderim, quoniam importuosum circa mare et uix modicis nauigiis pauca subsidia, neque adpulerit quisquam nisi gnaro custode. Caeli temperies hieme mitis obiectu montis quo saeua uentorum arcentur ; aestas in fauonium obuersa et aperto circum pelago peramoena ; prospectabatque pulcherrimum sinus, antequam Vesuuius mons ardescens faciem loci uerteret".

[5] Sur l'évolution de cette proximité entre île et jardin : cf. J. Gury, "A la découverte de l'île au cœur du jardin dans les domaines de France sous le règne de Louis XVI", in F. Moureau (éd.), *L'île, territoire mythique*, 1989, p. 123-133.

[6] Cf. Y. Vernière, "Iles mythiques chez Diodore de Sicile", p. 162, in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 159-167 ; J. Servier, *Histoire de l'utopie*, 1967 ; R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, 1979 ; F. Moureau (éd.), *L'île, territoire mythique*, 1989 ; H.A. Glaser, *Utopische Inseln : Beiträge zu ihrer Geschichte und Theorie*, 1996.

A l'écart du monde, protégée par des mers souvent présentées comme hostiles, l'île permet le développement du merveilleux[1] et se fait enchantée. Ainsi Ulysse découvre-t-il de nombreuses îles lors de son périple - effrayantes ou enchanteresses, mais toutes plus fabuleuses les unes que les autres. De l'île de Circé à celle de Calypso, son parcours est parsemé d'îles dont le charme pourrait le détourner de sa destinée. Au pays des Phéaciens[2], il découvre une terre paradisiaque où il peut goûter le repos. Le porcher Eumée raconte au roi d'Ithaque la vie heureuse et sans souffrance qu'il mena sur l'île de Syros durant sa jeunesse[3]. De même les géographes antiques - par exemple Diodore de Sicile[4] - ont-ils porté une attention toute particulière aux paysages insulaires (à Ceylan notamment[5]). Bien souvent, l'enthousiasme de leurs descriptions, qui se veulent objectives, se fait le relais de mythes. Cette tendance se maintiendra et s'amplifiera chez les explorateurs des 14e et 15e siècles ; partis à la découverte du paradis terrestre, nombre d'entre eux interprèteront les terres découvertes comme autant d'îles merveilleuses. Ainsi le nom même du Brésil signifierait à l'origine "Ile Fortunée"[6].

Dans le cas des îles et en particulier des Iles Fortunées, la nostalgie d'un autrefois telle qu'elle se trouve illustrée par le mythe de l'Age d'Or se trouve alors muée en espoir d'un ailleurs :

> Leur nom d'Iles Fortunées signifie qu'elles produisent toutes sortes de biens, jouissant pour ainsi dire de la bienheureuse félicité que leur procure l'abondance de leurs productions. Prédisposées par leur nature même, elles donnent naissance à des fruits d'arbres précieux. Les pentes des collines sont recouvertes de vignes dues à la seule fortune ; au lieu de l'herbe, ce sont partout moissons et légumes. D'où l'erreur des païens et les chants des poètes profanes qui ont cru, à cause de la fécondité du sol, que ces mêmes îles étaient le paradis. Mais en réalité, elles sont situées dans l'océan, faisant face sur la gauche à la Mauritanie, proches du couchant et séparées les unes des autres par des bras de mer[7].

Ce n'est pas là une description due à l'imagination fertile de quelque poète rêveur, mais au très érudit Isidore de Séville, qui, s'il désire éviter toute confusion avec le paradis terrestre, ne met

---

[1] Cf. C. Kappler, *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, 1980, p. 35.

[2] Cf. J. Peigney, "La Phéacie, terre poétique", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 47-56 ; cf. *supra § A.1.4.1. Le verger - Le domaine d'Alcinoos.*

[3] Hom., *Od.* 7.112-128 ; 14.407-411 ; cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[4] Diod. Sic. 2.47 ; 2.55-60 ; 3.52-54 ; 5.41-46.

[5] Cf. Y. Vernière, "Iles mythiques chez Diodore de Sicile", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 159-167 ; O. Bopearachchi, "Le commerce maritime entre Rome et Sri Lanka d'après les données numismatiques", in *L'Océan et les mers lointaines*, 1993, p. 107-121. Cf. *infra.*

[6] *O Brazil* ou *Hy Bressail* : cf. J. Delumeau, *Une histoire du paradis. 1. Le jardin des délices*, 1992, p. 139.

[7] Isid., *Etym.* 14.6.8 : "Fortunatarum insularum uocabulo suo significant omnia ferre bona, quasi felices et beatae fructuum ubertate. Sua enim aptae natura pretiosarum poma siluarum parturiunt ; fortuitis uitibus iuga collium uestiuntur ; ad herbam uicem messis et holus uulgo est. Unde gentilium error et saecularium carmina poetarum propter soli fecunditatem easdem esse Paradisum putauerunt. Sitae sunt autem in Oceano contra laeuam Mauretaniae, occiduo proximae, et inter se interiecto mari discretae".

néanmoins nullement en doute l'existence de ces îles qu'il situe même géographiquement. Au terme de l'Antiquité, ce qui n'était qu'un rêve s'est donc mué en réalité géographique que les explorateurs tenteront de retrouver et que les cartographes ne manqueront pas de faire figurer sur leurs cartes et mappemondes[1].

Au vu de ce riche destin, il importe de se replonger aux sources du mythe.

2.3.1. Les Iles Fortunées

Le motif des Iles Fortunées fait l'objet de nombreuses mentions et de divers traitements dans la littérature grecque et latine[2]. Il s'agit avant tout de dépeindre une île lointaine dotée de qualités merveilleuses. La localisation transocéanique et occidentale est l'un des traits récurrents. La constance et la clémence du climat laisse l'impression qu'il n'y existe pas de saisons, que le temps s'y est arrêté et que par conséquent la mort n'a pas de prise sur cet univers. La fécondité est le conséquence naturelle de cette vie éternelle.

Horace en fait un traitement particulier, suivant le même modèle de la description ethnographique[3] employé par Virgile pour dresser l'éloge de l'Italie au livre 2 des *Géorgiques*[4].

Le thème de la 16e *Epode* d'Horace n'est pas seulement l'évocation des Iles Fortunées, mais aussi celle du déchirement de la patrie. Le départ pour les Iles Fortunées est présenté comme une fuite pour rejoindre un pays où l'Age d'Or se perpétue. Face à la guerre qui déchire l'Italie, le poète ne voit de salut que dans l'abandon de la patrie. Cette fuite prend le visage d'un exil, pareil à celui des citoyens phocéens qui :

> s'exilèrent de leurs champs et de leurs Lares paternels et abandonnèrent aux sangliers et aux loups rapaces leurs temples pour habitations[5].

En un temps où la sauvagerie et la violence ont pris le dessus, la meilleure solution reste l'exil. Cela ne signifie pas *a priori* que ce soit le choix du bonheur et de la facilité, mais qui a mieux à

---

[1] Cf. J. Delumeau, *Une histoire du paradis. 1. Le jardin des délices*, 1992, p. 131-139, fig. 17, 18 et 19.

[2] Sur la permanence de ce thème dans l'Antiquité : cf. V. M. Manfredi, *Le Isole Fortunate*, 1996. Par ex. Hom. *Od.* 4.561-586 (Champs Elysées) ; Hes., *Op.* 166-173 (ἐν μακάρων νήσοισι) ; Pind., *Ol.* 2.61-76 ; Plato, *Gorg.* 523a ; Strabo, *Geogr.* 1.1.5 ; Diod. Sic. 5.19-20 ; Hor., *Epod.* 16. ; Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.102 ; Plin., *NH* 6.202 ; Flau. Jos., *BJ* 2.8.11 ; Plut., *Sert.* 8 ; Solin. 56.13-19 ; Auienus, *Ora maritima* 164-171 ; Mart. Cap., *Nupt.* 6.702 : "omnes auibus plenae, nemorosae, palmiferae, nuce pinea, mellis copia, amnibus et siluris piscibus abundantes".

[3] Cf. R.F. Thomas, *Lands and People in Roman Poetry. The Ethnographical Tradition*, 1982, p. 21-25.

[4] Cf. *supra § A.2.1.2. La Terre de Saturnre - L'éloge de l'Italie.*

[5] Hor., *Epod.* 16.17-20 : "(...) Phocaeorum
uelut profugit exsecrata ciuitas
agros atque Lares patrios, habitandaque fana
apris reliquit et rapacibus lupis".

conseiller ?[1] Le départ n'est-il alors qu'un signe de lâcheté, un aveu de faiblesse ? Pas si l'on garde à l'esprit, comme le rappelle ailleurs le poète, qu'on ne change pas son cœur en changeant de ciel[2].

Cette solution se présente comme un pis-aller. En effet, avant d'arriver en terre d'accueil, il faut confier sa vie aux flots et aux vents, effectuer la traversée en mer comme une épreuve de passage[3] vers une forme d'au-delà. Un temps d'errance précédera l'accostage, car l'Océan, lieu d'errance, attend les voyageurs[4]. L'insularité implique en effet qu'il n'y a pas de route toute tracée pour parvenir au terme du voyage, si bien que seul le hasard ou la Providence permettent qu'on y arrive.

Cette ceinture océanique apparemment menaçante[5] garantit tout à la fois l'isolement insulaire d'un monde clos. Des Iles Fortunées, point de retour possible en arrière. Se décider pour le voyage est un adieu définitif à cette vie-ci. Face à l'insuffisance du monde réel, il s'agit de créer ou de rejoindre un ailleurs où gagner la félicité. Les Iles Fortunées s'offriront alors comme une terre promise parée de riches campagnes :

> Gagnons les champs, les champs bienheureux, les îles riches où la terre sans être labourée produit Cérès chaque année, où la vigne sans être taillée fleurit sans cesse, où le rameau de l'olivier se couvre de baies qui ne tombent jamais, où le figuier au sombre feuillage décore son arbre, où le miel dégoutte de l'yeuse creuse, où l'onde légère fait éclater du haut des collines le crépitement de ses bonds[6].

L'abondance et la fertilité s'y manifestent sous de multiples facettes, dont certaines sont communes aux traits caractéristiques de l'Age d'Or[7] ou à la tradition ethnographique. La terre produit d'elle-même, sans labour, de même que la vigne n'a point besoin des soins de l'émondeur pour prospérer. La nature s'abstient de toute tromperie : c'est dire que l'homme peut faire confiance à la féconde spontanéité de son environnement. Tout artifice en est absent, car l'intervention humaine n'est pas nécessaire : ni greffe, ni émondage ne sont pratiqués. La

---

[1] Hor., *Epod.* 16.23 : "an melius quis habet suadere ?"
[2] Cf. Hor., *Epist.* 1.11.27 : "Caelum, non animum mutant, qui trans mare currunt".
[3] Cf. *infra § A.3.1. L'errance en mer.*
[4] Hor., *Epod.* 16.41 : "nos manet Oceanus circumuagus".
[5] Cf. *infra § A.2.7.1. L'abondance de la mer - La domestication de l'Océan mythique.*
[6] Hor., *Epod.* 16.41-48 : "(...) arua, beata
petamus arua, diuites et insulas,
reddit ubi Cererem tellus inarata quotannis
et inputata floret usque uinea,
germinat et numquam fallentis termes olivae
suamque pulla ficus ornat arborem,
mella caua manant ex ilice, montibus altis
leuis crepante lympha desilit pede".
[7] Hor. *Epod.* 16.63-66 (64 : "tempus aureum"). Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de*

spontanéité des productions est paradoxalement décrite par comparaison avec les pratiques modernes de l'agriculture, qui précisément est inconnue de l'Age d'Or. C'est donc par combinaison entre des traits empruntés au règne de Saturne et des formulations empruntées au genre ethnographique qu'émerge l'image d'un environnement idéal.

La variété des espèces d'arbres (vigne, olivier, figuier, yeuse) garantit à elle seule que les productions ne manqueront pas. La fertilité du terrain est de plus assurée par la présence d'une onde légère dévalant les collines. Celles-ci abritent des chèvres, figures traditionnelles de la poésie pour évoquer l'abondance, qui viennent spontanément offrir leurs mamelles gonflées de lait pour nourrir les hommes[1].

Comme au temps de l'Age d'Or, la sécurité garantit la prospérité. La clémence du climat permet aux grasses semences ("pinguia semina") de germer sans risquer d'être brûlées par l'ardeur du soleil et aux troupeaux de prospérer[2]. Ce climat rejoint celui d'un éternel printemps. Cette tempérance[3] est signe d'équilibre et d'harmonie et, par l'absence de maladie qui lui est associée, déterminante pour la fertilité.

Cette richesse est le fruit d'une économie de type autarcique, centrée sur l'élevage et l'agriculture. C'est là une spécificité et une nécessité pour un monde utopique clos sur lui-même[4]. Les éléments nourriciers de cette terre sont les céréales, le fruit de la vigne, les figues, les olives, le miel et le lait. Il ne s'agit point de nourritures exotiques[5], hors du temps et de l'espace humain (pas de nectar par exemple ou de mets incomus), mais ce rêve d'abondance prend les traits d'un monde familier, dans l'attachement du poète à des *topoi* littéraires et sans doute aussi aux produits de l'Italie. Les Iles Fortunées d'Horace incarnent ainsi le rêve d'un ailleurs qui soit comme ici. L'Age d'Or de l'Italie de jadis, époque révolue, se trouve transposé dans l'espace lointain. A la nostalgie temporelle de l'Age d'Or s'est substituée l'évocation d'une terre dorée au-delà des mers. Au rêve de remonter le temps s'est substitué celui, plus pragmatique, d'un déplacement géographique. Horace invite à un voyage au-delà du monde connu pour retrouver le monde perdu. Mais contrairement à l'Age d'Or dont Virgile annonce l'avènement prochain en Italie[6], les Iles Fortunées existent déjà, comme un bonheur à portée de main et non comme une lointaine féerie[7]. Il ne reste qu'à les peupler. Mais l'accès à ce *locus*

---

l'Age d'Or.

[1] Hor., *Epod.* 16.49-50 "illic iniussae ueniunt ad mulctra capellae / refertque tenta grex amicus ubera" ; cf. *infra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

[2] Hor., *Epod.* 16.55 : "pinguia nec siccis urantur semina glaebis"; 61-62 : "Nulla nocent pecori contagia, nullius astri / gregem aestuosa torret inpotentia".

[3] Cf. aussi Hor., *Epist.* 1.16.8 : "Temperiem laudes (...)".

[4] R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, 1979, p. 20.

[5] Pline (*NH* 6.202) et Martianus Capella (*Nupt.* 6.702) mentionnent par exemple les dattes, élément plus exotique ; cf. aussi *infra § A.2.4. Les terres lointaines.*

[6] Verg., *Ecl.* 4 ; cf. *infra § A.4.1.4. Le temps de l'Age d'Or - La venue de l'enfant.*

[7] Cf. H. Hierche, *Les* Epodes *d'Horace : art et signification*, 1974, p. 52.

amoenus insulaire n'est ouvert qu'aux hommes respectueux de la *pietas*, comme c'était le cas pour les habitants des Champs Elysées virgiliens[1].

Par propre création par rapport aux modèles littéraires, le poète (*uates*) offre à son lecteur un moment d'heureuse évasion (66 : "secunda fuga") qui, si elle délivre de l'espace, ne libère néanmoins pas la mémoire qui reste attachée aux images d'avant. Fuir n'est pas oublier.

2.3.2. Les îles de l'Orient

Aux îles de l'Extrême-Occident répondent celles de l'Orient. Parmi celles-ci, celle de Ceylan, nommée Taprobane par les Anciens, occupe une place de choix dans l'imaginaire antique de l'espace[2]. Pline résume à sa manière la vision des auteurs anciens sur Ceylan :

> On a longtemps pensé que Taprobane était un autre monde, appelée terre des Antichtones. C'est l'époque et les explorations d'Alexandre le Grand qui ont prouvé qu'il s'agissait d'une île. Onésicrite, le chef de sa flotte, a écrit que les éléphants y sont plus grands et plus bagarreurs qu'en Inde, que les habitants s'appellent les Palaegones et qu'ils produisent de l'or et des grosses perles en plus grande abondance que les Indiens. Eratosthène en a même donné les dimensions, 7000 stades de long sur 5000 de large, et relaté qu'il n'y a pas de villes mais 750 villages[3].

Divers traits marquent cette vision mythique. L'attribution à l'île d'une taille largement supérieure à celle qu'elle possède réellement, est sans doute une façon d'amplifier l'importance que l'île doit à ses richesses et de lui donner la dimension d'un monde nouveau[4]. La particularité de Ceylan apparaît encore davantage par comparaison avec l'Inde, continent pourtant déjà réputé comme lointain et, de ce fait, riche et différent[5]. L'altérité de l'île sri-lankaise se définit par rapport au connu, pour en exacerber la différence. Ses produits seront

---

[1] Hor., *Epod.* 16.63 : "Iuppiter illa piae secreuit litora genti" ; cf. Verg., *Aen.* 5.733-735 : "(...) non me impia namque / Tartara habent, tristes umbrae, sed amoena piorum / concilia Elysiumque colo (...)".

[2] Cf. A. Abeydeera, "Aspects mythiques de la cartographie de Ceylan de l'Antiquité à la Renaissance", in F. Moureau (éd.), *L'île, territoire mythique*, 1989, p. 9-17 ; O. Bopearachchi, "Le commerce maritime entre Rome et le Sri Lanka d'après les données numismatiques", in *L'Océan et les mers lointaines dans l'Antiquité*, 1993, p. 107-121.

[3] Plin., *NH* 6.81 : "Taprobanen alterum orbem terrarum esse diu existimatum est Antichthonum appellatione. Ut insulam liqueret esse Alexandri Magni aetas resque praestitere. Onesicritus, classis eius praefectus, elephantos ibi maiores bellicosioresque quam in India gigni scripsit, Megasthenus flumine diuidi, incolasque Palaegonos appellari, auri margaritarumque grandium fertiliores quam Indos. Eratosthenes et mensuram prodidit, longitudinis VII stadium, latitudinis V, nec urbes esse, sed uicos DCCL".

[4] Même idée chez Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.7.70 : "Taprobane aut grandis admodum insula, aut prima pars orbis alterius †ipparchius† dicitur" ; même phénomène pour la Bretagne : cf. Dio Cass. 39.50.

[5] Cf. *infra § A.2.4. Les terres lointaines* ; cf. J. André & J. Filliozat (éds.), *L'Inde vue par Rome, textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, 1986.

plus riches, ses éléphants plus imposants[1], son luxe plus opulent[2] que ceux des autres terres orientales déjà familières aux Romains.

A sa faune extraordinaire s'ajoute une population exotique qui vit sous d'immenses carapaces de tortues[3]. Comme d'autres peuples mythiques, les Sri-Lankais ont une durée moyenne de vie de cent ans[4], ce qui les rapprochent de l'immortalité divine[5]. Ils vivent toutefois esclaves, mais sous la direction d'un roi choisi pour sa bonté, et cultivent des champs qui leur offrent leur fruits en abondance[6]. Leur mode de vie rappelle ainsi une fois encore celui de l'Age d'Or. Productrice de miel, de riz, d'épices, de fleurs et riches en minerais, l'île incarne un rêve d'abondance odorante et nourricière.

D'autres îles d'Orient sont réputées pour leurs richesses, en particulier celles de leur sous-sol qui valent à certaines un nom prometteur :

> Près du Tamus se trouve l'île de Chrysè, près du Gange celle d'Argyrè ; selon les anciennes traditions, l'une a un sol d'or, l'autre un sol d'argent ; et selon toute vraisemblance, leur nom leur vient soit d'un état de fait, soit c'est leur appellation qui a donné naissance à la légende[7].

L'association d'une terre bénie à un métal n'est pas sans rappeler les différents âges du monde définis par Hésiode, entre âge d'or et âge de fer.

2.3.3. D'autres îles...

Les îles des confins ne sont pas les seules à éveiller l'imagination des Anciens. Celles de la Méditerranée possèdent elles aussi un statut particulier. Elles font partie du monde connu (*orbis terrarum*) et familier, et ce n'est donc pas leur éloignement[8] qui leur vaut une réputation

---

[1] Cf. aussi Mart. Cap., *Nupt.* 6.696 : "Sed in Taprobane insula maiores elephanti quam Indici, ampliores etiam margaritae sunt ".

[2] Plin., *NH* 6.89 : "Aurum argentumque et ibi in pretio ; marmor testudini simile, margaritae gemmaeque in honore ; multo praesentior est totus luxuriae nostrae cumulus".

[3] Plin., *NH* 6.91 : "testidinum maxime, quarum superficie familias habitantium contegi" ; cf. Solin. 53.20 ; Mart. Cap., *Nupt.* 6. 697.

[4] Plin., *NH* 6.91 : "Vitam hominum centum annis modicam" ; cf. Solin., 53.12 : "Quibus inmatura mors est in annos centum aeuum trahunt : aliis omnibus annosa aetas et paene ultra humanam extenta fragilitatem" ; Mart. Cap., *Nupt.* 6.697.

[5] Sur la longue vie des peuples mythiques : cf. Diod. Sic. 2.55-60 ; Y. Vernière, "Iles mythiques chez Diodore de Sicile", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 159-167 ; J. Delumeau, *Mille ans de bonheur*, 1995, p. 20. Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; *infra § A.2.4. Les terres lointaines.*

[6] Plin., *NH* 6.89 : "Seruum nemini (...) eligi regem a populo senecta clementiaque" ; 91 : "agros diligenter coli, nitis usum non esse, pomis abundare" ; cf. Mart. Cap., *Nupt.* 6.697 : "uitem nesciunt ; pomis redundant".

[7] Pomp. Mela, *Chorogr.*, 3.7.70 : "Ad Tamum insula est Chryse, ad Gangen Argyre ; altera aurei soli - ita ueteres tradidere - altera argentei, atque ut maxime uidetur, aut ex re nomen aut ex uocabulo fabula est".

[8] Cf. *infra § A.2.4. Les terres lointaines.*

mythique, mais leur seul caractère insulaire. Elles sont de plus souvent entourées d'un halo mythologique. Ainsi l'île de Naxos - ou de Dia - est-elle marquée par l'histoire d'Ariane. Selon le genre littéraire relatant les heurs et malheurs d'Ariane, le décor prend des dehors plus ou moins charmants. Dans les *Héroïdes* d'Ovide, c'est l'abandon de la princesse crétoise par Thésée qui est mis en avant, dans un décor de désolation ("uacat") perdu dans l'étendue des mers qui rehausse encore la solitude d'Ariane :

> C'était la pleine lune ; je regarde si je distingue autre chose que les rivages ; mes yeux n'ont rien d'autre à voir que le rivage. Je cours d'ici et de là, de part et d'autre et en tous sens ; le sable profond freine mes pieds de jeune fille. (...) Que faire ? où porter ma solitude ? l'île est vide de toute culture ; je ne vois ni le travail des hommes, ni celui des bœufs. La mer enserre tout le tour de la côte ; nulle part de marin ; aucun bateau pour fendre ces voies incertaines[1].

L'espace clos de l'île, limité par les eaux ("cingit mare"), s'oppose à l'espace ouvert de la mer, réservé aux hommes et synonyme alors de mouvement et de liberté[2]. La femme délaissée se trouve au contraire confinée sur une île qui devient une prison dont les entraves sont le sable du rivage. Cette impuissance à s'en échapper se marque par une image de paralysie, d'enlisement ("tardat harena") dans les sables, également rendue par les questions délibératives, et par l'impossibilité pour le regard de se fixer sur quoi que ce soit.

Ailleurs, c'est l'union de la princesse crétoise avec Dionysos qui détermine le climat de l'île ; elle doit par exemple au dieu le fait d'exhaler de bonnes odeurs et d'être riche en vin[3]. L'île devient un lieu de contact privilégié avec le divin et permet à l'homme d'espérer échapper à sa condition de mortel pour accéder à l'immortalité. Ariane gagnera en effet les cieux sous la forme d'une constellation éclatante[4].

L'île égéenne de Cythère incarne quant à elle le paradis des amours. Aphrodite y aborde après sa naissance de l'écume des flots marins - d'où son surnom de Cythérée. L'île devient symbole

---

[1] Ov., *Her.* 10.17-20 : "Luna fuit ; specto siquid nisi litora cernam ;
quod uideant oculi, nil nisi litus habent.
Nunc huc, nunc illuc, et utroque sine ordine, curro ;
alta puellares tardat harena pedes";
10.59-62 : "Quid faciam ? quo sola ferar ? uacat insula cultu ;
non hominum uideo, non ego facta boum.
Omne latus terrae cingit mare ; nauita nusquam,
nulla per ambiguas puppis itura uias".
Même désolation chez Catull., 64.57 : "desertam in sola miseram se cernat harena" ; 133 : "deserto liquisti in litore". Sur les liens de cette environnement avec une sépulture : cf. *infra § A.3.1.1. La traversée en mer – Sépulture et mort en mer.*

[2] Cf. S. Viarre, "Les images de l'espace et du temps chez Ovide", in J. Thomas (éd.), *L'imaginaire de l'espace et du temps chez les Latins*, 1988, p. 91-106 (en particulier p. 94-96).

[3] Prop., 3.17.27 : (dicam) "et tibi per mediam bene olentia flumina Naxon,
unde tuum potant Naxia turba merum".

[4] Cf. Hes., *Theog.* 947-948 ; Ov., *Met.* 8.176-182.

de l'accomplissement des amours et le lieu d'une utopie érotique. Cythère allie alors les éléments de jardin insulaire et de jardin des délices, prometteur d'un bienheureux séjour. Le décor de l'île s'y accorde : le jardin opulent en fait un paradis terrestre.

La déesse se rendra ensuite à Chypre, d'où les Saisons la conduiront chez les Immortels : l'île est donc à la porte de l'au-delà - de même que les Iles Fortunées sont localisées aux portes du monde des morts. Le plaisir et la peur sont ainsi tous deux localisés dans un lieu à la frontière du monde connu. Les gardiens effrayants - monstres marins - ne font que rehausser l'attrait de ce monde qui, pour être si bien défendu, doit en être d'autant plus précieux[1]. L'île de Chypre connaît de plus une fécondité particulière grâce à Vénus - qui reçoit l'épithète de *Cypria*[2] : il y pousse des pommes d'or[3], semblables à celles des Hespérides.

Toutes les îles de la Grande Bleue ne bénéficient pas de la même aura mythique que Cythère, Chypre ou Naxos. C'est en effet aussi vers les îles de la Méditerranée que sont déportés (*deportatio in insulam, relegatio, exilium*) les proscrits[4]. L'insularité se fait alors isolement et la ceinture des mers transforme l'îlot de terre en prison. La Corse sera celle de Sénèque qui doit y séjourner suite à des démêlés avec la famille impériale. L'île est vue par les yeux de l'exilé ("relegatis", "exul et exilium") et, selon le modèle de la littérature d'exil, dépeinte comme une terre aride et hostile[5] :

> La Corse barbare est ceinte de rochers escarpés, sauvage et désolée dans un environnement désertique. L'automne ne porte pas de fruits, l'été ne produit pas de moissons et le blanc hiver ne connaît pas les dons de Pallas. Le printemps pluvieux ne se réjouit d'aucune portée, et aucune herbe ne pousse sur ce sol de malheur. Il n'y a ni pain, ni d'eau à puiser, ni le moindre feu, ici seules deux choses subsistent : l'exilé et son exil[6].

---

[1] K.H. Börner, *Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie*, 1984, p. 30-33.

[2] Tib. 3.3.33.

[3] Cf. Ov., *Met.* 10.644-650.

[4] Cf. R.A. Bauman, *Crime and Punishment in Ancient Rome*, 1996, *passim* ; T. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, 1955 ; *RE* vol. 25, s.v. *relegatio*, col. 564-565.

[5] Cf. *infra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[6] Sen., *Epigr. De Corsia (Anth. Lat.* 236-237) :
237 : "Barbara praeruptis inclusa est Corsica saxis,
horrida, desertis undique uasta locis.
Non poma autumnus, segetes non educat aestas
canaque Palladio munere bruma caret.
Imbrifenum nullo uer est laetabile fetu
nullaque in infausto nascitur herba solo.
Non panis, non haustus aquae, non ultimus ignis,
hic sola haec duo sunt : exul et exilium".
Cf. aussi 236.5-8 : "Corsica, terribilis, cum primum incanduit aestas,
saeuior, ostendit cum ferus ora canis :
parce relegatis ; hoc est, iam parce solutis :

L'île n'est alors pas considérée comme une terre véritablement habitable, mais comme une prison ("inclusa", "undique") marquée par l'infertilité en toute saison. Pourtant, en dépit de ce sinistre tableau, la relégation reste un châtiment réservé aux *honestiores* - les *humiliores* sont condamnés aux bêtes (*ad bestias*), aux mines (*metallum*), à la crucifixion ou à la pendaison (*ad crucem* ou *furcam damnatio*). Ainsi, au vu de la cruauté des autres châtiments[1], cela reste un privilège pour les accusés issus d'un rang social plus élevé[2]. Les exemples de dignitaires romains ou de membres de la famille impériale ne manquent pas[3]. Ainsi Tibère propose-t-il un amendement en faveur du proconsul C. Silanus, réclamant que le lieu de son exil soit réétudié, et qu'à l'île par trop désertique ("immitem") de Gyarus soit substituée celle plus clémente de Cythnus[4]. Cette clémence princière est justifiée par le rang et la famille de l'accusé ("Iuniae familiae et uiro quondam ordinis eiusdem"). De même rappelle-t-il, lors du procès de Vibius Serenus, que la déportation ne doit pas mettre en péril la subsistance du proscrit[5]. Châtiment non-mortel et moins pénible que les mines, la déportation est avant tout une mesure d'isolement social, portant atteinte à la réputation et au statut social de l'accusé, et non à son intégrité physique. La déportation se veut dans ce cas le signe de la *publica clementia*, qui n'exclut toutefois pas la misère privée, puisqu'elle implique le plus souvent la confiscation des biens de l'intéressé[6] et la perte de ses droits de citoyen[7]. L'île remplit alors un rôle ambivalent : elle isole l'individu coupable de son environnement social tout en lui reconnaissant un statut particulier et lui laissant la possibilité d'un séjour potentiellement agréable.

---

uinorum cineri sit tua terra leuis".
Helu. 6.5 ; 7.9 ; 9.1405 / 409 ; *Herc. Oet.*, 133-137. Cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 444.

[1] Sur la hiérarchie des châtiments : cf. Call. (6 *de cognitionibus*) *Dig.* 48.19.28.

[2] Ulpianus (7 *de officio proconsulis*) *Dig.* 48.13.7 (Punition du sacrilège) : "si honestiore loco natus sit, deportandus in insulam est" ; Marcianus (14 *inst.*) *Dig.* 48.8.3.5 : "Legis Corneliae de sicariis et ueneficis poena iusulae deportatio est et omnium bonorum ademptio. sed solent hodie capite puniri, nisi honestiore loco positi fuerint, ut poenam legis sustineant : humiliores enim solent uel bestiis subici, altiores uero deportantur in insulam". Voir aussi Tac., *Ann.* 3.69.11 ci-après.

[3] Notamment Julia à Pandateria (Tac., *Ann.* 1.53.1) ; Sempronius Gracchus (Tac., *Ann.* 1.53.4) ; P. Suillius (Tac., *Ann.* 4.31.3) ; Néron à Pontia (Suet., *Tib.* 54.2 ; *Cal.* 15.1).

[4] Tac., *Ann.* 3.68.3 : "Ille multum de clementia principis praefatus aqua atque igni Silano interdicendum censuit ipsumque in insulam Gyarum relegandum" ; 3.69.11 : "Atque ille prudens moderandi, si propria ira non impelleretur, addidit insulam Gyarum immitem et sine cultu hominum esse : darent Iuniae familiae et uiro quondam ordinis eiusdem ut Cythnum potius concederet" ; autre exemple de déportation : Sancia ("aqua atque igni interdictum") et Pompeia Macrina ("exilium") : Tac., *Ann.* 6.18.1-3 (=6.24).

[5] Vibius Serenus à Amorgos : Tac., *Ann.* 4.13.2 ; 4.28.1-30.2 ; "Gallus Asinius cum Gyaro aut Donusa claudendum censeret, id quoque aspernatus est, egenam aquae utramque insulam referens dandoque uitae usus cui uita concederetur".

[6] Tac., *Ann.* 14.48.7 : "Quin in insula publicatis bonis, quo longius sontem uitam traxisset, eo priuatim miseriorem et publicae clementiae maximum exemplum futurum". Voir aussi Marc. (14 *inst. l.*) *Dig.* 48.8.3.5 : "poena insulae deportatio est et omnium bonorum ademptio" (cité *supra*).

[7] Ulpianus (1 *fideicomm. l.*) *Dig.* 32.1.2-3 : "Hi, quibus aqua et igni interdictum est, item deportati fideicommissum relinquere non possunt, quia nec testamenti faciendi ius habent, cum sint ἀπόλιδες".

2.3.4. Un monde ambigu

En tant que monde en marge, clos et souvent isolé dans le lointain, l'île est un univers ambivalent oscillant entre refuge béni sur les flots hostiles et piège supplémentaire dans un itinéraire d'errances marines[1]. Tacite évoque par exemple les îles frisonnes où se perdent les Romains après avoir essuyé une tempête. Elles n'offrent aucune possibilité de ravitaillement et les soldats meurent pour la plupart de faim[2]. Le chorographe Pomponius Mela (1er s. apr. J.-C.) illustre bien l'ambivalence des terres insulaires quand il fait de l'île de Panchaïe, terre parfumée et fabuleuse de l'Océan Indien imaginée par Evhémère, une terre infestée de bêtes sauvages et de serpents dont se nourrit la population, les Ophiophages[3].

Si certaines îles sont parfumées, couvertes de palmeraies odoriférantes[4], d'autres sont marquées par la puanteur. Ainsi en est-il de l'île de Nésis dans la *Pharsale* de Lucain. Sa topographie rocheuse rappelle celle de l'entrée des Enfers et il s'en exhale des effluves évoquant les miasmes infernaux[5]. Quant au climat insulaire, il n'est pas nécessairement clément ; certaines îles sont caractérisées par leur aridité. Ainsi, sur celles du Soleil, l'air est suffocant[6].

La langue latine enfin reflète cette ambivalence. Si l'on s'attache aux épithètes associées à *insula*, une bonne part d'entre elles relèvent le caractère aride, isolé et inhospitalier des terres insulaires[7]. A l'opposé, le latin connaît aussi toute une série de qualificatifs mettant en avant la fécondité et le charme des îles[8], sans qu'on puisse déterminer laquelle de ces deux conceptions domine.

Cette constante ambiguïté fait peser sur toute féerie insulaire la menace d'un enfermement, d'un piège sans retour en arrière, et incite à préférer le rêve utopique d'un séjour sur une île à sa réelle réalisation. L'attrait ne se maintient que par la distance, géographique, temporelle ou mythique. Les poètes latins ne n'y sont pas trompés : ils font allusion aux îles davantage qu'ils

---

[1] Cf. *infra § A.3.1.3 L'errance en mer - Les escales* ; Verg., *Aen.* 3.214-218 (l'île des Strophades abrite les Harpyes).

[2] Tac., *Ann.* 2.24.2.

[3] Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.8.81. Sur les régimes alimentaires particuliers des peuples barbares : cf. *infra § B.1.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - Les produits issus de l'élevage.*

[4] Mart. Cap., *Nupt.* 6.702 ("palmifera") ; Plin., *NH* 6.155 ("odorifera").

[5] Luc., *Phars.* 6.90-92 : "(...) Tali spiramine Nesis
emittit Stygium nebulosis aera saxis
antraque letiferi rabiem Typhonis anhelant".
Cf. *infra § A.2.6.2. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde.*

[6] Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.7.71.

[7] Cf. *TLL s.v. insula*, 1.2.γ. (*epitheta*). Par exemple : *abrupta, ardua, aspera, deserta, erratica, immitis, importuosa, inculta, infesta, inhospita, inops, nauifraga, nebulosa, pestifera, sitiens, solitaria, sterilis, uacua, uasta.*

[8] Par exemple : *ibid.* : *abundans, diuitiis, amoena, aquosa, diues, fecunda, copia metallorum, fertilis, fructuosa, frugifera, generosa, herbida, odorifera, palmifera, pulchra, rotunda, siluosa.*

en dressent un panorama étendu. Les îles ne peuvent être que rêvées, les décrire en abolirait le charme et réduirait la part de leur fascinant mystère.

2.4. Les terres lointaines

2.4.1. Les richesses de l'Orient

L'éloignement géographique qui fait naître l'attrait mystérieux des îles vaut aussi pour d'autres contrées, en particulier pour l'Orient. Si le Nord et l'Ouest - au-delà des colonnes d'Hercule - sont pour les Anciens principalement le domaine du froid, de la mer hostile et de la mort[1], l'Est constitue le monde de la lumière, de la chaleur et des très vieilles civilisations[2]. Ces terres lointaines ne sont pas vues avec l'hostilité accordée à l'inconnu, mais avec une forme de fascination suscitée par l'éloignement[3]. A la distance géographique s'ajoute l'écart temporel. Les pays orientaux associés à des terres paradisiaques sont en effet souvent, comme pour le royaume de Saba ou l'Egypte, des civilisations dont l'apogée se situe bien avant celle des Romains et qui ont même parfois décliné à l'époque et sous l'occupation romaine. L'éloignement temporel renforce ainsi encore le caractère mythique de ces paradis du passé. L'ancienneté force le respect et suscite l'admiration. Ces civilisations semblent dès lors vivre à rebours de l'écoulement linéaire des siècles, dans une sorte d'Age d'Or perdu, dotées d'une abondance que l'on ne semble croire possible que quand elle est passée. Les exagérations ne manquent du reste pas. Si l'on mesure les commentaires extasiés des Anciens à l'aune des témoignages archéologiques, les écarts entre un imaginaire de rêve et une réalité plus triviale apparaissent. Dans des régions marquées par un climat aride, seules les zones en bordure des rivières - au cours parfois temporaires - peuvent être utilement exploitées. De grandes étendues sablonneuses séparent les riches oasis[4]. Peut-être est-ce là précisément ce qui donne à leur prospérité des atours miraculeux et fascinants.

L'Egypte jouit à ce titre d'un statut tout à fait privilégié puisqu'elle est pour les Anciens synonyme de civilisation millénaire, de sagesse - les cultes orientaux sont en vogue à Rome entre le 3e siècle av. J.-C. et le 3e siècle apr. J.-C. - et d'abondance. Les importations de blé égyptien vers l'Italie permettent d'en éprouver concrètement la richesse[5]. Toute la vallée du Nil est le modèle même de la fertilité :

> Le Nil ne fait pas que traverser la terre mais, débordant à la saison d'été, il l'inonde aussi de ses eaux si puissantes à faire naître la vie et à nourrir que, outre le fait qu'il regorge de poissons, qu'il engendre hippopotames, crocodiles et bêtes de taille immense, il insuffle aussi la vie aux mottes de terre et façonne des êtres vivants de la terre même[6].

---

[1] Cf. *infra § A.2.7.1. L'abondance de la mer - La domestication de l'Océan mythique.*

[2] Cf. P. Fabre, "Les Grecs à la découverte de l'Atlantique", p. 11, in *L'Océan et les mers lointaines*, 1993, p. 11-21.

[3] Cf. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, 1980.

[4] Cf. J.-F. Breton, *L'Arabie heureuse au temps de la reine de Saba*, 1998, p. 97-147.

[5] Cf. *infra § A.2.7.2. L'abondance de la mer - Le commerce et l'approvisionnement de Rome.*

[6] Pomp. Mela, *Chorogr.* 1.9.52 : "Non pererrat autem tantum eam sed, aestiuo sidere exundans, etiam irrigat,

C'est d'ailleurs au sud de l'Egypte, sur l'île de Méroé, encerclée par les eaux du Nil, que le chorographe Pomponius Mela (1er s. apr. J.-C.) situe l'établissement des Ethiopiens Macrobiens, depuis toujours considérés comme un peuple mythique de l'extrême Sud de la terre[1]. Vivant dans un éloignement protecteur, que favorise encore l'insularité de Méroé, et qui les rend proches des dieux et leur vaut à l'occasion d'être leurs commensaux[2], les Ethiopiens se trouvent récompensés de leur perfection sans tares (ἀμύμονας) par la fertilité et l'abondance qui règnent chez eux. Autour d'eux s'est ainsi construit le mythe de la Table du Soleil[3], qui, précurseur du Pays de Cocagne[4], présente la qualité fantastique de déborder toujours de viandes. Suivant cette tradition, Pomponius localise donc chez les Ethiopiens de Méroé, peu précisément il est vrai ("est locus"), la fameuse Table du Soleil (*Helieu trapeza*) :

> Il est un lieu toujours alimenté en mets tout apprêtés ; comme il est permis à quiconque le désire de venir s'en nourrir à volonté, on l'appelle *Helieu trapeza*, et on affirme que tout ce qui s'y trouve disposé se renouvelle sans cesse de manière divine[5].

Le Barbare des confins est ainsi idéalisé, son altérité est exacerbée comme une image spéculaire inversée par rapport à la pénurie chronique du monde antique.

Les contrées orientales présentent d'ailleurs pour les Anciens plus d'un signe d'opulence : cultures céréalières, minerais de métaux précieux, richesses fruitières (dattes), parfums et aromates, etc. La mer constitue aussi l'une des importantes sources de richesses exploitées par les peuples des confins[6]. Pline redéfinit ainsi la place de choix réservée à l'Arabie pour sa production de parfums. Selon le naturaliste, la prospérité économique de la péninsule arabique - ainsi que d'autres régions orientales - lui vient d'abord et surtout de l'exploitation des richesses marines :

> Ce que l'Arabie, au contraire, a de plus bienheureux, c'est la mer : elle en tire en effet les perles, et, c'est au minimum cent millions de sesterces que l'Inde, les Sères et cette péninsule soustraient tous les ans à notre empire : tant nous

---

adeo efficacibus aquis ad generandum alendumque, ut praeter id quod scatet piscibus, quod hippopotamos crocodilosque uastas beluas gignit, glaebis etiam infundat animas, ex ipsaque humo uitalia effingat". Cf. Iuv., *Sat.* 13.27 : "(...) dinitis ostia Nili".

[1] Hom., *Il.* 1.423-424 (cité ci-après) ; 23.206 ; *Od.* 5.282 ; Hdt. 3.23 ; Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.9.85.

[2] Hom., *Il.* 1.423-424 : Ζεὺς γὰρ ἐς Ὠκεανὸν μετ' ἀμύμονας Αἰθιοπῆας / χθιζὸς ἔβη μετὰ δαῖτα, θεοὶ δ' ἅμα πάντες ἕποντο.

[3] Hdt. 3.17-18, 23 (cf. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la religion à la philosophie*, 1973, p. 70-75) ; mythe repris au 3e siècle par Solin. 52.4.

[4] Cf. *infra § C.1.3.2. Conclusion - Vers une écologie de l'abondance - Paradis alimentaires - De l'Age d'Or au pays de Cocagne*

[5] Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.9.87 : "Est locus adparatis epulis semper refertus ; quia ut libet uesci uolentibus licet, Heliu trapezan adpellant, et quae passim adposita sunt adfirmant innasci subinde diuinitus".

[6] Sur l'abondance en Méditerranée : cf. *infra § A.2.7. L'abondance de la mer.*

coûtent les plaisirs et les femmes ![1]

Pomponius Mela rapporte pour sa part que la côte de Malabar, en Inde, est habitée par des populations craintives, mais qui grâce aux richesses de la mer, vivent dans une très grande opulence[2]. Le Golfe persique est un autre exemple de ce développement d'une économie basée sur la mer[3]. "Il est devenu une région où une population abondante se presse dans des villages et des villes (un idéal antique), apparemment pacifique, où la navigation est facile et l'activité maritime intense, où l'on est en droit, enfin, d'imaginer l'opulence"[4]. Au rêve de richesse se superpose ainsi celui d'une exubérance et d'un activisme économique.

A côté de l'Egypte nourricière ou du Golfe populeux, se dresse, plus mythique encore, l'Arabie dite heureuse[5]. Ammien Marcellin, à la fin du 4e siècle, évoque longuement cette contrée et recense les différentes sources de sa prospérité :

> Du côté oriental et austral, leurs voisins (*sc.* voisins des Parthes) sont les Arabes heureux, baptisés ainsi parce qu'ils sont riches à la fois des produits de la terre, de l'élevage, des pampres et d'une multitude de parfums suaves, et parce qu'une grande partie d'entre eux bordent la Mer Rouge sur la rive droite, ont pour limite le Golfe Persique, et sont ainsi accoutumés à puiser toutes leurs richesses de l'un et l'autre élément. Il y a là aussi de nombreux mouillages et ports aux eaux calmes, des comptoirs fréquentés, des demeures royales au luxe par trop présomptueux, des sources très salubres d'eau naturellement chaude, et une multitude de rivières et de fleuves aux eaux limpides, au climat tempéré et bénéfique, si bien que, à bien y regarder, il apparaît qu'il ne leur manque rien pour accéder à la plus parfaite félicité[6].

---

[1] Plin., *NH* 12.84 : "Verum Arabiae etiamnum felicius mare est : ex illo namque margaritas mittit, minimaque computatione milies centena sestercium annis omnibus India et Seres et paeninsula illa imperio nostro adimunt : tanti nobis deliciae et feminae constant". Sur les perles des terres lointaines : cf. aussi Plin., *NH* 9.106 ; Aelian., *NA* 15.8 ; Athen. 3.64 ; Hier., *Epist.* 125.3, cité *infra § A.2.4.3. Un paradis lointain.*

[2] Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.7.68 : "Ab Colide ad Indum recta sunt litora, timidique populi et marinis opibus adfatim dites".

[3] Cf. Amm. Marc. 23.6.10 : "Hae regiones, in amplitudines diffusae longas et latas, ex omni latere insulorum et celebre Persicum ambiunt mare (...)" ; 15 : "Citra omnes propinqua est nobis Assyria, celebritate et magnitudine et multiformi feracitate ditissima" ; cf. Strabo, *Geogr.* 16.3.2.

[4] J.-F. Salles, "Découvertes du golfe arabo-persique aux époques grecque et romaine", p. 96, in *L'Océan et les mers lointaines*, 1993, p. 79-97.

[5] *Felix*, *beata* ou *Eudaemon* : cf. Plin., *NH* 5.65 ; 6.138 ; 12.82.

[6] Amm. Marc. 23.6.45-46 : "Quibus ab orientali australique plaga Arabes beati conterminant, ideo sic appellati, quod frugibus iuxta et fetibus et palmite odorumque suauitate multiplici sunt locuples, magnaeque eorum partes mare Rubrum latere dextro contingunt, laeua Persico mari conlimitant, elementi utriusque potiri bonis omnibus adsueti. Ubi et stationes et portus tranquilli sunt plures, et emporia densa, et diuersoria regum ambitiosa nimium et decora, aquarumque suapte natura calentium saluberrimi fontes, et riuorum fluminumque multitudo perspicua, sospitalisque temperies caeli, ut recte spectantibus nihil eis uideatur ad felicitatem deesse supremam".

Sa description de la Sabée met à nouveau en valeur le peuplement, l'intensité du trafic[1], les possibilités de commerce, de navigation et d'établissement durable sur les côtes. A cela s'ajoute une fécondité naturelle de la terre qui permet des cultures aussi variées que rentables, favorisées par des conditions climatiques idéales, et surtout une production diversifiée de parfums[2].

2.4.2. Des parfums de paradis

Si la mer occupe une place de choix dans la prospérité économique des régions orientales, ce sont sans doute les parfums et aromates qui occupent le premier rang dans la fascination accordée à l'Orient et dans l'idéalisation poétique[3] :

> Prospère pour les Grecs, heureuse pour les Latins, fortunée par ses parfums, l'Arabie s'entourait de mystère. La dernière des terres habitées vers le midi disparaissait sous d'épais brouillards ou de violentes moussons. Elle exhalait après l'orage une forte senteur qui troublait les sens. Ses myrrhes procuraient un plaisir divin et ses encens traversaient les corps en les rendant instables : la trace harmonieuse de la vie perdait alors tout équilibre. Ses champs étaient luxuriants, ses palmiers odoriférants, ses mines d'or inépuisables et ses troupeaux innombrables ; ses hautes montagnes abritaient des populations d'un luxe insolent qui édifiaient des palais couverts de pierreries et brûlaient de la cannelle pour leurs usages quotidiens. Ces hommes que l'oisiveté continue efféminait, oubliant les félicités d'ici-bas, se nourrissaient aux sources de l'immortalité. Les plus riches d'entre eux, les Sabéens, possédaient tout ce que la terre produisait et entassaient toutes les richesses venues d'Europe et d'Asie. La Fortune qui avait réparti les biens en ce monde était fort injuste : ceux-ci avaient tout reçu en abondance[4].

La réputation mythique de l'Arabie comme terre d'abondance lui vient en effet avant tout de la principale activité économique qui fait sa richesse depuis le 8e siècle avant notre ère déjà : le commerce des aromates et des parfums[5].

Les explorations et expéditions militaires romaines seront d'ailleurs poussées toujours plus loin vers l'Est, pour remplacer les épices méditerranéennes (coriandre, genièvre) par celles de

---

[1] Amm. Marc. 23.6.10 ("celebre Persicum"), cité ci-avant.
[2] Cf. Plin., *NH* 12.48-51.
[3] Cf. P. Faure, *Parfums et aromates de l'Antiquité*, 1987 ; A. Lallemand, "Le parfum comme signe fabuleux dans les pays mythiques", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 73-90.
[4] J.-F. Breton, *L'Arabie heureuse au temps de la reine de Saba*, 1998, p. 11, d'après Agatharchide (2e siècle av. J.-C.).
[5] Cf. J.-F. Breton, *L'Arabie heureuse au temps de la reine de Saba*, 1998 ; J.I. Miller, *The Spice Trade of the Roman Empire*, 1969 ; F. De Romanis, *Cassia, Cinnamomo, Ossidiana : uomini e merci tra Oceano Indiano e Mediterraneo*, 1996.

l'Orient (muscade, gingembre, poivre, etc.). Se procurer ces senteurs est comme s'approprier une partie du monde. En effet, comme le constate Pline en énumérant les nombreuses composantes du Parfum royal :

> Il n'est rien de tout cela qui soit produit en Italie, pourtant victorieuse du monde, ni même dans toute l'Europe, à part l'iris d'Illyrie et le nard de Gaule[1].

Auguste investit ainsi Aelius Gallus, préfet de l'Egypte récemment annexée comme province romaine (en 30 av. J.-C.), d'agrandir le nouvel Empire romain jusqu'à l'extrémité méridionale de la Mer Rouge, jusqu'à l'Arabie heureuse (l'actuel Yemen du Nord). L'expédition, que l'on situe entre 26 et 25 ou 25 et 24 av. J.-C., est un fiasco. Mais il s'ouvre une voie maritime au commerce des épices, comme en témoignent Strabon ou le *Périple de la Mer Rouge* (1er s. apr. J.-C.), qui citent les différentes escales de l'Océan Indien[2]. Les Romains peuvent alors commercer avec l'Inde, la Chine et même le Viet-Nam - comme le confirment les découvertes de monnaies romaines sur ces sites. Cette percée vers l'Est aboutira notamment à la conquête, au carrefour de la route des épices, de la ville de Petra, capitale du royaume des Nabatéens qui deviendra province d'Arabie sous Trajan, en 106.

Parmi les différentes épices, le poivre semble avoir occupé une place de choix aux yeux et papilles des Romains. Le recueil de recettes du 4e siècle de notre ère, attribué à Apicius, cite en priorité le poivre[3], goût que confirme Pline, ainsi que la construction par Domitien, en 92 apr. J.-C., d'entrepôts réservées au poivre (*horrea piperataria*) dans le quartier des épices, puis l'installation, au 2e siècle apr. J.-C., d'une rue aux poivres (*uia piperatica*) au-dessous du forum de Trajan[4].

Si la conquête des épices recouvre un enjeu militaire et économique, leur consommation est surtout dictée par le "désir de l'imaginaire"[5] et le goût du luxe. Leur prix élevé en fait une denrée réservée aux plus riches, les pauvres se contentant des herbes aromatiques, "épices du pauvre" fournies dans les jardins[6]. Ainsi le malheureux moustique de l'*Appendix Vergiliana*, propose-t-il que l'encens soit remplacé, dans son jardin funéraire, par la plante locale du genièvre[7].

Cette dimension symbolique des denrées orientales est peut-être encore plus marquée pour les parfums que pour les épices. Les parfums servent la volonté d'ostentation et de distinction

---

[1] Plin., *NH* 13.18 : "Nihilque eius rei causa in Italia uictrice omnium, in Europa uero tota praeter irim Illyricam et nardum Gallicum gignitur". Pour la liste des ingrédients : cf. *infra*.

[2] Sur les périples antiques : cf. *infra § A.2.7.1. L'abondance de la mer - La domestication de l'Océan mythique.*

[3] Pour les autres épices et aromates cités dans le *De re coquinaria* : cf. P. Faure, *Parfums et aromates de l'Antiquité*, 1987, p. 225-226.

[4] Cf. Plin., *NH* 12.29 ; P. Faure, *Parfums et aromates de l'Antiquité*, 1987, p. 227.

[5] M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 89.

[6] M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 95.

[7] App. Verg., *Culex* 404 : "herbaque turis opes priscis imitata Sabina" ; cité en un plus large extrait *infra*

sociale. L'affranchi Trimalcion fait par exemple descendre d'un plafond à caissons des couronnes portant des petits flacons de parfums offerts en cadesu aux convives[1]. Les grandioses funérailles de Poppée, en 65 apr. J.-C., sont étroitement liées à un usage démesuré des parfums. Son corps tout d'abord fut embaumé[2] - pratique d'exception, associée à l'Orient[3] -, puis Néron fit brûler pour des millions de sesterces de parfums[4]. Le recours à l'embaumement, gage de conservation du corps, lie les aromates à l'idée d'immortalité. Si les Anciens connaissent déjà bien la pratique de la libation de parfums[5], les premiers chrétiens y ajouteront l'embaumement ou du moins l'enveloppement dans les aromates (sans incision du corps), à la suite de la pratique juive appliquée au corps du Christ[6]. Ainsi, au 4e siècle, le poète chrétien Prudence affirme-t-il, en conclusion à l'hymne 3 du *Cathemerinon* (*Hymnus ante cibum*), sa foi en la résurrection des corps, en lien avec l'embaumement :

> Et même, il nous est donné, après la mort, de réintégrer notre chair qui était morte, et sortie à nouveau du tombeau, notre apparence passée renaît, notre corps en poussière se reconstitue. Je crois assurément (et ce n'est pas là vaine foi) que les corps survivent comme les âmes ; je me souviens que c'est incarné que Dieu s'en est revenu sans peine du Phlégéthon vers le monde d'en-haut. Le même espoir est réservé à mon corps : après qu'il aura reçu l'ordre de reposer dans le sarcophage funèbre parmi les aromates, le guide ressuscité d'entre les parois de la terre, le Christ, l'appellera à monter vers les astres de feu[7].

---

§ B.2.2.4. Les jardins - Les jardins funéraires.

[1] Petr., *Sat.* 60.3 : "Ecce autem diductis lacunaribus subito circulus ingens, de cupa nidelicet grandi excussus, demittitur, cuius per totum orbem coronae aureae cum alabastris unguenti pendebant".

[2] Tac., *Ann.* 16.6.2 : "corpus (...) regum externorum consuetudine differtum odoribus conditur".

[3] Voir aussi Lucr. 3.891 : "aut in melle situm suffocari (...)" ; Cic., *Tusc.* 1.45.108 : "Condiunt Aegyptii mortuos et eos seruant domi, Persae etiam cera circumlitos condunt, ut quam maxime permeant diuturna corpora". Pour d'autres exemples : cf. Stat., *Silu.* 5.1.228-230 : "(...) nil longior aestas / carpere, nil aeui poterunt nitiare labores / sic cautum membris, tantas uenerabile marmor / spirat odores" (fille d'Abascantus, secrétaire d'Etat de Domitien) ; exemple d'une fillette : cf. *infra § B.1.3.1. La mort à table - L'alimentation des défunts* (avec des références bibliographiques).

[4] Plin., *NH* 12.83 ; Tac., *Ann.* 16.6.

[5] Cf. *infra § B.1.3.1. La mort à table - L'alimentation des défunts* ; par ex. Tib. (Lygd.) 3.2.17-26.

[6] Cf. Jn. 19.38 ; *DACL* t. 4, *s.v. embaumement*, col. 2718-2723 ; W. Deonna, "*Enodia.* Croyances antiques et modernes : l'odeur suave des Dieux et des élus", *Genava* 17, 1939, p. 167-262 ; J.-P. Albert, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, 1990.

[7] Prudent., *Cath.* 3.191-205 : "Viscera mortua quin etiam
post obitum reparare datur,
eque suis iterum tumulis
prisca renascitur effigies,
puluereo coeunte situ.
Credo equidem (neque uana fides)
corpora niuere more animae ;
nam modo corporeum memini
de Phlegetonte gradu facili
ad superos remeasse Deum.
Spes eadem mea membra manet,

Les corps des morts se trouvent alors dotés des odeurs du paradis. Les parfums jouent ainsi le rôle de pivots pour l'imaginaire, entre richesse terrestre et félicité posthume, entre désir et utopie. L'image mythique des pays producteurs de parfums et de leur population se reporte sur les produits eux-mêmes, qui se voient dotés de vertus magiques. Au quotidien, l'usage de cosmétiques fabriqués à partir d'aromates orientaux vise en effet à métamorpboser l'apparence physique pour lui redonner jeunesse et séduction érotique et conjurer ainsi le cours fatal du temps. La faculté métamorphosante de parfums ou d'onguents dans un cadre érotique est exploitée dans le roman des *Métamorphoses* d'Apulée (2e s. apr. J.-C.) : Pamphile, que Lucius épie par une fente de la porte, se dénude entièrement, s'oint d'une pommade de la tête aux pieds et se transforme en hibou pour rejoindre son amour[1]. Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, l'épisode de Myrrha est également construit autour du thème amoureux (incestueux), de la métamorphose et du parfum : Myrrha amoureuse de son père en tombe enceinte avant de fuir vers l'Arabie, la Panchaïe et de s'arrêter sur la terre de Saba. Implorant la miséricorde des dieux, elle est transformée en arbre et ses larmes, en coulant, donnent naissance à la myrrhe[2].

Un imaginaire légendaire entoure donc les parfums qui, en deça de leur usage pratique (non dénué de charge symbolique), renvoient aux terres lointaines de l'Orient, horizon de rêve jouxtant le paradis terrestre. Présentés par les chrétiens comme originaires du paradis et charriés par les fleuves qui en sont issus[3], les aromates reçoivent la même vertu d'immortalité qui préside à la vie paradisiaque. Ils permettent ainsi une projection vers un au-delà idéal, où les parfums deviennent, par leur immatérialité, une nourriture merveilleuse destinée aux âmes[4], promesse de vie, d'éternité et de béatitude.

Ces senteurs de paradis de l'autre monde sont l'aboutissement du thème du parfum naturel

---

quae redolentia funereo
iussa quiescere sarcophago,
dux parili rediuiuus humo
ignea Christus ad astra uocat".
Plus explicite encore : *CIL* VI 13528.6 (= *CLE* 1559.6) : "In spica et casia es, benedora stacta et amomo", épitaphe citée plus largement *infra § B.2.2.4. Les jardins - Les jardins funéraires.*

[1] Apul., *Met.* 3.21.

[2] Ov., *Met.* 10.476-502. Pour le même type d'origine pour l'ambre : cf. *infra § A.2.4.4. Autres latitudes, autres richesses.*

[3] Cf. Hier., *Epist.* 125.3, cité *infra § A.2.4.3. Un paradis lointain* ; voir aussi Eucherius, *Instructiones* 2 (§ De fluminibus uel aquis) : "Geon fluuius Aethiopiae de paradiso emergens quam Nilum usitato nomine appellant, Phison fluuius Indiae idem quoque a paradiso fluens, hunc alii Gangen uocant" ; Palladius (6e s.), *Commonitorium* 2 ; Auitus, *Carm.* 1.290-291 : "Quartus Physon erit, quem possidet India Gangen, / motus odorifero quotiens qui uertice creuit" ; Isid., *Etym.* 13.21.8 : "Ganges flunius, quem Phison Sancta Scriptura cognominat, exiens de Paradiso pergit ad Indiae regiones" ; cf. J. André & J. Pilliozat (éds.), *L'Inde vue par Rome, textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, 1986.

[4] Cf. Prudent., *Ham.* 852-858, cité *infra § A.2.6.2.4. Les lieux de l'au-delà – Les chemins de l'autre monde – Les voyages célestes* ; *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 13.8 : "Uniuersi odore inenarrabili alebamur qui nos satiabat".

comme "odeur suave annonciatrice d'un pays fabuleux"[1]. Le parfum permet en effet de créer le dépaysement. Associé aux arbres ou aux fleurs, il apparaît fréquemment comme composante du *locus amoenus*[2]. Les senteurs établissent, plus encore que les éléments de décor, une atmosphère de pays idéal qui élève l'homme au-dessus de son quotidien. Expression de l'immatérialité, le parfum, souvent associé au culte (en particulier l'encens), laisse attendre un monde digne des dieux, et espérer l'immortalité. Dans l'*Odyssée*, un parfum de cèdre s'exhale de la grotte de Calypso et plane au-dessus de l'île[3] ; cette ambiance fera entrer Ulysse dans un monde de magie. La belle lui promet d'ailleurs de le rendre immortel et jeune à tout jamais[4].

Porté par des brises présageant un climat tempéré, le parfum peut se répandre partout. Le thème des émanations balsamiques est un lieu commun à maints récits d'exploration des terres lointaines. Hérodote[5] déjà assurait que de la terre de l'Arabie Heureuse s'exhalaient des senteurs délicieuses, que Diodore de Sicile[6] dira perceptibles par les marins depuis la mer. Pline s'en fait aussi l'écho, avec scepticisme, mais témoigne par là de la ténacité de cette idée :

> A cela s'ajoute une autre légende : sous l'effet de la réverbération du soleil de midi, une senteur indicible s'exhalerait de toute la péninsule, née du mélange de tous les parfums portés par la brise ; l'Arabie aurait été annoncée aux flottes d'Alexandre le Grand par ces odeurs portées vers la haute mer. Tout ceci est faux[7].

Pourtant Pline lui-même s'étonne ailleurs qu'un arbre des îles de Tylos produise des violettes blanches n'exhalant aucun parfum[8]. Les senteurs font donc bien pour lui aussi partie du décor obligé des terres orientales.

D'autres pays lointains s'ajoutent à l'Arabie parfumée - ou Sabée - comme producteurs de parfums et sources de richesse et de rêve. Parmi ceux-ci figurent notamment l'Inde, l'Assyrie, la Phénicie, l'Ethiopie, l'Egypte, la Cilicie, la Gédrosie (au nord de la mer d'Oman)[9] : c'est de fait tout l'Orient qui revêt par ses senteurs un voile de mystère. Au 2e siècle de notre ère, le satiriste grec Lucien de Samosate dépeindra à l'extrême les différentes senteurs (rose, narcisse,

---

[1] Cf. A. Lallemand, "Le parfum comme signe fabuleux dans les pays mythiques", p. 74, in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 73-90.

[2] Hom., *Od.* 5.55-73 (grotte de Calypso). Cf. G. Scbönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1962, p. 62-64.

[3] Hom., *Od.* 5.55-73.

[4] Hom., *Od.* 5.136 ; cf. A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, 1976, p. 117.

[5] Hdt. 3.113.

[6] Diod. Sic. 2.35.

[7] Plin., *NH* 12.86 : "Comitata uero fabula est ad meridiani solis repercussus inenarrabilem quendam uniuersitatis halitum e tota paeninsula existere tot generum aurae spirante concentu, Magnique Alexandri classibus Arabiam primum odoribus nuntiatam in altum. Omnia falsa (...)".

[8] Plin., *NH* 12.39 : "In Tylis autem et alia arbor floret albae uiolae specie, sed magnitudine quadruplici, sine odore, quod miremur in eo tractu".

[9] Cf. (Ps.-)Lactant., *De ave Phoenice* 60-63 ; Claud., *Phoenix* 98 ("Indus odor") ; Plin., *NH* 12.85 ; Stat., *Silu.*

hyacinthe, lis, violette, myrrhe, laurier, fleur de vigne) perçues à l'abord d'une terre merveilleuse et qui plus est insulaire[1].

C'est ainsi souvent par l'allusion à des parfums et à des aromates que les poètes construisent l'évocation d'un pays lointain. Le thème du parfum se diffusant à travers tout l'espace persistera chez les auteurs tardifs (notamment en lien avec le mythe du Phénix[2]). Au 5e siècle, le gallo-romain Sidoine Apollinaire, évêque de Clermont-Ferrand en 469, attribuera de même au lieu merveilleux du soleil levant maintes plantes aromatiques qui emplissent l'air de leurs exhalaisons :

> Les campagnes embaument des exhalaisons de roses et une odeur s'élève parmi les champs sans limites ; les prairies font naître la violette, le cytise, le serpolet, les lis, les narcisses, la cassia, le troène, les soucis, le costus, le bétel, les plants de myrrhe, de baume, d'encens[3].

A la fin du 5e siècle, le poète chrétien Dracontius, établi à Carthage puis emprisonné par les Vandales, énumère les richesses naturelles des régions lointaines :

> De par les champs de Césarée, des arbustes pleurent le baume et ces larmes offrent le cadeau excessivement suave de leur parfum ; plus à l'intérieur des terres, en dessous de la Phénicie, la terre produit la cannelle, une terre amie du soleil qui n'en subit pas trop la brûlure et dont une région répand ici les fleurs du nard, ici l'amome[4].

L'exotisme des noms accompagne bien souvent celui des senteurs. Pline cite ainsi pas loin de trente composantes pour l'élaboration du Parfum royal[5], originaires pour certaines d'Inde, de Ceylan, de Chine. Si certains noms ont été incorporés dans l'herboristerie latine, d'autres sont des calques de noms étrangers, issus notamment de l'hébreu par l'intermédiaire du grec :

2.6.85-88.

[1] Lucian., *Ver. hist.* 2.5 ; cf. J. Hubaux, *Le mythe du phénix dans les littératures grecque et latine*, 1939, p. 87.

[2] Cf. (Ps.-)Lactant., *De ave Phoenice* 63 : "auramque procul spirantis amomi" ; Claud., *Phoenix* 96-100 ; sur le Phénix : cf. *infra*.

[3] Sid. Apoll., *Carm.* 2.412-416 : "Halant rura rosis indiscriptosque per agros
fragrat odor ; uiolam, cytisum, serpylla, ligustrum,
lilia, narcissos, casiam, colocasiam, caltas,
costum, malobathrum, myrrhas, opobalsama, tura
parturiunt campi (...)".

[4] Dracontius, *De laudibus Deo*, 1.324-328 : "Balsama Caesareos plorant nirgulta per agros
et nimis ambrosium lacrimae dant munus odoris ;
cinnamon interior profert sub Phoenice tellus
solis amica nimis nam non de sole perusta
haec nardi flores, haec portio fundit amomum".

[5] Plin., *NH* 13.17-18 : "(...) Nunc dicetur cumulus ipse delicianum et summa auctoritas rei. Ergo regale unguentem, appellatum quoniam Parthorum regibus ita temperatur, constat myrobalano, oosto, amomo, cinnamo comaco, cardamomo, nardi spica, maro, murra, casia, styrace, ladano, opobalsamo, calamo iuncoque Syriis, oenanthe, malobathro, serichato, cypro, aspalatho, panace, croco, cypiro, amaraco, loto, melle, uino".

cinnamomum (ou *cinnamum*) vient par exemple de l'hébreu *qinnâmôn*[1], tandis que *casia*, parfois rattachée à une forme hébraïque *quesi'âh*, semble devoir plutôt remonter directement à l'égyptien[2]. L'exotisme du lexique contribue ainsi à rehausser l'attrait mythique des terres orientales et de leurs productions, et véhicule par la nomenclature l'image d'une abondance variée[3].

A ces décors odorants et ces noms exotiques s'ajoutent des histoire fabuleuses ou merveilleuses. Les parfums constituent ainsi la nourriture de certains peuples mythiques, comme, aux confins de l'Inde, la tribu des Astomes, qui, privés de bouche, velus et vêtus de feuilles, vivent de seuls parfums - qu'ils emportent toujours dans leurs déplacements[4]. Le parfum, malgré son immatérialité (en tant qu'odeur), se trouve ainsi doté d'une vertu nourricière.

Outre ce trait relatif à l'alimentation[5], l'altérité des peuples des pays lointains est souvent encore exacerbée par la mention de quelque particularité physique ou biologique qui dépasse la seule différence ethnographique et les rend véritablement légendaires : taille hors du commun, durée de vie au-dessus de la moyenne (Macrobiens), œil unique (Cyclopes), géants à langue bifide et larges narines[6] sont quelques-unes de ces bizarreries symbolisant le plus souvent un mode de vie exceptionnel. Au milieu du 3e siècle de notre ère, Solin, dans ses *Collectanea rerum memorabilium* qui influenceront grandement l'imaginaire médiéval[7] - littéraire et iconographique -, énumère toute une série de ces *mirabilia* caractérisant la population des confins (hommes à huit orteils, enfants-vieillards, fillettes parturientes, unijambistes à grand pied qui leur sert à se faire de l'ombre, hommes privés de cou ayant les yeux dans les épaules[8], ou d'autres velus et à dents de chiens). Il y ajoute des animaux le plus souvent de taille

---

[1] Cf. Hdt. 3.111.2

[2] Pour une étude approfondie de ces deux termes : cf. F. De Romanis, *Cassia, Cinnamomo, Ossidiana : uomini e merci tra Oceano Indiano e Mediterraneo*, 1996, p. 33-70 (en particulier p. 43, 52-53, 63-64).

[3] De même pour la faune marine : cf. *infra § 2.7.5. L'abondance de la mer - L'abondance de la nomenclature* ; cf. aussi *infra § C.1.4. Conclusion - De mets et de mots - L'abondance du texte.*

[4] Plin., *NH* 7.25 : "Ad extremos fines Indiae ab oriente circa fontem Gangis Astomorum gentem sine ore, corpore toto hirtam uestiri frondium lanugine, halitu tantum niuentem et odore quem naribus trahant. Nullum illis cibum nullumque potum, radicum tantum florumque uarios odores et siluestris malorum quae secum portant longiore itinere, ne desit olfactus ; grauiore paulo odore haud difficulter exanimari" ; cf. Strabo, *Geogr.* 2.1.9 ; voir aussi J. André & J. Filliozat (éds.), *L'Inde vue par Rome, textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, 1986.

[5] Pour l'alimentation d'autres peuples (non orientaux) : cf. aussi *infra § B.1.1.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - Les produits issus de l'élevage - Les laitages.*

[6] Diod. Sic. 2.55-60.

[7] Cf. J. Le Goff, "L'Occident médiéval et l'océan Indien : un horizon onirique", in J. Le Goff, *Pour un autre Moyen-Age*, 1978, p. 280-298.

[8] Pour quelques illustrations au 15e s. : cf. A. Grafton, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, 1992, fig. 1.9 p. 36 (*Liber chronicarum* de Hartmann Schedel, version latine de la *Nuremberg Chronicle*, 1493) et fig. 2.4. p. 71 (*Reysen und Wanderschafften durch das Gelobte Land* de Mandeville, 1483).

spectaculaire et hybrides entre de nombreuses espèces, voire avec l'homme[1]. Ces récits sont intéressants par la relation paradoxale qu'ils entretiennent avec le modèle italien. Ils rejoignent en effet sur certains points l'idéal de l'Age d'Or (longévité, *otium*) et l'idée de dépassement du rythme du temps qui sous-tend aussi ce mythe. La dimension temporelle vient alors soutenir l'éloignement spatial. Mais par ailleurs, ces récits présentent une inversion par rapport au paradigme italien du juste milieu pour atteindre à l'anormalité. A ce titre, ils appartiennent à la sphère de l'imaginaire et au mythe, et sont révélateurs de la façon dont les Romains imaginent l'autre dans des pays par ailleurs souvent idéalisés.

Le caractère exceptionnel des peuples lointains s'accordent ainsi au caractère mythique des contrées orientales que les parfums élevaient déjà au-dessus de la normale. En plus d'une population étrange, divers animaux fantastiques, plus ou moins nuisibles, règnent sur les régions parfumées. Pline rapporte une tradition selon laquelle la récolte de la cas(s)ia (fausse cannelle) dans les marais serait rendue plus difficile par les attaques de chauves-souris et d'affreux serpents ailés ; et le naturaliste de conclure que c'est par ces légendes qu'on augmente le prix des choses[2].

Mais, dans l'imaginaire antique, la créature la plus merveilleuse de ces pays de parfums est sans aucun doute le Phénix[3], formant son nid et son bûcher des aromates les plus raffinés[4] - c'est en son nid que l'on trouverait en particulier le cinnamome[5] - avant de mourir et de renaître de ses cendres. Cet oiseau merveilleux est ainsi non seulement l'émissaire d'un monde parfumé et paradisiaque, mais aussi un symbole de renaissance et d'immortalité. A ce titre, le mythe du Phénix, déjà connu de longue date[6], connaîtra un développement tout particulier, dès la fin du 3e siècle de notre ère, puisque des poèmes entiers lui sont alors consacrés, par exemple le *De ave Phoenice* (fin du 3e - début du 4e siècle) attribué, sans doute à tort, à Lactance ou le *Phoenix* de Claudien, poète païen à la cour chrétienne d'Honorius au début du 4e siècle. Il sera développé dans la pensée et l'iconographie chrétienne[7] comme symbole de la résurrection et d'immortalité (rejoignant les attributs du paon) :

---

[1] Solin. 52.26-45 ; cf. J. André & J. Filliozat (éds.), *L'Inde vue par Rome, textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, 1986, p. 150-155.

[2] Plin., *NH* 12.85 : "Item casiam circa paludes, propugnante unguibus diro uespertilionum genere aligerisque serpentibus, his commentis augentes rerum pretia" ; légende analogue chez Hdt. 3.107, 111, à propos de l'encens, et chez Isid., *Etym.* 17.8.8 à propos du poivre.

[3] Cf. J. Hubaux & M. Leroy, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, 1939 ; M. Walla, *Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und der Dichtung des Laktanz*, 1969 ; R. Van den Broeck, *The Myth of the Phoenix according to the Classical and Early Traditions*, 1972 ; B. Laurioux, "Vins musqués et flaveurs de paradis : l'imaginaire médiéval des épices", in A.J. Grieco, O. Redon & L. Tongiorgi Tomasi (éds.), *Le Monde végétal (XIIe-XVIIe siècles). Savoirs et usages sociaux*, 1993, p. 157-174.

[4] Cf. (Ps.-)Lactant., *De ave Phoenice* 59-70 ; Claud., *Phoenix* 40-44 ; Stat., *Silu.* 2.4.33-37 ; 2.6.85-88.

[5] Cf. Hdt. 3.111 ; Plin., *NH* 12.85.

[6] Par ex. Hdt. 2.73 ; Tac., *Ann.* 6.28.

[7] Par ex. graffiti de la catacombe de Calixte, Rome (Phénix nimbé) = fig. p. 169 in R. Günther & R. Müller,

> De même que l'oiseau Phénix se prépare à renaître de la mort, il nous donne l'exemple que l'on peut ressusciter après les funérailles ; c'est surtout à cela que le Dieu tout puissant nous engage à croire : qu'il viendra un temps où les défunts vivront à nouveau. L'homme peut bien être poussière, et être gisant, ses os dénudés, il est restauré dans l'état où il avait été, lui qui auparavant était mort[1].

Dans les différents traitements du mythe, la patrie du Phénix fait l'objet de localisations diverses, mais qui reflètent toujours son caractère mythique. Il serait natif d'Inde[2], où il séjournerait, mais s'approcherait de l'Egypte pour y mourir et y renaître. Quoi qu'il en soit, son royaume est situé en Orient :

> Il est un lieu fortuné, retiré dans l'Extrême-Orient, par où s'ouvre la porte immense du ciel éternel[3].

A l'éloignement horizontal se joint une distance verticale rendant le site inaccessible à l'homme. Le lieu où vit l'oiseau Phénix, aux confins du monde, se trouve en effet à une altitude si élevée qu'il dépasse toutes les montagnes[4], ce qui le rend également plus proche des dieux. Le mythe unit ainsi l'extension horizontale vers les confins du monde connu à l'ascension verticale vers les cieux - soutenue par la capacité d'envol de l'oiseau et la montée des senteurs parfumées de son bûcher dans les airs.

Le Pseudo-Lactance situe de plus l'habitat du Phénix dans une région richement boisée, au feuillage éternellement vert. Il reprend certes partiellement l'image traditionnelle du *locus amoenus*, mais crée surtout un espace où le temps n'a pas prise :

> Là se trouve le bosquet du Soleil et un bois sacré planté d'une multitude d'arbres, verdoyant d'un perpétuel feuillage. Les pâles maladies n'ont pas accès ici, pas plus que la vieillesse pénible ou la mort cruelle[5].

Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike, 1988.

[1] Commod., *Carmen apolog.* 139-144 :"Sicut auis Phoenix meditatur a morte renasci,
dat nobis exemplum, post funera surgere posse ;
hoc Deus omnipotens uel maxime credere suadet,
quod ueniet tempus defunctorum iiuere rursum.
Sit licet nunc pulnis, iaceant licet ossa nudata,
integratur homo, ut fuerat, qui mortuus olim".
Cf. aussi . Tert., *De ressur. mort.* 13.2-4 ; Dracontius, *De laudibus Dei* 1.653-655 : "Phoenicis exactam renouat Deus igne iuuentam / exustusque senex tumulo procedit adultus : / consumens dat membra rogus sine sorte sepulcri" ; *DACL* t. 14, s.v. *phénix*, col. 682-691.

[2] Cf. Philostr., *VA* 3.49 ; Ach. Tat., *Leuc. & Clit.* 3.24 ; Lucian., *Nav.* 44 ; Claud., *Phoenix* 2 ; Auson., *Ecl.* 16.16 ("Gangeticus ales") ; Sid. Apoll., *Carm.* 9.325.

[3] (Ps.-)Lactant., *De ave Phoenice*, 1-2 : "Est locus in primo felix oriente remotus,
qua patet aeterni maxima porta poli".

[4] (Ps.-)Lactant., *De ave Phoenice* 5-12.

[5] (Ps.-)Lactant., *De ave Phoenice* 13-16 : "Hic solis nemus est et consitus arbore multa
lucus perpetuae frondis honore uirens.
Non huc exsangues morbi, non aegra senectus,

Rêve d'un temps suspendu en une éternelle félicité, le mythe du Phénix nouera aussi des liens avec le millénarisme puisque l'oiseau meurt et renaît lorsqu'il atteint l'âge de mille ans, accédant ainsi à l'éternité[1].

Le décor de verdure dépeint par le Pseudo-Lactance se retrouve chez Claudien, pour qui l'habitat du Phénix est en outre isolé du monde par la ceinture océanique ("Oceani... circumfluus lucus"[2]) et se situe au-delà des terres les plus orientales :

> Baigné tout alentour par les flots profonds de l'Océan, il est un bois qui verdoie, au-delà de l'Inde et de l'Eurus[3].

Claudien fait ainsi concorder l'imagerie du pays du Phénix avec celle des terres de parfums sises en Orient et celle des terres transocéaniques de l'Extrême-Occident telles qu'elles apparaissent par exemple chez Hésiode, Homère ou Horace (pays des Bienheureux, des Cimmériens, des Macrobiens, Iles Fortunées, etc.)[4]. Outre une forme d'isolement insulaire créé par l'environnement de l'Océan, l'empire du Phénix, qualifié de "fortunatus ales", partage avec les Iles Fortunées la particularité d'être à l'abri du mal et de la corruption :

> C'est là que règne le bienheureux oiseau du Soleil et seul, défendu par une côte accidentée, il est le maître de rivages que n'atteignent pas les maladies animales et ne subit pas les contacts amers du monde humain[5].

Ce monde de pureté préservée est semblable à une île[6] - Pomponius Mela attribue d'ailleurs l'île de Panchaïe pour patrie au Phénix[7]. L'isolement, qu'il soit garanti par les flots de l'Océan, une barrière rocheuse, une altitude élevée ou une faune repoussante, crée ainsi un monde clos - à l'image du *hortus conclusus* paradisiaque -, coupé et par là protégé des atteintes du monde extérieur.

Au pays du Phénix, le climat ne connaît ni les rigueurs du froid, ni l'aridité, mais jouit d'une tempérance constante, gage de prospérité :

---

uec mors crudelis (...)".

[1] (Ps.-)Lactant., *De ave Phoenice* 39 : "Quae postquam uitae iam mille peregerit annos" ; cf. Claud., *Phoenix* 27-31 ; cf. *infra § A.4.4. Le millénarisme*.

[2] Cf. Hor., *Epod.* 16.41 ("Oceanus circumuagus").

[3] Claud., *Phoenix* 1-2 : "Oceani summo circumfluus aequore lucus
trans Indos Eurumque iiret (...)".

[4] Cf. *supra § A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées* ; *A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or*.

[5] Claud., *Phoenix* 7-10 : "Haec fortunatus nimium Titanius ales
regna colit solusque plaga defensus iniqua
possidet intactas aegris animalibus oras
saeua nec humani patitur contagia mundi".

[6] Cf. *supra § A.2.3. L'isolement insulaire*. Sur l'insularité au sens large : cf. R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, 1979, p. 19-20.

[7] Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.8.81-84 ; île-palmeraie associée au nom du Phénix : Strabo, *Geogr.* 6.2.11 ; Diod. Sic. 5.7.1 ; cf. J. Hubaux & M. Leroy, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, 1939, p. 105-107.

> Ici, ne sévit ni la mauvaise saison, ni les déchaînements violents du vent, et le froid ne couvre pas la terre d'un givre glacé, point de nuage étendant sur les prés ses moutons laineux, point de trombes d'eau tombant du haut du ciel. Mais une source jaillit au centre, que l'on dit d'eau vive, translucide, calme, riche en eaux douces, qui déborde une fois par mois et irrigue douze fois de ses eaux tout le bocage. Là pousse une espèce d'arbre au tronc élancé qui porte de doux fruits qui ne tombent jamais au sol[1].

L'image de cette végétation dont la vie dépend d'une source d'eau douce évoque les oasis des déserts orientaux en même temps qu'elle est modelée sur les *topoi* antiques de *loci amoeni*[2] (le givre ne menace guère les régions du Proche et Moyen-Orient !). Ces arbres aux fruits permanents rappellent le motif littéraire du verger idéal, construit sur le modèle de celui du roi Alcinoos[3], mais peuvent tout aussi bien recouvrir une réalité orientale et représenter des palmiers porteurs de dattes. Il se trouve de plus que, par un effet d'homonymie, le nom de *phénix* désigne chez les Grecs à la fois l'oiseau mythique et le palmier. L'armée d'Alexandre aurait ainsi été sauvée de la soif et de la faim lors de la traversée de l'aride Gédrosie (zone désertique à l'ouest de l'Indus, au nord de la mer d'Oman) grâce à la moelle et aux fruits des phénix-palmiers[4]. Le palmier devient ainsi l'arbre fétiche de l'oiseau et son symbole : "le phénix des Grecs et des Romains, aussi bien dans les textes que sur les monuments figurés, n'apparaît jamais sur un autre arbre que le palmier"[5]. Quant aux dattes issues des palmeraies orientales, elles avaient la faveur des Anciens, Grecs ou Romains[6].

Eternelle verdure, source d'eau vive, parfums, abondance fruitière au cœur du désert, localisation orientale sont autant de signes qui conduiront les poétes chrétiens, à la suite du Pseudo-Lactance, à voir dans la patrie bénie du Phénix un souvenir du paradis terrestre. Parmi eux, Avitus (natif et évêque de Vienne vers 490, mort en 518) opérera même un léger transfert

---

[1] (Ps.-)Lactant., *De ave Phoenice* 21-30 : "Non ibi tempestas nec uis furit horrida uenti
nec gelido terram rore pruina tegit,
nulla super campos tendit sua uellera nubes,
nec cadit ex alto turbidus umor aquae.
Sed fons in medio est, quem uiuum nomine dicunt,
perspicuus, lenis, dulcibus uber aquis,
qui semel erumpens per singula tempora mensum,
duodecies undis irrigat omne nemus.
Hic genus arboreum procero stipite surgens
non lapsura solo mitia poma gerit".

[2] Cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse.* Cf. G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1962.

[3] Cf. *supra § A.1.4.1. Le verger - Le domaine d'Alcinoos.*

[4] Strabo, *Geogr.* 15.2.5 : ἀπὸ δὲ τῶν φοινίκων ἦν ἡ σωτηρία.

[5] J. Hubaux & M. Leroy, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, 1939, p. 101. Cf. W.H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, 1884-1937, *s.v. Phoinix*, col. 3467, fig. 8-10.

[6] Strabo, *Geogr.* 16.2.41 ; Plut., *Quaest. conv.* 8.4.1 ; Plin., *NH* 13.45 ; Suet., *Aug.* 76.

géographique, localisant le paradis édenique dans le jardin du Phénix, au pays où croît la cinnamone, chez les Sabéens, en Arabie heureuse[1]. Tous les lieux mythiques de l'Orient s'unissent alors en un unique paradis oriental.

Cette image idéale de l'Orient se perpétuera durant tout le Moyen Age[2]. A l'aube du 14e siècle, le sire Jean de Joinville (ca. 1224-1317), relatant, dans ses *Mémoires* (1309), l'*Histoire de saint Louis* lors de la 7e croisade, rapporte que les pêcheurs du Nil relèvent leurs filets chargés de gingembre, de cannelle, de bois d'aloès et de rhubarbe, autant de produits qui viennent, dit-on, du paradis terrestre[3]. La nourricière pêche miraculeuse des Evangiles[4] se trouve alors transposée en fabuleuse pêche parfumée et paradisiaque.

2.4.3. Un paradis lointain

L'éloignement exacerbe l'altérité de ces terres, qui en deviennent paradisiaques. Ainsi le paradis terrestre est-il toujours localisé vers l'Orient - notamment en Mésopotamie, Palestine, Egypte, Ethiopie, Inde[5]. A mesure que les limites du monde connu s'étendent, le paradis terrestre s'éloigne toujours plus dans les brumes parfumées de l'Orient ou dans les hauteurs des montagnes, jusqu'à être localisé aux sources du Gange, au cœur de l'Inde, région dont les richesses sont farouchement défendues par toute une garde d'animaux fabuleux :

> Le Gange (...), dit-on, roule toutes sortes de parfums issus de la source du paradis. Là naissent l'escarboucle, l'émeraude, les perles éclatantes et les perles géantes, qui attisent la convoitise des femmes de la noblesse, et des montagnes d'or dont l'accès est interdit aux hommes par des dragons, des griffons et des monstres géants : voilà qui nous montre de quels gardiens s'entoure l'avarice[6] !

Cette élévation dans les montagnes, que l'on a mentionnée aussi pour l'établissement du Phénix,

---

[1] Anitus, *Carm.* 1.238-239 : "Hic quae douari mentitur fama Sabaeis
Cinnama nascuntur, uiuax quae colligit ales".

[2] Cf. J. Le Goff, "L'Occident médiéval et l'océan Indien : un horizon onirique", in J. Le Goff, *Pour un autre Moyen-Age*, 1978, p. 280-298.

[3] Joinville, *Histoire de saint Louis* 40 : "Avant que li fluns entre en Egypte, les gens qui ont accoutusmei à ce faire, gietent leur roys desliées parmi le flum, au soir ; et, quant ce vient au matin, si treuvent en lour royz cel avoir de poiz que l'on aporte en ceste terre, c'est à savoir gingimbre, rubarbe, lignaloecy et canele ; et dit l'on que ces choses viennent du Paradis terrestre (...)".

[4] Lc 5.1-11 ; Jn 21.1-11 ; cf. *infra § A.2.7.3. L'abondance de la mer - La pêche : une industrie ?*

[5] A partir de Gn. 2.8 : "Dieu planta un jardin en Eden, en Orient (*miqqedem*)". Cf. M. Alexandre, "Entre ciel et terre : les premiers débats sur le site du Paradis (Gen. 2, 8-15 et ses réceptions)", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 187-224.

[6] Cf. Hier., *Epist.* 125.3 : "Gangem fluuium (...) multa genera pigmentorum de paradisi dicitur fonte euehere. Ibi nascitur carbunculus, et smaragdus, et margarita candentia, et uniones, quibus nobilium feminarum ardet ambitio : montesque auri, quos adire propter dracones et gryphas, et immensorum corporum monstra, hominibus impossibile est : ut ostendatur nobis, quales custodes habeat auaritia".

amorce un mouvement d'éloignement vertical du paradis, localisé au-dessus du monde et bientôt dans les hauteurs des cieux. Le caractère parfumé des terres orientales préparait d'ailleurs déjà à des liens avec le monde des morts (libations) et l'au-delà[1]. Les évocations d'un paradis terrestre, lointain par sa géographie, rejoignent alors celles d'un paradis céleste, éloigné par sa localisation et par sa réalisation dans l'au-delà. Ainsi, au 5e siècle, Prudence - après une évocation de l'Exode d'Israël mis en parallèle avec l'errance de la vie humaine[2] -, dépeint la Patrie des Justes dont il fait un univers parfumé plongé dans une atmospbère orientale qui rappelle à la fois les Champs Elyséens et le Cantique des Cantiques[3]. L'anaphore de *illic* en tête de strophe résonne comme une invitation à se mettre en route pour rejoindre un lointain pays parfumé :

> Là-bas, couverte de roseraies pourpres, toute la terre embaume ; une onde de petites sources fuyantes arrose de gras soucis, de tendres violettes et de délicats crocus.
> Là-bas coulent des aromates distillés par un souple arbuste ; là-bas s'exhale l'odeur de la cannelle rare et du nard, qu'un fleuve à la source cachée lèche et entraîne jusqu'à son embouchure[4].

Ce paradis céleste apparaît sous les traits d'un pays embaumé, empli de senteurs qui se combinent avec des notations colorées et tactiles[5]. Les ondes qui parcourent ce domaine sont construites sur le modèle de l'hydrographie sacrée des quatre fleuves de l'Eden, limités ici à l'eau et au parfum[6].

Séjour merveilleux jadis accordé à l'homme, le paradis édénique perdu sera à nouveau accessible dans l'au-delà et à la fin des temps[7]. Son éloignement géographique originel est ainsi différé dans le temps.

---

[1] Cf. *infra § B.1.3. La mort à table.*

[2] Cf. Prudent., *Cath.* 5.57-104, passage traité *infra § A.3.2.3 La traversée du désert - Entre la mer, le Sinaï et le ciel.*

[3] Sur ces liens : cf. *infra § A.2.6.1.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées - Des prairies de fleurs.*

[4] Prudent., *Cath.* 5.113-120 : "Illic, purpureis tecta rosariis,
omnis fragrat humus, caltaque pinguia
et molles uiolas et tenues crocos
fundit fonticulis uda fugacibus.
Illic et gracili balsama surculo
desudat fluunt, raraque cinnama
spirant, et folium, fonte quod abdito
praelambens fluuis portat in exitum".

[5] Pour la description de ce décor comme paysage : cf. *infra § A.2.6.1.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées - Des prairies de fleurs.*

[6] Gn. 2.10 ; Hier., *Epist.* 125.3, cité *supra.* Sur l'établissement de la typologie des fleuves édéniques : cf. *infra § B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond* ; *B.3.2.3. Les mamelles de lait.* M. Alexandre, "Entre ciel et terre : les premiers débats sur le site du Paradis (Gen. 2.8-15 et ses réceptions)", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 187-224.

[7] Cf. *infra § A.4.4. Le millénarisme.*

Parallèlement à cette transposition du paradis au-delà des limites spatiales et temporelles du monde, subsiste une quête du paradis terrestre. Au 7e siècle de notre ère, Isidore de Séville l'établit précisément en Orient :

> Le paradis est un lieu établi dans les régions orientales et dont le nom, issu du grec, est rendu en latin par *jardin* ("hortus") : par ailleurs, en hébreu, il est appelé Eden, ce que notre langue traduit par "délices". La jonction des deux termes donne *jardin des délices* ("hortus deliciarum") ; en effet, il est planté de différents types de bois et d'arbres fruitiers, et possède même le bois de vie : il n'y a ni froid, ni chaleur excessive, mais il y règne perpétuellement un climat tempéré. De son centre jaillit une source qui irrigue le bocage tout entier, et se divise pour donner naissance à quatre fleuves[1].

Les différents types de "ligni" évoquent les bois précieux importés vers l'Italie[2], la production fruitière le verger insulaire d'Alcinoos. Le climat idéal et perpétuel rappelle celui des contrées de l'Age d'Or, en particulier des Iles Fortunées. Mais si le paradis terrestre présente bien certains traits des îles idéales, sa localisation orientale l'en distingue, comme prend soin de le préciser plus loin Isidore dans sa définition des Iles Fortunées[3].

Le mouvement de quête du paradis terrestre et d'éloignement de ce dernier dans des régions toujours plus reculées ne faiblira pas, ni durant le Moyen-Age, ni aux temps des grandes explorations. Au 6e siècle, un dénommé Comas Indicopleutès, un ancien marchand voyageur devenu moine et établi à Alexandrie, tente une définition de l'*oikoumene* dans sa *Topographie chrétienne*. L'Océan entoure la terre entière, mais au-delà de cette ceinture océanique se trouve un monde extérieur où se situe l'Eden[4]. A sa suite, les géographes du Moyen Age localiseront aussi souvent le paradis sur une île, par exemple sur l'île que l'évêque irlandais saint Brendan découvre à la fin du 6e siècle lors d'un voyage vers l'Ecosse et dont le récit sous forme de roman d'aventures, la *Navigation de saint Brendan*, connaîtra une large diffusion durant tout le Moyen Age[5]. Les explorateurs des 14e et 15e siècle seront de même souvent

---

[1] Isid., *Etym.* 14.3.2-3 : "Paradisus est locus in Orientis partibus constitutus, cuius uocabulum ex Graeco in Latinum uertitur hortus : porro Hebraice Eden dicitur, quod in nostra lingua deliciae interpretatur. Quod utrumque iunctum facit hortus deliciarum ; est enim omni genere ligni et pomiferarum arborum consitus, habens etiam et lignum uitae : non ibi frigus, non aestus, sed perpetua aeries temperies. E cuius medio fons prorumpens totum nemus inrigat, diniditurque in quattuor nascentia flumina".

[2] Cf. *infra § A.2.4.4. Autres latitudes, autres richesses.*

[3] Isid., *Etym.* 14.6.8 (à propos des Iles Fortunées) : "(...) Unde gentilium error et saecularium carmina poetarum propter soli fecunditatem easdem esse Paradisum putauerunt. Sitae sunt autem in Oceano contra laeuam Mauretaniae, occiduo proximae, et inter se interiecto mari discretae", passage complet cité *supra § A.2.3. L'isolement insulaire.*

[4] Pour une illustration du 9e siècle : cf. J. Delumeau, *Une histoire du paradis*, 1992, p. 63. Sur Comas Indicopleutès : cf. aussi M. Alexandre, "Entre ciel et terre : les premiers débats sur le site du Paradis (Gen. 2, 8-15 et ses réceptions)", p. 207-209, in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 187-224.

[5] Cf. J. Delumeau, *Une histoire du paradis*, 1992, p. 137-138 ; C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà*

habités du désir de découvrir le paradis terreste au terme de leur voyage. Il s'en suivra, au fil des découvertes, de nombreuses propositions de localisation, toutes plus lointaines les unes que les autres, dont voici une illustration caricaturale :

> Plusieurs l'ont placé dans le Levant, ou sur les bords du Gange, ou dans l'île de Ceylan, faisant même venir le nom des Indes du nom Eden. On l'a mis dans la Chine et même par-delà le Levant dans un lieu inhabité, d'autres dans l'Amérique, d'autres en Afrique, sous l'Equateur, d'autres en Orient équinoxial, d'autres sur les montagnes de la Lune, d'où l'on a cru que sortait le Nil, la plupart dans l'Asie, les uns dans l'Arménie majeure, les autres dans la Mésopotamie, ou dans la Perse ou dans l'Assyrie, ou dans la Babylonie, ou dans la Syrie, ou dans la Palestine[1].

La persistance des modèles antiques de pays idéaux dans la perception des terres lointaines ainsi que la quête du paradis s'illustreront aussi dans le cas des explorateurs du Nouveau Monde. Les observations de Christophe Colomb et d'Amerigo Vespucci[2] oscillent constamment entre témoignage oculaire et tentative de rattacher ce qu'ils voient à une tradition livresque (classique ou chrétienne). Les images préconçues qu'ils se sont forgées par le biais de leurs lectures (Colomb se repose notamment sur la *Géographie* de Ptolémée qu'il annote au cours de son voyage) constituent le cadre préétabli qui structure le récit de leurs découvertes. Ainsi, lorsque Christophe Colomb entre dans le golfe de Paria et dans le delta de l'Orénoque et atteint une terre ferme abondamment baignée d'eau douce, il croit avoir découvert ce lieu que les cosmographes chrétiens du Moyen Age faisaient figurer en haut de leurs cartes, le paradis terrestre :

> Il y a là de grands indices du Paradis terrestre, car le site est conforme à l'opinion des saints et savants théologiens. De surcroît, les témoignages anciens confirment cette supposition, car je n'ai jamais lu, ni ouï dire, que pareille quantité d'eau douce vînt se mêler ainsi à de l'eau de mer. De même vient à l'appui de cela la douceur de la température. Et si l'eau dont je parle ne descend pas du Paradis, c'est pour moi la plus grande merveille encore, car je ne crois pas qu'il existe au monde fleuve si grand et si profond[3].

Malgré la découverte de nouveaux horizons, le décor et l'atmosphère des terres lointaines sont perçus à travers le filtre de la culture littéraire et religieuse. La description que fait l'explorateur italien Amerigo Vespucci des côtes du Surinam et du Brésil dans une lettre (1499-1502) à

---

d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle), 1994, p. 291-296.

[1] P.D. Huet, *Traité de la situation du Paradis terrestre* (1701), cité par M. Alexandre, "Entre ciel et terre : les premiers débats sur le site du Paradis (Gen. 2, 8-15 et ses réceptions)", p. 191, in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 187-224.

[2] Cf. A. Grafton, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, 1992, p. 75-85.

[3] Cité par D. Boorstin, *Les Découvreurs*, 1983, p. 232.

Laurent de Médicis perpétue l'image d'un pays paradisiaque, parfumé, coloré et musical, conforme à celle transmise par la tradition classique antique[1] :

> La terre amène (*sic*, comme *amoenus*), couverte d'arbres en nombre infini et très hauts, qui ne perdent pas leurs feuilles, répandent des odeurs suaves et aromatiques, sont chargés de fruits savoureux et bons pour la santé du corps ; les champs à l'herbe dense qui sont remplis de fleurs merveilleuses par le parfum délicieux qu'elles répandent ; l'immense foule des oiseaux d'espèces variées, dont les plumages, les couleurs et les chants défient toute description[2].

Ce nouveau continent, baptisé Nouveau Monde, est envisagé comme un potentiel paradis miraculeusement préservé au-delà de ce monde-ci, comme la restauration d'un monde qu'on croyait perdu. Dans l'espoir d'y trouver la réalisation concrète de leurs espoirs, les explorateurs ont ainsi tendance à projeter leurs rêves au loin et à draper la nouveauté des voiles de l'imagination littéraire. On cherche à interpréter la différence par rapport aux modèles passés transmis par la tradition, et par analogie à des mondes familiers, vus ou lus. Même si l'altérité finit dans bien des cas par s'imposer (par ex. celle du cannibalisme) et que Vespucci avoue que ce qu'il voit défie toute description, cet aveu reste conforme à la tradition des θαυμάσια (*mirabilia*) de l'ethnographie antique[3]. Par la suite, la figure même de Colomb sera d'ailleurs mythifiée pour correspondre à celle du héros explorateur (à l'image d'Ulysse ou d'Enée), doublée de celle du défenseur de la foi chrétienne. Une gravure du 17e siècle[4] le figure ainsi en chevalier des Croisades, à la proue d'un navire progressant sur des eaux peuplées de divinités marines empruntées à l'Antiquité classique (Néréides, Tritons, Neptune, Diane) et qui escortent son avancée (comme les Nymphes celle d'Enée[5]). La force des textes antiques impose ainsi sa marque à la découverte de mondes nouveaux.

2.4.4. Autres latitudes, autres richesses

On ne saurait bien sûr exclure que d'autres terres lointaines puissent être productrices de richesses. Elles n'exercent toutefois pas la même fascination que l'Orient parfumé. Le Nord, producteur d'ambre[6] ou de minerais précieux[7], et le Sud, principalement fournisseur de

---

[1] Cf. par ex. Verg., *Aen.* 7.32-34 ; Tib. 1.3.59-62.
[2] Cité par J. Delumeau, *Une histoire du paradis. 1. Le jardin des délices*, 1992, p. 146.
[3] Cf. R.F. Thomas, *Lands and People in Roman Poetry. The Ethographical Tradition*, 1982.
[4] Johannes Galle, *Speculum diuersarum imaginum speculatiuarum* (Anvers, 1638) = fig. 2.2 p. 64 in A. Grafton, *New Worlds, Ancient Texts. The Power of Tradition and the Shock of Discovery*, 1992.
[5] Cf. Verg., *Aen.* 10.219-248 ; *infra § A.3.1.4.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre promise - La métamorphose des navires troyens en Nymphes marines.*
[6] Cf. Tac., *Germ.* 45 ; Plin., *NH* 37.42. Sur l'ancienneté de cette richesse : cf. C. Beck & S. Shennan, *Amber in Prehistoric Britain*, 1991.
[7] Cf. Tac., *Agr.* 12.10 : "Fert Britannia aurum et argentum et alia metalla, pretium victoriae".

céréales, sont avant tout des régions à l'opulence commerciale, sans grand rapport avec les rêves de terres paradisiaques des Anciens. L'exemple de la fertilité de la Maurétanie, décrite par Pomponius Mela, est révélateur de cet état de faits :

> Plus loin, on trouve des campagnes désormais plus riantes et de charmants bocages où abondent le thuya, le térébinthe et l'ivoire. Au pays des Nigrites et des Gétules, nomades errant çà et là, même les rivages ne sont pas stériles[1], grâce à la pourpre et au murex très efficaces pour les teintures - les objets qui en sont teints sont très réputés. Reste encore le rivage extérieur de la Maurétanie, et l'angle ultime de l'Afrique se terminant en pointe, région qui jouit des mêmes ressources, mais qui est moins riche. Pour le reste, le sol est encore plus productif et à ce point fertile qu'il fait non seulement pousser en très grande abondance les sortes de céréales qu'on a semées, mais aussi qu'il en fournit à profusion d'autres qui n'ont même pas été semées[2].

Les richesses africaines mentionnées par le chorographe ont trait à la subsistance alimentaire - souci constant des Romains dans un monde de pénurie chronique[3] -, mais aussi à l'abondance comme signe de luxe : les bois de thuya et de térébinthe servent en effet à confectionner de grandes tables d'apparat incrustées d'ivoire[4], très appréciées et fort coûteuses[5]. La pourpre des côtes gétules se vend à des prix considérables[6]. Même si la référence à l'Age d'Or est manifeste (spontanéité de la nature), c'est surtout à une richesse utilitaire et concrète que l'opulence des régions maurétaniennes est associée, et non à un rêve de pays paradisiaque. Ces richesses sont destinées à être exportées vers l'Italie et ses riches demeures[7], et non à servir d'invitations au voyage - au sens littéraire - dans un pays mythique. Sans doute manque-t-il à ces contrées un passé de civilisation développée qui, aux yeux des Anciens, ajoute à l'éloignement géographique la gloire et le respect de l'ancienneté. Rien de tel en Maurétanie, où une partie de la population est nomade ou vit simplement dans les bois[8] - de même qu'en Bretagne, où les

---

[1] Contrairement au *topos* associant rivage et infertilité (Ov., *Tr.* 5.4.48 ; *Her.* 5.115-116 ; *Pont.* 4.2.15-16) ; cf. *infra § A.3.2.1. La traversée du désert - Les rivages déserts.*

[2] Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.10.104-105 : "Hinc iam laetiores agri amoenique saltus citro, terebintho, ebore abundant. Nigritarum Gaetulorumque passim uagantium ne litora quidem infecunda sunt, purpura et murice efficacissimis ad tinguendum, et ubique quod tinxere clarissimum. Reliqua est ora Mauretaniae exterior, et in finem sui fastigantis se Africae nouissimus angulus, isdem opibus sed minus diues. Ceterum solo etiam ditior et adeo est fertilis, ut frugem genera non cum serantur modo benignissime procreet, sed quaedam profundat etiam non sata". Cf. aussi Strabo, *Geogr.* 17.3.11 ; Plin., *NH* 5.12 : "ebori, citro siluae exquirantur, omnes scopuli Gaetuli muricibus, purpureis".

[3] Cf. *infra § A.2.7.2. L'abondance de la mer - Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome.*

[4] Cf. Plin., *NH* 16.232 ; Iuv., *Sat.* 11.122-127 ; Mart., *Epigr.* 14.89.

[5] Cf. Plin., *NH* 5.12 ; 13.92 ; 37.204 ; 16.233 ; Strabo, *Geogr.* 17.3.4.

[6] Cf. Plin., *NH* 37.204.

[7] Cf. Iuv., *Sat.* 14.307-308 : "Electro signisque suis Phrygiaque columna / atque ebore et lata testudine (...)".

[8] Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.10.104 : "Nigritarum Gaetulorumque passim uagantium" ; 107 : "Hominum pars siluas frequentant, minus quam quos modo diximus uagi".

habitants sont considérés comme des véritables barbares[1] qu'il s'agit de dompter, ou dans d'autres régions sises sous la Grande Ourse et dont l'âpreté du climat influe sur la sauvagerie de sa population[2].

Quant à l'ambre, richesse indigène du Nord, elle n'acquit sa réputation aux yeux des Romains, que par l'usage qu'en font les riches[3], sous forme de bijoux ou d'animaux fossilisés[4]. On connaît même, par le témoignage de Pline l'Ancien[5], une expédition conduite sous le règne de Néron pour rapporter à Rome de grandes quantités de succin de la Baltique destinés à décorer la mise en scène des jeux de l'amphithéâtre[6] : les armes, les civières ainsi que les filets devaient être décorés ou incrustés d'ambre. La rareté de cette matière mise sous les yeux du public en grande quantité contribue à réhausser le faste des jeux[7], mais livre à la fois un message de l'ordre de la propagande affirmant la domination de Rome sur le monde, en particulier sur les contrées nordiques.

Au vu de cette richesse, l'espoir subsiste de découvrir, en Occident également, des terres paradisiaques capables de rivaliser avec celles de l'Orient :

> On comprend bien que c'est le suc d'un arbre parce que des animaux terrestres et même ailés, transparaissent souvent, brillants, enfermés jadis dans une matière liquide se figeant bientôt autour d'eux. Je croirais donc qu'il existe sur des îles ou des terres de l'Occident, comme dans les retraites de l'Orient où coulent l'encens et le baume, des bois et des forêts plus féconds, qui, sous la pression des rayons du proche soleil, distillent un suc liquéfié qui s'écoule dans la mer voisine et, porté par la force des tempêtes, se dépose sur les rivages opposés[8].

C'est sans doute le climat des régions septentrionales qui empêche les Romains d'y concevoir un paradis. L'ambre joue toutefois un rôle particulier propre à éveiller l'imagination : pour la mythologie, les gouttes de succin ne sont rien d'autre que les larmes des soeurs de Phaeton[9],

---

[1] Cf. Tac., *Agr.* 11.1 ("inter barbaros"). Cf. *infra § A.2.7.1. L'abondance de la mer - La domestication de l'Océan mythique* ; *B.1.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - Les produits issus de l'élevage.*

[2] Cf. *infra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[3] Tac., *Germ.* 45.5 : "Donec luxuria nostra dedit nomen".

[4] Mart., *Epigr.* 4.59 ; 6.15 ; Iuv., *Sat.* 9.50.

[5] Plin., *NH* 37.45.

[6] Cf. J. Kolendo, *A la recherche de l'ambre baltique. L'expédition d'un chevalier romain sous Nèron*, 1981.

[7] Pour une décoration fastueuse (ivoire, or, gemmes, mais pas d'ambre) des jeux de l'amphithéâtre : cf. Calp., *Ecl.* 7.47-56 (sans doute aussi de l'époque de Néron).

[8] Tac., *Germ.* 45.6-7 : "Sucum tamen arborum esse intellegas, quia terrena quaedam atque etiam uolucria animalia plerumque interlucunt, quae implicata umore mox durescente materia clauduntur. Fecundiora igitur nemora lucosque sicut Orientis secretis, ubi tura balsamaque sudantur, ita Occidentis insulis terrisque inesse crediderim, quae uicini solis radiis expressa atque liquentia in proximum mare labuntur ac ui tempestatum in aduersa litora exundant".

[9] Martial désigne l'ambre par la périphrase "Phaethonide gutta" (*Epigr.* 4.32) ; cf. aussi Iuv., *Sat.* 5.38.

métamorphosées en peupliers, pleurant la mort de leur frère foudroyé pour sa prétention démesurée à conduire le char du Soleil :

> De là (*i.e.* de leur visage d'écorce) coulent des larmes, et ces gouttes d'ambre, distillées au soleil par leurs jeunes rameaux, se durcissent, et le fleuve limpide les reçoit et les envoie en guise de parure aux jeunes femmes du Latium[1].

Goutte dorée suintant sous la chaleur du soleil, elle porte ainsi en elle toute la luminosité d'un pays chaud. Résine fossile, elle renvoie à la fois à un passé lointain et au monde mythique de la métamorphose (et par là à une forme de merveilleux[2]). Mais tous deux sont révolus puisque l'ambre fixe autant qu'elle fige la vie dans l'immobilisme ("implicata umore mox durescente materia clauduntur" chez Tacite, "rigescunt" chez Ovide). L'ambre se fait ainsi l'émissaire d'un autre monde, ailleurs, plus loin, sous d'autres cieux, dont les animaux pris dans la résine sont les témoins silencieux, et les bijoux le reflet doré.

---

[1] Cf. Ov., *Met.* 2.364-366 : "Inde fluunt lacrimae stillataque sole rigescunt
de ramis electra nouis, quae lucidus amnis
excipit et nuribus mittit gestanda Latinis".
Même origine lacrimale pour l'encens : cf. Ov., *Met.* 15.394 : "turis lacrimis" ; cf. aussi Ov., *Met.* 10.476-502 (Myrrha), cité *supra § A.2.4.2. Des parfums de paradis* ; sur cet épisode : cf. aussi *infra § A.4.3.1.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Petit diagnostic de l'attachement.*

[2] Cf. P. Laurens, *L'abeille dans l'ambre. Célébration de l'épigramme*, 1989, p. 28.

2.5. La Terre Promise[1]

L'attente centrée sur les terres lointaines, l'au-delà et le paradis céleste, conçus comme des terres idéales, est fondée sur l'espoir d'un monde meilleur, que soutient parfois une promesse délivrée par une divinité. Cette attente est celle d'une terre promise, idée qui s'illustre aussi bien dans la prolongation de la tradition vétéro-testamentaire (exil d'Israël dès sa sortie d'Egypte, puis au cours de la diaspora) que dans l'univers épique où la quête des héros doit les mener vers un monde nouveau. Ce sont ces deux imaginaires qu'il s'agit de mettre en résonance.

2.5.1. L'attente biblique

Au terme de la traversée du Sinaï, le peuple d'Israël doit franchir le fleuve Jourdain pour entrer en pays de Canaan[2] : le fleuve a donc un rôle de frontière entre la Terre Promise et le désert. Ainsi, contrairement au Tibre dans l'*Enéide*, il ne fait pas à proprement parler partie du paysage du pays d'abondance[3]. La traversée du fleuve est encore associée aux mille dangers qui pourraient compromettre l'entrée en Terre Promise. Le Jourdain est en effet en pleine crue et ses eaux sont gonflées par la fonte des neiges[4]. Si le peuple passe à pied sec, c'est grâce à l'intervention miraculeuse de Dieu qui arrête les eaux du fleuve comme il avait ouvert les flots de la Mer Rouge lors de la fuite hors d'Egypte[5].

Autre marque de sa bienveillance bénédiction offerte au terme de l'Exode, Dieu fait une nouvelle fois cadeau aux hommes d'une terre. Après le don du paradis pour abriter Adam et Eve, il offre une nouvelle terre d'abondance aux Israélites. Le nom même de Canaan désigne le "Pays de la Pourpre"[6] et fait donc allusion à une richesse produite par le pays.

Cette terre cananéenne est souvent désignée comme un pays où coule le lait et le miel. La locution est maintes fois répétée dans les livres du Pentateuque et chez les Prophètes, et figée en une expression formulaire[7]. Elle désigne non des produits issus du travail d'un peuple

---

[1] Cf. C. Gottfriedsen, *Die Fruchtbarkeit von Israels Land. Zur Differenz der Theologie in der beiden Landesteilen*, 1985 ; R. Bohn, *Untersuchungen über das Motiv des "Gelobten Landes" in Vergils Aeneis und im Alten Testament*, 1965 ; A.-M. Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, 1989, art. TERRE PROMISE, p. 1326-1328.

[2] Jos. 3.1-5.1.

[3] Cf. R. Bohn, *Untersuchungen über das Motiv des "Gelobten Landes" in Vergils Aeneis und im Alten Testament*, 1965, p. 99-101 ; cf. *infra § A.3.1.4.2. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre.*

[4] Jos. 3.15.

[5] Ex. 14.21-22, 29 ; 15.8. Cf. Prudent., *Cath.* 5.57-88, traité *infra § A.3.2.3. La traversée du désert - Entre le Sinaï, la mer et le ciel* ; Verg., *Aen.* 8.86-89 (le fleuve Tibre arrête miraculeusement le cours de ses eaux), traité *infra § A.3.1.4.2. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre.*

[6] *Kenaani* : cf. A.-M. Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, 1989, art. CANAAN (pays de), p. 180.

[7] Ex. 3.8 ; 13.5 ; 33.3 ; Lv. 20.24 ; Nb. 13.27 ; 16.14 ; Dt. 6.3 ; 11.9 ; 26.9 et 15 ; 27.3 ; 31.20 ; 32.13 ; 1S 14.25 ; Ez. 20.6.
Cf. C. Gottfriedsen, *Die Fruchtbarkeit von Israels Land. Zur Differenz der Theologie in der beiden*

agriculteur et sédentarisé, mais des biens qui seraient également disponibles pour des nomades, grâce à leurs troupeaux ou au hasard de leurs trouvailles. Il s'agit ainsi de nourritures primitives, indépendantes du travail humain et disponibles, si Dieu le veut, même en région désertique. En tant que biens nutritifs de base, le lait et le miel servent à désigner l'abondance[1] pour un peuple d'éleveurs nomades, dans une économie de type pastoral. Les troupeaux d'Israël sont ainsi épargnés lors des plaies d'Egypte, alors que les productions agricoles des Egyptiens sont anéanties[2].

Le lait et le miel sont les symboles d'une opulence et d'un bien-être sans pour autant désigner les véritables richesses du pays et ses productions spécifiques. Ainsi les éclaireurs envoyés en reconnaissance par Moïse rapportent des fruits de la terre cananéenne, mais s'exclament :

> Nous sommes allés dans le pays où tu nous as envoyés ; en vérité il ruisselle de lait et de miel[3].

Or les fruits rapportés sont une grappe de raisins, si lourde qu'il faut être deux pour la porter, des grenades et des figues[4]. "C'est donc par une stylisation symbolique que le lait et le miel désignent à eux seuls toutes les richesses de ce pays de froment et d'orge, de vignes, de figuiers, de grenadiers, d'oliviers"[5]. Par l'image du jaillissement et de l'écoulement[6], le lait et le miel se manifestent de plus comme une nourriture merveilleuse, défiant la sécheresse et synonyme de vie dans l'univers désertique[7].

La formule est le plus souvent employée en même temps qu'est rappelé le serment de Dieu et sa promesse. A ce titre, le lait et le miel désignent aussi la promesse d'une Parole divine, sont des signes de cette promesse, quitte à être assimilés à la Parole divine, comme l'exprime le Talmud :

> Comparons donc la Torah au miel et au lait, leur douceur n'a d'égale que celles des paroles de la Loi[8].

Dieu se trouve dès lors dans une position de figure nourricière et maternelle à l'égard de son peuple[1]. L'accomplissement de la promesse effacera toute forme d'infertilité et garantira la productivité :

Landesteilen, 1985, p. 151-154 ; R. Bohn, *Untersuchungen über das Motiv des "Gelobten Landes" in Vergils Aeneis und im Alten Testament*, 1965, p. 80-83.

[1] Cf. aussi Ez. 16.13 ; Ps. 81.17 ; Jb. 20.17 ; 29.6.

[2] Ex. 9.4,6 ; 10.9.

[3] Nb. 13.27. Même caractère formulaire et non spécifique : Nb 16.14.

[4] Nb. 13.23

[5] M. Meslin, "Un don biblique", p. 105, in P. Gillet (éd.), *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, 1994, p. 101-115.

[6] Cf. *infra § B.3.1. Le vocabulaire, s.v. fundere* ; *§ B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond.*

[7] Cf. A. Causse, *Le jardin d'Elohim et la source de vie*, 1920.

[8] Cité par M. Meslin, "Un don biblique", p. 106, in P. Gillet (éd.), *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, 1994, p. 101-115. Cf. Es. 55.1-3 : "Ecoutez donc, écoutez-moi, et mangez ce qui est bon".

> Il t'aimera, te bénira, te rendra nombreux et il bénira le fruit de ton sein et le fruit de ton sol, ton blé, ton vin nouveau et ton huile, tes vaches pleines et tes brebis mères, sur la terre qu'il a juré à tes pères de te donner. Tu seras béni plus que tous les peuples, il n'y aura de stérilité chez toi ni pour les hommes ni pour les femmes, ni non plus pour ton bétail[2].

D'autres descriptions dressent de la Terre Promise un tableau apparemment plus concret que celui d'une terre merveilleuse ruisselante de lait et de miel :

> Le Seigneur ton Dieu te fait entrer dans un bon pays, un pays de torrents, de sources, d'eaux souterraines jaillissant dans la plaine et la montagne, un pays de blé et d'orge, de vignes, de figuiers et de grenadiers, un pays d'huile d'olive et de miel, un pays où tu mangeras du pain sans être rationné, où rien ne te manquera, un pays dont les pierres contiennent du fer et dont les montagnes sont des mines de cuivre. Tu mangeras à satiété et tu béniras le Seigneur ton Dieu pour le bon pays qu'il t'aura donné[3].

L'allusion à l'huile, aux céréales ou au vin est en fait une autre formule fréquemment répétée pour évoquer la fertilité de la terre d'Israël, en particulier dans le Pentateuque[4]. Sans être forcément indépendante de l'évocation du lait et du miel, elle se réfère pour sa part à une abondance de type agricole et caractérise un mode de vie plus civilisé. Pour assurer cette fertilité agricole, Dieu promet également l'abondance de l'eau[5] :

> Quelles sont belles (...) tes demeures, Israël ! Elles se répandent comme des torrents ; pareilles à des jardins au bord d'un fleuve, à des aloès plantés par le Seigneur, à des cèdres au bord de l'eau[6].

Ce jardin fertile n'est pas sans rappeler celui de l'Eden, dont presque tous les fruits s'offraient à Adam et Eve :

> Je vous ai fait entrer au pays des vergers pour que vous en goûtiez les fruits de la beauté[7].

L'entrée en Terre Promise résonne ainsi comme un retour au paradis perdu. Il faut relever toutefois que le lait et le miel ne sont pas évoqués dans le paradis de la Genèse qui est avant tout un verger. Ce sont les prophètes qui utilisent la formule du lait et miel ruisselants pour évoquer le retour d'une ère paradisiaque et la restauration de la Terre Promise au jour du

---

[1] Cf. Es. 66.11.
[2] Dt. 7.13-14.
[3] Dt. 8.7-10.
[4] Lv. 26.4-5 et 10 ; Nb. 13.23 ; Dt. 7.13 ; 8.8 ; 14.23 ; 32.13-18 ; cf. aussi 2 R 18.32 ; Os. 2.10 et 24.
[5] Nb. 24.6-7 ; Dt. 8.7 ; 11.11.
[6] Nb 24.5-6.
[7] Jer. 2.7. Cf. Gn. 2.15-16 : "Le Seigneur Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour cultiver le sol et le garder. Le Seigneur prescrivit à l'homme : Tu pourras manger de tout arbre du jardin, mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance de ce qui est bien ou mauvais".

Seigneur[1]. Les textes des Prophètes sont animés par l'espoir de regagner à la fois le paradis originel de la Genèse et la terre bénie de Canaan.

Le rêve d'abondance tel qu'il est formulé dans le Pentateuque et chez les Prophètes rejoint celui de l'imaginaire antique païen, où le jardin est l'univers de la fertilité, sur le modèle de celui d'Alcinoos, et se fait l'expression de la domination cultivatrice de l'homme sur une nature dont il a éprouvé par ailleurs la sauvagerie.

Le pays de Canaan est une terre dont Israël devra se rendre maître. Malgré la promesse de Yahvé, ce pays est encore celui des peuplades cananéennes[2]. Comme en tout pays mythique, les habitants ont une taille hors du commun[3], ici élevée :

> Tous les gens que nous y avons vus étaient des hommes de grande taille. Et nous y avons vu ces géants, les fils de Anaq, de la race des géants ; nous nous voyions comme des sauterelles et c'est bien ainsi qu'eux-mêmes nous voyaient[4].

La victoire sur ces populations sera un signe de plus qu'Israël est le peuple élu de Dieu et que cette terre lui est destinée. De même l'Italie pour Enée est la terre promise par les destins, et surmonter les difficultés et vaincre les populations rutules ne fait que confirmer la justice de l'entreprise de conquête. Faire couler le sang de l'autre pour le déloger et ressortir victorieux de l'affrontement[5] est une manière de démontrer la supériorité d'élu d'un peuple et la protection de la providence divine sur la destinée de ce dernier. Sans ces difficultés, l'entrée en Terre Promise pourrait être le fait du hasard, alors qu'il doit être manifeste qu'il s'agit de l'accomplissement d'une promesse ou d'un destin.

2.5.2. La quête épique

La quête épique est sur certains points analogue à l'avancée vers la Terre Promise. Les entreprises des héros épiques suivent plusieurs traits traditionnels. L'épopée met ainsi en scène l'accomplissement d'un destin. Le héros obéit, volontairement ou non, à une mission, généralement délivrée par les dieux. Dans *l'Enéide*, Mercure visite par exemple Enée, qui s'attarde trop longtemps à Carthage et oublie la terre que les dieux veulent le voir rejoindre, pour lui confirmer ce que les dieux attendent de lui[6]. De même, dans l'épopée des

---

[1] Cf. Es. 60.16 ; Jl 4.18. Cf. *infra § A.4.4. Le millénarisme.*

[2] Il est fréquemment appelé "le lieu du Cananéen" : Ex. 3.8 (de même 13.5; 23.23, 28) ; 33.2 ; Dt. 7.1 ; 20.17 ; cf. aussi Nb. 13.28-29 (description précise des peuplades habitant la région) ; Jos. 3.10.

[3] Cf. *supra § A.2.4. Les terres lointaines* ; Y. Vernière, "Iles mythiques chez Diodore de Sicile", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 159-167.

[4] Nb. 13.32-33.

[5] Sur la conquête de la Terre Promise : cf. *§ infra A.3.4.1. Le pays où coule le sang - La conquête de la paix.*

[6] Verg., *Aen.* 4.219-282.

Argonautiques du poète flavien Valerius Flaccus, Jason interprète le prodige survenu lors d'un sacrifice à Neptune comme le signe que son entreprise est voulue par les dieux[1]. L'entreprise des Argonautes suit en fait le plan de Jupiter pour accorder l'hégémonie du monde aux Grecs[2]. La quête des Minyens s'inscrit dans un plan divin de l'histoire du monde. L'enjeu en est la domination sur l'empire universel, l'établissement d'un monde nouveau :

> Alors les flots qui durant de longs siècles avaient été inaccessibles restèrent immobiles face à l'irruption du navire, et toute l'étendue de la terre pontique, les rois et les peuplades reculées s'ouvrirent[3].

Cette puissance sur les flots est transcrite ici par une image qui combine l'arrêt des eaux (comme le Tibre pour Enée) et l'ouverture des ondes (comme la Mer Rouge puis le Jourdain pour le peuple d'Israël).

A la volonté explicite des dieux ou du destin qui marque l'élection des personnages, s'ajoute le fait que la mission des héros épiques est fréquemment confirmée et renforcée par différentes prophéties ou prodiges - de même que les Israélites au désert restent en contact constant avec Dieu dont les interventions (manne) viennent soutenir leur confiance. Enée reçoit notamment les conseils et avertissements d'Helenus, des Harpyes, de son père, et divers prodiges guident son voyage[4]. Jason bénéficie quant à lui des prophéties de Mopsus.

La quête des héros est traditionnellement semée d'épreuves, d'embûches, de tempêtes, de combats. Outre les difficultés naturelles ou les épisodes militaires qui ralentissent la progression des héros, les femmes contribuent aussi à retenir les héros par leurs charmes et pourraient même les détourner définitivement de leur mission. Le trait est ancien puisque déjà Ulysse doit s'arracher aux délices de Calypso et ruser pour ne pas succomber au chant des Sirènes. Mercure doit rappeler à Enée sa mission et le détourner d'une union avec la reine carthaginoise Didon – qui, au cours du séjour d'Enée, opère une série de rituels magiques qui l'associent aux magicienne Circé ou Médée[1], toutes susceptibles de détourner par leurs sortilèges (et leurs charmes !) les hommes de leur mission.

Le trait de la femme-retard est aussi développé par Valerius Flaccus. Au retour du printemps, les Lemniennes et leur reine Hypsipyle retiennent Jason et ses compagnons qui ont trouvé asile sur leur île durant l'hiver :

---

[1] Val. Fla., *Arg.* 1.241 : "Superum (...) consulta" ; 245-246 : "(...) deus haec, deus omine dextro / imperat (...)" ; 4.704-705 : "(...) Heu qui datus iste deorum / sorte labor nobis ! (...) ". Cf. M. Wacht, "Zur Motivierung der Handlung im Epos des Valerius", in M. Korn & H. J. Tschiedel (éds.), *Ratis omnia vincet. Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, 1991, p. 101-120.

[2] Val. Fla., *Arg.* 1.531-560 ; 4.708 : "imperio fixos Iouis".

[3] Val. Fla., *Arg.* 4.711-713 : "Tum freta quae longis fuerant inperuia saeclis
ad subitam stupuere ratem Pontique iacentis
omne solum regesque patent gentesque repostae".

[4] Cf. *infra § A.3.1.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise.*

> Les Minyens s'établissent avec joie dans la ville et profitent de ce temps libre pour s'abandonner aux couches veuves des Lemniennes, et, dans le luxe, laissent passer les nuages. Ils ne veulent plus se mettre en route, et font semblant de ne pas entendre les appels des zéphyrs (...)[2].

Ce motif épique est inversé dans le cadre de l'élégie où les bras de la belle permettent au contraire d'échapper à l'appel des armes[3]. Le départ du héros malgré l'amour d'une femme passe dès lors pour un cruel abandon (par ex. Thésée pour Ariane)[4].

Le terme de la quête épique est de trouver un accès vers une nouvelle terre, d'asseoir sa domination sur un nouvel empire ou de conquérir le pouvoir. Enée est ainsi en quête de l'Italie pour donner à son peuple, après la destruction de Troie, une nouvelle patrie, sur une terre dont il devra vaincre les occupants. Volontairement écarté du trône par Pélias qui l'envoie à la conquête de la Toison d'or, qui assure le règne à qui la détient[5], Jason affrontera les épreuves du voyage en mer et celles imposées par Aeétès, détenteur de la Toison, avant de revenir pour chasser et punir l'usurpateur, ayant en outre offert aux Grecs la maîtrise des mers. Les frères ennemis Etéocle et Polynice luttent pour la souveraineté de la maison thébaine, comme l'illustre par exemple la *Thébaïde* de Stace. L'enjeu de la lutte entre César et Pompée telle que la relate la *Pharsale* de Lucain est aussi la domination sur un peuple et une terre[6]. Dans l'épopée, la dimension de fécondité, si essentielle au Pays de Canaan, est ainsi souvent voilée par les enjeux de pouvoir.

2.5.3. L'espoir chrétien

Ces entreprises épiques ne sont pas sans écho dans la chrétienté. Dès les premiers siècles de notre ère, le christianisme, obéissant à l'ordre donné par le Christ à la Pentecôte, puis sous l'impulsion et le modèle de Paul, part à la conquête du monde romain et se propage rapidement à travers l'Empire, d'Orient en Occident[7], puis gagne les régions plus septentrionales, de la Gaule ou de la Grande-Bretagne (au plus tard à l'aube du 3e siècle). Au début du règne de

---

[1] Cf. A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine. Des origines à la fin du règne d'Auguste*, 1976, p. 232-266.

[2] Val. Fla., *Arg.* 2.370-373 : "Urbe sedent laeti Minyae uiduisque uacantes
indulgent thalamis nimbosque educere luxu
nec iam uelle nias, zephyrosque audire uocantes
dissimulant (...)".

[3] Tib. 1.1.51-56 (55 : "Me retinent uinctum formosae uincla puellae").

[4] Catull. 64 ; Ov., *Her. passim* ; cf. aussi *supra § A.2.3.3. L'isolement insulaire - D'autres îles.*

[5] Cf. Sen., *Thy.* 230-231 : "possessor huius regnat, hunc tantae domus / fortuna sequitur (...) ; *infra § B.3.2.4.2. Les motifs - La cuisine - Le chaudron de jouvence.*

[6] Cf. *infra § A.3.4. Le pays où coule le sang.*

[7] Sur la même trajectoire pour Enée : cf. *infra § A.5.1.1. Une saison blanche ou sèche - Le temps figé* ; J. Thomas, "Le sens du voyage et le "tissage" de l'espace-temps du héros dans l'*Enéide*", in J. Thomas (éd.), *L'imaginaire de l'espace et du temps chez les Latins*, 1988, p. 37-74 (en particulier p. 37-43)

Claude déjà, les signes d'une émergence de secte chrétienne à Rome se manifestent[1]. A en croire l'Epître de Paul aux Romains[2], la communauté chrétienne de Rome était, en 58, déjà florissante, sans doute suite à la présence à Rome de l'apôtre Pierre. Les persécutions renseignent aussi sur l'expansion de la nouvelle religion. Les Chrétiens sont pris comme boucs-émissaires par Néron lors de l'incendie de Rome de 64[3]. Pline le Jeune, en 112, s'en réfère à Trajan concernant les Chrétiens de Bithynie[4]. En 177, les martyrs de Lyon (Blandine) témoignent de la pénétration en Gaule de la doctrine[5]. De même, en 180, les martyrs Scillitains[6] inaugurent la série des martyrs d'Afrique du Nord. L'Edit de Milan (313) et l'adoption par l'empereur Constantin de la religion chrétienne, gagnant statut de religion officielle en 325, puis l'interdiction des cultes païens par Théodose (391) marqueront l'ancrage définitif du christianisme aux côtés du pouvoir.

Les apôtres, puis les martyrs, puis les moines, et finalement les missionnaires chrétiens jouent un rôle essentiel dans la propagation de la nouvelle religion[7]. Leurs actions peuvent être comparées à celles de héros épiques[8], dans la mesure où ils obéissent de même à une mission supérieure et salvatrice pour les hommes, alternant actions d'éclat (miracles, guérisons, ...) et combats contre l'Ennemi (tentations, exorcismes), la population hostile ou les Barbares, partant à la conquête de sites dédiés aux démons pour y établir des édifices chrétiens (monastères, basiliques)[9], conduisant une lutte sans fin contre le paganisme puis contre les hérésies. Les luttes des saints contre le Malin sous ses différentes formes sont comparables aux combats des héros épiques contre des monstres (Géants, Polyphème, Cacus...). Leur résistance aux tentations charnelles fait écho à celle des héros épiques face aux charmes féminins qui risquent de les détourner de leur mission.

Cette mission est de gagner une nouvelle terre pour l'humanité en purgeant celle d'ici-bas des traces du mal et de l'idolâtrie. Le sang versé par les martyrs par exemple féconde et sauve la terre qu'il touche[10]. La ville de Rome, sanctifiée par la mort des apôtres Pierre et Paul, devient ville du peuple élu et anticipe la Jérusalem céleste :

> Dès lors Rome a dressé le haut faîte de sa dévotion, fondée par un tel sang, ennoblie par un tel prophète. Tout alentour de la Ville immense, la foule

---

[1] Suet., *Claud.* 25.
[2] Rom. 1.8 : "Je rends d'abord grâces à mon Dieu par Jésus-Christ, au sujet de vous tous, de ce que votre foi est renommée dans le monde entier".
[3] Tac., *Ann.* 15.44.
[4] Plin., *Epist.* 10.96.
[5] Euseb., *Hist. eccl.* 5.1.3-5.2.8.
[6] *Passio sanctorum Scillitorum*, in H.A. Musurillo (éd.), *The Acts of the Christian Martyrs*, 1972, p. 86-89.
[7] Cf. Euseb., *Hist. eccl.* 2.3.1-2 ; 3.1.1-3.
[8] Cf. *supra § A.2.5.2. La quête épique.*
[9] Cf. par ex. pour le 4e s. : Sulp. Seu., *Vita Mart.* ; pour le 7e s. : Ionas Bobiensis, *Vita Sancti Columbani* (cf. *infra § B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond*).
[10] Cf. *infra § A.3.4.4. Le pays où coule le sang - Le sang de l'arène* ; *§ A.5.3. La vie terrestre.*

> avance en rangs serrés ; sur trois voies on célèbre la fête des martyrs sacrés.
> On croirait voir s'avancer le monde, accourir le peuple du ciel : ô ville élue,
> tête des nations ! Trône du maître des nations ![1]

Cette manière d'agrandir sur terre le Royaume de Dieu n'est qu'une anticipation de celui à gagner dans l'au-delà. Les modèles de vie ascétique et monastique offriront un exemple de la façon d'y parvenir[2]. A l'entreprise terrestre de conquête et de conversion du monde païen au christianisme répond en effet l'engagement quotidien dans un mode de vie marquant le détachement d'avec le monde d'ici-bas pour accéder plus rapidement au véritable Royaume des cieux. Ces deux perspectives sont encore complétées par celle du millénarisme, envisageant l'établissement du règne du Christ sur terre pour mille ans, entre la fin du monde et le Jugement Dernier[3]. Ces préoccupations eschatologiques fondées sur l'espoir de voir l'avènement ici-bas du royaume divin cherchent à concrétiser une utopie, celle de faire coïncider l'histoire humaine avec l'histoire divine.

Entreprise épique ou missionnaire se rejoindront enfin avec les Croisades. L'expédition militaire, les actions d'éclat, la confrontation avec des populations "barbares" (Maures) qui encadrent la reconquête de la terre sainte (dans le cas des premières Croisades du moins) considérée comme terre du peuple de Dieu, complètent alors la visée apostolique de propagation de la foi chrétienne. Les Croisades feront l'objet de relations écrites et romancées, exaltant les vertus chevaleresques de leurs héros, ce qui les élèvent au rang littéraire d'épopées missionnaires[4]. Ce qui était un mode de vie devient alors un genre littéraire.

---

[1] (Ps.-)Ambr., *Hymn.* 12.21-32 :
"Hinc Roma celsum uerticem / deuotionis extulit, / fundata tali sanguine / et uate tanto nobilis.
Tantae er urbis ambitum / stipata tendunt agmina ; / trinis celebratur uiis / festum sacrorum martyrum.
Prodire quis mundum putet, / concurrere plebem poli : / electa, gentium caput ! Sedes magistri gentium !"
Sur Rome comme ville de pèlerinage : cf. Maximus Taur., *Hom.* 72 (*PL* 57.405), cité *infra § A.5.3. La vie terrestre.*

[2] Cf. *infra § A.5.2. Le jeûne.*

[3] Cf. *infra § A.4.4. Le millénarisme.*

[4] Cf. R.P. Millot (éd.), *L'épopée missionnaire. Aventures et missions au service de Dieu de saint Paul à Grégoire XV*, 1956 ; V. Galent-Fasseur, *L'épopée des pèlerins. Motifs eschatologiques et mutations de la chanson de geste*, 1997.

2.6. Les lieux de l'au-delà

L'espoir d'une terre promise, hors du cadre des quêtes conduites par un peuple, prend forme dans les projections construites autour de l'au-delà. Ces lieux se structurent toutefois souvent selon une bipolarité opposant séjour de délices et lieu d'épreuves.

2.6.1. Les Champs Elysées

La tradition fondée par Homère et Hésiode situe les Champs Elysées aux frontières du monde[1], au-delà de l'Extrême-Occident. Par cette localisation lointaine, ils peuvent recevoir des caractéristiques merveilleuses, au même titre que les îles ou terres lointaines parfumées. Ils se confondent du reste souvent avec les Iles des Bienheureux[2].

Le lieu porte aussi en lui une dimension temporelle : c'est là que les morts séjournent après leur mort ; l'agrément du climat et l'absence de tout souci pour leur subsistance dégagent leur vie *post mortem* de toute préoccupation temporelle et en font une bienheureuse éternité[3]. Mais c'est principalement sous l'aspect du paysage qu'il est proposé ici d'aborder les Champs Elysées.

2.6.1.1. Des prairies de fleurs

Virgile situe les Champs Elysées dans un décor de vertes prairies gazonnées, en bordure de riviére, sous l'ombrage des arbres[4]. Selon la tradition homérique, ces champs sont couverts d'asphodèles[5]. Par la suite aussi, les prairies fleuries restent une composante essentielle des paysages élyséens[6].

Traditionnellement associées au souffle fécondant du Zéphyr qui ramène le printemps[7], les fleurs qui émaillent les prairies sont autant de signes de la vie regagnée, d'une forme de résurrection, et de la fertilité du lieu. Les fleurs de l'Elysée sont ainsi souvent qualifiées

---

[1] Hom., *Od.* 4.563-569 ; Hes., *Op.* 167-173. Sur les prairies de l'autre monde chez les Grecs : cf. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la religion à la philosophie*, 1973, p. 247-263.

[2] Cf. Pind., *Ol.* 2.75-86 ; Lucian., *Hist. uer.* 2.14 ; pour d'autres exemples : cf. *supra § A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées* ; P. Hass, *Der* locus amoenus *in der antiken Literatur : Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, 1998, p. 116-126 (Exkurs 1 : Die elysischen Gefilde / Die Insel(n) der Seligen).

[3] Val. Fla., *Arg.* 1.843-44 : "(...) sol totumque per annum / durat (...)" ; 846 : "(...) in sedes aeternaque moenia".

[4] Verg., *Aen.* 6.642 : "gramineis (...) palaestris" ; 656 : "per herbam" ; 674 : "prata recentia riuis" ; 673-675 : "(...) lucis habitamus opacis / riparumque toros et prata recentia riuis / incolimus (...)" ; cf. aussi Ov., *Am.* 2.6. 50 : "udaque perpetuo gramine terra uiret".

[5] Hom., *Od.* 11.539.

[6] Cf. Verg., *Aen.* 6.708-709 : "floribus insidunt uariis et candida circum / lilia funduntur" ; Prop. 4.7.59-62 ; Tib. 1.3.61-62 (cf. *infra*) ; Claud., *De raptu Proserp.* 2.287-289 ; Prudent., *Cath.* 3.101-106 ; 5.113-124.

[7] Cf. Catull. 64.282 :"aura parit flores tepidi fecunda Fauoni" ; Claud., *De raptu Proserp.* 2.88-93 ; cf. *infra*

d'éternelles[1], sans que leur espèce ou leur couleur soit précisée. Elles confèrent également au lieu une douce fragilité qui rappelle celle de la destinée humaine, comme le suggère par exemple les comparaisons entre la mort d'un personnage et une fleur tranchée ou fanée[2].

Notre imaginaire a tendance à associer les prairies de fleurs à des mosaïques colorées, telles celles ornant les édifices de Ravenne (le mausolée de Galla Placidia par exemple)[3]. Qu'en est-il, au "pays de la pâleur"[4], de la couleur des fleurs de l'Elysée dans les textes des poètes ? En dépit de l'affirmation de leur variété[5], les espèces florales décorant les prairies élyséennes ne sont pas forcément spécifiées. Il s'agit souvent de roses[6], associées au culte des morts dans les cérémonies des *Rosalia* et souvent citées dans les inscriptions funéraires[7], ou de lis[8] qui, par leur blancheur, s'accordent à la pâleur générale de la mort. L'esthétique antique aime du reste à associer le rouge et le blanc, dans les paysages comme pour les descriptions de la beauté physique[9]. Roses et lis font aussi partie des représentations littéraires les plus anciennes du paradis chrétien[10]. Leur couleur prend une dimension symbolique : les fleurs rouge sang sont à l'image du sang des martyrs[11], leur blancheur est signe de pureté.

A côté des nuances de couleur, d'autres notations visuelles font traditionnellement mention d'une éclatante lumière baignant les Champs Elysées :

> Là un éther plus large revêt les plaines d'une lumière pourpre ; ils connaissent
> leur propre soleil, leurs propres astres[12].

---

§ A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.

[1] Claud., *De raptu Proserp.* 2.288 : "perpetui flores" ; Prudent., *Ham.* 857 : "floribus aeternis spirantes libat odores".

[2] Catull. 11.22-24 ; Verg., *Aen.* 9.435-436 (mort d'Euryale) ; 11.68 (mort de Pallas) ; Ov., *Met.* 10.190-195 (mort de Hyacinthe) ; passages cités *supra § A.1.1.1.2. Une nature merveilleuse – Un décor de verdure - Les prairies fleuries.*

[3] Voir aussi les comparaisons de Prudence entre les décorations mosaïques et les prairies : *infra § A.2.6.3. Les palais de lumière.*

[4] Cf. Hor., *Carm.* 1.4.13 : "Pallida mors" ; Claud., *De raptu Proserp.* 2.326 : "pallida regio".

[5] Verg., *Aen.* 6.708 : "floribus insidunt uariis" ; Prudent., *Cath.* 3.105 : "prataque multacolora".

[6] Tib. 1.3.62 : "floret odoratis terra benigna rosis" ; Prop. 4.7.60 : "mulcet ubi Elysias aura beata rosas".

[7] *Rosalia* ; *Rosaria* ; *dies Rosalium, Rosariorum, Rosationis* : cf. *RE s.v. Rosalia* ; pour des exemples d'inscriptions : cf. J. M. C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1971, p. 63 et p. 295, note 255. Voir aussi *infra § B.1.3.1. La mort à table - L'alimentation des défunts.*

[8] Cf. Verg., *Aen.* 6.708-709.

[9] Cf. Prop. 1.20.43 : "candida purpureis mixta papaueribus" ; Tib. 3.4.30 : "et color in niueo corpore purpureus" ; Stat., *Achill.* 1.161-162 : "(...) niueo natat ignis in ore / purpureus (...)".

[10] Cf. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 11.5 : "(...) uiridiarium arbores habens rosae et omne genus flores" (vision de Saturus) ; cf. *infra § A.2.6.4. Le Paradis dans les visions de martyrs.*

[11] Cf. Prudent., *Perist.* 3.201-202 : "Carpite purpureas uiolas / sanguineosque crocos metite !", traité *infra § A.2.6.2.4. Les chemins de l'autre monde - Les voyages célestes.* Voir aussi *infra § A.3.4. Le pays où coule le sang - Vers une esthétique du sang.*

[12] Verg., *Aen.* 6.640-1 : "Largior hic campos aether et lumine uestit
purpureo, solemque suom, sua sidera norunt".
Voir aussi *Aen.* 6.677 : "camposque nitentis" ; Claud., *De raptu Proserp.* 2.281-283 : "(...) sunt altera nobis / sidera, sunt orbes alii, lumenque uidebis / purius Elysiumque magis mirabere solem", cité plus largement *infra § A.2.6.1.2. Des oiseaux de paradis.*

Cette lumière particulièrement éclatante marque l'appartenance des Champs Elysées à un autre ordre de réalité (de même que les tenants du millénarisme feront briller un autre soleil sur les terres de bonheur qu'ils évoquent[1]). Cette luminosité, en opposition à la noirceur du reste des Enfers[2], peut s'étendre à l'entier du décor. Ainsi dans une *Silve* consacrée au chant funèbre de la défunte Priscilla, Stace dépeint l'arrivée de cette femme aux Enfers, où la reine de l'ombre lui orchestre un lumineux accueil :

> Proserpine fait appel à des torches porteuses de joie et ordonne aux héroïnes d'autrefois de sortir de leurs grottes sacrées, de dissiper les tristes ténèbres par l'éclat pourpre de la lumière et de répandre pour l'âme les couronnes et les fleurs de l'Elysée[3].

L'épithète *purpureus*[4], employée ici comme chez Virgile pour la lumière, peut être attribuée aux fleurs et au printemps[5] en général, et en particulier aux roses dont il marque à la fois l'éclat et la teinte rouge[6]. Plutôt qu'une coloration ponctuelle, il s'agit d'une atmosphère générale.

Les fleurs de l'Elysée peuvent bien sûr aussi être parfumées[7], mais d'autres plants, arbustes et buissons odorants (laurier, cannelle, encens, etc.[8]) contribuent aux délices des sens en complétant la végétation de l'au-delà.

Par leur topographie (gazons, cours d'eau, fleurs et plantes odorantes), les Champs Elysées partagent certaines caractéristiques propres au *locus amoenus* - les prairies virgiliennes reçoivent du reste cette épithète[9]. Cette dimension potentiellement sensuelle sera exploitée à une époque plus tardive par Prudence qui enrichit les parterres un peu froids de l'Elysée virgilien[10] par des réminiscences des jardins apicoles de la 4e *Géorgique*, des bouquets colorés

---

[1] Cf. *infra § A.4.4. Le millénarisme.*

[2] Cf. *infra § A.2.6.2. Les chemins de l'autre monde.*

[3] Stat., *Silu.* 5.1.254-257 : "(...) iubet ire faces Proserpina laetas
egressasque sacris ueteres heroidas antris
lumine purpureo tristes laxare tenebras
sertaque et Elysios animae praesternere flores".

[4] Cf. J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 90-102, 330-331 ; R.J. Edgeworth, *The Colors of the* Aeneid, 1992, p. 26-29, 215-226 (Appendix I : Does *Purpureus* Mean "Bright" ?).

[5] Fleurs en général : par ex. Verg., *G.* 4.54 ; *Aen.* 5.79 ; 6.884 ; Ov., *Fast.* 5.363 ; *Ars am.* 3.687 ; printemps : par ex. Verg., *Ecl.* 9.40 : "Hic uer purpureum, uarios hic flumina circum / fundit humus flores (...)" ; *G.* 2.319 : "uere rubenti" ; Stat., *Silu.* 3.3.130 : "uerna (...) purpura".

[6] App. Verg., *Culex* 399 : "Et rosa purpureum crescent pudibunda ruborem" ; Hor., *Carm.* 3.15.15 : "flos purpureus rosae" ; Prudent., *Cath.* 5.113 : "fllic, purpureis tecta rosariis". Pour d'autres fleurs : narcisse : Verg., *Ecl.* 5.38 : "purpureo narcisso" ; pavot : Prop. 1.20.43 : "purpureis papaueribus" ; violette : Verg., *G.* 4.275 : "uiolae sublucet purpura nigrae" ; Plin., *NH* 21.27 ; 64 ; Prudent., *Perist.* 3.201 : "Carpite purpureas uiolas" ; cf. J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 330-331.

[7] Tib. 1.3.64 : "floret odoratis terra benigna rosis" ; Claud., *De raptu Proserp.* 2.287-288 : "halant / perpetui flores".

[8] Cf. Verg., *Aen.* 6.658 : "inter odoratum lauri nemus" ; Tib. 1.3.63 : "fert casiam non culta seges (...)".

[9] Verg., *Aen.* 6.638 : "deuenere locos laetos et amoena uirecta".

[10] Cf. Verg., *Aen.* 6.637-644 ("locos laetos et amoena uirecta", "lumine purpureo", "in gramineis palestris") ;

et odorants de la 2e *Eglogue*[1] et du Cantique des Cantiques[2], et y fait croître des fleurs variées :

> Là-bas, couverte de roseraies pourpres, toute la terre embaume ; une onde de petites sources fuyantes arrose de gras soucis, de tendres violettes et de délicats crocus.
> Là-bas coulent des aromates distillés par un souple arbuste ; là-bas s'exhale l'odeur de la cannelle rare et du nard, qu'un fleuve à la source cachée léche et entraîne jusqu'à son embouchure.
> Par les prairies gazonnées, les âmes bienheureuses chantent à l'unisson la douce mélopée des hymnes aux accents harmonieux, et foulent de leurs blancs pieds les lis[3].

La description de Prudence joue tout d'abord sur la palette des couleurs : les roses pourpres côtoient des lis dont la blancheur traditionnelle est ici reportée sur les pieds qui les foulent, ainsi que d'autres espèces qui n'ont pas besoin de recevoir un qualificatif pour évoquer une couleur (orangé du crocus, violettes)

Outre des notations visuelles, Prudence fait intervenir des sensations tactiles et odorantes dans la perception de ce paysage d'au-delà. Aux notes de couleur s'ajoute la mention de la douceur ("molles uiolas") - report de la caractéristique des gazons[4] du *locus amoenus*, ici qualifiés d'"herbida" -, du velouté ("caltaque pinguia"), de la fragilité ("tenues croces", "gracili surculo"). L'odeur enivrante des fleurs ("fragrat", "spirant") est aussi évoquée par la mention de plantes connues pour leur caractère parfumé (le safran, utilisé pour son odeur et sa couleur lors des spectacles[5], la cannelle, le nard) et qui évoquent l'Orient lointain[6]. L'atmosphère de ce

---

656-659 ("laetumque choro paeana canentis", "odoratum nemus", "per siluam uolnitur amnis") ; 703-709 ("floribus insidunt uariis et candida circum / lilia funduntur") ; cf. J. Fontaine, "Trois variations sur le thème du paradis", in W. Wimmel (éd.), *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner(= Mélanges Karl Büchner)*, 1970, p. 96-115 ; J. Fontaine, "La conversion du christianisme à la culture antique : la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile", in Association Guillaume Budé (éd.) *Lettres d'humanité*, 1978, p. 50-75.

[1] Verg., *G.* 4.30-32 ; 109-115 (cf. *supra § A.1.4. Le verger*) ; *Ecl.* 2.45-55, traité *supra § A.1.3.1. L'espace pastoral - Un cadre littéraire - Par monts et par vaux.*

[2] En particulier Cant. 4.10-16 ; 5.1.

[3] Prudent., *Cath.* 5.113-124 : "Illic, purpureis tecta rosariis,
omnis fragrat humus, caltaque pinguia
et molles uiolas et tenues crocos
fundit fonticulis uda fugacibus.
Illic et gracili balsama surculo
desudat fluunt, raraque cinnama
spirant, et folium, fonte quod abdito
praelambens fluuis portat in exitum.
Felices animae, prata per herbida,
concentu pariles suaue sonantibus
hymnorum modulis dulce canunt melos,
calcant et pedibus lilia candidis".

[4] Claud., *De raptu Proserp.* 2.286-7 : "(...) Nec mollia desunt / prata tibi (...)".

[5] Cf. Hor., *Epist.* 2.1.79 ; Mart., *Epigr.* 5.25.8-9 : "Hoc, rogo, non melius quam rubro pulpita nimbo / spargere et effuso permaduisse croco ?" ; Petr., *Sat.* 68.1.

[6] Pour cet aspect particulier de ce passage : cf. *supra § A.2.4.3. Les terres lointaines - Un paradis lointain.*

paysage oscille ainsi entre la douce fragilité et la grasse opulence ("pinguia") des fleurs qui sont les signes de la générosité d'un Dieu qui comble sans écraser. Cette dualité est reprise par les chants, à la fois douce coulisse sonore ("dulce melos") et signe d'harmonieuse plénitude ("concentu", "suaue").

2.6.1.2. Des oiseaux de paradis

La collusion entre paysages élyséens et *locus amoenus* fait parfois apparaître des oiseaux dans les Champs Elysées, alors que l'entrée du monde infernal leur est normalement fermée. Traditionnellement, les oiseaux sont en effet bannis des Enfers, ne pouvant franchir la barrière pestilentielle que constitue le lac Averne, lieu de communication avec les Enfers dont la puanteur est telle qu'elle tue les oiseaux (d'où le nom *Aornos*)[1]. Pourtant, l'iconographie campanienne fera la part belle aux oiseaux de paradis, paons ou colombes, qui peuplent les prairies et jardins idéaux et s'abreuvent à des sources ou à des coupes[2], devenant des symboles des âmes[3]. On peut dès lors s'interroger sur leur origine.

Par leur légèreté tout d'abord, les oiseaux sont à l'image de l'âme, prêts à s'élever[4]. Virgile emploie l'image du vol ("uolitant") pour décrire la cohue des âmes sur les rives du Cocyte qu'il compare à des oiseaux migrateurs, métaphore qu'il reprend ("uolabant") pour les âmes destinées à remonter vers la lumière[5]. Plutarque décrit pour sa part l'antre bacchique du Léthé autour duquel les âmes, semblables à des oiseaux, volettent sans oser s'approcher du gouffre d'où s'exhalent, au lieu de la puanteur de l'Averne, de suaves et enivrantes odeurs[6].

Par ailleurs, la musique fait partie du cadre des Champs Elysées : les chants ou hymnes des choeurs et le son des cymbales y retentissent[7]. Le charme de leur décor y attire aussi les oiseaux, habitants traditionnels des *loci amoeni*[8]. C'est sans doute ce qui conduit Tibulle à

---

[1] Sur ces grottes méphitiques : cf. Lucr. 6.738-746 (741 : "sunt auibus contraria cunctis") ; Verg., *Aen.* 6.237-242 (*infra § A.2.6.2.1. Les chemins de l'autre monde - Les étapes souterraines*) ; Sen., *Q. Nat.* 3.21 : "In quosdam specus qui despexere morimur ; tam uelox malum est ut transuolantes aues deiciat".

[2] Cf. A. Tammisto, *Birds in Mosaics. A Study on the Representation of Birds in Hellenistic and Romano-Campanian Tessellated Mosaics to the Early Augustan Age*, 1997.

[3] Cf. A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, 1937, p. 159-161 et fig. 49-53 ; *infra § B.2.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance, passim.*

[4] Sur les ailes de l'âme dans la philosophie platonicienne et néoplatonicienne : cf. Plato, *Phaed.* 256b. R. Turcan, "L'âme-oiseau dans l'eschatologie platonicienne", *Rev. hist. des relig.* 155, 1959, p. 33 sqq.

[5] Verg., *Aen.* 6.329 : "Centum errant annos uolitantque haec litora circum" ; 310-311 : "(...) ad terram gurgite ab alto / quam multae glomerantur aues (...)" ; 706 : "Hunc circum innumerae gentes populique uolabant". Voir aussi Verg., *G.* 4.472-3 (âmes comparées à des oiseaux).

[6] Plut., *De sera* 27 (565E-566A).

[7] Verg., *Aen.* 6.644-647 ; 657 ; Tib. 1.3.61-62 : "Hic choreae cantusque uigent, passimque uagantes / dulce sonant tenui gutture carmen aues" ; Prop. 4.7.61-62 : "qua numerosa fides quaque aera rotunda Cybelles / mitratisque sonant Lydia plectra choris" ; Val. Fla., *Arg.* 1.844-845 : "(...) thiasique chori<que> uirorum / carminaque (...)" ; Prudent., *Cath.* 5.121-124, cité *supra § A.2.6.1.1. Des prairies de fleurs.*

[8] Cf. G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1962, p. 36-37. Verg., *Ecl.* 1.56-58 ; Hor., *Epod.* 2.26.

peupler les Champs Elysées d'oiseaux qui complètent de leur chant la symphonie d'un paysage déjà rythmé de danses, fleuri et odorant :

> Mais moi, puisque j'ai toujours été docile au tendre amour, Vénus elle-même me conduira aux Champs Elyséens. Là les danses et les chants battent leur plein, et les oiseaux voletant de ci de là font résonner leur doux chant de leur gorge délicate ; la cannelle y croît sans culture, et la terre généreuse y fleurit de roses odorantes sur toute l'étendue des champs ; et une bande de jeunes gens mêle ses jeux à ceux des tendres jeunes filles, et Amour y noue sans cesse des rivalités. C'est là que séjournent tous les amants que la mort avide est venue chercher, et qui arborent sur leur chevelure une couronne de myrtre comme signe distinctif[1].

Les fleurs et leurs odeurs encadrent ici les cortèges vénusiens, et ce que Tibulle présentait comme un tableau de la vie aux Champs Elysées se confond avec une évocation du printemps[2], qui rend la présence des oiseaux d'autant plus compréhensible.

Ovide évoque pour sa part un véritable paradis des oiseaux au pied de l'Elysée, sans lien direct cette fois-ci avec une thématique printanière :

> Sous la colline de l'Elysée pousse un bois d'yeuse noire, et la terre humide y verdoie toujours d'un gazon permanent. Si on accorde foi aux contes, ce lieu est, dit-on, celui des oiseaux pieux et reste interdit aux oiseaux sinistres. Là paissent à l'aise les cygnes innocents[3] et le phénix immortel, oiseau toujours unique ; l'oiseau de Junon y déploie de lui-même ses plumes, la douce colombe bécote son mâle passionné[4].

---

[1] Tib. 1.3.59-66 : "Sed me, quod facilis tenero sum semper Amori,
ipsa Venus campos ducet in Elysios.
Hic choreae cantusque uigent, passimque uagantes
dulce sonant tenui gutture carmen aues.
fert casiam non culta seges, totosque per agros
floret odoratis terra benigna rosis ;
ac iuuenum series teneris immixta puellis
ludit, et adsidue proelia miscet Amor.
Illic est, cuicumque rapax Mors uenit amanti,
et gerit insigni myrtea serta coma".
Cf. A. Sauvage, *Etude de thèmes animaliers dans la poésie latine. Le cheval - Les oiseaux*, 1975.

[2] Sur le lien entre Vénus, les fleurs, les oiseaux et le printemps : cf. *infra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.* Sur les oiseaux et Vénus : cf. *supra § A.1.2.2. Les nids d'amour - Les jardins de Vénus.*

[3] Le terme est le même pour l'âme d'Eulalie transfigurée en colombe : Prudent., *Perist.* 3.161-165, cité *infra § A.2.6.2.4. Les chemins de l'autre monde - Les voyages célestes.*

[4] Ov., *Am.* 2.6.49-56 :
"Colle sub Elysio nigra nemus ilice frondet,
udaque perpetuo gramine terra uiret.
Siqua fides dubiis, uolucrum locus ille piarum
dicitur, obscenae quo prohibentur aues.
Illic innocui late pascuntur olores
et uiuax phoenix, unica semper auis ;
explicat ipsa suas ales Iunonia pinnas,
oscula dat cupido blanda columba mari".

Les espèces d'oiseaux qu'on rencontre ici émaillent la verdure de la prairie des couleurs de leur plumage[1] et remplacent en quelque sorte les fleurs traditionnelles (la blancheur innocente du cygne rappelle par exemple celle du lis, en même temps que cet oiseau est symbole d'immortalité[2]). La mention du phénix, lui aussi oiseau d'immortalité ("uiuax"), souligne le caractère éternel du lieu qu'indiquait déjà son décor de verdure persistante ("perpetuo gramine"), et permet d'évoquer indirectement les lointains paradis parfumés de l'Orient[3].

Par leur flore odorante et leur faune, les Champs Elysées offrent ainsi une plage de vie dans le monde des morts. Dans l'éloge que dresse Pluton de l'Elysée à Proserpine pour la consoler de devoir y passer sa vie plutôt que dans l'univers fertile de sa mère Cérès, le roi de l'Erèbe insiste sur la fécondité de son royaume :

> Ne crois pas avoir perdu la lumière : nous avons d'autres astres, d'autres planètes, et tu verras une lumière plus pure et tu admireras plus encore le soleil élyséen et ses pieux habitants. Là règne une ère plus précieuse, là habite la race dorée, et nous possédons pour toujours ce que ceux d'en-haut n'ont mérité qu'une seule fois. Et les tendres prairies ne te manqueront pas ; là, sous les souffles plus cléments du Zéphyr, embaument des fleurs vivaces que ton Etna n'a même pas portées. Il y a aussi, dans les bois ombragés, un arbre précieux courbant ses branches éclatantes aux ramures métalliques. Voici quels dons sacrés je t'offre ; tu seras maîtresse d'un automne d'opulence et ta richesse sera faite toujours de fruits fauves[4].

Les Champs Elysées n'offrent donc pas qu'un décor de charme. Ils abritent aussi l'Age d'Or ("pretiosior aetas, aurea progenies"). Les limites du temps y sont transcendées pour atteindre à l'éternité (opposition entre "semper" et "semel"), tout y est plus merveilleux ("melioribus") et incomparable avec les données de la vie terrestre. Cet Age d'Or donne sa teinte à l'entier du paysage : un arbre aux rameaux d'or diffuse son éclat ; les fruits qui poussent en cet automne élyséen ont la couleur de l'or[5] ("fuluis pomis") et rappellent les pommes du jardin des

---

Paradis des oiseaux repris par Stat., *Silu.* 2.4.

[1] Sur le caractère décoratif du paon : cf. *infra § B.2.1.3.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - La végétation - La peinture de jardin.*

[2] Cf. Plato, *Phaedo* 85 a-b.

[3] Sur le Phénix et l'Orient : cf. *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

[4] Claud., *De raptu Proserp.* 2.281-293 : "Amissum ne crede diem : sunt altera nobis
sidera, sunt orbes alii, lumenque uidebis
purius Elysiumque magis mirabere solem
cultoresque pios. Illic pretiosior aetas,
aurea progenies habitat, semperque tenemus
quod superi meruere semel. Nec mollia desunt
prata tibi ; Zephyris illic melioribus halant
perpetui flores, quos nec tua protulit Aetna.
Est etiam lucis arbor praediues opacis
fulgentes uiridi ramos curuata metallo :
haec tibi sacra datur fortunatumque tenebis
autumnum et fuluis semper ditabere pomis".

[5] Sur l'épithète *fuluus* pour l'or : cf. par ex. Verg., *Aen.* 7.279 ("fuluum aurum") ; Plin., *NH* 10.3 ; cf. J. André,

Hespérides[1].

Cet exemple vient compléter les précédents pour illustrer de quelle manière les paysages élyséens gagnent leur fécondité : elle leur vient surtout de la collusion avec d'autres paysages (Iles Fortunées, *locus amoenus*), d'autres figures (Vénus, Phénix) ou d'autres temps de fertilité (renaissance du printemps, automne fécond, Age d'Or). Ils demeurent toutefois une structure spatiale inscrite dans un itinéraire de l'au-delà traversé de différentes voies.

2.6.2. Les chemins de l'autre monde

Plusieurs voies (*itinera*) permettent de gagner l'autre monde. La première conduit jusque dans les profondeurs de la terre, selon, notamment, la localisation virgilienne qui situe l'Hadès sous terre, quelque part en Italie, et dont l'accès est défendu par des fleuves, des marais et des lacs, sous la garde de Charon. La deuxième voie d'accès passe par la traversée marine, en adéquation avec la localisation homérique du royaume des morts au-delà des colonnes d'Hercule[2]. Finalement, la voie des airs permet d'accéder directement à un monde supraterrestre - voie essentiellement réservée aux apothéoses et autres ascensions.

2.6.2.1. Les étapes souterraines

L'au-delà dans sa localisation souterraine se divise dans la tradition païenne en deux univers opposés : d'une part les régions sinistres du Tartare ; de l'autre les zones charmantes des Champs Elyséens[3]. L'entrée des Enfers, commune aux deux, offre elle-même un paysage particulier : l'atmosphère lugubre d'une sombre forêt prépare au monde nocturne et sombre du royaume de Pluton. Dès les premiers pas dans ce monde souterrain, plusieurs obstacles s'imposent comme autant d'épreuves ou de "stations", chacune de ces zones présentant une atmosphère ou un décor particulier – mais dont la géographie reste difficile à cerner. L'ultime station de ce chemin qui mène aux profondeurs de l'empire de la mort est l'Elysée qui abrite les Bienheureux.

La première étape du voyage souterrain d'Enée, escorté de la Sibylle, prend place avant même de pénétrer le monde des morts. L'entrée des Enfers[4] se présente comme un lieu de passage inhospitalier où des senteurs nauséabondes interdisent toute vie aux oiseaux :

Etude sur les termes de couleur dans la langue latine, 1949, p. 136.

[1] Cf. Ov., *Met.* 4.637-638 : "Arboreae frondes auro radiante uirentes / ex auri ramos, ex auro poma tegebant" ; 10.647-648 ; Luc., *Phars.* 9.355-367 (360-361 : "(...) Fuit aurea silua / diuitiisque graues et fuluo germine rami") ; cf. *supra § A.1.4. Le verger.*

[2] Hom., *Od.* 11.633-640 ; cf. aussi *infra § A.2.7.1. L'abondance de la mer - La domestication de l'Océan mythique.*

[3] Cf. H.-D. Reeker, *Landschaft in der Aeneis*, 1971, p. 53-57 ; J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 363-371, 378-390.

[4] Cf. H. Lavagne, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 481-490.

> Il y avait là une grotte profonde, sauvage et largement béante, rocheuse, défendue par un lac noir et les ténèbres des bois ; nul oiseau ne pouvait la survoler impunément : tel était le souffle qui s'exhalait de ces gorges noires et montait jusqu'aux voûtes du ciel[1].

C'est ce même séjour fétide que rejoint la Furie Allecto au chant 7 de l'*Enéide* :

> C'est la vallée d'Ampsanctus : le flanc sombre d'un bois aux denses frondaisons la presse de toutes parts, et au milieu, un torrent fait résonner contre les rochers le fracas de ses tourbillons qui tournoient. Cette caverne emplit d'horreur et donne à voir les soupiraux de l'implacable Pluton et le gouffre béant dans une faille de l'Achéron ouvre sur les gorges pestilentielles par où disparaît l'Erinye[2].

Pour Sénèque également, l'entrée des Enfers se présente sous les traits d'un paysage rocheux profondément raviné :

> C'est là où le Ténare presse la plaine de la mer de ses épaisses forêts. C'est ici que la demeure de l'odieux Dis ouvre ses portes, que la roche est profondément béante, et que dans une immense grotte un gouffre énorme s'ouvre en de vastes gorges et découvre pour tous les peuples un large chemin[3].

L'accent est mis sur l'immensité de l'abîme ("alta specus", "immenso specu", "ingens uorago", "uastis faucibus", "latum iter") et sur le caractère béant de l'ouverture ("soluit", "hiat", "uorago", "faucibus", "patet", "pandit") et de passage ("iter") de ce lieu redoutable[4].

Ces descriptions offrent la vision d'un gouffre sombre et redoutable, ouvert sur les entrailles de la terre, sur la nuit et la mort, et marqué par la puanteur. C'est un lieu ceint de noires forêts aux

---

[1] Verg., *Aen.* 6.237-241 : "Spelunca alta fuit uastoque immanis hiatu,
scrupea, tuta lacu nigro nemorumque tenebris,
quam super haud ullae poterant impune uolantes
tendere iter pennis : talis sese halitus atris
faucibus effundens supera ad conuexa ferebat".
Cf. Ap. Rhod., *Argon.* 2.734-739 ; Verg., *G.* 4.467-469 : "Taenarias etiam fauces, alta ostia Ditis, / et caligantem nigra formidine lucum / ingressus (...)".

[2] Verg., *Aen.* 7.565-570 : "Ampsancti ualles : densis hunc frondibus atrum
urget utrimque latus nemoris, medioque fragosus
dat sonitum saxis et torto uertice torrens.
Hic specus horrendum et saeui spiracula Ditis
monstrantur ruptoque ingens Acheronte uorago
pestiferas aperit fauces quis condita Erinys".

[3] Sen., *Herc. fur.* 663-667 : "Densis ubi aequor Taenarus siluis premit :
hic ora soluit Ditis inuisi domus
hiatque rupes alta et immenso specu
ingens uorago faucibus uastis patet
latumque pandit omnibus populis iter".

[4] Pour la même dimension de gouffre dans l'univers marin : cf. *infra § A.3.1.1. La traversée en mer - Sépulture et mort en mer.*

arbres serrés, un lieu de passage, une voie d'accès[1] et par là d'épreuve. Les obstacles ne manquent pas, rendant plus ardue la progression : rochers et forêt ténébreuse créent un univers labyrinthique.

Une fois l'entrée franchie, l'avancée vers le monde des morts et l'au-delà connaît divers itinéraires. Virgile reprend les étapes du voyage souterrain aux Enfers déjà établies par Homère[2]. Avant d'entrer dans la cour du palais de Pluton, avant le vestibule même du royaume de Dis, on traverse un domaine où règnent le Deuil, les Soucis, les Maladies, la Vieillesse, la Peur, la Faim, la Misère, la Mort et la Peine[3], et plus loin, au seuil du palais, le Sommeil, les mauvaises Joies, la Guerre, la Discorde et les déesses de la vengeance[4]. Chacune de ces personnifications exprime un manque, par rapport à un état de plénitude, de jeunesse et de bonheur. C'est précisément cette dimension de privation et de vide qu'évoque aussi le Thésée de Sénèque à son retour des Enfers :

> Il n'y a pas de prairies qui poussent et verdoient sous de riants dehors, point de moisson mature qui ondule sous le doux Zéphyr ; aucune forêt ne porte des rameaux chargés de fruits : l'immensité stérile des profondeurs du sol se hérisse de sécheresse et la terre hideuse s'engourdit d'un abandon éternel, terme funèbre des choses et seuil ultime du monde ; l'air immobile reste figé et la nuit noire assiège un monde amorphe : l'horreur du deuil est partout, et le lieu de la mort est pire que la mort elle-même[5].

Selon l'itinéraire virgilien, devant le palais se dresse un orme immense[6] ; dans ses branches, les Songes ont élu domicile. Leur forme incertaine ne permet pas d'imaginer s'il s'agit d'oiseaux de nuit ou de chauves-souris accrochées ("haerent") aux branches[7]. C'est aussi le lieu des monstres - Centaures, Scylla, Harpyes - dont certains peuplent également les mers[8].

---

[1] Cf. Verg., *Aen.* 6.127 : "noctes atque dies patet atri ianua Ditis".
[2] Hom., *Od.* 11. Cf. aussi Ov., *Met.* 4.432-456.
[3] Verg., *Aen.* 6.273-277. Cf. les enfants de la Nuit : Hes., *Theog.* 211-232.
[4] Verg., *Aen.* 6. 278-281; mêmes éléments repris par Sénèque pour la topographie des marais du Cocyte : cf. Sen., *Herc. fur.* 689-696.
[5] Sen., *Herc. fur.* 698-706 : "Non prata uiridi laete facie germinant
nec adulta leni fluctuat Zephyro seges ;
non ulla ramos silua pomiferos habet :
sterilis profundi uastitas squalet soli
et foeda tellus torpet aeterno situ,
rerumque maestus finis et mundi ultima ;
immotus aer haeret et pigro sedet
nox atra mundo : cuncta maerore horrida
ipsaque morte peior est mortis locus".
Même idée d'infertilité chez Tibulle 1.10.35 : "Non seges est infra, non uinea culta".
[6] Verg., *Aen.* 6.282-289.
[7] Cf. D. Auger, "Peuples et/ou pays des rêves", in F. Jouan & B. Defroge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 91-103.
[8] Cf. *infra § A.2.7.1. L'abondance de la mer - La domestication de l'Océan mythique ; A.3.1.1. La traversée en mer - Sépulture et mort en mer.*

Il faut traverser ensuite un bois silencieux pour atteindre les rives de l'Achéron[1], fleuve bouillonnant de boue qui se mêle aux eaux mortes du Cocyte[2]. Virgile en dresse un autre tableau saisissant quand il dépeint dans les *Géorgiques* l'arrivée d'Orphée au fond des demeures de l'Erébe ; le barde y découvre un monde de noirceur peuplé d'ombres égarées :

> Autour d'eux, une boue noire et les roseaux hideux du Cocyte, et le marais inhospitalier à l'eau croupissante les enchaîne, et le Styx les retient neuf fois en ses replis[3].

Si la description de l'*Enéide* met l'accent sur le tournoiement des eaux - à l'image des gouffres marins engloutissant navires et équipages[4] -, celle des *Géorgiques* multiplie les images de noire laideur ("niger", "deformis", "inamabilis"), d'enlisement ("limus", "tarda aqua"), d'entrave ("alligat", "coercet"), mettant ainsi en relief l'âpreté de la prison où Eurydice est retenue et la difficulté de l'en libérer. Orphée ne pénétrera pas jusqu'au séjour des morts mais restera dans le vestibule de la mort, sans passer de l'autre côté du miroir et accéder aux prairies des Bienheureux. Dans les deux cas toutefois, les dangers du voyage au cœur des entrailles de la terre s'assimilent à ceux d'une traversée maritime.

D'autres auteurs mettent davantage l'accent sur une atmosphère propre au monde d'en bas. Ainsi pour Sénèque, c'est la dimension sombre qui domine, dans une sinistre inanité :

> Il y règne en permanence une nuit épaisse, d'hideuses ténèbres et la couleur funeste de la nuit, l'immobilité d'un monde de silence, le vide de l'obscurité[5].

Ceci vaut aux lieux la présence d'oiseaux - habituellement bannis des Enfers - aussi nocturnes que lugubres :

> Ici gémit le vautour, là le hibou porteur de deuil, et résonne l'augure funeste de la sinistre chouette[6].

Le caractère de passage du voyage vers la mort s'incarne dans la figure du passeur (*portitor*) Charon qui permet de franchir le marais du Styx. Le nocher incarne à lui seul toute l'horreur et le dénuement[1]. Sur les rives s'agitent les ombres des morts privés de sépulture, et par là de toute forme de félicité posthume. Au-delà du Styx veille Cerbère, dans une grotte. Celle-ci est comme un nouveau gouffre au cœur de celui des Enfers, à la fois obstacle et entrée, une

---

[1] Verg., *Aen.* 6.386 : "Per tacitum nemus ire pedemque aduertere ripae".
[2] Verg., *Aen.* 6.295-297 : "Hinc uia Tartarei quae fert Acherontis ad undas.
Turbidus hic caeno uastaque uoragine gurges
aestuat atque omnem Cocyto eructat harenam".
[3] Verg., *G.* 4.478-480 : "Quos circum limus niger et deformis harundo
Cocyti tardaque palus inamabilis unda
alligat et nouiens Styx interfusa coercet".
[4] Cf. *infra § A.3.1. La traversée en mer.*
[5] Sen., *Herc. fur.* 861-863 : "Stat chaos densum tenebraeque turpes
et color noctis malus ac silentis
otium mundi uacuaeque nubes".
[6] Sen., *Herc. fur.* 686-688 : "Hic uultur, illic luctifer bubo gemit
omenque triste resonat infaustae strigis".

bouche dévoreuse comme celle de son gardien canin[2].

On parvient ensuite au Champ des Pleurs où les éléments du paysage reflètent l'affliction de ceux qui l'occupent : sentiers secrets, vaste forêt de buissons de myrte, nuit profonde et marquée d'abandon, tout rappelle l'isolement des victimes de l'amour[3]. La dernière étape avant d'atteindre l'Elysée est le séjour des héros de la guerre[4], encore dérisoirement occupés à leurs luttes terrestres.

Les différents lieux de l'itinéraire d'Enée ne sont pas détaillés par une topographie particulière mais se définissent bien plus par ceux qui les peuplent. On assiste davantage à une catégorisation des défunts - de même chez Properce, où les femmes se regroupent[5] - qu'à un véritable déroulement de paysages successifs. Les héros morts sont toujours plus proches du stade ultime et purifié réservé aux habitants des Champs Elysées. Ces lieux sont autant d'antichambres où les âmes attendent de pouvoir progresser plus avant et obtenir la purification. Cette progression locale s'accorde à la linéarité temporelle. Au-delà de la mort, le temps continue donc de s'écouler et le sort de chacun dépend de sa vie passée.

2.6.2.2. A la croisée des chemins

Le chemin suivi par Enée présente enfin une bifurcation, s'en allant à droite vers les Champs Elysées et à gauche vers le Tartare :

> Voici l'endroit où le chemin se sépare en deux voies : la voie de droite, qui conduit sous les remparts du grand Dis, est celle que nous suivrons jusqu'à l'Elysée ; mais la voie de gauche conduit à l'expiation des châtiments que méritent les maux et mène jusque dans l'impitoyable Tartare[6].

Enée ne pénètre pas dans le Tartare, farouchement gardé par un triple mur et l'enceinte enflammée du fleuve Phlégéthon. Il ne peut qu'en percevoir l'horreur par les gémissements et bruits de torture qui s'en échappent. Plusieurs exemples attestent que ce monde est marqué par la privation. Les Lapithes, Ixion et Pirithoüs doivent subir la vue de mets de fête dont il leur est interdit de profiter :

> Les accoudoirs d'or resplendissent sur de hauts lits de fête, et des mets d'un luxe royal sont apprêtés devant leurs bouches ; mais l'aînée des Furies s'étend à leurs côtés et les empêche d'atteindre les tables de leurs mains[7].

---

[1] Cf. Verg., *Aen.* 6.298-304.
[2] Verg., *Aen.* 6.417-418.
[3] Verg., *Aen.* 6.440-476.
[4] Verg., *Aen.* 6. 477-534.
[5] Cf. Prop., 1.19.13 : "Illic formosae ueniant chorus heroinae". Voir aussi Stat., *Silu.* 5.1.254-257.
[6] Verg., *Aen.* 6.540-543 : "Hic locus est, partis ubi se uia findit in ambas :
dextera quae Ditis magni sub moenia tendit,
hac iter Elysium nobis ; at laeua malorum
exercet poenas et ad impia Tartara mittit".
[7] Verg., *Aen.* 6.603-606 : "(...) lucent genialibus altis

De même, le supplice de Tantale, qui est de voir se dérober entre ses doigts la source à laquelle il désire ardemment s'abreuver[1], rappelle lui aussi que le Tartare est marqué par le manque, alors que les Champs Elysées se caractérisent par de vertes prairies abondamment arrosées de fleuves aux eaux limpides où certains prennent leur repas[2]. Au Tartare, seules les sources de douleurs sont fécondes[3].

Au vu du terme attendu de ces deux itinéraires, chacun d'eux reçoit des caractéristiques propres et annonciatrices du pays auquel il mène : aussi la voie du Tartare est-elle difficile, semée d'embûches, dans un paysage sombre et rocailleux.

La bifurcation en deux chemins, que la philosophie pythagoricienne exploite par le symbolisme littéral du Y, reprend aussi l'idée des deux voies, celle du vice et de la vertu, illustrée par l'histoire d'Hercule à la croisée des chemins[4]. Forts de la parabole évangélique des deux chemins[5], les auteurs chrétiens, notamment Lactance, interpréteront cette bifurcation comme une alternative entre deux choix de vie, entre la retenue (*frugalitas*) et la démesure (*luxuria*)[6].

C'est la problématique traitée par Prudence dans l'*Hamartigenia*, combat du vice et de la vertu. Le poète y met notamment en scène, dans une allégorie, deux frères parvenant à la croisée des chemins :

> Ils se demandèrent longtemps lequel des deux embranchements il valait mieux emprunter ; tandis qu'une forêt hérissée de ronces rétrécissait la voie de droite, et qu'un sentier rocheux conduisait tout au long d'un passage escarpé bordant le vide et touchant au ciel, un bois ombragé ornait la voie de gauche de fruits opulents à travers de riants bocages, et une vaste plaine préparait une voie en pente douce. Le premier des frères se contenta des épines hérissées et rampa à travers les rochers escarpés ; le second se laissa séduire par la plaine sur sa gauche : le premier mêla bientôt sa tête à la proximité des étoiles, mais l'autre

---

aurea fulcra toris, epulaeque ante ora paratae
regifico luxu ; Furiarum maxima iuxta
accubat et manibus prohibet contingere mensas".

[1] Cf. Hom., *Od.* 11.582-591 ; Ov., *Met.* 4.458-459 : "(...) tibi, Tantale, nullae / deprenduntur aquae (...)".

[2] Verg., *Aen.* 6.657 ("uescentis").

[3] Verg., *Aen.* 6.598-599 ("fecundaque poenis uiscera").

[4] Cf. Hes., *Op.* 287 sq. ; Xen., *Mem.* 2.1.21 (apologue de Prodicus sur Hercule à la croisée des chemins) ; Plato, *Gorg.* 524a ; *Rep.* 614c ; Cic., *Off.* 1.32 ; Quint., *Inst.* 9.2.3 ; Persius, *Sat.* 3.56-57 : "Et tibi, quae Samios diduxit litera ramos, / surgentem dextro monstrauit limite callem" ; Sil. It., *Pun.* 15.18-128 (101-102 : "Casta mihi domus et celso stant colle penates, / ardua saxoso perducit semita clino") chez qui le futur Scipion l'Africain s'est substitué à Hercule). Cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, p. 422-431, pl. XLIII.3 (Bas-relief de Philadelpie, Lydie, 1er s. apr. J.-C.). Sur le développement de cette image (en littérature et dans les arts figurés) à l'époque postclassique : cf. E. Panofsky, *Hercules am Scheideweg und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, nv. éd. 1997 (1930[1]).

[5] Mt. 7.13-14. Voir aussi l'opposition entre haut et bas : Prov. 15.24 : "Pour le sage, le sentier de la vie mène en haut, afin qu'il se détourne du séjour des morts qui est en bas".

[6] Lactant., *Diu. inst.* 6.3.6 : "Omnis ergo haec de duabus uiis disputatio ad frugalitatem ac luxuriam spectat". Sur les chemins de l'au-delà chez les chrétiens : cf. M. Roberts, *Poetry and the Cult of the Martyrs. The* Liber Peristephanon *of Prudentius*, 1993, p. 79-108 (chap. 3 - The Road to Heaven).

> tomba soudainement dans des marais de fange[1].

Ainsi, si les attributs et valeur de la gauche et la droite semblent inversées au départ, les difficultés du début sont en fait des épreuves qui donnent droit à la félicité et conduisent au voisinage des étoiles[2]. Il s'agit de ne pas choisir par paresse la voie de la facilité, car elle conduit à un abîme marécageux rappelant les zones bourbeuses du Styx.

Dans l'opposition entre difficultés et charmes d'un itinéraire, il peut donc aussi s'agir des étapes d'une seule et même route, sur laquelle les embûches s'estompent à mesure que l'on progresse. Ainsi en est-il de la voie du Seigneur, dépeinte par Prudence dans le *Contre Symmaque* :

> Au premier abord, la route se présente sous des dehors incultes, horribles, tristes et difficiles, mais à son terme elle est très belle et dotée d'abondantes richesses, baignant dans une lumière perpétuelle et propre à racheter les souffrances passées[3].

Dans l'*Apotheosis*, vouée à la défense de l'orthodoxie, Prudence exploite aussi l'idée de la voie du salut qui émerge alors d'un entrelacs labyrinthique à l'image des doctrines hérétiques :

> On a peine à distinguer la voie étroite du salut entre les sentiers sinueux, tant sont nombreuses les croisées formées de tortueux détours que font surgir les perfides ; ces bifurcations s'entremêlent de sentiers détournés entrelacés çà et là d'ornières[4].

Par les chemins qui y conduisent, la mort est ainsi semblable à un voyage qui mène à des terres mystérieuses - parfois guidé par des psychopompes. Le caractère de passage brutal s'atténue, même si les difficultés ne sont pas écartées, à l'image d'une traversée en mer.

---

[1] Prudent., *Ham.* 791-801 : "Et dubitasse diu bifido sub tramite, quodnam
esset iter melius ; cum dextrum spinea silua
sentibus artaret, scopulosaque semita longe
duceret aërium clivoso margine callem,
at laevum nemus umbriferum per amoena uirecta
ditibus ornaret pomis et lene iacentem
planities daret ampla uiam ; squalentibus unum
contentum spinis reptasse per ardua saxa,
porro alium campo sese indulsisse sinistro ;
illum sideribus caput inmiscere propinquis
hunc in caenosas subito cecidisse paludes".

[2] Cf. déjà Sil. It., *Pun.* 15.100 : "Me cinctus lauro producit ad astra Triumphus" ; 103-104 : "Asper principio (...) / prosequitur labor (...)".

[3] Prudent., *C. Symm.* 2.885-888 : "Prima uiae facies inculta, subhorrida, tristis,
difficilis, sed fine sui pulcherrima, et amplis
praedita diuitiis, et abundans luce perenni,
et quae praeteritos possit pensare labores".

[4] Prudent., *Apoth. praef.* 5-10 : "Artam salutis uix uiam discernere est
inter reflexas semitas,
tam multa surgunt perfidorum compita
tortis polita erroribus ;
obliqua sese conserunt diuortia
hinc inde textis orbitis".

2.6.2.3. Un navire pour l'éternité

Le voyage vers l'autre monde peut aussi se faire par la voie des flots, au moyen d'un navire[1]. Chez les Egyptiens déjà, c'est la barque solaire qui conduit les morts à leur dernière demeure au-delà du Nil[2]. Dans le monde gréco-romain, la figure du nocher (*portitor*) Charon transbordant en sa barque les âmes sur l'autre rive du Styx[3] contribue sans doute largement à l'extension de l'image du voyage maritime comme symbole du passage dans l'au-delà. Le motif du bateau permet de concevoir un lien, un pont entre deux univers irréductibles l'un à l'autre, au lieu d'envisager une brutale rupture. Les frontières entre la vie et la mort, entre l'ici et l'au-delà, deviennent ainsi plus souples, perméables et poreuses[4], au point qu'il est permis d'imaginer que des hommes d'exception puissent franchir cette limite dans les deux sens et s'en revenir d'une visite aux Enfers. Les exemples, païens comme chrétiens, ne manquent pas, déjà dans la conception d'un Hadès souterrain : Hercule dans son 12e travail, Thésée, Enée ou Orphée à la recherche d'Eurydice[5], de même que Lazare ou le Christ lui-même sont revenus de leur descente dans l'univers souterrain de la mort. C'est du reste cette pénétration du monde des morts que mettent en scène certains cultes à mystères comme ceux d'Eleusis. Le bateau deviendra assez naturellement un des moyens de transport pour les aller et retours des saints entre l'au-delà et le monde des hommes. Ainsi, dans la *Vita Ambrosii*, Paulin de Nole relate, à la fin du 4e siècle de notre ère, la vision d'un aveugle avant sa guérison :

> Lors d'une vision nocturne, il aurait vu un navire s'approcher de la côte, dans lequel se trouvait une multitude d'hommes vêtus du blanc ; quand ils débarquèrent à terre, il questionna l'un d'entre eux pour savoir qui étaient ces hommes. Il s'entendit répondre que c'était Ambroise et ses compagnons[6].

Hors des songes, la traversée en mer reste toujours une entreprise risquée. Lorsque Néron cherche à se débarrasser de sa mère Agrippine, son affranchi Aniceto lui conseille de mettre en scène un naufrage, arguant que rien n'est plus sujet au hasard que la mer[7]. La mer figure donc le monde de tous les dangers et de tous les pièges ; on risque sa vie lors de toute traversée,

---

[1] Cf. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 378-380.

[2] Cf. F. Bar, *Les routes de l'autre monde*, 1946, p. 15-20.

[3] Cf. notamment Verg., *Aen.* 6.298-304 ; Tib. 1.10.36 ; Hor., *Carm.* 2.3.25-28 ; Sen., *Herc. fur.*764-768 ; cf. R. H. Terpening, *Charon and the Crossing : Ancient, Medieval and Renaissance Transformations of a Myth*, 1985.

[4] Sur le développement de cette idée : cf. A.E. Bernstein, *The Formation of Hell. Death ans Retribution in the Ancient and Early Christian World*, 1993, p. 84-106 (chap. 3 - Porous Death). Sur les implications de cette idée dans la croyance à la survie des morts : cf. *infra § B.1.3.2. La mort à table - Des morts parmi les vivants.*

[5] Cf. Diod. Sic. 4.25.1-26.1.

[6] Paulin. Nol., *Vita Ambrosii* 52 (*PL* 14.45) : "(...) quod per uisum noctis uidisset nauem appropinquantem littori, in qua erat multitudo albatorum uirorum ; quibus descendentibus ad terram cum unum de turba precaretur, ut sciret qui essent ii uiri, audierit, Ambrosium eiusque consortes" ; cf. aussi *Vit. Patr.* 1.7.18.2 ; *Opus imperfectum in Matthaeum, Homilia* 23.8 (*PL* 56.755) : "Portat nauis choros omnium sanctorum", cité plus largement ci-après.

[7] Tac., *Ann.* 14.3 : "Nihil tam capax fortuitorum quam mare" ; cf. aussi *infra § A.3.1. La traversée en mer.*

d'autant plus lors du dernier voyage.

En relation avec le symbole du bateau et les dangers maritimes, la métaphore des tempêtes de l'existence assimilée à une traversée en mer peuplée de difficultés[1] contribuent également à l'établissement de la symbolique nautique de la mort. Ainsi Sénèque compare-t-il fréquemment la vie humaine à un voyage en mer dirigé vers le port de la mort :

> Et voilà que déjà commence à apparaître le terme commun au genre humain. Dans notre folie, nous pensons que c'est un écueil : mais c'est un port, que nous devons gagner un jour (...)[2].

Les auteurs chrétiens reprendront à leur compte l'idée des tempêtes de la vie pour parler du "siècle"[3], et l'image du voyage maritime, souvent présenté comme une entreprise périlleuse chez les Anciens, est transposée chez eux en une avancée sur les "lacs du diable". Ainsi Jérôme compare-t-il les difficultés du siécle, pièges du malin, à l'assaut des mers :

> Tantôt le diable m'enserre dans de nouveaux filets, tantôt, m'opposant de nouveaux obstacles, il m'entoure de toutes parts des mers et de l'océan, tantôt, arrêté au milieu de cet élément, je ne veux ni reculer, ni ne peux avancer[4].

Forts de l'exemple de Jonas englouti par la baleine[5] et de la tradition païenne des poissons dévoreurs[6], les pères de l'Eglise font de la mer le réservoir des forces démoniaques :

> Nous comprenons que c'est au fond de la mer qu'est le siège de l'enfer[7].

Les monstres marins deviennent alors des suppôts de Satan. L'idée est alimentée par la tradition apocalyptique qui fait surgir le Léviathan des profondeurs de l'abîme (*abyssos*)[8]. Dans

---

[1] L'idée remonte déjà à Pindare et aux tragiques grecs (Eur., *Tro.* 102 ; Aesch., *Pers.* 433-434 ; Soph., *O. C.* 662-663). Sur ce *topos* chez les Latins : cf. par ex. Plaut., *Cist.* 14 ; *Mil.* 747 ; *Bacch.* 797 ; Lucr. 3.1052 ; 5.11 ; Cic., *Tusc.* 4.42 ; Catull. 68.3, 13 ; Hor., *Carm.* 1.34.1-4 ; 2.6.7 ; *Epist.* 1.1.15 ; Ov., *Met.* 9.589-594 ; *Tr.* 2.99-102.

[2] Sen., *Epist.* 8.70.3 : "(...) Nouissime incipit ostendi publicus finis generis humani. Scopulum esse illum putamus dementissimi : portus est, aliquando petendus (...)". Cf. aussi Cic., *Tusc.* 5.2.5 ; Sen., *De uita beata* 1.2. Cf. M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Etude sur les images de Sénèque*, 1989, p. 140-143, 270-271.

[3] Cf. par ex. : August., *Enarr. in Psalm.* 92.7 :"mare saeculum est" ; Cypr., *De mortalitate* 2-3 : "ad procellas et turbines mundi" ; "mundo transeunte" ; Cypr., *Ad Donat.* 6 : "fluctuantis mundi turbines" ; Prudent., *Cath.* 5.109-112 : "Fessos ille uocat per freta saeculi, / discissis populum turbinibus regens, / iactatasque animas mille laboribus / iustorum in patriam scandere praecipit" ; cf. *infra § A.3.2.3. La traversée du désert - Entre la mer, le Sinaï et le ciel.* Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, 1964, p. 272-303 (§ Das Meer der Welt).

[4] Hier., *Epist.* 2.4 : "(...) nunc me nouis diabolus retibus ligat, nunc noua impedimenta proponens maria undique circumdat et undique pontum, nunc in medio constitutus elemento nec regredi uolo nec progredi possum".

[5] Jon. 1.15 ; cf. Hier., *In Jon.* 2.6 ; *Epist.* 53.8 : "Ionas, columba pulcherrima, naufragio suo passionem Domini praefigurans, mundum ad paenitentiam reuocat" ; Ambr., *Hex.* 5.11.35 ; cf. Y.-M. Duval, *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, 1973. Pour une représentation iconographique : cf. cycle de mosaïques à Aquileia, figurant toute l'histoire de Jonas : cf. L. Macuzzi & M. Zanette, *Aquileia*, 1993, p. 20-23.

[6] Cf. *infra § A.3.1.1. La traversée en mer - Sépulture et mort en mer.*

[7] Hilarius, *Tract. in Psalm.* 68.28 (*CSEL* 22, p. 337, l. 6) : "Profundum maris sedem intellegimus inferni".

[8] Cf. Apoc. 11.7 ("la bête qui monte de l'abîme) ; 13.1 ; 17.8.

la 4e vision du *Pasteur* d'Hermas, écrit apocalyptique du 2e siècle apr. J.-C., Hermas voit apparaître, placée sur son chemin, une sorte d'énorme baleine crachant des sauterelles de feu et symbolisant ses doutes[1]. Pour Jérôme comme pour Ambroise et Grégoire le Grand, le diable est un monstre marin ("cetus magnus", "draco in mare", "habitatorem maris", "feralem cetum") prêt à dévorer ("uorans") les humains dans sa gueule béante ("inhians", "aperto ore")[2].

Dans cet environnement hostile, le bateau offre un abri solide, à l'image de l'arche de Noé ou de la barque de Pierre[3], ou encore de l'Eglise elle-même. Dans le cadre de cette métaphore nautique - à la suite de ce qu'enseignait déjà le stoïcisme[4] pour tout lieu à l'abri des remous de l'existence - l'arrivée en paradis est semblable à l'entrée dans un port[5] où la barque du chrétien pourra alors s'ancrer dans l'éternité :

> Qui demeure ferme et inébranlable dans sa confession, est assuré d'atteindre le port du Roi éternel, plutôt que de subir le naufrage mortel du diable cruel[6].
> Si en effet le chrétien échappe à la fureur et à la tentation de la chair pour ainsi dire comme à des tempêtes marines, il se trouve alors déjà, dans une douce sérénité, dans le port du Christ[7].

Toutes les facettes de cette métaphore nautique sont développées et explicitées dans un commentaire anonyme versifié à l'Evangile de Matthieu (*Opus imperfectum in Matthaeum*), du début du 5e siècle :

> La mer est comprise comme étant le siècle, la nef, c'est l'Eglise, elle a le fils de Dieu pour pilote, les flots sont les péchés et les tentations, les vents les vices spirituels, le gouvernail est la foi, les rameurs sont les anges, la nef

---

[1] Hermas, *Pasteur* 22.1-10 (*SC* 53bis) (6 : (...) βλέπω θηρίον μέγιστον ὡσεὶ κῆτός τι, καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἀκρίδες πύριναι ἐξεπορεύοντο· ἦν δὲ τὸ θηρίον τῷ μήκει ὡσεὶ ποδῶν ρ', τὴν κεφαλὴν εἶχεν ὡσεὶ κεφαμίου).

[2] Hier., *Comment. ad Isaias* 27.1 (8) (*PL* 24, 306AB-307B) : "qui draco proprie in hebraio sermone appellatur Leviathan. Ipse est cetus magnus, de quo, quod a Christo capiendus sit, mystico in Job sermone narratur : qui magnum cetum capturus est (...) aspis ... draco in mare : quem Dominus interficiet spiritu oris sui habitatorem quondam maris, falsorum et amarorum fluctuum" ; Ambr., *De fide ad Gratianum* 5.2.3 (*PL* 16. col. 682 C) : "Nam feralem illum cetum, diabolum scilicet, ultimis temporibus uenerabili corporis sui passione prostratum perculit et afflixit"; Gregor., *Moralia in Iob* 33.9 (*PL* 76.682 D) : "In hac quippe aquarum abysso, id est in hac immensitate generis humani, ad omnium mortem inhians, uitam paene omnium uorans, huc illucque aperto ore cetus iste ferebatur".

[3] H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, 1964, p. 504-547 (§ Das Schifflein des Petrus ; § Die Arche Noe als Schiff des Heils).

[4] Port de la vie tranquille : cf. Sen. *Breu.* 18.1 ; *Tranqu.* 5.5 ; *Vit.* 19.1 ; *Epist.* 14.15 ; 19.2 ; mort comme port : *Consol. ad Polyb.* 9.7 : "In hoc tam procelloso et ad omnes tempestates exposito mari nauigantibus nullus portus nisi mortis est" ; *Epist.* 70.3 ; *Herc. Oet.* 1021. Voir aussi Artem., *Oneir.* 2.23 (port = paix et sérénité).

[5] Cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, 1964, p. 548-564 (§ Die Ankunft im Hafen).

[6] *Acta Symphoriani* 3 : "In cuius confessione firma stabilitate duranti, tutum est sempiterni Regis tenere portum, quam mortiferum diaboli saeuientis intrare naufragium".

[7] Cypr., *De bono patientiae* 16 (*CSEL* 3A, p. 128) : "Si enim christianus a furore et contentione carnali tamquam de maris turbinibus excessit et tranquillus ac lenis in portu Christi esse iam coepit (...)". Voir aussi *De mortalitate* 3 (*CSEL* 3A, p. 18-9) : "(...) tunc tranquillam quietem, quando de istis mundi turbinibus extracti sedis et securitatis aeternae portum petimus, quando expuncta hac morte ad immortalitatem uenimus".

> transporte les chœurs de tous les saints, portant, dressé en son centre, l'arbre de la croix, hissant les voiles de la foi évangélique, poussée par les souffles du Saint Esprit, elle est conduite jusqu'au port du paradis[1].

Si le voyage maritime comporte des dangers, son terme est bien le paradis. Le bateau rappelle aussi les expéditions - réelles ou rêvées - vers ces terres lointaines, mystérieuses et supposées paradisiaques[2]. La prolongation de la représentation d'une terre idéale au-delà des mers dans la tradition chrétienne s'illustrera notamment par la tentative de localiser géographiquement le paradis terrestre[3].

2.6.2.4. Les voyages célestes

Le voyage vers l'au-delà peut aussi se traduire en terme d'ascension, d'envol à travers les zones astrales. L'âme doit alors transpercer l'atmosphère pour rejoindre la pureté de l'éther et les cercles supérieurs des cieux[4]. Le songe de Scipion, les apothéoses de Romulus, de Pompée, de l'empereur Auguste ou de ses successeurs[5] – thème exploité par la voie satirique par Sénèque dans son *Apocolocyntosis diui Claudii* (ou *Ludus de morte Claudii*) - offrent des exemples de cette conception empreinte de platonisme, de pythagorisme et de stoïcisme qui sera reprise dans les évocations d'ascensions de martyrs (à la suite du modèle christique ou marial).

Divers moyens de transport sont alors à disposition. Quelques voyageurs de l'au-delà se voient transportés vers l'autre monde sur le dos d'un cheval ailé (sur le modèle de Pégase) ou d'un griffon (par exemple dans une représentation d'une tombe de la Via Latina), ou sur celui d'un

---

[1] *Opus imperfectum in Matthaeum, Homilia* 23 (*PL* 56.755) : "Mare saeculum intelligitur
nauis est Ecclesia
Filium Dei habet gubernatorem
fluctus sunt peccata et tentationes
uenti autem spirituales nequitiae
gubernaculum fides
remiges sunt angeli
portat nauis choros omnium sanctorum
erecta in medio arbore crucis
uela fidei euangelicae suspendens
flante Spiritu Sancto
ad portum paradisi deducitur".
Cf. aussi August., *Conf.* 1.3 ; *Beat.* 1.1-2 ; *Psalmus contra partem Donati* 8-19 (= Strophe A). Cf. H. Rondet, "Le symbolisme de la mer chez saint Augustin", in *Augustinus Magister*, Congrès international augustinien, 1955, p. 691-701.

[2] Cf. *supra § A.2.3.1. L'isolement insulaire – Les Iles Fortunées* ; *§ A.2.4. Les terres lointaines.*

[3] Cf. *supra § A.2.4.3. Les terres lointaines - Un paradis lointain.*

[4] Cf. par ex. Cic., *Tusc.* 1.18.42-19.43 ; Sen., *Consol. ad Marc.* 25; *Consol. ad Polyb.* 9.8. La base philosophique et religieuse de ces images (par ex. le *Timée* de Platon) ne sera pas abordée ici.

[5] Cic., *Rep.* 6.10.10-26.29 (songe de Scipion, commenté notamment par Macrobe et Favonius Eulogius) ; Ov., *Met.* 14.824-828 (Romulus) ; Luc., *Phars.* 9.1-18 (Pompée) ; Hor., *Carm.* 3.3.9-12 (Auguste) ; cf. K. Luck-Huyse, *Der Traum vom Fliegen in der Antike*, 1997, p. 157-174 (§ 4.1. Flug der Seele).

aigle (comme pour Ganymède), ainsi que le figurent de nombreux monuments de l'Empire romain pour les apothéoses d'empereurs. Dans les *Actes apocryphes d'André et de Matthias* (5e s.), les deux apôtres recourent autant au bateau qu'à l'aigle ou à un nuage pour se déplacer vers l'autre monde[1]. Parfois c'est un char qui tient lieu de véhicule – comme pour les parcours du soleil – ainsi que le dépeignent Lucain et Stace pour les ascensions de Néron et Domitien[2]. L'épisode de Phaéton conduisant le char du Soleil servira d'ailleurs, dans une interprétation morale positive du mythe, d'allégorie à l'élévation de l'âme sur les voies de la vertu[3]. L'ascension de Phaéton se superposera aussi, par contamination avec la tradition chrétienne, à celle du prophète Elie.

A la fin du 4e siècle apr. J.-C., Paulin de Nole rappelle ainsi l'ascension des prophètes Elie et Henoch, sur un char céleste[4]. La tradition juive et chrétienne offre en effet maints exemples d'ascensions prestigieuses, dont celles d'Esaïe, de Jésus-Christ et de Marie. A cela s'ajoutent quelques exemples qui ne mettent pas directement en scène un voyage céleste, mais qui lient un mouvement ascendant à une rencontre avec Dieu ou son représentant. Jacob voit en rêve une échelle qui relie le ciel et la terre et qui sert de voie d'accès aux anges. Moïse gravit le Sinaï pour y recevoir les Tables de la Loi[5].

Pour ce qui concerne les voyages aériens, il existe donc une double tradition, celle classique de l'apothéose, et celle biblique de l'ascension des élus. La relation entre ascension et résurrection conduit aussi à la représentation de la montée de l'âme (comme par exemple dans la tradition mithraïque).

L'imagination antique semble toutefois avoir parfois de la peine à se représenter concrètement ce déplacement physique à travers les airs – d'où l'intervention d'artifices comme les différents véhicules évoqués plus haut, ou en particulier l'image de l'échelle[6], qui permet d'envisager pratiquement l'ascension. Comme le bateau des traversées marines, l'échelle est un pont entre l'ici et l'au-delà, qui offre aux morts – en particulier aux martyrs – un moyen de rejoindre le monde supérieur. Mais dans ce cas, la progression se fait selon l'axe vertical. De plus, le mort est actif physiquement, et ne se laisse pas simplement emporté dans les airs. Il n'en sera que plus digne du pays idéal qu'il rejoindra ainsi. C'est la voie qu'emprunte Perpétue dans sa première vision survenue lors de son emprisonnement à Carthage (203) précédant son

[1] Cf. D.R. MacDonald (éd.), *The Acts of Andrew and The Acts of Andrew and Matthias in the City of the Cannibals*, 1990.

[2] Luc., *Phars.* 1.48 : "flammigeros Phoebi conscendere currus" ; Stat., *Theb.* 1.27 ; *Silu.* 4.1.

[3] Par ex. Sen., *Prou.* 5.10 sq. ; Cf. R. Chevallier, "Le mythe de Phaéton d'Ovide à G. Moreau. Formes et symboles", in R. Chevallier (éd.), *Colloque Présence d'Ovide*, 1982, p. 387-439.

[4] Paulin. Nol., *Epist.* 5.37 ; cf. aussi *Le saint prophète Elie d'après les Pères de l'Eglise*, Coll. Spiritualité Orientale no 53, 1992.

[5] Echelle de Jacob : Gn. 28.12 ; Moïse au Sinaï : Ex. 24.12-13 ; 31.18 ;

[6] Cf. A.F. Segal, "Heavently Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment", *ANRW* 23.2, 1980, 1333-1394 ; M. Smith, "Ascent to the Heaven and the Beginning of Christianity", *Eranos Jb* 50, 1981, p. 403-429. Pour la persistance du thème au Moyen Age : cf. ci-après (note).

exécution[1]. Son ascension jusque dans un paradis pastoral se fait par une échelle bardée de pointes de fer qui sont notamment le symbole des liens terrestres qui entravent sa montée[2]. Au pied de cette écbelle se trouve de plus un serpent, rappel du tentateur de l'Eden et figure du mal. Sa désignation de *draco* rappelle en outre les monstres marins des récits apocalyptiques ou des Pères de l'Eglise. Ainsi, lors de l'ascension céleste comme lors des traversées marines vers l'au-delà, le mal semble toujours veiller pour empêcber ou du moins entraver le plus possible l'accès au paradis.

Cette image de l'échelle à gravir connaîtra une grande fortune dans la littérature et l'iconographie médiévale[3], revêtant à la fois une signification morale et eschatologique – les échelons sont à l'image de la progression par degrés sur les voies de la vertu, en même temps qu'elle ouvre la voie vers la félicité paradisiaque. La croix du Christ porte ainsi parfois des échelons.

Si l'échelle offre une structure pour soutenir l'ascension, certains martyrs par contre n'ont recours à aucun support pratique, mais s'élèvent au ciel, dans leur intégrité corporelle ou sous la forme désincarnée d'une pure âme, escortés ou non par des anges. Ainsi l'évêque espagnol Fructuosus et ses deux diacres martyrisés en 259 montent-ils au ciel sitôt après leur exécution[4]. D'autres suivront la même voie, comme la jeune Romaine Agnès, décapitée en 304 à l'âge de treize ans après avoir esquivé le déshonneur du lupanar. Libérée des liens du corps, elle rejoint les cieux d'où elle peut, comme Pompée[5], contempler la terre :

> Alors son esprit débarrassé de ses entraves fuse et s'élance libre dans les airs ;
> des anges l'entourent sur son chemin de lumière. Elle contemple la terre
> étendue sous ses pieds[6].

Certains martyrs, de leur vivant, se voient en songe monter au ciel. C'est le cas par exemple de Saturus, condamné aux bêtes en 203, en même temps que Perpétue :

---

[1] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 4.3-4 : "Video scalam aeream mirae magnitudinis pertingentem usque ad caelum et angustam, per quam nonnisi singuli ascendere possent, et in lateribus scalae omne genus ferramentorum infixum. Erant ibi gladii, lanceae, hami, machaerae, uenuta, ut si quid neglenter aut non sursum adtendens ascenderet, laniaretur et carnes eius inhaererent ferramentis. Et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat et exterrebat ne ascenderent". Traduction et analyse plus détaillée des différentes visions de Perpétue reprise *infra § A.2.6.4. Le Paradis dans les visions de martyrs.*

[2] Cf. Prudent., *Ham.* 847-849, cité ci-après.

[3] Cf. C. Heck, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Age : une image de la quête du ciel*, 1997 ; W. Cahn, "Ascending and Descending from Heaven : Ladder Themes in early Medieval Art" in *Santi e Demoni*, 1989 (avec notamment une illustration du *Speculum Virginum* du 12e siècle, inspiré de la Passio de Perpétue : cf. *infra § A.2.6.4. Le Paradis dans les visions de martyrs*) ; J. Delumeau, *Que reste-t-il du paradis ?*, 2000, p. 248-253.

[4] *Passio Fructuosi* 5 ; Prudent., *Perist.* 6.122-123 : "Caelum martyribus patere apertum / insignesque uiros per astra ferri".

[5] Cf. Luc., *Phars.* 9.11-18.

[6] Prudent., *Perist.* 14.91-94 : "Exutus inde spiritus emicat
liberque in auras exilit ; angeli
saepsere euntem tramite candido.
Miratur orbem sub pedibus situm".

> Nous avions souffert notre martyre, dit-il, et nous sommes sortis de la chair et quatre anges se mirent à nous transporter vers l'Orient, sans que leurs mains nous touchent. Mais nous n'avancions pas couchés, face tournée vers le ciel, mais comme si nous grimpions le long d'une pente douce[1].

Les saints martyrs ne sont ainsi pas dans la position de gisants, mais le maintien de la station verticale de leur corps indique qu'ils appartiennent déjà au monde des vivants éternels. Saturus entre alors dans un monde de lumière ("lucem immensam"), où, au cœur d'un parc de verdure, se dresse un palais de lumière[2]. Par la voie des astres, le mort - et à plus forte raison le martyr - ne rejoint en effet point un monde partagé entre "enfer" et "paradis", mais gagne directement un lieu pur et lumineux. Les âmes, libérées du corps et de la corruption, s'élèvent comme une flamme vers les cieux, comme l'indique Prudence dans l'*Hamartigenia* où il suit la progression de l'âme :

> Et d'abord, d'un vol léger, elles sont conduites jusqu'aux astres, d'où l'âme découla et insuffla la vie au corps façonné d'Adam ; en effet, parce que le poids alourdissant de la vie n'écrase pas sa nature fragile et qu'une entrave de fer ne freine pas sa substance sur le chemin du retour, l'âme fend l'air d'un glissement rapide et dépasse, ardente étincelle, le pôle du soleil levant ; elle déteste la prison où elle était retenue en exil[3].

Si la vie terrestre est semblable à un exil ("exul")[4] et le monde à une prison[5], l'arrivée en paradis est un retour à la patrie d'origine ("referuntur", "relegens"). Au terme de son voyage céleste, l'âme est accueillie par la Foi qui se conduit à son égard avec la tendresse ("teneris deliciis") d'une nourrice à l'égard de son nourrisson ("gremio", "alumnam") :

> Alors quand elle reçoit le droit de s'en revenir en sa patrie céleste, la blanche Foi la reçoit au creux de son sein, et charme de doux délices sa fille de lait

---

[1] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 11.2-3 : "Passi, inquit, eramus, et exiuimus de carne, et coepimus ferri a quattuor angelis in orientem, quorum manus non tangebant. Ibamus autem non supini sursum uersi, sed quasi mollero cliuem ascendentes".

[2] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 11.4–12.1 : "Et liberato primo mundo uidimus lucem immensam, et dixi Perpetuae (erat enim haec in latere meo) : Hoc est quod nobis Dominsu promittebat : percepimus promissionem. Et dum gestamur ab ipsis quattuor angelis, factum est nobis spatium grande, quod tale fuit quasi uiridiarium arbores habens rosae et omne genus flores. Altitudo arborum erat in modum cypressi, quarum folia canebant sine cessatione (...). Et uenimus prope locum, cuius loci parietes tales erant quasi de luce aedificati" ; cf. *infra § A.2.6.4. Le Paradis dans les visions de martyrs.*

[3] Prudent., *Ham.* 845-851 : "Ac primum facili referuntur ad astra uolatu,
unde fluens anima structum uegetauerat Adam ;
nam quia naturam tenuem declinia uitae
pondera non reprimunt, nec tardat ferrea conpes
concretum celeri relegens secat aëra lapsu,
exsuperatque polum fernens scintilla remensum,
carcereos exosa situs quibus haeserat exul".

[4] Cf. aussi Prudent., *Cath.* 5.109-112 *; infra § A.3.2.3.La traversée du désert - Entre la mer, le Sinaï et le ciel.*

[5] Cf. August., *Comment. Ps. 141.8* (*PL* 37.1843) : "Si diceret : "Educ de carcere corpus meum", securi acciperemus carcerem mundi. (...) recte dicimus : "Educ de carcere animam meam", id est de laboribus et pressuris huius saeculi. Non enim caro quam tu fecisti, sed corruptela carnis, et pressurae, et tentationes carcer mihi sunt" ; *Passio Mariani et Iacobi* 6.1 : "carceris poenas et saeculares (...) tenebras".

> qui, après son séjour dans la chair, lui raconte d'un ton plaintif les nombreuses épreuves qu'elle a endurées. Là, étendue sur le côté sur une couche de pourpre, elle goûte les odeurs s'exhalant des fleurs éternelles et boit, de sa litière de roses, la rosée d'ambroisie[1].

De ce lieu de félicité et de rassasiement spirituel, dans un luxe royal[2], les âmes des élus peuvent apercevoir les supplices des riches condamnés à la fournaise et dont le supplice est, comme Tantale, de souffrir éternellement de la soif[3]. A la puanteur du monde des morts s'opposent les parfums délicieux du paradis nourrissant les âmes.

Nombre des évocations de passage vers l'au-delà sont ainsi construites sur l'opposition entre deux mondes - ou entre deux voies dans le cas des deux chemins. Aux tempêtes du monde succède le port de la paix ; la mort libère l'âme de la prison du corps, des entraves et de la corruption du siècle. Ce n'est qu'en surmontant les épreuves et dangers du voyage transcendantal que l'on peut échapper aux tourments de l'Enfer et se rendre digne du Royaume céleste.

Le récit que dresse Prudence du martyre de la jeune Eulalie met en scène cette opposition entre deux mondes. Dans un temps de violente persécution - peut-être celle déclenchée en 303 par Dioclétien et Maximien -, la mère d'Eulalie, connaissant les élans mystiques de sa fille, la retient cachée à la maison, de peur qu'elle ne recherche spontanément le martyre[4]. Ce n'est pas l'amour maternel qui retiendra Eulalie. Une nuit, elle s'enfuit et entreprend un voyage[5] qui la conduira au martyre et par là directement au ciel[6]. Ce voyage est décrit en des termes analogues à celui d'Enée et de la Sibylle aux Enfers[7]. Il rappelle aussi celui mis en scène par Ovide dans l'épisode des *Métamorphoses*, où la Babylonnienne Thisbé, trompant, selon le même motif romanesque, la vigilance des siens, fuit dans la nuit pour rejoindre son amoureux Pyrame. Elle échappe même aux attaques d'une lionne. Ce rendez-vous manqué, par suite d'un quiproquo, se

---

[1] Prudent., *Ham.* 852-858 : "Tunc postliminio redeuntem suscipit alto
cana Fides gremio, tenerisque oblectat alumnam
deliciis, multos post diuorsoria carnis
ore renarrentem querulo, quos passa, labores.
Illic, purpureo latus exporrecta cubili,
floribus aeternis spirantes libat odores,
ambrosiumque bibit roseo de stramine rorem".
Sur la tendresse des nourrices : cf. *infra § A.4.3.1.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Petit diagnostic de l'attachement.*

[2] Sur les palais de l'au-delà, cf. *infra § A.2.6.3. Les palais de lumière.*

[3] Prudent., *Ham.* 859-862 (860 : "fluminaque et totos caeli sitientibus imbres").

[4] Prudent., *Perist.* 3.26-40. Sur cette martyre : cf. M. Roberts, *Poetry ans the Cult of the Martyrs. The* Liber Peristephanon *of Prudentius*, 1993, p. 91-102 ; J.F. Petruccione, "The Portrait of St. Eulalia in Prudentius' *Peristephanon* 3", *AB* 108 (1990), p. 81-104.

[5] Prudent., *Perist.* 3.45 ("inde per inuia carpit iter"), 56 ("niam").

[6] Prudent., *Perist.* 3.60-62 : "et super astra pararet iter. / Ingreditur pedibus laceris / per loca senta situ".

[7] Comparer Prudent., *Cath.* 3.45 ("inde per inuia carpit iter") et Verg., *Aen.* 6.154-155 : "(...) regna inuia uiuis / aspicies (...)". Sur les sources de la narration de Prudence : cf. J.F. Petruccione, "The Portrait of St. Eulalia in Prudentius' *Peristephanon* 3", *AB* 108 (1990), p. 81-104.

terminera par un bain de sang (la lionne, de sa gueule ensanglantée, a taché de sang l'écharpe perdue par Thisbé, provoquant le désespoir et le suicide de Pyrame, bientôt rejoint par Thisbé)[1].

De même, Eulalie, escortée d'un choeur d'anges en guise de guides, doit fouler aux pieds des ronces, à l'image des séductions du monde et du péché, avant d'accéder aux supplices sanglants de sa mise à mort[2]. Lors de son exécution par le feu, l'assistance assiste au miracle de l'ascension de son âme transfigurée :

> Alors une colombe soudain s'élance, on la vit quitter, plus blanche que neige, la bouche de la martyre et s'envoler vers les astres ; c'était l'âme d'Eulalie, blanche comme lait, rapide, innocente[3].

Le corps de la jeune fille sera ensuite déposé dans la basilique de Mérida en Lusitanie. Celle-ci revêt alors les dehors d'un palais céleste brillant de lumière[4] :

> Au-dessus, les plafonds rutilants aux caissons d'or étincellent et les marbres taillés décorent le sol de leurs bigarrures, si bien qu'on crmirait des prairies de petites roses vermeilles émaillées de fleurs variées[5].

La comparaison florale est complétée par l'apport de fleurs rouge sang pour la cérémonie de commémoration[6]. La basilique, combinant l'évocation d'un paysage fleuri de *locus amoenus* avec la vision d'un palais de lumière, devient ainsi l'antichambre du paradis et la promesse de la béatitude céleste. C'est là un élément que l'on retrouve dans les mausolées consacrés aux saints et martyrs. L'inscription rédigée par Paulin de Nole pour la basilique de saint Félix illustre fort bien cette conception :

> Chrétiens, entrez sur les chemins célestes à travers de charmants bocages ; de ces riants jardins l'entrée mène là d'où les justes reçoivent l'accès au paradis sacré[7].

Les chapelles des saints Hippolyte, Pierre et Paul, décrites par Prudence dans le *Peristephanon* consacré à la louange des martyrs, annoncent elles aussi le cadre du paradis. La chapelle

---

[1] Cf. Ov., *Met.* 4.93-166.

[2] Cf. Prudent., *Perist.* 3.144-145 : "membraque picta cruore nouo / fonte cutem recalente lauant".

[3] Prudent., *Perist.* 3.161-165 : "Emicat inde columba repens,
martyris os niue candidior
uisa relinquere et astra sequi ;
spiritus hic erat Eulaliae
lacteolus, celer, innocuus".

[4] Cf. *infra § A.2.6.3. Les palais de lumière.*

[5] Prudent., *Perist.* 3.196-200 : "Tecta corusca super rutilant
de laquearibus aureolis
saxaque caesa solum uariant,
floribus ut rosulenta putes
prata rubescere multimodis".

[6] Prudent., *Perist.* 3.201-202 ("Carpite purpureas uiolas / sanguineosque crocos mietite !").

[7] Paulin. Nol., *Epist.* 32.12 : "Caelestes intrate uias per amoena uirecta, / Christicolae ; et laetis ducet huc ingressus ab hortis, / unde sacrum meritis datur exitus in paradisum".

souterraine d'Hippolyte[1] étincelle des reflets de l'argent et brille comme un miroir. Elle n'est que le reflet d'un monde plus lumineux encore. Le tombeau de Pierre[2], situé sur la rive droite du Tibre, est entouré du murmure des eaux. A l'intérieur, il résonne de cascades qui s'écoulent en un bassin qui reflète les peintures multicolores des parois. Servant aussi de baptistère, le lieu, par la profusion de l'eau, offre une image de purification et se fait promesse des rafraîchissements de l'au-delà[3]. Mais c'est surtout le tombeau de Paul, sis dans un paysage de prairies, qui préfigure le plus un paradis céleste :

> Il (*sc.* l'empereur Théodose) a recouvert de feuilles d'or les poutres, pour qu'à l'intérieur toute la lumière soit dorée, comme l'astre du jour à son lever. Il plaça aussi des colonnes en marbre de Paros sous les plafonds aux reflets fauves, et les rangea quatre par quatre. Alors il a couvert les voûtes des arcades d'une variété magnifique de verre : c'est ainsi que s'égayent les prairies sous les fleurs printanières[4].

Les lieux de culte ou de commémoration des morts reflètent ainsi les paysages du paradis, faits de sources vives et de prairies émaillées de fleurs. Les lieux terrestres de la foi chrétienne revêtent déjà les atours de l'au-delà, introduisant sur terre un espace sacré à l'abri du monde. A l'image du Christ qui n'est pas de ce monde[5], les chrétiens se détachent du siècle[6] et déjà ne lui appartiennent plus. Les temples terrestres sont la préfiguration de la demeure royale du Christ que les chrétiens rejoindront après leur mort pour d'éternelles félicités, terme et but des ascensions :

> Elle s'est frayé un chemin vers les astres, et se réjouit maintenant dans le palais du Christ[7].

2.6.3. Les palais de lumière

Les demeures de l'au-delà, en particulier si on les rejoint par la voie des astres, revêtent souvent dans l'imaginaire antique les dehors d'un éclatant palais[8]. Celui-ci peut prendre la

---

[1] Prudent., *Perist.* 11.183-188.
[2] Prudent., *Perist.* 12.31-44.
[3] Prudent., *Perist.* 12.43-44 : "Pastor oues alit ipse illic gelidi rigore fontis, / uidet sitire quas fluenta Christi".
[4] Prudent., *Perist.* 12.49-54 : "Bratteolas trabibus subleuit, ut omnis aurulenta
lux esset intus, ceu iubar sub ortu.
Subdidit et Parias fuluis laquearibus columnas,
distinguit illic quas quaternus ordo.
Tum camiros hyalo insigni uarie cucurrit arcus :
sic prata uernis floribus renident".
[5] Jn 8.23 : "Moi je ne suis pas de ce monde".
[6] Cf. par ex. 1Jn 2.15 : "N'aimez pas le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui".
[7] *Anth. Lat.* 667 : "Fecit ad astra uiam, Christi modo gaudet in aula" (inscription datée de 374 : cf. E. Diehl, 1961, *ILCV*).
[8] Cf. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 397-398.

forme d'une *uilla* entourée d'un somptueux jardin à la mode romaine[1] ou d'un palais confectionné de matériaux précieux et de gemmes éclatantes. Le modèle en est notamment la description que dresse Ovide, au début du livre 2 des *Métamorphoses*, du palais céleste du Soleil où se rend Phaeton pour réclamer à son père la conduite du char du soleil – précisément un véhicule d'ascension[2]. La demeure royale brille des mille feux que lancent les différents matériaux précieux le décorant :

> Le palais royal du Soleil était érigé sur de hautes colonnes, brillant sous le scintillement de l'or et du pyrope semblable aux flammes ; l'ivoire éclatant en recouvrait le haut du faîte, les portes à deux battants rayonnaient d'argent lumineux[3].

A l'intérieur, l'éclat fait encore honneur au maître des lieux, lui-même vêtu de pourpre ("purpurea ualtus ueste"), notation relevant autant la couleur que la luminosité[4] :

> Sous le voile d'un habit pourpre, Phoebus siégeait sur un trône brillant d'émeraudes éclatantes[5].

L'attribut du dieu - son char - est lui aussi ciselé de pierres et de métaux précieux, qui renvoient au dieu le reflet de sa lumière[6]. La lumière et la pourpre sont ici le signe de la toute-puissance du maître des lieux et de la pérennité incorruptible de son règne.

Le conte d'Amour et Psyché dans les *Métamorphoses* d'Apulée fait à son tour une place importante au voyage vers un monde supérieur. Ainsi Psyché, figure de l'âme, est-elle transportée jusqu'au palais de Cupidon par la voie des airs, sous l'effet du Zéphyr qui gonfle sa robe[7]. Elle découvre alors une demeure éclatante, dans un décor de *locus amoenus* planté d'arbres et arrosé de sources plus claires que le cristal. Le palais, construit d'or, de bois précieux et d'ivoire, décoré d'argent ciselé et de peintures, est pavé de pierres précieuses aux couleurs et aux motifs variés[8]. Ce n'est pas là qu'un plaisir pour les yeux. Le palais offre aussi à

---

[1] Cf. *infra § A.2.6.4. Le Paradis dans les visions de martyrs* (vision de Saturus).

[2] Cf. *supra § A.2.6.2.4. Les chemins de l'autre monde - Les voyages célestes.*

[3] Ov., *Met.* 2.1-4 : "Regia Solis erat sublimis alta columnis,
clara micante auro flammasque imitante pyropo ;
cuius ebur nitidum fastigia summa tegebat,
argenti bifores radiabant lumine ualuae.".

[4] Stat., *Silu.* 5.1.256 ("purpureo lumine") ; cf. J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 97-100 ; R.J. Edgeworth, *The Colors of the* Aeneid, 1992, p. 26-29, 215-226 (Appendix I : Does *Purpureus* Mean "Brigbt" ?).

[5] Ov., *Met.* 2.23-24 : "(...) purpurea uelatus ueste sedebat
in solio Phoebus claris lucente smaragdis".

[6] Ov., *Met.* 2.107-110 : "Aureus axis erat, temo aureus, aurea summae
curuatura rotae, radiorum argenteus ordo.
Per iuga chrysolithi positaeque ex ordine gemmae
clara repercusso reddebant lumina Phoebo".

[7] Apul., *Met.* 4.35.

[8] Apul., *Met.* 5.1.3-6 : "Iam scies ab introitu primo dei cuiuspiam luculentum et amoenum nidere te diuersiorium. Nam summa laquaeria citro et ebore curiose cauata subeunt aureae columnae, parietes omnes argenteo caelamine conteguntur bestiis et id genus pecudibus occurrentibus ob os introeuntium. (...) Enimuero

Psyché la possibilité de se restaurer richement et de goûter à un vin proche de l'ambroisie et à des plats dont l'abondance ne rivalise qu'avec leur diversité[1]. Cette demeure cumule ainsi toutes les richesses qu'un mortel peut envisager, tant matérielles (richesse de la décoration) qu'alimentaires, et porte à son apogée le luxe et l'abondance.

Le choix des matériaux de ces palais célestes permet aussi d'introduire une luminosité supplémentaire dans un paysage d'au-delà. Les auteurs chrétiens, sur la base des traditions prophétiques et apocalyptiques[2], reprendront à leur compte l'image des riches demeures de l'au-delà. Ainsi Prudence décrit-il dans la *Psychomachia* l'édification d'un palais de l'âme, dont les dimensions, la forme et les couleurs rappellent autant les édifices célestes païens que le palais de l'Apocalypse[3]. Les mesures en ont été prises selon la règle d'or, de manière à former un carré parfaitement symétrique. Les nombreuses portes, surmontées d'inscriptions d'or, permettent à la lumière d'entrer de toutes parts. L'intérieur renferme encore mille richesses, des murs décorés de pierres précieuses aussi variées que colorées ; le jaune doré (chrysolithe, topaze) côtoie le rouge-brun (calcédoine, sardoine, hyacinthe), le vert (chrysoprase, émeraude) ou le bleu (saphir, améthyste), au point de recréer un paysage de prairies printanières :

> Parmi toutes ces merveilles, des prairies d'émeraude verdoient d'herbe printanière, et la lumière gazonnée roule des flots ondulants[4].

Au cœur de l'édifice se trouve un palais de cristal :

> Mais plus à l'intérieur on construit une demeure soutenue par sept colonnes de cristal glacé taillées dans une roche de verre. Leur faîte est surmonté à son sommet d'une petite pierre blanche taillée en cône, cannelée depuis sa base de courbures, à la manière d'un coquillage[5].

C'est là que la Sagesse a son trône. Elle tient un sceptre de bois vert - nouvel insigne de pouvoir -, orné de feuillage vivant entremêlé de roses et de lis - fleurs traditionnelles de l'au-delà[6] qui sont autant de garanties de vie dans un éternel printemps.

---

pauimenta ipsa lapide pretioso caesim deminuto in uaria picturae genera discriminantur : uehementer iterum ac saepius beatos illos qui super gemmas et monilia calcant ! Iam ceterae partes longe lateque dispositae domus sine pretio pretiosae totique parietes solidati massis aureis splendore proprio coruscant, ut diem suum sibi domi faciant licet sole nolente : sic cubicula sic porticus sic ipsae ualuae fulgurant".

[1] Apul., *Met.* 5.3.3 : "Et ilico uini nectarei eduliumque uariorum fercula copiosa".

[2] Cf. nouvelle Jérusalem : Is. 54.11-12 ; Tobit 13.17-18 ; Ps. 45.9 (palais d'ivoire) ; Apoc. 21.10-27. Voir aussi *Pasteur* d'Hermas. *Livre d'Hénoch* 14.5 ; *Apocalypse de Paul* 14 ; 19 ; 22.

[3] Prudent., *Psych.* 823-887 ; cf. Apoc. 21.19-21.

[4] Prudent., *Psych.* 851-867 (862-863 : "Has inter species smaragdina gramine uerno / prata uirent, uoluitque uagos lux herbida fluctus").

[5] Prudent., *Psych.* 868-873 : " At domus interior septem subnixa columnis
crystalli algentis uitrea de rupe recisis
construitur, quarum tegit edita calculus albens
in conum caesus capita et sinuamine subter
subductus conchae in speciem (...)".".

[6] Cf. Verg., *Aen.* 6.708-709 ; Prudent., *Cath.* 5.113-124. Cf. *supra § A.2.6.1.1. Les Champs Elysées - Des prairies de fleurs.*

Les palais éclatants réapparaissent dans les actes de martyrs[1], parfois associés à des réjouissances alimentaires. Ils vont jusqu'à prendre la forme de véritables cités hiérarchiques pour les Bienheureux et deviennent alors une image de la Jérusalem céleste[2].

2.6.4. Le Paradis dans les visions de martyrs

De même que Prudence évoque à plusieurs reprises (*Peristephanon, Hamartigenia, Psychomachia, Apotheosis*) l'ascension de l'âme, son séjour dans des palais célestes et sa régénération, les récits de visions de martyrs africains associent souvent la vue d'un paysage de paradis à un contexte de nourriture, de rassasiement.

La situation des martyrs peut bien souvent expliquer la nature de la vision. Les condamnés sont emprisonnés et souffrent des privations de nourriture que leur imposent leurs gardiens ou leur situation (dans les *Actes apocryphes d'André et de Matthias* (5e s.), les deux apôtres sont détenus dans une cité d'anthropophages !). Même si les martyrs rappellent fréquemment que la Parole divine constitue pour eux une nourriture suffisante, il n'est guère étonnant, dans ce contexte de privation, que l'on retrouve dans leurs rêves et visions l'écho d'une préoccupation relative à leur subsistance, au confort du corps et au rassasiement. La perspective d'une mort prochaine amène sans doute aussi les martyrs à se soucier du sort de leur corps, dans un au-delà envisagé avec les critères d'ici-bas.

Dans le récit de la *Passion de Marien et Jacques* survenue en mai 259 à Cirta (auj. Constantine en Algérie), en Afrique du Nord, Marien se voit en rêve devant le tribunal païen qui se mue en tribunal du Jugement Dernier[3]. Le juge se lève et, avec Cyprien (l'évêque de Carthage), escorte Marien jusqu'à son palais ("ad praetorium suum"). Ils empruntent pour cela un sentier traversant un pays où s'étendent de charmantes prairies agrémentées de bois verdoyants, ombragées de hauts cyprès et de pins qui vont toucher le ciel[4]. Au charme verdoyant et ombragé de ce *locus amoenus* somme toute assez traditionnel s'ajoute une source transparente et pure d'où débordent des ruisseaux fertiles[5]. C'est dans ce décor de surabondance que Cyprien découvre au bord de la source une coupe qu'il saisit, emplit et vide avec avidité. La

[1] *Acta Sancti Sebastiani* 13 (datés du 5e siècle) ; *Actes de Thomas* 22 (2e moitié du 4e s. pour la version latine) : "Hoc uos nosse uolo quia innumerabilia in caelo sunt instructa palatia et ab origine saeculi iam parata, quae pretio fidei comparantur"; *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 12.1 (vision de Saturus), cité *infra § A.2.6.4. Le Paradis dans les visions de martyrs.*

[2] Ambr., *Comm. in epist. 2 ad Cor.* 12 (*PL* 17, c. 330).

[3] *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* 6.6-15, in H. Musurillo (éd.), *The Acts of the Christians Martyrs*, 1972, p. 194-213.

[4] *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* 6.12 : "Iter autem nobis erat per locum pratis amoenum et uirentium nemorum laeta fronde uestitum, opacum cupressis consurgentibus in excelsum et pinis pulsantibus caelum, ut putares eum locum per omnem circuitus ambitum lucis uirentibus coronatum".

[5] *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* 6.13 : "Sinus autem in medio perlucidi fontis uberantibus uenis et puris liquoribus redundabat".

remplissant à nouveau, il la tend à Marien qui boit joyeusement[1].

Avant leur comparution devant le bourreau, c'est au tour de Jacques d'avoir une vision. Il voit Agapius, au nom évocateur, au milieu des autres chrétiens enfermés avec eux à Citta ou déjà exécutés : ils célèbrent un banquet (*conuiuium*) solennel dans la joie. Devant cette *agapê*, Marien et Jacques se précipitent. Mais un enfant leur apparaît et leur dit de ne pas se hâter tant car ils mangeront avec les autres dés le lendemain[2]. La promesse d'un paradis est ici associée à la promesse d'un banquet, d'un repas de partage qui comblera leur faim tant physique que spirituelle. Ce thème du banquet céleste, attesté aussi bien dans la littérature chrétienne que dans la tradition gréco-romaine[3], se trouve déjà dans la vision de Saturus de la *Passion de Perpétue et Félicité*[4].

Les martyrs Montan et Lucien[5], condamnés à Carthage au printemps 259, éprouvent eux aussi la privation de nourriture et de boisson, qu'ils interprètent comme un nouveau stratagème ("ad alteras astutias", "temptare") du diable pour ébranler leur foi[6]. Les martyrs s'inscrivent ainsi dans la continuité des souffrances du Christ au désert, lui même tenté par le diable de changer des pierres en pain. C'est dans cette situation de pénurie forcée que leur compagnon Victor a une première vision : il lui apparaît un enfant d'une blancheur éclatante qui lui promet que le martyre, et par là son entrée au paradis, sont proches[7]. Les prisonniers devront attendre la vision d'une autre martyre, Quartillosa, pour en savoir plus. La jeune femme voit son enfant défunt lui rendre visite en prison accompagné d'un jeune homme et offrir à sa mère et à ses compagnons de captivité deux coupes remplies de lait qu'il dépose sur le bord d'un bassin. Lorsque les chrétiens en boivent, les coupes ne se vident pas[8].

On retrouve ici le motif de la coupe sans fond[9], symbole de la générosité sans borne de Dieu ; la coupe illustre la croyance selon laquelle l'immortalité et la félicité posthume s'acquièrent et se manifestent par la nourriture. Seul le contenu de cette coupe d'immortalité a changé, le lait a remplacé l'eau. Les martyrs voient alors le ciel ouvert et le jeune homme leur promet que

---

[1] *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* 6.14 : "Sinus autem in medio perlucidi fontis uberantibus uenis et puris liquoribus redundabat (...) Tunc ibi Cyprianus fialam, quae super marginem fontis iacebat, arripuit, et cum illam de fonte sitienti similis implesset, hausit, et inplens iterum mihi porrexit, et libenter bibi".

[2] *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* 11.3-6.

[3] J. Aronen, "Marianus' vision in the *Acts of Marianus and Jacobus*. An analysis of style, structure and generic composition", *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie und Patristik*, NF, 1984, p. 169-186.

[4] Cf. ci-après.

[5] *Passio Sanctorum Montani et Lucii*, in H. Musurillo (éd.), *The Acts of the Christians Martyrs*, 1972, p. 214-239.

[6] *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 6.5 : "Hoc itaque praelio uictus diabolus ad alteras se astutias uertit, fame nos et siti temptare molitus, et hoc suum praelium multis diebus fortissime gessit, ita ut (quod magis secum aduersarius facere putabat) aegrorum copia ad solonem fiscalem et aquam frigidam laboraret".

[7] *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 7.2-7.

[8] *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 8.4-5 : "Et post hunc introiuit iuuenis mirae magnitudinis portans fialas duas singulis manibus lacte plenas, et ait : Bono animo estote, memoratus est uestri Deus. Et ex fialis quas ferebat dedit omnibus bibere quae fialae non deficiebant".

[9] Cf. *infra § B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond.*

bientôt, une troisième coupe viendra se joindre aux deux premières pour assurer leur rassasiement éternel[1]. La promesse de cette satiété est déjà partiellement réalisée dans le présent puisque le lendemain de la vision, au deuxième jour de jeûne forcé, les prisonniers reçoivent des visites qui leur fournissent nourriture et réconfort (*refrigerium*)[2].

Le récit du martyre vécu à Carthage en 203 par les saintes Perpétue et Félicité et leurs compagnons[3] a servi de modèle ou pour le moins largement inspiré les autres passions africaines, et en particulier celles dont nous avons précédemment rendu compte. Cette *Passio* mérite ainsi qu'on s'y arrête plus longuement. Les visions des futurs martyrs y font intervenir des rêves de nourriture et de satiété. Ces visions[4] sont au nombre de cinq, quatre pour Perpétue et une pour son catéchète Saturus. Dans presque chacune d'elle intervient d'une manière ou d'une autre un élément nourricier ou régénérateur.

Le contexte dans lequel intervient la première vision de Perpétue n'est pas sans influence sur son contenu. La jeune femme se trouve alors en prison, avec son bébé qu'elle allaite encore. Elle se trouve ainsi elle-même dans la position de celle qui nourrit avec une tendresse toute maternelle. Le sort futur de son enfant ne manque du reste pas de lui causer de fortes inquiétudes[5].

C'est dans ces circonstances, avec ce qu'elles impliquent de préoccupations maternelles et nourricières, que Perpétue demande et reçoit sa première vision. Elle se trouve placée face à une étroite échelle bardée de pointes de fers, au pied de laquelle se tient un serpent[6]. Ces pointes de fer, annonciatrices des souffrances de l'arène, sont aussi une image de l'emprisonnement de l'âme dans le corps qui entrave son élévation[7].

Quant au serpent, il est associé au mal dans l'imaginaire judéo-chrétien qui en fait le

---

[1] *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 8.7 : "Et posuit iuuenis ille quas ferabat fialas, unam ad dexteram, alteram ad sinistram, et ait : Ecce satiati estis et abundat, et tertia adhuc fiala superueniet uobis. Et abiit".

[2] *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 9.1-2 (2 : "laboribus nostris refrigerium dominus per Lucianum carissimum nobis praebuit").
Sur la dimension escatologique du *refrigerium* : cf. A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, 1937.

[3] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* (*SC* 417, 1996).

[4] Pour une proposition d'interprétation : cf. P.C. Miller, *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, 1994 ; M-L. von Franz, "Die *Passio Perpetuae*, Versuch einer psychologischen Deutung", in C.G. Jung, *Aiôn. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, 1951, p. 387-491.

[5] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 3.8-9 : "(...) ego infantem lactabam iam inedia defectum ; sollicita pro eo adloquebar matrem et confortabam fratrem, commendabam filium ; tabescebam ideo quod illos tabescere uideram mei beneficio. Tales sollicitudines multis diebus passa sum ; et usurpaui ut mecum infans in carcere maneret ; et statim conualui et reuelata sum a labore et sollicitudine infantis, et factus est mihi carcer subito praetorium, ut ibi mallem esse quam alicubi".

[6] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 4.3-4 : "Video scalam aeream mirae magnitudinis pertingentem usque ad caelum et angustam, per quam nonnisi singuli ascendere possent, et in lateribus scalae omne genus ferramentorum infixum. Erant ibi gladii, lanceae, hami, machaerae, ueruta, ut si quid neglenter aut non sursum adtendens ascenderet, laniaretur et carnes eius inhaererent ferramentis. Et erat sub ipsa scala draco cubans mirae magnitudinis, qui ascendentibus insidias praestabat et exterrebat ne ascenderent".

[7] Cf. aussi Prudent., *Ham.* 847-849, cité *supra § A.2.6.2.4. Les chemins de l'autre monde – Les voyages célestes.*

responsable de la tentation d'Eve - en lui offrant un fruit, en la tentant par une offre de nourriture ; la consommation de cette nourriture interdite ne va pas rassasier l'homme, mais au contraire provoquer son expulsion du jardin d'Eden, lieu de paradis à l'abri du besoin, et le forcer à entrer dans un monde où sa subsistance ne lui sera assurée qu'à la sueur de son travail[1].

Perpétue franchit sans peine cet obstacle, foulant aux pieds la tête du serpent qui, avançant sa tête ("eiecit caput"), semble collaborer à son ascension[2], comme dans une revanche de la femme sur celui qui causa son malheur. L'ascension de l'échelle, semblable à un étroit sentier[3], la conduit dans l'immense espace d'un jardin, incarnant sans doute le paradis de l'au-delà. Elle y est accueillie par un pasteur qui lui offre en cadeau de bienvenue une bouchée de lait de brebis caillé fraîchement issu de la traite, qu'elle reçoit mains jointes et ingère, ce que l'assistance en blanc salue d'un "Amen"[4]. La dimension eucharistique et liturgique de ce repas[5] ne doit pas occulter un autre aspect qui fait écho à la première partie de la vision. Ce monde dans lequel Perpétue est parvenue en franchissant l'écbelle s'oppose au monde terrestre (*saeculum*) habité par le serpent. A la nourriture volée par Eve s'oppose dans le jardin la nourriture offerte en réconciliatioo par le pasteur. La nature lactée de cette offrande rappelle de plus le lait dont Perpétue nourrit son jeune enfant et confère au don du berger une tendresse maternelle. Aux seins de la femme font écho les mamelles des brebis. Perpétue se retrouve alors dans l'état du petit enfant, qui ne prend pas encore de lui-même sa nourriture mais la reçoit de celui à qui il doit la vie. L'échelle a joué le rôle de "balançoire", de levier, permettant le passage dans un autre monde, l'inversion des rôles, la revanche de la femme sur le serpent et le pardon du vol par le don.

Les deuxième et troisième visions de Perpétue forment une paire et doivent être traitées comme telles. La première survient alors que le procurateur vient de prononcer la sentence de condamnation aux bêtes. Perpétue n'a désormais plus son enfant auprès d'elle et se trouve libérée des soucis et douleurs pbysiques que lui causaient son allaitement[6]. Alors qu'elle est

---

[1] Cf. Gn. 3.17-19. Cf. aussi *infra § B.4.4.3. Le sacrifice comme don et contre-don - La génération spontanée et les fruits du travail des hommes.*

[2] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 4.7 : "Et desub ipsa scala, quasi timens me, lente eiecit caput. Et quasi primum gradum calcerem, calcaui illi caput et ascendi".

[3] Cf. *supra § A.2.6.2.2. Les chemins de l'autre monde - A la croisée des chemins.*

[4] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 4.8 : "Et nidi spatium immensum horti et in medio sedentem hominem canum in habitu pastoris, grandem, oues mulgentem. Et circumstantes candidati milia multa. Et leuauit caput et aspexit me et dixit mihi : Bene venisti, teknon. Et clamauit me et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam ; et ego accepi iunctis manibus et manducaui ; et uniuersi circumstantes dixerunt : Amen".

[5] Niée par M. Meslin, qui y voit un rite initiatique autour d'une boisson d'éternité ("Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions de martyrs africains", in J. Fontaine & C. Kannengiesser (éds.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, 1972, p. 139-153). Sur la secte des Artotyrites de Galatie qui communiaient au fromage et au miel : cf. J. Amat (éd.), *Passion de Perpétue et de Félicité, suivi des Actes* (*SC* 417), 1996, comment. p. 207.

[6] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 6.7-8 : "Tunc quia consueuerat a me infans mammas accipere et mecum in carcere manere, statim mitto ad patrem Pomponium diaconum, postulans infantem. Sed pater dare

occupée à prier, elle prononce soudain le nom de son jeune frère Dinocrate, mort à l'âge de sept ans. Elle réclame alors une vision. Le jeune enfant lui apparaît dans un lieu ténébreux où il souffre de la chaleur et meurt de soif, la figure sale et le teint livide. Son visage porte la blessure d'un ulcère qui causa sans doute sa mort. Il se trouve à côté d'un bassin dont l'eau lui reste inaccessible car la margelle est trop haute[1].

Après avoir intercédé pour son frère, Perpétue le voit à nouveau en rêve. Si Dinocrate se trouve au même endroit que précédemment, son apparence s'est métamorphosée. Son visage est propre, cicatrisé, et il peut se restaurer et se rafraîchir à l'eau du bassin, sa margelle s'étant abaissée à sa hauteur. Il peut également étancher sa soif ("satiatus") en buvant à une coupe d'or déposée sur le bord du bassin et qui ne désemplit pas[2].

Comme dans la vision de l'échelle, nous retrouvons dans cette paire de visions une opposition entre deux états : après l'intercession de sa sœur, l'enfant peut goûter à un réconfort physique. Ce réconfort prend la forme concrète d'un désaltèrement comblant une soif physique, même s'il y a certes aussi un lien avec la thématique de l'eau purificatrice du baptême ou avec la fontaine (ou piscine) de Bethzatha à Jérusalem, réputée pour guérir les malades[3]. L'opposition entre un lieu de damnation associée à la soif et un *locus amoenus* rafraîchissant ("refrigerantem") existe déjà dans l'image que les Anciens se font des Enfers et dans les mythes qu'ils font s'y dérouler[4]. A la source d'eau vive s'ajoute ici la coupe, source d'immortalité[5].

La quatrième et dernière vision de la sainte intervient à la veille des jeux où Perpétue va souffrir son martyre ; elle ne traite pas directement de la thématique de la nourriture ou du rassasiement. Après sa victoire contre un Egyptien, incarnation du diable, qu'elle écrase sous son pied - comme le serpent -, la sainte reçoit du laniste un rameau vert couvert de pommes d'or. Ce rameau est certes palme de vie éternelle et la pomme la récompense des vainqueurs - sans liens ici avec la pomme d'Eve -, mais le contexte de la vision en fait avant tout une image de triomphe, ainsi que le montre la position de Perpétue à l'issue de l'affrontement, un pied

---

noluit. Et quomodo Deus uoluit, neque ille amplius mammas desideranit, neque mihi feruorem fecerunt, ne sollicitudine infantis et dolore mammarum macerarer".

[1] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 7.4 et 7 : "Video Dinocraten exeuntem de loco tenebroso ubi et conplures erant, aestuantem ualde et sitientem, sordido cultu et colore pallido ; et uulnus in facie eius, quod cum moreretur habuit. (...) Erat deinde in illo loco ubi Dinocrates erat piscina plena aqua, altiorem marginem habens quam erat statura pueri ; et extendebat se Dinocrates quasi bibiturus".

[2] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 8.1-4 : "Video locum illum quem retro nideram et Dinocraten mundo corpore bene uestitum refrigerantem ; et ubi erat uulnus uideo cicatricem. Et piscinam illam, quam retro nideram, summisso margine usque ad umbilicum pueri ; et aquam de ea trahebat sine cessatione. Et super marginem fiala aurea plena. Et accessit Dinocrates et de ea bibere coepit ; quae fiala non deficiebat. Et satiatus accessit de aqua ludere more infantium gaudens".

[3] Cf. Jn 5.2-9. Il y eut aussi là, au 2e s. apr. J.-C., un sanctuaire consacré au dieu guérisseur Sérapis.

[4] Cf. *supra § A.2.6.2. Les chemins de l'autre monde* ; *infra § B.1.3.1. La mort à table - L'alimentation des défunts* ; sur Tantale : cf. Sen., *Thy.* 162-168, traité *infra § B.1.2.2. Les régimes et tabous alimentaires - Le cannibalisme.*

[5] Cf. M. Meslin, "Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions de martyrs africains", in J. Fontaine & C. Kannengiesser (éds.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, 1972, p. 139-153.

appuyé sur la nuque du vaincu. Cette vision préfigure ainsi la victoire de la sainte martyre et son accès aux cieux où elle pourra alors goûter aux délices esquissés par les premières visions.

Le compagnon de Perpétue reçoit lui aussi une vision des félicités qui l'attendent dans l'au-delà. Au terme de son voyage cosmique[1], Saturus entre dans ce qui ressemble à un jardin à la romaine ("uiridiarium") : de larges allées bordées d'arbres de roses[2] conduisent à un palais de lumière[3], résidence des élus. Après s'être entretenu avec divers responsables de son église qu'il réussit à réconcilier, Saturus peut enfin goûter à quelque repos et rejoindre la troupe des Bienheureux, parmi lesquels figurent de nombreux martyrs. Il est alors rassasié d'une odeur délicieuse. Saturus s'éveille alors, encore empli du souvenir de son rêve et fortifié par cette promesse de félicité posthume[4].

2.6.5. Les nourritures célestes

Les différentes visions examinées plus haut mettent en scène les riants paysages de l'au-delà qui combinent l'image du jardin entourant la *uilla* romaine, les représentations des Champs-Elysées et le mythe du paradis terrestre. Leur topographie (verdure, sources) et la clémence de leur climat est propice au développement de la fertilité (vergers). Outre la vision d'un cadre idéal, ces mêmes visions semblent aussi porter un intérêt au ravitaillement dans l'au-delà (coupes de lait). Est-ce à dire que le souci du corps l'emporte sur la béatitude de l'âme ? Ce n'est en tout cas pas ce que proclament les martyrs. Ils ne manquent en effet pas de rappeler que leur corps n'a guère d'importance, que c'est l'âme qui doit être nourrie et que le Verbe divin remplit parfaitement cet office. Ainsi, les *Actes* de la Passion de Marien et Jacques relatent une vision accordée à un dénommé Emilien, un chevalier romain acquis à la cause des chrétiens. Dans cette vision, un païen lui demande railleur comment ils se portent, lui et ses compagnons, souffrant de la faim dans l'obscurité de la prison. Il rétorque que les soldats du Christ goûtent une très grande lumière même dans leur cachot et que, dans leur jeûne, ils obtiennent une nourriture rassasiante ("cibum saturabilem") du Verbe divin[5]. Cette réponse mettant l'accent sur les nourritures spirituelles s'inscrit dans la continuité du message évangélique ainsi que des épîtres pauliniennes et des écrits de l'apôtre Pierre qui établissent l'image de la Parole de Dieu

---

[1] Cf. *supra § A.2.6.2.4. Les chemins de l'autre monde - Les voyages célestes.*

[2] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 11.5-6, 8 : " Et dum gestamur ab ipsis quattuor angelis, factum est nobis spatium grande, quod tale fuit quasi uiridiarium arbores habens rosae et omne genus flores. Altitudo arborum erat in modum cypressi, quarum folia canebant sine cessatione. (...) Et pedibus nostris transiuimus ad stadium uia lata".

[3] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 12.1 : "Et uenimus prope locum cuius loci parietes tales erant quasi de luce edificati". Cf. *supra § A.2.6.2.4. Les chemins de l'autre monde – Les voyages célestes* ; *A.2.6.3. Les palais de lumière.*

[4] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 13.8 : "Et coepius illic multos fratres cognoscere sed et martyras. Uniuersi odore inenarrabili alebamur qui nos satiabat. Tunc gaudens experrectus sum".

[5] *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* 8.4 : "Cui responsum dedi milites Christi et in tenebris clarissimam lucem et in ieiunio cibum saturabilem dei habere sermonem".

comme nourriture (notamment lactée)[1]. Même si cette métaphore évoque un rassasiement spirituel, il n'empêche qu'elle s'appuie sur un imaginaire nourricier, et évoque un rêve fondamentalement humain : ne manquer de rien.

Cette foi n'est pas vaine confiance puisque des preuves de l'opulence de l'au-delà se manifestent aux vivants par les ressources alimentaires qui leur parviennent. Les visions de ravitaillement céleste (eau, lait) des martyrs se concrétisent souvent dans les jours suivants par l'apport en prison de nourriture par un proche. Les ermites et moines en font également l'expérience. A l'exemple de la manne et des cailles célestes envoyées au peuple d'Israël dans le désert[2], des fleurs, des fruits ou du pain leur arrivent miraculeusement ici-bas[3]. Ainsi est assurée par exemple la subsistance des anachorètes du désert, comme le relatent plusieurs *Vies* de saints[4]. La nourriture est soit procurée directement par des anges, soit par un intermédiaire humain qui se charge de la mission. Le modèle en est notamment le miracle d'Elie nourri par les corbeaux, puis par une femme une fois qu'il s'est retiré dans le désert[5].

Les produits fournis laissent supposer, par leur nature ou leur taille, une origine paradisiaque. Ainsi l'abbé Apollo reçoit-il, au jour de Pâques, la visite d'inconnus qui lui apportent des fruits énormes et merveilleux, du lait, du miel et un gros pain, à l'image d'un banquet céleste dans une lointaine terre promise[6]. D'autres anecdotes vont dans le même sens ; ainsi celles qui rythment la vie de saint Felix relatée par Paulin de Nole. Dans un décor de broussailles, une grappe de raisin apparaît miraculeusement pour restaurer Felix et Maximus, son évêque. Plus tard, Felix réfugié dans une citerne, reçoit sa subsistance d'une femme mystérieuse qui vient le nourrir sans même s'en rendre compte[7].

La perméabilité des frontières entre le monde terrestre et l'au-delà, déjà manifestée par la possibilité de voyager de l'un à l'autre[8], devient le signe d'une anticipation ici-bas du Royaume céleste dont un avant-goût concret peut d'ores et déjà être éprouvé par qui sait précisément faire preuve de détachement par rapport à la vie terrestre[9].

---

[1] Cf. 1 Co. 3.13 ; 1 Th. 2.7-8 ; 1 Pe. 2.2-3 ; M. Meslin, "Un don biblique", in P. Gillet (éd.), *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, 1994, p. 101-115.

[2] Ex. 16.4-18 ; Nb. 11.31-32. Traitement par Prudent., *Cath.* 5.97-104, cité *infra § A.3.2.3. La traversée du désert - Entre la mer, le Sinaï et le ciel.*

[3] Cf. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 307, 399.

[4] Par exemple Jean d'Egypte, Apollo, Onuphre ou Helenus (cf. Rufin, *Hist. mon.* 1.391 ; 7.145B ; 9.161C ; 11.171B ; voir aussi *Hist. laus.* 3 et 4).

[5] 1R 17.6, 16.

[6] Cf. Rufin., *Hist. mon.* 7.152B.

[7] Paulin. Nol., *Carm.* 15.266-306 ; 16.149-176 (cf. aussi *Vit. et confes. sanct. Fel.* 238)

[8] Cf. *supra § A.2.6.2. Les chemins de l'autre monde.*

[9] Cf. aussi *infra § A.4.5. Un temps pour Dieu* ; *A.5.2. Le jeûne* ; *A.5.3. La vie terrestre.*

2.7. L'abondance de la mer

L'importance et l'ambivalence de la métaphore nautique et maritime dans la conception des lieux de l'au-delà[1] - où la mer est à la fois une voie d'accès vers un séjour de félicité et une zone peuplée de monstres diaboliques qui menacent l'accession au port du paradis - invite à une évaluation raisonnée de l'univers marin. C'est en effet autour de cet espace intermédiaire que se sont construits l'image de la mer hostile et infertile véhiculée par les poètes, ainsi que le motif de la traversée en mer, conçue comme une épreuve initiatique dans la quête du héros épique[2]. D'autres sources démontrent toutefois que la mer n'est pas qu'un désert[3]. Elle se révèle en effet un lieu de potentielles ressources alimentaires, de même qu'un élément essentiel dans la construction de la domination militaire, politique et commerciale des Romains sur le bassin méditerranéen.

2.7.1. La domestication de l'Océan mythique

Longtemps la terre fut considérée par les Anciens comme un disque plat ceint d'un fleuve circulaire nommé Océan. Au-delà des colonnes d'Hercule, limite sur laquelle veille Atlas[4], s'ouvre un monde fantastique, hors de toute norme humaine, confinant au pays des morts[5], peuplé de monstres terrifiants[6]. Cette image effrayante de l'Océan remonte à Homère[7] et se retrouve notamment chez Apollonios de Rhodes[8], puis jusque dans les épopées latines de la mer (l'*Enéide* de Virgile, les *Argonautiques* de Valerius Flaccus). Il faudra l'audace, la curiosité et la persévérance de nombreux voyageurs, géographes, savants, commerçants ou colonisateurs, pour modifier durablement cette vision du monde.

Les Phéniciens[9] furent sans doute les premiers (dès le milieu du 8e s. av. J.-C.) à explorer l'Extrême-Occident. Ils pénétrèrent les eaux atlantiques et exploitèrent ainsi la vallée fertile et riche en minerai du Tartessos (Guadalquivir), sur les côtes sud de l'Espagne. Quelques siècles plus tard, au début du 6e siècle av. J.-C., des Phéniciens engagés au service du pharaon Necho, père de Psammétique, auraient démontré qu'on pouvait faire le tour de l'Afrique[10]. Partis de la Mer Rouge, ils auraient longé les côtes d'Afrique orientale vers le Sud avant de remonter les côtes occidentales et de pénétrer à nouveau dans la Méditerranée par les colonnes d'Hercule.

---

[1] Cf. *supra § A.2.6.2.3. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Un navire pour l'éternité.*
[2] Cf. *infra § A.3.1. La traversée en mer.*
[3] Sur le parallélisme entre espace marin et désertique : cf. *infra § A.3.2. La traversée du désert.*
[4] Hes., *Theog.* 517-519.
[5] Hom., *Od.* 11.633-640.
[6] Les Gorgones et Méduse (Hes., *Theog.* 274-276), les Hécatoncheires (Hes., *Theog.* 147), Charybde et Scylla (Hom., *Od.* 12.73-110). Sur leur pouvoir dévoreur : cf. *infra § 3.1.1. La traversée en mer – Sépulture et mort en mer.*
[7] Hom., *Il.* 15.624-629 ; *Od.* 8.138-139.
[8] Ap. Rhod., *Argon.* 2. 1102-1112.
[9] Cf. L. Casson, *The Ancient Mariners*, 1959, p. 66-88, 128-140.
[10] Hdt. 4.42.

Que l'entreprise ait été menée à bien ou non, elle témoigne en tout cas d'une tentative de découvrir de nouveaux horizons.

Suite à l'expédition du Massaliote Euthymènes[1], sans doute au 6e s. av. J.-C., franchissant volontairement les colonnes d'Hercule, ce détroit ne peut plus être considéré comme les limites géographiques du monde connu et navigable. On peut y ajouter la découverte de la rotondité de la terre[2] - au 5e siècle selon son attribution à Pythagore – qui achèvera de détruire ce mythe. On n'évoquera ici que brièvement l'évolution de cette découverte. La première occurrence claire de cette idée apparaît chez Platon[3]. Cette conception partagée avec les pythagoriciens repose sur une conviction d'ordre esthétique - la sphère étant la forme parfaite. Les raisons mathématiques de cette rotondité seront avancées par Aristote[4] et Eudoxe de Cnide (395-342 av.). Mais c'est à Eratosthène (276/3-195/2 av.), quatrième directeur de la bibliothèque d'Alexandrie, que l'on doit les premiers calculs de la circonférence terrestre fondés non sur une mesure astronomique, mais sur les latitudes, atteignant ainsi une précision remarquable.

Avec le passage des colonnes d'Hercule et les découvertes scientifiques sur la forme du monde, l'Atlantique devient donc une mer réelle, dangereuse mais navigable[5]. Ainsi, au 5e siècle, le Perse Sataspès[6] aurait tenté de renouveler l'exploit phénicien du périple de la Libye (transformant en voyage d'exploration sa condamnation à être empalé pour avoir commis un viol). Il entreprend le périple en sens inverse et commence par franchir les colonnes d'Hercule. Son voyage échoue et Sataspès doit rebrousser chemin à la hauteur de la côte du Sierra Leone ; le témoignage qu'il rapporte au roi Xerxès sur les populations de ces contrées ne lui épargnera pas le châtiment du pal.

Le Carthaginois Hannon (datation incertaine, entre le 6e siècle et la fin du 5e siècle av. J.-C., peut-être autour de 480) tentera lui aussi de longer les côtes atlantiques du Maroc. Il descend le long du golfe de Guinée, peut-être jusqu'au Gabon[7], et emmène avec lui des savants, comme le fera d'ailleurs au 4e siècle Alexandre le Grand et de son capitaine Néarque dans leurs voyages vers l'Orient, le Golfe Persique et l'Inde.

Les voyages des Phéniciens, des Perses et des Carthaginois sont avant tout des explorations, qui pourraient établir de nouveaux réseaux commerciaux. C'est par ces témoignages que les Grecs apprennent qu'il existe un pays de richesse en Extrême-Occident. Les premiers Grecs à franchir les colonnes d'Hercule pour atteindre à leur tour le pays du Tartessos furent, selon

[1] Cf. Marcien d'Heraclée (*Epit. per Menippei* 1.2) ; Sen., *Q. Nat.* 4.22.
[2] Cf. D. Boorstin, *Les découvreurs*, 1983, p. 93-100 ; C. Nicolet, *L'inventaire du monde*, 1988, p. 69-95 (chap. 3 - Erreurs et vérités : les connaissances géographiques du temps).
[3] Plato, *Tim.* 63a.
[4] Arist., *De Caelo* 2.14.
[5] Cf. P. Fabre, "Les Grecs à la découverte de l'Atlantique", in *L'Océan et les mers lointaines*, 1993, p. 11-21.
[6] Hdt. 4.43
[7] *GGM* 1.1-18 ; Plin., *NH* 2.67.169 ; Pomp. Mela, *Chorogr.* 3.9.90 ; cf. P. Cintas, *Contribution à l'étude de*

Hérodote, les Phocéens[1]. Il relate ailleurs[2] qu'un vaisseau samien, dirigé par Colaeus, poussé par un vent d'Est, franchit à son tour, par accident, les colonnes d'Hercule. Cette aventure, due aux caprices des vents, est toutefois attribuée à la bienveillance des dieux[3] et n'est nullement ressentie comme un cauchemar. Bien au contraire, elle permet aux Samiens d'exploiter une nouvelle place de commerce (*emporion*) sur les côtes espagnoles et d'en retirer de larges bénéfices. Le commerce figure ainsi en bonne place dans la démythification des mers plus ou moins lointaines.

De même, à la fin du 4e siècle av. J.-C., les explorations de Pythéas le Massaliote contribueront à élargir la connaissance de l'Atlantique Nord. Son but est d'ouvrir une route commerciale vers le Nord, vers les sources de l'ambre et de l'étain. Il atteindra ainsi, au-delà de l'archipel britannique, une île où le jour dure vingt-quatre heures et qu'il baptisera Thulé[4].

Si ces différentes explorations et la colonisation grecque font reculer les limites du monde connu, elles ne contribuent guère à démythifier l'Atlantique dans l'esprit des poètes. Pour Pindare (518- après 446), les colonnes d'Hercule demeurent les bornes du monde connu[5], la limite suprême des voyages possibles, au-delà de laquelle il serait présomptueux de se hasarder :

> Et voici que par son mérite Théron vient de chez lui toucher au but suprême des colonnes d'Heraklès. Plus loin la voie est inaccessible tant à l'élite qu'au commun des mortels. Je ne pousserai pas au-delà : ce serait une folie[6].

Du côté romain également, la connaissance de la mer n'est plus, depuis longtemps, limitée aux colonnes d'Hercule, mais s'étend au fur et à mesure des conquêtes militaires ou du développement commercial[7]. La prétendue crainte des Romains envers les mers ouvertes et l'Océan est de l'ordre du mythe. Au cours de toute la période romaine, la circulation commerciale dut être intense entre la Méditerranée et le Nord de la Gaule, de même qu'entre l'Espagne, le Sud-Ouest de la Gaule et la Grande-Bretagne. Le trafic maritime entre le Bordelais et la Grande-Bretagne est notamment attesté par plusieurs épaves retrouvées au large des côtes françaises et anglaises, de même que par des épitaphes de *negotiatores*[8]. Dès le 1er siècle avant J.-C., le commerce avec le monde celte s'étend également.

Suite aux luttes de César contre les Vénètes, à la conquête de la Gaule ou à ses expéditions en Grande-Bretagne (55 et 54 av. J.-C.), les Romains découvrent peu à peu les marées de

---

l'expansion carthaginoise au Maroc, 1954.

[1] Hdt. 1.163.

[2] Hdt. 4.152.

[3] Hdt. 4.152 : θείῃ πομπῇ.

[4] Cf. Strabo, *Geogr.* 2.5.8 ; Plin., *NH* 2.187 ; 2.217 ; Geminos 6.9 ; Auienus, *Ora mar.* 95-115.

[5] Pind., *Nem.* 3.19-27 ; *Nem.* 4.68-73 ; cf. J. Péron, *Les images maritimes de Pindare*, 1974.

[6] Pind., *Ol.* 3.43-45 ; cf. Pind., *Isthm.* 4.11-13.

[7] Cf. C. Nicolet, *L'inventaire du monde*, 1988, p. 97-101.

[8] *CIL* XIII 634 (*ILS* 141). Cf. P. Galliou, "Commerces et société en Armorique romaine", in *L'Océan et les mers lointaines*, 1993, p. 23-40.

l'Atlantique qui excitent aussitôt la curiosité des savants[1]. Le fait est bientôt noté par les poètes : Sénèque décrit l'Atlantique comme déplacé, deux fois par jour, par le flux et le reflux[2], et non plus selon la convention homérique qui en faisait un fleuve ceinturant le monde. Les connaissances géographiques, atmosphériques et océanographiques se renouvellent[3] et s'étendent. Ainsi Sénèque écrit-il à son ami Lucilius[4] qu'il est bien impatient d'avoir des nouvelles de son voyage en Sicile et de tout ce qu'on peut savoir de sûr à propos de Charybde : ce gouffre répond-il à sa mythique réputation ? de quelle manière scientifique les phénomènes de tourbillons peuvent-ils être expliqués ? Quant à Scylla, autre symbole de la monstruosité de la mer, ce n'est aux yeux du stoïcien qu'un rocher dont les navigateurs n'ont plus guère peur[5].

L'expédition de Claude en Bretagne, en 43 apr. J.-C., sans être d'une importance militaire décisive, l'est sur le plan symbolique puisque sa réussite est présentée lors du triomphe à Rome comme une victoire sur l'Atlantique :

> Claude fit fixer au faîte de sa demeure du Palatin, parmi les dépouilles des ennemis, une couronne navale à côté de la couronne civique, en signe de sa traversée et pour ainsi dire de sa victoire sur l'Océan[6].

Cette expédition bretonne marque ainsi un pas de plus dans la domestication des mers ("domiti Oceani") qui perdent peu à peu leur caractère mystérieux et effrayant[7] et commencent à être apprivoisées, pour le profit de l'homme. Il est au reste édifiant de relever que le passage suivant immédiatement chez Suétone le rappel de cette campagne de Claude met en avant la sollicitude que ce dernier a portée au ravitaillement de Rome[8] et relate les mesures prises par l'empereur pour encourager la navigation hivernale[9]. La conquête des mers, en ce qu'elle permet de dédramatiser l'image qu'on s'en faisait, a ainsi des conséquences directes sur la navigation commerciale et par là sur l'approvisionnement de Rome.

Si César et Claude contribuèrent à démythifier l'Atlantique et les côtes bretonnes, c'est sans doute à Agricola que revient le mérite d'en avoir exploré les confins. Suite à ses sept campagnes en Bretagne, entre 77 et 83, et à la circumnavigation de la Calédonie par sa flotte[10], l'insularité de la Bretagne, supposée depuis l'expédition de Pythéas, est confirmée et prouvée[11],

---

[1] Plin., *NH* 2.212-220.
[2] Sen., *Tro.* 383-4 : "(nouit,) caerulis Oceanus fretis / quicquid bis ueniens et fugiens lauat" ; cf. déjà Ov., *Met.* 7.267 : "et quas Oceani refluum mare lauit harenas".
[3] Cf. E. de Saint-Denis, *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, 1935, p. 409.
[4] Sen., *Epist.* 9.79.1.
[5] Sen., *Epist.* 9.79.1 : "Nam Scyllam saxum esse et quidem non terribile nauigantibus optime scio".
[6] Suet., *Claud.* 17.5 : "(...) atque inter hostilia spolia nauale coronam fastigio Palatinae domus iuxta ciuicam fixit, traiecti et quasi domiti Oceani insigne".
[7] Par ex. Catull. 11.11-12 : "(...) horribilesque ulti-/mosque Britannos" ; Verg., *Ecl.* 1.66 : "Et penitus toto diuisos orbe Britannos".
[8] Suet., *Claud.* 18.1 : "Urbis annonaeque curam sollicitissime semper egit".
[9] Suet., *Claud.* 18.3 : "(...) nihil excogitauit ad inuehendos etiam tempore hiberno commeatus" ; cf. C. Virlouvet, *Famines et émeutes*, 1985, p. 101, note 43.
[10] Tac., *Agr.* 10.5 ; 38.5 : "praefecto classis circumuehi Britanniam praecipit".
[11] Cf. Dio Cass. 39.50.4 ; 66.20.

et le voile de mystère déjà soulevé par Claude finit de se lever sur ces terres de brumes et d'embruns marins[1]. Le récit que Tacite fait de son expédition veut compléter et rectifier les données fournies par les prédécesseurs d'Agricola[2]. De plus, à la description de la géographie physique de la Bretagne (forme, étendue, rivages...)[3] s'ajoute la mention des variétés de groupes ethniques peuplant ces contrées[4], et surtout l'énumération des productions du pays - données qui relévent à proprement parler de la chorographie et non de la géographie[5]. Tacite note en particulier la fertilité des terres, due à l'humidité constante, et les nombreuses richesses fournies par le sous-sol et la mer :

> A part l'olivier, la vigne et les autres productions qui poussent d'ordinaire sur des terres plus chaudes, le sol est porteur de fruits et fertile. La maturation est tardive, la végétation hâtive ; ces deux faits découlent de la même cause, l'abondante humidité de la terre et du ciel. La Bretagne produit de l'or, de l'argent et d'autres métaux, récompense de la victoire. Quant à l'Océan, il donne des perles, mais elles sont ternes et sombres[6].

En dépit de la mauvaise qualité des perles - confirmée par Pline, mais infirmée par Aelien[7] -, c'est bien la fertilité et la richesse de la Bretagne que Tacite met en avant. Il rectifie sur ce point un préjugé que César n'avait su éviter[8]. Les biens bretons s'offrent aux Romains en récompense de leur conquête. Il ne s'agit pas pour Tacite de faire uniquement valoir une conquête militaire - mentionner les étendues conquises aurait suffi à glorifier l'ampleur de l'exploit -, mais aussi d'offrir une image plus étendue du monde et de ses richesses à un public lettré, curieux de science et en quête d'une géographie exotique. L'altérité n'est alors plus source d'effroi mais de fascination admirative.

2.7.2. Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome

L'image épique d'une mer hostile à l'homme, dangereuse et stérile sert à mettre en relief les difficultés du destin d'un héros et la quête d'une terre[9], davantage qu'elle reflète la réalité économique des ressources offertes par la mer. Celles-ci sont en effet plus nombreuses que l'épopée veut bien le laisser penser.

---

[1] Tac., *Agr.* 12.5 : "Caelum crebris imbribus ac nebulis foedum".
[2] Tac., *Agr.* 10.1 : "(...) ita quae priores nondum comperta eloquentia percoluere, rerum fide tradentur" ; cf. aussi *Agr.* 13-14.
[3] Tac., *Agr.* 10.
[4] Tac., *Agr.* 11.
[5] Cf. Ptol., *Geogr.* 1.1.
[6] Tac., *Agr.* 12.9-11 : "Solum praeter oleam uitemque et cetera calidioribus terris oriri sueta patiens frugum fecundumque ; tarde mitescunt, cito proueniunt ; eademque utriusque rei causa, multus umor terrarum caelique. Fert Britannia aurum et argentum et alia metalla, pretium uictoriae. Gignit et Oceanus margarita, sed subfusca ac liuentia".
[7] Plin., *NH* 9.116 ; Aelian. *NA* 15.8.
[8] Caes., *B. Gall.* 5.12.5.
[9] Cf. *supra § A.2.5.2. La Terre Promise - La quête épique* ; *infra § A.3.1.2. La traversée en mer – L'errance en*

Contrairement au cliché tenace du "vieux Romain" ancré sur sa terre, on ne peut affirmer que les Latins ne sont qu'un peuple de paysans, de terriens, qui auraient détesté la mer, à l'inverse des Grecs dont c'était l'élément naturel de prédilection. C'est là "une invention poétique de l'époque impériale !"[1]. La mer peut paraître hostile à n'importe quel marin qui en connaît les dangers.

Pour les Romains, la mer va figurer en première place dans l'histoire de la construction de leur empire et de leur pouvoir. Certes, la conquête de l'Italie se fait d'abord essentiellement par les terres. Mais pour faire face aux Carthaginois et assurer leur prédominance sur le bassin méditerranéen, les Romains vont devoir devenir des maîtres de la mer. Avec les guerres puniques, les opérations navales romaines gagnent en importance. La victoire décisive sur les Carthaginois leur échoit au terme d'une bataille navale, celle des îles Egates en 241 av. J.-C.

Ce développement de la marine de guerre donne l'impulsion à un rapide essor de la marine marchande et du commerce maritime. Dès le 2e siècle avant notre ère, les Romains établissent ports, entrepôts et magasins dans le bassin méditerranéen (par exemple à Délos). De véritables entreprises de commerce régentent le transport du blé en provenance notamment de Sicile, d'Afrique ou d'Egypte, de vins, d'étoffes, de marbres ou d'esclaves[2]. Les comédies de Plaute et de Térence se font sans doute l'écho de ce développement : le vocabulaire nautique employé est précis, et diverses intrigues font intervenir des marchands ou des pêcheurs - qui sont loin d'être tous dépeints sous un jour négatif[3]. Mais les modèles de ces intrigues sont grecs et ces éléments ne reflètent peut-être pas uniquement des réalités romaines. Toutefois, leur utilisation précise et répétée, dans la perspective d'une efficacité sur le public latin, témoigne vraisemblablement aussi de la place que la mer a prise alors dans la vie des Romains.

Mais ces activités commerciales maritimes sont ressenties de manière ambiguë. Sources incontestable d'enrichissement[4], elles sont par ailleurs souvent présentées comme dégradantes. Ainsi la *Lex Claudia* (vers 218) interdit à l'aristocratie sénatoriale romaine de pratiquer le commerce maritime ou de posséder des navires marchands de plus de 8 tonnes[5], au plus grand profit des chevaliers et affranchis qui y trouvent une source rapide de profit[6].

Ce mépris pour des activités commerçantes maritimes reflète les préjugés des classes supérieures de la société romaine. Il est le fait d'un discours ancré dans l'idée que la seule

---

mer – L'exemple d'Enée.

[1] E. de Saint-Denis, *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, 1935, p. 91.

[2] E. de Saint-Denis, *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, 1935, p. 89-90.

[3] Par ex. Plaut., *Rud.* (290-305 ; 924-937) ; *Stich.* (402 sqq.) ; *Merc.* ; Ter., *Ad.*

[4] Cf. Ov., *Tr.* 1.2.75-76.

[5] Liv. 21.63 : "Ne quis senator, cuius senatorius pater fuisset, maritimam nauem quae plus trecentarum amphorarum esset, haberet. Id satis habitum ad fructus ex agris uectandos, quaestus omnis Patribus indecorus uisus".

[6] Cf. C. Nicolet, "Deux remarques sur l'organisation des sociétés de publicains à la fin de la République romaine", in H. van Effenterre (éd.), *Points de vue sur la fiscalité à Rome*, 1979, 69-95. Sur le maintien de cette loi sous la République : cf. Cic., 2*Verr.* 5.43-48.

richesse est la terre - idée qui remonte déjà à Aristote, qui prône l'autarcie et condamne l'échange commercial[1]. Ce discours se double d'un regard moraliste sur la vie des marins ou des commerçants[2]. Ainsi, commentant la clairvoyance de Romulus dans ce choix du site de Rome, Cicéron passe en revue les multiples défauts des régions côtières pour l'établissement d'une ville. Aux désavantages stratégiques[3] s'ajoutent des tares morales : les institutions ancestrales sont contaminées par de nouvelles moeurs, les habitants, saisis par le goût du commerce et du voyage, délaissent leur demeures, l'agriculture et la pratique des armes pour partir toujours plus loin. Enfin le charme même des lieux est source de tentations de luxe, de dépenses excessives et de désoeuvrement[4].

Mais Cicéron se doit de reconnaître que ces villes ont les qualités de leurs défauts : ouvertes sur la mer, elles sont des plaques tournantes du commerce et permettre un écoulement rapide des exportations et un accès rapide aux productions du monde entier[5]. Ainsi, quand Cicéron condamne le commerce, il s'attaque en réalité au commerce de petite envergure, aux métiers indignes d'un homme libre (*artes sordidae*), soumis au hasard ou à l'instabilité et pratiqués par des couches sociales inférieures[6]. Son mépris ne discrimine pas tant certains métiers que certaines classes sociales et la précarité de leur revenu :

> Le commerce doit être considéré comme dégradant s'il est de petite envergure ; mais s'il est de taille et lucratif, couvrant de grosses importations de toutes parts et redistribuant ses gains à un grand nombre sans fraude, il ne doit pas être complètement condamné[7].

De même, un terrien comme Caton, chez qui on se serait attendu à rencontrer une condamnation radicale du commerce maritime, en reconnaît au contraire la valeur :

> Il arrive parfois qu'il vaille mieux chercher fortune dans le commerce, si ce n'était pas si dangereux, et aussi prêter contre intérêt, si c'était aussi honorable. (...) Je considère le commerçant comme quelqu'un de persévérant et d'assidu à faire fortune, mais, comme je l'ai dit plus haut, exposé au danger et à la ruine[8].

---

[1] Arist., *Pol.* 1.9-11.
[2] Cf. Hor., *Carm.* 3.6.29-32 ; Ov., *Fast.* 5. 671-690.
[3] Cic., *Rep.* 2.3.5-6.
[4] Cic., *Rep.* 2.4.7-8.
[5] Cic., *Rep.* 2.4.9 : "Sed tamen in his uitiis inest illa magna commoditas et, quod ubique genitum est, ut ad eam urbem quam incolas possit adnare, et rursus, ut id quod agri efferant sui quascumque uelint in terras portare possint ac mittere".
[6] Cic., *Off.* 1.42.150-151 : "Minimeque artes eae probandae, quae ministrae sunt uoluptatum "cetarii, lanii, coqui, fartores, piscatores", ut ait Terentius, Adde huc, si placet, unguentarios, saltatores, totumque ludum talarium" (référence à Ter., *Eun.* 257) ; sur cette condamnation du commerce : cf. Sen., *Ben.* 6.38.3.
[7] Cic., *Off.* 1.42.151 : "Mercatura autem, si tenuis est, sordida putanda est ; sin magna et copiosa, multa undique apportans multisque sine uanitate impertiens, non est admodum uituperanda".
[8] Cato, *Agr. praef.* 1 et 3 : "Est interdum praestare mercaturis rem quaerere, nisi tam periculosum sit, et item fenerari, si tam honestum sit. (...) Mercatorem autem strenuum studiosumque rei quaerendae existimo, uerum, ut supra dixi, periculosum et calamitosum".

Les réserves émises par Caton ont trait au risque encouru (tempêtes, pirates, naufrages, errances) et à la part de hasard inhérente au commerce maritime, et non au manque de morale ou au déshonneur dont il serait entaché. Les qualités d'un commerçant sont au contraire louables - l'adjectif *strenuus* est appliqué ailleurs par Caton aux soldats[1] - et sa quête du gain nullement condamnée. Selon Plutarque, Caton admirait celui qui laisse après sa mort plus de biens acquis que de biens hérités. Cette âpreté au gain sera celle de Caton lui-même à la fin de sa vie et le portera à investir lui-même dans le prêt maritime, source potentielle d'importants gains[2]. Ainsi, si Caton incarne pour bien des auteurs antiques comme modernes le modèle même du terrien attaché aux valeurs morales[3], sa vie donne un autre éclairage sur son comportement et met en garde contre la part d'idéologie attachée à son personnage dans la littérature latine.

En général, la littérature donne de la navigation maritime et du commerce une image négative, à l'exception de certaines comédies et du genre du roman, qui narre des aventures maritimes et présente souvent les marchands et marins sous un jour sympathique. Ainsi les commerçants phéniciens animant les aventures de Théagène et Chariclée dans les *Ethiopiques* d'Héliodore (3e-4e s. apr. J.-C.) font-ils preuve de générosité et partagent de bon cœur leur festin[4]. Sous réserve de ce genre particulier, les témoignages littéraires frappent de discrédit le commerce maritime, ce qui ne reflète pas la situation sociale et économique. En effet, dès la victoire d'Actium (31), la Méditerranée est pacifiée et les mers extérieures s'ouvrent aux navires romains[5]. La marine romaine, militaire et marchande, est à son sommet. Le *mare nostrum* et les mers voisines sont bientôt sillonnées par les bateaux, selon des itinéraires de mieux en mieux définis et de plus en plus étendus[6]. Ainsi, par exemple, dès le 1er siècle après J.-C., les relations commerciales entre Rome et le monde indien s'intensifient, notamment avec l'île du Sri Lanka. Elles sont bien attestées, autant par des auteurs grecs et latins[7] que par des documents archéologiques ou des témoignages numismatiques[8].

Grâce à la paix impériale qui s'étend à la mer, le commerce se trouve implicitement protégé[9].

---

[1] Cato, *Agr. praef.* 4 : "milites strenuissimi".
[2] Plut., *Cat. Mai.* 21.5-7.
[3] Cic., *Off.* 1.42.151.
[4] Heliod., *Aeth.* 4.16.
[5] Cf. E. de Saint-Denis, *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, 1935, p. 478.
[6] Différents itinéraires et récits de voyages nous sont parvenus, en tout ou en partie (cf. C. Müller, *GGM*, 1855 (Coll. Didot), t. 1 ; cf. O. Cuntz, *Itineraria romana*, 1929, t. 1) : le *Periplus Maris Rubri* (*GGM* 257-305), le *Periplus Maris Euxini* d'Arrien (*GGM* 370-423), le *Stadiasmus Maris Magni* (*GGM* 427-514, également conservé parmi les oeuvres de saint Hippolyte), auxquels on peut ajouter, entre autres, l'itinéraire d'Antonin et celui de Peutinger. Cf. J. Rougé, *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée*, 1966, 23-25 ; 81-105 (§ Les routes maritimes) ; *Oxford Classical Dictionary*, 3e éd., 1996, *s.v. periploi*, p. 1141-1142.
[7] Plin., *NH* 6.81-91.
[8] Cf. O. Bopearachchi, "Le commerce maritime entre Rome et Sri Lanka d'après les données numismatiques", in *L'Océan et les mers lointaines*, 1993, p. 107-121.
[9] Cf. C.G. Starr, *The Influence of Sea Power on Ancient History*, 1989, p. 67-81 (chap. 5 - The Roman Imperial Peace).

Certains empereurs, comme Tibère[1], ont même à cœur de faciliter l'acheminement des produits vers l'Italie. En effet, à la fin de la République et durant les premières décennies de l'Empire, les disettes demeurent fréquentes. La ville de Rome dispose certes de territoires plus vastes pour son approvisionnement, mais sa population frôlant le million atteint aussi une ampleur sans précédent[2]. Les empereurs se doivent donc d'envisager un certain nombre de mesures en vue d'assurer l'approvisionnement en blé de la capitale (*Annona urbis*) et de garantir la paix publique en évitant les émeutes de la faim. C'est dans cette perspective que, selon Tacite, l'accès à l'Egypte, grenier de l'Italie (avec d'autres contrées, notamment le Pont-Euxin, l'Afrique, la Sicile ou la Sardaigne[3]), avait été interdit par Auguste aux sénateurs et aux chevaliers de marque,

> de peur que l'Italie ne fût affamée par quiconque s'établirait dans cette province, où, tenant les clefs de la terre et de la mer, on pouvait même avec une faible garnison résister à d'immenses armées[4].

Les empereurs se préoccupent donc d'assurer l'approvisionnement en blé de Rome. Ainsi Auguste crée-t-il, entre 8 et 14 apr. J.-C., un poste de préfet de l'Annone, chargé d'administrer le ravitaillement de la cité[5]. L'approvisionnement en blé devient une préoccupation politique de l'Etat[6]. Le port artificiel d'Ostie se met en place, sous Claude puis sous Trajan, pour permettre aux cargos de décharger le grain importé des provinces orientales de Méditerranée et destiné à nourrir la ville de Rome. Sous l'empereur Claude, le ravitaillement en blé dépend en effet encore et toujours de la production céréalière des provinces :

> Autrefois, par Hercule, l'Italie faisait transporter pour les légions le ravitaillement en blé dans les provinces éloignées, et aujourd'hui, on n'y travaille pas la terre sans rendement, mais nous préférons cultiver l'Afrique et l'Egypte, et la vie du peuple Romain est abandonnée aux navires et aux hasards[7].

Soumis aux caprices des flots, l'acheminement du ravitaillement connaît une difficulté supplémentaire puisqu'il doit se faire essentiellement en quatre mois, de juin (arrivage des récoltes africaines et égyptiennes) au début de la mauvaise saison et du *mare clausum*. Dans ces conditions, la moindre défaillance en navires, la moindre perturbation météorologique ou

---

[1] Cf. Tac., *Ann.* 3.54.

[2] Cf. T.G. Parkin, *Demography and Roman Society*, 1992, p. 5.

[3] Cf. P. Garnsey, *Famine et approvisionnement dans le monde grèco-romain*, 1996 (= *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, 1988).

[4] Tac., *Ann.* 2.59.3 : "Nam Augustus, inter alia dominationis arcana, uetitis nis permissu ingredi senatoribus aut equitibus Romanis inlustribus, seposuit Aegyptum, ne fame urgeret Italiam quisquis eam prouinciam claustraque terrae ac maris quamuis leui praesidio aduersum ingentis exercitus insedisset".

[5] Cf. H. Pavis d'Escurac, *La préfecture de l'annone, service administratif impérial d'Auguste à Constantin*, 1976.

[6] Cf. B. Sirks, *Food for Rom*, 1991, p. 11-21 ; C. Virlouvet, *Famines et émeutes*, 1985, p. 116.

[7] Tac., *Ann.* 12. 43 : "At hercule olim Italia legionibus longinquas in prouincias commeatus portabat, nec nunc infecunditate laboratur, sed Africam potius et Aegyptum exercemus, nauibusque et casibus uita populi Romani permissa est".

un blocage des cargaisons dû à l'avidité spéculatrice des commerçants[1] peut déclencher une crise frumentaire. Il devient par conséquent nécessaire de stocker les réserves dans des greniers[2], de même qu'est encouragé, dès l'Empire, le commerce du blé durant la période hivernale[3].

Durant tout l'Empire, la mer occupera une place toujours plus grande dans la vie économique et sociale des Romains. L'essentiel des transports marchands se fait par mer, l'activité du port d'Ostie ne fait que croître. La mer est donc le vecteur essentiel de l'abondance et de la sécurité alimentaire à Rome. C'est d'elle dont dépend l'approvisionnement en blé de la capitale, et les spéculateurs ne s'y sont pas trompés. C'est aussi par mer qu'on importe vin et huile d'olive complémentaires à la production italienne[4]. La mer peut donc être associée à l'abondance puisque c'est grâce à elle que la pénurie peut être évitée. Cette vision positive de la mer sera portée à son comble par Ammien Marcellin (4e siècle apr. J.-C.) dans ses descriptions du Golfe arabo-persique dont la richesse est présentée comme due essentiellement à l'exploitation de la mer[5]. Ce témoignage est particulièrement intéressant dans la mesure où il permet de faire le lien entre l'imaginaire véhiculé par la littérature poétique et les données des historiens. Le genre de l'histoire (dont on a déjà relevé les présupposés moraux) n'empêche en effet pas que l'auteur soit tributaire d'une idéalisation de l'Orient. La description d'Ammien ne peut à ce titre pas être lue comme une vue strictement objective d'une situation économique. Sa vision du monde vient bien davantage rejoindre et compléter celle livrée par les poètes[6].

2.7.3. La pêche : une industrie ?

On peut se demander si la mer en elle-même est productrice de richesses alimentaires et source directe d'abondance. En d'autres termes, la pratique de la pêche est-elle productive et influe-t-elle de manière importante sur l'alimentation et l'économie romaine ?

Selon T. Gallant[7], le rôle de la pêche dans l'alimentation et l'économie antique semble avoir été surestimé. L'évaluation de son importance ne s'est souvent basée que sur les seuls témoignages littéraires, trop souvent anecdotiques, purement descriptifs et surtout qualitatifs, insuffisants pour reconstituer une image cohérente de la pêche et de son importance économique. Selon lui, plusieurs éléments empêchent d'envisager la pêche comme une source très productive

[1] Cf. Cic., *Dom.* 11 ; *Fam.* 5.17.2.8 ; Suet., *Nero* 45.1-2 ; Tac., *Hist.* 1.73.
[2] Cf. C. Virlouvet, *Famines et émeutes*, 1985, p. 99.
[3] Sur les mesures d'encouragement prises par Claude : cf. Suet., *Claud.* 18-19 ; C. Virlouvet, *Famines et émeutes*, 1985, p. 101, note 43 ; *supra § A.2.7.1. La domestication de l'Océan mythique.*
[4] Cf. B. Sirks, *Food for Rom*, 1991, p. 388-394 (chap. 14).
[5] Amm. Marc. 23.6.10. Sur la perception du golfe arabo-persique : cf. J.-F. Salles, "Découvertes du golfe arabo-persique aux époques grecque et romaine", in *L'Océan et les mers lointaines*, 1993, p. 79-97. Voir aussi *supra § A.2.4.1. Les terres lointaines - Les richesses de l'Orient.*
[6] Cf. *supra § Introduction - Copieux corpus - Entre sélection et profusion.*
[7] T.W. Gallant, *A Fisherman's Tale*, 1985.

d'alimentation. Tout d'abord, les éléments relatifs à la technique de la pêche[1], qu'il s'agisse du type d'embarcations ou des méthodes en usage pour attraper du poisson, restent précaires. Les bateaux de pêche ne peuvent accueillir que quelques pêcheurs et excluent toute pratique "industrielle". Ils ne sont pas non plus conçus pour la pêche en haute mer[2]. Quant aux méthodes de pêche, la seule susceptible d'une productivité importante est la pêche au filet. Les autres tactiques (trident, hameçon, ligne et roseau, trappes) ne permettent de capturer qu'un poisson à la fois et excluent les espèces nageant en profondeur. L'ouvrage didactique des *Halieutica* attribué à Ovide en offre une bonne illustration : l'auteur cite la pêche à la nasse d'osier (*uimen*) munie d'un appât, la pêche à la ligne (*lina*, *funis*), à la percbe en roseau (*calamus*) et au hameçon (*hamum*), et enfin au filet (*rete*)[3]. Le poète ne prône pas la pêche en haute mer, mais indique les techniques de pêche côtière :

> Néanmoins je ne te recommanderais pas de t'aventurer au large pour explorer les profondeurs de la vaste mer : tu manieras mieux ta ligne dans un lieu intermédiaire [...] (Examine) si l'endroit est hérissé de rochers - car ce genre de site réclame des roseaux souples, alors que des filets sont adaptés à un rivage dégagé[4].

Les moyens techniques sont ainsi souvent rudimentaires, demandent du temps et beaucoup d'efforts, ne permettent qu'une pêche à petite échelle et sont incapables de produire plus de quelques kilos de poisson par jour. La pêche suffit à peine à nourrir un pêcheur et sa famille et on ne saurait donc pas parler d'une "industrie" de la pêche. Métier guère lucratif, la pêche est de plus pratiquée par les couches les plus basses et les plus pauvres de la société (sans que cela exclue qu'elle soit pratiquée par un nombre considérable de personnes à qui elle procure un revenu certes minime mais indispensable).

Cette image de la pêche au coup par coup, pratiquée par un individu, est celle que donnent aussi les quelques personnages de pêcheurs des *Métamorphoses* d'Ovide : parmi les témoins de l'escapade aérienne de Dédale et Icare figure un pêcheur seul qui pêche au roseau, image cliché qui côtoie le motif bucolique du berger appuyé sur sa houlette et le géorgique laboureur à sa charrue[5]. La fille d'Erysichton suite à l'une de ses métamorphoses pêche à la ligne et au roseau, tout comme Glaucus avant sa divinisation[6]. Acoetès est lui-même fils d'un pauvre pêcheur à la

---

[1] Cf. T.W. Gallant, *A Fisherman's Tale*, 1985, p. 12-25.
[2] Cf. Aelian., *NA* 12.43 ; Oppian., *Hal.* 3.66.210.
[3] (Ps.-)Ov., *Hal.* 11-48 *passim* ; 83-87.
[4] (Ps.-)Ov., *Hal.* 83-87 : "Nec tamen in medias pelagi te pergere sedes
admoneam uastique maris temptare profundum :
inter utrumque loci melius moderabere funem
[.....]
aspera num saxis loca sint - nam talia lentos
deposcunt calamos, at purum retia litus -".
[5] Ov., *Met.* 8.217-219 : "Hos aliquis tremula dum captat harundine pisces / aut pastor baculo stiuaue innixus arator / uidit et obstipuit (...)". Même association pêcheur - pasteur : Prop. 4.2.37 : "(...) Piscis calamo praedabor (...)" ; 39 : "Pastorem ad baculum possum curare (...)".
[6] Ov., *Met.* 8.853-858 ; 13.920-923.

ligne :

> Mon nom, dit-il, est Acoetes, ma patrie est la Méonie ; mes parents sont issus des basses couches de la plèbe. Mon père ne m'a pas laissé de champs à cultiver par de solides taureaux, ou de troupeaux porte-laine, pas le moindre bétail. Lui-même aussi était pauvre, et avait coutume de piéger le poisson, à la ligne et avec des hameçons, et de le ramener frétillant avec un roseau. Son métier était pour lui sa richesse. Alors qu'il me transmettait son art, il me dit : "Toi qui me succèdes à la tâche, mon héritier, reçois ce que j'ai comme richesses". Et à sa mort, il ne m'a rien laissé, à part les eaux. C'est là la seule chose que je puisse appeler mon patrimoine. Moi, bientôt, pour ne pas rester toujours collé aux mêmes rochers, j'ai appris en plus à diriger à la main la course d'une barque[1].

Le métier de pêcheur est présenté ici comme un métier de pauvre ("pauper"), opposé à l'élevage et à l'agriculture et auquel prédispose le rang social ("humili de plebe"). C'est aussi tout l'idéal de l'Age d'Or qui est sous-jacent à ce récit. La pêche s'inscrit en effet en rupture par rapport à cet âge idéal. Le père use de tromperie ("decipere") pour attraper les poissons[2], et Acoetès va quitter les rives pour s'aventurer sur les mers, où l'attendent de nouvelles difficultés. Présentée comme inférieure à l'agriculture, la pêche - comme la chasse - lui serait aussi antérieure dans le mythe du progrès de la civilisation.

Ce tableau morose de l'importance de la pêche se doit d'être tempéré et corrigé au vu d'autres données. En effet, les nombreux sites mis à jour par les fouilles archéologiques sur les côtes méridionales de la péninsule hibérique et d'Afrique du Nord[3] attestent du développement d'une industrie de salaison et de fabrication du *garum*. L'emplacement des usines de salaison est déterminé par le trajet que suivent les bancs de poissons, et dans le cas du détroit de Gibraltar, centre antique de la production du *garum*, par la navigation des bancs de thons. De mythique frontière qu'il était, voilà le détroit promu au rang de source de richesse. Mais les usines sont souvent bâties sur une hauteur ou en retrait des côtes, de manière à être à l'abri des tempêtes.

---

[1] Ov., *Met.* 3.582-594 : "(...) Nomen mihi, dixit, Acoetes,
patria Maenia est ; humili de plebe parentes.
Non mihi quae duri colerent, pater, arua iuuenci,
lanigerosue greges, non ulla armenta reliquit.
Pauper et ipse fuit, linoque solebat et hamis
decipere et calamo salientes ducere pisces.
Ars illi sua census erat. Cum traderet artem :
Accipe quas habeo, studii successor et heres,
dixit, opes. Moriensque mihi nihil ille reliquit,
praeter aquas. Unum hoc possum appellare paternum.
Mox ego,ne scopulis haererem semper in isdem,
addidici regimen dextra moderante carinae
flectere (...)".

[2] Sur ce trait comme absent de l'Age d'Or : cf. Ov., *Met.* 15.101-103 : "nec sua credulitas piscem suspenderat hamo" ; *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[3] Pour d'autres régions productrices de *garum*, y compris l'Italie (Pompéi) : Plin., *NH* 31.94 ; 32.19.

Le transport du poisson, des barques à l'usine, s'en trouve par là rendu plus difficile.

Parmi les techniques de pêche rudimentaires, la pêche au filet constitue une exception de taille. Les filets permettaient en effet d'intercepter des bancs entiers de poissons et de réaliser de la sorte d'importantes prises. Ainsi Oppien, auteur de langue grecque du 3e siècle apr. J.-C., originaire de Cilicie (sud-est de l'Asie Mineure), donne-t-il d'une pêche au thon une allure de véritable pêche miraculeuse[1] :

> On déploie au sein des eaux un filet dont la disposition est semblable à celle d'une ville : on y voit des vestibules et des portes et comme des portes et des rues à l'intérieur. Les thons arrivent à la file, serrés comme les phalanges d'un peuple qui émigre ; il en est des jeunes, il en est des vieux et d'autres qui sont entre deux âges. Ils pénètrent en nombre infini à l'intérieur des filets et ce mouvement ne cesse que quand on le veut ou quand il n'y a plus de place pour de nouveaux arrivants ; on fait ainsi une pêche excellente et vraiment merveilleuse[2].

L'ampleur de la prise n'implique pas forcément que la pêche au thon ait permis le développement d'une industrie "monocolore" économiquement rentable. La pêche en général, et celle du thon en particulier, reste en effet saisonnière, déterminée et limitée par les flux migratoires - fin du printemps pour leur entrée en Méditerranée, et fin de l'été pour leur retour à l'Atlantique[3]. On peut donc supposer que les usines développaient des activités annexes et exploitaient ainsi d'autres ressources de la mer - coquillages, pourpre (murex)[4], corail, éponges. Pour la pêche comme pour les autres activités économiques[5], il est nécessaire d'avoir un revenu complémentaire pour assurer sa subsistance durant les mois creux de l'année. Ainsi s'explique par exemple l'inclusion de chapitres sur la pisciculture dans les traités d'agriculture de Varron ou de Columelle[1].

La question est ainsi retournée : même si le pêcheur parvenait à retirer un profit intéressant de sa pêche durant la belle saison, il devra de toute manière trouver une manière d'assurer sa subsistance durant les mois creux de l'année. Les moyens de conservation du poisson (séché,

---

[1] Les pêches miraculeuses des Evangiles sont aussi des pêches au filet : Lc 5.1-11 ; Jn 21.1-11.

[2] Oppian., *Hal.* 3.640-648 : (...) τὰ δ' αὐτικα δίκτυα πάντα
ὥστε πόλις προβέβηκεν ἐν οἴδμασιν· ἐν δὲ πυλωροὶ
δικτύῳ, ἐν δὲ πύλαι, μύχατοί τ' αὐλῶνες ἔασιν.
οἱ δὲ θοῶς σεύονται ἐπὶ στίχας, ὥστε φάλαγγες
ἀνδρῶν ἐρχομένων καταφυλαδόν· οἱ μὲν ἔασιν
ὁπλότεροι, τοὶ δ' εἰσὶ γεραίτεροι, οἱ δ' ἑνὶ μέσῃ
ὥρῃ· ἀπειρέσιοι δὲ λίνων ἔντοσθε ῥέουσιν,
εἰσόκεν ἰμείρωσι καὶ ἀγρομένους ἀνέληται
δίκτυον· ἀφνειὴ δὲ καὶ ἔξοχος ἵσταται ἄγρη.
Trad. par M. Ponsich & M. Tarradell, *Garum et industries antiques de salaison*, 1965, p. 93.

[3] Cf. Oppian., *Hal.* 3.625-628.

[4] Plin., *NH* 9.133

[5] Cf. J.M. Frayn, *Subsistence Farming in Roman Italy*, 1979 ; J.-J. Aubert, *Business Managers in Ancient Rom*, 1994, p. 126-127, 176-177.

fumé, salé ou au vinaigre) ne permettent en outre pas un stockage à très long terme et font surtout perdre au poisson ses principales qualités caloriques et énergétiques[2].

La pêche, sans occuper une place cruciale dans l'économie alimentaire antique, garde un rôle à jouer puisqu'elle est un moyen subalterne de compléter son alimentation principale. Elle peut suppléer à la source de nourriture habituelle[3] en période de précarité alimentaire et offre ainsi une solution à court ou moyen terme à ce qui fut un problème endémique du monde méditerranéen, la faim[4]. Elle est aussi une source complémentaire de revenus, ce qui explique en partie le développement d'activités piscicoles autour des villas maritimes[5].

L'une des utilisations à large échelle du poisson reste liée à l'un de ses dérivés, le *garum*, condiment issu de la macération dans le sel de restes de poisson. Cette pâte de poisson est omniprésente dans les recettes du Pseudo-Apicius et semble avoir occupé une place de choix dans le paysage alimentaire romain[6]. En dépit de sa large présence, le *garum* reste toutefois un produit de luxe, coûteux, conditionnée dans des flacons ne dépassant parfois pas quelques centimètres de hauteur[7]. Dans certains cas[8], la fabrication du *garum* est de plus le privilège d'une association de chevaliers, d'un groupe de personnages de même rang social.

Les sites mis à jour ne permettent de se faire qu'une idée assez limitée de la vie des pêcheurs et des employés des usines en dehors de leurs activités professionnelles. Les pêcheurs, regroupés en corporations[9], pouvaient certes exercer une certaine influence sur la vie de leur cité. Ils pouvaient même intervenir dans l'élection d'un édile, ainsi que l'attestent plusieurs inscriptions[10]. Mais dans le cas des usines de salaison éloignées des centres urbains, les données archéologiques indiquent que les ouvriers ne disposaient que de précaires habitations, pour la durée de la saison de pêche. On n'a en effet retrouvé aucune trace d'habitation en dur dans les environs des usines, pas plus qu'il n'y a trace d'inscription funéraire à Cosa[11].

La place de la pêche et du poisson dans la société antique reste ainsi paradoxale[12]. La pêche est

---

[1] Varro, *RR* 3.17 ; Colum., *RR* 8.16 ; cf. *infra § A.2.7.4. Les viviers marins et l'ostréiculture.*

[2] Cf. T.W. Gallant, *A Fisherman's Tale*, 1985, p. 36-37.

[3] "The most important function of fishing would have been to provide a source of food which could off-set periodic fluctuations of crop yields", T.W. Gallant, *A Fisherman's Tale*, 1985, p. 42.

[4] Cf. C. Virlouvet, *Famines et émeutes*, 1985.

[5] Cf. R.I. Curtis, *Garum and salsamenta. Production and Commerce in materia medica*, 1991, p. 148.

[6] Plin., *NH* 9.66 ; 31.93-94 ; Mart., *Epigr.* 13.78 ; 13.40 ; Sen., *Epist.* 95.25 ; Strabo, *Geogr.* 159 ; Polyb., *Hist.* 10.10.2 ; Ptol., *Geogr.* 2b.14 ; Avienus, *Ora mar.* 452.

[7] A Cosa par exemple : cf. M. Ponsich & M. Tarradell, *Garum et industries antiques de salaison*, 1965, p. 98 et planche XIX. Pour une typologie des récipients à *garum* : cf. D. P. S. Peacock & D. F. Williams, *Amphorae and the Roman Economy*, 1986.

[8] A Scombraria notamment.

[9] Cf. L. De Salvo, *Il corpora naviculariorum*, 1992.

[10] *CIL* IV 826 ; *CIL* V 7850 ; *CIL* II 5929.

[11] "sans doute à cause du manque de scribes dans ce lieu isolé, et aussi de la pauvreté de ses habitants" (!), ajoutent M. Ponsich & M. Tarradell, *Garum et industries antiques de salaison*, 1965, p. 98.

[12] Cf. N. Purcell, "Eating Fish. The Paradoxes of Seafood", in J. Wilkins, D. Harvey & M. Dobson (éds.), *Food in Antiquity*, 1995, p. 132-149.

présentée comme un métier de pauvre, mais le poisson lui-même est loin d'être boudé par les plus riches. En effet, en dépit de l'importance sans doute minime de la pêche pour l'économie romaine (ou précisément à cause de cette rareté), le poisson devient bientôt un signe de luxe. La consommation de poisson de mer se répand dans les hautes classes de la société, où sa valeur marchande augmente. Horace par exemple relate que certains sont prêts à mettre un prix exorbitant pour se procurer un poisson de luxe :

> C'est un terrible défaut que de dépenser au marché à chaque fois trois mille sesterces et de confiner des poissons aimant vagabonder à l'étroitesse d'un plat[1].

Dans les dernières années de la République et au début de l'Empire, le poisson de mer figure de plus en plus sur la table des riches, réclamé pour les banquets et autres dîners. Juvénal ne manquera pas de stigmatiser ce genre de luxe alimentaire[2], qu'il rend responsable, par la surpêche qu'il implique, de l'appauvrissement de la faune marine italienne et de la nécessité d'importer.

Nombre d'auteurs mentionnent aussi certains poissons pour stigmatiser le luxe et la décadence des moeurs[3]. La surenchère des spécialités est du ressort du raffinement gastronomique et ne reflète les pratiques alimentaires que d'une frange mineure de la société romaine. De même, les recettes attribuées à Apicius, dont le livre 9 est entièrement consacré aux recettes de poissons, mollusques et crustacés, ne peuvent être considérées comme le recueil de toute famille romaine. La valeur de ces poissons est essentiellement due à leur rareté. Ainsi Pline s'étonne-t-il de ce que l'esturgeon ne soit plus guère prisé à son époque, alors que justement il se fait rare[4]. C'est surtout le raffinement des plus riches qui se plaît à varier les espèces aquatiques présentes sur leur table. A la fin du 4e siècle de notre ère[5], Macrobe dépeint la réception d'un pontife où sont servis en entrée des oursins ("echinos"), des huîtres ("ostreas"), des palourdes ("peloridas"), des spondyles ("sphondylos") et bien d'autres crustacés, puis où le poisson figure aussi au menu principal (notamment une *patina piscium*)[6]. Le but de toutes ces recherches gastronomiques est surtout d'éblouir ses convives par quelque innovation culinaire - prétention gourmande qui n'a pas échappé à la critique, notamment celle des satiristes[7] - et de marquer sa

---

[1] Hor., *Sat.* 2.4.76-77 : "Immane est uitium dare milia terna macello / angustoque uagos piscis urgere catino".

[2] Iuv., *Sat.* 5.92-102. La même idée se trouvait déjà chez Sénèque, *Epist.* 89.22.

[3] Sall., *Cat.* 13 ; Cic., *Fin.* 2.24 ; Luc., *Phars.* 4.373-376 : "(...) O prodiga rerum / luxuries numquam paruo contenta paratis / et quaesitorum terra pelagoque ciborum / ambitiosa fames et lautae gloria mensae".

[4] Plin., *NH* 9.60 : "nullo nunc in honore est, quod quidem miror, cum sit rarus inuentus".

[5] Sur l'évolution de goût et de la consommation de poisson : cf. *infra § C.1.2. Conclusion – Manger le décor.*

[6] Macr., *Sat.* 3.13.12 : "Coena haec fuit : ante coenam echinos, ostreas crudas quantum uellent, peloridas sphondylos, turdum asparagos subtus, gallinam altilem, patinam ostrearum peloridum, balanos nigros, balanos albos : iterum sphondylos glycomaridas urticas ficedulas, lumbos capraginos aprugnos, altilia ex farina inuoluta, ficedulas murices et purpuras. In coena sumina, sinciput aprugnum, patinam piscium, patinam suminis, anates, querquedulas elixas, lepores, altilia assa, amulum, panes Picentes". Ce passage est suivi du rappel de la Lex Fannia et de l'interdit du *porcus Troianus* : cf. *infra § B.1.2.1.2. Les régimes et tabous alimentaires – Le végétarisme – Végétarisme partiel.*

[7] Hor., *Sat.* 2.2.39-52 ; *Sat.*2.4 ; Aul. Gell., *NA* 6.16 ; Petr., *Sat.* 35-36 ; Mart., *Epigr.* 10.48 ; Iuv., *Sat.* 4.15-

domination sur l'univers marin et donc sur le monde[1].

Aux divers poissons de la mer prisés par les gourmets viennent s'ajouter les huîtres et les moules, dont certaines cachent parfois à l'intérieur une richesse autre qu'alimentaire : les perles[2]. Si leur qualité varie selon leur provenance, les perles occupent, selon Pline, le premier et suprême rang des biens précieux[3]. Elles sont signes extérieurs de luxe et de richesse, comme dans le cas de l'épouse de Caligula qui en porte en bijoux pour un montant de quelque quarante millions de sesterces[4]. Le goût du luxe et de son étalage passe ainsi pour les hautes sphères de la société par la prise de possession des biens de la mer :

> Déjà, de tous les éléments naturels, la mer est celui le plus coûteux pour le ventre de l'homme, par tant de préparations, tant de mets, tant de saveurs procurées par les poissons, auquel leur prix échoit d'après le danger encouru pour s'en emparer. Mais qu'est-ce en comparaison de la pourpre, des coquillages, des perles ? Il ne suffisait évidemment pas que les produits de la mer disparaissent par notre gloutonnerie ; il fallait encore que les femmes et de même les hommes les arborent aux mains, aux oreilles, sur la tête, et sur tout le corps. (...) Cela ne nous suffit pas si nous ne sommes pas vêtus, comme nous sommes nourris, au prix du risque[5].

La valeur autant financière que symbolique de ces biens se double chez Pline l'Ancien d'une moralisation, en particulier en ce qui concerne les parures de perles portées par les femmes, accusées de causer la perte économique et morale de l'Etat romain[6]. Le port des perles par les Romaines est présenté comme le signe d'une prise de pouvoir ressentie comme une menace. Cette prise de pouvoir s'illustre notamment par le fait que les femmes ne se contentent plus ("Neque satis... est") d'arborer leurs perles en bijoux, mais en ornent jusqu'à leurs chaussures, les foulant ("calcent") ainsi aux pieds comme de victorieuses dominatrices[7]. La perle devient alors le symbole de ce nouveau pouvoir féminin dont les revendications ont valeur politique (comme le marque l'emploi de termes de droit[8]).

La conquête de la mer est celle d'un monde étranger à l'homme (et à la femme), que l'on

---

16, 139-141.

[1] Cf. aussi *infra § C.1.3.1. Conclusion - Dépasser l'espace et le temps.*

[2] Plin., *NH* 9.115. Sur cette variété de moules perlières : cf. E. de Saint-Denis, *Le vocabulaire des animaux marins en latin classique*, 1947, p. 75.

[3] Plin., *NH* 9.106.

[4] Plin., *NH* 9.117.

[5] Plin., *NH* 9.104-105 : "Iam quidem ex tota rerum natura damnosissimum uentri mare est tot modis, tot mensis, tot piscium saporibus, quis pretia capientium periculo fiunt. Sed quota est haec portio est reputantibus purpuras, conchylia, margaritas ! Parum scilicet fuerat in gulas condi maria, nisi manibus, auribus, capite totoque corpore a feminis juxta uirisque gestarentur. (...) Parum est nisi qui uescimur periculis etiam uestiamur (...)".

[6] Cf. Plin., *NH* 9.104 : "(...) cum population morum atque luxuria non aliunde maior quam e concharum genere proueniat" ; J. Vons, *L'image de la femme dans l'oeuvre de Pline l'Ancien*, 2000, p. 372-374.

[7] Plin., *NH* 9.114 : "Neque enim gestare iam margaritas, nisi calcent ac per uniones etiam ambulant, satis est".

[8] Cf. Plin., *NH* 9.114 : "Lictorem feminae in publico unionem esse dictitantes" ; 37.85 : "Hactenus de principatu conuenit mulierum maxime senatusconsulto".

assouvit ensuite aux besoins ou surtout aux désirs humains. Disposer de produits marins, qu'il s'agisse de poissons apprêtés ou de perles montées en bijoux, devient ainsi la marque d'une domination politique, économique et sociale – ainsi Antoine compare-t-il ses prises en poisson à ses conquêtes, comme si le poisson se soumettait de lui-même au maître du monde[1].

Cette domestication de la mer trouve sans doute son symbole le plus achevé dans les viviers des villas côtières.

2.7.4. Les viviers marins et l'ostréiculture

Les dons de la mer figurent en bonne place dans les villas de bord de mer qui couvrent les côtes du Latium et de Campanie dès la fin de la République pour y proliférer dans les premières décennies de l'Empire. Les poissons, nombreux et d'espèces variées, voire exotiques, peuplent alors les viviers[2] marins (*piscinae salsae* ou *amarae*) des grands propriétaires. Les structures architecturales de ces *piscinae* témoignent à elles seules de l'opulence de ces demeures. La pisciculture se révèle de plus source d'un commerce fructueux. Ainsi Varron relate-t-il que Caton, sous la tutelle de Lucullus, aurait retiré quarante mille sesterces de la vente de poissons de ses viviers[3]. Quant à ceux de Philippe, d'Hortensius, des Luculli[4], ils étaient plus que réputés[5]. Comme à la table de l'orateur Hortensius[6], c'est aussi de la murène que César commande à Hirrus en provenance de ses viviers pour fêter ses triomphes - et la commande s'élève à pas moins de six mille murènes.

Ces installations sont ainsi fort productives et semblent exploiter pour le plus grand profit de leur propriétaire la richesse de la faune marine. Varron rappelle néanmoins que ces viviers marins coûtent plus à leurs propriétaires qu'ils ne leur rapportent réellement, et que les frais d'entretien ou d'alimentation engloutissent les revenus de leur exploitation :

> Ces viviers marins que possèdent des nobles et auxquels Neptune dispense eau et poissons, concernent les yeux davantage que la bourse, et vident le porte-monnaie de leur maître plutôt qu'ils ne le remplissent. Car ils coûtent tout d'abord cher à la construction, deuxièmement cher à remplir, troisièmement cher à alimenter. Hirrus tirait douze mille sesterces des bâtiments entourant ses viviers. Mais l'entier de ce revenu était consommé par la nourriture qu'il donnait à ses poissons[7].

---

[1] Cf. Plut., *Ant.* 29.7 ; Oppian., *Hal.* 1.56-72.
[2] Cf. J. Higgenbotham, *Piscinae : Artificial Fishponds in Roman Italy*, 1997. Voir aussi Colum., *RR* 8.16-17.
[3] Varro, *RR* 3.2.17. Même chiffre chez Pline, *NH* 9.54.170.
[4] Plut., *Luc.* 39.
[5] Varro, *RR* 3.3.10 (nombreuses allusions chez Cic., *Att.*).
[6] Plin., *NH* 9.171-172.
[7] Varro, *RR* 3.17.2-3 : "Illae autem maritimae piscinae nobilium, quibus Neptunus ut aquam et piscis ministrat, magis ad oculos pertinent, quam ad uesicam, et potius marsippium domini exinaniunt, quam implent. Primum enim aedificantur magno, secundo implentur magno, tertio aluntur magno. Hirrus circum piscinas suas ex aedificiis duodena milia sestertia capiebat. Eam omnem mercedem escis, quas dabat piscibus,

Si ces viviers reflètent la richesse piscicole des côtes italiennes, ils sont surtout conçus comme des symboles de la richesse, du luxe et de la puissance d'une aristocratie ; ils incarnent les aspirations sociales d'une élite à contrôler la nature et ses ressources, affirmation de la supériorité humaine qui se marquent aussi par le goût pour les villas marines, perchées sur quelque côte, avec vue sur la mer ou sur des pêcheurs au travail[1]. Réservoirs de vie maritime au cœur de la villa, les viviers offrent aux riches propriétaires l'image d'une abondance fournie par la mer en même temps qu'ils leur font miroiter le reflet de leur propre richesse. L'idée que la mer pouvait être une source de richesse n'est plus frappée d'anatbème, mais, par l'intermédiaire des viviers, s'est répandue dans les hautes sphères de la société romaine pour devenir l'emblème d'un statut social[2], conjointement au développement de ce que E. de Saint-Denis a baptisé un "snobisme maritime" (développement de la mode des plages et des villégiatures en bord de mer, grandes naumachies). Ce type d'exploitations côtières, soumises à une vive concurrence commerciale, connaîtra un net déclin dans les premières décennies de l'Empire[3], mais aura sans doute suffisamment imprégné les esprits pour modifier l'image que les Romains pouvaient se faire du poisson, de la mer et de son abondance.

A côté des viviers à poissons se développent également des parcs à huîtres[4]. Le premier remonte, selon Pline[5], au temps de l'orateur L. Crassus. Sa création par Sergius Orata, spéculateur foncier de la côte, ne fut pas tant motivée par la gourmandise que par l'appât du gain. Cet élevage se révéla en effet fort prospère et rentable.

L'existence d'élevages d'huîtres en Campanie est de plus confirmée par plusieurs flacons de verre montrent les côtes de Baies[6]. On peut y reconnaître des parcs à huîtres, identifiés par le terme OSTRIARIA. Ce genre d'infrastructure marque un pas supplémentaire dans le processus de domestication et d'acclimatation des produits de la mer au cœur même de la villa.

2.7.5. L'abondance de la namenclature

Au livre 9 de son *Histoire Naturelle*, Pline dresse un catalogue des poissons et crustacés

---

consumebat".

[1] Cf. Cic., *Off.* 3.58.60 ; D. Stutzinger "Ambiguis fruitur veri falsique figuris. Maritime Landschaften in der spätantiken Kunst, *JbAC* 30, 1987, p. 99-117 ; *supra § A.2.2.1. La campagne retrouvée - La retraite hors de ville.*

[2] J. Wilkins, *Social Status and Fish in Greece and Rom*, 1993.

[3] Cf. J. Higgenbotham, *Piscinae : Artificial Fishponds in Roman Italy*, 1997, p. 67.

[4] Cf. J.H. D'Arms, *Romans on the Bay of Naples : a Social and Cultural Study of the Villas and their Owners from 150 B.C. to A.D. 400*, 1970.

[5] Plin., *NH* 9.168 : "Ostreanum uiuaria primus omnium Sergius Orata inuenit in Baiaono aetate L. Crassi oratoris ante Marsicum bellum, nec gulae causa, sed auaritiae, magna uectigalia tali ex ingenio suo percipiens" ; cf. aussi Val. Max. 9.1.2 (situe le parc à l'entrée du Lac Lucrin).

[6] Cf. J. Higgenbotham, *Piscinae : Artificial Fishponds in Roman Italy*, 1997, 188-191 ; J. Kolendo, "Parcs à huîtres et viviers à Baies sur un flacon en verre du Musée National de Varsovie", in *Puteoli. Studi di storia antica* I, 1977, p. 108-127 ; reproduction (tombe de Populonia en Etrurie, fin 3e - début 4e s. apr.) in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992, fig. 211, p. 169.

connus à son époque. Cet inventaire, recensant plus d'une centaine de variétés[1], est complété par la liste que le naturaliste fait figurer au livre 32[2]. Leur nombre s'élève alors encore d'une cinquantaine. En combinant ces données avec celles fournies par les *Halieutica* attribuées à Ovide, E. de Saint-Denis[3] répertorie au total pas moins de 260 noms d'animaux aquatiques en tout genre - poissons, mollusques, coquillages et crustacés.

L'abondance de cette nomenclature reflète surtout l'étendue des connaissances des Romains en fait d'ichtyologie (notamment à la suite d'Aristote). Ce savoir repose en partie sur des sources grecques, ce qui transparaît dans les termes utilisés par Pline, empruntant largement à la nomenclature grecque. Cet emprunt linguistique confère aux noms une richesse musicale et poétique à effet dépaysant, au point que Pline, attribuant les *Halieutica* à Ovide, estime que certains poissons aux noms étranges pour lui ne nagent que dans les eaux pontiques[4] - alors qu'ils frayent aussi en Méditerranée. La terminologie latine doit de plus être considérée avec prudence. Chaque nom ne correspond pas forcément à une espèce au sens moderne du terme, mais désigne dans bien des cas des variétés d'un même poisson (variété pouvant même concerner le sexe, l'âge, la taille)[5]. Ainsi le thon est-il désigné par les vocables *thunnus*[6], *pelamys*[7], *orcynus*[8], *cordyla*[9], et sans doute *anthias, cetus* et *sarda*. De cet abondant vocabulaire, il est difficile de tirer la conclusion que tous les Romains étaient de grands consommateurs de poissons de toutes sortes. Sans doute le poisson, celui de mer également, fit-il tôt son apparition dans le régime alimentaire des Romains. Pline rapporte le témoignage de Cassius Hemina, selon qui le roi Numa aurait interdit le poisson sans écailles comme offrandes de sacrifices pour freiner la hausse du prix du poisson destiné aux repas privés[10]. Quant aux comédies de Plaute, elles font souvent intervenir des pêcheurs et parlent du marché au poisson[11] - témoignage tout relatif puisqu'il repose sur le modèle grec.

La richesse de ce vocabulaire transparaît aussi dans les descriptions de menus gastronomiques à base de produits de la mer[12], où la préciosité du langage traduit la rareté des produits et sert à révéler le rang social des convives. Nommer le monde est une autre manière de marquer son emprise sur ce que l'on consomme et de définir une forme statutaire d'alimentation[13].

---

[1] Plin., *NH* 9.43 : "Piscium species sunt LXXIIII, praeter crustis intecta, quae sunt XXX".
[2] Plin., *NH* 32.142.
[3] E. de Saint-Denis, *Le vocabulaire des animaux marins en latin classique*, 1947, p. IX.
[4] Plin., *NH* 32.152 : "(...) fortassis in Ponto nascentia".
[5] Cf. J. Higgenbotham, *Piscinae : Artificial Fishponds in Roman Italy*, 1997, p. 43.
[6] Plin., *NH* 9.44 ; Hor., *Sat.* 2.5.44.
[7] Jeune thon de moins d'un an : Plin., *NH* 32.150 ; Iuv., *Sat.* 7.120.
[8] Gros thon : Plin., *NH* 32.149.
[9] Jeune thon : Plin., *NH* 9.47 ; Mart., *Epigr.* 3.2.4.
[10] Plin., *NH* 32.20.
[11] Par ex. Plaut., *Rud.* 290-305 ; *Curc.* 478 ("apud forum piscarium") ; pour d'autres exemples et une discussion de la valeur informative des témoignages de Plaute : cf. *supra § A.2.7.1. La domestication de l'Océan mythique.*
[12] Cf. par ex. Macr., *Sat.* 3.13.12, cité *supra 2.7.3. La pêche : une industrie ?*
[13] Cf. *infra § C.1.2. Conclusion - Manger le décor.*

De même que les raffinements gastronomiques décrits par ces recettes, les représentations figurées représentant des plats chargés de gros poissons (thon) ne peuvent en aucun cas être considérés comme emblématiques de la consommation de l'ensemble de la société et doivent être considérées comme des témoignages qualitatifs et non quantitatifs. Les figurations des richesses des fonds marins, fréquentes notamment dans la mosaïque[1], usent d'ailleurs parfois d'un procédé analogue à celui du catalogue verbal en faisant se côtoyer dans le même espace figuratif de nombreuses espèces de la faune marine. Une mosaïque romano-africaine qui décorait la nécropole d'Hermès à Sousse (ant. Hadrumetum)[2] représente par exemple une scène de pêche sur une mer extrêmement poissonneuse. L'abondance est marquée à la fois par la variété des espèces marines représentées, coquillages, poissons ou mollusques (notamment poulpes, seiches, oursins, bilvalves, langoustes, crevettes, murènes, congres, daurades, loups de mer, maquereaux), et par leur taille gigantesque par rapport aux embarcations des pêcheurs[3]. Seuls les poissons capturés ont retrouvé une dimension à la mesure des humains, signe que les hommes ont repris possession et imposé leur mesure à l'effrayante immensité des mers et de sa faune. Les fonds marins serviront aussi de toile de fond aux illustrations de l'histoire de Jonas[4] avalé par la baleine (thématique des poissons dévoreurs[5]) mais sauvé par Dieu.

***

Ainsi la mer, crainte par les poètes, décriée par les moralistes, méprisée par d'autres, se révèle, au terme de cette exploration, une source de richesse non négligeable pour ceux qui savent s'en rendre maître et la dominer, qu'il s'agisse des grands commerçants transporteurs de blé dont dépend le ravitaillement de l'Urbs, des riches propriétaires de villas et de viviers, de consommateurs éclairés ou de savants curieux. La mer et ses produits deviennent pour celui qui s'en sert plus qu'une richesse monnayable ; sa domestication se veut l'affirmation même d'un pouvoir sur le monde, proche ou lointain.

---

[1] Mosaïques de Pompéi (Musée National de Naples, 9997 et 120177) = pl. XLIV, no 85 et 86 in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire descriptif des peintures de nature morte du Musée National de Naples, de Pompéi, Herculanum et Stabies*, 1965 ; cf. aussi *infra § B.2.1.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance – Animaux et menu fretin.*

[2] = fig. 81 in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995.

[3] Sur la mer comme source de richesse dans la mosaïque romano-africaine : cf. M. Blanchard-Lemée, "La mer : des poissons, des navires et des dieux", in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995, p. 120-145.

[4] Cycle de mosaïques à Aquileia, figurant toute l'histoire de Jonas : cf. L. Macuzzi & M. Zanette, *Aquileia*, 1993, p. 20-23.

[5] Cf. *supra § A.3.1.1. La traversée en mer – Sépulture et mort en mer.*

A.3. L'errance et les lieux inhospitaliers : en quête d'un lieu de repos

3.1. La traversée en mer

Bien que l'univers marin soit une source indéniable de richesse économique[1], la traversée en mer[2], motif prisé par les poètes, peut prendre valeur d'une épreuve ponctuant l'avancée vers une terre promise[3]. Le voyage marin recouvre alors une dimension initiatique pour le héros épique, comme l'illustrera l'exemple des errances d'Enée ballotté sur les flots avant son arrivée en Italie[4]. L'élément liquide joue ici le rôle de séparateur par rapport à la terre cultivée, source de fécondité. De plus, la mer, par ses dangers, peut s'avérer fatale et s'oppose alors symboliquement à la terre-mère comme lieu de sécurité et de sépulture.

3.1.1. Sépulture et mort en mer

Le rêve de tout Romain en vue de son repos définitif est de disposer d'une sépulture. Le désir de reposer sous terre n'est pas propre aux seuls Romains. Les exemples ne manquent pas dans toute l'Antiquité pour illustrer la crainte des Anciens de mourir sans qu'un peu de terre ait été jeté sur leur dépouille. De cette sépulture dépend en effet l'accès à l'Hadès : sans tombeau, l'âme du défunt est condamnée à errer sans fin. Ainsi s'explique, dans le cadre de la tragédie, la sollicitude d'Antigone à jeter ne serait-ce qu'une poignée de terre sur le corps de son frère Polynice en dépit de l'interdiction de Créon de donner à ce cadavre ni tombeau ni lamentation[5]. De même, dans l'épopée, les demandes de sépulture de la part des morts (apparition de Patrocle à Achille[6]) ou les requêtes des familles pour recouvrer le corps d'un proche (par ex. ambassade de Priam pour le corps d'Hector[7]) ressortissent de la même préoccupation. Dans l'*Enéide*, lorsque la mère d'Euryale apprend que son fils est tombé dans une embuscade des Rutules et que ceux-ci ont empalé la seule tête de leurs victimes sur des piques, elle laisse éclater son désespoir :

> Hélas, c'est sur une terre inconnue que tu gis, telle une proie offerte aux chiens du Latium et aux oiseaux ! Et moi, ta mère, je n'ai pas escorté tes funérailles, je n'ai pas fermé tes yeux ou lavé tes blessures, te recouvrant de cet habit que pour toi je tissais à la hâte, nuit et jour, apaisant mes soucis de vieille femme par le tissage. Où te chercher ? quelle terre détient à présent ton

---

[1] Cf. *supra § A.2.7. L'abondance de la mer.*
[2] Cf. aussi *supra § A.2.6.2.3. Les lieux de l'au-delà – Les chemins de l'autre monde – Un navire pour l'éternité.*
[3] Cf. *supra § A.2.5.2. La Terre Promise – La quête épique.*
[4] Cf. *infra § A.3.1.2. L'errance en mer - L'exemple d'Enée.*
[5] Soph., *Antig.* 26-30, 197-206.
[6] Hom., *Il.* 23.69-79.
[7] Hom., *Il.* 24.486-620.

> corps, tes membres arrachés, ton cadavre mutilé ? Est-ce là ce que tu me rapportes de toi, mon fils ? Est-ce là ce que je suis venue chercher sur terre et sur mer ?[1]

Dans ses lamentations, la mère associe l'abandon de la dépouille de son fils sur une terre inconnue, livrée à la sauvagerie, et sa propre participation au voyage maritime ayant conduit de Troie au Latium. Ce parallélisme est soutenu par l'emploi répété du verbe *sequi* pour signifier sa double quête, celle de son fils ("Quo sequar ?") ou celle vécue lors du périple marin des Troyens vers l'Italie ("Hoc sum terra marique secuta ?"). L'absence de sépulture se trouve donc associée ici à l'univers marin, à ses errances et aux créatures qui le peuplent. Le démembrement du corps d'Euryale par les ennemis épouvante, au même titre que la hantise du déchiquettement par des animaux liés à la mer[2].

C'est cette même crainte de mourir sans sépulture qu'exprime Ariane (en des termes analogues d'isolement et de parcellisation), abandonnée sur les rivages de Naxos par Thésée. Le cadre insulaire et l'environnement marin s'ajoute dans ce cas à la situation d'abandon amoureux[3] :

> En échange de quoi (*i.e.* de mon amour dévoué), je serai livrée aux bêtes sauvages et aux oiseaux, telle une proie à déchiqueter, et une fois morte, nulle poignée de terre jetée sur ma dépouille ne m'offrira de sépulture[4].

Le désir d'un sépulture se double parfois pour les Romains du désir de regagner leur terre natale pour leur dernier sommeil sous la terre où ils sont nés et qui les a nourris :

> La patrie est un bien agréable tombeau pour les cendres[5].

Ce repos dans sa terre natale est parfois présenté comme un retour à la terre en tant que figure maternelle[6], comme l'expriment de nombreuses inscriptions funéraires. Ainsi l'épitaphe d'une jeune femme proclame :

> Moi qui ai été arrachée à mon mari et à ma mère, c'est la terre-mère qui m'a

---

[1] Verg., *Aen.* 9.485-492 : "Heu, terra ignota canibus data praeda Latinis
alitibusque iaces ! Nec te tua funera mater
produxi pressiue oculos aut uolnera laui
ueste tegens, tibi quam noctes festina diesque
urgebam et tela curas solabar anilis.
Quo sequar ? aut quae nunc artus auolsaque membra
et funus lacerum tellus habet ? Huc mihi de te,
nate, refers ? huc sum terraque marique secuta ?".

[2] Sur les oiseaux marins et les poissons dévoreurs : cf. ci-après.

[3] Cf. *supra § A.2.3.3. L'isolement insulaire – D'autres îles* ; Ov., *Her.* 10.59-62.

[4] Catull. 64.152-153 : "Pro quo dilaceranda feris dabor alitibusque / praeda, neque iniacta tumulabor mortua terra" ; autre exemple : Prop. 1.22.7-8 : "Tu pmiecta mei perpessa es membra propinqui, / tu nullo miseri contegis ossa solo".

[5] App. Verg., *Ciris* 385 : "et cineri patria est iucunda sepulto" ; cf. aussi Ov., *Trist.* 1.1.34 ; 3.3.32 ; Stat., *Silu.* 5.3.35-37.

[6] Sur l'image maternelle de la terre natale : cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 316-334.

> accueillie quand j'ai été ravie du sein de ma mère pour être emmenée vers la mort[1].

C'est aussi dans cette idée de retour à une terre-mère que Cicéron présente l'inhumation :

> Le corps en effet est rendu à la terre, et il y est disposé et placé comme s'il était caché sous l'enveloppe maternelle[2].

A l'idée d'inhumation dans la terre-mère (ce qui se manifeste aussi par la coutume d'ensevelir les cadavres en position foetale) s'ajoute parfois une dimension de fécondité et de germination. Cicéron décrit un rite d'inhumation pratiqué à Athènes ; après que les rites funéraires ont été accomplis par les proches et que le corps a été recouvert de terre, il est une coutume qui consiste à semer des céréales sur la fosse recouverte de terre, et ce dans le but que le mort se retrouve comme dans le ventre de sa mère, mais que le sol, purifié par les semences, puisse être rendu à l'usage des vivants[3]. En dépit de la mort, la terre reste ainsi liée à la vie et réintègre le cycle des cultures. De même, certaines épitaphes évoquent l'espace de la tombe comme un espace de nouvelle fécondité[4].

En dépit de son attachement à sa terre natale, un Romain pourrait, à contre-cœur, s'accommoder d'une sépulture en terre étrangère. Mais ce qui lui fait horreur par dessus tout, c'est l'idée qu'il pourrait mourir en mer[5]. La privation de sépulture porte à son comble le malheur du naufragé. Cette bantise était déjà celle d'Ulysse, en proie aux terribles tempêtes soulevées par Poséidon et à la merci des vents marins[6]. C'est aussi cette peur qu'évoque Properce en rappelant la mort de son ami Petus naufragé :

> C'est en courant après toi (= l'argent) que le malheureux périt à la fleur de l'âge, que son corps flotte, servant de pâture toute fraîche aux poissons lointains : ta mère ne t'apportera point le tribut sacré d'un peu de terre ; elle ne pourra pas t'inhumer parmi les tombeaux de tes parents ; mais maintenant les oiseaux marins planent au-dessus de tes restes ; maintenant tu as pour tombe toute la mer de Carpathos[7].

---

[1] *CLE* 1544, v. 1-2 : "ereptam uiro et matri mater me terra recepit / cum ad mortem matris de gremio rapior" ; *CIL* VI 10006 (= *CLE* 1133), v. 1-2 : "Non hic olla meos cineres au[t continat arca] | set (*sic*) passim mater terra tegit [positos]". Même idée : *Anth. Pal.* 7.321 ; 368 ; 372. Pour d'autres exemples dans l'épigraphie funéraire latine : cf. *infra § B.2.2.4. Les jardins - Les jardins funéraires.*

[2] Cic., *Leg.* 2.22.56 : "redditur enim terrae corpus, et ita locatum ac situm quasi operimento matris obducitur".

[3] Cic., *Leg.* 2.25.63 : "Nam et Athenis iam ille mos a Cecrope, ut aiunt, permansit, hoc ius terra humandi : quam cum proximi iniecerant, obductaque terra erat, frugibus obserebantur, ut sinus et gremiuro quasi matris mortuo tribueretur ; solum autem frugibus expiatum ut minis redderetur".

[4] Par ex. *CIL* VI 13528 (= *CLE* 1559) (Rome, 3e-4e s. apr.), v. 7 : "Inde oro gramenue nouum uel flos oriatur" ; cf. aussi *infra § B.2.2.4. Les jardins - Les jardins funéraires.*

[5] Cf. E. de Saint-Denis, *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, 1935, p. 310-311. Cf. *CIL* III 1899, cité *infra*, et déjà Hes., *Op.* 687 : Δεινὸν δ' ἐστὶ θανεῖν μετὰ κύμασιν.

[6] Hom., *Od.* 5.299-312.

[7] Prop. 3.7.7-12 : "Nam, dum te sequitur, primo miser excidit aeuo

La mott en mer éloigne de la présence maternelle qui garantit la sépulture. Elle prive de tout repère fixe, précis et familier : le corps du naufragé flotte ("natat"), perdu dans l'immense étendue des mers ("omne mare"), loin du tombeau familial. Le souvenir du mort risque alors de se perdre dans l'inconnu de ce monde sans limite qu'est la mer. L'intégrité physique du cadavre est de plus menacée, avant même les ravages du temps, par la voracité des poissons et des oiseaux marins. Quant à la paix posthume que lui assurerait l'ensevelissement, elle est rendue précaire dans cet univers d'eau. Properce prie alors pour le repos de son ami et réclame pour lui un retour à la terre :

> Rendez son corps à la terre. Sa vie repose dans l'abîme. Puisses-tu, sable bien maigre,venir couvrir de toi-même Petus[1].

Le drame d'être naufragé et de mourir ainsi séparé de la terre-mère est encore exacerbé dans le cas des jeunes enfants victimes de la mer[2], de par leur jeune âge certes, mais sans doute aussi par le fait que le lien encore étroit qui les unit à leur mère naturelle se trouve du même coup doublement rompu, par la mott et par la privation de sépulture dont aurait eu charge la mère.

Un autre exemple encore illustre cette peur d'être anéanti dans l'inconnu. Dans l'*Enéide*, Anna, dont le bateau est soulevé par la tempête, en vient à envier le sort de sa sœur Didon. Celle-ci en effet a pu mourir à terre et était au moins assurée d'obtenir les honneurs funèbres :

> L'exilée phénicienne est ballottée à travers les ondes gonflées, et elle protège ses yeux humides de larmes d'un pan de son vêtement. Alors, pour la première fois, Didon fut appelée bienheureuse par sa sœur, ainsi que toute femme dont le corps repose en quelque terre[3].

La mer est ici l'élément dans lequel l'homme (ou la femme) est ballotté, sans repère fixe, sans repos. C'est par excellence le milieu des exilés, un non-lieu pour les sans-patrie. Les tempêtes mettent encore plus en relief l'état d'exilés des errants[4]. A ce titre, la mer occupe naturellement une place prépondérante dans la littérature d'exil[5]. Dans les *Tristes*, Ovide relate une tempête

---

et noua longinquis piscibus esca natat ;
et mater non iusta piae dare debita terrae
nec pote cognatos inter humare rogos ;
sed tua nunc uolucres astant super ossa marinae,
nunc tibi pro tumulo Carpathium omne mare est".

[1] Prop. 3.7.25-26 : "Reddite corpus humo, posita est in gurgite uita ;
Paetum sponte tua, uilis arena, tegas".

[2] *CIL* III 1899 : "D(is) M(anibus). M. Allius Firminus Ursino, f(ilio) C. Septimi Carpopori, delicato, infelicissimo p(uero), naufragio obito an(norum) XI, cuius membra consumit maris (= mare) per se. Quot nomen titulus praestat suisq(ue) dolorem" ; *CIL* III 3107 ("infelicissimis infantibus").

[3] Ov., *Fast.* 3.595-8 : "Iactatur tumidas exul Phoenissa per undas
Umidaque opposita lumina ueste tegit.
Tunc primum Dido felix est dicta sorori
Et quaecumque aliquam corpore pressit humum".

[4] Cf. *infra § A.3.1.2. L'errance en mer - L'exemple d'Enée.*

[5] Cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 437-464 ;

survenue en Mer Ionienne, alors que le navire sur lequel il voyageait n'avait pas encore atteint Athènes. Il rappelle alors quelques exemples d'exilés célèbres (Ulysse, Enée...) en proie au même genre de déchaînements des éléments. La tempête menace l'embarcation et l'issue inévitable semble être la mort. Mais Ovide de s'exclamer :

> Je ne crains pas la mort, mais ce genre de mort pitoyable. Sans le naufrage, la mort sera pour moi un cadeau. C'est quelque chose, pour qui tombe sous le coup de son destin ou du fer, de déposer au moment de mourir son corps en une terre familière, de faire quelques recommandations à ses proches, d'espérer un tombeau et de ne pas être la pitance des poissons marins ![1]

Le désir des Romains de disposer d'une sépulture, associé à la peur de mourir en mer, se traduit souvent, comme ici, par la hantise de périr englouti ou dévoré par un monstre marin, réel ou imaginaire. La pire mort que l'on puisse souhaiter à son plus mortel ennemi est qu'il soit victime de l'appétit des animaux marins. Enée tuant Tarquitus lui prédit un sort peu enviable :

> Gis ici maintenant, toi qui es si redoutable ! Ta mère bien-aimée ne t'ensevelira pas sous terre ni ne déposera ton corps dans le tombeau de tes pères : tu seras abandonné aux oiseaux rapaces, ou plongé dans le gouffre de la mer, l'eau t'emportera et les poissons affamés lécheront tes blessures[2].

La dimension vorace, engloutissante et étouffante de la mer s'incarne dans la tradition littéraire[3] dans certains monstres mythiques (Gorgone/Méduse, Charybde et Scylla)[4]. Les caractéristiques physiques conférées à ces êtres multiplient leurs facultés d'attraper, d'immobiliser ou d'avaler le naufragé : ainsi la Gorgone Méduse a-t-elle une chevelure de serpents[5] et un regard paralysant. L'iconographie la représente souvent avec une bouche largement ouverte, semblable à un gouffre, symbole de son pouvoir dévoreur[6].

E. de Saint-Denis, *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, 1935, p. 343-344.

[1] Ov., *Tr.* 1.2.51-56 : "Nec letum timeo, genus est miserabile leti.
Demite naufragium, mors mihi munus erit.
Est aliquid fatoque suo ferroque cadentem
In solita moriens ponere corpus humo
Et mandare suis aliqua et sperare sepulcrum
Et non aequoreis piscibus esse cibum".

[2] Verg., *Aen.* 10.557-560 : "Istic nunc, metuende, iace. Non te optima mater
condet humi patrioque onerabit membra sepulcro :
alitibus linquere feris aut gurgite mersum
unda feret piscesque impasti uolnera lambent".
Un sort analogue est souhaité par Horace à Mevius : Hor., *Epist.* 10.21-22.

[3] Hom., *Il.* 21.122-127 ; *Anth. Pal.* 7.294 ; Plin., *NH* 9.91 (ci-après).

[4] Cf. E. Buschor, *Meermänner*, 1941.

[5] Hes., *Theog.* 270-282 ; Apollod. 2.4.1-4 ; Cic., 2*Verr.* 4.124 ; Ov., *Met.* 4.604-605 ; Luc., *Phars.* 9.624-733.

[6] Cf. E. Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, 1979, p. 109 ; *Images de la Gorgone*, 1985 [catalogue d'exposition].

La même faculté est reconnue à Sylla et à son vis-à-vis traditionnel, Charybde[1], qui, en tant que tourbillon marin, se définit par sa capacité d'engloutir navires et marins. Quant à Scylla, elle est traditionnellement une pieuvre géante[2], parfois mi-femme, mi-hydre[3]. Elle se terre dans une caverne, béance ouverte pour les navires, d'où elle peut guetter ses proies sans être vue[4]. L'image engloutissante de la caverne compléte la faculté emprisonnante de la pieuvre et ne laisse aucune issue au marin égaré. On attribue aussi à Scylla douze pieds et surtout six têtes, multipliant d'autant sa puissance dévorante. Associée au chien[5], elle se confond avec Hécate, déesse infernale. Les gouffres marins deviennent ainsi des entrées directes vers les Enfers, et les monstres marins des émissaires de ce royaume obscur. On n'est dès lors guère surpris de retrouver tous ces êtres monstrueux aux portes de l'Hadès[6] dont l'accès est barré par l'Achéron : ses eaux tourbillonnantes s'agitent à l'image des tourbillons marins[7].

Les naturalistes fournissent eux aussi quelques anecdotes sur des monstres marins (*cetos*), en particulier sur le poulpe :

> (Trebius Niger) raconte de plus qu'il n'est aucun animal qui ne se montre plus horrible dans sa manière de tuer l'homme dans l'eau. Une fois qu'il a jeté son dévolu sur des naufragés ou des plongeurs, il les enserre dans une lutte, les absorbe de ses suçoirs et les déchiquette, à force de nombreuses sucions[8].

Certains poissons s'en prennent même à d'autres espèces marines ou se font les complices de la mer et, retournant les embarcations, fournissent au gouffre marin de nouvelles victimes à engloutir quand ils ne s'en emparent pas eux-mêmes. Tel est le cas de l'orque que Pline présente comme l'un des plus horribles monstres qui soit : il s'attaque aux baleines et à leurs petits qu'il lacère à coups de dents. Son apparence confirme sa nature dévastatrice :

> Leur aspect ne pourrait être décrit par aucune autre image que celle d'une immense masse de chair aux dents menaçantes[9].

Les orques n'hésitent pas à s'avancer même jusque dans les ports, attirés par quelque prise. Pline relate ainsi une chasse à l'orque orchestrée par l'empereur Claude dans le port d'Ostie. A

---

[1] Hom., *Od.* 12.101 ; Verg., *Aen.* 3.420-423 ; Hor., *Carm.* 1.27.19.
[2] Hom., *Od.* 12.85-100.
[3] Verg., *Aen.* 3.424-432.
[4] Sur le Σκόπελος de Scylla comme observatoire et antre : cf. *supra § A.1.2.1. Les nids d'amour – La grotte* ; H. Lavagne, *Operosa antra : recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 312.
[5] Lucr. 5.892 ; Verg., *Aen.* 3.432.
[6] Verg., *Aen.* 6.285-289 ; cf. *supra § A.2.6.2.1. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Les étapes souterraines.*
[7] Verg., *Aen.* 6.295-297 ("turbidus / uastaque uoragine gurges"). Sur l'image du tourbillon : cf. J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 51.
[8] Plin., *NH* 9.91 : "praeterea negat ullum atrocius esse animal ad conficiendum hominem in aqua. Luctatur enim complexu et sorbet acetabulis ac numeroso suctu trahit, cum in naufragos urinantesue impetum cepit".
[9] Plin., *NH* 9.12 : "(...) cuius imago nulla repraesentatione exprimi possit alia quam carnis immensae dentibus truculentae".

nouveau les dehors mêmes de l'orque signalent le danger potentiel qu'il constitue :

> (...) son dos émergeait bien au-dessus des flots, comme une carène renversée[1].

Et en effet, face aux pièges et attaques des hommes de Claude, l'orque traqué réagit et, projetant de son souffle des lames d'eau, fait sombrer l'un des navires qui l'assaillent[2].

Plusieurs anecdotes mythologiques font aussi intervenir des monstres marins, dans le motif de la jeune fille livrée comme proie à une bête marine en victime expiatoire - exemples d'Andromède libérée par Persée[3], ou d'Hésione délivrée par Hercule. Les mésaventures d'Hésione, fille du roi Laomédon, sont notamment contées par Valerius Flaccus, au chant 2 des *Argonautiques*[4]. Sur les rivages de Troie où les Argonautes font halte, Hercule découvre Hésione enchaînée à un rocher, offerte en sacrifice au dieu des mers pour ramener la paix sur la région. Le monstre envoyé par Neptune émerge alors des flots :

> Pendant ce temps, de loin, Neptune donne le signal et d'un seul coup, le golfe de ce monstre sauvage se met à mugir et le fléau de Sigée à condenser la mer en une masse : ses yeux jetant des étoiles frémissent dans un nuage glauque, un fracas de foudre frappe l'ampleur de sa gueule courbe, munie d'une triple rangée de dents, sa queue se rabat sur l'étendue de mer qu'elle a parcourue, et sa tête dressée entraîne à sa suite ses anneaux étirés. Tandis que la bête s'étale en mille circonvolutions, la mer la suit en battant ses flancs, et la tempête qu'elle fait naître la pousse et l'entraîne vers les rivages tremblants[5].

L'issue du combat est incertaine, et le monstre menace d'engloutir la jeune fille, avant que l'Alcide ne lui porte le coup de grâce :

> Et déjà le monstre est là, de toute sa longueur, et ouvre une bouche béante toute proche de sa pauvre proie[6].

---

[1] Plin., *NH* 9.14 : "(...) emineret dorso multum super aquas carinae nice inuersae".

[2] Plin., *NH* 9.15 : "(...) e nauigiis adsultantibus, quorum unum mergi nidimus reflatu beluae oppletum unda".

[3] Par ex. Ov., *Met.* 4.670-739 ; Manilius, *Astron.* 5.610. Variante du motif avec un jeune homme : Sen., *Phaedr.* autour du vers 1015-1048 (les chevaux d'Hippolyte, épouvantés par un monstre marin, s'emballent et entraînent la mort du jeune homme). Sur l'esthétisation de ce genre de scène : cf. *infra § A.3.4.5. Le pays où coule le sang - Vers une esthétique du sang.*

[4] Val. Fla., *Arg.* 2.451-534 ; cf. aussi Ov., *Met.* 11.211-217.

[5] Val. Fla., *Arg.* 2.497-505 : "Dat procul interea signum Neptunus, et una
monstriferi mugire sinus Sigeaque pestis
adglomerare fretum, cuius stellantia glauca
lumina nube tremunt, adque ordine curua trisulco
fulmineus quatit ora fragor pelagoque remenso
cauda redit passosque sinus rapit ardua cemix.
Illam incumbentem per mille uolumina pontus
prosequitur lateri adsultans trepidisque nuentem
litoribus sua cogit hiems. (...)".

[6] Val. Fla., *Arg.* 2.530-531 : "(...) lamque agmine toto / pistris adest miseraeque inhiat iam proxima praedae".

L'allitération de *p(r)*- semble rendre les crachats de feu du monstre. Cet exemple, focalisant le regard sur la gueule béante de la créature montre bien à quel point ces êtres marins incarnent le pouvoir engloutissant des mers.

Ces bêtes des profondeurs marines resurgiront dans la tradition apocalyptique, métamorphosant la baleine de Jonas sous les traits du Léviathan[1]. La Bête de l'Apocalypse est ainsi fréquemment représentée dans l'iconographie avec une gueule largement ouverte engloutissant des damnés[2], et se trouve parfois même réduite à ce seul élément, comme dans les enluminures des manuscrits médiévaux[3].

Cette faculté d'engloutissement reconnue aux poissons marins apparaît également, dans l'Antiquité, dans l'univers des viviers[4], où l'on retrouve des poissons dévoreurs. S'ils engloutissent les revenus de leurs propriétaires, ils sont de plus souvent nourris par d'autres poissons plus petits. Ainsi Quintus Hortensius nourrissait-il les poissons de ses viviers avec ceux que lui fournissaient les pêcheurs attachés à son service[5]. Sénèque relate quant à lui l'histoire suivante : Vedius Pollion recevait Auguste à souper. Un de ses esclaves ayant cassé une coupe de cristal, Vedius voulut le punir et le faire jeter aux énormes murènes qu'il élevait dans son vivier. Auguste fait lever cette sentence curieuse autant qu'originale ("novi generis")[6]. Cet épisode, signe de la clémence du prince, montre également que le propriétaire du vivier a su s'approprier la dangereuse puissance de la mer pour étendre son propre pouvoir.

Ces différents exemples mettant en exergue la dimension vorace des créatures marines montrent aussi les liens qui unissent le motif du gouffre à l'univers alimentaire[7]. Les images de voracité sont d'ailleurs aussi exploitées pour stigmatiser la gloutonnerie[8]. Elles construisent aussi un univers infernal où le défunt se trouve lui-même ingurgité, par opposition à un monde posthume marqué par la plénitude où il se verrait comblé physiquement (*refrigerium*) et assuré de ne manquer de rien[9].

La peur de mourir en mer, happé par le gouffre ou par quelque poisson, est celle d'être absorbé

---

[1] Apoc. 13.1-10. Pour la baleine de la 4e vision du *Pasteur* d'Hermas, et l'exploitation de l'image du monstre marin par les Pères de l'Eglise : cf. *supra § A.2.6.2.3. Les lieux de l'au-delà – Les chemins de l'autre monde – Un navire pour l'éternité.*

[2] Par ex. volet "In Inferno nulla redemptio" d'un polyptique du 15e s. de l'atelier de Memling (gueule enflammée d'un monstre) = ill. p. 65 in R. Villeneuve & J. Chamarat (iconogr.), *La beauté du diable*, 1983.

[3] Par ex. Miniature du Psautier du Winchester (avant 1161), = ill. p. 25 in R. Villeneuve & J. Chamarat (iconogr.), *La beauté du diable*, 1983.

[4] Cf. *supra § A.2.7.4. L'abondance de la mer - Les viviers marins et l'ostréiculture.*

[5] Varro, *RR* 3.17.6-7.

[6] Sen., *De ira* 3.40.2.

[7] Cf. aussi *infra § B.3.2.4.2. Les motifs - La cuisine - Le chaudron de jouvence* (analogie entre le chaudron et la gueule des monstres).

[8] Cf. *infra § B.1.2.4. Les régimes et tabous alimentaires - De la gloutonnerie au péché de gourmandise.*

[9] Cf. *supra § A.2.6. Les lieux de l'au-delà* ; *infra § B.1.3.1. La mort à table - L'alimentation des défunts.*

par "une Nature sauvage et toute-puissante, qui digère en quelque sorte sa malheureuse proie, dont rien ne subsiste : ainsi se crée une répugnance extrême pour cette mort qui est un régression dans l'informe, l'indifférencié (...)"[1]. C'est la peur d'être effacé à tout jamais de la mémoire des hommes, loin des siens, privé d'un lieu stable autour duquel pourrait s'organiser le souvenir.

Cette peur de mourir sans sépulture ou de disparaître dans l'immensité de la mer n'est pas liée en priorité à la crainte d'une disparition du corps, mais à l'oubli. L'intégrité physique n'a pas pour les Anciens l'importance que lui conférera la croyance chrétienne en la résurrection des corps. Les Anciens discutent d'ailleurs de l'existence ou non de sensations corporelles *post mortem*[2]. Les représentations poétiques des morts dans l'au-delà en font souvent des ombres sans épaisseur corporelle, insaisissables comme le vent, d'une fluidité immatérielle[3].

La conservation du corps n'est pas une préoccupation majeure des Romains. Ils pratiquaient ainsi aussi bien l'inhumation que l'incinération, mais guère la momification[4]. Ils jugeaient même nécessaire que le corps se décompose, selon la doctrine stoïcienne de l'*ecpyrosis*. L'essentiel n'est donc pas de conserver un corps intact, mais de disposer d'un lieu précis, d'une "adresse", pour que puisse s'y exercer un culte du souvenir et s'y cristalliser la mémoire[5]. Les termes utilisés pour désigner le tombeau sont signes de ce désir de disposer d'un endroit stable, enveloppant : le tombeau est une maison (*domus, sedes*), un lieu d'accueil et de repos (*hospitium, requietorium*), une cellule fermée (*antrum, casula*), une roche solide (*lapis, saxum*)[6].

Cette importance toute secondaire du corps – mais l'importance d'un lieu de commémoration - transparaît dans l'édification de cénotaphes, mausolées vides de tout corps mais autour desquels peuvent s'exercer les rites de souvenir, dans le cadre de la famille et pour les générations futures. La famille se doit aussi de célébrer un simulacre d'enterrement quand le

---

[1] J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 135.

[2] Cic., *Tusc.* 1.92 ; 1.34.82 ; cf. *infra § B.1.3.1. La mort à table – L'alimentation des défunts.*

[3] Hom., *Od.* 11.206-208 ; Seruius, *Ad Aen.* 6.654 ; Verg., *Aen.* 6.292-293 : "(...) tenuis sine corpore uitas / admonet uolitare caua sub imagine formae" ; Verg., *Aen.* 6.701-2 (=793-794) : "(...) Effugit imago / par leuibus uentis uolucrique simillima somno" ; Lucian., *Hist. uer.* 2.12. Cf. A. Novara, "Les *Imagines* de l'Elysée virgilien", in F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà*, 1987, p. 321-349.

[4] Pour quelques rares exemples : cf. *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis ; infra § B.1.3.1. La mort à table - L'alimentation des défunts.*

[5] Cf. H. Lavagne, "Le tombeau, mémoire du mort", in F. Hinard (éd.) *La mort, les morts et l'au-delà*, 1987, p.159-165.

[6] *Domus :* Tib. 3.2.22 : "in marmorea ponere sicca ossa domo" ; *CIL* I 1930 et XIII 2104.7 ; Stat., *Silu.* 5.1.237 ; *sedes (*souvent *perpetua* ou *aeterna)* : Verg., *Aen.* 6.328 ; Tac., *Ann.* 1.8 ; Stat., *Theb.* 11.664 ; *CIL* I 1202.4 ; V 124 et X 1804 ; *hospitium* : *CIL* III 8001 ; *CIL* XII 5026 ; Sil., *Pun.* 13.278 ; *requietorium* : *CIL* VI 25987 ; *antrum* : Lucr. 8.694 ; *CIL* VI 28239 ; *casula* : Petr. 3.5. *Lapis* : *CIL* XII 5276 ; *CIL* X 8219 et III 3397 ; Tib. 1.3.54 ; Mart. 6.76.4 ; Prop. I.17.20 ; *saxum* : *CIL* I 11 ; *CIL* X 4431 et XI 137 ; Hor., *Sat.* 2.3.90 ; Luc. 8.799 ; Iuv., *Sat.* 10.144. Cf. H. Lavagne, "Le tombeau, mémoire du mort", in F. Hinard (éd.), *La mort, les*

défunt est mort loin des siens[1]. Le tombeau est un *monumentum*, une construction pour exalter la mémoire. L'épigraphie funéraire rappelle du reste souvent ce sens étymologique. Ainsi une inscription d'Arles rappelle-t-elle cette fonction commémorative :

> Ce monument et mausolée consacré aux Mânes, a été apprêté pour les souvenirs[2].

De même, de nombreuses épitaphes s'adressent-elles au passant pour perpétuer le souvenir du mort dans les siècles à venir. Horace à son tour souhaite que la sienne remplisse ce rôle :

> Grave sur mon tombeau une plainte qui fasse se souvenir de moi ![3]

La mer, univers d'indétermination, refuse au défunt un lieu de commémoration et le condamne ainsi à une errance qui traduit surtout le flou qui risque de s'instaurer dans la mémoire des hommes.

3.1.2. L'errance en mer - L'exemple d'Enée

Lorsqu'elle ne se révèle fatale, la traversée en mer constitue un déplacement géographique permettant l'accès, au terme d'une quête, à une terre promise, lieu de repos et de fertilité[4]. L'exemple d'Enée, malmené par les flots et par le destin avant de toucher aux rivages du Latium, se présente comme un voyage initatique[5] ponctué d'épreuves, d'escales et de manifestations divines confirmant sa destinée d'élu. Quel est donc le sens des épreuves précédant une arrivée en terre promise ? Quelles sont les étapes de ce voyage ? Quels seront les signes indiquant que la quête a pris fin[6] ? Telles seront les pistes permettant de suivre la progression du héros troyen vers la terre latine.

Dans *l'Enéide*, la mer se présente comme le lieu de l'errance - de même que l'absence de sépulture condamne à florter dans l'oubli. Labyrinthe apparemment sans issue, la mer disperse les hommes et porte à son comble leur exil. Le départ au large des terres supprime déjà la seule référence spatiale stable qu'est la terre[7], livrant le marin à l'immensité du ciel et des eaux. Ainsi à peine les navires troyens quittant la Crète gagnent-ils la haute mer que déjà :

---

morts et l'au-delà dans le monde romain, 1987, p. 159-165.

[1] Seruius, *Ad. Aen.* 6.366.

[2] *CIL* XII 3619 : "Hoc monumentum mausoleumque monimentorum causa paratum Manibus addictum".

[3] Hor., *Carm.* 3.11.52 : "Nostri memorem sepulcro scalpe querelam".

[4] Cf. aussi *supra § A.2.3.1. L'isolement insulaire – Les Iles Fortunées* ; *A.2.6.2.3. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Un navire pour l'éternité.*

[5] Cf. J. Thomas, *Le dépassement du quotidien dans l'*Enéide, *les* Métamorphoses *d'Apulée et le* Satiricon. *Essai sur trois univers imaginaires*, 1986, p. 58-68 ; J. Thomas, "Le sens du voyage, et le "tissage" de l'espace-temps du héros dans l'*Enéide*", in J. Thomas (éd.), *L'imaginaire de l'espace et du temps chez les Latins*, 1988, p. 37-74.

[6] Cf. *infra § A.3.1.4. Les prodiges de la Terre Promise.*

[7] Cf. Verg., *Aen.* 3.72 : "prouehimur porti terraeque urbesque recedunt". Le vers est cité par Sénèque, *Epist.* 8,

> Aucune terre n'est plus visible, que de toutes parts il y a le ciel, de toutes parts la mer[1].

Quitter la terre ferme, le monde solide, ouvre alors la porte à l'écroulement progressif des autres repères. La disparition du rivage marque l'entrée dans un lieu étranger à l'homme, instable, mobile, où l'attendent mille dangers, telles les tempêtes qui bouleversent toute orientation :

> Soudain, Orion chargé de nuages, surgissant des flots, nous a portés en des fonds invisibles ; et, sous le coup des Austers déchaînés, il nous a complètement dispersés, à travers les ondes, la mer se soulevant au-dessus de nous, à travers des rochers impraticables[2].

Le lieu de passage qu'est la mer se révèle alors un univers sans chemin[3], sans fin, fait de fonds invisibles ("uada caeca") et imprévisibles. Les dangers à affronter seront nombreux, tempêtes, monstres (Cyclopes, Harpyes...), naufrages, et jamais le marin ne trouvera le repos. Mais l'errance en mer est plus qu'une aventure dangereuse. C'est la privation d'une patrie et d'une terre nourricière qui fait du marin un exilé. Enée sait bien quel lieu vide et instable est la mer, lui qui doit franchir l'immense étendue des mers entre Troie et l'Italie. Son épouse Créuse résume ainsi la destinée d'Enée :

> De longs exils t'attendent, et c'est la vaste plaine de la mer que tu devras labourer. Tu atteindras alors la terre d'Hespérie où le Thybris lydien s'écoule d'un cours paisible entre les champs fertiles cultivés par les hommes[4].

La mer est une large plaine à labourer de la proue des navires ("uastum aequor arandum"), mais qui, ingrate et stérile, ne donne aucun fruit[5]. C'est le lieu où il faut sans cesse chercher son chemin avant la sédentarisation sur les terres cultivées ("arua") d'une terre promise où pourra éclore l'opulence ("opima") . Avant d'y toucher, il faut traverser, comme une épreuve, ce lieu de désolation et de mort qu'est l'étendue des eaux salées. Helenus rappellera aussi à Enée qu'il doit d'abord passer par l'épreuve des mers avant de pouvoir gagner la terre et y établir sa ville :

70.2 ; cf. *infra § A.4.3.2. Le temps passé de l'enfance – Souvenirs, souvenirs...*

[1] Verg., *Aen.* 3.192-193 : "Postquam altum tenuere rates nec iam amplius ullae
apparent terrae, caelum undique et undique pontus".
La même idée est reprise dans les mêmes termes pour la tempête du début du livre 5. Les éléments remontent à Hom., *Od.* 12.405.

[2] Verg., *Aen.* 1.535-8 : "Cum subito adsurgens fluctu nimbosus Orion
in uada caeca tulit penitusque procacibus Austris
perque undas superante salo perque inuia saxa
dispulit (...)".

[3] Cf. Verg., *Aen.* 3.383 ("uia inuia"), cité plus amplement *infra*.

[4] Verg., *Aen.* 2.780-782 : "Longa tibi exsilia et uastum maris aequor arandum,
et terram Hesperiam uenies, ubi Lydius arua
inter opima uirum leni fluit agmine Thybris".

[5] Sur les richesses néanmoins indéniables de la mer : cf. *supra § A.2.7. L'abondance de la mer.*

> Tout d'abord, une longue route sans chemin, au large de longues terres, te sépare encore de l'Italie, que tu crois déjà proche, et de ses ports voisins où tu te prépares, ignorant, à pénétrer. Ton navire devra au préalable s'attarder dans la mer Trinacrienne, et tu devras mener tes vaisseaux sur la mer d'Ausonie, les lacs infernaux et vers l'île de Circé l'Eéenne, avant de pouvoir établir ta ville sur la terre ferme[1].

Cette assimilation de la mer à un élément hostile et négatif d'où toute vie est exclue et où aucun fruit ne pousse n'est pas propre à Virgile et à l'épopée. Sénèque en use de même quand il évoque la gloire éternelle d'Hercule en usant d'un *adynaton* pour exprimer ce qui lui apparaît comme le comble des paradoxes :

> Une moisson naîtra dans les profondeurs de la mer, les flots retentiront d'un doux clapotis, la constellation de l'Ourse glaciale descendra et pourra profiter de la mer qui lui est interdite avant que les peuples ne cessent de célébrer tes louanges[2].

La mer, dans son traitement poétique, figure ainsi l'absence de terre par excellence, absence de terre pour recouvrir le corps des naufragés, absence de terre à cultiver, lieu hostile à toute vie, à toute culture, inhabitable et inhumain, lieu opposé à l'abondance par excellence. La navigation maritime est d'ailleurs présentée comme une acquisition de l'Age de Fer, alors qu'elle n'était pas nécessaire au temps de l'Age d'Or[3].

Dans l'*Enéide*, les flots marins, unis à la colère des dieux, se liguent à plusieurs reprises pour empêcher d'avancer vers la terre promise, se refusant à offrir à ceux qui s'y risquent l'accès à l'abondance. Au contraire, ceux qui cherchent une terre pour les nourrir risquent eux-mêmes d'être dévorés[4] par le gouffre marin auquel ils ont confié leur voyage et leur vie. Les descriptions virgiliennes de tempêtes multiplient ainsi les images du tourbillon, de roulis et font

---

[1] Verg., *Aen.* 3.381-387 : "Principio Italiam, quam tu iam rere propinquam
uicinosque, ignare, paras inuadere portus,
longa procul longis uia diuidit inuia terris.
Ante et Trinacria lentandus remus in unda
et salis Ausonii lustrandum nauibus aequor
infernique lacus Aeaeaeque insula Circae,
quam tuta possis urbem componere terra".

[2] Sen., *Herc. Oet.* 1582-1586 :
"Ante nascetur seges in profundo
uel fretum dulci resonabit unda,
ante descendet glacialis Ursae
sidus et ponto uetito fruetur,
quam tuas laudes populi quiescant".

[3] Cf. par ex. Verg., *G.* 1.137 ; l'idée remonte à Hes., *Op.* 236-237 ; cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse – Le mythe de l'Age d'Or.*

[4] Cf. *supra § A.3.1.1. Sépulture et mort en mer* ; en particulier Prop. 3.7.7-12.

de la mer l'univers de la dispersion, de la rupture et de l'engloutissement[1]. La mer représente un monde informe où toute vie et tout espoir risquent d'être absorbés, anéantis, annihilés. Ainsi, au lieu de s'étendre vers un horizon où le marin pourrait apercevoir une terre d'accueil, la mer soulevée par les tempêtes s'ouvre dans sa verticalité, pour laisser apparaître comme seule terre le sable de ses fonds avant de se refermer sur ses proies :

> Les uns restent suspendus au sommet d'une vague, pour d'autres l'onde béante s'ouvre, leur présentant la terre entre les flots, dans un bouillonnement furieux de sables[2].

Ce bouleversement des structures spatiales (entre l'horizontale et la verticale) se traduit par une annihilation de tout jalon dans la tempête du livre 3. A peine les côtes crétoises ont-elles disparu de l'horizon qu'un nuage chargé de pluie arrête sa course au-dessus des navires, apportant nuit et tempête :

> Les nuages ont recouvert le jour, une nuit chargée de pluie a fait disparaître le ciel[3].

Déjà privés du repère fixe de la terre, les Troyens perdent encore celui du ciel immense et sont contraints à errer sur des flots aveugles[4], eux-mêmes égarés et aveuglés par l'obscurité et le brouillard pluvieux. Les repères spatio-temporels sont abolis et les marins n'ont plus aucun moyen naturel de s'orienter :

> Palinure lui-même doit reconnaître qu'il ne discerne plus le jour de la nuit et ne retrouve plus son chemin à travers les flots. Durant trois jours incertains, nous errons en haute mer, dans un brouillard aveugle, et autant de nuits sans étoiles[5].

Les tempêtes marines bouleversent l'ordre du monde tout entier, les vents mêlent ciel, terre et

---

[1] Par ex. Verg., *Aen* 1.86 : "(...) uastos uoluunt ad litora fluctus" ; 1.117-118 : "Torquet agens circum et rapidus uorat aequore uortex. / Apparent rari nantes in gurgite uasto" ; 1.128 ("disiectam classem") ; 3.196-197 : "Continuo uenti uoluunt mare et magna surgunt / aequora, dispersi iactamur gurgite uasto" ; cf. J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 76-78, p. 133-135. Cet engloutissement se traduit aussi par des images d'enlisement : par ex. Verg., *Aen.* 1.112 : "inliditque uadis atque aggere cingit harenae" ; Luc., *Phars.* 9.335-347 ; Ov., *Her.* 10.20 : "alta puellares tardat harena pedes" ; Ov., *Met.* 11.568-569 : "Ecce super medios fluctus niger arcus aquarum / frangitur et rupta mersum caput obruit unda". Sur le sable : cf. *infra* *§ A.3.2. La traversée du désert.*

[2] Verg., *Aen.* 1.106-107 : "Hi summo in fluctu pendent, his unda dehiscens
terram inter fluctus aperit, furit aestus harenis".

[3] Verg., *Aen.* 3.198-199 : "Inuoluere diem nimbi et nox umida caelum / abstulit (...)". Cf. aussi Ov., *Met.* 11. 546-550.

[4] Verg., *Aen.* 3.200 : "excutimur cursu et caecis erramus in undis".

[5] Verg., *Aen.* 3.201-204 : "Ipse diem noctemque negat discernere caelo
nec meminisse uiae media Palinurus in unda.
Tris adeo incertos caeca caligine soles
erramus pelago, totidem sine sider noctes".

mer[1], des profondeurs de la mer refluent des eaux dormantes jusqu'à la surface[2]. La régularité du temps, rythmée par l'alternance des jours et des nuits, est brisée. Toute règle et tout repère sont abolis, le monde est rendu au chaos. C'est ainsi essentiellement l'altérité de la mer[3] qui est mise en avant, en tant qu'élément liquide autre, différent du monde terrestre.

3.1.3. Les escales

A l'issue des tempêtes, la terre que peuvent gagner les marins prend alors une importance toute particulière. Elle permet de retrouver un repère, de se restaurer et d'échapper pour un instant à l'univers inhumain et stérile de la mer.

Dans ces circonstances, il est naturel que, quand les Troyens abordent en Libye après avoir essuyé une violente tempête, ils n'aient qu'une idée en tête : allumer un feu sur le rivage, y mettre à rôtir les quelques céréales sauvées de la moisissure et manger. Retrouver un foyer et s'alimenter sont ainsi les premiers signes qui permettent de prendre provisoirement possession d'une terre :

> Alors, bien qu'épuisés par les événements, ils se mettent à sortir le blé endommagé par les eaux et les instruments de Cérès ; les grains qu'ils ont récupérés, ils les préparent pour les griller sur la flamme et les moudre contre la pierre[4].

Pendant que ses compagnons préparent le feu, Enée part en solitaire pour explorer les alentours en même temps qu'il cherche déjà à s'orienter en vue d'un prochain départ. Il escalade un rocher d'où il a une vue immense sur la mer[5]. Lors de ce repérage, Enée aperçoit une horde de cerfs qui semblent s'offrir d'eux-mêmes en sacrifice[6]. Il en abat sept qui complèteront le menu. Apparemment, Virgile évoque ici non une scène vue de *uenatio* mais une "chasse d'Apollon", rappelant le massacre des Niobides par le dieu[7]. Les cerfs comme les fils de Niobé sont au nombre de sept, tous abattus par des flèches. Le Troyen sera ainsi identifié à Apollon chasseur de fauves, tout comme Didon le sera avec Diane Venatrix[8].

---

[1] Cf. Verg., *Aen* 1.133-134 : "Iam caelum terramque (...) / miscere (...)" ; Ov., *Met.* 11.517-518 : "Inque fretum credas totum descendere caelum / inque plagas caeli tumefactum ascendere pontum".

[2] Cf. Verg., *Aen.* 1.125-126 : "(...) imis / stagna refusa uadis (...)" ; Ov., *Met.* 11.499-500 : "Et modo, cum fuluas ex imo uertit arenas, / concolor est illis (...)".

[3] Cf. aussi N. Purcell, "Eating Fish. The Paradoxes of Seafood", in J. Wilkins, D, Harvey & M. Dobson (éd.), *Food in Antiquity*, 1995, p. 132-149.

[4] Verg., *Aen.* 1.177-179 : "Tum Cererem corruptam undis Cerealiaque arma
expediunt fessi rerum, frugesque receptas
et torrere parant flammis et frangere saxo".

[5] Verg., *Aen.* 1.180-181.

[6] Cf. J. Aymard, *Essai sur les chasses romaines*, 1951, p. 118.

[7] Apollod. 3.5.6.3 ; Hyg., *Fab.* 9.

[8] Verg., *Aen.* 1.496-504.

De retour au mouillage, Enée distribue aussitôt la viande à ses compagnons :

> Ceux-ci s'empressent autour de ces prises et du futur repas ; ils arrachent les peaux des côtes, mettent les viscères à nu ; une partie d'entre eux en découpent des morceaux qu'ils embrochent encore palpitantes, d'autres placent sur le rivage les chaudrons de bronze et s'occupent du feu. Alors en mangeant ils retrouvent des forces et étendus dans l'herbe, ils s'emplissent d'un vieux vin et de grasse chasse. Après que leur faim a été satisfaite par ces mets et que les tables ont été retirées, ils recherchent à hauts cris leurs compagnons perdus, partagés entre l'espoir et la peur, tantôt les croyant vivants, tantôt victimes du pire, incapables désormais d'entendre leurs appels[1].

L'arrivée sur terre permet aux Troyens de satisfaire leur appétit et de restaurer leurs forces. Mais ce rassasiement n'est que passager, il ne s'agit que d'une escale. Enée et ses compagnons ne sont là qu'en visiteurs, presque en étrangers. Les Troyens restent des exilés. Si la nature fournit aux Troyens du gibier, elle ne leur offre en effet pas les produits de sa terre - ils mangent ce qu'il leur reste de leurs réserves. Quant au gibier, ils doivent le tuer eux-mêmes, pratiquer un acte de violence - sacrificielle - à l'égard de cette terre qui leur procure un abri passager. Lorsqu'Enée poursuit la horde de cerfs[2], il le fait avec une sorte de rage de vengeance pour les compagnons que la mer lui a ravis :

> Il ne s'arrête pas avant que, vainqueur, il étende à terre sept dépouilles imposantes et égale leur nombre à celui des navires[3].

Ainsi la nourriture qu'ils mangent n'est pas un don de la terre au sens strict d'offrande gratuite, mais provient soit des cales de leurs navires, soit d'un acte de violence sanglante qui semble nécessaire à la conquête d'une terre, même provisoire[4].

L'endroit du repas est du reste établi sur le rivage, sorte de non-lieu à mi-parcours entre la mer

---

[1] Verg., *Aen.* 1.210-219 : "Illi se praedae accingunt dapibusque futuris ;
tergora diripiunt costis et uiscera nudant ;
pars in fmsta secant ueribusque trementia figunt,
litore aena locant alii flammasque ministrant.
Tum uictu reuocant uiris, fusique per herbam
implentur ueteris Bacchi pinguisque ferinae.
Postquam exempta fames epulis mensaeque remotae,
amissos longo socios sermone requirunt,
spemque metumque inter dubii, seu uiuere credant
siue extrema pati nec iam exaudire uocatos".

[2] Brève et complète analyse de ce passage : cf. J. Aymard, *Essai sur les chasses romaines*, 1951, p. 116-119. Cette scène, peu vraisemblable du point de vue cynégétique, prend pour modèle la poursuite des chèvres sauvages par Ulysse au pays des Cyclopes (Hom., *Od.* 9.152-169) et la chasse d'un dix-cors sur l'île de Circé (Hom., *Od.* 10.156-171).

[3] Verg., *Aen.* 1.192-193 : "nec prius absitit quam septem ingentia uictor
corpora fundat humo et numerum cum nauibus aequet".

[4] Cf. aussi *infra § A.3.4.1. Le pays où coule le sang - La conquête de la paix.*

et la terre, entre les tempêtes marines déjà essuyées et celles qu'Enée éprouvera face à Didon - le déchaînement des forces naturelles et celui des passions sont souvent traduits dans des termes analogues évoquant le tourbillon d'une tempête[1]. Il n'est pas en ce lieu de véritable paix possible, seulement un repos passager. Le paysage de la côte libyenne présente certes plus d'un trait harmonieux de douce tranquillité :

> Il est un lieu, dans une anse retirée du rivage ; une île y forme un port de l'obstacle de ses côtes contre lesquelles viennent se briser toutes les vagues venues du large, qui se scindent et vont mourir dans deux criques en retrait. De part et d'autre, d'immenses parois rocheuses lancent leurs doubles cimes menaçantes vers le ciel. Sous la paroi, au loin, les eaux abrités sont silencieuses. Puis, au-dessus, des forêts frémissantes en surplomb forment le fond de la scène, et un bois noir y déploie son ombre effrayante ; au pied de la paroi d'en face, sous des roches en surplomb, se trouve un antre ; à l'intérieur, des eaux douces et des sièges de pierre vive : c'est la demeure des Nymphes. Ici, les navires éprouvés ne sont retenus par aucune chaîne, ni liés par la morsure des crocs d'une ancre[2].

La sécurité des eaux paisibles de la baie ("aequora tuta") se combine avec la présence d'une grotte aux eaux douces ("aquae dulces"), dans les roches du rivage, demeure des Nymphes. Mais ce paysage est loin d'être un paysage idyllique[3] et un *locus amoenus*, signe qu'il ne s'agit pas encore de la terre promise, mais d'une terre d'accueil provisoire, non dénuée de dangers - les péripéties carthaginoises d'Enée risquent de le détourner de sa mission et de l'empêcher de gagner la terre promise de l'Italie. L'île qui ferme l'entrée de la paisible crique et les gigantesques falaises ("uastae rupes") qui l'encadrent la protègent certes de l'extérieur mais peuvent aussi en faire une prison. Le souvenir de l'île de Calypso et de sa grotte enchanteresse

---

[1] Passion de Didon : cf. Verg., *Aen.* 4.531-2 : "(...) ingeminant curae rursusque resurgens / saeuit amor magnoque irarum fluctuat aestu" ; cf. aussi *Aen.* 4.564. Sur ce point : cf. J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, p. 51-52.

[2] Verg., *Aen.* 1.159-169 : "Est in secessu longo locus ; insula portum
efficit obiectu laterum, quibus omnis ab alto
frangitur inque sinus scindit sese unda reductos.
Hinc atque hinc uastae rupes geminique minantur
in caelum scopuli, quorum sub uertice late
aequora tuta silent. Tum siluis scaena coruscis
desuper horrentique atrum nemus imminet umbra ;
fronte sub aduersa scopulis pendentibus antrum,
intus aquae dulces uiuoque sedilia saxo,
Nympharum domus. Hic fessas non uincula nauis
ulla tenent, unco non alligat ancora morsu".
Passage commenté par M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 494 sqq.

[3] Toute autre interprétation chez J. Thomas, pour qui cette calanque incarne en raccourci le lieu idéal auquel tendent les Troyens : J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 169-170.

n'est pas loin : si la cage est dorée, Ulysse n'en est pas moins prisonnier[1]. Les deux rochers qui se dressent vers le ciel, aussi menaçants que le sombre bois, font peser sur ce havre providentiel une silencieuse menace ("minantur", "atrum nemus imminet").

Les termes évoquant le danger, l'obscurité, la peur ("horrenti umbra", "atrum", "imminet") s'accumulent dans le seul vers 165 et réussissent à ternir le tableau. L'ombre, élément topique du *locus amoenus*, devient ici sombre et effrayante[2]. L'adjectif *ater* est du reste souvent employé pour décrire l'obscurité de lieux hostiles ou effrayants[3]. L'ambiguité du lieu naît aussi de la juxtaposition d'un motif épique et d'un motif idyllique. La forêt, avec ses arbres frémissants et son mystère sauvage crée un décor épique alors que le *locus amoenus* qu'elle enclôt, avec ses eaux douces, son calme, ses grottes-nymphées, renvoie aux motifs de la poésie pastorale[4]. Mais la comparaison du site avec une scène de théâtre charge ce lieu d'une atmosphère tragique[5].

En outre, le fait que les navires ne soient pas retenus à l'ancre (v. 169 : "non alligat ancora") ne signifie pas forcément qu'on se trouve dans un cadre idyllique où la sécurité des lieux est garantie par le calme des eaux. Le trait marque surtout l'absence de toute forme de civilisation (un véritable port par exemple[6]) et la prédominance de la seule nature sur ces navires, seul refuge en définitive pour les humains. A l'inverse, à leur arrivée au Latium, les Troyens ne manquent pas de jeter l'ancre[7], puis d'amarrer ("religauit") leur navires aux rives du Tibre[1], marquant une première étape dans leur établissement fixe ("stant ... puppes") en Italie.

Quant au silence qui règne sur la calanque ("aequora tuta silent"), il n'est pas signe de calme paisible. Dans les descriptions de *loci amoeni*, on trouve en général la notation d'un léger bruit, chant des oiseaux, clapotis d'une source, bruissement du vent, comme autant de signes d'une vie interne au lieu et de la présence diffuse d'une divinité protectrice. Le silence absolu instaure par contre un climat de mort et doit éveiller la méfiance du visiteur des lieux.

---

[1] Cf. *supra § A.1.2.1. Les nids d'amour – La grotte.*

[2] Sur l'ambiguïté de l'ombre trop fraîche : cf. Ov, *Met.* 3.412 : "Siluaque sole locum passura tepescere nullo" (grotte de Narcisse, trop fraîche, à l'image de son insensibilité) ; cf. aussi Ov., *Fast.* 2.163-166, où l'eau de la source est dite *gelida*.

[3] Cf. Ov., *Her.*12. 67-69 (Lettre de Médée à Jason) :
"Est nemus et piceis et frondibus ilicis atrum.
Vix illuc radiis solis adire licet.
Sunt in eo (fuerant certe) delubra Dianae".

[4] Cf. P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994, p. 217 ; *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire.*

[5] Cf. Verg., *Aen.* 4.471-472 (à propos d'Oreste sur scène, dans le même contexte que *scaena* apparaît aussi *ater*), cité *infra § A.3.2.1. La traversée du désert – Les rivages déserts.*

[6] Sur l'image du port comme terme des errances dans le discours stoïcien comme chez les Pères de l'Eglise : cf. *supra § A.2.6.2.3. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Un navire pour l'éternité* et les exemples cités alors.

[7] Cf. Verg., *Aen.* 6.901 (dernier vers du chant 6) : "Ancora de prora iacitur ; stant litore puppes".

Ce silence marque aussi un ralentissement de l'action, crée un effet de suspension : "le rythme du temps se ralentit, tout se concentre sur le détail anormal qui, par contraste, prend une importance anarchique et introduit la peur, en faisant pour ainsi dire éclater l'ordre des choses : le silence est donc un état préliminaire qui est un véritable signe dans l'*Enéide*, et que l'on observe chaque fois que l'anormal, le surnaturel, va défigurer le visage habituel de la forêt"[2]. Le silence incarne le vide, l'absence de vie et rend l'atmosphère pesante. Il contribue ainsi de façon décisive à plonger les rivages libyens dans une ambiance lourde d'incertitudes.

Le silence est lié ici au bois sombre, à cette forêt lourde d'obscurité. La forêt en devient hostile et pourrait bien vite se transformer en piège[3]. L'espace incertain de la forêt s'illustre fort bien dans la description de la souricière tendue aux Troyens par Turnus dans un vallon, et dont il sera finalement lui-même victime :

> Une vallée aux tortueux détours se prêtait aux surprises et aux pièges de la guerre ; des deux côtés, les sombres flancs la pressent d'une épaisse forêt : un mince sentier y conduit par une gorge étroite et d'un méchant abord[4].

L'analogie entre la topographie de cette sombre ("atrum latus") forêt encadrant sur deux flancs ("utrimque") la vallée et celle de la calanque libyenne flanquée d'une double paroi rocheuse ("hinc atque hinc", "gemini") et d'un bois sombre ("atrum nemus") confirme la nature menaçante de l'escale libyenne, qui risque de compromettre la mission d'Enée et de le retenir, comme Ulysse, sur une terre aux abords ensorcelants[5].

Le lendemain de leur arrivée, Enée partira d'ailleurs à la découverte des environs pour en repérer la géographie et la population[6]. C'est alors qu'il découvrira la cité de Carthage en pleine construction et que la reine Didon l'accueillera et offrira aux Troyens débarqués sur son territoire un banquet de bienvenue[7] au cours duquel Didon priera Enée de lui narrer ses aventures et tombera amoureuse du prince troyen. Les côtes charmantes auront ainsi guidé le Troyen vers la reine qui sera une nouvelle source de retard dans sa mission. Cette suspension

---

[1] Cf. Verg., *Aen.* 7.105-106 : "(...) cum Laomedontia pubes / gramineo ripae religauit ab aggere classem".

[2] J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 86. Même effet du silence en *Aen.* 6.268-269 :
"Ibant obscuri sola sub nocte per umbram
perque domos Ditis uacuas et inania regna".

[3] Cf. J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 89.

[4] Verg., *Aen.* 11.522-525 : "Est curuo anfractu ualles, accommoda fraudi
armorumque dolis, quam densis frondibus atrum
urget utrimque latus, tenuis quo semita ducit
angustaeque ferunt fauces aditusque maligni".
De même, dans l'épisode de Nisus et Euryale, où le bois se referme comme une trappe sur Euryale (*Aen.* 9.384-385).

[5] Cf. aussi *supra § A.2.5.2. La Terre Promise – La quête épique.*

[6] Verg., *Aen.* 1.306-308.

[7] Verg., *Aen.* 1.701-722

du temps – coïncidant avec la saison hivernale et l'immobilisme qu'elle impose à la navigation[1] – sera occupée par la narration des péripéties déjà surmontées par les Enéades.

Dans le cadre de son escale chez Didon, Enée fait précisément le récit, au chant 3, de leurs mésaventures sur une autre terre d'asile, qui se révélera en réalité trompeuse. Après avoir essuyé une violente tempête entre la Crète et les Strophades, au large du Péloponnèse, les Troyens se réfugient dans un port. Il s'offre alors à leurs yeux le spectacle de la plus grasse abondance :

> Arrivés là, nous avons pénétré dans le port ; et voici que nous découvrons de gras troupeaux de bœufs, de ci de là dans les plaines, et un troupeau de chèvres sans gardien, parmi les gazons. Nous nous précipitons, épée en main, et, de nos prières, invitons les dieux et Jupiter lui-même à partager notre butin. Alors, dans une courbe du rivage, nous dressons les lits et nous régalons d'un somptueux festin[2].

L'île renferme ainsi d'immenses richesses, mais elles ne sont pas véritablement des dons pour les Troyens qui profitent de l'absence d'un gardien pour s'emparer sauvagement des bêtes, comme d'un butin ("praedam" - le terme est le même que celui employé pour les cerfs abattus lors de l'escale carthaginoise[3]). Les propriétaires des troupeaux et locataires de l'île viennent d'ailleurs aussitôt interrompre ce festin organisé sur le rivage apparemment accueillant ("curuo"). L'île en effet appartient aux Harpyes[4] :

> Il n'est pas de plus sinistre monstre qu'elles, aucun fléau plus cruel, aucune colère divine qui n'ait surgi des ondes du Styx. Visages de vierge pour des oiseaux, déjections infâmes sorties de leur ventre, mains crochues, un teint toujours blême de faim[5].

Du haut des montagnes, leur troupe ailée s'abat alors sur les Troyens, non tant pour les attaquer que pour leur arracher cette nourriture volée et souiller leurs mets[6]. Les Troyens

---

[1] Pour le rôle de cette saison dans l'histoire d'Enée : cf. *infra § A.5.1.1. Une saison blanche ou sèche – L'hiver figé.*

[2] Verg., *Aen.* 3.219-223 : "Huc ubi delati portus intrauimus, ecce
laeta boum passim campis armenta uidemus
caprigenumque pecus nullo custode per herbas.
Irruimus ferro et diuos ipsumque uocamus
in partem praedamque Iouem ; tum litore curuo
exstruimus toros dapibusque epulamur opimis".

[3] Verg., *Aen.* 1.210, cité *supra*.

[4] Cf. Ap. Rhod., *Arg.* 2.178-300.

[5] Verg., *Aen.* 3.214-218 : "Tristius haud illis monstrum, nec saeuior ulla
pestis et ira deum Stygiis sese extulit undis.
Virginei uolucrum uultus, foedissima uentris
proluuies uncaeque manus et pallida semper
ora fame".

[6] Verg., *Aen.* 3.227-228 : "diripiuntque dapes contactuque omnia foedant / immundo (...)".

persévèrent et déplacent leur lieu de repas sous une anfractuosité du rocher, y cherchant protection[1], s'enfonçant un peu plus profondément dans cette terre qui ne veut visiblement pas d'eux. La grotte[2] ne leur offre qu'un abri bien provisoire :

> A nouveau leur troupe bruyante, d'un autre coin du ciel et de cavernes cachées, vole autour de notre butin, tendant leurs serres crochues, et souille nos mets de leur bouche[3].

Sous des abords charmants et accueillants, sous ses dehors de terre maternelle (courbes du rivage, grottes), l'île des Strophades n'était donc qu'une apparence de paix, qu'un simulacre. La terre d'accueil que leur a présentée la mer était un leurre. Pour conserver leur butin et leur nourriture, les Troyens doivent prendre les armes contre ces monstres ailés qui, en tant qu'oiseaux marins toujours affamés, rappellent aussi le visage dévoreur de la mer[4].

Ici comme en Libye, les Troyens font à nouveau preuve de violence à l'égard de la terre surgie des flots marins. Mais le massacre des troupeaux, la violence et la lutte à livrer contre les Harpyes, les aliments souillés, doivent démontrer aux Troyens qu'il ne s'agit pas là de la terre promise. La Harpye Céléno leur donne du reste l'une des clés qui leur permettra de reconnaître leur future nouvelle patrie :

> Vous cherchez dans votre course à gagner l'Italie et avec l'aide des vents : vous irez en Italie et il vous sera permis de pénétrer dans ses ports. Mais avant que vous ne dressiez des murailles autour de la ville qui vous est donnée, une terrible famine et l'injustice meurtrière que vous avez commise à notre égard vous forcera à ronger vos tables en les broyant sous vos dents[5].

Pour avoir tenté d'attenter aux richesses des Harpyes, dont elles ne profitent pas elles-mêmes, les Troyens devront à leur tour, comme ces sombres oiseaux de mer toujours affamés, connaître la plus cruelle des faims pour avoir droit à leur terre promise. C'est seulement alors que leur vie errante prendra fin et que leur besoin de manger pourra être rassasié par le don gratuit de la terre, sous forme de céréales[6].

---

[1] Sur la nuance de protection maternelle des courbes du rivage et des grottes : cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 488-502.

[2] Chez Apollonios, la caverne est l'habitation des Harpyes : Ap. Rhod., *Arg.* 2.298-299.

[3] Verg., *Aen.* 3.232-234 : "Rursum ex diuerso caeli caecisque latebris
turba sonans praedam pedibus circumuolat uncis,
polluit ore dapes. (...)".

[4] Cf. *supra § A.3.1.1. Sépulture et mort en mer.*

[5] Verg., *Aen.* 3.253-257 : "Italiam cursu petitis uentisque uocatis :
ibitis Italiam portusque intrare licebit.
Sed non ante datam cingetis moenibus urbem
quam uos dira fames nostraeque iniuria caedis
ambesas subigat malis absumere mensas".
Sur la manducation des tables : cf. *infra § A.3.1.4.1. Les prodiges de la Terre Promise – Le prodige des tables.*

[6] Cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 527-531.

3.1.4. Les prodiges de la Terre Promise

Au cours de son voyage en mer, Enée a trouvé refuge sur des terres d'accueil provisoire, havres providentiels sauvant du chaos de la mer, mais auxquelles il manquait souvent un trait pour en faire des lieux absolument idylliques. Ainsi les côtes libyennes étaient trop ombragées et trop silencieuses pour entrer véritablement dans la catégorie du *locus amoenus*. De plus, là comme sur l'île des Harpyes, la violence sanglante était nécessaire pour s'approprier la nourriture et avoir sa part de l'abondance.

Quand Enée touche enfin au terme de son voyage maritime et entre dans le Latium, certains signes lui indiquent qu'il a atteint la terre promise. La terre qui apparaît à Enée à l'issue de ses errances en mer se distingue de toutes les autres terres d'accueil qu'il a abordées précédemment[1]. Elle est promesse d'abondance, ce que confirment plusieurs événements merveilleux qui indiquent à Enée qu'il a enfin touché aux rivages de la terre promise : le prodige des tables, la prophétie du Tibre, la vision de la truie blanche[2] et finalement la métamorphose des navires troyens en Nymphes.

3.1.4.1. Le prodige des tables

Après les désenchantements éprouvés par Enée et ses compagnons sur l'île des Harpyes qu'ils avaient prise d'abord pour un paradis d'abondance, la Harpye Céléno prédit à Enée et ses compagnons qu'ils reconnaîtront la terre qui leur est destinée le jour où, rompus par la faim, ils dévoreront leurs tables[3]. Une des étapes de l'errance des Troyens en mer passe ainsi par la faim ("dira fames") avant que leur cauchemar de pénurie prenne fin et qu'ils entrent en possession de la terre qui sera la leur. Le sinistre présage de la Harpye est encore rappelé par Helenus[4] qui se veut rassurant. Il le mentionne de fait après avoir annoncé le prodige de la truie blanche. A l'annonce de la faim s'ajoute, complémentaire, la promesse d'une abondance incarnée par la truie allaitant.

Le prodige se réalise alors que les Troyens ont déjà pénétré dans l'estuaire ombragé du Tibre[5], qu'ils ont amarré leur flotte au talus herbeux de la rive et se sont étendus sous les branches d'un

---

[1] Sur les paysages de l'*Enéide* et leur lien avec l'action : cf. H.-D. Reeker, *Die Landschaft in der Aeneis*, 1971.
[2] Sur la symbolique maternelle de ces trois prodiges : cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 527-544.
[3] Verg., *Aen.* 3.253-257, cité *supra § A.3.1.3. Les escales.*
[4] Verg., *Aen.* 3.394-5 : "Nex tu mensarum morsus horresce futuros :
fata uiam inuenient aderitque uocatus Apollo".
Le prodige a été expliqué par Anchise : cf. *Aen.* 7.124
[5] Verg., *Aen.* 7.36. Sur ce paysage idyllique : cf. *infra § A.3.1.4.2. La prophétie du Tibre.*

arbre[1]. Les Troyens se situent ainsi d'emblée dans un cadre charmant, propice au calme, en bord d'un cours d'eau, à l'ombre agréable de la végétation. Le repas qu'ils préparent est constitué de fruits champêtres[2], et il ne leur traverse pas l'esprit de partir chasser pour ajouter quelque viande à leur menu. Leur repas est entièrement sous le patronage de Cérés, puisque c'est également elle qui fournit les supports sur lesquels les Troyens placent leurs mets. Leur appétit les pousse naturellement à manger également ces galettes de blé, et ils font alors le lien avec la prophétie de la Harpye (ces galettes leur tenaient donc lieu de tables[3]). Ils se nourrissent ainsi de dons de la terre dont on peut s'emparer sans violence, sans chasse ni sacrifice. Cette forme d'alimentation rappelle celle de l'Age d'Or, où le sacrifice sanglant n'était pas encore pratiqué[4]. Marquant la fin des errances[5] et l'entrée dans la terre promise[6], elle est aussi un signe de paix et de retrouvailles avec un paradis perdu.

Le sens de ce prodige - somme toute plus métonymique que merveilleux - est immédiatement compris d'Enée qui en déduit immédiatement :

> Ici est ma maison, ici ma patrie[7].

Par sa nature même, le prodige annonce de plus que cette terre sera bénie de Cérès, nourricière, offrira ses champs aux cultures et répondra au travail des hommes - contrairement à la mer[8]. La dimension purement végétarienne du repas et de ce mode de vie proche des origines transparaît dans la prière qu'Enée s'empresse d'adresser au génie du lieu et

> d'abord parmi les dieux à la Terre, aux Nymphes et aux fleuves encore inconnus[9].

Les divinités invoquées sont liées à la vie de la terre et de la nature, et ont un lien étroit avec le lieu. Tellus peut être assimilée à Cérès[10] par sa force créatrice. Les Nymphes quant à elles confèrent au lieu une dimension religieuse en même temps qu'elles en garantissent la fertilité et

---

[1] Verg., *Aen.* 7.106 : "gramineo ripae religauit sub aggere classem" ; 109 : "corpora sub ramis deponunt arboris altae".

[2] Verg., *Aen.* 7.111 : "et Cereale solum pomis agrestibus augent".

[3] Verg., *Aen.* 7.112-117.

[4] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or ; infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

[5] Verg., *Aen.* 7.116-7 : "(...) Ea uox audita laborum / prima tulit finem (...)".
Cf. Verg., *Aen.* 7.128-129 : "Haec erat illa fames, haec nos suprema manebat / exitiis positura modum (...)".

[6] Enée la salue comme telle : "Salue fatis mihi debita tellus" (Verg., *Aen.* 7.120).

[7] Verg., *Aen.* 7.122 : "Hic domus, haec patria est (...)".

[8] Cf. Verg., *Aen.* 2.780 : "Longa tibi exsilia et uastum maris aequor arandum" ; cité *supra § A.3.1.2. L'errance en mer – L'exemple d'Enée.*

[9] Verg., *Aen.* 7.136-138 : "(...) primamque deorum
Tellurem Nymphasque et adhuc ignota precatur
flumina (...)".

[10] Cf. H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la* République, 1958, p. 50 ; voir aussi *infra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or – Le retour de la fécondité ; § B.4.4. Le sacrifice comme don et contre-don.*

en font un paysage idéal[1]. Ces divinités sont par essence étroitement liées à l'élément aquatique, par le fait que c'est leur territoire et qu'elles en partagent le symbolisme de pureté[2]. La terre à laquelle touchent les Troyens est ainsi un don de vie et de pureté, promesse de fertilité, d'abondance et de paix. La venue de cette nouvelle ère est saluée du haut du ciel par Jupiter qui fait éclater par trois fois son tonnerre et baigne d'or et de rais de lumière l'entier du ciel[3]. Cet éclatement de lumière remplit les Troyens de joie et le lendemain, c'est dans les lueurs du jour naissant qu'ils partent reconnaître leur nouvelle terre[4].

3.1.4.2. La prophétie du Tibre

Pour Enée, l'arrivée dans la terre promise italienne coïncide avec l'arrivée au bord du fleuve du Tibre[5] qui marque la fin de son voyage. Le soleil illumine terre et mer, dans une union des éléments cosmiques, comme réconciliés[6]. La lutte et le déchaînement des vents ont pris fin. Au chaos et à l'agitation succède la paix, l'élément liquide se pétrifie :

> Et déjà la mer s'empourprait des rayons du soleil et l'Aurore de safran étincelait du haut de l'éther dans son char de roses. Alors les vents tombèrent et tout souffle se calma soudain : les rames luttent sur un marbre immobile[7].

Sur ce tableau coloré et empreint d'esthétisme s'ouvre alors la vision paradisiaque d'une terre apparemment vierge de toute présence humaine :

> Et voici qu'Enée aperçoit de la mer un bois immense. Entre ses arbres, Tibérinus au cours charmant et aux tourbillons rapides, jaune d'un abondant limon, s'élance dans la mer. Tout autour et dans les airs, des oiseaux multicolores, familiers des rives et des courants du fleuve, effleurent les airs de leur chant et volettent dans le bois. Enée commande à ses compagnons

---

[1] Cf. G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1962, p. 34.
[2] Cf. G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, 1942, p. 50-51.
[3] Verg., *Aen.*7.141-143 : "Hic pater omnipotens ter caelo clarus ab alto
intonuit radiisque ardentem lucis et auro
ipse manu quatiens ostendit ab aethere nubem".
[4] Verg., *Aen.* 7.148-150 : "Postera cum prima lustrabat lampade terras
orta dies, urbem et finis et litora gentis
diuersi explorant. (...)"
[5] Verg., *Aen.* 3.500-501 : "Si quando Thybrim uicinaque Thybridis arua / intraro (...)" ; 5.797 : "(...) liceat Laurentem attingere Thybrim" ; 2.781-782 (cité *infra*).
[6] Sur les aurores dans l'*Enéide* et la figure d'Enée comme héros solaire : cf. J. Thomas, "Le sens du voyage, et le "tissage" de l'espace-temps du héros dans l'*Enéide*", in J. Thomas (éd.), *L'imaginaire de l'espace et du temps chez les Latins*, 1988, p. 37-74 (en particulier p. 37-41) ; *infra § A.5.1.1. Une saison blanche ou sèche – Le temps figé.*
[7] Verg., *Aen.* 7.25-28 : "Iamque rubescebat radiis mare et aethere ab alto
Aurora in roseis fulgebat lutea bigis,
cum uenti posuere omnisque repente resedit
flatus et in lento luctantur marmore tonsae".

d'infléchir leur route et de tourner leurs proues vers la terre ; joyeux, il pénètre
dans le fleuve plein d'ombre[1].

En parallèle à leurs déplacements, le chant des oiseaux autour des rives – motif lucrétien[2] - emplit tout l'espace, horizontal et vertical ("circumque supraque"), et résonne comme un appel, donnant vie à ce lieu[3] et prouvant que la vie y est possible (comme le fit Noé en envoyant une colombe après le Déluge[4]). En même temps, ces volatiles – dont les couleurs variées ("uariae") sont à l'image des prairies diaprées[5] - sont aussi les messagers d'une forme de printemps et de renouveau[6].

Le fleuve quant à lui ne se présente pas comme une frontière ou une dernière barrière à franchir[7]. Au contraire, il joue le rôle de port[8] et de porte d'entrée (*ostia*)[9] vers un pays d'abondance - le terme d'*ostia* ne pouvait manquer d'évoquer pour les contemporains de Virgile les entrepôts d'Ostie précisément établis dans l'estuaire du Tibre[10]. Le fleuve permet d'entrer, de pénétrer directement à l'intérieur du pays. Future voie de communication et de commerce

---

[1] Verg., *Aen.* 7.29-36 : "Atque hic Aeneas ingentem ex aequore lucum
prospicit. Hunc inter fluuio Tiberinus amoeno
uerticibus rapidis et multa flauos harena
in mare prorumpit. Variae circumque supraque
adsuetae ripis uolucres et fluminis alueo
aethera mulcebant cantu lucoque uolabant.
Flectere iter sociis terraeque aduertere proras
imperat et laetus fluuio succedit opaco".

[2] Cf. Lucr. 2.145-146 : "Et uariae uolucres nemora auia peruolitantes / aera per tenerum liquidis loca uocibus opplent" ; 344-346 : "Et uariae uolucres, laetantia quae loca aquarum / concelebrant circum ripas fontisque lacusque, / et quae peruolgant nemora auia peruolitantes".

[3] Par opposition, le silence est souvent présage de mort (l'antre du Sommeil : Ov., *Met.* 11.592-602), et les lieux à l'entrée des Enfers sont vides du chant des oiseaux : cf. Verg., *Aen.* 6.239-240 ; *supra § A.2.6.2.1. Les lieux de l'au-delà – Les chemins de l'autre monde – Les étapes souterraines.*

[4] Gn 7.8-12.

[5] Cf. *supra § A.1.1.1.2. Une nature merveilleuse – Un décor de verdure – Les prairies fleuries* ; *A.2.6.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées* (fleurs et oiseaux).

[6] Cf. *infra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance – L'éternel printemps.*

[7] Contrairement au Jourdain : cf. Jos. 3.1-5.1 ; R. Bohn, *Untersuchungen über das Motiv des "Gelobten Landes" in Vergils Aeneis und im Alten Testament*, 1965, p. 99-101 ; cf. *supra § A.2.5.1. La Terre Promise - L'attente biblique* ; *infra § A.3.2. La traversée du désert.*
Sur le rôle de barrière du Tibre : cf. aussi J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, p. 81 ; J. Le Gall, *Le Tibre. Fleuve de Rome dans l'Antiquité*, 1953, p. 46-47 ; relégation *trans Tiberim* : XII Tables III.5 (Aul. Gell., *NA* 20.1.46-47) ; frontière géographique : Plin., *NH* 3.9, Strabo, *Geogr.* 5.2.5 ; 5.3.4 ; Iuv., *Sat.* 8.264-265 ("imperii fines Tiberinum").

[8] Verg., *Aen.* 3.254 : "ibitis Italiam portusque intrare licebit" ; 3.378 : "(...) Ausonio possis considere portu" ; 4.612 ("tangere portus") ; 7.132 ; 7.201 : "fluminis intrastis ripas portuque sedetis" ; 9.98-99 : "Immo, ubi defunctae finem portusque tenebunt / Ausonios olim (...)".

[9] Verg., *Aen.* 1.13 ("Tiberina ostia").

[10] Sur le rôle d'Ostie pour le ravitaillement de Rome : cf. par ex. Liv. 22.11.6 ; 37.1 ; 25.20.3 ; App., *B. C.* 1.67 ; 69 ; Flor. 3.22 ; Plut., *Mar.* 45.

essentielle au développement de Rome[1], le Tibre est le chemin qui mène aux terres cultivables, aux *arva*, et se trouve ainsi associé à un pays de fécondité[2].

Le paysage idyllique qui encadre le Tibre offre une image en contraste avec les paysages marins du voyage, en particulier avec l'atmosphère ambiguë des côtes libyennes[3], ou celle du premier accostage en Italie et la tristesse de la plage de Lavinium, battue par les flots salés[4]. La présence de ce fleuve-guide donne au contraire aux côtes du Latium les traits d'une terre promise, désignée par les destins[5] pour servir de nouvelle patrie aux Troyens exilés. Entouré d'une végétation luxuriante, le fleuve offre fraîcheur, verdure et humidité (un cadre dont Iule saura profiter pour une baignade estivale[6]). Le paysage fluvial bordé d'un *lucus* a ainsi la beauté d'un lieu charmant. De même que le *locus amoenus* a en général pour fonction d'offrir une aire salutaire dans la chaleur de l'été[7], de même le paysage du Tibre fournit-il une zone de paix suite aux agitations maritimes. D'ailleurs, contrairement à la plage de Lavinium sur laquelle paissaient des chevaux blancs, présages de guerre[8], le fleuve du Tibre est associé à la paix, offrant son lit comme un nid aux Troyens rescapés des dangers de la mer, à l'abri de la colère de Junon :

> A quoi m'ont servi les Syrtes ou Scylla ou les gouffres de Charybde. Les voilà bien cachés dans le lit tant désiré du Thybris, à l'abri des soucis que leur causaient la mer et moi-même[9].

Mais le fleuve donne aussi l'idée de mouvement et échappe au statisme d'une image figée. Le Tibre conduira les Troyens chez Evandre, roi de la mythique Arcadie, foyer de la paix originelle, à présent établi sur le site de la future Rome. L'établissement des Troyens dans le Latium résonne ainsi comme un retour aux sources, à la paix des origines, au sein de la terre dont leur ancêtre est issu. La patrie originelle des Troyens est en effet située au bord du Tibre :

---

[1] Cf. J. Le Gall, *Le Tibre. Fleuve de Rome dans l'Antiquité*, 1953.

[2] Verg., *Aen.* 2.781-782 : "et terram Hesperiam uenies, ubi Lydius arua / inter opima uirum leni fluit agmine Thybris", cité *supra § A.3.1.2. L'errance en mer - L'exemple d'Enée.*
Cf. *Aen.* 9.135 : "(...) tetigere arua / fertilis Ausoniae Troes. (...)".

[3] Cf. Verg., *Aen.* 1.159-169 ; *supra § A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales.*

[4] Verg., *Aen.* 3.533-540.

[5] Verg., *Aen.* 5.82 : "(...) finis Italos fataliaque arua" ; *Aen.* 7.120 : "(...) Salue fatis mihi debita tellus". Sur les liens entre le Tibre et l'idée de Terre Promise : cf. R. Bohn, *Untersuchungen über das Motiv des "Gelobten Landes" in Vergils Aeneis und im Alten Testament*, 1965, p. 97-99.

[6] Cf. Verg., *Aen.* 494-495 : "(...) fluuio cum forte secundo / defluerat ripaque aestus uiridante leuabat". Même végétation verdoyante, reflétée de plus dans les eaux du fleuve : *Aen.* 8.91-96. Sur ces reflets (et d'autres) : cf. aussi *infra § C.1.2. Conclusion - Manger le décor.*

[7] Ainsi dans le cas de la grotte de Diane au bain : Ov., *Met.* 3.151-153. De même pour Narcisse : Ov., *Met.* 3.413-414.

[8] Verg., *Aen.* 3.533-540

[9] Verg., *Aen.* 7.302-4 : "Quid Syrtes aut Scylla mihi, quid uasta Charybdis
profuit ? optato conduntur Thybridis alueo
securi pelagi atque mei. (...)".

> Les oracles des dieux, de leurs ordres, nous ont contraints de rechercher vos terres : c'est là que Dardanus est né, c'est ici qu'Apollon nous réclame et nous presse de ses ordres pressants, vers le Tibre tyrrhénien et les eaux sacrées de la source du Numicus[1].

Ce paysage idyllique qui s'offre à Enée à son arrivée devra être défendu contre d'autres prétendants. Bientôt la guerre déchire le Latium et les soucis s'emparent d'Enée :

> A la vue de tant de malheurs, il flotte sur le tourbillon des soucis[2].

L'incertitude a repris le dessus, à l'image de flots marins.

> Alors lui apparut, sous les traits d'un vieillard, le dieu du lieu, Tiberinus en personne, sortant du fleuve charmant entre les feuillages des peupliers : un fin tissu l'enveloppait d'un voile verdâtre et sa chevelure était couverte de l'ombre de roseaux. Il lui parla et apaisa ainsi ses soucis[3].

Le dieu[4] lui certifie alors que c'est bien là qu'il doit s'établir à jamais[5] ; un prodige le confirmera : une truie blanche couchée sous de verts feuillages et allaitant ses petits[6] corroborera ses promesses. Le Tibre assure aussi Enée de son aide et de sa collaboration pour entrer à l'intérieur du pays. C'est lui qui conduira Enée chez les Arcadiens, issus du pays mythique de la paix originelle :

> Je te conduirai moi-même tout droit entre mes rives et sur mes eaux, de sorte que tu vaincras de tes rames le courant contraire du fleuve, emporté vers l'amont[7].

A l'issue de cette vision prophétique et prometteuse se lève à nouveau un matin radieux[8],

---

[1] Verg., *Aen.* 7.239-242 : "sed nos fata deum uestras exquirere terras
imperiis egere suis : hinc Dardanus ortus,
huc repetit iussisque ingentibus urget Apollo
Tyrrhenum Thybrim et fontis uada sacra Numici".
Cf. aussi *Aen.* 7.206-207.

[2] Verg., *Aen.* 8.19 : "cuncta uidens magno curarum fluctuat aestu". Sur cette métaphore : cf. *supra § A.2.6.2.3. Les lieux de l'au-delà – Les chemins de l'autre monde – Un navire pour l'éternité.*

[3] Verg., *Aen.* 8.31-35 : "Huic deus ipse loci fluuio Tiberinus amoeno
populeas inter senior se attollere frondes
uisus : eum tenuis glauco uelabat harundo".
Pour la persistance de cette description (enrichie) : cf. *infra* Claud., *Paneg. Olybr. & Prob. cons.* 209-225 ; Sid. Apoll, *Carm.* 2.332-340.

[4] Sur le Tibre adoré comme dieu : cf. J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, en particulier p. 40-44.

[5] Verg., *Aen.* 8.39 : "Hic tibi certa domus (...)".

[6] Cf. *infra § A.3.1.4.3. La vision de la truie blanche.*

[7] Verg., *Aen.* 8.57-58 : "Ipse ego te ripis et recto flumine ducam,
aduersum remis superes subuectus ut amnem".

[8] Verg., *Aen.* 8.67-69 : "(...) nox Aenean somnusque reliquit.
Surgit et aetherii spectans orientia solis
lumina (...)".

comme celui qui baigna l'arrivée des Troyens dans l'estuaire du Tibre. L'Aurore marque la renaissance du jour en même temps que celle des espoirs d'Enée. Et le dieu n'a pas menti : alors que traditionnellement la traversée d'un fleuve est une entreprise ardue et périlleuse[1], la pénétration par le fleuve se fait sans difficulté[2], situant l'événement dans la sphère du merveilleux. Le fleuve calme ses flots tumultueux, se fait semblable à un lac paisible sur lequel les rames n'ont plus à lutter[3]. Pour Enée et ses compagnons, le fleuve s'oppose en tout à la mer, il est un abri[4] et ne connaît plus ni tempêtes, ni vents contraires, mais la douceur accueillante qui marque la fin des errances. Reflétant l'avancée des carènes peintes chargées de soldats aux boucliers brillants sur la surface de ses eaux[5], le fleuve devient l'adjoint de l'entreprise des Troyens à laquelle il participe en tant que décor et qu'acteur, en même temps qu'il se fait le miroir de leur gloire future.

La prophétie du Tibre se veut ici l'annonce d'une félicité à venir. Pour les Anciens, le Tibre était considéré comme un donneur de présages, d'avertissements[6], en particulier par ses inondations présageant quelque malheur ou signalant les manquements des hommes à l'égard du dieu-fleuve. Virgile donne pour sa part une image bienveillante du fleuve, élément topographique d'un paysage de rêve, signe de fertilité d'une terre promise. Il est signe de vie et de puissance, souverain des eaux[7], mais sa puissance potentiellement destructrice est mise au service des Troyens[8]. Rien d'étonnant dès lors que le Tibre, dieu ou fleuve, ait été fréquemment invoqué en poésie impériale ou sur des documents figurés comme le symbole de la puissance de Rome ou de la latinité[9]. Il symbolise de plus souvent l'abondance agricole, portant parmi ses attributs traditionnels une corne d'abondance débordante de fruits divers (raisin) et d'épis de blé et arborant une couronne végétale, comme dans le cas de la statue du Louvre[10]. Sa présence dans l'*Enéide* à l'entrée des Troyens en terre promise dépasse ainsi la simple indication géographique pour emplir totalement son rôle de symbole d'abondance et de puissance à venir. Son

---

[1] Ap. Rhod., *Arg.* 2.1264-1266 ; Ov., *Fast.* 1.500 ; pour le Jourdain : *Jos.* 3.1-5.1 ; cf. *supra § A.2.5.1. La Terre Promise - L'attente biblique* ; *infra § A.3.2.2. La traversée du désert - L'Exode des Israélites.*

[2] Cf. Verg., *Aen.* 7.36 : "laetus fluuio succedit opaco".

[3] Verg., *Aen.* 8.86-89 : "Thybris ea fluuium, quam longa est, nocte tumentem
leniit et tacita refluens ita substitit unda,
mitis ut in morem stagni placidaeque paludis
sterneret aequor aquis, remo ut luctamen abesset".

[4] Cf. *supra* Verg., *Aen.* 7.303-304 : "(...) Optato conduntur Thybridis alueo / securi pelagi atque mei. (...)".

[5] Verg., *Aen.* 8.91-96.

[6] Plin., *NH* 3.55 : "Quin immo uates intellegitur potius ac monitor, auctu semper religiosus uerius quam saeuus" ; cf. J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, p. 62-66.

[7] Verg., *Aen.* 8.77 : "Corniger Hesperidum fluuius regnator aquorum".

[8] Cf. Verg., *Aen.* 8.86-96.

[9] Sur ce point : cf. J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, p. 35 et planches XI-XV (monnaies impériales). Cf. Mart., *Epigr.* 10.7.9.

[10] Cf. J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, p. 3-22 et planche I. Le bas-relief de la statue figure de plus une scène de pâturage.

importance pour le développement économique de Rome se révélera d'ailleurs de premier ordre, offrant une ouverture vers la Méditerranée en même temps qu'une voie d'accès vers l'Ombrie et la Toscane[1].

Cette mythique apparition du Tibre sera reprise et amplifiée dans sa description par les poètes tardifs du 4e et 5e siècle, se faisant l'écho de l'iconographie traditionnelle des fleuves. Ainsi chez Claudien, faisant l'éloge du double consulat d'Olybrius et Probinus en 395[2], dresse l'ecphrase du fleuve personnifié, dans son cadre naturel :

> Du creux de son antre, assis au fond d'un vallon, le Tibre a perçu ce fracas. Il dresse l'oreille et reste figé, se demandant d'où provient soudain ce bruit de foule. Sur le champ il abandonne son lit d'herbes pâles et sa couche couverte de mousse et confie aux Nymphes l'urne qui fait sa majesté. Son visage hirsute est illuminé par deux yeux verdâtres tachetés d'azur, rappel de son père l'Océan ; autour de son cou bouclent des frisons de gazon serré ; sur toute sa tête s'étale luxuriante sa chevelure de roseaux que les Zéphyrs ne peuvent briser ni le soleil faire mourir sous la brûlure de la chaleur estivale ; mais ce feuillage vivace se développe et entoure sa tête au fil des ans. Des cornes de taureau dont sourdent des torrents grondants se dressent sur ses tempes ; leurs eaux tombent goutte à goutte sur sa poitrine ; son front hérissé dégouline sous leurs ondées ; sa barbe se peigne en sources limpides. Ses lourdes épaules sont voilées d'un manteau que lui a filé son épouse Ilia, faisant courir les fils transparents de sa navette au fond des eaux[3].

Outre sa chevelure de roseaux, le dieu-fleuve reçoit d'autres attributs traditionnels de

---

[1] Cf. par ex. Cic., *Rep.* 2.3.5 (sur la clairvoyance de Romulus dans le choix du site de Rome) ; cf. *supra § A.2.7.1. L'abondance de la mer – Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome.*

[2] Sur les circonstances de cette pièce : cf. *infra § A.4.1.3. Le temps de l'Age dOr – Le retour de la fécondité.*

[3] Claud., *Paneg. Olybr. & Prob. cons.* 209-225 :
"Accepti sonitus curuis Tiberinus in antris,
ima ualle sedens Erectis auribus haesit,
unde repentinus populi fragor. Ilicet herbis
pallentes thalamos et structa cubilia musco
deserit ac Nymphis urnam commendat erilem.
Illi glauca nitent hirsuto lumina uultu
caeruleis infecta notis, reddentia patrem
Oceanum ; crispo densantur gramine colla ;
uertice luxuriat toto crinalis harundo,
quam neque fas Zephyris frangi nec sole perustam
aestiuo candore mori ; sed niuida frondet
aequaeuum complexa caput. Taurina leuantur
cornua temporibus raucos sudantia riuos ;
distillant per pectus aquae ; frons hispida manat
imbribus ; in liquidos fontes se barba repectit.
Palla graues humeros uelat, quam neuerat uxor
Ilia percurrens uitreas sub gurgite telas".

l'iconographie des fleuves : il est barbu, porteur d'une urne et coiffé de cornes[1] - élément qui échoit aux fleuves par comparaison entre l'impétuosité de leurs eaux et celle d'un taureau, et qui, dans le cas du fleuve Achelous, est à l'origine de la corne d'abondance[2]. Le potentiel de fertilité du Tibre s'exprime de plus par le fait qu'il porte sur lui les éléments mêmes du *locus amoenus*, ruisselant de sources transparentes, entouré de gazons et de verdure, empreint d'une fraîcheur ignorant les excès climatiques de l'été[3]. Enfin, la manière dont le ruissellement des eaux est dépeint s'inscrit dans le prolongement des évocations de l'Age d'Or : les verbes *sudare*, *distillare* et *manare* sont en effet appliqués aux émanations spontanées de miel sous le règne de Saturne[4].

La *retractatio* poétique opérée par Claudien se signale aussi par l'image du tissage qui apparaît comme symbole métapoétique de l'activité créatrice[5]. La métaphore est plus d'autant plus marquée que la navette transparaît sous la clarté des eaux, dont la limpidité est souvent appliquée à qualifier le style. En lieu et place des tempêtes marines qui entraînaient chez Virgile les navigateurs sur l'abîme des mers ("gurgite uasto")[6], l'ecphrase de Claudien entraîne le regard du lecteur à suivre le cheminement du poète ("sub gurgite telas", suivant la même ordonnance métrique clôturant ce *uersus aureus*). Les eaux se sont faites limpides ("uitreas"), pour laisser apparaître l'art du poète sous leur transparence.

---

[1] Cf. Verg., *Aen.* 8.77 : "Corniger Hesperidum fluuius regnator aquarum".
Description du Tibre analogue à celle de Claudien chez Sid. Apoll., *Carm.* 2.332-340 :
"Ilicet ingreditur Tiberini gurgitis antrum.
Currebat fluuius residens et harundinis altae
concolor in uiridi fluitabat silua capillo ;
dat sonitum mento unda cadens, licet hispida saetis
suppositis multum sedaret barba fragorem ;
pectore ructabat latices lapsuque citato
sulcabat madidam iam torrens alueus aluum.
Terretur ueniente dea manibusque remissis
remus et urna cadunt. (...)".
Le passage qui précède celui-ci (*Carm.* 2.320-331) offrant une description de l'Italie a été traité *supra § A.2.1.2. La Terre de Saturne – L'éloge de l'Italie*. Sur ces mêmes attributs pour d'autres fleuves, par ex. pour le mythique Eridan du mythe de Phaéton : cf. Claud., *6 Cons. Hon.* 159-168 ; Philostr., *Im.* 1.11. Pour des exemples iconographiques : cf. R. Chevallier, "Le mythe de Phaéton d'Ovide à G. Moreau. Formes et symboles", in R. Chevallier (éd.), *Colloque Présence d'Ovide*, 1982, p. 387-439.

[2] Cf. Ov., *Met.* 9.85-92 ; traité *infra § B.3.2.1. Les motifs – La corne.*

[3] Sur ces éléments comme composantes du *locus amoenus* : cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse.*

[4] Verg., *Ecl.* 4.30 : "et durae quercus sudabunt roscida mella" ; Hor., *Epod.* 16.47 : "Mella caua manant ex ilice (...)" ; Ov., *Met.* 1.112 : "Flauaque de uiridi stillabant ilice mella" ; cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse – Le mythe de l'Age d'Or.*

[5] Cf. Ov., *Met.* 6.1-145 (Arachne) ; J. Scheid & J. Svenbro, *Le métier de Zeus : mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, 1994, p. 139-162 ; R. Wolf-Bonvin, *Textus. De la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval*, 1998.

[6] Verg., *Aen* 1.118 : " Apparent rari nantes in gurgite uasto" ; cf. aussi 3. 197 : "aequora, dispersi iactamur gurgite uasto".

3.1.4.3. La vision de la truie blanche

C'est sur les rives de ce fleuve mythique prometteur de fécondité que se réalise le prodige de la truie blanche que Helenus avait annoncé à Enée en même temps qu'il lui rappelait le présage des tables. La découverte de la truie lui indiquera qu'il est arrivé en terre promise :

> Lorsque, rempli d'inquiétude, au bord d'un fleuve retiré, tu trouveras étendue sous les yeuses du rivage une énorme truie ayant mis bas trente petits, blanche, couchée sur le sol, ses petits tout blancs autour de ses mamelles, ce sera là l'emplacement de la ville, là le terme certain de tes épreuves[1].

La truie se tiendra sous une yeuse, arbre toujours vert, marque de vitalité, et ses mamelles gonflées de lait sont signes d'abondance[2].

La prophétie d'Helenus sera reprise par le dieu Tibre alors que les Troyens sont déjà parvenus en Italie[3]. Enfin le prodige se réalise et l'apparition de la truie blanche allaitant ses petits offre à Enée une nouvelle image lui promettant que la terre où il est parvenu sera celle d'une heureuse fécondité. Cette truie apparaît dans un décor symbolique de verdure, de fraîcheur et de calme sécurité, sous l'ombre verte des arbres :

> Voici qu'à travers la forêt il aperçoit une laie toute blanche avec sa portée blanche comme elle, qui s'est couchée sur la verte prairie[4].

Le symbolisme végétal et verdoyant du paysage fluvial se combine alors avec la blancheur lactée de la truie pour donner une double image d'abondance paysanne et de fertilité[5]. La truie elle-même se charge d'un symbolisme maternel et nourricier, de par les nombreux petits qu'elle allaite[6]. Pour les Anciens, la truie incarne habituellement la fécondité[7]. Elle était ainsi souvent liée au culte des déesses de la fécondité que sont Cérès, Tellus et Junon Lucina, auxquelles elle

---

[1] Verg., *Aen.* 3.389-393 : "cum tibi sollicito secreti ad fluminis undam
litoreis ingens inuenta sub ilicibus sus
triginta capitum fetus enixa iacebit,
alba, solo recubans, albi circum ubera nati
is locus urbis erit, requies ea certa laborum".

[2] Cf. Iuv., *Sat.* 6.177 : "atque eadem scrofa Niobe fecundior alba". Cf. *infra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait* (par ex. Verg., *Ecl.* 4.21-22 : "Ipsae lacte domum referent distenta capellae / ubera (...)").

[3] Verg., *Aen.* 8.43-45 (identiques aux vers 390-392 du livre 3 cités ci-dessus).

[4] Verg., *Aen.* 8.82-83 : "Candida per siluam cum fetu concolor albo
procubuit uiridique in litore conspicitur sus".
Voir aussi Varro, *RR* 2.4.18.

[5] Sur l'association des couleurs blanche et verte : cf. J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 298-302 ; sur les liens de ces couleurs avec l'arrivée en terre promise : cf. R.J. Edgeworth, *The Colors of the* Aeneid, 1992, p. 43-45.

[6] Sur le caractère maternel de la truie : cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 531-534.

[7] J. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, 1968, p. 604 et note 5.

était sacrifiée[1]. La proximité entre Cérès et Tellus apparaissait aussi lors du prodige de la manducation des tables (placé sous le patronage de Cérès et dont Enée rendait grâces à Tellus). Ainsi se trouve réaffirmer le lien entre les deux prodiges, qui signalent tous deux le caractère nourricier et fécond de la terre promise. La version de l'épisode de la truie fourni par Denys d'Halicarnasse[2] lie d'ailleurs directement l'apparition de la truie au prodige des tables. Suite au miracle des tables, Enée aurait voulu offrir une truie en sacrifice de remerciement. L'animal prend la fuite et l'endroit où il s'arrête indique à Enée l'emplacement de la future ville à fonder (en fait Lavinium sera éloignée d'environ 25 km, Albe, plus proche du Tibre, sera fondée par Ascagne, seule Rome sera riveraine du Tibre).

La blancheur de la truie (*candida* et surtout *alba*) et sa capacité d'allaitement incitent à quelques correspondances. Les témoignages antiques rapportent en effet que le fleuve du Tibre aurait porté le nom d'*Albula*, expliquant son nom par sa couleur :

> Le fleuve du Tibre est appelé Albula en raison de la couleur blanche de son eau[3].

Si cette étymologie est sans aucun doute inadéquate et contredite par la couleur jaune traditionnellement attribuée aux eaux limoneuses du Tibre[4], elle révèle un lien symbolique entre le fleuve, la truie blanche et la ville d'Albe, berceau des futurs fondateurs de Rome. Le jeu étymologique entre la couleur blanche de la truie (*alba*) et le nom de la ville d'Albe[5], fondée par Ascagne et d'où naîtront Romulus et Rémus et la grandeur future de Rome, incite ici à un nouveau parallélisme : l'allaitement des porcelets par la truie peut être rapproché de celui des deux jumeaux par la louve des forêts albaines – une mère adoptive s'étant alors substituée à la mère naturelle, de même que les Troyens sont adoptés par la terre italienne. Ces deux épisodes jouent le rôle de mythes fondateurs pour une future ville et tous deux sont symbole d'abondance. On aurait pu imaginer d'autres symboles (puissance...) mais c'est précisément la fécondité qui est le facteur essentiel de la promesse d'une ville naissante. Le lait rappelle les origines naturelles de cette fécondité et place au premier rang les activités paysannes. La garantie d'un destin glorieux n'est rien en comparaison de l'assurance qu'on ne manquera de rien.

---

[1] Cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 534 ; voir aussi H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, 1958 ; B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996.

[2] Den. Halic., *Ant. Rom.* 1.56. Cf. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, p. 13.

[3] Fest., *s.v. Albula* : "Albula Tiberis fluuius dictus ab albo aquae colore" (p. 4 éd. Lindsay réimpr. 1997) ; cf. aussi Verg., *Aen.* 8.332 ; Liv. 1.3.7-8 ; Varro, *Ling.* 5.30 ; Plin., *NH* 3.9 (55) ; Isid., *Etym.* 13.21.27. Cf. J. Le Gall, *Le Tibre. Fleuve de Rome dans l'Antiquité*, 1953, p. 50-52.

[4] *Flauus* : cf. Verg., *Aen.* 7.31 ; 9.816 ; Hor., *Carm.* 1.2.13 ; 1.8.8 ; Ov., *Met.* 14.448 ; *Tr.* 5.1.31 ; *Fast.* 6.228 ; Sil. Ital., *Pun.* 1.607 ; 9.207 ; Stat., *Silu.* 4.4.5. Cf. R.J. Edgeworth, *The Colors of the* Aeneid, 1992, p. 129.

[5] Cf. Verg., *Aen.* 8.47-48 : "ex quo ter denis urbem redeuntibus annis / Ascanius clari condet cognominis Albam" ; cf. Iuv., *Sat.* 12.72-73 : "(...) subilimis apex, cui candida nomen / scrofa dedit (...)" (mont Albain).

On retrouve l'association symbolique du fleuve et de l'allaitement sur de nombreux documents figurés représentant côte à côte le dieu-fleuve du Tibre et la louve allaitant les jumeaux[1]. Dans certains cas, la truie figure non loin du fleuve et de la louve aux jumeaux. Ainsi sur le socle de la statue du Louvre, un bas-relief[2] représente, devant les remparts d'une ville, aux pieds du dieu Tibre, une truie sous laquelle s'agite une masse de petits. Ce ne sont là que quelques exemples où l'iconographie se fonde sur des scènes de tétée pour figurer l'attachement à une promesse d'abondance[3].

3.1.4.4. La métamorphoses des navires troyens en Nymphes marines

Ces trois manifestations (prodige des tables, apparition et prophétie du Tibre, puis remontée de son cours, vision de la truie blanche) riches d'une symbolique alimentaire ou maternelle signalent clairement l'accueil en terre promise. Au début du chant 9, Virgile relate un nouveau prodige survenu au moment où Turnus tente d'attaquer le camp de Troyens en l'absence d'Enée. L'événement prend donc place bien après l'accostage des Enéades au Latium. Le camp d'Enée se révélant inexpugnable, le Rutule se met en rage :

> Tel un loup qui assiège un parc plein de brebis (...) emporté par sa fureur, il se déchaîne contre les absents ; la faim accumulée depuis de longs jours se fait rage épuisante, son gosier a soif de sang[4].

Il incite alors ses hommes à incendier la flotte troyenne. C'est alors que survient le prodige, les navires troyens se métamorphosent en Nymphes marines :

> Aussitôt chacune des poupes brise les chaînes qui la retenaient sur la rive ; semblables à des dauphins plongeant leur rostre, elles gagnent les profondeurs. Puis elles reparaissent, merveilleux prodige, comme autant de formes virginales, et se portent vers la mer[5].

---

[1] Cf. J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, p. 25-31 et planches VIII (autel d'Ostie, vers 124 apr. J.-C., Musée des Thermes), I (statue du Louvre), VI (centre - Tibre de la villa d'Este), X (fresque de la maison de Romulus et Rémus, Pompéi V.4.13, Musée de Naples), XI (sesterce de Vespasien frappé en 71).

[2] Cf. J. Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, 1953, planche II a et p. 6-7. Sur l'identification de la ville et l'interprétation délicate de la statue : p. 7-22.

[3] Pour d'autres exemples plus développés (incluant les scènes de traite) : cf. *infra § B.3.2.3. Les motifs – Les mamelles de lait.*

[4] Verg., *Aen.* 9.59-64 : "Ac ueluti pleno lupus insidiatus ouili
cum fremit ad caulas uentos perpessus et imbris
nocte super media ; tuti sub matribus agni
balatum exercent, ille asper et improbus ira
saeuit in absentis, collecta fatigat edendi
ex longo rabies et siccae sanguine fauces".

[5] Verg., *Aen.* 9.117-122 : "(...) Et sua quaeque
continuo puppes abrumpunt uincula ripis
delphinumque modo demersis aequora rostris
ima petunt. Hinc uirgineae (mirabile monstrum)

Comment comprendre l'insertion de cet épisode merveilleux, défiant les lois de la nature, dans la trame narrative épique, d'autant plus qu'il s'agit là d'une création de Virgile[1] ? Comment interpréter cette métamorphose dans la perspective de la quête d'Enée vers l'Italie ?

Il ne s'agit pas d'un prodige annoncé de vive voix à Enée comme signe de reconnaissance de la terre promise. Toutefois, l'épisode est mis en relation avec la promesse faite par Jupiter à Cybèle[2]. Or précédemment, juste après la réalisation du prodige de la manducation des tables, Enée avait précisément adressé une prière aux divinités locales et naturelles (dont les Nymphes)[3], mais aussi :

> Il invoque la Nuit, les signes nocturnes qui se lèvent, Jupiter idéen et dans
> l'ordre la Mère phrygienne, et ses deux parents, au ciel et dans l'Erèbe[4].

Cette prière mentionne la nuit - qui servira de cadre à une seconde apparition des Nymphes - et associe Jupiter au mont Ida, d'où proviennent les troncs qui ont servi à la confection des navires[5] et qui est consacré à Cybèle, également invoquée ici. Jupiter y répond alors par trois roulements de tonnerre et une nuée d'or et de lumière que les Troyens interprètent comme la confirmation que le jour est arrivé où ils édifieront les remparts qui leur sont dus[6]. Par le lien entre Jupiter, Cybèle et le don d'une terre promise, cette prière et la manifestation divine qui l'accompagne préparent à l'intervention miraculeuse de Zeus sur les navires en feu pour les transformer en Nymphes.

Les Nymphes signalent que les bateaux sont désormais inutiles : ils peuvent se fondre avec l'élément marin, semblables à des dauphins. Les coques de bois n'auront plus à labourer en vain l'étendue salée et inculte[7]. Animées de la vie, elles retournent, dans une forme de renaissance, à la mer qu'elles fendent comme des rostres de leur proue. Pour les Troyens, cela signifie aussi que l'errance en mer est terminée, qu'ils sont pour ainsi dire revenus au temps de l'Age d'Or ignorant de la navigation[8] et que pour eux aussi, une ère nouvelle s'ouvre. Turnus le pressent lorsqu'il interprète ce prodige. Il y voit - commettant là une radicale erreur d'interprétation - un retournement des destins contre les Troyens :

[quot prius aeratae steterant ad litora prorae]
reddunt se totidem facies pontoque feruntur".

[1] Cf. E. Fantham, "*Nymphas... e navibus esse* : Decorum and Fiction in Aeneid 9.77-122 and 10.215-59", *CPh* 85, 1990, p. 102-119 ; pour un traitement postérieur : cf. Ov., *Met.* 14.530-565.

[2] Verg., *Aen.* 9.77-106.

[3] Cf. Verg., *Aen.* 7.136-138, cité *supra § A.3.1.4.1. Le prodige des tables.*

[4] Verg., *Aen.* 7.138-140 : "(...) tum Noctem noctisque orientia signa
Idaeumque louem Phrygiamque ex ordine matrem
inuocat et duplicis caeloque Ereboque parentis".

[5] Cf. Verg., *Aen.* 3.4-6.

[6] Verg., *Aen.* 7.145 : "Aduenisse diem, quo debita moenia condant".

[7] Cf. Verg., *Aen.* 2.780 : "Longa tibi exsilia et uastum maris aequor arandum".

[8] Cf. par ex. Verg., *Ecl.* 4.38-39 ; cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse – Le mythe de l'Age d'Or.*

> Ces prodiges cherchent à atteindre les Troyens, Jupiter lui-même leur a ravi le secours auquel ils étaient accoutumés ; ils ne s'attendent ni aux traits ni aux feux des Rutules. Donc les mers ne leur offrent plus d'issue, il ne leur reste aucun espoir de fuir ; ils viennent d'être privés de la moitié du monde, et la terre est désormais entre nos mains[1].

Face aux Rutules, les Troyens vont devoir conquérir leur terre par les armes et dans le sang. La lutte s'engage sur une nouvelle plaine[2], succédant aux épreuves sur les plaines salées de la mer. Ils auront à lutter contre une véritable bête sauvage, Turnus, avant de restaurer la paix sur la terre de Saturne[3].

Les Nympbes rappellent aussi l'escale carthaginoise dans la calanque. Dans les roches des falaises étaient creusées des sièges de pierre, demeure des Nymphes[4]. Mais de ces divinités point de trace. Si la calanque était trompeusement idyllique, il lui manquait la douceur, la luminosité et l'animation diffuse d'une divinité locale. En Italie au contraire, les Nymphes se manifestent à Enée et animent de leur présence divine son approche de la terre promise.

Les Nymphes marines réapparaissent ensuite à Enée alors qu'il ramène par mer des renforts étrusques[5]. Ce sera la dernière expérience marine d'Enée. Comme le Tibre, elles lui apparaissent de nuit, alors qu'Enée est plongé dans les ténèbres et ballotté sur une mer de soucis[6]. Elles le renseignent sur la situation critique autour de son camp, lui donnent des conseils pour mener à bien la suite des opérations guerrières contre les Rutules et le réconfortent. Elles remplissent à ce titre la même fonction que le dieu Tibre conseillant Enée sur la manière de traiter avec les Arcadiens[7]. Divinités aquatiques comme lui, elles encouragent Enée à poursuivre sa conquête terrestre. Le résultat de leur intervention féerique est analogue à celui suscité par la prophétie du fleuve. Enée s'éveille comme d'un rêve, ne sachant trop que penser[8] :

> Pendant ce temps, un nouveau jour accourrait avec sa pleine lumière et mettait en fuite la nuit[9].

---

[1] Verg., *Aen.* 9.128-132 : "Troianos haec monstra petunt, his Iuppiter ipse
auxilium solitum eripuit ; non tela neque ignis
exspectant Rutulos. Ergo maria inuia Teucris
nec spes ulla fugae : rerum pars altera adempta est,
terra autem in nostris manibus (...)".

[2] Verg., *Aen.* 9.68 : "excutiat Teucros uallo atque effundat in aequom". Sur le symbolisme de la plaine comme vaste univers désolé : cf. J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 146-149.

[3] Cf. *infra § A.3.4.1. le pays où coule le sang – La conquête de la paix.*

[4] Verg., *Aen.* 1.166-168 ; cf. *supra § A.3.1.3. La traversée en mer – Les escales.*

[5] Verg., *Aen.* 10.219-248.

[6] Verg., *Aen.* 10.217-218 ; cf. *Aen.* 8.18-20.

[7] Verg., *Aen.* 10.236-245 ; cf. *Aen.* 8.49-65.

[8] Verg., *Aen.* 10. 249-250 ; cf. *Aen.* 8.67.

[9] Verg., *Aen.* 10.256-257 : "(...) et interea reuoluta nebat

A nouveau la lumière de l'Aurore balaie nuit et doute[1]. Le monde marin, évoqué une dernière fois lors de cette apparition nocturne, appartient désormais au passé. Enée tient compte, pour son profit, de l'avertissement surnaturel[2]. Les Nymphes ont donc le même rôle de confirmation que les autres prodiges et guident à leur manière Enée vers la terre promise qu'il doit conquérir[3].

matura iam luce dies nocteque fugaret".

[1] Cf. *supra* Verg., *Aen.* 8.67-69.

[2] Verg., *Aen.* 10.258-259 ; cf. *Aen.* 8.79-80.

[3] Cf. *infra § A.3.4.1. Le pays où coule le sang - La conquête de la paix.*

3.2. La traversée du désert

3.2.1. Les rivages déserts

L'univers du désert est bien souvent comparable à celui de la mer : tous deux sont des univers de nomades. La mer elle-même peut être qualifiée de désert en tant que décor de solitude. La vie et subsistance dans le désert sont aussi précaires qu'en mer, les réserves s'épuisent rapidement et l'approvisionnement dépend du hasard des trouvailles. A la précarité de la nourriture s'ajoute le risque de manquer d'eau. Le climat aride de l'Afrique en fait un désert de la soif[1].

Dans la *Pharsale* de Lucain, relatant, près d'un siècle plus tard, les années 49-48 av. J.-C. de la guerre civile opposant Pompée et César (entre le Rubicon et Alexandrie), le désert se substitue à la mer. Il partage avec les tempêtes marines des capacités d'engloutissement. Ainsi Lucain dépeint avec force une tempête de sable à laquelle les soldats de Caton sont confrontés lors de la traversée du désert de Libye[2]. Il la compare explicitement à celles essuyées par les marins en mer[3].

Le vent se soulève et fait rage en tourbillonnant, menaçant les soldats d'engloutissement[4], d'aspiration vers le ciel - la verticale s'inverse par rapport aux tempêtes marines qui tirent les naufragés vers le fond des mers. Les soldats sont prisonniers de ce sable (*harena*) que possèdent en commun désert et fonds marins. Le désert les engloutit comme une vague :

> Ils peinent de même à rester fermes face à l'Auster qui enroule au-dessus d'eux d'immenses tas de sable et qui enfouit les hommes sous terre. Le soldat peut à peine se dégager, figé dans cet immense amas de poussière. Le haut rempart formé du sable accumulé les ligote même debouts, ils sont immobilisés par cette terre qui se soulève[5].

Le sable fait de l'univers du désert un monde mouvant et instable, incertain et fuyant, à l'instar

---

[1] Verg., *Aen.* 4.42 : "Hinc deserta siti regio (...)" ; *Ecl.* 1.65 : "At nos hinc alii sitientes ibimus Afros".

[2] Luc., *Phars.* 9.445-497. Sur ce passage : cf. A. Loupiac, *La poétique des éléments dans* La Pharsale *de Lucain*, 1998, p. 52, 63-64.

[3] Luc., *Phars.* 9.445-457 (447 :"aequoreos est passa metus") ; 494 ("medio uelut aequore").

[4] Luc., *Phars.* 9.451 ("turbine"), 455 ("contorto puluere"), 472 ("contorsit uiolento spiritus actu"), 485 ("inuoluit"). Sur les images de tourbillon et d'engloutissement pour les tempêtes marines : cf. J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 77 ; Verg., *Aen.* 1, 117 ("torquet agens circum et rapidus uorat aequore uertex") ; voir *supra § A.3.1.2. La traversée en mer - L'errance en mer - L'exemple d'Enée.*

[5] Luc., *Phars.* 9.484-489 : "(...) uix sic immobilis austro,
qui super ingentes cumulos inuoluit harenae
atque operit tellure uiros. Vix tollere miles
membra ualet multo congestu puluerís haerens.
Alligat et stantis adfusae magnus harenae
agger, et inmoti terra surgente tenentur".

de l'eau[1]. Sous l'effet du vent, les repères s'effacent et toutes les routes se brouillent :

> Et déjà tout chemin disparaît, et il n'y a plus aucun repère sur terre, hormis des lambeaux de ciel, comme en pleine mer : on repère son chemin d'après les astres[2].

La terre du désert est pulvérulente, signe de décomposition minérale rappelant ce qu'il reste d'un corps après son incinération. La terre reprend ce qu'elle a fait naître[3].

Dans la *Pharsale*, le désert est aussi le royaume d'êtres monstrueux[4]. Méduse pétrifiante y règne sur un monde d'infertilité rocheuse :

> Aux confins de la Libye, là où la terre brûlante reçoit l'Océan chauffé par le soleil couchant, s'étendaient, désolées, les terres de Méduse, fille de Phorcys, que n'abrite pas la chevelure des bois, pas plus qu'elles ne sont amollies par quelque suc, mais elles sont hérissées de roches nées du regard de leur propriétaire[5].

Son regard entraîne une mort à la fois paralysante et glacée (v. 641, 651 : *rigere*), et la pétrification de l'entier du paysage[6] et de toute vie. Les oiseaux tombent raides - comme aux abords des Enfers -, les bêtes demeurent figées, la population prend l'immobilité du marbre funéraire :

> Les oiseaux tombèrent soudain du haut du ciel de tout leur poids, les bêtes sauvages restèrent fixées aux rochers, les peuplades éthiopiennes occupant les environs se raidirent toutes entières en marbre[7].

---

[1] Luc., *Phars.* 9.464-469 : "(...) nullisque potest consistere miles
instabilis raptis etiam, quas calcat, harenis.
(...) mobilius facilis turbatur harenis".

[2] Luc., *Phars.* 9. 493-495 : "Iamque iter omne latet, nec sunt discrimina terrae
ulla, nisi aetheriae, medio uelut aequore, flammae :
sideribus nouere uiam (...)".
Cf. Verg., *Aen.* 3.201-202 (cf. *supra § A.3.1.2. La traversée en mer - L'errance en mer - L'exemple d'Enée*).

[3] Cf. Luc., *Phars.* 7.818-819 : "(...) capit omnia tellus / quas genuit (...)".
Cf. A. Loupiac, *La poétique des éléments dans* La Pharsale *de Lucain*, 1998, p. 61-63.

[4] Sur cet élément dans l'Ancien Testament : cf. *infra § A.3.2.2. L'exode des Israélites.*

[5] Luc., *Phars.* 9.624-628 : "Finibus extremis Libyes, ubi feruida tellus
accipit Oceanum demisso sole calentem,
squalebant late Phorcynidos arua Medusae,
non nemorum protecta coma, non mollia suco,
sed dominae nultu conspectis aspera saxis".

[6] Cf. Luc., *Phars.* 9.670 ("saxificam Medusam") ; Scholie v. 628 : "Saxa enim fecerat Medusa, quidquid aspexerat".

[7] Luc., *Phars.* 9.649-651 : "E caelo uolucres subito cum pondere lapsae,
in scopulis haesere ferae, uicina colentes
Aethiopum totae riguerunt marmore gentes".
Même connotation funéraire de marbre figé pour les terres glacées du Pont : cf. Ov., *Tr.* 3.10.9-10 : "At cum tristis hiems squalentia protulit ora, / terraque marmoreo est candida facta gelu" ; cf. *infra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

La mort minérale métamorphose tout. Au contact du sang de Méduse, fécondant le sol de sa semence vénéneuse, cette terre morte fait pourtant naître des créatures malfaisantes, les serpents :

> Néanmoins cette terre stérile et ces étendues qui n'offrent aucune fécondité engendrent un venin issu des gouttes de sanie de Méduse et de sinistres rosées nées de ce sang sauvage, favorisées par la chaleur du sable desséché qui les a cuites[1].

Les serpents nés du sang de Méduse se font les complices de cette terre bostile pour anéantir de leurs morsures les soldats de Caton[2]. Le désert devient ainsi l'exemple d'une terre perfide.

Dans l'*Enéide*, le désert se présente aussi comme un univers d'errance, de sauvagerie ou d'aliénation, au même titre que la mer, dont les ballottements des flots sont à l'image des incertitudes et des difficultés rencontrées[3], constitue pour Enée le cadre de ses errances[4]. Le désert s'y présente comme un monde étranger à l'homme, en marge du monde cultivé, peuplé de bêtes sauvages. Il est le cadre des égarements dues à la folie du délire ou de la douleur. C'est le domaine de ceux qui sont bannis de la compagnie des hommes. Ainsi en est-il d'Amata, la femme du roi Latinus :

> Ainsi Allecto harcèle la reine de toutes parts, dans les forêts, dans les déserts peuplés de bêtes sauvages, sous les aiguillons de Bacchus[5].

De même Didon, réalisant qu'elle ne pourra retenir Enée, s'imagine-t-elle livrée à la solitude du désert :

> Dans ses rêves, Enée lui-même, dans sa cruauté, la chasse devant lui, prise de folie. Il lui semble que toujours elle est seule, abandonnée, sans personne à ses côtés, marchant sur une longue route, et cherchant ses Tyriens dans le désert, de même que Penthée pris de délire aperçoit les troupes des Eumènides, un soleil dédoublé et une double Thèbes lui apparaître, ou que le fils d'Agamemnon, Oreste, éperdu à travers la scène, quand il fuit sa mère armée de torches et de noirs serpents et que les Furies vengeresses se tiennent assises

---

[1] Luc., *Phars.* 9.695-699 : "Illa tamen sterilis tellus fecundaque nulli
arua bono uirus stillantis tabe Medusae
concipiunt dirosque fero de sanguine rores,
quos calor adiuuit putrique incoxit harenae".
A. Loupiac, *La poétique des éléments dans* La Pharsale *de Lucain*, 1998, p. 67-69. Sur le sang dans la *Pharsale* : cf. *infra § A.3.4.2. Le pays où coule le sang - Terres civiles, terres sanglantes* ; F.-M. Ahl, *Lucan. An Introduction*, 1976, p. 82-115 (chap. 3 - Sangre y arena).

[2] Luc., *Phars.* 9.734-838.

[3] Cf. *supra § A.2.6.2.3. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Un navire pour l'éternité* ; voir aussi M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Etude sur les images de Sénèque*, 1989, p. 140-143, 270-271.

[4] Cf. *supra § A.3.1.2. La traversée en mer - L'errance en mer - L'exemple d'Enée.*

[5] Verg., *Aen.* 7.404-405 : "Talem inter siluas, inter deserta ferarum
reginam Allecto stimulis agit undique Bacchi".

sur le seuil[1].

La comparaison avec Penthée et Oreste fait du désert le décor tragique ("scaenis"[2]) et le symbole de l'isolement, de l'exclusion et de la folie ("furentem", "demens", "agitatus"), augmentée de modifications de la perception (vision double).

Pour Enée lui-même, le désert est décor de lutte, de manque, de rejet, d'anonymat :

> Moi-même inconnu, dénué de tout, j'erre dans les déserts libyens, chassé d'Europe et d'Asie[3].

Le désert est l'univers des exilés de toutes sortes, le passage obligé avant de toucher au terme du voyage :

> Nous sommes poussés par les augures des dieux à poursuivre en tous sens nos exils et des terres désertes[4].

Dans le cadre du périple marin des Troyens, les plages en bord de mer se présentent comme des îlots de terre désertique ponctuant leur exil. Les rivages n'offrent en effet pas de véritable terre : ils restent ouverts vers l'immensité de la mer, annonçant les errances à venir, et sont le plus souvent aussi dénués de vie végétale que le désert. Cette infertilité des rives marines[5] en fait un lieu désert entre mer et terre, un nulle part sur la route qui mène vers ailleurs. Les rivages ne sont qu'un lieu de passage pour les exilés, ne laissant aucun espoir d'un établissement durable.

Au chant 5, c'est ainsi que les Troyennes restées seules sur le rivage perçoivent leur isolement, tandis que les Troyens se mesurent lors de diverses joutes sportives. Face à la mer, elles s'affligent à l'idée des navigations qui les attendent encore. C'est ainsi qu'Iris les suprend :

> Elle aperçoit un immense rassemblement, parcourt du regard les rivages et découvre les ports déserts et la flotte abandonnée. Mais plus loin, sur une

---

[1] Verg. *Aen.* 4.465-473 : "(...) Agit ipse furentem
in somnis ferus Aeneas, semperque relinqui
sola sibi, semper longam incomitata uidetur
ire uiam et Tyrios deserta quaerere terra,
Eumenidum ueluti demens uidet agmina Pentheus
et solem geminum et duplices se ostendere Thebas,
aut Agamemnonius scaenis agitatus Orestes,
armatam facibus matrem et serpentibus atris
cum fugit ultricesque sedent in limine Dirae".

[2] Pour ce terme dans le décor de la calanque de l'escale libyenne (Verg., *Aen.* 1.164) : cf. *supra § A.3.1.3. La traversée en mer – Les escales.*

[3] Verg., *Aen.* 1.384-385 : "Ipse ignotus, egeus, Libyae deserta peragro,
Europe atque Asia pulsus. (...)"

[4] Verg., *Aen.* 3.4-5 : "diuersa exsilia et desertas quaerere terras / auguriis agimur diuom (...)".

[5] Sur ce *topos* : cf. Ov., *Tr.* 5.4.48 ; *Her.* 5.115-116 ; *Pont.* 4.2.15-16 : l'expression *arare litus* signale un travail sans fruits et exploite l'image de l'infertilité du rivage ; cf. aussi Iuv., *Sat.* 7.49 : "(...) litus sterili uersamus aratro".

> plage solitaire, les Troyennes, à l'écart, pleurent la perte d'Anchise et considèrent toutes, en pleurant, la mer profonde. Hélas ! que de flots, que de mer nous restent encore, à nous qui sommes épuisées, disent-elles d'une seule voix[1].

La désolation de la plage, à l'image de l'immensité de la mer, source et cadre de leurs errances, offre un décor symbolique à leur désespoir[2]. Pour tenter d'échapper à la reprise du voyage, les Troyennes bouteront le feu aux bateaux, épisode qui annonce l'incendie de la flotte par les Rutules au chant 9 et qui lui marquera la fin définitive des errances[3].

La désolation du rivage peut parfois se muer en funèbre solitude. Lors de la prise de Troie, Enée découvre sur une plage le corps mutilé de Priam :

> Il gît sur le rivage, tronc immense, la tête arrachée des épaules, corps sans nom[4].

Semblable au rivage désert, la plaine où périt Arruns, blessé à mort par une flèche de Camille au chant 11, absorbe de la même manière l'identité de son locataire. Arruns se retrouve abandonné des siens (comme le fut Achéménide, un compagnon d'Ulysse oublié des siens sur l'île des Cyclopes et contraint dès lors à vivre parmi les bêtes, se nourrissant de baies et de racines[5]), voué à l'oubli dans une plaine de poussière, grain de sable dans le désert[6].

Le désert dans l'épopée des Troyens regroupe ainsi plusieurs connotations : il est lieu de passage des exilés, décor de solitude et d'abandon[7], cadre d'un affrontement avec une nature sauvage et inculte. Sa désolation reflète le désespoir de ceux qui l'occupent par nécessité ou l'anonymat[8] de leur mort. Vaste univers de désolation minérale, il s'associe à la plage et à la plaine pour servir de cadre à la mort sans gloire d'un peuple temporairement condamné à l'errance[9].

---

[1] Verg., *Aen.* 5.611-616 : "Conspicit ingentem concursum et litora lustrat
desertosque nidet portus classemque relictam.
At procul in sola secretae Troades acta
amissum Anchisen flebant, cunctaeque profundum
pontum aspectabant flentes. Heu tot uada fessis
et tantum superesse maris, uox omnium una".

[2] Cf. J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 148.

[3] Cf. Verg., *Aen.* 9.69-122 ; *supra § A.3.1.4.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La métamorphose des navires troyens en Nymphes marines.*

[4] Verg., *Aen.* 2.557-558 : "Iacet ingens in litore truncus,
auolsumque umeris caput et sine nomine corpus".

[5] Cf. Verg., *Aen.* 3.646-650.

[6] Verg., *Aen.* 11.865-866 : "Illum exspirantem socii atque extrema gementem
obliti ignoto camporum in puluere linquont".

[7] *Relinquere* : Verg., *Aen.* 4.466-467 ("reliqui sola sibi") ; 5.612 ("relictam") ; 11.866 ("in puluere linquont").

[8] *Ignotus* : *Aen.* 1.384 ; 11.866 ; 2.558 ("sine nomine corpus").

[9] Cf. J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 148.

3.2.2. L'Exode des Israélites

Cette condamnation à l'errance frappe aussi le peuple d'Israël, dont l'analogie de destin avec celui des Troyens a déjà été évoqué dans le cadre de l'étude de la Terre Promise[1]. Les Israélites, comme les Troyens, doivent traverser un univers de désolation avant de toucher à la Terre Promise de Canaan. Pour eux, le monde désolé qu'ils ont à affronter n'est pas la mer - la traversée de la Mer Rouge se fait à pied sec -, mais l'étendue du désert du Sinaï[2]. De même que la mer sépare Troie de la nouvelle patrie, ainsi le désert se dresse-t-il comme une barrière entre le pays d'Egypte et celui de Canaan.

L'espace aride du Sinaï est bordé à chaque extrémité par une frontière d'eau, la Mer Rouge d'une part et le Jourdain de l'autre, et se trouve comme placé entre parenthèses. Le désert est ainsi tenu à l'écart du nouveau monde de la Terre Promise auquel il s'oppose par nature. Dans la Bible, le terme de désert ne désigne pas forcément un univers de dunes de sable ou de rocs arides. Il désigne "toute région inculte, d'aspect sauvage, à la végétation naturelle pauvre, aux points d'eau rares, et donc peu propices à l'habitat sédentaire"[3]. Et en effet, le peuple d'Israël devra connaître le nomadisme avant de s'établir comme peuple de cultivateurs en terre cananéenne[4]. Pour ces nomades, leur richesse principale, source de nourriture, sera constituée par les femelles de leurs troupeaux et par leur lait qu'elles fournissent. En tant que don naturel, le lait est alors considéré comme une bénédiction divine[5].

Les traits caractéristiques du désert tel qu'il est présenté dans l'Ancien Testament rejoignent pour certains ceux de la mer. Il s'agit d'un vaste univers hostile à l'homme, peuplé de bêtes dangereuses ou répugnantes :

> Ce désert grand et terrible peuplé de serpents brûlants et de scorpions, terre de soif où l'on ne trouve pas d'eau[6].

C'est le domaine des chacals, des autruches, des chats sauvages, des hyènes, des satyres, des serpents et des vautours[7], de toutes sortes d'animaux échappant au domaine humain :

> Au pays de la détresse, de l'angoisse et de l'aridité, de la lionne et du lion, de

---

[1] Cf. *supra § A.2.5. La Terre Promise* ; R. Bohn, *Untersuchungen über das Motiv des "Gelobten Landes" in Vergils Aeneis und im Alten Testament*, 1965.

[2] Cf. R. Bohn, *Untersuchungen über das Motiv des "Gelobten Landes" in Vergils Aeneis und im Alten Testament*, 1965, p. 142.

[3] A.-M. Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, 1989, art. DESERT, p. 262.

[4] Cf. *supra § A.2.5.1. La Terre Promise - L'attente biblique.*

[5] Cf. Dt. 32.14 : "Il lui fait sucer le miel dans le creux des pierres, il lui donne de l'huile mûrie sur le granit des rochers, le beurre des vaches et le lait des brebis". Cf. A. Causse, *Le jardin d'Elohim et la source de vie*, 1920 ; M. Meslin, "Un don biblique", in P. Gillet (éd.), *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, 1994, p. 101-115. Le terme désignant le lait, *hâlâb*, est cité 51 fois dans l'Ancien Testament.

[6] Dt. 8.15 ; cf. Nb. 21.6

[7] Es. 13.21-22 ; 34.13-15 ; Lm. 5.18.

la vipère et du dragon volant[1].

C'est aussi au désert que trouvent refuge les mauvais esprits[2]. Cette image véhiculée par l'Ancien Testament perdurera dans tout le discours sur les démons et la vie au désert. C'est là que le diable exerce ses tentations. C'est au désert que Jésus affronte les piéges de Satan. A son exemple, les moines des premiers siècles, pensant avoir trouvé refuge au désert loin des séductions du monde, y sont mis à l'épreuve dans leur ascétisme[3]. Le désert apparaît ainsi comme une terre soumise à l'emprise du mal et soustraite à la bénédiction divine. A ce titre, il est traditionnellement incultivable, et toute fertilité en semble bannie. Ainsi le peuple d'Israël en exode s'exclame-t-il :

> Pourquoi avez-vous mené l'assemblée du Seigneur dans ce désert ? Pour que nous y mourrions, nous et nos troupeaux ! Pourquoi nous avez-vous fait monter d'Egypte et nous avez-vous amenés en ce triste lieu ? Ce n'est pas un lieu pour les semailles, ni pour le figuier, la vigne ou le grenadier ; il n'y a même pas d'eau à boire[4].

La caractéristique principale et récurrente du désert est la sécheresse et le risque d'y mourir de faim et surtout de soif. L'abondance dépend de la seule générosité de Dieu, qui guide vers les oasis[5], envoie à son peuple manne céleste[6] et cailles[7], de même qu'il lui permet d'y trouver de l'eau potable. Il adoucit les eaux amères de Mara grâce à un morceau de bois[8] et permet à Moïse de faire surgir l'eau du rocher de Mériba :

> Moïse leva la main ; de son bâton, il frappa le rocher par deux fois. L'eau jaillit en abondance et la communauté eut à boire ainsi que ses troupeaux[9].

Les richesses accordées par Dieu ont la particularité de l'être dans l'instant. Dieu donne ce qu'il faut, mais pas davantage. Ainsi la manne ne peut pas être conservée jusqu'au lendemain sans s'avarier[10] et l'équilibre se fait entre ce que chacun a ramassé :

> Voici ce que le Seigneur a ordonné : Recueillez-en autant que chacun peut manger. Vous en prendrez un omer (mesure) par tête, d'après le nombre de

---

[1] Es. 30.6.
[2] Asmodée : Tb. 8.3 ; Lilith : Is. 34.14 ; Azazel : Lv. 16.10. Cf. aussi Lc. 8.29-30.
[3] Mt. 4.1-11. De même pour les moines : cf. Athan., *Vita Ant. passim* et notamment 13 et 51 ; Pallad., *Hist. Laus.* 23.3 (Pâchon) ; 22.9 (Paul le Simple) ; 18.6-7 et 23-24 (Macaire) ; 19.5 et 9-10 (Moïse l'Ethiopien) ; 25.4 (Valens) ; 38.11 (Evagre) ; 71 ; Rufin., *Hist. mon. passim.* Voir aussi A. Grün, *Aux prises avec le mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, 1990 ; P. Deseille, *L'Evangile du désert. Origines et développement de la spiritualité monastique*, 1985 ; *infra § A.5.2. Le jeûne.*.
[4] Nb. 20.4-5. Cf. Nb. 21.5. Même peur de mourir de soif : Ex. 15.24 ; 17.1-3, ou de faim : Ex. 16.3.
[5] Ex. 15.27 (oasis d'Elim).
[6] Ex. 16.
[7] Nb. 11.31-32.
[8] Ex. 15.22-25.
[9] Nb. 20.11 ; cf. Ex. 17.6.
[10] Ex. 16.20.

> vos gens, chacun pour ceux de sa tente. Les fils d'Israël firent ainsi ; ils en recueillirent, qui plus, qui moins. Ils mesurèrent à l'omer : rien de trop à celui qui avait plus et qui avait moins n'avait pas trop peu. Chacun avait recueilli autant qu'il pouvait en manger[1].

Seule la Terre Promise fournira des biens en surabondance. En attendant, Dieu fera éprouver aux Hébreux la soif et la faim, pour qu'ils reconnaissent sa toute puissance et apprennent à attendre tout de lui[2]. Les biens qu'il envoie sont à l'image de son amour et donnent un avant-goût des nourritures de la Terre Promise. C'est le cas par exemple de la manne :

> C'était comme de la graine de coriandre, c'était blanc, avec un goût de beignets au miel[3].

Autant Dieu est pourvoyeur d'abondance dans le désert, autant il peut également utiliser cet univers de désolation pour punir :

> Il peut changer les fleuves en désert, les sources en pays de la soif, une terre fertile en saline, à cause de la méchanceté de ses habitants. Il peut changer le désert en nappe d'eau et la steppe en source[4].

Déjà la chute d'Eve et d'Adam avait impliqué la destruction du paradis d'Eden, que Dieu avait fait fleurir en lieu et place du désert originel[5], et l'extermination par le déluge de toute vie de la surface de la terre, rendant celle-ci à son état originel[6]. Le désert peut être une affirmation de la force de Dieu, une malédiction[7], et les créatures qui le peuplent des envoyés de Dieu[8]. Il permet de proclamer la toute-puissance de Dieu, sa maîtrise sur les éléments et sur la destinée de l'homme. Dans le désert, monde sans repère, sans chemin[9], seul Dieu peut guider et sauver :

> Certains s'égarèrent dans les solitudes par un chemin désert, sans trouver de ville habitée. Affamés, assoiffés, la vie les abandonnait. Ils crièrent vers le Seigneur dans leur détresse, et il les a délivrés de leurs angoisses : il leur a fait prendre un chemin direct pour aller vers une ville habitée[10].

Dieu est celui qui crée la désolation et qui en sauve. Son action dans le désert est semblable à celle qu'il exerce sur les flots marins et permet un nouveau parallèle entre les étendues marines ou désertiques :

---

[1] Ex. 16.16-18.
[2] Car "l'homme ne vit pas de pain seulement, mais il vit de tout ce qui sort de la bouche du Seigneur" (Dt. 8.3).
[3] Ex. 16.31.
[4] Ps. 107.33-35. Sur la régénération du désert de Syrie : Es. 34.1-7 et Deutéro-Esaïe 40-44.
[5] Gn. 2.5-15.
[6] Gn. 6.7
[7] Contre la ville d'Edom par exemple (Es. 34.11-15).
[8] Sur les serpents du désert envoyés par Dieu : Nb. 21.6-8 ; parfois ailés (séraphins) : Es. 14.29.
[9] Jer. 2.6 : "(...) qui traduxit nos per desertum, per terram inhabitabilem et inuiam" (Vulgate). Pour la mer : cf. Verg., *Aen.* 3.383 ("innia uia") ; Prudent., *Cath.* 5.85 ("pontum inuium "), cité *infra § A.3.2.3. Entre la mer, le Sinaï et le ciel.*
[10] Ps. 107.4-7.

> Ceux qui partent en mer sur des navires et exercent leur métier sur les grandes eaux, ceux-là virent les oeuvres du Seigneur et ses miracles en haute mer. A sa parole se leva un vent de tempête qui soulevait les vagues. Ils montent aux cieux, descendent aux abîmes, sont malades à rendre l'âme ; ils roulent et tanguent comme l'ivrogne et toute leur adresse est engloutie. Ils crièrent au Seigneur leur détresse, et il les a tirés de leurs angoisses : il a réduit la tempête au silence, et les vagues se sont tues. Ils se sont réjouis de ce retour au calme et Dieu les a guidés vers ce port désiré[1].

Le rôle de guide tenu par Dieu dans ces univers de solitude hostile est primordial dans la relation qui s'instaure entre Dieu et son peuple. Malgré les difficultés encourues, l'Exode des Hébreux doit les conduire vers un ailleurs, il est une migration vers une promesse d'un pays où coule le lait et le miel[2], et non un véritable exil. Contrairement aux Troyens, les Hébreux ne quittent pas leur patrie, mais l'Egypte et l'esclavage, une terre étrangère qui ne leur appartenait pas[3]. Et si le Sinaï est une zone d'épreuve avant l'entrée en Terre Promise[4], il est aussi la garantie d'un éloignement et d'une séparation d'avec le passé[5]. Il sert de refuge, d'abri à l'écart des persécuteurs : Dieu y conduit les Hébreux, les guidant jour et nuit par une colonne de nuée ou de feu[6], alors que les Egyptiens lancés à leur poursuite ne peuvent y pénétrer et périssent engloutis par les flots de la Mer Rouge qui se referme sur eux[7]. Ce n'est pas là le seul exemple où le désert sert de refuge. Mattathias y fuit aussi avec ses fils pour échapper à la persécution d'Antiochus IV Epiphane[8]. Aux exemples bibliques s'ajoutent les pratiques érémitiques des moines des premiers siècles de notre ère, cherchant dans le désert un abri loin des tentations, séductions et contradictions du monde en même temps qu'une mise à l'épreuve ascétique[9]. Le désert appelle au dépouillement et à l'austérité pour retrouver la paix et se rapprocher de Dieu. Il devient alors le lieu idéal de la retraite spirituelle.

Dans cette vision positive du désert, l'Exode du peuple d'Israël est aussi un temps de purification et de fiançailles[10] avec Dieu qui manifeste ses merveilles et bienfaits. Le désert est

---

[1] Ps. 107.23-30.

[2] Ex. 3.8 ; 13.5 ; 33.3 ; Lv. 20.24 ; Nb. 16.14 ; Dt. 26.15 ; 27.3 ; cf. *supra § A.2.5.1. La Terre Promise - L'attente biblique.*

[3] Gn. 15.13.

[4] Dt. 8.2-5.

[5] De même pour la mer autour des Iles Fortunées : cf. *supra § A.2.3.1 L'isolement insulaire – Les Iles Fortunées.*

[6] Ex. 13.21-22 ; pour le traitement de cet épisode par Prudence : cf. *infra § A.3.2.3. Entre la mer, le Sinaï et le ciel.*

[7] Ex. 14.21-30.

[8] 1M. 2.28-31. Autres exemples : David y fuit la colère de Saül (1S. 23.14-15), Elie celle de Jézabel (1R. 19.3-4), le Psalmiste celle de ses attaquants (Ps. 55.8-9), la Femme les attaques du Dragon (Apoc. 12.14).

[9] Cf. aussi *infra § A.5.2. Le jeûne.*

[10] Cf. Jer. 2.2-3 ; Os. 2.21-22 ; 11.3-4.

alors le lieu de la rencontre face à face avec Dieu[1] et de l'Alliance fondée sur le don des Tables de la Loi.

Pour Israël, c'est de Dieu seul que dépend son salut. C'est lui qui permet aux Israélites de quitter l'Egypte en leur ouvrant les flots de la Mer Rouge et d'entrer ainsi dans le désert, de même qu'il leur permettra d'en sortir en leur permettant de franchir à pied sec le Jourdain[2]. L'accomplissement de la destinée du peuple de Dieu et l'accès à la Terre Promise dépendent de la croyance en une promesse et de la confiance en celui qui donne tous les biens. En garantie de cette promesse future - dont la réalisation n'échoira qu'une génération plus tard -, Dieu gratifie son peuple de dons tout au long de leur traversée du désert. Alors que dès le début, Israël ne cesse de se révolter contre Dieu, de lui être infidèle[3], Dieu continue néanmoins à donner gratuitement[4]. Contrairement à Enée dont la piété (*pius Aeneas*) est récompensée par le don d'une nouvelle terre, les Israélites reçoivent un don gratuit, qui ne tient pas compte de leurs infidélités passées :

> Reconnais que ce n'est pas parce que tu es juste que le Seigneur ton Dieu te donne ce bon pays en possession, car tu es un peuple à la nuque raide[5].

La réalisation de la promesse repose ainsi sur une autre forme de "contrat" que dans le cas d'Enée pour qui le mérite suffisait. Une condition est néanmoins posée à la conservation du don, la fidélité future, sous peine de retrait des dons accordés[6]. La libération de l'eslavage est dans ce cas une libération conditionnelle, assimilable à la procédure d'affranchissement en droit romain.

Et en effet, peu à peu le peuple sera dépossédé de sa terre car il se livrera à l'idolâtrie et devra connaître un nouvel exil, la diaspora[7]. La Terre Promise présente donc un caractère éphémère, son maintien dépendant du respect de l'alliance du peuple élu avec Dieu. Tous les textes des Prophètes seront empreints du désir et de l'espoir de regagner un jour ce paradis perdu par deux fois.

3.2.3. Entre la mer, le Sinaï et le ciel

Le symbolisme des errances marines des Troyens et de celles des Hébreux à travers le Sinaï, la tradition épique et biblique, se rejoignent chez le poète espagnol Prudence (fin du 4e siècle apr. J.-C.), dans l'hymne 5 du livre de prières des heures intitulé *Cathemerinon*. L'hymne 5 "pour

---

[1] Cf. L. Leloir, *Les moines du désert. Histoire Lausiaque,* 1981, Introd. p. 13-14.
[2] Jos. 3.15-17 ; Ps. 114.3
[3] Adoration du veau d'or, blasphèmes, etc. Cf. Dt. 9.7-10.11.
[4] Dt. 4.32-38.
[5] Dt. 9.6.
[6] Dt. 8.19-20 ; 11.16-17 ; 28.16-21, 63-64 ; Jos. 23.13.
[7] Am. 7.11, 17.

l'heure du lucernaire" (*Hymnus ad incensum lucernae*) se présente comme une vaste méditation sur l'Exode. La marche du peuple d'Israël vers la Terre Promise - ce pays où coule le lait et le miel - est transposée en une avancée du peuple chrétien vers la patrie des Justes, vers le paradis de l'au-delà qui marque le terme de l'exode terrestre.

L'aventure des Israélites poursuivis par les Egyptiens en armes commence par le franchissement de la Mer Rouge :

> Alors, oubliant déjà son esclavage passé, le peuple d'Israël, brûlé par les chaleurs de l'Egypte, trouvant accueil auprès de l'abîme pourpre, s'était assis, fatigué, sur les rivages rouges.
> L'ennemi cruel est là, avec son chef perfide, et passe à l'attaque en bataillons puissants. Moïse alors, confiant, ordonne aux siens d'entrer d'un pas assuré dans la mer.
> Les flots se fendent pour livrer passage à ces voyageurs, l'eau, formant comme des rives, s'arrête, se laissant traverser, dressant de part et d'autre ses ondes transparentes, tandis que le peuple avance au fond de la mer ainsi dédoublée.
> Sans attendre, les jeunes soldats au teint basané, excités par une haine acerbe, sous la conduite de leur roi impie, osent, par soif de répandre le sang des Hébreux, se confier à la mer ainsi creusée.
> Les troupes royales s'avançaient en hâte, en un tourbillon précipité, au milieu des flots ; mais déjà l'onde se fond à nouveau en une, ramène ses rouleaux, revenant sur elle-même en un gouffre aux eaux à nouveau mêlées[1].

Les rivages de la Mer Rouge ("rubris litoribus") se présentent comme la première terre

---

[1] Prudent., *Cath.* 5,57-72 : "Hic, iam seruitii nescia pristini,
gens Pelusiacis usta uaporibus,
tandem purpurei gurgitis hospita,
rubris litoribus fessa resederat.
Hostis dirus adest cum duce perfido,
infert et ualidis proelia uiribus ;
Moses porro suos in mare praecipit
constans intrepidis tendere gressibus.
Praebent rupta locum stagna uiantibus,
riparum in faciem peruia sistitur
circumstans uitreis unda liquoribus,
dum plebs sub bifido permeat aequore.
Pubes quin etiam decolor, asperis
inritata odiis, rege sub inpio,
Hebraeum sitiens fundere sanguinem,
audet se pelago credere concauo.
Ibant, praecipiti turbine percita,
fluctus per medios agmina regia ;
sed confusa dehinc unda reuoluitur
in semet reuolans gurgite confluo".

d'accueil ("hospita")[1] pour les exilés que sont les Israélites. Ils les séparent déjà de l'esclavage de l'Egypte au climat brûlant, en même temps qu'ils anticipent sur l'espace du désert du Sinaï (qui lui-même précède l'entrée en Terre Promise). Leur rôle est ainsi analogue à celui des rivages déserts de l'*Enéide*, s'inscrivant comme des haltes provisoires au cours de l'errance marine – qui elle-même constitue une étape de passage entre Troie et l'Italie. La fatigue ("fessa") des Hébreux rappelle d'ailleurs celle d'Enée et de ses compagnons réchappés d'une tempête et trouvant refuge sur des rivages ("litora"), ceux de la Libye par exemple[2].

L'ouverture des flots n'est pas non plus sans rappeler celle que décrit Virgile pour rendre compte des gouffres marins lors des tempêtes[3]. Le fait qu'ils se referment ensuite sur les soldats du Pharaon s'accorde à l'image de la mer dévoreuse. Le tourbillon précipité des troupes (v. 73 : "praecipiti turbine percita") est submergé par le tourbillon des flots ("reuoluitur") – à l'image des tempêtes de l'*Enéide*[4]. L'amorce du vers 73 ("Ibant praecipiti...") résonne aussi de manière très virgilienne, sous les debors d'un rythme hexamétrique (alors que la pièce est en asclépiades mineurs) : on peut y voir un écho du "Ibant obscuri..." du chant 6 de l'*Enéide*[5] ; le choix du terme "praecipiti" et sa place dans le vers rappelle de plus les emplois virgiliens, souvent au 2e pied et associés notamment à l'univers marins ou aux tempêtes de grêle[6] - image à laquelle Prudence aura recours plus loin pour dépeindre le don de la manne.

Le spectacle désolant qui suit l'engloutissement des armées égyptiennes laissant voir des chars démembrés, des cadavres humains et des dépouilles de chevaux flottant à la surface des eaux[7] rappelle le tableau des bateaux troyens déchiquetés par la tempête du livre 1 de l'*Enéide*[8].

Le pouvoir de Dieu sur les flots marins - à nouveau évoqués selon l'image de l'onde dévoreuse ("uoret", "rapax")[9] - s'illustre de même sur l'univers désertique du Sinaï :

> Tu empêches la mer sans chemin de bondir en flots furieux, pour que s'ouvre,
> sous ta conduite, un passage sans danger sur le sol déserté par les flots, avant
> que bientôt l'onde emporte et dévore les impies.

---

[1] Cf. aussi Ambr., *Hymn.* 10.1-16, *infra § A.3.4.6. Le pays où coule le sang – L'exil et le royaume.*

[2] Cf. Verg., *Aen.* 1.157-158 : "Defessi Aeneadae quae proxima litora cursu / contendunt petere et Libyae uertuntur ad oras" (sur cette escale : cf. *supra § A.3.1.3. La traversée en mer – Les escales*) ; *fessus* appliqué aux Troyennes sur le rivage : *Aen.* 5.615 (cité *supra § 3.2.1. Les rivages déserts*) ; 5.715 : "(...) fessas aequore matres" ; associé au verbe *resedere* : *Aen.* 8.232 : "(...) ter fessus ualle resedit".

[3] Cf. Verg., *Aen.* 1.106-107, cité *supra § A.3.1.2. La traversée en mer – L'errance en mer – L'exemple d'Enée.*

[4] Cf. *supra § A.3.1.2. La traversée en mer – L'errance en mer – L'exemple d'Enée* ; J. Thomas, *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, 1981, p. 76-78, p. 133-135.

[5] Verg., *Aen.* 6.268 : "Ibant obscuri sola sub nocte per umbras".

[6] Par ex. Verg., *Aen.* 5.175 : "In mare praecipitem puppi deturbat ab alta" ; 6.351 : "praecipitans traxi mecum (...)" (Palinure) ; 9.669.670 : "(...) quam multa grandine nimbi / in uada praecipitant (...)" ; 10.803-804 : "Ac uelut, effusa si quando grandine nimbi / praecipitant (...)".

[7] Prudent., *Cath.* 5.77-80.

[8] Comparer Prudent., *Cath.* 5.77-80 et Verg., *Aen.* 1.104-123.

[9] Cf. *supra § A.3.1.1. La traversée en mer – Sépulture et mort en mer.*

> Pour toi, les pierres stériles du désert laissent échapper des flots en cascades bavardes, et la pierre fendue verse des sources nouvelles et donne à boire au peuple assoiffé sous le feu du ciel[1].

Autant Dieu peut pétrifier la mer en deux parois et transformer cet univers sans chemin ("pontum inuium"[2]) en une voie de passage ("transitu", plus haut "unda peruia" et "locum uiantibus"), autant il peut liquéfier une partie du désert – contraignant aux privations ("ieiuna") - en y faisant jaillir ("exundant", "fundit") de l'eau par scission de la roche ("scissa silex"). Cette eau répandue vient apaiser la soif ("sitientibus"), alors que la soif des Egyptiens de répandre le sang des Hébreux (v. 71 : "Hebraeum sitiens fundere sanguinem") a été noyée sous les flots de la Mer Rouge.

Prudence rappelle ensuite qu'au cours de leur traversée du désert, les Israélites ont bénéficié à plusieurs reprises de la générosité nourricière de Dieu - eau de fiel transformée en miel, cailles, manne céleste[3] :

> Une eau semblable au fiel, dans un lac sinistre, devient, par la grâce du bois, comme du miel d'Attique : c'est le bois qui donne à l'amertume une saveur plus douce ; car l'espérance humaine fleurit pour s'être attachée à la croix.
> C'est à la même époque aussi qu'une nourriture couleur de neige emplit le campement, tombant plus dense que la grêle glacée ; ils chargent les tables de ces mets, de ce repas que le Christ leur donne du haut de l'éther étoilé.
> En outre, un vent au souffle porteur de pluie pousse jusqu'à eux en une épaisse nuée des oiseaux légers, dont les rangs, une fois éparpillés, soufflés sur le sol, ne s'envolent pas pour s'en retourner et fuir[4].

---

[1] Prudent., *Cath.* 5.85-92 : "Qui pontum rabidis aestibus inuium
persultare uetas, ut refluo in solo
securus pateat te duce transitus,
et mox unda rapax ut uoret impios ;
cui ieiuna eremi saxa loquacibus
exundant scatebris, et latices nouos
fundit scissa silex, quae sitientibus
dat potum populis axe sub igneo".

[2] Cf. Verg., *Aen.* 3.383 ("uia inuia") cité *supra § A.3.1.2. La traversée en mer – L'errance en mer – L'exemple d'Enée*.

[3] Pour les sources vétéro-testamentaires de ces épisodes : cf. *supra § A.3.2.2. L'Exode des Israélites.*

[4] Prudent., *Cath.* 5.93-104 : "Instar fellis aqua tristifico lacu
fit ligni uenia mel uelut Anicum :
lignum est, quo sapiunt aspera dulcius ;
nam praefixa cruci spes hominum uiget.
Implet castra cibus tunc quoque ninguidus,
inlabens gelida grandine densius ;
his mensas epulis, hac dape construunt,
quam dat sidereo Christus ab aethere.
Nec non imbrifero uentus anhelitu
crassa nube leues inuehit alites,

Par son double sens, *lignum*, s'appliquant à la fois au morceau de bois jeté dans les eaux amères de Mara[1] ou au bois de la croix, devient la marque d'une bénédiction salvatrice et rédemptrice, et non plus d'une malédiction[2]. Celle-ci se manifeste par l'octroi de nourritures, fondant sur les hommes comme une tempête ("grandine", "imbrifero uentus anhelitus", "crassa nube") - empruntant son imagerie à la fois aux tempêtes marines et aux descriptions de la mauvaise saison[3].

La portée de ce repas peut être évaluée par confrontation avec le repas cannibale préparé par Tantale, dans la version tragique qu'en donne Sénèque dans le *Thyeste*[4]. La parenté lexicale ("mensas", "dape"/"dapibus", "construunt"/"strueres") et stylistique (anaphore du démonstratif *hic*) entre les deux passages incite à la comparaison. Le repas impie présenté par Tantale aux dieux qui sont ses hôtes, trahit la commensalité idéale entre hommes et dieux et sera puni d'une faim et d'une soif éternelles. A l'inverse, le peuple d'Israël voit sa table parée par la munificence divine ("dat Christus"), sa faim et sa soif (épisode des eaux de Mara) comblées ("inplet castra cibus"). Ce divin festin est comme un prélude à la commensalité du Royaume des Cieux[5].

L'amour de Dieu envers les hommes manifesté par les dons de nourritures s'illustre selon Prudence aussi dans le temps présent[6] :

> Tels sont les bienfaits que la bonté singulière de la Divinité unique fournit jadis à nos pères ; nous aussi, nous sommes nourris grâce à sa sollicitude, repaissant nos coeurs de mystiques repas.
> Dieu appelle à lui ceux que les flots du siècle ont épuisés, guidant son peuple en écartant les tourbillons, et invite les âmes ballottées par mille errances à monter dans la patrie des Justes[7].

---

quae, diffiata in humum cum semel agmina
fluxerunt, reduci non reuolant fuga".

[1] Ex. 15.22-25.

[2] Sur la malédiction de la croix sous la loi juive : cf. Dt. 21.22-23 ; Ga. 3.13 : "Christ nous a rachetés de la malédiction de la loi, étant devenu malédiction pour nous, - car il est écrit : Maudit est quiconque qui est pendu au bois".

[3] Cf. par ex. Stat., *Silu.* 1.1.91 ("imbriferas hiemes") ; 2.1.216 : "Hos manet imbrifero pallens Autumnus hiatu" ; *infra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance – L'automne* ; *A.4.2.4. L'hiver* ; pour des emplois de *grandine* dans l'*Enéide* : cf. *supra* (note).

[4] Comparer Prudent., *Cath.* 5.99 : "his mensas epulis, hac dape construunt", et Sen., *Thy.* 148-151 : "mensas ut strueres hospitibus deis. / Hos aeterna fames prosequitur cibos, / hos aeterna sitis ; nec dapibus feris / decerni potuit poena decentior" (passage traité *infra § B.1.2.2. Les régimes et tabous alimentaires - Le cannibalisme*).

[5] Cf. par ex. *infra § B.4.2. Partage et convivialité – Du festin des élites au festin des élus.*

[6] Cf. aussi Prudent., *Cath.* 3 (*Hymnus ante cibum*) ; cf. *infra § B.1.2.1.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme - Végétarisme et christianisme.*

[7] Prudent., *Cath.* 5.105-112 : "Haec olim patribus praemia contulit
insignis pietas numinis unici,
cuius subsidio nos quoque uescimur,
pascentes dapibus pectora mysticis.
Fessos ille uocat per freta saeculi,

Prudence reprend ici encore une fois l'imaginaire de l'errance, en mer ou au désert. La fatigue des humains ("fessos") rappelle celle des Hébreux aux rivages de la Mer Rouge (v. 60 : "rubris litoribus fessa resedant") - fatigue également éprouvée par les Enéades. Le tourbillonnement ("turbinibus") s'accorde à l'image des tempêtes marines, leur écartement ("discissis") évoque à la fois le partage des eaux de la Mer Rouge, et la roche fendue (v. 91 : "scissa silex") sous le bâton de Moïse pour laisser sourdre la source. Ce ballottement de l'homme sur les flots du siècle, de la vie terrestre ("iactatasque animas mille laboribus") est une transposition des errances d'Enée[1] dans l'univers marin, lieu de désolation et de mort, hostile à la vie, semblable au Sinaï parcouru par les Hébreux. Au pays de Canaan ou au Latium s'est substituée une terre promise qui consiste en un paradis au-delà de la mort et du monde. La traversée du désert par les Israélites rejoint ainsi la progression du chrétien vers un lieu de salut, le comblant et le restaurant physiquement. Suit alors l'évocation d'un paradis fleuri et parfumé qui se présente comme le paradis des âmes qui se nourriront non plus de nourritures terrestres ou célestes (manne), mais de senteurs éthérées[2]. Ce décor de rêve devient le symbole chrétien d'un au-delà qui reste à peupler et à découvrir. Prudence nous offre ici une description paradisiaque transposant dans l'au-delà tout l'espoir eschatologique d'une âme libérée des liens du corps et du monde d'ici-bas. "La Terre Promise est transfigurée, c'est en la Jérusalem nouvelle que se réalisera le royaume de Dieu"[3].

---

discissis populum turbinibus regens,
iactatasque animas mille laboribus
iustorum in patriam scandere praecipit".

[1] Verg., *Aen.* 1.3 ("iactatus") ; 10 ("labores").

[2] Prudent., *Cath.* 5.113-124 ; passage cité et commenté *supra § A.2.4.3. Les terres lointaines – Un lointain paradis* et *supra § A.2.6.1.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées - Des prairies de fleurs* ; sur le parfum comme nourriture des âmes : cf. *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 13.8 ; Prudent., *Ham.* 852-858, cité *supra § A.2.6.2.4. Les lieux de l'au-delà – Les chemins de l'autre monde – Les voyages célestes.*

[3] A.-M. Gérard, *Dictionnaire de la Bible*, 1989, art. TERRE PROMISE, p. 1327. Cf. Apoc. 21.1-2 ; Hier., *Epist.* 22.41.

3.3. Terres d'exil, terres d'hiver

Pour les exilés comme pour les Israélites isolés dans le désert, le manque d'eau paraît symboliser la souffrance de l'exil. L'aridité et la soif marquent les terres d'exil comme le désert. Mélibée songeant à son exil évoque l'Afrique brûlante[1]. Sénèque exilé en Corse la décrit comme une terre rude et stérile, sans la moindre trace de fertilité[2]. A Tomes où Ovide est relégué, l'eau est âpre et amère.

> On y boit de l'eau des marais, mêlée au sel de la mer[3].

Bien souvent, cette eau - de la glace fondue - est nocive pour l'organisme[4]. Tout climat extrême rend ainsi précaire le ravitaillement en eau potable.

La terre d'exil est aussi comparable à la mer par sa stérilité :

> Et sur terre, c'est une autre forme de mer[5].

Ovide assimile même à plusieurs reprises son exil à un naufrage, à un engloutissement et ses difficultés au ballottement d'une embarcation[6]. De même Martial se sentant exilé à Rome compare sa condition à une errance en mer marquée par la stérilité[7]. La relégation équivaut pour Ovide au risque d'oubli de la mémoire des siens, sort analogue à celui d'un naufragé privé de sépulture. Aussi Ovide redoute-t-il de mourir loin des siens, en terre étrangère[8], d'être voué au silence de l'oubli. Ainsi, semblable au cygne élevant son ultime chant, Ovide continue à écrire :

> Moi aussi, jeté au loin sur les rivages sarmates, je fais en sorte que mes funérailles ne se passent pas en silence[9].

L'hostilité et l'isolement du pays est à l'image des flots qui l'ont séparé de sa patrie et de ceux qu'il y aime. Le climat de *hiems* attribué à cette terre d'exil se manifeste aussi sur mer, par les nombreuses tempêtes et par les eaux gelées, bloquant toute communication entre le Pont et la Méditerranée. Aussi Ovide relève-t-il le caractère adverse des eaux pontiques, malgré

---

[1] Verg., *Ecl.* 1.64 : "At nos hinc alii sitientis ibimus Afros".

[2] Sen., *Epigr. De Corsica* (*Anth. Lat.* 236-237) (237.2 : "horrida, desertis undique uasta locis") ; cf. *supra § A.2.3.3. L'isolement insulaire – D'autres îles* ; *Helu.* 6.5 ; 7.9 ; 9.1.

[3] Ov., *Pont.* 2.7.74 : "aequoreo bibitur cum sale mixta palus" ; cf. *Tr.* 3.1.17-18 : "Nec tibi sunt fontes, laticis nisi paene marini, / qui potus dubium sistat alatne sitim".

[4] Ov., *Pont.* 1.10.35 : "Unda locusque nocent" ; *Tr.* 3.10.25-26 ; 3.12.88. Sur le caractère nocif des eaux de fonte : cf. Plin., *NH* 31.32-33 ; Hippoc., *Aer.* 4.

[5] Ov., *Pont.* 3.1.20 : "(...) et in terra est altera forma maris".

[6] Ov., *Tr.* 3.11.38 : "Et tamen est uno iudice mersa parum" ; 5.9.17-18 : "Naufragiumque meum tumulo spectarit ab alto / Nec dederit nanti per freta saeua manum". *Pont.* 1.2.60 ; 2.2.126 ; 2.6.11-12 ; 2.7.8 ; 2.7.83 ; 3.2.5-6 : "Cumque labent aliqui iactataque uela relinquant / tu lacerae remanes ancora sola rati" ; 4.4.8 : "Naufragus in Getici litoris actus aquas".

[7] Mart., *Epigr.* 10.58.7-8 : "(...) lactamur in alto / urbis et in sterili uita labore perit".

[8] Ov., *Tr.* 1.1.34 ; 3.3.32 ; 4.3.41-46.

[9] Ov., *Tr.* 5.1.13-14 : "Sic ego Sarmaticas longe proiectus in oras / Efficio tacitum ne mihi funus eat" ; cf.

l'euphémisme de leur dénomination :

> Les rivages glacés de la Mer Bienveillante (Euxin) me retiennent, mer que les Anciens appelèrent Inhospitalière (Axenus)[1].

L'hostilité des eaux du Pont-Euxin[2], et en particulier du détroit du Bosphore, est aussi évoquée notamment chez Catulle ou chez Horace[3]. Le voyage d'Ovide s'effectue de plus durant l'hiver, alors que la saison est habituellement fermée à la navigation pour éviter les tempêtes soulevées par le Borée en Méditerranée. Mais Ovide lui-même reconnaît que la navigation hivernale peut se dérouler sans encombres[4]. Des itinéraires de navigation existent en effet de façon bien établie entre la Méditerranée et les côtes du Pont-Euxin[5]. La région du Pont est sans doute, des mers lointaines, l'une des mieux connues des Anciens et les mieux documentées. Les côtes occidentales du Pont commencent à être connues dès l'époque classique. Hérodote, dans la seconde moitié du 5e siècle av. J.-C., tente le premier de dresser la liste des distances séparant les différents ports de la Mer Noire et mentionne deux itinéraires, des bouches du Bosphore au Phase et de la Sindique aux bouches du Thermodon[6]. De ses indications, on peut déduire l'existence de lignes transversales, du nord au sud et d'est en ouest. Par l'*Anabase* de Xénophon (399)[7] se transmet la connaissance des rivages méridionaux du Pont. D'autres itinéraires suivront, notamment celui relaté par le Périple de Scylax (fin du 4e s. av. J.-C.) qui reconnaît notamment un itinéraire des bouches du Pont à l'Ister (Danube)[8].

A l'époque romaine, les données de Strabon, Pline et Arrien[9] nous renseignent sur la fréquentation des eaux pontiques. Apparaissent alors des itinéraires de grand cabotage. Sur les côtes occidentales du Pont, la ville de Tomes - ainsi que celle d'Istropolis - ont dû constituer des étapes intermédiaires fréquentées[10]. L'itinéraire décrit par Strabon est du reste celui emprunté par Ovide dès les bouches du Pont[11]. On voit se développer dans les eaux pontiques de grands itinéraires transversaux, en ligne droite[12] - ainsi que le laissent supposer la réduction

---

Pont. 1.5.83-86.

[1] Ov., *Tr.* 4.4.55-56 : "Frigida me cohibent Euxini litora Ponti :
dictus ab antiquis Axenus ille fuit".
Cf. *Tr.* 3.13.27-28 : "Pontus / Euxinus falso nomine dictus".

[2] Pind., *Pyth.* 4.203 ; Eur., *Andr.* 793.

[3] Catull. 4.9 ; Hor., *Carm.* 2.13.15.

[4] Ov., *Pont.* 2.7.59 : "Saepe solent hiemem placidam sentire carinae".

[5] Cf. P. Arnaud, "Les relations maritimes dans le Pont-Euxin d'après les données numériques des géographes anciens", in *L'Océan et les mers lointaines*, 1993, p. 57-77.

[6] Hdt. 4.85 sq.

[7] Xen., *An.* 6.2.1-3 (côte de Cotyôra à Chrysopolis).

[8] *GGM* I, p. 57 sq. Autres itinéraires : de l'Ister au cap Ciunetopon, de ce cap à Panticapée, d'Héraclée au golfe d'Izmnik, et enfin des bouches du Pont à celles du Méotide.

[9] Plin., *NH* 6.2 ; 4.17 ; 4.77 ; Strabo, *Geogr.* 7.4.2.

[10] Strabo, *Geogr.* 7.6.1 ; cf. Pomp. Mela, *Chorogr.* 2.22.

[11] Ov., *Tr.* 1.10.21-42 ; cf. A. Videau-Delibes, *Les* Tristes *d'Ovide et l'élégie romaine*, 1991, p. 52-60.

[12] Plin., *NH* 4.78 : "directo cursu" ; 2.245 ; cf. Strabo, *Geogr.* 7.4.5.

de la durée du parcours -, complétant la navigation par cabotage principalement pratiquée jusqu'alors. Apparaissent alors des relations à grande distance, se prolongeant vers Rhodes ou Alexandrie, notamment des lignes commerciales au départ des villes de Chersonésos, Sinope ou Héraclée, ou des *emporia* de Dioscurias ou du Phase. L'essentiel de l'activité économique se concentre néanmoins sur les régions nord et sud-est du Pont.

Le Périple rédigé par Arrien pour l'empereur Hadrien au début du 2e siècle de notre ère viendra s'inscrire dans la continuité des voyages et relations d'exploration. Au vu de ces différentes données, il apparaît que "Les estimations que nous ont transmises les géographes reflètent (...) l'intégration à une culture donnée d'un certain nombres d'itinéraires maritimes nécessairement assez fréquentés pour avoir permis l'évaluation de la durée moyenne du trajet, et de là sa conversion"[1] en stades.

L'image fournie par Ovide[2] de la Mer Noire et de ses dangers ne correspond pas strictement à la situation et aux connaissances géographiques de son temps. Les nombreuses tempêtes qu'il relate, qu'il les ait subies ou non, sont surtout à l'image de celles essuyées par d'autres héros épiques - Ulysse, Enée[3]. Il est d'ailleurs envisageable que l'exil d'Ovide ne soit qu'une fiction littéraire et que le poéte y assume seulement le rôle (*persona*) d'un exilé[4].

A en croire Ovide, la terre est tout aussi stérile que les flots qui l'entourent :

> Ici les champs ne donnent pas de fruits ni de doux raisins, les saules ne verdoient pas sur les rives, ni les chênes sur les montagnes. La mer ne vaut guère plus de louanges que la terre, ses flots privés de soleil se gonflent sans cesse sous la fureur des vents. Où que l'on tourne ses regards, il n'y a que des plaines que personne ne cultive et des champs déserts que personne ne revendique[5].

---

[1] P. Arnaud, "Les relations maritimes dans le Pont-Euxin d'après les données numériques des géographes anciens", in *L'Océan et les mers lointaines*, 1993, p. 58.

[2] Sur la perception de la terre d'exil chez Ovide : cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 437-464 ; H. Froesch, *Ovid als Dichter des Exils*, 1976 ; H.B. Evans, *Publica carmina. Ovid's Books from Exile*, 1983 ; B. Chwalek, *Die Verwandlung des Exils in die elegische Welt*, 1996.

[3] Ov., *Tr.* 1.2 ; 1.4 ; cf. Hom., *Od.* 5.291-393 ; 12.403-450 ; Verg., *Aen.* 1.81-156 ; 3.192-208 ; cf. *supra § A.3.1. La traversée en mer.*

[4] Cf. Ov., *Tr.* 2.3.55 : "Magnaque pars mendax operum et ficta meorum" ; cf. A.D. Fitton Brown, "The Unrealiy of Ovid's Tomitan Exile", *LCM* 10.2, 1985, p. 18-22 (discussion poursuivie par A.W.J. Holleman, "Ovid's Exile", *LCM* 10.2, 1985, p. 48 ; H. Hofmann, "The Unrealiy of Ovid's Tomitan Exile once again", *LCM* 12.2, 1987, p. 23) ; pour un état de la question sur les causes de l'exil : cf. R. Verdière, *Le secret du voltigeur d'amour ou le mystère de la relégation d'Ovide*, 1992.

[5] Ov., *Pont.* 1.3.51-56 : "Non ager hic pomum, non dulces educat uuas,
non salices ripa, robora monte nirent.
Nene fretum laudes terra magis, aequora semper
uentorum rabie solibus orba tument.
Quocumque aspicias, campi cultore carentes

Ce caractère prétendument stérile des terres bordant la Mer Noire est en contradiction avec certaines données historiques attestant de cultures céréalières dans l'arrière-pays exploité par les Thraces et fournissant d'importantes ressources pour l'exportation[1]. La principale activité des peuplades gètes était l'agriculture. De même on ne peut exclure totalement l'exploitation de la vigne dans la région de la Dobrudscha (Roumanie actuelle)[2]. Ovide lui-même, après avoir affirmé l'absence de culture viticole[3], relate que le vin - il peut bien sûr s'agir de vin importé - se fige en glace en hiver et évoque brièvement une scène de vendanges[4] ou rapporte des épisodes attestant de cultures en terre pontique[5].

En dépit de ces quelques données, Ovide décrit constamment les régions pontiques comme figées dans un éternel hiver[6], la mer et les fleuves prisonniers des glaces[7], les terres brûlées par le gel et impropres à l'agriculture, à la vigne, aux arbres fruitiers et à toute végétation[8], dans une construction littéraire fondée sur l'opposition par rapport à l'Italie (et où la réalité historique de l'exil n'a que peu d'importance). La brûlure du gel fait de cette terre un désert aussi aride que les contrées plus septentrionales, au-delà de la Scythie[9]. Le gel pétrifie le pays, le fige dans une mortelle immobilité. Cette désertification hivernale est due aux vents glacés du Nord qui sont qualifiés de secs[10]. A ce titre, ce pays d'hiver est semblable à un désert, ainsi que le marquent les adjectifs employés pour le décrire[11]. C'est aussi en termes d'aridité et de sécheresse que Lucain évoquera la brûlure du froid espagnol[12]. Calpurnius Siculus résume cette

---

uastaque quae nemo uindicat arua iacent".

[1] Cf. C.M. Danoff, art. Tomi, in *RE Suppl.* 1962, col. 1397-1428 ; A. Podossinov, *Ovids Dichtung als Quelle für die Geschichte des Schwarzmeergebietes*, 1987, p. 105.

[2] Cf. Strabo, *Geogr.* 7.3.18.

[3] Ov., *Tr.*3.12.14 ; *Pont.* 1.3.51 ; 3.1.13 ; 3.8.13-14 ; 3.12.14.

[4] Ov., *Tr.* 4.6.20.

[5] Ov., *Pont.* 3.8.11 (des femmes pilent le grain) ; *Tr.* 4.6 (vendanges et battage). Voir aussi N. Savvonidi, "Wine-Making on the Northern Coast of the Black Sea in Antiquity", in M.-C. Amouretti & J.-P. Brun (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée* (= *Oil and Wine Production in the Mediterranean Area*), 1993, p. 227-235.

[6] Ov., *Tr.* 3.10.9-16 ; *Pont.* 1.2.24 : "Et quod iners hiemi continuatur hiems" ; 1.3.50 : "Fert ubi perpetuas obruta terra niues" ; 2.7.72 : "Frigore perpetuo Sarmatis ora riget" ; 3.1.2 ; 4.5.4-5. Sur l'hiver dans les textes d'exil d'Ovide : cf. J.-P. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 198-223 ; modèles littéraires de l'hiver scythe : Hdt. 4.19.4 ; 4.21.4-5 ; Verg., *G.* 3.349-383 ; Strabo, *Geogr.* 7.

[7] Ov., *Tr.* 2.195-196 ; 3.10.25-50 ; *Pont.* 1.2.79 : "frigore constitit Hister" ; 2.2.94 : "undaque uicta gelu" ; 2.4.1 : "gelido ab Histro" ; 3.1.15-16 ; 3.3.26 : "et coit adstrictis barbarus Hister aquis" ; 4.7.7-10 ; 4.9.85-86 ; 4.10.32-34.

[8] Ov., *Tr.* 3.4b.2-6 : "adstricto terra perusta gelu" ; 3.10.71-75 ; *Pont.* 1.3.49-56 ; 1.7.13 ;3.1.11-24 ; 3.8.13-14 ; 4.10.31 : "Hic agri infrondes".

[9] Strabo, *Geogr.* 7.3.17 et 14.

[10] Ov., *Tr.* 3.10.53 : "siccis Aquilonibus" ; cf. Luc., *Phars.* 4.50 : "Pigro bruma gelu siccisque aquilonibus haerens".

[11] Ov., *Pont.* 3.1.23 : "uacuos campos" ; *Tr.* 3.10.70 : "rigido terra relicta situ" ; 3.4b.2 : "terra perusta".

[12] Cf. Luc., *Phars.* 4.50-55 ("siccis" ; "urebant" ; "aruerat"). Cf. A. Loupiac, *La poétique des éléments dans* La Pharsale *de Lucain*, 1998, p. 187-198. Sur le désert chez Lucain : cf. *supra § A.3.2.1. La traversée du désert -*

ambivalence de l'hiver par la formule *torrida hiems*[1].

Dans les descriptions ovidiennes, la couleur blanche domine[2], couvrant les habitants d'un masque de glace[3] et la terre d'un blanc linceul[4]. La connotation funèbre de cette blancheur est marquée par l'allusion au marbre et par l'emploi de l'adjectif *tristis* (allusion métapoétique au recueil des *Tristes*). Les rares plantes qui y poussent s'accordent par leur teinte à cette pâleur générale, l'amertume de la blanche absinthe ("cana absinthia")[5] symbolise celle de la séparation[6]. Contrairement aux rivages du Tibre saluant l'arrivée d'Enée par un chatoiement de couleurs[7] ou à la bigarrure des prairies fleuries des *loci amoeni*, les paysages de l'exil sont monocolores, privés de la verdure[8] qui marque la fertilité d'un lieu, et accentuent par leur monotonie l'ennui de celui qui s'y trouve. La mer même se décolore :

> Bien plus, semblable à un étang et à un marécage stagnant, sa teinte à peine
> azurée se dilue[9].

Cette pâleur[10] générale est celle de la mort[11] et des ombres peuplant le froid séjour des Enfers. Les fréquentes allusions au Styx tendent même à rapprocher la région du monde infernal :

> La terre pontique n'est pas loin du Styx[12].

Les rivages déserts.

[1] Calp., *Ecl.* 5.107-108.

[2] Ov., *Tr.* 3.10.10 : "terra candida facta gelu" ; 5.2b.22 : "gleba (...) canenti semper obusta gelu".

[3] Ov., *Tr.* 3.10.22 : "nitet inducto candida barba gelu".

[4] Ov., *Tr.* 3.10.9-10 : "at cum tristis hiems squalentia protulit ora, / terraque marmoreo est candida facta gelu". L'image de la neige comme linceul est développée par Prudence, *Perist.* 3.176-180 :
"Ecce ninem glacialis hiems
ingerit et tegit omne forum,
membra tegit simul Eulaliae
axe iacentia sub gelido
pallioli uice linteoli".

[5] Ov., *Tr.* 5.13.21 : "cana prius gelido desint absinthia Ponto".

[6] Cf. Ov., *Pont.* 3.1.23 : "Tristia per uacuos horrent absinthia campos / conueniensque suo messis amara loco" ; 3.8.15-16 : "Tristia deformes pariunt absinthia campi / terraque de fructu quam sit amara docet" ; cf. Plin., *NH* 27.45. Sur le lien étymologique entre *absinthium* (dérivé du grec ἀψίνθιον) et *absum* : cf. A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1932[1], *s.v. absinthium*.

[7] Cf. *supra § A.3.1.4.1. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre* ; Verg., *Aen.* 7.25-36.

[8] Ov., *Pont.* 1.3.52 : "non salices ripa, robora monte uirent".

[9] Ov., *Pont.* 4.10.61-62 : "Quin etiam stagno similis pigraeque paludi
caerulus uix est diluiturque color".

[10] Cf. Ov., *Met.* 8.788-791 : "Est locus extremis Scythiae glacialis in oris
triste solum, sterilis, sine fruge, sine arbore tellus ;
Frigus iners illic habitant Pallorque Tremorque
et ieiuna Fames (...)".

[11] Association de l'hiver à la mort : cf. Verg., *G.* 4.507-527 ; Ov., *Met.* 2.30 ; 822-828 ("letalis hiems") ; 15.212-213 ; Hor., *Carm.* 4.7.9-16 ; 4.13.12 ; Stat., *Silu.* 3.3.24 : "palentes lucos" ; cf. J.-P. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 29, 85.

[12] Ov., *Pont.* 3.5.56 : "A Styge nec longe Pontica distat humus" ; cf. *Pont.* 1.8.27 : "Stygias detrusus in oras" ; 2.3.44 ; Xen., *An.* 6.2.2 : la descente d'Heraclès vers l'Achéron est située sur les rivages du Pont Euxin (cf. aussi

L'absence de vie de ce pays figé est également marquée par la rareté du chant des oiseaux[1] : point d'oiseaux gazouillant dans les sous-bois[2], au cœur des terres. Seule s'élève la plainte rauque des oiseaux marins[3]. Pour Ovide, sa vie en exil est assimilable à une forme de mort, idée qui semble proverbiale :

> L'exilé, quand il n'a nulle part de séjour, est un mort sans tombeau[4].

Voici comment Ovide présente le pays de son exil :

> Tu es la pire part de mon cruel exil, c'est toi qui aggraves mon malheur. Tu ne connais pas le printemps couronné de fleurs, tu ne vois pas les corps dénudés des moissonneurs, l'automne ne t'offre pas les grappes garnies de pampre, mais toutes les saisons connaissent un froid immodéré. Toi tu tiens les flots enchaînés dans les glaces, et souvent dans la mer le poisson nage enfermé sous un toit d'eau. Et tu n'as pas de sources, si ce n'est d'une eau presque marine : quand on la boit, on ne sait si elle calme ou excite la soif. Les arbres sont rares, et guère féconds, poussant dans des plaines ouvertes, et sur terre, c'est une autre forme de mer. Les oiseaux ne chantent pas, à part quelques-uns, retirés loin des forêts, qui boivent les eaux de la mer dans leur gorge rauque. Les tristes absinthes se bérissent dans les plaines désertes, moisson amère en accord avec son environnement. Ajoute la peur et le fait que l'ennemi vient battre les remparts, et sa flèche trempées dans un mortel poison, et le fait que cette contrée est loin de tout, à l'écart de tout itinéraire, n'étant sûre pour personne, voyageur sur terre ou sur mer[5].

Ap. Rhod., *Argon.* 2.353).

[1] De même qu'aux abords des Enfers (Verg., *Aen.* 6.239-240) ou en hiver (Luc., *Phars.* 1.259 : "uolucres cum bruma cohercet").

[2] Contrairement aux rivages verts du Tibre : Verg., *Aen.* 7.32-34. Cf. *supra § A.3.1.4.1. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre.*

[3] Ov., *Pont.* 3.1.21-22 : "Non auis obloquitur, nisi siluis si qua remota / aequoreas rauco gutture potat aquas".

[4] Publilius Syrus, *Sent.* E.9 : "Exul, ubi ei nusquam domus est, sine sepulcro est mortuus". Sur l'errance des morts sans tombeau : cf. *supra § A.3.1.1. La traversée en mer – Sépulture et mort en mer.*

[5] Ov., *Pont.* 3.1.9-28 : "(...) Tu pessima duro
pars es in exilio, tu mala nostra grauas.
Tu neque uer sentis cinctum florente corona,
tu neque messorum corpora nuda uides,
nec tibi pampineas autumnus porrigit uuas,
cuncta sed immodicum tempora frigus habent.
Tu glacie freta uincta tenes, et in aequore piscis
inclusus tecta saepe natauit aqua.
Nec tibi sunt fontes, laticis nisi paene marini,
qui potus dubium sistat alatne sitim.
Rara, neque haec felix, in apertis eminet aruis
arbor et in terra est altera forma maris.
Non auis obloquitur, nisi siluis si qua remota
aequoreas rauco gutture potat aquas.
Tristia per uacuos horrent absinthia campos

Dans cette longue évocation de la terre pontique, Ovide use d'un procédé de description par la négative, avec anaphore du *neque* ou *nec*. Il dépeint ainsi un vide, un manque, tout ce que le pays n'aurait pas par rapport à sa patrie, parce qu'il n'est pas la terre natale et se doit d'être présenté comme le lieu qui s'y oppose en tout. Lui reconnaître la moindre qualité serait inconciliable et en contradiction avec l'image poétique qu'Ovide veut en donner. Il s'agit d'un *topos* du malheur, défini par opposition avec celui du bonheur absolu[1]. Ce procédé de description par la négative est une manière de thématiser la différence. Toute la description est celle d'un éternel hiver, à l'inverse de l'éternel printemps décrit par Ovide dans les *Métamorphoses*[2]. L'énumération des différentes saisons conduit dans le cas de l'Age d'Or à l'annulation de l'hiver et à la confusion des trois autres saisons en une seule période de fertilité. Les saisons du Pont sont à leur tour énumérées, dans le but inverse d'éliminer toutes les saisons clémentes et de leur substituer une seule période d'infertilité, l'hiver[3].

Ovide use du même procédé de description par la négative à de nombreuses reprises dans les *Tristes* et dans les *Pontiques*[4], façon poétique d'évoquer le regret et le manque d'une plénitude et d'une abondance perdue, dont la perte est encore cruellement ressentie dans le présent, ce qui hisse l'Italie au rang de paradis[5].

L'exagération des traits hostiles du pays sert à la dramatisation littéraire de la situation du poète exilé, en même temps qu'elle relève d'une convention littéraire en accord avec le style de l'élégie - régie par le motif de la plainte[6]. La récurrence des mêmes formules pour décrire la terre pontique, si elle n'exclut pas un ressenti personnel, témoigne du moins de sa transformation en formule élégiaque. Les descriptions mettant en relief l'hostilité de la terre pontique interviennent bien souvent dans le contexte des plaintes d'Ovide sur les difficultés de la vie d'exilé. Les exemples ne manquent pas chez Catulle et chez les poètes augustéenspour associer la terre de l'exil, l'éloignement ou la séparation à un pays d'hiver[7]. De même Ovide use-t-il de l'image de l'hiver, non tant pour décrire la réalité scythe que pour évoquer sa séparation loin du pays et de ceux qu'il aime. Les élégies amoureuses usent au reste du même

---

conueniensque suo messis amara loco.
Adde metus et quod murus pulsatur ab hoste
tinctaque mortifera tabe sagitta madet,
quod procul haec regio est et ab omni deuia cursu
nec pede quo quisquam nec rate tutus eat".

[1] Cf. H. Froesch, *Ovid als Dichter des Exils*, 1976, p. 61.

[2] Ov., *Met.* 1.100-112 ; cf. *infra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[3] Ov., *Pont.* 3.1.14 : "cuncta sed immodicum tempora frigus habent".

[4] Ov., *Tr.* 3.10.71-75 ; *Pont.* 1.2.26 ; 1.3.51-52 ; 1.7.13 ; 3.8.13-14.

[5] Ov., *Pont.* 1.8.41.

[6] Cf. A. Videau-Delibes, *Les* Tristes *d'Ovide et l'élégie romaine*, 1991 ; R. Martin & J. Gaillard, *Les genres littéraires à Rome*, 1981, p. 107-109.

[7] Catull. 63 ; Prop. 1.8.2-8 ; Verg., *Ecl.* 10.46-49 ; 1.64-65 ; *G.* 3.352-353 ; Hor., *Epod.* 13.13-14 ; *Carm.* 1.22.17-20.

motif de l'*hiems* pour marquer la séparation[1].

Les eaux figées par la glace sont à l'image de l'immobilité imposée à Ovide par sa relégation, de son isolement affectif et de son impossibilité à communiquer. La stérilité du pays qui l'entoure reflète la précarité de ses relations avec ses amis et le tarissement de son inspiration littéraire :

> Mon esprit cependant ne me répond plus comme avant, mais je laboure un rivage desséché d'une charrue stérile[2].

Ovide use aussi de nombreuses comparaisons et d'*adynata* formulaires[3] pour décrire l'ampleur de ses maux, comparant leur nombre à une échelle incommensurable[4] - grains de sable, épis de blé, herbes des prés, etc. Ce procédé d'ordre littéraire n'est propre ni à Ovide, ni à la poésie d'exil de ce dernier[5]. Qu'il soit utilisé ici dans une poésie qui se veut personnelle n'y change rien. Les images hivernales de la terre pontique n'ont pas forcément plus de réalité matérielle que des comparaisons et relèvent de la même poétisation de son expérience (peut-être purement de l'ordre de la fiction littéraire).

Ovide se situe ainsi lui-même, comme le héros de son propre récit, dans le cadre d'un *locus horridus*[6], paysage miroir de son état d'âme intérieur. Il compare sa destinée à celle d'autres héros mythologiques, tels Ulysse, Enée ou Jason - dont le nom résonne presque comme le sien Naso et dont il suit l'itinéraire -, et sa femme à certaines héroïnes épiques - Pénélope, Andromaque, Laodamie[7]. La description de ses malheurs sera ainsi modelée sur le souvenir littéraire de ceux de ses nobles prédécesseurs.

---

[1] *Hiems* au sens d'hiver : cf. Ov., *Her.* 19.120 ; *Am.* 2.19.22 : "Longa pruinosa frigora nocte pati" ; Prop. 1.8.9-10 ; Tib., 3.14.4 ; au sens d'intempéries : par ex. Ov., *Her.* 13.3. Cf. A. Videau-Delibes, *Les* Tristes *d'Ovide et l'élégie romaine*, 1991.

[2] Ov., *Pont.* 4.2.15-16 : "Nec tamen ingenium nobis respondet ut ante,
sed siccum sterili uomere litus aro".
Sur cette image : cf. *supra § A.3.2.1. La traversée du désert - Les rivages déserts.*

[3] Voire proverbiaux : cf. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, 1890, no 163 (*arista*), 786 (*harena*), .

[4] Ov., *Tr.* 1.5.47-48 ; 4.1.55-59 ; 4.10.107-108 ; 5.1.31-34 ; 5.2.23-27 ; 5.6.37-41 ; *Pont.* 2.7.25-30 ; cf. M.H.T. Davisson, "Omnia naturae praepostera legibus ibunt. Adunata in Ovid's Exile Poems", *CJ* 76, 1980-1981, 124-128 ; E.S. McCartney, "Vivid Way of Indicating Uncountable Numbers", *CPh* 55, 1960, p. 79-89 ; U. Bernhardt, *Die Funktion der Kataloge in Ovids Exilpoesie*, 1986, p. 216-222 et *passim* ; B. Chwalek, *Die Verwandlung des Exils in die elegische Welt*, 1996, p. 57-62.

[5] Grains de sable : cf. Hom., *Il.* 9.385 ; Ov., *Ars Am.* 1.254 ; *Met.* 11.614 ; 14.145 et aussi dans l'Ancien Testament : Gn. 12.17 ; Jb. 6.2-3 : "Si l'on parvenait à peser ma hargne, si l'on amassait ma détresse sur une balance ! Mais elles l'emportent déjà sur le sable des mers" ; épis de blé : Catull. 48.5 ; Ov., *Met.* 11.614 ; Stat., *Silu.* 3.3.97 ; herbes et fleurs des prés : cf. Hom., *Il.* 2.467 ; *Od.* 9.51.

[6] Ov., *Pont.* 1.3.84 : "tam procul a patria est horridiorne locus".

[7] Ulysse : Ov., *Tr.* 1.2.9 ; 3.11.61 ; 5.5.51-52 (Ulysse et Pénélope) ; *Pont.* 1.3.33 ; 3.1.53 ; 3.6.19 ; 4.10.9-30 ;4.14.35 ; 4.16.13 (Ulysse et Pénélope) ; Enée : *Tr.* 1.2.7 ; *Pont.* 1.1.33 ; Jason : *Pont.* 1.4.23, 46 ; 3.1.1 ; Pénélope : *Tr.* 1.6.22 ; 5.14.36 ; *Pont.* 3.1.107 ; Andromaque et Laodamie : *Tr.* 1.6.19-22 ; Laodamie : *Pont.* 3.1.110 ; cf. H. Froesch, *Ovid als Dichter des Exils*, 1976, p. 22-23 ; S. Viarre, "Les aspects mythiques du pays d'exil dans les *Tristes* et les *Pontiques* d'Ovide", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 149-158.

Le contraste entre le pays d'exil et les vues italiennes familières à Ovide est surtout un contraste avec une vue idéale de l'Italie comme pays d'abondance sous la paix d'Auguste. La région de Tomes lui paraît particulièrement hostile, sans cesse menacée par les incursions gètes et sarmates :

> Crois-moi, tu trouverais difficilement, sur toute la surface de la terre, région qui bénéficie moins de la paix d'Auguste[1].

Le danger est réel, les barbares franchissent à plusieurs reprises le Danube, au point que le légat Vitellius est envoyé en 12 apr. J.-C. en Thrace pour reprendre aux envahisseurs barbares la ville d'Aegisos, "porte du delta du Danube" à une centaine de kilomètres au Nord de Tomes[2]. Sous Trajan, un *praefectus orae Ponticae* sera désigné pour veiller de façon permanente sur la région[3].

Ovide situe son exil aux confins du monde[4], et attribue par conséquent à ces contrées un climat extrême[5]. Les populations locales sont marquées par une sauvagerie sanguinaire et bestiale[6]. Vêtus de peaux, portant barbe hirsute et cheveux longs[7], ces hommes du froid se métamorphosent en véritables bêtes, comparables à des loups ou des ours :

> Comme le cerf en fuite saisi par des ours voraces ou l'agnelle terrorisée, encerclée par les loups de montagnes, ainsi moi, entouré de tous côtés par des peuplades belliqueuses, je suis terrifié par un ennemi pressant presque mon flanc[8].

Mais la sauvagerie des populations locales correspond surtout à la prétendue barbarie de la

---

[1] Ov., *Pont.* 2.5.18 : "Vix hac inuenies totum, mihi crede, per orbem
quae minus Augusta pace fruatur humus".
Cf. aussi *Pont.* 3.1.25-28, cité *supra*.

[2] Cf. J. André, Introduction aux *Pontiques* de l'éd. Belles-Lettres 1977, p. IX et XXIX. Cf. *Pont.* 4.7.27-28 ; Tac., *Ann.* 1.70.1 ; 2.74.2 ; cf. aussi G. Krebs & H. Dessau, *Prosopographia Imperii Romani Saec. I, II, III*, 3e partie, 1897-1898, p. 452-453 (no 502) ; A. Stein & W. Reidinger, *RE* VIII A2, col. 1776-1778.

[3] Gauius Bassus : cf. Plin., *Epist.* 10.21(32).1 ; 10.86a (18).1.

[4] Ov., *Tr.* 1.1.127-128 ; 2.185-206 ; 3.4b.27-28 ; *Pont.* 2.7.66 : "Ultima me tellus, ultimus orbis habet".

[5] De même pour la Bretagne avant qu'elle soit mieux connue. Cf. *supra § A.2.7.1. L'abondance de la mer - La domestication de l'Océan mythique.*

[6] Ov., *Tr.* 1.11.31-32 : "Barbara pars laeua est auidaque adsueta rapinae,
quam cruor et caedes bellaque semper habent".
Cf. *Tr.* 4.4.61 ("hominum gaudere cruore") ; *Pont.* 1.5.12 ("duri Getae") ; 2.1.66 ("ferox Getes") ; 2.2.110 ("indomiti") ; 2.7.32 ("male pacati Getae").

[7] Ov., *Tr.* 5.7.18 ; 5.7.50 ("oraque sunt longis horrida tecta comis") ; 5.10.32 ; les Germains sont perçus de même : *Tr.* 4.2.34, ainsi que les Gaulois (Gaule chevelue).

[8] Ov., *Tr.* 3.11.11-14 : "Utque fugax auidis ceruus deprensus ad ursis
cinctaue montanis ut pauet agna lupis,
sic ego belligeris a gentibus undique saeptus
terreor hoste meum paene premente latus".
Cf. *Tr.*3.5.35-36 ("lupus et turpes ursi") ; 4.1.79-82 ("rapax lupus") ; 5.10.26. De même leur voix : *Tr.* 5.7.17 ("uox fera") ; 5.12.55 ("Omnia barbariae loca sunt uocisque ferinae").
Cf. A. Videau-Delibes, *Les* Tristes *d'Ovide et l'élégie romaine*, Paris : Klincksieck, 1991, p. 138-150.

terre qu'ils habitent, sise sous la Grande Ourse[1]. Pour les Anciens, paysage et habitants partagent bien souvent les mêmes caractéristiques, les conditions climatiques conditionnant le mode de vie, le caractère et même le physique des hommes[2]. Ici le froid, qui fige tout et empêche l'épanouissement de la vie, bloque aussi toute possibilité de développement culturel - Ovide relève que les femmes ignorent l'art du tissage[3], dont on connaît la dimension métapoétique[4] - et d'humanisation et condamne par là les peuplades des rivages pontiques à la bestialité.

Ovide, à n'en pas douter, a fait preuve d'amplification littéraire dans ses descriptions de l'hostilité des mers, de la sauvagerie de la terre pontique et de ses habitants qui ne reflètent pas forcément la situation réelle de l'économie pontique[5]. De même pour Sénèque exilé en Corse, son environnement et son état d'esprit ne font qu'un[6]. C'est la condition d'exilé qui détermine et déforme le regard porté sur la terre de la relégation. Ainsi Ovide reconnaît-il lui-même que :

> On croirait rester sur place tant les saisons passent lentement et l'année poursuit sa route à pas lents. Pour moi, le solstice n'enlève rien à la longueur des nuits, et l'hiver ne rend pas les jours plus courts : pour moi assurément, l'ordre de la nature est bouleversé et rend toutes choses longues, à la mesure de mes soucis[7].

C'est l'état d'esprit intérieur qui modifie le cours du temps ; l'ennui, la solitude et l'isolement rendent imperméable à l'écoulement temporel. La durée du temps perçu est sans commune mesure avec le temps réellement écoulé. Les trois hivers passés à Tomes semblent au poète, par une mythologisation du temps, aussi longs que la durée de la guerre de Troie[8].

La vision de la Scythie d'Ovide correspond aussi aux représentations littéraires des Romains

---

[1] Constellation issue de la métamorphose de Callisto, fille de Lycaon, lui-même changé en loup ; cf. Ov., *Met.* 1.209-239 ; 2.409-495.

[2] Cf. Lucr. 5.925 ; Cic., *Leg. agr.* 2.95 ; Liv. 21.37. Cf. H. Froesch, *Ovid als Dichter des Exils*, 1976, p. 61-62.

[3] Ov., *Pont.* 3.8.

[4] Cf. par ex. R. Wolf-Bonvin, *Textus. De la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval. "Le Bel Inconnu", "Amadas et Ydoine"*, 1998.

[5] Cf. E. Lozovan, "Réalités pontiques et nécessités littéraires", in *Atti del convegno internazionale ovidiano, Sulmone* II, 1958, p. 367.

[6] Sen., *Epigr. De Corsica* (*Anth. lat.* 237.8) : "Hic sola haec duo sunt : exul et exilium". Cité plus largement *supra § A.2.3.3. L'isolement insulaire - D'autres îles...*

[7] Ov., *Tr.* 5.10.5-10 : "Stare putes, adeo procedunt tempora tarde
Et peragit lentis passibus annus iter.
Nec mihi solstitium quicquam de noctibus aufert,
Efficit angustos nec mihi bruma dies :
Scilicet in nobis rerum natura nouata est
Cumque meis curis omnia longa facit".

[8] Ov., *Tr.* 5.10.3-4 : "At mihi iam uideor patria procul esse tot annis / Dardana quot Graio Troia sub hoste fuit". Cf. S. Viarre, "Les images de l'espace et du temps chez Ovide", in J. Thomas (éd.), *L'imaginaire de l'espace et du temps chez les Latins*, 1988, p. 91-106 (en particulier p. 104). Sur le temps de l'exil : cf. aussi *infra § A.5.1.1. Une saison blanche ou sèche - Le temps figé.*

sur toute contrée éloignée, et en particulier sur toute contrée située à une latitude plus septentrionale, selon un imaginaire polarisé entre un centre et la périphérie, ou du moins aligné sur l'axe méditerranéen. Le climat scythe est forcément plus continental. A l'inverse et pour illustration, l'Espagne, située à la même latitude que l'Italie, jouit d'un climat similaire et donc d'une évaluation positive de la part des Romains[1]. Mais à l'inverse, on peut supposer qu'un Scythe ou un Germain pourrait donner de l'Italie et du climat méditerranéen l'image d'une région aride et désertique. Tout se qui s'éloigne d'un monde de référence est par définition différent et dans la circonstance particulière de l'exil, interprété et présenté comme pire :

> Je ne sais par quelle douceur le sol natal nous attire tous et ne nous permet pas de l'oublier. Qu'y a-t-il de meilleur que Rome ? Qu'y a-t-il de pire que le froid scythe ?[2]

Si le regard porté par Ovide sur la terre de son exil est conditionné par sa situation de banni et par les conventions littéraires du genre choisi, le poète voit surtout ce pays avec les yeux d'un Romain pour qui la nature s'offre sous sa forme cultivée[3], domestiquée dans les jardins. Une des facettes du bonheur idéal est ainsi intimement liée à l'idée de la culture, de la civilisation, opposées à la sauvagerie de la nature. A l'image fournie par Ovide des régions pontiques sont sous-jacentes la vision du monde d'un Romain italocentriste, relégué loin de chez lui, et l'imagination poétique de la génération augustéenne mettant en scène dans sa poésie le retour d'un nouvel Age d'Or en Italie. L'exemple d'Ovide n'est qu'une illustration d'un imaginaire où toute terre d'exil est marquée par la stérilité et l'aridité. Sa situation lui imposait de dépeindre la terre de son exil comme un pays d'hiver, mais les caractéristiques attribuées à cette région rejoignent finalement celles que d'autres auraient attribuées au désert. Ainsi, lorsque Mélibée songe à son exil, il évoque à la fois l'aridité de l'Afrique, pays de la soif, et le froid de Scythie[4], dans un diptyque associant plus qu'il n'oppose deux régions extrêmes et par là comparables. L'Afrique - ou Libye - et la Scythie symbolisent les terres sises aux extrémités du monde romain, marquées l'une et l'autre par l'excès climatique, l'éloignement géographique ou la différence ethnique[5]. Toutes deux, dans leurs évocations poétiques, ont pour fonction

---

[1] Cf. Sil. It., *Pun.* 1.237-238 ; cf. A. Dalby, *Empire of Pleasures. Luxury and Indulgence in the Roman World*, 2000, p. 103.

[2] Ov., *Pont.* 1.3.35-37 : "Nescio qua natale solum dulcedine cunctos
ducit et inmemores non sinit esse sui.
Quid melius Roma ? Scythico quid frigore peius ?"

[3] A. Podossinov, *Ovids Dichtung als Quelle für die Geschichte des Schwarzmeergebietes*, 1987, p. 105. Sur cette vision de la nature : cf. aussi *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire* ; *A.2.2. La campagne retrouvée* ; *infra § B.2.2. Les jardins.*

[4] Verg., *Ecl.* 1.64-66 : "At nos hinc alii sitientis ibimus Afros
pars Scythiam et rapidum cretae ueniemus Oaxen
et penitus toto diuisos orbe Britannos".

[5] De même pour la Bretagne.

d'exacerber la différence d'avec l'Italie et de faire de celle-ci le pays du juste milieu[1] et du paradis perdu.

[1] Cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina, Etudes sur l'hiver dans la poèsie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 78 ; M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 452-453.

3.4. Le pays où coule le sang

La brutalité de certains paysages peut passer par l'évocation de leur climat rigoureux (désertique ou hivernal), de leur apparente stérilité, ou par une association à la barbarie bestiale et sanguinaire de ceux qui l'occupent, ainsi que le perçoit Ovide par le regard biaisé d'un exilé. D'autres terres ne sont pas par nature hostiles à la présence humaine, mais ce sont les épreuves voulues par le destin, les conflits militaires, politiques, dynastiques ou religieux qui y font couler le sang, dans une perspective alliant à la quête d'une terre de repos la volonté de conquête et de victoire.

3.4.1. La conquête de la paix

Lors de l'escale des Troyens dans la calanque carthaginoise, Enée abat à la chasse sept grands cerfs[1]. Cette chasse sacrificielle et purificatrice rend le vainqueur digne de pénétrer sur la terre d'accueil[2]. Une fois en Italie, la chasse reprend sous une forme nouvelle. La guerre qui oppose les Troyens aux Rutules est une chasse aux têtes[3]. Le principal adversaire d'Enée, Turnus, est à maintes reprises comparé à des animaux - loup, tigre, lion, taureau, cerf[4]. Il apparaît d'abord comme un fauve sanguinaire, par exemple lorsqu'il fond sur Pallas :

> Comme un lion quand il a aperçu du haut de sa caverne un taureau planté au loin dans la plaine, s'exerçant au combat, il s'élance : l'image donnée par l'approche de Turnus n'est pas différente[5].

La comparaison avec un fauve tend à marquer son agressivité, sa cruauté et son impatience à combattre (Enée n'est par contre jamais comparé à un fauve, mais toujours à un animal noble ou mythologique).

La position de Turnus va toutefois se fragiliser au fur et à mesure que le conflit entre Rutules et Troyens avance. Si la comparaison entre Turnus et un lion libyen blessé par des chasseurs au début du livre 12 met certes en lumière la sauvagerie - et non la noblesse - de la bête dont la rage est avivée par le sang, le fait qu'il soit blessé annonce en même temps la défaite finale du Rutule :

> Ainsi, dans les champs des Puniques, un grand lion gravement blessé à la

---

[1] Cf. Verg., *Aen.* 1.184-193. ; *supra § A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales.*
[2] Cf. J. Aymard, *Essai sur les chasses romaines*, 1951, p. 116-119.
[3] Cf. F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote : essai sur la représentation de l'autre*, 1991.
[4] Cf. R. Rieks, "Die Gleichnisse Vergils", *ANRW* 31/2, 1981, p. 1011-1101 ; P. Schenk, *Die Gestalt des Turnus in Vergils Aeneis*, 1984 ; C. Renger, *Aeneas und Turnus. Analyse einer Feindschaft*, 1985.
[5] Verg., *Aen.* 10.454-456 : "Ut leo, spelunca cum uidit ab alta
stare procul campis meditantem in proelia taurum,
aduolat, haud alia est Turni uenientis imago".
Comparaison empruntée à Hom., *Il.* 16.487-489.

> poitrine par les veneurs alors seulement prend les armes et se plaît à secouer sa crinière pour faire sortir les muscles de sa nuque, brise sans crainte le javelot planté par le chasseur et rugit, la gueule ensanglantée : ce n'est pas autrement que la violence s'embrase dans le coeur de l'ardent Turnus[1].

Le prédateur se trouve ici en position d'attaqué vis-à-vis des chasseurs. La comparaison rappelle du reste celle de Laocoon, mortellement blessé par la morsure de deux serpents alors qu'il offre un taureau en sacrifice à Neptune : les cris du prêtre mourant sont comparés à ceux d'un taureau blessé fuyant l'autel, une hache plantée sur la nuque[2]. Le parallélisme s'exprime dans les termes mêmes ; l'adjectif "saucius" est répété, le "excutiens ceruice toros" du chant 12 répond au "excussit ceruice securim" du livre 2. La mise en relation de ces deux comparaisons s'éclaire encore davantage par la suite, puisque Turnus se retrouvera bientôt lui aussi dans la position de victime potentielle, semblable à un taureau s'exerçant avant d'entrer dans l'arène, mais dont la rage est vaine puisqu'elle ne fait que soulever la poussière[3]. Puis, dans l'affrontement face à Enée, qui a pris alors le rôle du chasseur, Turnus est pareil à un cerf poursuivi par la meute du chasseur, encerclé comme lors d'une *uenatio*[4]. Ces traits ne sont pas sans rappeler la chasse libyenne et l'abattage de sept cerfs par Enée victorieux. Turnus n'est alors plus un fauve, mais un cerf, et la comparaison ne laisse planer aucun doute sur l'issue de la poursuite et par conséquent sur celle de cette guerre de conquête. Et en effet, lors du tête à tête final, Turnus se retrouve à terre à implorer la pitié d'Enée. Après un temps d'hésitation - comme dans un combat de gladiateur quand une ultime grâce peut être encore accordée -, Enée abat Tunus quand il remarque que celui-ci porte sur les épaules le baudrier du Troyen Pallas. Le sang du Rutule est alors semblable à une libation destinée à venger la mort de Pallas :

> C'est Pallas, oui Pallas qui t'immole en te portant cette blessure et il tire vengeance de ton sang criminel[5].

---

[1] Verg., *Aen.* 12.4-9 : "(...) Poenorum qualis in aruis,
saucius ille graui uenantum uulnere pectus,
tum demum mouet arma leo gaudetque comantes
excutiens ceruice toros fixumque latronis
impauidus frangit telum et fremit ore cruente :
Haud secus accenso gliscit uiolentia Turno".
Comparaison inspirée de Hom., *Il.* 5.136-142 ; 20.164-173 ; même gueule sanglante pour Nisus : Verg., *Aen.* 9.341 ("ore cruento").

[2] Verg., *Aen.* 2.222-224 : "Clamores simul horrendos ad sidera tollit :
qualis mugitus, fugit cum saucius aram
taurus et incertam excussit cervice securim".

[3] Verg., *Aen.* 12.101-106 (106 : "sparsa ad pugnam proludit harena").

[4] Verg., *Aen.* 12.742-755 (749-751 : "inclusum si ueluti si quando flumine nactus
ceruom aut puniceae saeptum formidine pinnae
uenator cursu canis et latratibus instat").

[5] Verg., *Aen.* 12.948-949 : "(...) Pallas te hoc uolnere, Pallas
immolat et poenam scelerato ex sanguine sumit".

La série de comparaisons entourant Turnus oscille ainsi entre images de chasse, de sacrifice ("immolat") et de duel de gladiateurs. Enée, pour conquérir la terre italienne, a dû y faire couler le sang de la bête Turnus, purgeant la contrée d'un fauve sanguinaire tout en offrant ce sang en sacrifice propitiatoire aux mânes[1]. Cette dernière libation sanglante s'inscrit dans le prolongement des autres sacrifices sanglants offerts par Enée. Celui offert sur les rivages de Thrace est accompagné d'un affreux présage : de l'arbre dont Enée veut prélever des branches coule le sang de Polydore. Ce prodige révèle aux Troyens qu'ils n'ont pas encore atteint la terre promise et doivent fuir ces rivages cruels[2]. Quant au sacrifice opéré avec la Sibylle, il ouvre à Enée les portes des Enfers[3] où son père Anchise l'informera de la suite de sa mission. Enfin, celui de la truie blanche entraîne l'apaisement des eaux du Tibre dont la remontée permet l'entrée au coeur même de la terre italienne[4]. Mais c'est par une série de libations de sang humain que se clôt l'aventure troyenne dans le Latium. Apprenant les massacres perpétrés par Turnus et les siens en son absence, Enée est saisi de colère et opère à son tour une série d'attaques sanguinaires, moissonnant ("metit") tout sur son passage[5]. Lors de cette sinistre moisson, le Troyen sacrifie ("immolet") d'abord quatre jeunes gens aux ombres infernales et asperge de leur sang le bûcher[6], puis égorge comme un taureau Magus, dont il renverse le cou en arrière[7] et enfin un prêtre devenu à son tour victime ("immolat")[8]. Le dernier de ces sacrifice sera celui de Turnus. Faire couler le sang, une dernière fois, semble être une condition nécessaire à l'élaboration d'un monde nouveau, un sanglant prélude à la paix future.

3.4.2. Terres civiles, terres sanglantes

Dans le contexte des guerres civiles, la relation entre le sang versé et la domination sur une terre apparaît à nouveau. La *Pharsale* de Lucain dépeint plusieurs batailles africaines, lors de l'expédition de Curion, commandant de César, contre Juba, puis de celle de Caton, alors partisan de Pompée, en Maurétanie. Au cours de ces affrontements, la terre se soulève en

---

[1] Cf. aussi Verg., *Aen.* 3.66-67 (libations de sang et de lait pour l'âme de Polydore). Pour le sang versé comme offrande aux mânes (*munus*) : cf. *infra § A.3.4.4. Le sang de l'arène.*

[2] Verg., *Aen.* 3.19-48 (44 : "Heu fuge crudelis terras, fuge litus auarum").

[3] Verg., *Aen.* 6.236-263.

[4] Verg., *Aen.* 8.81-85. Cf. *supra § A.3.1.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise.*

[5] Cf. Verg., *Aen.* 10.513 : "Proxima quaeque metit gladio". Sur l'image de la moisson pour les martyrs : cf. Tert., *Apol.* 50.13, cité *infra.*

[6] Verg., *Aen.* 10.517-520 : "(...) Sulmone creatos
quattuor hic iuuenes, totidem quos educat Ufens,
uiuentis rapit, inferiis quos immolet umbris
captiuoque rogi perfundat sanguine flammas".

[7] Verg., *Aen.* 10.535-536 : "Sic fatus galeam laeua tenet atque reflexa / ceruice orantis capulo tenus applicat ensem".

[8] Verg., *Aen.* 10.540-541 : "quem congressus agit campo lapsumque superstans / immolat ingentique umbra tegit (...)".

poussière et perd sa densité de glèbe potentiellement fertile. Il faudra que coule le sang des combattants et qu'il se mêle au sable levé par la bataille pour rendre à la terre décomposée et morte sa densité[1]. La terre absorbe le sang et s'en trouve civilisée : la Libye aride est humanisée par ce sang qui coule en elle et qui apaise les mânes des soldats carthaginois tombés à Zama ou lors de la prise de Carthage[2]. Ce qui apparaissait comme une malédiction disparaît pour donner droit à une terre. Le sang versé rachète de la mort, venge les défaites passées des Africains, et apaise, comme un sacrifice expiatoire[3]. Il permettra à Scipion de se rendre maître de la terre convoitée[4].

La forme adoptée par Lucain pour dépeindre les luttes sur sol africain ouvre aussi une autre perspective interprétative. Les combats africains prennent la forme de duels de gladiateurs appariés[5] dans l'arène, d'un *munus*. Le sable du désert rappelle celui des amphithéâtres. Le terme d'*(h)arena* est ainsi employé à la fois pour désigner le sable ou l'amphithéâtre[6]. L'espace se resserre autour des combattants pour se réduire à une arène[7].

Toute la guerre civile est de fait semblable à des jeux sanglants au coeur de la cité. L'arène est une métaphore de la guerre civile où s'affrontent tour à tour diverses paires en un spectacle offert aux dieux[8]. Les soldats en sont les gladiateurs :

> De même que dans les jeux de l'arène fatale, ce n'est pas une vieille colère qui
> les force à s'affronter, mais la haine de leur partenaire[9].

Dans la *Pharsale* comme dans l'*Enéide*, les images empruntées au monde de l'amphithéâtre et des sacrifices s'associent à celles de la chasse et de l'affrontement de l'homme face à la bête pour dépeindre l'enjeu du conflit. L'image du lion sanguinaire apparaît dans la *Pharsale* au

---

[1] Luc., *Phars.* 4.795 : "(...) compressus sanguine pulvis" ; cf. F.-M. Ahl, *Lucan. An Introduction*, 1976, p. 82-115 (chap. 3 - Sangre y arena).

[2] Luc, *Phars.* 1.39 : "(...) Poeni saturentur sanguine manes" ; 4.788-790 : "Excitet inuisas dirae Carthaginis umbras / inferiis fortuna nouis, ferat ista cruentus / Hannibal et Poeni tam dira piacula manes" ; 6.6.309-311 : "Nec luba Marmaricas nudus pressisset harenas / Poenorumque umbras placasset sanguine fuso / Scipio, nec sancto caruisset uita Catone". Même idée exprimée par Hor., *Carm.* 2.1.

[3] Cf. A. Loupiac, *La poétique des éléments dans* La Pharsale *de Lucain*, 1998, p. 75-78 ; F.-M. Ahl, *Lucan. An Introduction*, 1976, p. 91-103.

[4] Luc., *Phars.* 4.658 : "(...) Libyca tellure potito".

[5] Luc., *Phars.* 1.7 : "(...) pares aquilas et pila minantia pilis" ; 1.129 : "Nec coire pares (...)" ; 7.695-696 : "(...) sed par quod semper habemus, / libertas et Caesar, erit (...)".

[6] Luc., *Phars.* 4.708 ; 6.63 ; 6.309.

[7] Luc., *Phars.* 6.60-75 (60 : "(...) Coit arena belli" ; 63 : "aestuat angusta rabies ciuilis harena").

[8] Cf. Luc,. *Phars.* 6.3 : "parque suum uidere dei (...)" ; 191 : "parque nouum Fortuna uidet concurrere" ; 7.695-696 : "(...) sed par quod semper habemus / Libertas et Caesar erit (...)" ; même image chez Sénèque, *Prov.* 2.9. Cf. C.A. Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans. The Gladiator and the Monster*, 1993, p. 36-39. A. Futrell, *Blood in the Arena*, 1997. Sur la dimension de spectacle : cf. J.-C. De Nadaï, *Rhétorique et poétique dans la* Pharsale *de Lucain. La crise de la représentation dans la poésie antique*, 2000, p. 49-102.

[9] Luc., *Phars.* 4.708-710 : "(...) ueluti fatalis harenae
muneribus non ira uetus concurrere cogit
productos, odere pares (...)".

moment où César s'apprête à franchir le Rubicon : il est alors comparé à un lion libyen[1]. La comparaison, fidèle aux modèles épiques[2], annonce sa sauvagerie future et sa détermination.

L'affrontement entre Hercule et Antée est l'illustration mythique de la lutte contre ce type de sauvagerie. A nouveau, le combat prend la forme d'un affrontement au cirque[3]. Les deux adversaires, oints ou couverts de poussière, sont appariés[4], et portent des peaux de lion[5], attribut du Numide dans l'amphithéâtre - le nom de Leo étant du reste parfois adopté comme nom de gladiateur[6]. Mais la dépouille arborée par Hercule provient d'une noble conquête, d'une victoire de l'homme sur l'animal libérant une contrée de la sauvagerie meurtrière du lion, alors que celle d'Antée, qui se nourrit lui-même de la chair des lions[7], ne fait qu'exacerber sa nature bestiale, sanguinaire et prédatrice[8].

Avant l'affrontement, Hercule s'oint d'huile, alors qu'Antée recouvre son corps de sable, établissant déjà par là un lien avec la terre d'où il est issu et dont il puisera ses forces[9]. La capacité d'absorption de la terre libyenne se manifeste à nouveau, non pour se gorger de sang, mais cette fois-ci pour boire la sueur d'Antée, fils monstrueux de cette terre inculte, et lui rendre un sang nouveau et vivifié :

> La terre aride capte sa sueur : les veines (d'Antée) se gonflent de sang chaud,
> ses muscles saillissent, il raidit tous ses membres et, avec ce corps renouvellé,
> délia l'étreinte nouée d'Hercule[10].

---

[1] Luc., *Phars.* 1.205-212 : "(...) Sic ut squalentibus aruis
aestiferae Libyes niso leo comminus hoste
subsedit dubius, totam dum colligit iram".

[2] Hom., *Il.* 10.485-486 ; 11.113-115 ; 17.61-69.

[3] Cf. F.-M. Ahl, *Lucan. An Introduction*, 1976, p. 86-88 ; C.A. Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans : The Gladiator and the Monster*, 1993 ; S. Bartsch, *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's* Civil War, 1997, p. 42.

[4] Luc., *Phars.* 4.634 : "Conflixere pares".

[5] Luc., *Phars.* 4.612-613 : "Ille Cleonaei proiecit terga leonis, / Antaeus Libyci (...)".

[6] Cf. Schol. Cic., *Sest.* 64.135.

[7] Luc., *Phars.* 4.602 : "epulas raptos habuisse leones".

[8] Luc., *Phars.* 4.609-610 ("cruenti mali). Voir aussi la lutte d'Hercule contre Cacus qualifié de "semiferi", de "furens animis" : cf. Verg., *Aen.* 8.190-267.

[9] Luc., *Phars.* 4. 613-616 : "(...) perfundit membra liquore
hospes Olympiacae seruato more palaestrae,
ille parum fidens pedibus contingere matrem
auxilium membris calidas infudit harenas".
Cf. Stat., *Theb.* 6.846-910 (la lutte entre Tydée et Agyllée est dépeinte selon le même modèle et comparée à celle d'Hercule contre Antée). Pour une représentation iconographique d'Antée soulevé de terre : panneau central de la mosaïque de pavement d'Avenches, entouré de plusieurs scènes de chasse, *Bulletin de l'Association Pro Aventico* juillet 1997, 2, p. 9.
Sur l'usage de l'onction chez les athlètes : cf. Sen., *Epist.* 6.57.1.

[10] Luc., *Phars.* 4.629-632 : "(...) Rapit arida tellus
sudorem : calido complentur sanguine uenae,
intumuere tori, totosque induruit artus
Herculeosque nouo laxauit corpore nodos".

Le dieu l'emportera pourtant en fin de compte. La victoire d'Hercule se veut emblématique de la visée de la guerre civile. A l'image de cet affrontement, celle-ci tend à l'élimination du monstre[1], à l'éradication de la cruauté, serait-ce dans le sang.

3.4.3. Le même sang pour une seule terre

D'autres épopées mettent en scène des affrontements sanguinaires pour la possession d'une terre. La *Thébaïde* de Stace relate la lutte fratricide des deux fils d'Oedipe pour le trône de Thèbes, avec ce que cela entraîne de sanglants massacres. Pour en rendre compte, l'épopée fait place à de nombreuses comparaisons[2] faisant intervenir les fauves, et en particulier le lion. Certaines mettent en relief son caractère noble et puissant[3], mais la plupart marquent sa sauvagerie sanguinaire. Le lion est animé d'une rage de destruction et poussé par la soif du sang[4]. Ainsi Tydée, le plus sauvage des soldats argiens, apparaît-il en sueur, les cheveux et le visage ruisselants de sang :

> Semblable au lion qui, après avoir chassé le gardien loin des plaines, s'être repu des brebis massyliennes, quand sa faim s'est rassasiée de tant de sang et que son encolure et sa crinière s'affaissent, alourdies de pourriture, reste affaibli, planté au milieu du carnage, la gueule béante, vaincu par les nourritures ; ses fureurs ne croissent plus : il frappe seulement l'air de ses mâchoires vides et lèche de sa langue les doux flocons de laine[5].

Le sang versé a ici pour effet d'apaiser momentanément la colère, (comme s'il s'agissait de la rassasier[6]), mais il sait aussi la raviver[1]. La soif de sang reste le moteur de l'action, au point que l'affrontement ne peut prendre fin qu'avec la mort des protagonistes, sans que la possession de

---

[1] Cf. C.A. Barton, *The Sorrows of the Ancient Romans : The Gladiator and the Monster*, 1993.

[2] Cf. A.-M. Taisne, *L'esthétique de Stace : la peinture des correspondances*, 1994 ; S. von Moisy, *Untersuchungen zur Erzählweise in Statius' Thebais*, 1971 ; B. Kytzler, "Gleichnissgruppen in der Thebais des Statius", in *Wiener Studien* 75, 1962, p. 141-160 ; L. Legras, *Etude sur la Thébaïde de Stace*, 1905.

[3] Stat., *Theb.* 8.124-126.

[4] Stat., *Theb.* 8.595 : "magno furor est in sanguine mergi" ; 7.670-676 (Capanée est semblable à un lion convoitant sa proie - cerf ou taureau)

[5] Stat., *Theb.* 2.672-681 : "(...) gelidus cadit imber anhelo
pectore, tum crines ardentiaque ora cruentis
roribus et taetra morientum aspargine manant :
ut leo, qui campis longe custode fugato
Massylas depastus oues, ubi sanguine multo
luxuriata fames ceruixque et tabe grauatae
consedere iubae, mediis in caedibus adstat
aeger, hians uictusque cibis ; nec iam amplius irae
crudescunt : tantum uacuis ferit aera malis
molliaque electa delambit uellera lingua".

[6] Cf. aussi Stat., *Theb.* 7.529-533 (531 : "protinus ira minor") ; 8.572-576 (576 : "teneraque famem consumit in agna").

la terre convoitée ne revienne ni à l'un ni à l'autre. Etéocle et Polynice s'entre-tuent, et leur père Oedipe se voit condamné par Créon à un éternel exil[2], loin d'une terre qui est sienne mais maudite et souillée par le sang des siens, sans que cette errance ouvre la perspective d'une nouvelle patrie :

> Tu m'ordonnes de quitter ma demeure ? J'ai de moi-même abandonné le ciel et la terre et j'ai, cruel, retourné contre ma face ma main vengeresse sans que personne ne m'y force : que peux-tu ordonner de tel, ô roi, mon ennemi ? Je fuis et quitte un pays maudit ; qu'importe où je transporte ma lente mort et mes ténèbres ? Dois-je craindre qu'aucune nation n'accorde à ma prière le peu de terre que j'occupe, malheureux, en ma patrie ? Mais Thèbes m'est chère. Assurément ma naissance y est plus connue, des étoiles plus douces y caressent mon visage, j'y ai une mère, des enfants[3].

Au lieu de permettre le retour de la paix, le sang, versé à l'excès, n'a pu que gorger la terre d'une malédiction ("nefandis sedibus")[4], et le caractère sacrificiel et purificateur du sang[5] cède la place à la pourriture.

3.4.4. Le sang de l'arène

L'imagerie chrétienne n'a pas manqué d'exploiter la force évocatrice du sang. De même que les héros épiques doivent faire couler le sang pour tenter de mettre fin à un temps de guerre, de violence et de sauvagerie, ainsi les martyrs affrontant les bêtes de l'arène s'opposent-ils à la bestialité païenne du siècle[6]. Leur victoire, telle qu'elle nous est relatée dans de nombreux récits de martyres, n'est toutefois pas que spirituelle. Les hagiographes ne manquent pas de rapporter des anecdotes de bêtes - sans doute trop nourries - reculant devant les martyrs et refusant de

---

[1] Stat., *Theb.* 11.740 : "magnos alit ira leones" ; cf. Luc., *Phars.* 4.237-242.
[2] Stat., *Theb.* 11.687 : "Exilium intendis" ; 730 : "Exul erit".
[3] Stat., *Theb.* 11.692-701 : "Linquere tecta iubes ? Caelum terramque reliqui
sponte atque ultricem crudelis in ora retorsi
non ullo cogente manum : quid tale iubere,
rex inimice potes ? Fugio excedoque nefandis
sedibus ; an refert quo funera longa measque
transportem tenebras ? Ne non gens cuncta precanti
concedat patriae quantum miser incubo terrae ?
Sed dulces Thebae. Nimirum hic clarior ortus
et meliora meos permulcent sidera uultus,
hic genitrix natique. (...)".
[4] Cf. aussi Stat., *Theb.* 11.757 ("uallum exitiale").
[5] Stat., *Theb.* 11.669-671 : " (...) Procul, inquit, abi, nictoribus omen
inuisum, et Furias auerte ac moenia lustra
discessu Thebana tuo ! (...)".
[6] Sur l'image de la bête comme synonyme du siècle : cf. M.-L. von Franz, "Die *Passio Perpetuae*, Versuch einer psychologischen Deutung", in C.G. Jung, *Aiôn*, Zurich 1951, p. 387-491.

les déchiqueter. Ainsi par exemple sainte Prisca fut exposée à un "gros lion affamé" qui "se jeta aux pieds de la vierge comme un mouton"[1]. De même Saturus échappe-t-il à la morsure d'un ours qui refuse de s'avancer[2].

Le monde des jeux du cirque fait l'objet de nombreux développements. Selon les auteurs chrétiens, reprenant là l'idée des moralistes païens selon qui les lieux de spectacle doivent être évités, les démons sont attirés par les lieux où les hommes pratiquent l'idolâtrie[3], la débauche ou la cruauté[4]. Les démons peuplent ainsi en particulier les amphithéâtres, dont il font leur temple[5]. Le patronage de Mars et de Diane sur les jeux en font un monde où guerre et chasse se disputent sous couvert de spectacle[6]. Le martyre des saints confesseurs devient alors une lutte contre l'extension du règne des démons. Les martyrs eux-mêmes sont des soldats au service de Dieu[7].

Les démons gagnent ainsi une réalité matérielle, renforcée par l'idée qu'ils aiment à se repaître de sang humain. L'idée païenne selon laquelle les âmes des morts aiment à être nourries, notamment, de libations sanglantes - d'où des sacrifices sur la tombe[8] - se retrouve chez les chrétiens. Jusqu'au début du 4e siècle, l'idée domine que les démons, semblables à des vampires, boivent le sang des victimes, animales ou humaines[9], versé lors des jeux (*munera*).

Or le terme même de *munus* désigne à l'origine les hommages et offrandes funéraires rendus aux morts[10] ; ce n'est que plus tard qu'il s'appliquera aux jeux de gladiateurs[11], d'abord avec désignation de l'éditeur du *munus* ou avec un attribut précisant sa nature (*gladiatorium*,

---

[1] Cité par H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, 1955 (en référence aux *Acta Sincera* t. 1, p. 570).

[2] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 19.6 : "Et cum ad ursum substrictus esset in ponte, ursus de cauea prodire noluit".

[3] Cf. Tert., *Idol.* 15.5.

[4] Tert., *Adv. Marc.* 1.27.5 ("circus furens, cavea saeviens, scaena lasciuia") ; Min. Fel., *Oct.* 37.11-12 : "Nam in ludis curulibus quis non horreat populi in se rixantis insaniam ? in gladiatoriis homicidii disciplinam ? in scaenicis etiam non minor furor et turpido prolixior" ; Hier., *Epist.* 43.3 : "Harena saeuit, circus insanit, theatra luxuriant".

[5] Cf. Tert., *Spect.* 12.7 : "Omnium daemonum templum est" ; 18.3 : "Et palaestrica diaboli negotium est". Cf. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 169-176.

[6] Cf. Tert., *Spect.* 12.7 : "Martem et Dianam utriusque ludi praesidos nouimus".

[7] Sur l'idée de *militia Christi* : cf. A. von Harnack, *Militia Christi*, 1963. Cf. Tert., *Ad mart.* 3.3 ("athleta Christi") ; (Ps.-)Ambr., *Hymn.* 10.16 : "Christo sacrauit milites". Sur l'origine stoïcienne de cette idée : cf. Sen., *Epist.* 59.7 ; Hor., *Ars p.* 4-12 ; J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 80-81.

[8] Cf. F. Cumont, *Lux perpetua*, 1949, p. 29-33 ; W. Deonna & M. Renard, *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique*, 1961 ; *infra § B.1.3.2. La mort à table - Des morts parmi les vivants.*

[9] Tert., *Apol.* 22.6 : "(...) ut et sibi pabula propria nidoris et sanguinis curet simulacris et imaginibus oblata". Voir aussi *Apol.* 23.19 ; *Spect.* 12.1-4 ; Lactant., *Diu. inst.* 2.14 ; Firm. Mat., *Err. prof. rel.* 13.4 ; 26.2. Cf. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 173-174.

[10] Cf. Sen. *Tro.* 1162-1164 ; Val. Max. 2.4.7 ; Liv., *Per.* 16. Cf. G. Ville, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, 1981, p. 72-88.

[11] Première attestation chez Lucilius, *Sat.* 26.43 (éd. Charpin 1978 = 26.676 Marx = 26.636-7 Warmington) : "sanctum ego a Metelli Romam iam repedebam munere".

gladiatorum), puis seul[1]. Tertullien se fait l'écho de cette idée, considérant que les jeux sont à l'origine un sacrifice propitiatoire offert aux mânes :

> En effet autrefois, comme on croyait que les âmes des morts étaient apaisées par le sang humain, ils immolaient lors des funérailles des prisonniers ou des esclaves de bas niveau achetés. Ensuite, ils décidèrent de couvrir cette impiété du voile du plaisir. C'est pourquoi, bientôt, au jour fixé des offrandes aux mânes, ils faisaient venir auprès des tombeaux ceux qu'ils avaient préparés et formés tant bien que mal aux armes qu'il avaient alors pour qu'ils apprennent seulement à se faire tuer. Ainsi ils se consolaient de la mort par des meurtres. C'est là l'origine des jeux[2].

Dans l'interprétation chrétienne, les jeux de l'amphithéâtre ne sont rien moins que des cérémonies de culte idolâtrique aux démons. Le sang répandu scelle cette cérémonie diabolique. La foule, se délectant du sang humain, est alors saisie d'une frénésie (*furor, dementia, insania*) marquée par la perte de contrôle sur soi-même et assimilée à la possession démoniaque[3].

Les démons eux-mêmes peuvent se dissimuler sous forme animale - notamment comme une bête fauve symbole de la persécution et dont la gueule béante rappelle celle de Cerbère -, ou sous les traits de gladiateurs[4]. Ainsi Perpétue se voit-elle en songe opposée à un Egyptien, symbole du Diable[5] et annonciateur de son martyre à l'amphithéâtre. Tous deux s'oignent avant le combat dans l'arène, Perpétue d'huile, son adversaire de poussière. L'évocation de cet affrontement entre Perpétue et l'Egyptien se construit ainsi sur les mêmes images que celui d'Hercule contre Antée. Hercule s'oint d'huile, signalant déjà sa victoire future et la noblesse de sa lutte de type olympique[6], alors que la poussière qui couvre Antée est à l'image de la décomposition qui attend son cadavre dans l'univers minéral du désert libyen. De même,

---

[1] Anesté sans ambiguïté dès Suétone. Sur l'évolution sémantique du terme : cf. G. Ville, *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, 1981, p. 72-78.

[2] Tert., *Spect.* 12.2-3 : "Nam olim, quoniam animas defunctorum humano sanguine propitiari creditum erat, captiuos uel mali status seruos mercati in exsequiis immolabant. Postea placuit impietatem uoluptate adumbrare. Itaque quos parauerant, armis quibus tunc et qualiter poterant eruditos, tantum ut occidi discerent, mox edicto die inferiarum apud tumulos erogabant. Ita mortem homicidiis consolabantur. Haec muneri origo".

[3] Cf. Tert., *Spect.* 16.1 : "Aspice populum ad id spectaculum iam cum furore uenientem, iam tumultuosum, iam caecum, iam de sponsionibus concitatum" ; 16.5 : "qui sui non sunt" ; 19.1 : "Delectemur sanguine humano" ; August., *Conf.* 6.8 : "hauriebat furias et nesciebat et delectabatur scelere certaminis et cruenta uoluptate inebriabatur. Et non erat iam ille, qui uenerat, sed unus de turba (...) Spectauit, clamauit, exarsit, abstulit inde secum insaniam (...)".

[4] Cf. Tert., *De anim.* 57 ("(...) interdum aliquem se ex parentibus hominem sui affirmat, interdum gladiatorem uel bestiarium (...)") ; cf. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 76, 340.

[5] Cf. F.J. Dölger, "Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua Vision", *Antike und Christentum* 3, 1932, p. 177-188 ; P. Habermehl, *Perpetua und der Ägypter, oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur "Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis"*, 1992.

[6] Cf. Pind., 4 *Isthm.* 52-60.

l'Egyptien qui se roule dans la poussière - marque de mort et de malédiction[1] -, signe sa défaite à venir, son lien indissoluble à la terre et à la temporalité, alors que l'huile, comme l'onction baptismale, désigne Perpétue comme une élue au royaume céleste[2].

Plus largement, les victoires des héros épiques contre leurs adversaires, partageant, pour un temps du moins, les caractéristiques du fauve, ouvrent l'espoir de posséder une terre de paix, de même le combat des martyrs qui domptent ceux du cirque donne accès à un pays de paradis où coule le lait et le miel[3].

Le sang des martyrs ne fait en effet pas qu'engraisser les démons. Il a aussi la faculté de purifier comme l'eau du baptême. Par leur sang versé, les martyrs gagnent couronnes et paix célestes, en même temps qu'ils sont assurés de gagner un lieu semblable au paradis ainsi que la vie éternelle[4]. Leur mort est une nouvelle naissance, dans le sang. L'analogie est révélée par le cas de Félicité qui accouche juste avant son martyre dans l'arène, passant d'un bain ("lotura") de sang à l'autre, de la mise au monde d'un enfant à sa propre naissance au Royaume de Dieu[5].

La mort des martyrs s'inscrit d'ailleurs dans la continuité de celle du Christ, l'Oint du Seigneur, interprétée, dans une perspective eschatologique, non comme l'exécution d'un fauteur de troubles politiques, mais comme le dernier sacrifice humain ouvrant à la vraie Vie. Le dernier agneau pascal scelle par son sang une nouvelle Alliance entre Dieu et son peuple, ainsi que l'expose Firmicus Maternus au milieu du 4e siècle, après sa conversion au christianisme :

> Le sang vénérable de cet agneau a été versé pour le salut des hommes, pour que le Fils de Dieu rachète ses saints par l'effusion de son précieux sang, pour ceux qui sont libérés par le sang du Christ soient consacrés d'abord par la majesté d'un sang immortel[6].

Le sang versé est alors promesse de rédemption et de vie éternelle. La victime sacrificielle qu'est l'Agneau, une fois vaincue l'épreuve de la mort, prendra la place du Berger, guide des fidèles et gardien protecteur des brebis du Seigneur.

---

[1] Cf. Ps. 22.16 : "Tu me déposes dans la poussière de la mort" ; J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 82-83.

[2] Cf. Firm. Mat., *Err prof. rel.* 23.3 : "Unguentem Christi caeli donat imperium".

[3] Cf. *supra § A.2.5. La Terre Promise.* Cf. aussi l'expression "Aeterna Christi munera" chez (Ps.-)Ambr., *Hymn.* 14.1.

[4] Cf. Tert., *Apol.* 49.3 : "Ea uictoria habet et gloriam placandi Deo et praedam uiuendi in aeternum".

[5] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitas* 18.3 : "item Felicitatis, saluam se peperisse gaudens ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium, lotura post partum baptismo secundo".

[6] Cf. Firm. Mat., *Err. prof. rel.* 27.8 : "Pro salute hominum agni istius uenerandus sanguis effunditur, ut sanctos suos filius dei profusione pretiosi sanguinis redimat, ut qui Christi sanguine liberantur maiestate prius immortalis sanguinis consecrentur". Cf. Ex. 12.1-28 ; Jn. 1.29 ; Apoc. 5.9-12. Cf. H. Maccaby, *The Sacred Executioner : Human Sacrifice and the Legacy of Guilt*, 1982 (*non uidi*), ouvrage cité par A. Futrell, *Blood in the Arena*, 1997.

L'idée que le martyre est semblable à un baptême de sang purificateur apparaît tôt[1]. Le récit, dans la *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*, de la passion de Saturus mordu par un léopard joue sur cette ambivalence, usant d'une formule dans les établissements thermaux et prenant en même temps appui sur la dimension eschataologique de *saluus*[2] :

> Et aussitôt à la fin du spectacle, on lâcha un léopard et d'une seule morsure il fut inondé de tant de sang que la foule, alors qu'il s'en retournait, acclama ce témoignage d'un second baptême en scandant : "Bain salutaire, bain salutaire". Certes il était tout à fait sauvé celui qui avait pris un bain de cette nature[3].

Prudence développe la même comparaison dans l'hymne 8 du *Peristephanon* commémorant la mort de deux saints anonymes et destiné, selon toute vraisemblance, à être gravé sur un baptistère[4]. Le lieu donne ainsi un cadre appuyant le parallélisme entre le sang et l'eau et leurs vertus purificatrices. De plus, le sang comme l'eau a une action fécondante sur la terre, celle que les martyrs et les baptisés gagnent dans le royaume de Dieu, terre sainte et purifiée du paradis :

> La terre boit ces rosées sacrées, soit d'eau soit de sang, et elle est arrosée d'une onde qui coule en continu, offerte à son Dieu[5].

Le sang des martyrs est semblable à la rosée[6], eau pure se déposant sur une terre de vie. A ce don de soi répondra la générosité divine qui donnera le "royaume éternel du ciel"[7] baigné de sources intarissables[8] et le palais de lumière des élus[9].

L'imagination chrétienne recourt aussi à l'idée de la moisson et de la semence pour illustrer la faculté fécondante du sang des martyrs :

> Nous devenons même plus nombreux à chaque fois que vous moissonnez nos

---

[1] Cf. H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum*, 1908 (recueil de textes anciens).

[2] Cf. *ILS* 5723 ; *CIL* 5.1 4500 ; cf. J. Amat (éd.), *Passion de Perpétue et de Félicité, suivi des Actes* (*SC* 417), 1996, comment. p. 259.

[3] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 21.2-3 : "Et statim in fine spectaculi leopardo eiecto de uno morsu tanto perfusus est sanguine, ut populus reuertendi illi secundi baptismatis testimonium reclamauerit : "Saluum lotum, saluum lotum". Plane utique saluus erat qui hoc modo lauerat".

[4] Prudent., *Perist.* 8 ; voir aussi 5.360-361 : "mentem piatam sanguine / mortis lauacris elutam" ; 7.16-20 : "Nil refert, uitreo aequore / an de flumine sanguinis / tinguat passio martyrem ; / aeque gloria poruenit / fluctu quolibet unida".

[5] Prudent., *Perist.* 8.13-14 : "Haurit terra sacros aut fonte aut sanguine rores,
exundatque suo iugiter uda Deo".

[6] Cf. aussi Prudent., *Perist.* 11.127 : "Rorantes saxorum apices uidi (...)" ; 142 : "ne quis in infecto puluere ros maneat".

[7] Prudent., *Perist.* 8.7 : "aeternum caeli (...) regnum".

[8] Cf. Prudent., *Cath.* 5.113-124. Cf. *supra § A.3.2. La traversée du désert.*

[9] Prudent., *Perist.* 8.9-10 ("ardua atria") ; cf. *supra § A.2.6.3.1. Les lieux de l'au-delà - Les paradis de l'au-delà - Les palais de lumière.*

vies : le sang des Chrétiens est une semence ![1]

La Parole divine se trouve fécondée par le sang de ceux portant témoignage. Le sable stérile de l'arène devient terre féconde. La moisson qu'elle fera germer deviendra farine pour former le pain du Christ : "Je suis le froment du Seigneur. Il faut que je sois moulu par la dent des bêtes", écrira saint Ignace[2].

3.4.5. Vers une esthétique du sang

L'image du baptême de sang permet aussi le développement d'une imagerie colorée autour du martyre et conduit par là même à une esthétisation de la passion. Les deux martyrs de l'hymne 8 du *Peristephanon* ont supporté une "belle mort dans un martyre de pourpre"[3]. Les fréquentes descriptions opérées par Prudence du cadre architectural ou du décor entourant les tombeaux de martyrs[4] est pour le poète l'occasion de faire de la passion une véritable oeuvre d'art. Celle-ci est du reste parfois représentée sur les peintures murales ornant les édifices. Ainsi, lors de son voyage en direction de Rome, le poète se recueille-t-il sur le tombeau de saint Cassien à Imola décoré d'une peinture si détaillée de son martyre qu'on peut distinguer chaque plaie, chaque gouttelette de sang[5]. Le martyre de saint Hippolyte dont le sang macule la nature fait lui aussi l'objet d'une représentation figurée que Prudence décrit en rivalisant avec le talent du peintre :

> La campagne hérissée de racines épineuses arrache à son corps déchiqueté de petits lambeaux déchirés. Une partie reste suspendue au sommet des rochers, une autre accrochée aux ronces ; là les feuillages rougissent de son sang, ailleurs la terre s'en gorge. La paroi porte une représentation peinte de ce crime sur laquelle un ornement de toutes les couleurs étale ce sacrilège ; la peinture, située au-dessus du tombeau, prend vie par l'effet transparent des ombres et donne à voir les membres ensanglantés du héros traîné par les chevaux. J'ai vu les saillies des rochers ruisselants de cette rosée, Monseigneur[1], et les taches pourpres apposées aux épines. Une main experte à imiter s'était essayée à reproduire fidèlement les buissons de verdure et la

---

[1] Tert., *Apol.* 50.13 :"Etiam plures efficimur, quotiens metimur a uobis : semen est sanguis Christianorum !".
[2] Réf. citée par R. Triomphe, *Le lion, la vierge et le miel*, 1989, p. 349-352.
[3] Prudent., *Perist.* 8.3-4 : "Hic duo purpureum Domini pro nomine caesi / martyrium pulchra morte tulere uiri".
[4] Cf. Prudent., *Perist.* 3.186-200 ; 9.9-10 ; 93-94 ; 11.123-134 ; 12.37-54 (40 : "Omnicolor nitreas pictura superne tinguit undas"). Cf. *supra § A.2.6.2.4. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Les voyages célestes.*
[5] Prudent., *Perist.* 9.9-12 : "(...) stetit obuia contra
fucis colorum picta imago martyris
plagas mille gerens, totos lacerata per artus,
ruptam minutis praeferens punctis cutem".

> sanie rougeâtre au minium. On pouvait distinguer les membres épars aux articulations brisées gisant sans ordre aucun au hasard du terrain[2].

La peinture tend alors vers l'horreur, témoignant de la cruauté sanguinaire des bourreaux qui ont fait traîné le corps du saint par des chevaux au galop[3]. Les effets de contrastes de couleur rouge sur fond vert laissent percevoir une sensibilité à l'effet pictural, dépassant l'atrocité de la scène. Ces perles de sang sont autant de fleurs qui émailleront les prairies du paradis[4], fécondées par cette rosée sanglante. La mythologie des métamorphoses connaît d'ailleurs bien les cas (Hyacinthe, Ajax) où le sang répandu sur le sol donne naissance ("genuit", "oritur") à une fleur dont la couleur pourpre ("Tyrio ostro", "rubefacta", "purpureum") crée un effet pictural sur le fond vert ("uiridi") de l'herbe[5].

L'évocation des guerres civiles et affrontements fratricides par Lucain et les poètes flaviens comprend elle aussi une recherche esthétique, mais elle conduit à la seule mise en scène de l'horreur, de la mutilation corporelle, à l'image de celle subie par la patrie[6], sans laisser entrevoir l'espoir d'une transformation. L'esthétique dominante est celle de l'horreur. Le rôle purificateur du sang est perverti dans le cas des affrontements fratricides.

---

[1] L'évêque Valérien à qui est adressé le poème.

[2] Prudent., *Perist.* 11.119-132 : "Scissa minutatim labefacto corpore frusta
carpit spinigeris stirpibus hyrtus ager.
Pars summis pendet scopulis, pars sentibus haeret,
parte rubent frondes, parte madescit humus.
Exemplar sceleris paries habet inlitus, in quo
multicolor fucus digerit omne nefas ;
picta super tumulum species liquidis uiget umbris,
effigians tracti membra cruenta uiri.
Rorantes saxorum apices uidi, optime papa,
purpureasque notas uepribus impositas.
Docta manus uirides imitando effingere dumos
luserat et minio russeolam saniem.
Cernere erat ruptis compagibus ordine nullo
membra per incertos sparsa iacere situs".
Pour d'autres scènes de ce genre : voir aussi Mart., *Spect.* 7.3-6 : "nuda Caledonio sic uiscera praebuit urso / non falsa pendens in cruce Laureolus. / Viuebant laceri membris stillantibus artus / inque omni nusquam corpore corpus erat" ; (Ps.-)Ambr., *Hymn.* 14.17-18 : "Nudata pendent uiscera, / sanguis sacratus funditur" ; Prudent., *Perist.* 10.108-110 : "(...) iusserat / euiscerandum corpus eculeo eminus / pendere et nncis uinculisque crescere" (martyre de Romain).

[3] Cf. Hom., *Il.* 22.376-404 (mort d'Hector) ; autre exemple : Sen., *Phaedr.* 1082-1108 (mort d'Hippolyte, fils de Thésée).

[4] Cf. Prudent., *Perist.* 3.196-202 (mosaïques de la basilique d'Eulalie à Mérida) ; *supra § A.2.6.2.4. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Les voyages célestes.*

[5] Cf. Ov., *Met.* 10.210-212 (Hyacinthe) : "Ecce cruor, qui fusus humo signauerat herbas, / desinit esse cruor, Tyrioque nitentior ostro / flos oritur (...)"; 13.394-395 (Ajax) : "(...) rubefactaque sanguine tellus / purpureum uiridi genuit de caespite florem".

[6] Cf. M. Fuhrman, "Die Funktion grausiger und ekelhalfter Motive in der lateinischen Dichtung", in H.R. Jauss (éd.), *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, 1968, p. 23-66 ; S. Bartsch, *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's* Civil War, 1997.

3.4.6. L'exil et le royaume[1]

Ainsi, aussi bien dans l'*Enéide* que dans la *Pharsale* ou dans les exemples empruntés à la littérature chrétienne, le sang versé est une étape dans un itinéraire de quête. L'effet de cette offrande sanglante n'est toutefois pas toujours le même. S'il permet d'apaiser les morts, le sang donne parfois droit à une nouvelle forme de vie ou de civilisation, à une terre à la fois purifiée et fécondée. Mais dans le cas où l'union naturelle du sang est rompue, lors de guerres civiles ou fratricides, l'affrontement tourne à l'autodestruction. Le sang versé ne fait alors que gorger la terre de sa malédiction.

L'*Hymne* 10 d'Ambroise, relatant la déposition à Milan des martyrs africains Victor, Nabor et Felix - soldats suppliciés à Lodi (Laus Pompeia) en 300 ou 304 - offre une belle combinaison des différents motifs examinés jusqu'à présent :

> Saints Victor, Nabor et Felix, martyrs de Milan, hôtes sur notre sol, de race maure, étrangers sur nos terres,
> vous que nous a donnés le sable brûlant, haletant sous les feux du soleil, aux confins de la terre, et exilé loin de notre nom.
> Le Pô les a accueillis comme ses hôtes, pour le grand prix de leur sang, et la foi de l'Eglise nourricière les a remplis du Saint Esprit,
> et s'est couronnée du sang sacré de trois martyrs, ravis aux impies, qu'elle a consacrés soldats du Christ[2].

Les trois soldats sont présentés comme des dons du désert maure, venus des confins de la terre, d'une patrie dépeinte comme un désert brûlé, conformément à une forme de description topique de la terre d'exil[3]. Leur altérité est encore soulignée par leur différence ethnique ("Mauri genus"). Leur sang versé sur le sol italien où ils sont des étrangers exilés ("aduenae", "exul") leur assure l'hospitalité en guise de salaire ("mercede")[4] pour leur *militia Christi* et leur ouvre les portes d'une nouvelle patrie, milanaise mais surtout céleste. Cette hospitalité est signifiée par Ambroise à la fois par le motif de l'accueil par le fleuve local ("Suscepit hospites Padus"), comme le Tibre accueille Enée à son arrivée au Latium[5], et par celui de l'accueil dans le sein nourricier ("alma fides") de l'Eglise. La mention qu'ils ont été arrachés ("raptos") au

---

[1] Intertitre usurpé au recueil de nouvelles d'Albert Camus (1957).

[2] Ambr., *Hymn.* 10.1-16 :
"Victor Nabor Felix pii / Mediolani martyres, / solo hospites, Mauri genus / terrisque nostris aduenae,
torrens harena quos dedit / anhela solis aestibus, / extrema terrae finium / exulque nostri nominis.
Suscepit hospites Padus / mercede magna sanguinis, / sancto repleuit spiritu / almae fides ecclesiae,
et se coronauit trium / cruore sacro martyrum / castrisque raptos impiis / Christo sacrauit milites".
Hymne commentée par G. Nauroy, in J. Fontaine (éd.), *Ambroise de Milan. Hymnes*, 1992, p. 458-483.

[3] Cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver* et les exemples de Sénèque pour la Corse, cités *supra § A.2.3.3. L'isolement insulaire - D'autres îles....*

[4] Cf. aussi *infra § B.4.4.3. Le sacrifice comme don et contre don - Don et sacrifice dans le christianisme - Cérès, Marie & l'Eglise.*

[5] Cf. *supra § A.3.1.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise.*

camp du mal pour être consacrés soldats du Christ, peut aussi s'entendre au sens symbolique du verbe *rapere*, indiquant un ravissement spirituel, et faire écho aux enlèvements bibliques (Elie sur un char de feu par exemple[1]), marque d'élection divine et de triomphe. Les derniers vers de l'hymne confirment cette lecture, évoquant le transfert des dépouilles des martyrs de Lodi à Milan :

> Leurs corps sont enlevés sur des quadriges, mais ils sont ramenés sous les yeux des princes, comme sur un char de triomphe[2].

Leur mort est leur victoire, la fin de leur exil terrestre - qui correspond symboliquement au statut du chrétien ici-bas[3]. Là où le sang est versé, là aussi semble se trouver leur vraie patrie[4].

---

[1] 2R 2.11 ; sur ce véhicule de l'au-delà : cf. *supra § A.2.6.2.4. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Les voyages célestes.*

[2] Ambr., *Hymn.* 10..30-32 : "Rapti quadrigis corpora, / reuecti in ora principum / plaustri triumphalis modo".

[3] Cf. *infra § A.5.3. La vie terrestre.*

[4] Par analogie à Lc 12.34 : "Là où est votre trésor, là aussi sera votre ton coeur".

A.4. Le temps de l'abondance

A l'examen de l'imaginaire spatial de la plénitude ou de la pénurie vient s'ajouter l'approche temporelle. Temps et lieu se trouvent d'ailleurs le plus souvent étroitement liés : la temporalité d'un lieu fait écho à sa nature, et incarne aussi bien que la figuration d'un espace les représentations d'un monde idéal où les contraintes du temps peuvent être transcendées. Ces interrelations entre paysages et âges idéaux s'expriment en particulier dans le mythe de l'Age d'Or - dont les principales composantes ont déjà été tracées[1] - qui place dans un environnement bienveillant la réalisation d'un temps mythique.

4.1. Le temps de l'Age d'Or

4.1.1. Entre pérennité et métamorphose

Le mythe de l'Age d'Or est lié à l'évocation des âges du monde et aux mythes des races tel qu'il est développé tout d'abord chez Hésiode[2]. Il s'inscrit donc dans une perspective temporelle de l'évolution du monde, marquée par des étapes successives menant au déclin de l'humanité[3] ou conduisant celle-ci à diverses découvertes techniques (agriculture, navigation) marquant malgré tout l'avancée du progrès. En opposition à l'Age d'Or primitif idéal se trouve un Age de Fer marqué par la guerre, la cruauté[4] et le sang. Sous le règne de Saturne :

> Il n'y avait ni armée, ni colère, ni guerres, ni épée forgée par l'art inhumain d'un cruel forgeron. Mais aujourd'hui, sous la domination de Jupiter, ce sont meurtres et blessures sans cesse, aujourd'hui c'est la mer, aujourd'hui mille voies de mort qui s'ouvrent soudain[5].

L'Age de Fer est ici personnifié dans la figure du forgeron. Cet âge patronné par Jupiter est celui où, au lieu du lait et du miel des terres paradisiaques, coule le sang[6]. S'y joint la mention de la mer ennemie, source de mort[7]. C'est donc un temps où risques, aventures, conquêtes et douleurs ont pris la place de l'inactivité prêtée aux hommes de l'Age d'Or, comblés de tout sans fournir aucun travail.

Le thème même de l'Age d'Or, ancré dans l'idée des âges successifs du monde, implique l'intrusion du temps, de la durée après une période de bonheur originel. La perte du bonheur,

---

[1] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*
[2] Hes., *Op.* 109-201.
[3] Cf. F. Duvignaud, *Terre mythique, terre fantasmée. L'Arcadie*, 1994, p. 46.
[4] Cf. Tib. 1.10.1-2 : "Quis fuit, horrendos primus qui protulit enses ? / Quam ferus et uere ferreus ille fuit !".
[5] Tib. 1.3.47-50 : "Non acies, non ira fuit, non bella, nec ensem
immiti saeuus duxerat arte faber.
Nunc Ioue sub domino caedes et uulnera semper,
nunc mare, nunc leti mille repente uiae".
[6] Cf. *supra § A.3.4. Le pays où coule le sang.*
[7] Cf. *supra § A.3.1.1. La traversée en mer - Sépulture et mort en mer.*

comme celle du paradis, fait entrer l'homme dans l'univers du périssable et le confronte à la violence et à la mort.

S'ouvre alors une double perpective temporelle : tout d'abord la nostalgie d'un temps où rien ne changeait, dans un état idéal d'"uchronie"[1], où tout danger, mais aussi tout risque, toute aventure, tout progrès était banni ; d'autre part l'espoir du retour d'un temps perdu et des conditions de vie paradisiaques qui y sont liées. Le monde est en perpétuelle métamorphose[2] et passe de temps à autre par une période d'éternité. Les allusions à l'Age d'Or permettent de reconstituer un temps hors du temps[3], à cheval entre le temps présent de l'histoire et celui éternel du mythe. Le présent échappe ainsi pour un instant à l'éphémère. C'est le règne de Saturne, de Kronos, dieu du temps, façon d'affirmer précisément une victoire sur le temps qui passe. L'Age d'Or est une utopie du temps qui juxtapose une perspective diachronique d'histoire du monde à l'espoir d'un retour cyclique de conditions idéales.

Le présent est alors réévalué à l'aune du mythe, soit qu'on y voie la réalisation d'un retour à l'Age d'Or, soit que la corruption du monde actuel fasse naître l'espoir de recouvrer, ailleurs, plus tard, cette ère de bonheur doré. Ainsi pour Virgile (dans la 4e *Eglogue*), le temps présent s'inscrit dans la continuité du temps passé de l'Age d'Or dont il est une résurgence. Horace au contraire, dans la 16e *Epode*, perçoit l'ère sanglante des guerres civiles comme le signe de la perte de l'Age d'Or et propose d'échapper au monde présent pour rejoindre un monde où cette ère dorée s'est préservée[4]. Le regard posé sur le monde se modifie sous l'influence de cette imagination mythique qui permet d'en réécrire l'histoire.

4.1.2. La magie d'Orphée

Cette métamorphose du monde présent sous l'effet du mythe marque la puissance de la parole poétique et l'efficacité du verbe à créer le monde. A côté des poétes, certains hommes ont le don de restituer pour un temps le monde de l'Age d'Or. Orphée[5] est l'un de ceux-là. Par ses dons musicaux et l'art de son chant, il possède la faculté de métamorphoser l'environnement et de recréer des conditions proches de celles de l'Age d'Or puisqu'il réunit autour de lui, dans une pacifique cohabitation, tous les animaux[6]. Son pouvoir s'exerce sur la nature qu'il attire et fige

---

[1] Terme forgé par analogie à "utopie" : cf. F. Duvignaud, *Terre mythique, terre fantasmée. L'Arcadie*, 1994, p. 47.

[2] Lucr. 5.828-836. Cf. M.-J. Bénéjam, ""L'ancien et le nouveau". Méditation sur la valeur du temps selon Lucrèce", in J. Rieu, *Antiquité et nouveaux mondes*, 1996, p. 35-44.

[3] Sur la dimension saisonnière de l'Age d'Or : cf. *infra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[4] Cf. *supra § A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées.*

[5] Cf. P.A. Johnston, *Vergil's Agricultural Golden Age. A Study of the Georgics*, 1980, p. 106-124 ; J.M.C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, 1973, p. 288-294.

[6] Verg., *G.* 4.510 : "mulcentem tigris et agentem carmine quercus". Cf. A. Neyton, *L'Age d'Or et l'Age de Fer*, 1984, p. 23. Sur cette cohabitation pacifique : cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; *infra § A.4.4. Le millénarisme.*

autour de lui, mais dont il ne tire aucun fruit.

Son origine thrace[1] en fait néanmoins un errant, un nomade, ce que son destin confirmera. Le fait qu'il soit subitement privé de son épouse Eurydice par la morsure d'un serpent atteste de la précarité et du caractère souvent éphémère du bonheur. Il doit alors partir en quête pour retrouver sa femme et, l'ayant perdue pour la seconde fois, il commence à errer à travers les espaces sauvages de Thrace et de Scythie[2]. Il retourne ainsi à la solitude du désert et à l'errance[3]. Il finira poursuivi par les Furies et tué par des femmes thraces, et son corps déchiqueté sera dispersé sur les eaux, signant par là son errance définitive[4]. Il appartient par ses origines à une *gens effrena*[5], à un peuple ne connaissant pas d'établissement stable hormis celui imposé par les rigueurs de l'hiver et dont le mode de vie est donc plus primitif que celui d'un peuple s'adonnant à l'agriculture - signe d'un développement culturel plus élaboré[6].

Le Christ se trouve souvent assimilé à la figure d'Orphée, notamment dans les fresques des catacombes romaines[7]. Il partage avec lui un voyage au-delà des portes de la mort et des qualités de grand pacificateur et unificateur, sur lesquelles se greffent celles du Bon Berger[8]. La figure d'Orpbée est en effet associée à l'univers pastoral, forme encore primitive de la domination de l'homme sur la nature. Il siège au cœur d'un nature semblable à un jardin, et les animaux qui l'entourent rappellent ceux des parcs à gibier des grandes propriétés. Ils offrent par là même une image du paradis - le *paradeisos* oriental désignant la réserve de chasse du seigneur. La concorde régnant entre tous les animaux séduits par la mélodie rappelle aussi celle de l'Eden[9]. Transposée autour de la figure du Christ, cette concorde est créée par la Parole divine qui doit apporter la paix.

Dans le cadre de la quatrième *Géorgique* de Virgile, ce n'est pourtant pas Orphée, mais Aristée, qui est associé à l'abondance, puisque les dieux le gratifient d'un essaim d'abeilles[10]. Pour les poètes augustéens, l'évocation de l'Age d'Or rejoint souvent celle d'une fertilité agricole, d'une paix retrouvée permettant de se livrer aux travaux des champs et de retrouver ainsi l'opulence. Le rêve repose alors sur une forme de pragmatisme.

---

[1] Verg., *Ecl.* 4.55 : "Thracius Orpheus".
[2] Verg., *G.* 4.517-520.
[3] Cf. *supra § A.3.2. La traversée du désert.*
[4] Cf. *supra § A.3.1.1. La traversée en mer - Sépulture et mort en mer.*
[5] Verg., *G.* 3.382.
[6] Cf. aussi *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*
[7] Cf. J. Fink & B. Asamer, *Die römischen Katakomben*, 1997, p. 50 ; par ex. catacombe des saints Pierre et Marcellin, couloir I.6 (Orphée à la lyre avec oiseaux) = fig. 77 in J. Fink & B. Asamer, *op.cit.* ; catacombe de Domitilla, milieu du 4e siècle, *cubiculum* d'Orphée (Orphée à la lyre domptant de nombreux animaux sauvages) = fig. 23 in U.M. Fasola, *Die Domitilla-Katakombe und die Basilika der Märtyrer Nereus und Achilleus*, 1989.
[8] Par ex. fresque de la catacombe de Priscille à Rome (le Bon Berger entouré de médaillons avec des paons, symboles d'immortalité) = fig. 79 in R. Günther & R. Müller, *Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, 1988, p. 185.
[9] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; *infra § A.4.4. Le millénarisme.*
[10] Cf. Verg., *G.* 4.548-558 ; sur l'opposition entre les deux personnages : cf. D.O. Ross, *Virgil's Elements. Physics and Poetry in the* Georgics, 1987, p. 214-233.

4.1.3. Le retour de la fécondité

Dans la perspective temporelle de la quête de l'abondance, l'idée d'un retour à l'Age d'Or occupe une place essentielle. Ce rétablissement d'un monde protégé des déchirements de l'Age de Fer est souvent associé à l'instauration d'un nouvel ordre politique et social. Nombre d'études se sont ainsi penchées sur les rapports entre l'utilisation du mythe par les poètes augustéens et la politique impériale[1]. La référence au mythe pour glorifier un règne politique n'est cependant pas propre à la seule période augustéenne. Le mythe resurgit de façon marquée à l'époque néronienne où de nombreux auteurs ne manquent pas de saluer l'avènement du nouveau Prince par des références à l'Age d'Or[2].

Pour les poètes augustéens, le retour de l'Age d'Or est rendu possible par la prérogative militaire de l'Empire[3] et la pacification générale :

> Que tu n'ignores pas toutefois dans quelle situation se trouve l'Etat romain, le Cantabre est tombé face à la bravoure d'Agrippa, l'Arménien face à celle de Claudius Nero ; Phraatès, aux genoux de César, a accepté, soumis, sa loi et son empire ; l'Abondance dorée répand à pleine corne les moissons sur l'Italie[4].

La conséquence des victoires guerrières des généraux romains et d'Auguste est le retour de l'abondance sur le sol italien. Les butins de guerre enrichissent aussi directement le trésor public. Les guerres extérieures permettent à Rome de retrouver la fécondité[5]. Mais sans la réconciliation intérieure et la paix sociale, la pacification extérieure resterait sans effet. Un retour aux antiques valeurs bafouées assure l'abondance. C'est ce renouveau que chante Horace dans son *Carmen saeculare* composé en l'honneur du futur Auguste à l'occasion des Jeux Séculaires de 17 av. J.-C. :

> Maintenant la Confiance, la Paix, le Respect, la Réserve d'antan et la Vertu méprisée osent revenir et la bienheureuse Abondance se présente avec une

---

[1] Par ex. K. Kubusch, *Aurea Saecula : Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*, 1986 ; P. Calvani, "Mort et fécondité dans la propagande augustéenne à travers l'œuvre d'Horace", in F. Jouan (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies*, 1986, p. 93-100 ; R. Günther & R. Müller, *Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, 1988, p. 94-122.

[2] Cf. ci-après : Sen., *Apoc.* 4.9, 23-24 ; *Clem.* 1.4 ("saeculum felix") ; Calp., *Ecl.* 1.42 ; 4 *passim* ; *Carm. Einsidl.* 2.21-38. Sur le retour de l'âge d'or à l'époque néronienne : cf. J. Fabre-Serris, *Mythologie et littérature à Rome. La réécriture des mythes aux Ier siècles avant et après J.-C.*, 1998, p. 129-147.

[3] Cf. aussi *supra § A.2.1.2. La Terre de Saturne - L'éloge de l'Italie.*

[4] Hor., *Epist.* 1.12.25-29 : " Ne tamen ignores quo sit Romana loco res,
Cantaber Agrippae, Claudi uirtute Neronis
Armenius cecidit ; ius imperiumque Phraates
Caesaris accepit genibus minor ; aurea fruges
Italiae pleno defundit Copia cornu".

[5] Cf. P. Calvani, "Mort et fécondité dans la propagande augustéenne à travers l'œuvre d'Horace", in F. Jouan (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies*, 1986, p. 93-100 (en particulier 95-96).

corne bien remplie[1].

Le symbole de cette abondance retrouvée est la corne d'abondance[2], qui apparaît également sur les monuments officiels ou des monnaies[3] à la gloire de l'Empire, célébrant un retour de l'Age d'Or et de l'abondance. Ainsi au bas de la cuirasse de la statue d'Auguste de Prima Porta figurant la remise des enseignes militaires - scène encadrée par les nations soumises -, la déesse Tellus est représentée portant une corne d'abondance[4]. De même, sur le gobelet du trésor de Boscoreale, les nations conquises, conduites par Mars, défilent tandis qu'aux pieds d'Auguste se tient la figure de Tellus arborant une corne d'aboudance[5].

Ovide évoque à son tour la paix ramenée par les victoires militaires du régne d'Auguste et l'abandon des activités guerrières au profit de l'éclosion des activités agricoles :

> Les guerres longtemps ont occupé les hommes : l'épée était plus appropriée que la charrue, le taureau de labour cédait la place au cheval ; les houes étaient au repos, les hoyaux convertis en javelots, et on fabriquait un casque avec le poids d'un râteau. Grâces soient rendues aux dieux et à ta famille : les guerres, entravées de chaînes, gisent depuis longtemps sous votre pied. Que le bœuf vienne sous le joug et la semence sous la terre labourée. La Paix nourrit Cérès, Cérès est la fille de lait de la Paix[6].

Par cette dernière formule, Ovide résume toute l'idéologie augustéenne : paix et fécondité agricole sont intimement liées[7] et découlent du règne d'Auguste, prince de ce nouvel Age d'Or[8]. Tibulle évoque lui aussi avec enthousiasme cette corrélation entre paix et fertilité :

---

[1] Hor., *Carm. saec.* 57-60 : "Iam Fides et Pax et Honos Pudorque
priscus et neglecta redire Virtus
audet adparet beata pleno
Copia cornu".

[2] Sur ce motif : cf. *infra § B.3.2.1. Les motifs - La corne.*

[3] Cf. K. Kubusch, *Aurea Saecula : Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*, 1986, p. 152 ; P. Calvani, "Mort et fécondité dans la propagande augustéenne à travers l'œuvre d'Horace", in F. Jouan (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies*, 1986, p. 93-100.

[4] Cf. G. Sauron, *Quis deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome*, 1994, p. 520-524, pl. LX ; P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, 1987, p. 192-196 et fig. 148b.

[5] Cf. L. Homo, *Le Haut Empire*, 1933, p. 168.

[6] Ov., *Fast.* 1.697-704 :
"Bella diu tenuere uiros : erat aptior ensis
uomere, cedebat taurus arator equo ;
sarcula cessabant uersique in pila ligones
factaque de rastri pondere cassis erat.
Grata dis domuique tuae : religata catenis
iampridem uestro sub pede bella iacent.
Sub iuga bos ueniat, sub terras semen aratas.
Pax Cererem nutrit, Pacis alumna Ceres".

[7] Cf. aussi Verg., *Aen.* 8.324-325 : "Aurea quae perhibent, illo sub rege fuere / saecula : sic placida populos in pace regebat" ; Ov., *Fast.* 4.407 : "Pace Ceres laeta est" ; Calp., *Ecl.* 1.42 : "Aurea secura cum pace renascitur aetas" ; 1.46-47 : "(...) dabit impia uinctas / post tergum Bellona manus (...)".

[8] Cf. Verg., *Aen.* 8.792-794 : "Augustus Caesar, diui genus, aurea condet / saecula qui rursus Latio regnata per arua / Saturno quondam (...)" ; Hor., *Carm.* 4.15.4-5 : "(...) tua, Caesar, aetas / fruges et agris rettulit uberes".

> Entre temps, que la Paix fasse fructifier les campagnes : la Paix, éclatante de blancheur, a la première attelé au joug incurvé les bœufs pour le labour ; la Paix a nourri les vignes et caché le jus de la grappe, pour que la cruche paternelle verse pour son enfant le vin pur ; c'est grâce à la Paix que le sarcloir et la charrue reluisent, tandis que la rouille s'empare des sinistres armes du rude soldat[1].

La paix permet un retour aux activités agricoles - inconnues au temps de l'Age d'Or - et rend possible une nouvelle abondance. Les armes sont reléguées aux oubliettes, et leur métal, symbole de l'Age de Fer, rouille, alors que celui des outils agricoles resplendit sous l'éclat de cette ère dorée. Ce coloris s'accorde à celui des moissons, qui, sous le patronage de la Paix ("candida Pax"), de Cérès et de Tellus, semblent aussi protégées des maladies, en particulier de la rouille (*robigo*)[2], dont l'attaque serait aussi, par sa coloration, comme une approche de l'automne et par là d'un terme mis à l'éclat radieux des blondes moissons[3]. Le retour d'un rythme saisonnier mettrait alors fin à l'état d'atemporalité qui semble planer sur les campagnes (le vin conservé n'est ici pas tant cité comme production automnale que comme signe de victoire sur le temps qui passe et comme lien transcendant les générations[4]).

L'opposition entre fer et or, entre guerre et paix, est exprimée de façon inverse chez Juvénal : la guerre sollicite toutes les ressources de métal et il n'en reste plus pour fabriquer des outils, ce qui conduit le satiriste à regretter le temps de l'Age d'Or[5]. La métaphore des métaux s'exprime encore différemment chez Ovide pour qui l'Age d'Or est marqué par le fait que les différents minerais (airain, argent, or et fer) se côtoient dans le sous-sol, mais que ces richesses cachées restent ignorées des hommes qui ne songent donc pas à les accaparer et à les accumuler ("massa")[6] - par opposition à l'époque contemporaine où règnent l'avidité et le

---

[1] Tib. 1.10.45-50 : "Interea Pax arua colat : Pax candida primum
duxit aratuios sub iuga curua boues ;
Pax alnit nites et sucos condidit uuae,
funderet ut nato testa paterna merum ;
Pace bidens uomerque nitent, at tristia duri
militis in tenebris occupat arma situs".
Même idée chez Ov., *Fast.* 4.926-928 : "(...) otia mundus agit. / Sarcula nunc durusque bidens et uomer aduncus, / ruris opes, uiteant ; inquinet arma situs"; Calp., *Ecl.* 4.117-121 ; *Carm. Einsidl.* 2.29-31 : "(...) arua iuuentus / nuda fodit tardoque puer domifactus aratro / miratur patriis pendentem sedibus ensem".

[2] Cf. Ov., *Fast.* 1.687-688 ; 4.911-932 ; *infra § A.5.1.3. Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps.*

[3] Voir aussi *infra § A.4.2.2. Les saisons de l'abondance - L'été* pour les épithètes de couleur des moissons (de *flauus* à *rubicundus*) ; J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 130, 330.

[4] Cf. M. Bonjour, "La vendange et l'amphore. Pays et dépaysement dans la poésie latine", in M. Miluer & M. Chatelain-Courtois (éds.), *L'imaginaire du vin*, 1989, p. 41-48 ; *infra § B.3.2.4.3. Les motifs - La cuisine - La jarre de réserves.*

[5] Iuv., *Sat.* 3.310-314 : "Maximus in uinclis ferri modus, ut timeas ne
uomer deficiat, ne marrae et sarcula desint.
Felices proauorum atauos, felicia dicas
saecula quae quondam sub regibus atque tribunis
uiderunt uno contentam carcere Romam".

[6] Ov., *Am.* 3.8.35-38 : "At cum regna senex caeli Saturnus haberet,

pouvoir des armes qui donnent la richesse[1]. Les différents âges que ces métaux marqueront n'ont pas encore émergé de terre, et le bonheur repose précisément sur cet état d'indifférenciation, qui semble aussi symboliser l'égalité et la concorde appelée à régner entre les hommes.

De crainte de perdre à nouveau cette félicité retrouvée, les poètes renouvellent leurs prières à la paix nourricière, l'implorant de rester parmi eux[2] et de gratifier le monde de ses dons. L'élégie 1.3. de Tibulle se clôt ainsi par une invocation :

> Mais viens à nous, Paix nourricière, et tiens un épi, et que les blancs replis de ta robe débordent de fruits[3].

Cette allégorie de la Paix qui laisse échapper ses biens offre la même image de débordement qu'une corne d'abondance. Sa blancheur évoque les champs de céréales[4]. "Alma" est du reste aussi une des épithètes de Cérès[5].

L'imagerie de l'Ara Pacis[6], inauguré en 9 av. J.-C., proclame le même message faisant rimer paix et fécondité. L'abondance retrouvée s'exprime d'abord par les rinceaux proliférant sur l'autel[7], comme signe de l'exubérance végétale restaurée[8]. Mais c'est surtout la frise de la face orientale qui développe le plus cette idéologie. La figure nourricière de Tellus, mère fertile des moissons et du bétail[9], porte dans ses bras deux bambins, symboles de renouveau. Les plis de sa robe regorgent de fruits, tandis qu'une gerbe de céréales et de fleurs apparaît en fond. Au pied de Tellus paissent un bovin et un ovin, au bord d'une eau courante alimentée par une amphore renversée[10]. Les éléments de cette allégorie de Tellus s'inspirent de la description de Cérès dans les *Phénomènes* d'Aratos, poète hellénistique de langue grecque du 3e siècle av. J.-C., bien connu des Romains, notamment par différentes traductions[11]. Dans celle d'Avienus

---

omne lucrum tenebris alta premebat humus ;
aeraque et argentum cumque auro pondera ferri
Manibus admorat nullaque massa fuit".
Sur l'association entre minerai et Age d'Or : voir aussi Verg., *G.* 2.155-166 ; *supra § A.2.1. La Terre de Saturne*. Sur le communisme de l'Age d'Or : cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[1] Ov., *Am.* 3.8.53-54 : "Eruimus terra solidum pro frugibus aurum ; / possidet inuentas sanguine miles opes".

[2] Ov., *Fast.* 1.712 : "Pax, ades et toto mitis in orbe mane !"

[3] Tib. 1.10.67-68 : "At nobis, Pax alma, ueni spicamque teneto, / praefluat et pomis candidus ante sinus".

[4] Cf. Calp., *Ecl.* 1.54 : "Candida Pax aderit". Sur la blondeur des moissons : cf. *infra § A.4.2.2. Les saisons de l'abondance - L'été - Les moissons ; § A.5.1.3. Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps.*

[5] Cf. Verg., G. 1.7.

[6] Cf. K. Hanell, *Das Opfer des Augustus an der Ara Pacis. Eine archäologische und historische Untersuchung*, [1960] ; B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996, p. 125-151.

[7] Pour l'interprétation des rinceaux d'acanthe de l'*Ara Pacis* : Cf. G. Sauron, *Quis deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome*, 1994, p. 515-519 ; G. Sauron, *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, 2000.

[8] Cf. Verg., *Ecl.* 4.19 : "errantis hederas passim".

[9] Cf. Hor., *Carm. saec.* 29 : "fertilis frugum pecorisque Tellus".

[10] Sur ce motif dans l'iconographie fluviale : cf. *supra § A.3.1.4.2. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre.*

[11] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

(4e s. apr. J.-C.), Cérès, et l'abondance qu'elle véhicule, sont associées à l'Age d'Or[1], alors que pour Germanicus, c'est la Justice, couronnée d'épis, qui dispense tous les biens de la terre[2].

Les auteurs de l'époque néronienne saluent eux aussi le règne de Néron comme la venue d'un nouvel Age d'Or. Pour Calpurnius Siculus[3], s'appuyant sur le modèle virgilien, le Prince ramène en Italie la justice et restaure un âge de paix. C'est d'abord sur cette sécurité retrouvée que le poète met l'accent :

> L'Age d'Or renaît avec la paix et la sécurité. (...) Il régnera une sérénité parfaite, qui, ignorante du fer qu'on dégaine, ramènera un nouveau règne de Saturne au Latium[4].

Il en dérive un retour de la fécondité naturelle et agricole[5]. A la même époque, un dialogue entre deux bergers mis en scène dans la deuxième *Eglogue d'Einsiedeln* décrit le retour de cette ère mythique[6]. Le Prince a rendu aux campagnes leur paix et leur abondance et fait disparaître guerres et voyages en mer qui avaient marqué la fin de l'Age d'Or[7]. Les conditions de vie redeviennent favorables à l'homme, qui se trouve à l'abri du besoin, des dangers et des attaques des bêtes sauvages qui ont été domptées. La conquête de la paix s'associe à l'image de domptage d'une bête sauvage[8].

Mais Néron ne se contentera pas d'une glorification verbale et concrétisera l'image dorée véhiculée par le mythe par l'édification de la *Domus Aurea* qui rassemble en un même lieu tous les éléments topographiques du monde pour offrir l'image d'un microcosme clos et protégé[9]. L'enfermement du mythe dans une construction de pierre marque d'autant plus le fossé qui sépare le rêve mythique de la réalité environnante. Des voix dissonantes ne manquent pas de se faire entendre, succédant aux éloges sur les débuts du Prince. Après que Sénèque a loué la clémence de son pupille et forgé des espoirs de renouveau, de retour à la justice et à la moralité, à une ère de nouvelle félicité[10], une voix - dans la tragédie de *l'Octavie* qu'on lui a abusivement prêtée - s'élève pour opérer aussi l'amer constat que l'époque est toujours ancrée

---

[1] Auienus, *Arati phaenom.* 273-317.

[2] Germanicus, *Arati phaenom.* 96-119. Cic., *Ph, fr.* 16.6. Cf. K. Hanell, *Das Opfer des Augustus an der Ara Pacis. Eine archäologische und historische Untersuchung*, [1960], p. 88-89.

[3] Calp., *Ecl.* 1.42-73.

[4] Calp., *Ecl.* 1.42 : "Aurea secura cum pace renascitur aetas" ;
63-64 : "Plena quies aderit, quae stricti nescia ferri
altera Saturni referet Latialia regna".

[5] Calp., *Ecl.* 4.109-116 (vers 112-116 cités *infra § A.4.2.2. Les saisons de l'abondance - L'été - Les moissons*).

[6] *Carm. Einsidl.* 2.23-38.

[7] *Carm. Einsidl.* 2.25 : "Condit securas tota spe messor aristas" ; 27-28 : "Nec gladio metimus nec clausis opppida muris / bella tacenda parant (...)" ; 35-36 : "Nunc tellus inculta nouos parit ubere fetus / nunc ratibus tutis fera non irascitur unda".

[8] *Carm. Einsidl.* 2.37 : "Mordent frena tigres, subeunt iuga saeua leones". Sur cette idée : cf. *supra § A.3.4.1. Le pays où coule le sang - La conquête de la paix.*

[9] Cf. J. Fabre-Serris, *Mythologie et littérature à Rome. La réécriture des mythes aux Ier siècles avant et après J.-C.*, 1998, p. 140-141.

[10] Sen., *Clem.* 1.4 : "(...) dare tandem felici ac puro saeculo locum" ; *Apoc.* 1.1 : "anno nouo initio saeculi felicissimi".

dans un âge de fer et de sang, et que les reflets dorés du règne de Néron ne sont que des reflets trompeurs. Le présent, régi par la guerre, la convoitise, la débauche, est dominé par la folie ("saeuit", "furens") et le vice ("libido", "luxuria") :

> Les vices si longtemps accumulés au cours des générations précédentes débordent sur nous. Nous sommes écrasés par le poids d'un siècle où règnent les crimes, où la folie impie fait rage, où la passion domine, maîtresse de Vénus honteuse, où la luxure victorieuse depuis longtemps arrache de ses mains avides les immenses richesses du monde, pour les perdre. Mais voici que s'avance Néron, d'une démarche pétrifiée, le visage sauvage. Je frémis à la pensée de ce qu'il apporte[1].

Le seul or que Néron ait apporté avec lui semble être celui qui fut signe de sa démesure, de sa convoitise et de sa glorification personnelle. On n'achète pas si facilement un mythe ; le monde de l'Age d'Or est un empire d'images et de mots, un mythe à rêver. Les ambitions de Néron, empreint de bestialité ("truci uultu"), ont au contraire transformé son règne en un âge sanguinaire et cruel – à mille lieues de l'image d'une ère pacifique dont toute bête fauve est absente.

Le thème de l'Age d'Or et l'image du domptage telle qu'elle était développée dans la deuxième *Eglogue d'Einsiedeln* réapparaît dans la littérature panégyrique impériale du 4e siècle pour marquer la supériorité de l'empereur sur ses concurrents : dans le panégyrique anonyme prononcé à Tréves en 313 en l'honneur de l'empereur Constantin, l'usurpateur Maxence est qualifié d'animal malfaisant et stupide[2]. Le nouvel empereur, ainsi que l'exprime le panégyriste Nazarius en 321, purge par contre le monde des vices et restaure ainsi la félicité :

> Le Crime a été dompté, la Perfidie vaincue, l'Audace défaite de son assurance et l'Importunité enchaînée. La Folie ligotée et la Cruauté sanglante grinçaient des dents sans effrayer personne ; la Fierté et l'Arrogance ont été soumises, la Débauche contrainte et la Passion réprimée étaient maintenues sous des liens de fer[3].

---

[1] (Ps.-)Sen., *Oct.* 430-437 : "Collecta uitia per tot aetates diu
in nos redundant : saeculo premimur graui
quo scelera regnant, saeuit impietas furens,
turpi libido Venere dominatur potens
luxuria uictrix orbis immensas opes
iam pridem auaris manibus, ut perdat, rapit.
Sed ecce gressu fertur attonito Nero
trucique uultu : quid ferat mente horreo".

[2] *Pan. Lat.* 12 (11).14.3 : "stultum et nequam animal". Sur l'empereur victorieux : cf. M.-C. L'Huillier, *L'empire des mots. Orateurs gaulois et empereurs romains au 3e et 4e siècles*, 1992, p. 275-286.

[3] Nazarius, *Pan. Lat.* 4 (10).31.3 : "Scelus domitum, uicta Perfidia, diffidens sibi Audacia et Importunitas catenata. Furor uinctus et cruenta Crudelitas inani terrore frendebant ; Superbia atque Arrogantia debellatae, Luxuries coercita et Libido constricta nexu ferreo tenebantur".
Sur le motif panégyrique de la félicité retrouvée sous l'empire du nouveau prince (définition du βασιλικὸς λόγος par Ménandre de Laodicée) : cf. M.-C. L'Huillier, *L'empire des mots. Orateurs gaulois et empereurs romains au 3e et 4e siècles*, 1992, p. 83, 325-345 ; C.E.V. Nixon & B.S. Rodgers, *In Praise of Later Roman*

La restauration de l'Age d'Or détourne le fer de son emploi guerrier et destructeur, et l'exploite de manière à emprisonner ("nexu ferreo") ce qui précisément constitue une menace pour la paix.

Les exploits de l'empereur en Bretagne conduisent, en 310, un autre panégyriste (anonyme) à évoquer les Iles Britanniques, à l'image des Iles Fortunées d'Horace, comme un paradis digne de l'Age d'Or, marqué par l'abondance, la sécurité et la clémence climatique :

> O bienheureuse Bretagne, à présent plus heureuse que toutes les autres terres,
> toi qui as vu la première Constantin César[1] !

La glorification d'un règne politique en termes de retour de l'Age d'Or apparaît aussi chez le poète de cour Claudien, célébrant dans un panégyrique prononcé en 395 le double consulat d'Olybrius et de Probinus, deux frères issus de la famille sénatoriale chrétienne des Anicii. La désignation des deux frères pour le consulat intervient au lendemain de la victoire (en septembre 394) de l'empereur chrétien Théodose sur l'usurpateur païen Eugène. Au sortir d'une guerre civile, ce choix symbolise donc l'union retrouvée après des affrontements fratricides[2]. Les conséquences en sont un retour de l'Age d'Or avec ses productions spontanées ("sponte") ruisselantes qui invitent à un banquet convivial[3], et qui empruntent au registre chrétien l'hydrographie paradisiaque (fleuves de vin, de baume, etc.)[4] :

> Que les forêts portent du miel ; qu'à présent le fleuve ivre s'écoule en des flots changés en vin ; qu'à présent ces veines d'irrigation exhalent d'elles-mêmes à travers champs des baumes odorants ! Qu'un héraut court pour invite au banquet d'une table conviviale les fleuves locaux, tous ceux qui errent au pied des montagnes italiennes et qui ont coutume d'absorber les gelées des Alpes[5].

Finalement, la tradition religieuse chrétienne fera elle aussi une place de choix à la nostalgie

---

Emperors. The Panegyrici Latini, 1998, p. 23-24 ; M. Mause, *Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik*, 1994.

[1] *Pan. Lat.* 6 (7).9.1-3 (1 : "O fortunata et nunc omnibus beatior terris Britannia, quae Constantinum Caesarem prima uidisti !") ; cf. Tac., *Agr.* 12 ; Hor., *Epod.* 16 : cf. *supra § A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées.*

[2] Claud., *Paneg. Olybr. & Prob. cons.* 231 : "unanimes fratres iuncto stipante senatu" ; cf. J.-L. Charlet, *Claudien. Œuvres. Poèmes politiques (395-398)*, Introduction p. IX-X de l'édition Belles Lettres, tome II.1, 2000 ; sur les luttes fratricides : cf. *supra § A.3.4.3. Le pays où coule le sang - Un même sang pour une seule terre.*

[3] Cf. *infra § B.4.2. Partage et convivialité – Du festin des élites au festin des élus.*

[4] Modèle déjà chez Ov., *Met.* 1.111-112 (lait et nectar). Sur l'hydrographie édénique : cf. M. Alexandre, "Entre ciel et terre : les premiers débats sur le site du Paradis (Gen. 2.8-15 et ses réceptions)", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 187-224 ; *infra § B.3.2.2. Les motifs – Le récipient sans fond.*

[5] Claud., *Paneg. Olybr. & Prob. cons.* 250-255 :
"Mella ferant siluae ; iam profluat ebrius amnis
mutatis in uina uadis ; iam sponte per agros
sudent irriguae spirantia balsama uenae !
Currat qui sociae roget in conuiuia mensae
indigenas fluuios, Italis quicumque suberrant
montibus Alpinasque bibunt de more pruinas".

d'un retour à l'Age d'Or, en harmonie avec l'héritage des livres prophétiques. Le retour du Christ sur terre doit ramener des conditions de vie semblables à celles de l'Age d'Or. Les tenants du millénarisme évoquent alors une ère d'abondance et de paix pour les disciples du Christ[1], à laquelle s'ajoute pour certains, comme Commodien, l'accès à l'immortalité :

> Les siècles d'or viendront pour toi après la mort, si tu crois, si bien que revenu à la vie, tu deviendras immortel à jamais[2].

Les imaginaires gréco-romains et de tradition testamentaire se rejoignent ainsi autour d'un rêve et d'une promesse.

4.1.4. La venue de l'enfant

La succession des siècles du monde assimilée à celle des âges de la vie humaine[3] conduit à envisager la période de l'Age d'Or comme l'âge de l'enfance[4]. Le temps des guerres civiles amène dans les esprits l'idée que Rome est en déchéance et court vers sa mort. Le retour à la paix apparaît naturellement comme l'entrée de Rome dans une nouvelle jeunesse, dans une seconde enfance[5]. La 4e *Eglogue* virgilienne associe tout particulièrement le retour de l'Age d'Or en Italie à la naissance d'un enfant. Paradoxalement, l'enfant qui porte en lui l'avenir, la nouveauté, la promesse d'une régénération pour l'humanité[6], doit apporter le retour du passé doré :

> Un grand ordre des siècles renaît entièrement. Et déjà revient la Vierge, revient le règne de Saturne ; un nouvelle descendance est envoyée du haut du ciel. Toi, chaste Lucine, puisses-tu seulement te montrer favorable à cet enfant qui naît, grâce à qui la race de fer s'éteindra avant que surgisse pour le monde entier la race d'or[7].

Aux termes évoquant la naissance ("nascitur", "noua progenies", "nascenti puero") s'ajoute une invocation à Lucina, déesse protectrice de l'accouchement. Il pourrait du reste s'agir d'une pièce de circonstance composée pour célébrer la future naissance de l'enfant d'Antoine et

---

[1] Cf. *infra § A.4.4. Le millénarisme.* Cf. A. Neyton, *L'âge d'or et l'âge de fer*, 1984, p. 163-166.

[2] Commod., *Instr.* 1.34.18-19 : "Aurea post fata uenient tibi saecla si credis / reuersus ut incipias inmortale uiuere semper"; voir aussi *Instr.* 1.29.11 : "Reddere decreuit non ipsos in aureo saeclo ?".

[3] Cf. Hes., *Op.* 130-134 ; Ov., *Met.* 15.199-205 ; Amm. Marc. 14.6.4-5. L'image est reprise pour les saisons : cf. *infra § A.4.2. Les saisons de l'abondance.* Sur la persistance de cette idée jusqu'à l'époque moderne : cf. D. Chauvin & J.-L. Backès (éds.), *L'imaginaire des âges de la vies*, 1996.

[4] Cf. M. Petrini, *The Child and the Hero*, 1997. Sur l'enfance comme temps d'abondance : cf. *infra § A.4.3. Le temps passé de l'enfance.*

[5] Cf. Sen. Rhet. : "altera infantia" *apud* Lactant., *Diu. inst.* 7.15.14.

[6] Cf. E. Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, 1924.

[7] Verg., *Ecl.* 4.5-10 : "Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna ;
ima nona progenies caelo demittitur alto.
Tu modo nascenti puem, quo ferrea primum
desinet ac toto surget gens aurea mundo,
casta, faue, Lucina. (...)".

Octavie[1].

Le monde est métamorphosé par le regard de l'enfant. Sous ses yeux, il devient une terre d'abondance peuplée de fleurs et plantes parfumées, dans une nature bienveillante traversée de chèvres fournissant le lait. C'est un monde maternel de parfums et de douceur nourricière, d'où émane une impression de sécurité[2]. Les termes employés construisent cet univers enfantin : la végétation se fait caressante, presque animiste ("ridenti acantho", "blandos flores"), le diminutif "munuscula" évoque la fragilité de l'enfant dans son berceau ("cunabula"). De même la pièce se clôt sur une image empreinte de tendresse et évocatrice des réalités de la maternité :

> Commence, petit enfant, à reconnaître ta mère d'un sourire (les mères ont supporté durant dix mois de longs dégoûts)[3].

La perception du monde environnant évolue au cours de la croissance de l'enfant. Adolescent, il perçoit encore le paysage idyllique d'une nature généreuse, dotée des productions de l'Age d'Or comme le miel suintant des arbres, mais les signes du travail et de la perte de cet état d'innocence sont déjà perceptibles : les grappes de raisin attendent d'être cueillies - l'apparition de la viticulture marque la fin de l'Age d'Or, remplaçant les ruisseaux de vin[4] -, les moissons d'être récoltées[5]. L'Age d'Or est ainsi dans le regard porté sur le monde, celui d'un enfant, promesse d'espoir et de renouveau pour l'humanité.

Une autre naissance sera célébrée comme le signe d'un temps nouveau pour le monde. A l'aube du 5e siècle, le poète Prudence assimile la venue du Christ sur terre à une nouvelle ère de fécondité. Ce nouvel Age d'Or ("lux aurea") est inauguré par la naissance de l'enfant :

> Quelles grandes joies pour le monde contient ton chaste ventre d'où naît un siècle nouveau et la lumière dorée ! Ce vagissement a marqué le début du printemps du monde ; alors le monde naquit à nouveau et se défit de sa léthargie impure[6].

---

[1] Cf. J. Fabre-Serris, *Mythologie et littérature à Rome. La réécriture des mythes aux Ier siècles avant et après J.-C.*, 1998, p. 30.

[2] Cf. M. Petrini, *The Child and the Hero*, 1997, p. 112-121.

[3] Verg., *Ecl.* 4.60-61 : "Incipe, parue puer, risu cognoscere matrem
(matri longa decem tulerunt fastidia menses)".
Sur les liens de tendresse de l'enfance : cf. *infra § A.4.3.1.1. Le temps passé de l'enfance - Naurrices et poupons - Petit diagnastic de l'attachement.*

[4] Cf. Verg., *G.* 1.132 : "et passim riuis currentia uina repressit".

[5] Verg., *Ecl.* 4.28-30.

[6] Prudent., *Cath.* 11.57-64 : "O quanta rerum gaudia
aluus pudica continet,
ex qua nouellum saeculum
procedit et lux aurea !
Vagitus ille exordium
uernantis orbis prodidit ;
nam tunc renatus sordidum
mundus uetemum depulit".
Cf. Lc. 2.10-12 : "Je viens vous annoncer une bonne nouvelle, qui sera une grande joie pour tout le peuple. Il vous est né aujourd'hui, dans la ville de David, un Sauveur qui est le Christ Seigneur ; et voici le signe qui vous

La naissance du Christ comme événement printanier - ce qu'indiquent aussi les Evangiles par la mention des bergers paissant leurs troupeaux dans les champs - instaure une ère nouvelle, marquée par un renouveau de la nature : la terre se couvre de fleurs et de végétation, le monde entier exhale des senteurs parfumées[1]. Ce printemps voit revenir les productions spontanées de l'Age d'Or :

> Déjà le miel coule des rochers, déjà le chêne distille, de son tronc aride, des gouttes d'amome, déjà le tamaris produit du baume[2].

Les termes mêmes ("stillat", "ilex", anaphore du "iam") rappellent l'évocation de l'éternel printemps de l'Age d'Or chez Ovide[3]. La place faite aux parfums, au baume, ajoute une dimension orientale et des senteurs de paradis retrouvé[4] à ce nouveau monde d'or, et souligne que le nouveau prince de paix[5] est le Christ, l'élu de Dieu, l'Oint du Seigneur[6]. Avec sa venue, le monde entre dans une ère nouvelle, semblable à un nouvelle saison porteuse d'espoir et de renouveau. Le fait que ce printemps soit inauguré par un dieu lui confère l'éternité et transforme la terre en paysage d'au-delà.

Ce dernier exemple de l'Age d'Or comme venue d'un enfant s'inscrit dans la thématique des âges du monde, traduits en termes de saisons. C'est du reste aussi sur une évocation des productions saisonnières favorisées par le consulat d'Olybrius et de Probinus que se clôt le panégyrique de Claudien déjà évoqué plus haut :

> O temps marqué du sceau favorable du nom des deux frères, ô bienheureuse année placée sous deux patrons de même sang, commence à dérouler le travail en quatre tranches de Phoebus. Que pour toi s'avance en premier l'hiver, sans être engourdi par le froid, ni revêtu de blanches neiges, ni hérissé de vents, mais réchauffé par la tiédeur du Notus ; qu'à sa suite aussitôt le printemps serein et les souffles plus cléments du clair Zéphyr te peignent de prairies safranées ; que l'été te couvre de moissons, et que l'automne te couronne de raisins juteux. Plus renommée que tout autre lustre, c'est à toi seule que revient la gloire, jamais rapportée par les siècles passés, d'avoir deux frères pour guides ; la terre entière te proclamera ; les Heures inscriront ton nom sur les fleurs diaprées et les fastes éternels t'emmèneront pour toute la durée des

---

est donné : vous trouverez un nouveau-né emmailloté et couché dans une mangeoire".

[1] Prudent., *Cath.* 11.65-72.

[2] Prudent., *Cath.* 11.73-76 : "Iam mella de scopulis fluunt,
iam stillat ilex arido
sudans amomum stipite,
iam sunt myricis balsama".

[3] Cf. Ov., *Met.* 1.111-112 : "flumina iam lactis, iam flumine nectaris ibant
flauaque de uiridi stillabant ilice mella".

[4] Cf. *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

[5] Cf. Es. 9.5-6.

[6] Le terme *christ* signifie "celui qui est oint". Sur l'onction (*chrême*) de l'élu : cf. 1R 19.16 ; sur celle des athlètes ou des élus : cf. *supra § A.3.4. Le pays où coule le sang.* Cf. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 82-83. Voir aussi A. Lallemand, "Le parfum comme signe fabuleux dans les pays mythiques", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 73-90.

siècles à venir[1].

Ces vers clôturant ce panégyrique d'un poète qui pourtant ne se convertit jamais au christianisme résonnent comme en écho à la prière sacerdotale ("tibi gloria soli contigit", "in saecula") ou aux Psaumes[2]. Mais c'est à l'empereur terrestre de la cour chrétienne que s'adresse ces proclamations de glorification.

L'association entre un règne (humain ou divin) et la productivité de nature, par la dimension temporelle que suscite l'évocation de l'Age d'Or, transcende la durée limitée de l'année - dont même les repères saisonniers sont modifiés par le patronage des deux frères, l'hiver ne connaissant pas ses rigueurs ordinaires ("hiemps non frigore torpens") - pour toucher à l'éternité ("longaque perpetui ducente in saecula fasti"), et conduit à envisager un temps et une fertilité renouvelés, à l'image du cycle saisonnier et de ses productions.

---

[1] Claud., *Paneg. Olybr. & Prob. cons.* 266-279 : "O bene signatum fraterno nomine tempus,
o consanguineis felix auctoribus annus,
incipe quadrifidum Phoebi torquere laborem.
Prima tibi procedat hiemps non frigore torpens,
non canas uestita niues, non aspera uentis,
sed tepido calefacta Noto ; uer inde serenum
protinus et liquidi clementior aura Fauoni
pratis te croceis pingat ; te messibus aestas
induat autumnusque madentibus ambiat uuis.
Omni nobilior lustro, tibi gloria soli
contigit, exactum numquam memorata per aeuum,
germanos habuisse duces ; te cuncta loquetur
tellus ; te uariis scribent in floribus Horae
longaque perpetui ducente in saecula fasti".

[2] Cf. par ex. Ps. 19.2 : "Le ciel proclame la gloire de Dieu, la voûte étoilée révèle ce qu'il a fait" ; 22.28 ; 66.4 : "Toute la terre se prosterne devant toi et chante en ton honneur ; elle chante ton nom".

4.2. Les saisons de l'abondance

> Prends ce que l'automne, ce que le printemps, ce que l'hiver, ce que l'été produisent tour à tour et qui est créé dans tout l'Univers[1].

Cette inscription accompagne, sur une mosaïque du 6e siècle de notre ère, la représentation des quatre saisons qui ornait le *triclinium* du palais de Théodoric à Ravenne. Elle résonne, face au décalage entre la structure cyclique du temps naturel et la durée linéaire du temps humain, comme une invitation à jouir des biens offerts par la nature et dans le cas particulier vaut comme signe d'hospitalité accompagnant des *xenia* offerts aux invités.

Une fois établie la répartition des périodes de l'année en quatre saisons (au lieu de deux)[2], des traits propres à chaque saison se sont peu à peu imposés avant de se définir comme productions spécifiques. A chaque saison est alors reconnue une production naturelle et par là une forme de fécondité propre. Les attributs saisonniers particuliers sont en général stéréotypés et se retrouvent aussi bien en poésie que dans les arts figurés.

Pour Sénèque par exemple, dans un éloge à la gloire d'Hercule, chaque saison est associée à un état particulier de la végétation et du cycle de vie des arbres et des plantes. Le printemps voit l'éclosion des fleurs, l'été fait éclater la végétation que l'hiver avait fait disparaître, l'automne est la saison de la maturité des fruits :

> Tant que le tiède printemps ramènera les fleurs et que les hivers dépouilleront les bois de leur chevelure, tant que l'été rendra aux bois leur chevelure, tant que l'automne en s'enfuyant fera tomber les fruits, le temps ne t'effacera jamais de la mémoire de la terre[3].

L'éternité des cycles saisonniers, appuyée par la répétition du groupe "Vel comam siluis", permet d'échapper à l'usure du temps ("uestustas") et assure ainsi la pérennité de la gloire d'Hercule.

L'énumération des quatre saisons et de leurs caractéristiques végétales se traduit dans l'exemple suivant, emprunté aux *Tristes* d'Ovide, par des productions spécifiques (fleurs, moissons, fruits) qui sont formulées à la manière d'un *adynaton* :

> On aura plus vite fait de compter les fleurs au printemps, les épis en été, les fruits durant l'automne et les neiges à la saison froide que les maux que j'endure, ballotté sur toute la surface de la terre, en rejoignant, malheureux,

---

[1] Cité par M. Ennaïfer, "*Xenia* et banquets", p. 65, in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995, p. 64-85.

[2] Cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 11-12.

[3] Sen., *Herc. Oet.* 1576-1580 :"Vere dum flores uenient tepenti,
Vel comam siluis hiemes recident,
Vel comam siluis reuocabit aestas,
Pomaque autumno fugiente cedent,
Nulla te terris rapiet uetustas".

les rivages cruels du Pont-Euxin[1].

Des quatre saisons évoquées dans les quatre hémistiches d'Ovide, l'hiver est ainsi la seule qui ne soit pas associée à une production de la terre. La seule abondance de l'hiver semble être celle de ses innombrables flocons de neige[2], image topique pour évoquer l'abondance du nombre[3]. Cette évocation des saisons intervient alors qu'Ovide est en plein voyage d'exil. Ballotté en mer ("iactatus", comme Enée), il se trouve dans un lieu d'où les saisons sont bannies car elles sont associées au rythme naturel de la terre et de ses productions. Dans l'univers ingrat des flots salés, les références à la terre n'ont plus cours ; dans les vers qui précèdent immédiatement le groupe des quatre saisons, Ovide compare le nombre infini de ses malheurs aux grains de sable du rivage, aux poissons de la mer et à leurs œufs[4] et fait ainsi référence au monde maritime dans lequel il se trouve.

Dans un autre exemple, Ovide propose, comme consolation aux peines de cœur, de s'adonner à l'agriculture et énumère, après un tableau d'abondance paysanne, les quatre saisons et les activités humaines qui s'y déroulent :

> L'automne donne ses fruits ; l'été resplendit sous ses moissons ; le printemps fournit ses fleurs ; l'hiver se voit adouci par le feu. A époque fixe, le paysan récolte le raisin bien mûr, et, sous ses pieds nus, le moût se met à couler ; à époque fixe, il lie en gerbe les herbes coupées. D'un râteau à larges dents, il balaye la terre tondue[5].

Comme dans les deux autres tableaux des quatre saisons cités plus haut, l'hiver est la seule saison à laquelle ne soit attribuée aucune production et apparemment aucune forme de fertilité. La mention du feu n'est cependant pas sans éveiller des images de chaleur et de bien-être. Si l'hiver paraît, dans les formulations poétiques des quatre saisons, condamné à une perpétuelle stérilité, il n'en est pas de même dans les nombreuses mosaïques représentant les quatre saisons : chacune reçoit comme attribut une production spécifique (fruits, fleurs, baies) ou un animal évoquant les activités humaines (labourage, chasse). L'examen des textes poétiques faisant allusion à une saison particulière livrera d'ailleurs une image plus nuancée que des

---

[1] Ov., *Tr.* 4.1.57-60 : "Vere prius flores, aestu numerabis aristas,
Poma per autumnum frigoribusque niues
Quam mala quae toto patior iactatus in orbe,
Dum miser Euxini litora saeua peto".

[2] P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 201.

[3] Hom., *Il.* 12.278-286. Cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[4] Ov., *Tr.* 4.1.55-56 : "Meque tot aduersis cumulant quot litus arenas / quotque fretum pisces ouaque piscis habet".

[5] Ov., *Rem. Am.* 187-192 : "Poma dat autumnus ; formonsa est messibus aestas ;
uer praebet flores ; igne leuatur hiemps.
Temporibus certis maturam rusticus uuam
colligit et nudo sub pede musta fluunt ;
temporibus certis desectas alligat herbas.
Et tonsam raro pectine uerrit humum".

adynata formulaires basés sur la mise en opposition de traits amplifiés.

Avant d'aborder chaque saison dans sa spécificité, on peut encore rappeler que l'énumération des quatre temps de l'année en évoque souvent la succession, comme une marche irrémédiable. Lucrèce en offre un tableau sous la forme solennelle d'un cortège personnifié :

> Arrive le printemps et Vénus, ainsi que ce messager ailé qui annonce Vénus et qui ouvre la marche ; sa mère Flora, suivant les pas de Zéphyr, parsème leur route et emplit tout des couleurs et des parfums les plus remarquables. A leur suite s'en vient la chaleur aride, avec sa compagne, la poudreuse Cérès, et les souffles annuels des aquilons. Puis s'approche l'automne, escorté de Bacchus et d'Evoé. Suivent ensuite d'autres saisons et les vents, le Vulturne tonnant haut dans le ciel et l'Auster et sa foudre redoutable. Enfin la saison froide apporte les neiges et l'hiver ramène le gel qui engourdit, suivi du froid qui claque des dents[1].

Dans cette marche ("it", "graditur", "adit", "sequitur") des saisons, marquée par les contrastes climatiques, l'idée cyclique est rendue syntaxiquement par la répétition du "inde", en particulier en tête de vers, par des termes marquant la récurrence, le retour ("aliae", "reddit"). Mais cette succession des saisons peut être perçue, du point de vue de l'homme limité par le temps de sa vie, à la fois comme une consolation - les peines humaines ont un terme - ou comme une angoissante et irrattrapable fuite. Le tableau qu'en dresse l'*Eloge de Pison* attribué à Calpurnius Siculus combine ces deux aspects, qui seront réétudiés plus loin[2] :

> La nature elle-même est soumise à des cycles et malgré sa variété, suit un cours, et déroule l'année au rythme des changements de frondaison. Ce n'est pas toujours que l'éther couvert de nuées liquides aveugle la clarté dorée des astres de ses nuages effrayants. L'hiver prend fin, et au printemps sèche ses chevaux ruisselants ; mais le printemps s'enfuit devant l'été ; l'automne porteur de fruits vient harceler l'été dans son dos, l'automne qui lui aussi s'apprête à céder le pas devant les nuages et leurs pluies[3].

---

[1] Lucr. 5.737-747 : "It uer et Venus, et Veneris praenuntius ante
pennatus graditur, Zephyri uestigia propter
Flora quibus mater praespargens ante uiai
cuncta coloribus egregiis et odoribus opplet.
Inde loci sequitur calor aridus et comes una
puluerulenta Ceres et etesia flabra aquilonum.
Inde autumnus adit, graditur simul Euhius Euan,
inde aliae tempestates uentique secuntur,
altitonans Volturnus et Auster fulmine pollens.
Tandem bruma niues adfert pigrumque rigorem
reddit hiemps, sequitur crepitans hanc dentibus algor".

[2] En particulier *infra § 4.2.1. L'éternel printemps* (chez Horace).

[3] (Ps.-)Calp., *Laus Pis.* 145-151 : "Ipsa uices natura subit uariataque cursus
ordinat, inuersis et frondibus explicat annum.
Non semper fluidis adopertus nubibus aether
aurea terrificis abcaecat sidera nimbis.
Cessat hiems, madidos et sicat uere capillos ;

La course des saisons peut dès lors avoir une portée métaphysique telle qu'elle s'exprime par exemple dans l'épitaphe suivante d'un cippe qui porte un acrostiche sur le nom du printemps (*uer*) et celui de la défunte (Vera) :

> Aux dieux Mânes, Titus Caesius Lysimachus a érigé de son vivant ce monument pour sa bien-aimée épouse, Marcana Vera, fille de Gaius, et pour lui-même :
> Que le printemps vienne t'offrir ses dons fleuris pleins de charme,
> Que les doux délices de l'été inclinent vers toi leur chevelure (de feuillage),
> Que l'automne te rende toujours les dons de Bacchus,
> Que la saison d'hiver te soit dédiée sous une terre qui te soit légère[1].

Cette épitaphe condense en quelques lignes les images des productions saisonnières, exprimées en terme de don ("munera"), et l'idée d'agrément ("grata") et d'éternité ("semper") qui fonde l'espoir d'un bien-être et d'une immortalité posthume. Ce sont là précisément quelques-unes des pistes qui seront suivies dans l'examen des quatre saisons, en plus de celles esquissées par les précédents exemples alliant notations climatiques, personnification des saisons avec leurs attributs, activités humaines et réflexion sur le temps qui passe et fuit.

4.2.1. L'éternel printemps

> Voici le printemps tout neuf, voici déjà le printemps mélodieux ; c'est au printemps que le monde est né, au printemps que s'accordent les amours, au printemps que s'unissent les oiseaux et que la forêt dénoue sa chevelure sous les pluies fécondantes[2].

L'éclosion du printemps amène une renaissance du monde ("natus") et de la nature où tout se prépare au retour de la fécondité : les unions amoureuses des espèces animales se déroulent sur la toile de fond d'une véritable hiérogamie ("maritis") cosmique où la terre et sa végétation accueille les ondées fertilisantes[3]. Ce moment où l'hiver, associé à la stérilité, cède la place à

---

uer fugit aestates ; aestatem terga lacessit
pomifer autumnus, nimbis cessurus et undis".

[1] *CIL* XI 6565 (Sassina) : "D. M. Marcanae C. f. Verae T. Caesius Lysimachus coniugi sanctissimae et sibi uiuos posuit.

Ver tibi contribuat sua munera florea grata
Et tibi grata comis nutet aestiua uoluptas
Reddat et autumnus Bacchi tibi munera semper
Ac leue hiberni tempus tellure dicetur".

(= no 175 in E. Courtney (éd.), *Musa lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, 1995).

[2] *Peruigilium Veneris* 2-4 : "Ver nouum, uer iam canorum ; uere natus orbis est,
uere concordant amores, uere nubunt alites,
et nemus comam resoluit de maritis imbribus".

[3] Cf. aussi Verg., *G.* 2.323-335, cité *supra § A.1.1.1.2. Une nature merveilleuse - Un décor de verdure - Les prairies fleuries* ; cf. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la religion à la philosophie*, 1973, p. 221-223. Sur le motif de la pluie divine dans la tradition vétéro-testamentaire : cf. par ex. 2R 3.17 ; Ps. 68.8-10 ; Jug. 5.4 ; C. Gottfriedsen, *Die Fruchtbarkeit von Israels Land. Zur Differenz der Theologie in den beiden*

une fertilité en devenir est célébré à Rome lors des fêtes des *Matronalia*, évoquées par Ovide au livre 3 des *Fastes*. Les dernières traces de l'hiver s'évanouissent, vaincues par un climat plus clément et le retour de la végétation ("arboribus redeunt ... frondes"). La terre se met alors en travail et se gonfle ("tumet")[1] de vie :

> Que dire ? L'hiver finit alors enfin par se retirer avec sa couverture de glace, les neiges disparaissent et fondent sous la tiédeur du soleil. Sur les arbres, c'est le retour des frondaisons que le froid avait tondues, et sur le sarment encore tendre gonflent des bourgeons juteux ; longtemps cachées sous la terre, les jeunes pousses fertiles trouvent des voies secrètes pour se dresser jusqu'à l'air libre ; c'est alors que les champs sont féconds, c'est alors pour le bétail le moment de se reproduire, c'est alors que l'oiseau se construit un toit et un foyer sur une branche. C'est à juste titre que les mères du Latium célèbrent cette saison de fécondité, puisque pour elles, leur lutte, l'objet de leurs voeux, c'est l'enfantement[2].

L'hiver desserre son étreinte[3] et laisse la nature libérer ses forces de vie. Tout est signe d'une terre en travail, en préparation d'une résurrection. La vie doit jaillir à nouveau de dessous la terre.

Saison des amours animales et de la fertilité féminine, le printemps est naturellement aussi la saison de Vénus :

> Aucune saison ne convient mieux à Vénus que le printemps : au printemps, la terre est resplendissante, au printemps le sol se relâche ; alors les pousses déchirent la terre pour dresser leur tête, alors les sarments poussent leurs bourgeons hors de l'écorce gonflée. Et Vénus la belle est digne d'une si belle saison et, comme à son habitude, elle reste nue à son cher Mars. Au printemps, elle invite les poupes recourbées à voguer sur les mers qui l'ont enfantée, et à ne plus craindre les menaces de l'hiver[4].

Landesteilen, 1985, p. 112.

[1] Cf. aussi Verg., *G.* 2.324 : "uere tument terrae et genitalia semina poscunt".

[2] Ov., *Fast.* 3.235-242 :

"Quid quod hiems adoperta gelu tunc denique cedit,
et pereunt lapsae sole tepente niues ?
Arboribus redeunt detonsae frigore frondes,
uuidaque in tenero palmite gemma tumet ;
quaeque diu latuit, nunc se qua tollat in auras,
fertilis occultas inuenit herba uias ;
nunc fecundus ager, pecori nunc hora creandi,
nunc auis in ramo tecta laremque parat.
Tempora iure colunt Latiae fecunda parentes
quarum militiam uotaque partus habet".

[3] Même idée : Hor., *Carm.* 4.12.1-4 ; Catull. 46.1-3.

[4] Ov., *Fast.* 4.125-132 :

"Nec Veneri tempus, quam uer, erat aptius ullum :
uere nitent terrae, uere remissus ager ;
nunc herbae rupta tellure cacumina tollunt,

Le rappel des amours de Vénus et Mars[1] confère à cette évocation du printemps un caractère voluptueux. La caractéristique principale du printemps est d'être un temps de renaissance dans tous les domaines, de la vie animale aux activités humaines en passant par l'éclosion de la végétation. Tout est nouveau, et à ce titre Ovide s'étonne que le printemps n'inaugure pas le début de l'année :

> Alors tout fleurit, c'est alors l'époque du renouveau : le bourgeon nouveau gonfle sur le sarment fécond, et l'arbre se couvre de frondaisons à peine formées ; les pousses pointe à la surface du sol, les oiseaux charment l'air tiède du concert de leurs chants, le bétail s'ébat et folâtre dans les prés. Alors les rayons du soleil sont caressants, alors apparaît l'hirondelle, cette inconnue, qui sous une haute poutre façonne son ouvrage de boue ; alors le champ est soumis à la culture et change d'aspect sous l'effet du labour. C'est ce moment qui aurait mérité le nom de Nouvel An[2].

Ce renouveau, signalé par Ovide par la répétition des termes de la famille de *nouus* ("noua aetas", "noua gemma", "renouatur", "anni nouitas")[3], se marque particulièrement par la présence des oiseaux. Leurs chants rendent vie à l'ensemble de la nature, de même qu'ils marquent d'ordinaire les *loci amoeni* et les endroits propices à la vie[4] ; l'arrivée de l'hirondelle rappelle le caractère cyclique des saisons ; ses travaux de nidification annoncent le renouvellement de l'espèce et assurent une pérennité.

On retrouve ces différents aspects d'éclosion de la végétation - de la germination à la floraison et à l'épanouissement du feuillage ("germine", "florent", "uiridis") -, de reproduction sexuée ("feruor amoris") et de renouveau de la vie ("nouo", "reuersa", "renascitur") dans la cinquième *Bucolique* du poète néronien Calpurnius Siculus :

---

nunc tumido gemmas cortice palmes agit ;
et formosa Venus formoso tempore digna est,
utque solet, Marti continuata suo est ;
uere monet curuas materna per aequora puppes
ire nec hibernas iam timuisse minas".

[1] Pour un traitement tardif du thème (Reposianus) : cf. *supra § A.1.2.2. Les nids d'amour - Les jardins de Vénus.*

[2] Ov., *Fast.* 1.151-160 :
"Omnia tunc florent, tunc est noua temporis aetas,
et noua de grauido palmite gemma tumet,
et modo formatis operitur frondibus arbor,
prodit et in summum seminis herba solum,
et tepidum uolucres concentibus aera mulcent,
ludit et in pratis luxuriatque pecus.
Tum blandi soles, ignotaque prodit hirundo
et luteum celsa sub trabe figit opus,
tum patitur cultus ager et renouatur aratro.
Haec anni nouitas iure uocanda fuit".

[3] Cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 194.

[4] Cf. Verg., *G.* 2.328 : "Auia tum resonant auibus nirgulta canoris". Cf. *supra § A.3.1.4.2. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre.*

> Au printemps nouveau, lorsque les oiseaux commenceront déjà à pépier et que l'hirondelle de retour enduira ses nids en boue, c'est alors que sans tarder tu feras sortir tout ton troupeau de son bercail d'hiver. C'est alors en effet que la forêt bourgeonne le mieux de pousses printanières et prépare les ombres de l'été par son renouvellement, c'est alors que les forêts fleurissent et que l'année renaît sous la verdure, c'est alors que Vénus et l'ardeur de l'amour brûlant étincellent et que le troupeau alangui accueille la saillie des boucs[1].

A côté de la vitalité débordante de ce renouveau, le printemps est aussi présenté comme un temps de fragilité :

> En effet, au printemps nouveau, l'année est tout à fait semblable à un tendre enfant nourri de lait ; alors l'herbe fait effort et se gonfle, sans grande force ni solidité, et le paysan se réjouit de cet espoir. Tout fleurit alors et la terre nourricière s'égaye sous les couleurs des fleurs, et il n'est guère encore de force dans la végétation[2].

Le printemps est ici présenté comme une saison jeune, opposée à l'hiver-vieillard[3] dans ce qui constitue en faire une comparaison entre saisons et âges de la vie[4] et qui introduit une dimension métaphysique (plus particulièrement développée chez Horace[5]). C'est un temps d'insouciance et de légèreté ("ludit"), amorçant seulement son développement, et dont la principale qualité est de porter l'espoir ("spe") en germe. Sa fragilité s'exprime pleinement dans l'attribut traditionnel, poétique ou iconographique, de la saison : les fleurs, roses ou lis. La fleur apparaît souvent dans des comparaisons pour symboliser l'existence humaine. La mort d'un enfant ou d'une jeune personne est semblable à une fleur fauchée[6] ou flétrie sous les souffles chauds de l'été. Dans une consolation à Claudius Etruscus pour la mort de son père, Stace évoque le départ prématuré de ce dernier :

> Atropos coupa de sa main tes années en fleur ; ainsi les lis fléchissent leurs

---

[1] Calp., *Ecl.* 5.16-23 : "(...) Vere nouo, cum iam tinnire uolucres
incipient nidosque reuersa lutabit hirundo,
protinus hiberno pecus omne mouebis ouili.
Tunc etenim melior uernanti germine silua
pullat et aestiuas reparabilis incohat umbras,
tunc florent siluae uiridisque renascitur annus,
tunc Venus et calidi scintillat feruor amoris
lasciuumque pecus salientes accipit hircos".

[2] Ov., *Met.* 15.201-205 : "Nam tener et lactens puerique simillimus aeuo
Vere nouo est ; tunc herba uitens et roboris expers
Turget et insolida est et spe delectat agrestes.
Omnia tunc florent florumque coloribus almus
Ludit ager neque adhuc uirtus in frondibus ulla est".
Pour la suite de ce passage sur les âges de la vie : cf. *infra § A.4.3. Le temps passé de l'enfance.*

[3] Ov., *Met.* 15.212-213, traité *infra § A.5.1.1. Une saison blanche ou sèche - Le temps figé.*

[4] Cf. *infra § A.4.3. Le temps passé de l'enfance.*

[5] Cf. ci-après.

[6] Cf. Catull. 11.22-24. Pour d'autres exemples : cf. *supra § A.1.1.1.2. Une nature merveilleuse - Un décor de verdure - Les prairies fleuries* (autour des scènes d'anthologie).

> tiges pâles et les roses en pleine éclosion meurent aux premiers souffles de l'Auster, ou lorsque la pourpre printanière se meurt dans les prairies nouvelles[1].

La fleur est signe de jeunesse, mais porte en elle la menace de la flétrissure. Evoquant la beauté de sa femme, Stace lui souhaite que cet état de printemps perdure :

> Ainsi, que les traits de ton visage restent longtemps dans la fleur d'une verte jeunesse, et que ta beauté ne se fane que lentement[2].

L'odeur s'exhalant des fleurs est synonyme de bien-être et parfois d'amour tendre. Ainsi les baisers du jeune Glaucias, favori d'Atedius Melior, le protecteur de Stace, fleuraient bon le printemps[3]. Si le parfum des fleurs est empli de charme et de douceur, il est aussi, par son immatérialité, signe d'éphémère comme d'immortalité[4].

Dans les *Métamorphoses* d'Ovide, l'évocation du printemps[5] s'insère dans la description de l'Age d'Or et s'associe ainsi à des images d'abondance. Le mythe est en effet lié au thème de l'abondance dans la mesure où la générosité spontanée de la nature envers les hommes lors d'un éternel printemps constitue l'une des caractéristiques principales de l'Age d'Or :

> La terre aussi, libre de toute charge, sans être atteinte par la bêche, ni blessée par les charrues, donnait tout d'elle-même ; contents de ces nourritures produites sans contrainte, les hommes cueillaient les fruits de l'arbousier, les fraises des montagnes, les cornouilles, les mûres attachées aux buissons de ronces acérées et les glands tombés de l'arbre de Jupiter aux larges ramures. Le printemps était éternel et le souffle tiède des paisibles Zéphyrs caressait doucement les fleurs nées sans avoir été semées. Bientôt, la terre, sans labours, se couvrait aussi de moissons ; les champs, sans avoir été retournés, blanchissaient sous les lourds épis ; alors des fleuves de lait, des fleuves de nectar courraient çà et là, et de l'yeuse au vert feuillage coulait goutte à goutte du miel blond[6].

---

[1] Stat., *Silu.* 3.3.127-130 : "(...) florentesque manu scidit Atropos annos ;
qualia pallentes declinant lilia culmos
pubentesque rosae primos moriuntur ad austros,
aut ubi uerna nouis expirat purpura pratis".
Cf. *Silu.* 2.1.106-107 : "Ille, uelut primos expiraturus ad austros
mollibus in pratis alte flos improbus exstat".

[2] Stat., *Silu.* 1.2.276-277 : "(...) longe uiridis sic flore iuuentae
perdurent uultus, tardeque haec forma senescat".

[3] Stat., *Silu.* 2.1.46 : "osculaque impliciti uernos redolentia flores".

[4] Cf. *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

[5] Ov., *Met.* 1.89-112.

[6] Ov., *Met.* 1.101-112 : "Ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis
saucia uomeribus per se dabat omnia tellus ;
contentique cibis nullo cogente creatis
arbuteos fetus montanaque fraga legebant
cornaque et in duris haerentia mora rubetis
et quae deciderant patula Iouis arbore glandes.
Ver erat aeternum placidique tepentibus auris

L'idée d'une saison éternelle est souvent associée au *locus amoenus*. Le jardin d'Alcinoos[1] en est l'exemple type : des arbres toujours verts portent des fruits durant toute l'année, et se présente ainsi comme un éternel automne. Il est particulier à Ovide de faire du printemps le climat de l'Age d'Or[2]. Mais à y regarder de plus près, ce printemps que le poète dit éternel semble néanmoins encadré par deux autres saisons. Il est précédé d'un hiver dont les productions (arbouses, glands) sont aussi celles que connaissaient les premiers hommes[3] et suivi d'une saison de plus grande plénitude : l'été. C'est le moment où les dons de la nature commencent à être disponibles, où la terre se couvre de moissons. Le printemps par contre n'est pas véritablement une saison d'abondance, puisqu'il reste, conformément à la tradition, la saison des fleurs et du souffle doux du Zéphyr[4]. Il ne porte point encore de fruits nourriciers qui ne viendront à maturité que bien plus tard.

Au printemps de l'Age d'Or succède un été dont l'aridité tant redoutée[5] est bannie. La terre est en effet traversée de fleuves charriant des ondes paradisiaques. La végétation reste ainsi d'une perpétuelle verdeur, comme l'indique la mention de l'yeuse, arbre toujours vert. Elle l'est aussi en hiver, avec le chêne, arbre de Jupiter, souvent associé à l'yeuse pour évoquer la fécondité.

Il semble donc que le temps de l'Age d'Or tel que nous le présente Ovide ait bel et bien connu plusieurs saisons, et que le privilège de ce climat mythique fût surtout d'avoir ignoré les rigueurs de l'hiver. Le cycle de la nature et de ses productions ne connaît pas l'interruption de l'inertie hivernale[6] et atteint ainsi à une sorte d'éternelle productivité.

Rapporter la mention d'arbres à feuillage persistant ("uiridi ilice") aux pratiques ornementales des jardiniers permet ici de compléter notre enquête. Dans les jardins, le choix d'un arbre vivace est une façon symbolique de nier le cours du temps et des saisons, et de faire entrer le lieu dans l'intemporalité. Les décorateurs de jardins (*topiarii*) comme les poètes sont à la recherche d'une apparente éternité en employant des arbres ou arbustes vivaces pour dresser un décor végétal immuable, indépendant des variations saisonnières[7]. C'est en ce sens que le printemps de l'Age d'Or est éternel. Les saisons de l'Age d'Or n'en forment plus qu'une, celle d'une immuable fertilité.

---

mulcebant zephyri natos sine semine flores.
Mox etiam fruges tellus inarata ferebat
nec renouatus ager grauidis canebat aristis ;
flumina iam lactis, iam flumine nectaris ibant
flauaque de uiridi stillabant ilice mella".

[1] Hom., *Od.* 7.112-132 ; *supra § A.1.4.1. Le verger - Le domaine d'Alcinoos.*

[2] Cf. H. Reynen, "Ewiger Frühling und goldene Zeit. Zum Mythos des goldenen Zeitalters bei Ovid und Virgil", *Gymnasium* 72, 1965, p. 415-433.

[3] Cf. Lucr. 5.937-942. Sur ces diverses productions hivernales : *cf. infra § A.4.2.4.1. L'hiver - Au coin du feu.*

[4] Cf. Catull. 46.1-3 ; Hor., *Carm.* 1.4.1 ; 4.7.9.

[5] Cf. *infra § A.4.2.2.2. L'été - La menace du chaud.*

[6] Cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver ; infra § A.4.2.4. L'hiver ; § A.5.1.1. Une saison blanche ou sèche - Le temps figé.*

[7] Cf. H. Lavagne, *Operosa antra : recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 437. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 280.

La même question d'éternité est abordée chez Horace en relation avec le printemps. Dans l'*Ode* à Sestius[1], l'évocation du printemps est construite sur une série de traits opposés aux caractéristiques de l'hiver. Le printemps est une saison douce, agréable, où éclôt la verdure, et qui rend à nouveau possible les activités extérieures. La renaissance de la nature engendre de même un renouveau humain :

> L'âpre hiver desserre son étreinte au doux retour cyclique du printemps et du Zéphyr, et les treuils font descendre les carènes desséchées vers les eaux. Et le bétail ne se plaît plus à l'étable ni le laboureur au coin du feu. Les prés ne scintillent plus de gelée blanche[2].

L'évocation du printemps se poursuit avec la mention des danses des Nymphes et de Vénus, dont la présence est garantie de fécondité. L'image de la danse introduit un mouvement qui peut être celui de la vie, mais qui révèle aussi le caractère éphémère de ce printemps pris dans la ronde des saisons[3].

D'après cette évocation du printemps (v. 1-12), associé aux danses des Nymphes et à Vénus à travers la nature renaissante, l'*Ode* semble appartenir au genre de la poésie du paysage. Mais dès le vers 13, une rupture intervient dans le déroulement de l'*Ode* et semble compromettre l'unité de la pièce. La Mort blafarde fait son entrée dans ce qui semblait un paysage idyllique et vient mêler son pas scandant une implacable cadence ("aequo pede") aux danses insouciantes et variées ("alterno pede") des Nymphes[4].

La deuxième partie de l'*Ode* (vers 13 à 20) se détourne alors en apparence de l'évocation des saisons pour rappeler à Sestius la brièveté de la vie et la course irrémédiable du temps qui passe[5]. Cette deuxième partie du poème se rattache à une circonstance particulière, celle d'un banquet, et par là au genre symposiaque[6]. Mais la juxtaposition d'une évocation du printemps et d'un *memento mori* n'a rien de surprenant dans la perspective antique qui fait si souvent correspondre saisons et âges de la vie, printemps verdoyant et jeunesse, hiver et vieillesse. La pâleur, traditionnellement associée au teint des morts, peut être transférée à la nature et refléter ainsi la décoloration du paysage en hiver[7], perdant sa verdure ou disparaissant sous les premières neiges.

---

[1] Hor., *Carm.* 1.4. Cf. S. Commager, *The* Odes *of Horace*, 1962, p. 265-269 ; R.O.A.M. Lyne, *Horace. Behind the Public Poetry*, 1995, p. 65-67.

[2] Hor., *Carm.* 1.4.1-4 : "Soluitur acris hiems grata uice ueris et Fauoni
trahuntque siccas machinae carinas,
ac neque iam stabulis gaudet pecus aut arator igni
nec prata canis albicant pruinis".

[3] Sur la ronde ou marche des saisons : cf. Lucr. 5.737-747, cité *supra* ; P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Nèron*, 1993, p. 21.

[4] Comparer Hor., *Carm.* 1.4.13 : "Pallida Mors aequo pulsat pede" et 1.4.7 : "alterno terram quatiunt pede".

[5] Hor., *Carm.* 1.4.15 : "iutae summa breuis spem nos uetat inchoare longam".

[6] Hor., *Carm.* 1.4.18 : "nec regna uini sortiere talis" : cf. *Anth. Pal.* 12.50 (Asclepiades), 11.19 (Strato) ; Hor., *Carm.* 2.11 ; Lucr. 3.912-15.

[7] Cf. Ov., *Pont.* 1.3.52 ; 4.10.61-62 ; cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver* ; *A.5.1.3. Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps.*

Les deux parties de l'*Ode* ne sont du reste pas hermétiques l'une à l'autre, mais un réseau de correspondances peut être mis en lumière. Ainsi la fin de l'*Ode* mentionne la jeunesse en réponse au printemps. La douceur et la chaleur naissante sont autant celles du printemps que celles de la jeunesse. Aux Nymphes dansant avec Vénus (v. 5-6) répondent les jeunes filles énamourées (v. 20) ; aux forges des Cyclopes ravivées par Vulcain, les embrasements amoureux des jeunes gens et jeunes filles (v. 8 : "Volcanus ardens" ; v. 19 : "calet iuuentus" ; v. 20 : "uirgines tepebunt").

De même que le thème du printemps est présent dans la deuxième partie de l'*Ode* sous les traits de la jeunesse et de ses amours, de même l'exhortation à jouir du temps présent, mot d'ordre de la deuxième partie, n'est pas absente de la première. Le vers 9 qui s'ouvre sur "Nunc decet" résonne comme une invitation à profiter du printemps et de sa jeunesse, et peut ainsi être lu en écho à la 13[e] *Epode* :

> Saisissons, mes amis, l'occasion sur le jour présent, et tant que nos genoux sont encore verts et que c'est encore convenable ("decet"), que les plis de la vieillesse s'effacent de notre front[1].

La progression des saisons, amorcée au printemps, avance jusqu'à achever sa course en hiver, temps de mort pour la nature et pour les activités humaines. La libération[2] apportée par le printemps prend fin et la vie se trouve à nouveau enfermée[3] dans les sombres demeures de l'Hadès. L'évocation du printemps n'est alors qu'une métaphore de la destinée humaine.

Horace nous livre un autre portrait du printemps dans l'*Ode* à Torquatus[4]. La construction de l'*Ode* suit le même principe que l'*Ode* à Sestius. Elle s'ouvre sur une évocation des douceurs printanières succédant à l'hiver, avant de se tourner vers une exhortation à profiter du jour présent, face à la mort qui peut survenir à tout instant.

Le printemps est caractérisé par la végétation qui regagne du terrain, réinvestit plaines et arbres, couvrant la terre entière d'un vert manteau succédant au blanc de l'hiver :

> Les neiges s'en sont enfuies, et déjà l'herbe regagne les plaines et les arbres retrouvent leur chevelure ; la terre suit son changement cyclique et les fleuves en décrue coulent le long des rives ; la Grâce ose danser nue avec les Nymphes et ses deux soeurs[5].

---

[1] Hor., *Epod.* 13.3-5 : "Rapiamus, amici,
occasionem de die, dumque uirent genua
et decet, obducta soluatur fronte senectus".
Autre version du célèbre "Carpe diem" (Hor., *Carm.* 1.11.8)

[2] Hor., *Carm.* 1.4.1 ("soluitur") ; 10 ("solutae") ; cf. *Epod.* 13.5 ("soluatur").

[3] Hor., *Carm.* 1.4.16 : "Iam te premet nox fabulaeque Manes
et domus exilis Plutonia (...)".

[4] Hor., *Carm.* 4.7 ; cf. M. C. J. Putnam, *Artifices of Eternity. Horace's Fourth Book of* Odes, 1986, p. 133-144.

[5] Hor., *Carm.* 4.7.1-6 : "Diffugere niues, redeunt iam gramina campis
arboribusque comae ;
mutat terra uices et decrescentia ripas
flumina praetereunt ;

L'hiver est en fuite devant le printemps, la succession des saisons, personnalisée ici, est semblable à une lutte, à une course poursuite[1]. Tout n'est que mouvement dans la nature, et les Grâces et les Nymphes marquent le retour du printemps par leurs danses qui sont l'emblème de cette mobilité. La nature n'est ainsi pas figée dans l'immuable, mais, soumise au temps, elle rappelle à l'homme sa propre condition mortelle :

> N'espère pas d'immortalité, c'est ce dont t'avertissent l'année et l'heure qui emporte le jour nourricier. Les rigueurs du froid s'adoucissent sous le souffle des Zéphyrs, le printemps cède le pas à l'été, lui-même destiné à mourir dès que l'automne porteur de fruits aura répandu ses fruits, et bientôt revient l'hiver inactif[2].

En dépit de leur temporalité, les saisons, de par leur caractère cyclique, atteignent à une forme d'éternité, alors que la vie humaine, construite à l'image d'un seul cycle saisonnier, court irrémédiablement vers l'hiver de la mort. Horace rappelle ainsi que la succession des lunes, des mois, permet de réparer les dommages causés par le ciel et ses changements saisonniers[3] :

> Mais nous, une fois descendus là où le pieux Enée, le riche Tullus et Ancus nous ont précédés, nous sommes poussière et ombre[4].

Si les changements de la nature sont cycliques, récurrents[5], alternant mort et renaissance, l'avancée de la vie humaine est par contre irrémédiablement linéaire, semblable au cours fuyant d'une eau[6]. Les années s'écoulent et fuient[7], et rien ne pourra rattraper le temps perdu ou racheter la vie ; ni la naissance, ni l'éloquence, ni la piété ne nous feront revivre[1]. Tout destin individuel s'efface, si illustre fût-il, pour se fondre dans la monotonie d'une destinée commune à tous les hommes. Cette uniformité du destin de tous les mortels est rendue dans les vers 14 à 16 l'*Ode* à Torquatus - cités et traduits ci-dessus - par les allitérations en *s* et la monotonie

---

Gratia cum Nymphis geminisque sororibus audet
ducere nuda choros".
Cf. aussi Verg., *G.* 2.323 : "Ver adeo frondi nemorum, uer utile siluis" ; 335 : "sed trudit gemmas et frondis explicat omnis".

[1] Hor., *Carm.* 4.7.1 ("diffugere"), 8 ("rapit"), 9 ("proterit"), 12 ("recurrit").

[2] Hor., *Carm.* 4.7.7-12 : "Inmortalia ne speres, monet annus et almum
quae rapit hora diem.
Frigora mitescunt Zephyris, uer proterit aestas,
interitura simul
pomifer autumnus fruges effuderit, et mox
bruma recurrit iners".

[3] Hor., *Carm.* 4.7.13 : "Damna tamen celeres reparant caelestia lunae".

[4] Hor., *Carm.* 4.7.14-16 : "nos ubi decidimus
quo pius Aeneas, quo diues Tullus et Ancus,
puluis et umbra sumus".

[5] Hor., *Carm.* 4.7.1 ("redeunt"), 3 ("uices"), 12 ("recurrit"), 13 ("reparant").

[6] Cf. Hor., *Carm.* 2.3.12 : "lympha fugax".

[7] Cf. Hor., *Carm.* 2.14.1-4 (à Postumus) : "Eheu fugaces, Postume, Postume,
labuntur anni nec pietas moram
rugis et instanti senectae
adferet indomitaeque morti".

vocalique du vers 16[2]. Il n'est alors plus de délivrance possible au-delà de la mort, la prison des Enfers est présentée comme éternelle[3], marquant la fin de ce mouvement qui faisait la vie :

> Diane ne libère pas le chaste Hippolyte des ténèbres infernales et Thésée n'a pas le pouvoir de rompre les chaînes léthéennes qui retiennent son cher Pirithée[4].

Même l'amour, permettant par l'extase d'échapper provisoirement au temps, perd son pouvoir au-delà des portes de la mort. Amours divines ou homosexuelles ne peuvent briser les chaînes de la mort.

Si Catulle évoque lui aussi la limitation du temps humain par opposition à la renaissance du cycle saisonnier, il semble, contrairement à Horace, trouver la force de se tourner encore vers la vie :

> Les soleils peuvent mourir et renaître. Mais nous, une fois que la brève lumière de notre vie s'est éteinte, il nous reste à dormir une nuit perpétuelle. Donne-moi mille, puis cent baisers...[5]

Sans doute est-ce là une manière de conserver pour un temps une sorte de printemps de la vie, temps d'insouciance sous le patronage de Vénus.

Dans ces quelques exemples, le printemps est à chaque fois décrit en référence à l'hiver dont il fait fondre les neiges. Cette fonte est comme le symbole du caractère éphémère des rigueurs hivernales et des terres libérées de l'étreinte du gel. Le printemps lui-même est caractérisé par des éléments instables (eaux de fontes[6]), fugaces et éphémères (fleurs qui vont se faner[7]). Il faut donc profiter de ces biens lorsqu'il en est encore temps. Tous les phénomènes saisonniers, agréables ou non, sont appelés à passer[8].

La fécondité du printemps reste donc précaire. La saison garde encore le souvenir de l'hiver -

---

[1] Hor., *Carm.* 4.7.21-24 ; cf. *Carm.* 2.14.

[2] Cf. M.C.J. Putnam, *Artifices of Eternity. Horace's Fourth Book of* Odes, 1986, p. 138.

[3] Quelques contre-exemples : Orphée, Proserpine, *nekyia* d'Ulysse ou d'Enée, Jésus-Christ ; sur la porosité du monde des morts : cf. *supra § A.2.6.2. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde* ; *infra § B.1.3.2. La mort à table - Des morts parmi les vivants.*

[4] Hor., *Carm.* 4.7.13 : "infernis neque enim tenebris Diana pudicum
liberat Hipolytum,
nec Letheae ualet Theseus abrumpere caro
uincula Pirithoo".

[5] Catull. 5.4-7 : "soles occidere et redire possunt :
nobis cum semel occidit breuis lux,
nox est perpetua una dormienda.
da mi basia mille, deinde centum..."

[6] Hor., *Carm.* 2.3.12 : "lympha fugax" ; *Carm.* 4.7.4 : "praetereunt flumina".

[7] Hor., *Carm.* 2.3.12"13-14 : "(...) et nimium breuis
flores amoenae ferre iube rosas".
Cf. *Carm.* 2.11.9-11 : "Non semper idem floribus est honor
uernis neque uno luna rubens nitet
uoltu (...)".

[8] Même idée chez Stat., *Silu.* 2.1.209-219.

par le dégel[1] -, et ne fait que porter en germe, en fleur, en pousse, la promesse[2] d'une abondance qui ne sera pleinement réalisée qu'à l'automne, au moment de la maturité des fruits. En tant que promesse, l'abondance du printemps est fragile, à la merci de l'aridité excessive de l'été ou d'un retour inopiné de l'hiver - giboulées, gel ou orages. Ainsi s'expliquent les recommandations du vieux berger Micon à son fils chez Calpurnius Siculus :

> Tu ne rechercheras pas des prairies lointaines, loin des enclos, ni des pâtures d'une forêt par trop à l'écart, aussi longtemps que Jupiter, dans son inconstance, mène à son terme la saison printanière. En effet, il ne faut guère accorder confiance au printemps : tantôt il présente un front serein et sourit avec trop de flatterie, tantôt il apporte des nuages sombres et emporte les pauvres agnelles dans les torrents[3].

Pour Calpurnius comme pour Ovide ou Horace, le printemps est le temps d'une fragile reconstruction, une victoire provisoire sur les rigueurs hivernales.

La contemplation de la nature en renouveau a amené Horace à une méditation sur le changement, la mort et le temps qui passe. L'observation des rivières qui s'écoulent, de la fragilité des fleurs, des cycles lunaires et saisonniers enseignent que tout est toujours en mouvement, en changement (l'idée du flux reprend le πάντα ῥεῖ d'Héraclite). Il n'est rien de stable en ce monde et la vie humaine paraît dès lors semblable à une errance :

> Nous sommes tous poussés vers le même lieu, tôt ou tard notre lot agité dans l'urne sera tiré au sort et nous installera dans la barque pour un éternel exil[4].

C'est le dernier voyage[5], l'ultime épreuve, la dernière traversée[6] sur les eaux avant de parvenir en un lieu de sommeil éternel :

> Assurément, nous tous qui sommes nourris des dons de la terre, nous devrons faire la traversée de cette onde sinistre, que nous soyons rois ou de pauvres cultivateurs[7].

---

[1] Cf. Hor., *Carm.* 4.1.2.3-4 ; Catull. 46.1.

[2] Cf. Ov., *Met.* 15.216-217 : "(...) Fuit illa dies, qua, semina tantum / spesque hominum primae, matris cubitauimus aluo") ; *Met.* 15.203 ("spe delectat agrestes").

[3] Calp., *Ecl.* 5.43-48 : "Nec tu longiquas procul a praesaepibus herbas
nec nimis amotae sectabere pabula siluae,
dum peragit uernum lonis inconstantia tempus.
Veris enim dubitanda fides : modo fronte serena
blandius arrisit, modo cum caligine nimbos
intulit et miseras torrentibus abstulit agnas".

[4] Hor., *Carm.* 2.3.25-28 : "omnes eodem cogimur, omnium
uersatur urna serius ocius
sors exitura et nos in aeternum
exilium impositura cumbae".

[5] Hor., *Carm.* 2.17.11-12 : "supremum iter".

[6] Cf. *supra § A.2.6.2.3. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Un navire pour l'éternité* ; *A.3.1. La traversée en mer.*

[7] Hor., *Carm.* 2.14.8-13 : "(...) tristi
compescit unda, scilicet omnibus

Il n'y a pas chez Horace d'espoir d'un paradis dans l'au-delà ; au contraire, la mort est semblable à un éternel exil. Le cours languissant du sinistre fleuve Cocyte est le symbole de cette errance éternelle[1]. Le fleuve infernal marque la séparation d'avec tout ce qui nous était cher et connu :

> Il nous faudra quitter la terre et notre demeure et une épouse aimée[2].

C'est la fin de toute vie, un sommeil sans fin, une prison éternelle et non la délivrance des lieux du monde pour entrer dans un éternel printemps *post mortem*. L'errance humaine ne guide pas vers une terre promise, mais vers le vide. La seule abondance, le seul bonheur que l'on soit en droit d'espérer réside en ce monde-ci, dans chaque court instant du présent[3], seul moment à échapper au temps.

4.2.2. L'été

La dimension métaphysique si marquée dans les évocations du printemps s'estompe lorsque l'été rayonne. L'homme prend alors une part plus active au processus de production naturelle, et touche les premiers fruits de ses efforts.

4.2.2.1. Les moissons

L'été préside à plusieurs travaux agricoles, sources de revenus pour les paysans - tonte des moutons, moissons, apiculture. Ce sont surtout les moissons qui sont caractéristiques de l'été :

> Mais c'est au milieu de l'été que les blés rougissants sont coupés, au milieu de l'été que l'aire broie les grains rôtis par le soleil[4].

Les agronomes précisent que les moissons avaient en général lieu après le solstice de juin, avant la canicule[5]. Le terme même de *messis* est souvent employé en poésie comme un équivalent de *aestas*[6].

---

quicumque terrae munere uescimur
enauiganda, siue reges
siue inopes erimus coloni".

[1] Hor., *Carm.* 2.14.17-18 : "uisendus ater flumine languido
Cocytos errans (...)".

[2] Hor., *Carm.* 2.14.21-22 : "Liquenda tellus et domus et placens / uxor". A titre de comparaison : Commod., *Instr.* 1.26.23 : "Et tamen inuiti reli(n)quimus omnia mundo".

[3] Cf. Sen., *De breu.* 10.6 : "Praesens tempus breuissimum est".

[4] Verg., *G.* 1.297-298 : "At rubicunda Ceres medio succiditur aestu
et medio tostas aestu terit area fruges".

[5] Cf. Varro, *RR* 1.32.1 : "Quarto interuallo inter solstitium et caniculam plerique messem faciunt (...)" ; Colum., *RR* 2.20.1 : "Sed cum matura fuerit seges, ante quam torreatur uaporibus aestiui sideris, qui sunt uastissimi per exortum Canículae, celeriter demetatur" ; 9.14.5 : "Tumque peracto solstitio usque ad ortum Caniculae, qui fere dies triginta sunt, pariter et frumenta et faui demetuntur" ; Plin., *NH* 18.264-265.

[6] Catull., 95.1-2 : "(...) nonam post denique messem / quam coepta est nonamque edita post hiemem" ; Sen., *Tro.* 547-548 : "post hiemes decem /totidemque messes" ; Mart., *Epigr.* 10.103.7 : "Quattuor accessit tricesima messibus aestas" ; Stat., *Silu.* 1.4.77 : "perque nouem messes".

Les diverses épithètes données aux moissons portent l'idée d'abondance. Celle-ci s'exprime souvent en termes de qualité et de plénitude ("opimae", "feraces", fecundae", "grauidae")[1]. L'accent peut aussi être mis sur la quantité de blé récoltée et accumulée dans les greniers[2]. Il y a d'ailleurs, dans cette plénitude ("plena Ceres"), comme la perspective inéluctable d'un débordement, d'uue rupture ("ruperunt") ; les greniers ploient sous le poids du grain ("oueret", "distendet") comme les mamelles des femelles sous le lait[3]. L'image des épis nombreux et serrés est aussi fréquemment employée dans des séries sur les quatre saisons et des *adynata* formulaires marquant la multitude[4].

Outre la quantité, l'image de l'opulence estivale repose aussi sur la blondeur des champs[5], signe de mûrissement. L'épithète *flauus* se reporte sur Cérès (*flaua Ceres*), déesse associée à l'été et également adorée comme déesse de la fécondité[6]. Elle est alors coiffée d'uue couronne, la *corona spicea*[7], élément qui, comme l'épi, la gerbe ou le panier de céréales, se retrouve dans les attributs iconographiques de l'été[8]. Cérès passe pour avoir donné les céréales aux hommes[9]. Elle promet par exemple uue fécondité spontanée à la Sicile pour héberger sa fille :

> Adieu, terre bien aimée que j'ai préférée au ciel : je te confie la joie de mon sang et le fruit précieux de mon ventre. De dignes récompenses t'attendent : tu n'auras à souffrir aucune houe, tu ne seras pas retournée sous le coup d'une dure charrue. Tes champs fleuriront spontanément ; laissant en paix le boeuf de labour, l'habitant, enrichi, admirera ces moissons offertes[10].

---

[1] *Opimae* : Hor., *Carm.* 1.31.3-4 : "opimae / Sardiniae segetes feraces" ; *fecundae* : *Priapea* 53.3 : "magnaque fecundis cum messibus area desit" ; *grouidae* : Verg., *G.* 1.111 : "ne grauidis procumbat culmus aristis" ; Verg., *G.* 2.143 : "grauidae fruges" ; Ov., *Met.* 1.110 : "nec renouatus ager grauidis canebat aristis" ; *laetae* : Verg., *G.* 1.1 : "Quid faciat laetas segetes". Cf. *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique.*

[2] Verg., *G.* 1.49 : "immensae ruperunt horrea messes" ; 2.518 : "prouentuque oneret sulcos atque horrea uincat" ; Tib. 2.5.84 : "distendet spicis horrea plena Ceres".

[3] Cf. par ex. Verg., *Ecl.* 4.21-22 : "Ipsae lacte domum referent distenta capellae / ubera (...)". Sur les images de tension, de rupture et de plénitude : cf. *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique* ; *B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

[4] Ov., *Tr.* 4.1.57-58 : "Vere prius flores, aestu numerabis aristas / poma per autumnum frigoriusque niues" ; *Rem. am.* 187-188 : "Poma dat autumnus ; formosa est messibus aestas ; / uer praebat flores ; igne leuatur hiems" ; Verg., *Aen.* 7.720 : "uel cum sole nouo densae torrentur aristae".

[5] Verg., *Ecl.* 4.28 : "Molli paulatim flauescit campus arista" ; *Aen.* 7.721 : "flauentibus aruis" ; *G.* 1.73 : "flaua (...) farra" ; 96 : "flaua Ceres" ; 316-317 : "cum flauis messorem induceret aruis / agricola" ; Catull. 64.354 : "flauentia demetit arua" ; Tib. 2.1.48 : "deponit flauas annua terra comas" ; Colum., *RR* 10.1.1 ; cf. *infra § A.5.1.3. Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps.*

[6] Cf. H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome*, 1958 ; B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996.

[7] *Priapea* 53.4 : "in Cereris crines una corona datur" ; Tib. 1.1.15-16 : "Flaua Ceres, tibi sit nostro de rure corona / spicea,quae templi pendeat ante fores" ; 2.1.4 : "(...) spicis tempora cinge, Ceres" ; Hor., *Carm. Saec.* 30 ; Ov., *Fast.* 4.616 : "imposuitque suae spicea serta comae" ; *Am.* 3.10.3 : "Flaua Ceres, tenues spicis redimita capillos" ; 3.10.36.

[8] Cf. H. Slim, "Temps éternel, temps cyclique", in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995, p. 36-63, en particulier fig. 24, 28 ; B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996, p. 38 et fig.13 ; S. De Angeli, "Demeter/Ceres", *LIMC* 4.1, 1988, p. 893-908.

[9] Cf. *infra § B.4.4.1.1. Le sacrifice comme don et contre-don - Les dons divins - Du grain...*

[10] Claud., *De raptu Proserp.* 1.194-200 : "(...) Salue, gratissima tellus
quam nos praetulimus caelo : tibi gaudia nostri

Dans cette perspective, l'abondance estivale est le fruit d'un don divin ("praemia", "oblatae"). En tant que période d'abondance bénie, l'été est naturellement associé à un autre temps de fécondité spontanée ("sponte"), celui de l'Age d'Or[1]. Chantant le prince qui en a permis le retour en Italie, le berger Corydon de la 4e *Eglogue* de Calpurnius Siculus évoque en particulier la fertilité retrouvée des campagnes et la richesse des récoltes :

> Dès que les terres ont senti son génie, la récolte, aux sillons jadis trompeurs, a commencé à produire plus richement, et enfin les pois résonnent à peine dans les cosses bien pleines ; et la moisson n'est plus étouffée par la mauvaise herbe et ne blanchit plus sous les avoines paralysantes[2].

Cet espoir d'un retour de l'Age d'Or et l'évocation de l'abondance céréalière estivale révèlent une fois encore le rêve premier de tout Romain, dans un monde où la disette fait de fréquentes apparitions : manger à sa faim[3]. Le problème de l'approvisionnement de Rome en céréales[4] conduit à exploiter d'autres contrées comme greniers pour l'Italie (par exemple la Sardaigne, la Crète, l'Afrique du Nord - Tripolitaine et Proconsulaire -, la Cyrénaïque, l'Egypte, le pourtour de la Mer Noire). L'image d'une abondance céréalière ne sera donc pas exclusivement liée à la saison et à la contrée italienne, mais se combinera avec les images d'abondance associées aux terres lointaines plus ou moins mythiques[5] ou à l'âge légendaire du règne de Saturne.

4.2.2.2. La menace du chaud

Alors que les étés trop pluvieux mettent en péril le rendement céréalier[6], la chaleur, nécessaire au développement de la végétation[7] et au mûrissement des blés, garantit la fertilité :

> (Il faut) terminer les labours, qui seront d'autant plus féconds que la terre est

---

sanguinis et caros uteri commendo labores.
Praemia digna manent : nullos patiere ligones
et nullo rigidi uersabere uomeris ictu ;
sponte tuus florebit ager ; cessante iuuenco,
ditior oblatas mirabitur incola messes".

[1] Ov., *Met.* 1. 109-110 : "Mox etiam fruges tellus inarata ferebat / nec renouatus ager grauidis canebat aristis". Sur la spontanéité : cf. aussi *infra § B.4.4.3. Le sacrifice comme don et contre-don - La génération spontanée et les fruits du travail des hommes.*

[2] Calp., *Ecl.* 4.112-116 : "Illius ut primum senserunt numina terrae,
coepit et uberior, suclis fallentibus olim,
luxuriare seges tandemque legumina plenis
uix resonant siliquis ; nec praefocata malignum
messis habet lolium nec inertibus albet auenis".
Cf. aussi *supra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité.* Sur le jeu des couleurs (*albus-flauus*) et l'étouffement : cf. *infra § A.5.1.3. Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps.*

[3] Cf. Mart., *Epigr.* 1.55 ; 10.47.1-4.

[4] Cf. *supra § A.2.7.2. L'abondance de la mer - Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome.*

[5] Cf. *supra § A.2.4. Les terres lointaines.*

[6] Par ex. Ov., *Fast.* 4.917 : "Nec uenti tantum Cereri nocuere nec imbres" ; Liv. 3.31.1 : "Annona propter aquarum intemperiem laboratum est".

[7] Cf. Sen., *Herc. Oet.* 1578 : "uel comam silnis reuocabit aestas".

labourée par temps plus chaud[1].

Mais été ne rime pas forcément avec fécondité puisqu'il peut aussi se révéler la saison de la chaleur torride[2]. Il se conjugue alors avec aridité et sécheresse et reçoit des qualificatifs mettant l'accent sur son potentiel dévastateur ("torrida", "igneam", "fragrantis")[3] à brûler les cultures et la végétation naturelle :

> La terre se dessèche ; l'herbe meurt de soif sous un air vicié ; Liber a refusé aux collines les ombres des pampres[4].

Par leur étymologie, été (*aestas*) et chaleur (*aestus*) sont du reste étroitement liés, avec un accent mis sur l'excès ("nimio calore") de cette chaleur. Un passage du *De differentiis*, d'un grammairien à tort assimilé à Fronton, propose des définitions de termes proches (par la forme ou le sens), notamment :

> *Aestas* et *aestus*. *Aestas* désigne la saison de l'année, *aestus* la chaleur [de la saison]. La chaleur (*aestus*) tire son nom d'une température excessive, l'été (*aestas*) en gardera le nom même s'il est tempéré[5].

La relation entre *aestas* et *aestus*, parfois employés comme synonymes[6], dépasse la réflexion étymologique et donne vie à des paysages alternant ombre et chaleur qui déterminent le rythme de pâture des troupeaux, comme l'indique Varron :

> En été ("aestate"), on les mène pâturer le matin et, avant que la grosse chaleur ("aestus") ne commence, on les conduit dans un lieu ombragé, surtout où il y ait de l'eau ; après l'heure de midi, quand la chaleur s'est apaisée, les bêtes retournent au pâturage[7].

A son tour, Calpurnius Siculus renouvelle les conseils de l'agronome :

> Maintenant conduisez les moutons au bord du fleuve : déjà l'été frémit, déjà le soleil fait se rapprocher de nos pieds nos ombres qui rétrécissent[8].

---

[1] Varro, *RR* 1.32 : "Arationes absolui, quae eo fructiosiores fiunt, quo caldiore terra aratur".

[2] Cf. Lucr. 5.741 : "Inde loci sequitur calor aridus (...)".

[3] Verg., *Ecl.* 7.47-48 : "(...) iam venit aestas / torrida (...)" ; Hor., *Carm.* 1.17.2-3 ("igneam aestatem") ; 3.13.9 : "Te fragrantis atrox hora Caniculae".

[4] Verg., *Ecl.* 7.57-58 : "Aret ager ; uitio moriens sitit aeris herba ;
Liber pampineas inuidit collibus umbras".
Cf. aussi Calp., *Ecl.* 2.4 : "(...) Terras hi cum grauis ureret aestas" ; 76 : "Quamuis siccus ager languentes excoquat herbas".

[5] Ps.-Fronto, (*De differentiis*) *GLK* 7.521.21-23 : "Aestas et aestus. Aestas est pars anni, aestus calor [temporis]. Aestus a nimio calore nomen accipit, aestas nomen non amittet, etiamsi temperata est" ; cf. aussi Varro, *Ling.* 6.9 : "Tertium ab aestu aestas" ; Servius, *Ad Aen.* 2.706 : "Incendia propius uoluunt aestus, id est calorem, unde etiam aestas dicitur"; Isid., *Etym.* 5.35.4.

[6] Cf. Verg., *G.* 1.297-298 ("medio aestu"), cité *supra § A.4.2.2.1. Les moissons* ; Ov., *Met.* 13.811 : "antra, quibus nec sol medio sentitur in aestu", cité plus largement *infra § B.4.3. Les cadeaux d'amour*.

[7] Varro, *RR* 2.4.6 : "Pastum exigunt aestate mane et, antequam aestus incipiat, subigunt in umbrosum locum, maxime ubi aqua sit ; post meridiem rursus lenito feruore pascunt".

[8] Calp., *Ecl.* 4.168-169 : "Nunc ad flumen oues deducite : iam fremit aestas,
iam sol contractas pedibus magis admouet umbras".
Sur le même motif pour l'heure de midi : cf. Ov., *Met.* 3.144 : "Iamque dies medius rerum contraxerat umbras" ; 151-152 : "(...) nunc Phoebus utraque / distat idem terra finditque uaporibus arua".

Les caractéristiques de l'été se confondent alors avec celles de l'heure de midi où le soleil au zénith fait trembler l'air ("fremit", "uaporibus" chez Ovide) et se resserrer (*contrahere*) les ombres. Dans le cadre de l'été torride, par effet de contraste, le *locus amoenus* revêt tout son charme. Il constitue le havre de fraîcheur dans l'aridité estivale, offre aux hommes comme aux bêtes, sous les frondaisons, un abri loin des rayons brûlants du soleil, un point d'eau dans un univers où tout se dessèche. L'espace d'une grotte ou les environs ombragés d'une source en sont les motifs topiques :

> Alors que l'été accablant brûlait les terres, ils (= les bergers) se retrouvent par hasard près des mêmes sources fraîches et sous les mêmes ormes[1].

A côté du motif poétique du lieu charmant, certains domaines revêtent eux aussi un charme particulier lors de la canicule estivale et contribuent à l'éloge traditionnel de la vie à la campagne[2]. C'est le cas de ceux situés dans les collines ventilées :

> Là où l'humide Trebula domine de frais vallons et où la campagne verdoyante frissonne aux mois de la canicule, un domaine jamais inquiété par le lion de Cléones et une maison toujours amie du Notus fils d'Eole t'appellent, Faustinus : passe la longue saison des moissons en ces collines ; Tibur te conviendra pour l'hiver[3].

Malgré leur altitude et la pente des terrains, ces domaines sis dans des coteaux ne connaissent pas de moins bonnes récoltes. Leur situation implique seulement de différer la récolte, comme l'expose Pline à propos des environs de sa villa des Tusci :

> De là des bosquets de taillis suivent la pente de la montagne. Entre eux, des collines de grasse terre (en effet, il n'est pas facile d'y trouver nulle part du rocher, même à y bien chercher) ne cèdent pas à la fertilité des champs de plaine et portent à maturité une moisson riche, plus tardive, mais non moindre[4].

Pline laisse ici de côté les questions de température saisonnière pour déplacer la discussion sur

---

[1] Calp., *Ecl.* 2.4-6 : "(...) Terras hi cum grauis ureret aestas
ad gelidos fontes et easdem forte sub ulmos
conueniunt (...)".

[2] Cf. *supra § A.2.2. La campagne retrouvée.*

[3] Mart., *Epigr.* 5.71 : "Umida qua gelidas summittit Trebula ualles
et uiridis cancri mensibus alget ager,
rura Cleonaeo numquam temerata leone
et domus Aelio semper amica Noto
te, Faustine, uocant : longas his exige messes
collibus ; hibernum iam tibi Tibur erit".
Autre exemple de villas au climat estival tempéré : Plin., *Epist.* 5.6.5 : "Aestatis mira clementia. Semper aer spiritu aliquo mouetur" ; villa de Manilius Vopiscus : Stat., *Silu.* 1.3.1-8 (8 : "(...) Pisaeumque domus non aestuat annum").

[4] Plin., *Epist.* 5.6.8 : "Inde caeduae siluae cum ipso monte descendunt. Has inter pingues terrenique colles (neque enim facile usquam saxum, etiam si quaeratur, occurrit) planissimis campis fertilitate non cedunt opimamque messem serius tantum, sed non minus percoquunt". Sur cette villa des Tusci : cf. aussi *infra § B.2.2.3. Les jardins - L'eau dans les jardins.*

le problème du calendrier. Qu'il s'agisse de moissons tardives n'a que peu d'importance puisque, comme l'explique déjà Pline l'Ancien, le moment de la moisson ne nuit pas forcément à sa productivité :

> Plus le blé barbu est moissonné tard, plus il sera abondant ; mais il est d'autant plus beau et vigoureux qu'on le moissonne plus tôt[1].

Ces différences de calendrier agricole marquent surtout la dimension temporelle associée aux moissons (comme l'exprime aussi le compte des ans en moissons[2]). Plus qu'une date précise, ce sont d'autres éléments qui déterminent l'heure propice aux récoltes céréalières. Si Varron indique simplement qu'il faut moissonner dès que le blé est mûr[3], d'autres agronomes précisent que le grain doit avoir pris une teinte rougeâtre[4]. Cette notation introduit une coloration dans la blondeur presque blanche de l'été - qui peut l'associer à l'hiver[5] - et fait déjà briller sur la saison estivale le pourpre de l'automne fécond[6]. Cérès et Bacchus cheminent du reste volontiers côte à côte dans les invocations religieuses et les rêves d'abondance des Romains[7], symboles du pain et du vin qui se côtoieront aussi au repas eucharistique.

4.2.2.3. Les abeilles

L'été n'est cependant pas que la saison des moissons. Il est également associé à l'activité en général - par opposition à l'inertie hivernale. Manilius, au livre 3 de ses *Astronomica*, associe ainsi la belle saison non seulement au vannage du blé, mais aussi à la navigation et à l'exercice physique et guerrier :

> Alors on se hâte de séparer Cérès du chaume friable, le Champ de Mars de même étrille les corps pour différents exercices de palestre, et la mer, d'abord agitée, étale ses rouleaux en des ondes tièdes. Alors on entreprend des guerres

---

[1] Plin., *NH* 18.298 : "Triticum quo serius metitur, copiosius inuenitur ; quo celerius uero, hoc speciosius ac robustius".

[2] Cf. *supra § A.4.2.2.1. Les moissons.*

[3] Varro, *RR* 1.50.3 : "Cum est matura seges, metendum".

[4] Colum., *RR* 2.20.2 : "Cum rubicundum colorem traxerunt, messis facienda est" ; Palladius, *Op. agr.* 7.2 ; Verg., *G.* 1.297-298 : "At rubicunda Ceres medio succiditur aestu / et medio tostas aestu terit area fruges".

[5] Sur les caractéristiques communes à l'été et à l'hiver, à la sécheresse et au gel : cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver ; infra § A.5.1. Une saison blanche ou sèche.*

[6] Cf. *infra § A.4.2.3.3. L'automne - Les signes du déclin.*

[7] Cf. le proverbe latin "Sine Cerere et Libero friget Venus" (cf. *supra § A.1.2. Les nids d'amour* et les exemples cités alors selon A. Otto, *Die Sprichwörter ind sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, 1890, s.v. *Venus*, p. 366) ; voir aussi Verg., *Ecl.* 5.79-80 : "Ut Baccho Cererique, tibi sic uota quotannis / agricolae facient (...)" ; *G.* 1.7-9 ; 2.143 : "grauidae fruges et Bacchi Massicus umor" ; 2.228-229 : "altera frumentis quoniam fauet, altera Baccho / densa magis Cereri, rarissima quaeque Lyaeu" ; *Aen.* 8.181 ; Ov., *Am.* 3.2.53 : "Ruricolae, Cereri teneroque adsurgite Baccho !" ; *Met.* 13.639 : "munera cum liquido capiunt Cerealia Baccho" ; Tib. 2.1.3-4 : "Bacche, ueni, dulcisque tuis e cornibus una / pendeat, et spicis tempora cinge, Ceres" ; 3.7.163 : "Non illic colit arua deus, Bacchusue Ceresue" ; Sen., *Herc. fur.* 697 : "Estne aliqua tellus Cereris aut Bacchi ferax ?" ; Stat., *Achill.* 2.101-102 : "Haec mihi prima Ceres, haec laeti munera Bacchi, / sic dabat ille pater (...)". Sur la relation entre Cérès et Bacchus : cf. H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, 1958, p. 297-304. Voir aussi *infra § B.4.4.1. Le sacrifice comme don et contre-don - Les*

sanglantes sous l'égide du cruel Mars[1].

L'effervescence de l'été est aussi signifiée par celle des abeilles qui incarnent la persévérance et le travail. Aux abeilles est bien sûr associée la production de miel, qui, selon les agronomes, se récolte au début de l'été et à l'automne - entre le lever et le coucher des Pléiades :

> Par deux fois, les abeilles déposent leur abondante production, il y a deux temps pour la récolte : l'une au moment même où la Pléiade Taygète montre son visage harmonieux au monde et a repoussé du pied les flots de l'Océan, ou l'autre lorsque la même Pléiade, fuyant la constellation du Poisson pluvieux quitte, triste, les hauteurs du ciel pour se coucher dans les ondes hivernales[2].

Le miel, rosée céleste, entre alors en relation avec l'ordre cosmique du monde. De par sa production naturelle et sa douceur, il se prête de plus à suggérer un monde d'abondance spontanée et s'associe de fait aux évocations de l'Age d'Or[3].

S'il ne peut être manufacturé, sa production peut être maîtrisée et augmentée par l'intervention humaine (ruches, plantes mellifères[4]). Dans la 4e *Géorgique*, Virgile évoque le modeste domaine d'un vieillard, qui, par ses soins, portent des fruits en chaque saison. Entre les roses du printemps et les fruits de l'automne prend place la fertilité estivale :

> Ainsi il est le premier à avoir en abondance des abeilles fécondes, un essaim bien fourni et à extraire des rayons qu'il presse du miel écumant[5].

Le succès de l'apiculteur va aussi dépendre de l'environnement des ruches. Virgile explique que pour retenir les abeilles et les richesses mellifères qu'elles représentent, il faut leur fournir un jardin fleuri et parfumé :

> Que des jardins exhalant le parfum de fleurs safranées les attirent et que la protection de Priape, dieu de l'Hellespont, les garde des voleurs et des oiseaux de sa faux de saule. Que celui qui se préoccupe de telles choses, apporte lui-même le thym et les lauriers-tins du haut des montagnes et les plante tout

---

dons divins.

[1] Cf. Manilius, *Astr.* 3.629-632 : "Tum Cererem fragili properant destringere culmo,
Campus et in uarias destringit membra palaestras,
et tepidas pelagus iactatum languet in undas.
Tunc et bella fero tractantur Marte cruenta".

[2] Verg., *G.* 4.231-235 : "Bis grauidos cogunt fetus, duo tempora messis :
Taygete simul os terris ostendit honestum
Plias et Oceani spretos pede reppulit amnis,
aut eadem sidus fugiens ubi Piscis aquosi
tristior hibernas caelo descendit in undas".
Cf. Colum., *RR* 9.14.5 (cité plus haut) ; 9.14.11 ; Arist., *Hist. an.* 5.22.4.

[3] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* et les exemples cités.

[4] Voir par ex. Verg., *G.* 4.8-32, 109-115, cités ci-après. Cf. aussi *infra § B.1.1.2.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - L'apiculture - Le miel.*

[5] Verg., *G.* 4.139-141 : "Ergo apibus fetis idem atque examine multo
primus abundare et spumantia cogere pressis
mella fauis (...)".
Sur ce jardin : cf. aussi *supra § A.1.4.1. Le verger - Le domaine d'Alcinoos.*

> autour des ruches, qu'il use lui-même sa main à ce dur travail, qu'il repique lui-même en terre des plantes fertiles et les arrose d'eaux favorables[1].

L'importance fonctionnelle de cet environnement conduit le poète à dépeindre un paysage idyllique autour de la demeure des abeilles :

> Qu'elles voisinent des sources limpides, des étangs verdoyants de mousse et un mince ruisseau fuyant entre les gazons, et qu'un palmier ou un immense olivier ombrage leur seuil[2].

A l'explication parfois technique de la production de miel s'ajoute une représentation plus globale d'un monde fécond. Les fleurs et plants fournissant le nectar aux butineuses introduisent une dimension olfactive ("croceis halantes floribus horti") dans le domaine apicole, le bourdonnement des abeilles le dotent d'un arrière-fond sonore tout en y introduisant un mouvement, autant d'éléments que les environs de la ruche partagent avec les traditionnels *loci amoeni* (sources, verdure, ombre, animation)[3]. A ces différentes notations sensuelles traditionnellement attachées au lieu charmant (odeur, son, vue, ouïe) s'ajoute, par la présence des abeilles et la promesse de production de miel qu'elles représentent, la dimension dominante du goût, doux et sucré.

L'évocation d'une abondance estivale associée aux abeilles dépasse ainsi la seule image d'une abondance saisonnière et nous renseigne plus largement sur la représentation que les Anciens ont de la félicité. Les abeilles n'animent d'ailleurs pas que la poésie didactique de Virgile. Elles font aussi partie, dans une totale complémentarité des genres, de l'environnement bucolique[4] comme de l'univers épique. Il n'est dès lors guère surprenant de voir Virgile comparer, au livre 6 de l'*Enéide*, les âmes attendant une nouvelle vie sur les rives du Léthé à des abeilles :

> Alentour volaient d'innombrables nations et peuples et, de même que quand, à l'été serein, dans les prairies les abeilles se posent sur les fleurs bigarrées et voltigent autour des lis blancs, toute la plaine bourdonne sous ce murmure[5].

---

[1] Verg., *G.* 4.109-115 : "Inuitent croceis halantes floribus horti
et custos furum atque auium cum falce saligna
Hellespontiaci seruet tutela Priapi.
Ipse thymum pinosque ferens de montibus altis,
tecta serat late circum, cui talia curae,
ipse labore manum duro terat, ipse feracis
figat humo plantas et amicos inriget imbris".
Même idée développée par Palladius, *Op. agr.* 1.37.1-2.

[2] Verg., *G.* 4.18-20 : "At liquidi fontes et stagna uirentia musco
adsint et tenuis fugiens per gramina riuos,
palmaque uestibulum aut ingens oleaster inumbret".

[3] Cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse.*

[4] Cf. Verg., *Ecl.* 1.54-55. Voir aussi *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire.*

[5] Verg., *Aen.* 6.706-709 : "Hunc circum innumerae gentes populique uolabant,
ac uelut in pratis ubi apes aestate serena
floribus insidunt uariis et candida circum
lilia funduntur, strepit omnis murmure campus".

L'évocation des abeilles s'accompagne ici de celle d'un paysage de prairie multicolore émaillée des fleurs de l'au-delà[1]. A côté de ses productions céréalières ou mellifères, l'été a aussi une force productrice au plan poétique puisqu'il fait naître dans l'imaginaire des paysages d'agrément, à l'ombre d'une bienvenue végétation souvent odorante, au gré de la brise, bercés du bourdonnement des abeilles (variante du cri des cigales).

L'abondance estivale de la nature, qu'elle soit spontanée comme le miel de l'Age d'Or ou cadeau des dieux comme les céréales[2], prend une dimension mythique et religieuse. Ces dons, que l'aridité, les maladies ou les parasites peuvent compromettre[3], sont autant de trésors que les soins des hommes peuvent faire fructifier et dont ils s'assureront la persistance par l'offrande de sacrifices[4]. Il s'introduit ainsi une idée d'échange entre les dieux et les hommes, qui ouvre pour les mortels des perspectives de félicité divine que la tradition chrétienne transposera dans l'au-delà.

4.2.3. L'automne

4.2.3.1. Calendrier

Il est difficile de donner une image unilatérale de l'abondance de l'automne[5]. La saison varie en effet selon les conditions météorologiques et climatiques[6]. La situation diffère aussi passablement si l'on se situe au début de l'automne (*autumnus nouus, adultus*) ou à la veille de l'hiver (*autumnus uergens, praeceps*). La séparation entre la fin de l'automne et le début de l'hiver est souvent mal définie. Les brouillards[7] appartiennent-ils encore à l'automne ou déjà à l'hiver, baptisé *bruma*, terme qui remonte par son étymologie à *breuissima* (*dies*) et désigne le jour le plus cours de l'année, au solstice d'hiver[8] ? La fin de l'automne est en général déterminée soit par le zodiaque et l'entrée dans la constellation du Sagittaire - au 23 ou 24 novembre[9] -, soit par le coucher cosmique des Pléiades - le 10 ou le 11 novembre[10] -, date en

[1] Cf. *supra § 2.6.1.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées - Des prairies de fleurs.*

[2] Cf. *infra § B.4.4.1.1. Le sacrifice comme don et contre-don - Les dons divins - Du grain...* ; *B.4.4.3. La génération spontanée et les fruits du travail des hommes.*

[3] Sur les dangers menaçant les céréales : par ex. Plin., *NH* 18.*passim* (53, 79, 91) ; Verg., *G.* 1.150-154 ; 180-186 ; repris par Prudent., *C. Symm.* 2.1053-1054 (charançon et fourmi) ; Colum., *RR* 2.20.1 ; Ov., *Fast.* 4.911-932 (rouille) ; et les abeilles : par ex. Verg., *G.* 4.8-17 ; 242-269 ; Colum., *RR* 9.13.11 ; 9.14.2 ; Palladius, *Op. agr.* 1.37.4.

[4] Cf. *infra § B.4.4. Le sacrifice comme don et contre-don.*

[5] Cf. K. Preston, "Aspects of Autumn in Roman Poetry", *CPh* 13, 1918, p. 272-282 ; V. D'Agostino, "L'autunno negli scrittori antichi", *RSC* 8, 1960, p. 57-68.

[6] Ov., *Met.* 1.117 : "modo sereni modo pluuii, modo frigidi modo callidi".

[7] Cf. Iuv., *Sat.* 4.56.

[8] Cf. par ex. Stat., *Silu.* 1.3.89 ("nimbosa bruma") ; Isid., *Etym.* 5.35.6 : "Unde et hoc tempus bruma dicitur, quasi βραχύς, id est breuis".

[9] Cf. Isid., *Nat.* 7.5.

[10] 10 nov. : Varro, *RR* 1.28.1-2 ; Colum., *RR* 11.2.84 ; 11 nov. : Plin., *NH* 2.122 ; 125 ; 16.93.

général retenue par les poètes[1]. Mais on trouve aussi, preuve de l'indétermination de la frontière entre les saisons, les dates extrêmes du 23 octobre[2], autre date retenue pour le coucher des Pléiades[3], ou même du 25 décembre, comme sur deux cippes de marbre décorés des signes du zodiaque (*Menologia rustica*)[4].

A l'origine, les Anciens ne distinguaient que deux saisons, l'une chaude, l'autre froide[5]. L'automne - comme le printemps - est une saison intermédiaire :

> Et arrive le temps de la chaleur extrême mélangée au premier froid, saison qui porte le nom d'automne[6].

A ce titre, l'automne pourra recevoir les caractéristiques atténuées de l'été et de l'hiver, en bonne comme en mauvaise part. Pour Macrobe par exemple, l'automne est à la fois sec et froid[7]. Mais la plupart du temps, l'automne est présenté, par opposition à l'été torride, comme une saison douce, au climat plus tempéré[8], un temps du juste milieu et de la maturité :

> L'Automne lui succède (*i.e.* à l'Eté), une fois retombée la ferveur de la jeunesse, âge de douce maturité, intermédiaire par sa tempérance entre le jeune homme et le vieillard ; sur ses tempes, quelques cheveux blancs épars[9].

Il porte pourtant déjà sur lui - par ses premiers cheveux blancs - les marques annonciatrices de l'hiver prochain[10]. La délimitation des saisons se marque ainsi aussi par des différences de coloration[11].

La caractère intermédiaire de l'automne, dans le calendrier et au plan climatique, s'exprime aussi par les relations ambiguës qu'il entretient avec la productivité ou le déclin des productions naturelle : l'automne est à la fois la saison des fruits que la chaleur de l'été a portés à maturité, et celle de la chute des feuilles annonçant la mort de la nature une fois l'hiver venu[12].

---

[1] Verg., *G.* 4.234-235 ; Ov., *Ars am.* 1.407 ; Luc., *Phars.* 5.3-6 ; Stat., *Silu.* 1.6.22.

[2] *I.I.* (*Inscriptiones Italiae*) XIII 2.1, p. 301 (*Index nundinarius uici cuiusdam Latii*) : "Hiemps ex X k. Nov. in XIIII k. Febrar. Die[s LXX]XVIIII".

[3] 24 oct. : Colum., *RR* 2.8.2.

[4] *I.I.* (*Inscriptiones Italiae*) XIII 2.1, p. 290 (*Menologium rusticum Colotianum*) : "Sol Sagitt(ario). Tutel(a) Vestae. Hiem[i]s initiu(m) ; p. 297 (*Menologium rusticum Vallense*) ; voir aussi p. 275 (Polemius Silvius, *Fasti*) : "VIII kalendas Ianuarias. Solstitium et initium hiberni").

[5] Cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 11-14 ; R. Gustin, "Le nombre des saisons chez les poètes latins", *LEC* 15, 1947, p. 114-119.

[6] Lucr. 6.371-372 : "Et calor extremus primo cum frigore mixtus
Voluitur, autumni quod fertur nomine tempus".

[7] Macr., *Sat.* 7.5.20 : "autumnus siccus et frigidus".

[8] Cf. Verg., *G.* 1.312 : "mollior aestas".

[9] Ov., *Met.* 15.209-211 : "Excipit Autumnus, posito feruore iuuentae
maturus, mitisque, inter iuuenemque senemque
temperie medius, sparsis per tempora canis".

[10] Ov., *Met.* 15. 212-213 : "Inde senilis Hiems tremulo uenit horrida passu,
aut spoliata suos, aut, quos habet, alba capillos". Cf. *infra § A.4.3. Le temps passé de l'enfance* ; *supra A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[11] Cf. *infra § A.5.1.3. Une saison blanche ou sèche – Les couleurs du temps.*

[12] Cf. Isid., *Etym.* 5.35.5 : "Autumnus a tempestate uocatus quando et folia arborum cadunt et omnia maturescunt".

4.2.3.2. Des pommes, des poires… et des divinités

L'automne est sans doute de toutes les saisons celle que les Anciens ont le plus associée à l'abondance. Martial surnomme l'automne Oporinos[1], nom formé sur le terme grec ὀπωρινός désignant la "saison des fruits". A ce titre, aucune déesse ne pouvait mieux que Pomone patronner la saison des fruits (*poma*)[2], protégeant également la vigne et les jardins[3].

Dans la 2e *Bucolique* de Calpurnius Siculus, lors de la joute poétique qui l'oppose au berger Idas, le jardinier Astacus vante les qualités de son domaine et se recommande de Pomone. La déesse est placée dans le décor d'un verger :

> C'est pour moi que Pomone, bien mûre, joue sous les arbres. Accepte, ont dit les Nymphes, accepte, mon enfant, ces sources : tu peux maintenant nourrir tes jardins irrigués par ces canaux[4].

D'autres divinités de la vitalité sont associées à l'automne et à ses fruits. Ainsi Priape reçoit-il en offrande les dons de l'automne, en échange de sa protection sur les vignes et les jardins où on lui érige des statues phalliques[5]. Mais ce n'est tant sa sexualité débridée qui en fait une divinité de la fertilité – il reste en effet voué aux étreintes stériles et contre-nature, quand il n'est pas condamné à l'insatisfaction[6] – mais sa fonction de gardien des jardins (même si leur l'opulence est souvent modeste).

Son acolyte italique Silvain[7] est lui aussi associé aux jardins, à l'automne et à la vie végétale. Dans l'iconographie, il apparaît en effet tantôt nu, tantôt drapé d'un seul manteau dont les pans relevés abritent des fruits ou des pommes de pin[8], et semblent présenter les productions du moment. Sa nudité est seulement un signe de simplicité - la dimension sexuelle et érotique des divinités rustiques étant dévolue à Pan, Faunus ou Priape. Les fonctions de Silvain sont toutefois multiples et ne se rattachent pas toujours à l'automne. Indifféremment barbu ou imberbe - semblant se situer ainsi à la frontière entre deux âges -, il apparaît souvent accompagné d'un chien, qui signale ses fonctions de chasseur - ce qui l'associerait plutôt à l'hiver[9]. Mais par ailleurs, Silvain est aussi honoré en tant que divinité des champs et des

---

[1] Mart., *Epigr.* 9.13.1 : "Si daret autumnus mihi nomen, Oporinos essem". Cf. Theocr., *Id.* 7.143 : Πάντ' ὤσδεν θέρεος μάλα πίονος, ὤσδε δ'ὀπώρας ("Tout exhalait l'odeur de la belle saison opulente, l'odeur des fruits").

[2] Cf. Ov., *Met.* 14.623-634 ; *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire – Le lexique, s.v. luxuria.*

[3] Plin., *NH* 23.1.

[4] Calp., *Ecl.* 2.33-35 : "Et matura mihi Pomona sub arbore ludit.
Accipe, dixerunt Nymphae, puer, accipe fontes :
iam potes irriguos nutrire canalibus hortos".

[5] Cf. Mart., *Epigr.* 3.68.9 ; 6.73 ; 7.91 ; Verg., *G.* 4.111 (cf. aussi Seruius *ad loc.*) ; Hor., *Sat.* 1.8.1-7 ; *Priapea* 16, cité *supra § A.1.4.1. Le verger – Le domaine d'Alcinoos.*

[6] Cf. F. Dupont & T. Eloi, *Les jeux de Priape. Anthologie d'épigrammes érotiques*, 1994, introduction.

[7] Cf. P. Dorcey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, 1992.

[8] Autel du Musée National de Naples (= *CIL* VI 31152 (date 145)) = Ill. 1 in P. Dorcey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, 1992.

[9] Cf. *infra § A.4.2.4.2. L'hiver – La chasse hivernale.*

troupeaux[1] (le chien qui l'escorte signalerait alors sa fonction de berger). A ce titre, il hante la saison estivale :

> Déjà le berger, accompagnant son troupeau éprouvé par le chaud, recherche, fatigué, les ombrages et un ruisseau, et les buissons du broussailleux Silvain[2].

Silvain s'associe à la prolifération végétale, portée à son comble en été :

> Il y avait un bois sacré foisonnant, à l'abri d'une grotte couverte de lierre ; une multitude d'arbres y bruissent au-dessus des eaux qui y sourdent ; c'était la demeure feuillue de Silvain, où sa flûte invitait les doux moutons à s'y désaltérer loin de la chaleur[3].

Dans ses fonctions estivales, Silvain protège l'agriculture, la ferme[4] ou les greniers à grains - certains responsables (*horrearii*) lui consacrent ainsi des inscriptions votives[5]. D'autres intendants (*uilici*), notamment attachés à l'exploitation du bois (*saltuarii*), font de même[6]. Par ses différentes attributions dépassant les sphères saisonnières, Silvain confirme qu'il est un dieu des limites, à cheval entre les zones en marge à demi sauvages - forêts (*saltus*), pâtures - et les zones cultivées - champs -, ce qui s'accorde au statut intermédiaire de l'automne sis entre l'été et l'hiver.

Silvain et Priape se trouvent parfois associés, comme dans cette description de l'automne personnifié que dresse Horace dans la 2[e] *Epode* évoquant les joies de la vie à la campagne. L'automne y apparaît couronné, semblable à un dieu, dans une image qui rejoint celle présentée par l'iconographie des saisons[7] :

> Quand l'Automne dresse dans les champs sa tête parée de fruits savoureux, quelle joie de cueillir les poires greffées et un raisin rival de la pourpre pour vous en faire présent, à toi, Priape, à toi, Silvain, ô père, ô protecteur des limites[8].

---

[1] Verg., *Aen.* 8.600-602 : "Siluano fama est ueteres sacrasse Pelasgos,
aruorum pecorisque deo, lucumque diemque,
qui primi finis aliquando habuere Latinos".

[2] Hor., *Carm.* 3.29.21-23 : "Iam pastor umbras cum grege languido
riuomque fessus quaerit et horridi
dumeta Siluani (...)".

[3] Prop. 4.4.3-6 . "Lucus erat felix hederoso conditus antro
multaque natiuis obstrepit arbor aquis,
Siluani ramosa domus, quo dulcis ab aestu
fistula poturas ire iubebat oues".

[4] Cf. par ex. Mart., *Epigr.* 10.92.

[5] *CIL* VI 634 (Rome, entre 102 et 114 apr. J.-C.) ; *CIL* XIV 309 ; cf. P. Dorcey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, 1992, p. 20 et 116-120.

[6] *CIL* V 2383 ; IX 3421 ; X 3522 ; cf. J.-J. Aubert, *Business Managers in Ancient Rome*, 1994, p. 176 n. 200.

[7] Cf. par ex. D. Parrish, *Season Mosaics of Roman North Africa*, 1984, fig. 47 (Hippo Regius).

[8] Hor., *Epod.* 2.17-22 : "uel, cum decorum mitibus pomis caput
Autumnus agris extulit,
ut gaudet insitiua decerpens pira
et certantem et uuam purpurae,

Par les divinités ou personnifications associées à l'automne, et le type de productions qui lui sont reconnues, les évocations de l'automne sont en même temps des évocations des jardins, lieux de la nature cultivée et sources d'abondance. Le terme même de *hortus* évoquerait la croissance et signifierait "provisions abondantes"[1]. Ainsi les jardins d'Astacus chez Calpurnius Siculus offrent-ils une abondance perpétuelle en fruits et légumes :

> Qui voudrait compter combien de fruits je récolte sous mes arbres, aura plus vite fait de dénombrer les minuscules grains de sables. Je récolte continuellement des légumes, et ni l'hiver ni l'été ne m'en empêche : si tu viens, Crocalè, le jardin tout entier sera à ton service[2].

Les productions automnales sont opposées ici, dans un *adynaton*, aux sable de la mer, univers symbole d'infertilité[3]. Saison à l'abri de la chaleur de l'été et des rigueurs de l'hiver, l'automne permet le développement d'une fécondité totale et perpétuelle. Tous les fruits du jardin sont offerts en cadeau à Crocalè, en gage d'amour[4].

Le modèle de cet automne idéal et fécond remonte à l'*Odyssée* d'Homère, dans le cadre des jardins du roi Alcinoos sur l'île des Phéaciens ; il y prospère toute l'année un verger où poussent côte à côte poiriers, grenadiers et pommiers aux fruits d'or, oliviers, figuiers et plants de vigne[5]. L'image en devient proverbiale pour exprimer la fécondité[6]. L'automne se dote d'un climat merveilleux et mythique[7], où la générosité de la nature s'épanche :

> L'automne porteur de fruits aura répandu ses productions[8].

Cette profusion amène l'association de la corne d'abondance débordant de fruits variés en relation avec l'automne :

> Ici pour toi l'abondance ruisellera coulera à pleins bords, sa corne t'offrant généreusement les richesses qui font l'honneur des champs[9].

---

qua muneretur te, Priape, et te, pater
Siluane, tutor finium".

[1] Isid., *Etym.* 17.10.1 : "Hortus nominatus quod semper ibi aliquid oriatur" ; Plaut., *Mil.* 193-194 ; Cic., *Ad Q. fr.* 2.8 ; *Fam.* 9.4. Cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 53. Sur les jardins comme garde-manger du pauvre : cf. *infra § B.2.2.1. Les jardins – De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani.

[2] Calp., *Ecl.* 2.72-75 : "Qui numerare uelit quam multa sub arbore nostra
poma legam, tenues citius numerabit arenas.
Semper olus metimus, nec bruma nec impedit aestas :
si uenias, Crocale, totus tibi seruiet hortus".

[3] Cf. *supra § A.3.1. La traversée en mer ; A.3.2.1. La traversée du désert - Les rivages déserts.*

[4] Cf. *infra § B.4.3. Les cadeaux d'amour.*

[5] Hom., *Od.* 7.114-132. Cf. *supra § A.1.4.1. Le verger - Le domaine d'Alcinoos.*

[6] Cf. Mart., *Epigr.* 4.64.29 : "credas Alcinoi pios Penates" ; 8.68.1 : "qui Corcyraei uidit pomaria regis" ; Iuv., *Sat.* 5.150-151 : "poma (...) / qualia perpetuus Phaecum autumnus habebat" ; Stat., *Silu.* 1.3.81-82 : "Quid bifera Alcinoi laudem pomaria uosque, / qui numquam uacui prodistis in aethera, rami ?". Cf. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, 1890, p. 94.

[7] Verg., *G.* 2.538 (associé à l'Age d'Or) ; Iuv., *Sat.* 5.151 ("perpetuus autumnus").

[8] Hor., *Carm.* 4.7.11 : "pomifer autumnus fruges effuderit".

[9] Hor., *Carm.* 1.17.14-16 : " (...) Hic tibi copia
manabit ad plenum benigno
ruris honorum opulenta cornu".

En écho à l'image de la corne d'abondance dont les fruits s'échappent, le débordement et la générosité de la nature sont souvent traduits par des fruits automnaux jonchant le sol :

> Ici se dressent les genévriers et les châtaigniers hérissés ; les fruits épars gisent ci et là, chacun sous son arbre. Aujourd'hui tout est riant ; mais, si le bel Alexis quittait nos montagnes, on verrait à sec même les fleuves[1].

Il se traduit ainsi l'idée d'un débordement, que l'on retrouve dans de nombreuses natures mortes aux fruits de Pompéi ou d'Herculanum, où des paniers laissent échapper leurs fruits[2]. Ces fruits souvent se fendent sous l'effet du mûrissement et sont au point limite de la pourriture. Ces caractéristiques de l'automne - fruits jonchant le sol, paysage riant - convergent ici avec l'idée que cet état d'abondance est éphémère. L'automne est un temps béni après la sécheresse de l'été (le départ d'Alexis pourrait amener un retour en arrière). L'automne est un temps de joie auquel doit succéder une période de tristesse, d'aridité et de désespoir amoureux[3]. Malgré l'épanchement et l'abondance, les fruits offerts par la nature restent ici modestes. Les châtaignes sont la nourriture des bergers, d'un bonheur simple et rustique[4].

Ses nombreux fruits valent à l'automne plusieurs épithètes glorifiant sa fécondité (*diues*, *frugifer*, *pomifer*, *pampineus*), sa beauté colorée (*formosus*, *uarius*) ou sa douceur (*mitis*)[5]. Les fruits de l'automne - pommes, poires, grenades, figues ou raisin - sont avant tout des fruits de culture, poussant principalement dans les vergers. Il s'agit donc d'une abondance de jardin - Calpurnius Siculus attribue l'épithète automnal *pomifer* au jardin d'Astacus[6] -, portant la trace de l'intervention humaine (greffe)[7] et témoignant par là aussi d'un plus haut degré de civilisation. Ceci n'exclut nullement une réelle abondance paradisiaque. Des fouilles effectuées à Pompéi dans la Maison de Polybius révèlent la trace d'étais ayant servi à soutenir les branches surchargées de fruits des arbres du péristyle. Le nom de la rue, bien-nommée *Via dell'Abbondanza*, est peut-être emblématique de cette richesse jardinière[8].

Cf. aussi Ov., *Met.* 9.88-92 ; Hor., *Epist.* 1.12.29. Sur ce motif : cf. *infra § B.3.2.1. Les motifs - La corne.*

[1] Verg., *Ecl.* 7.53-56 : "Stant et iuniperi et castaneae hirsutae ;
strata iacent passim sua quaeque sub arbore poma ;
omnia nunc rident : at, si formosus Alexis
montibus his abeat, uideas et flumina sicca".

[2] Cf. *infra § B.2.1.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - Les natures mortes aux fruits.*

[3] Sur l'hiver comme temps de désespoir et de séparation amoureuse : cf. A. Videau-Delibes, *Les* Tristes *d'Ovide et l'élégie romaine*, 1991, p. 128-134.

[4] Cf. Verg., *Ecl.* 1.81. Sur le développement des châtaigniers comme arbre "alimentaire" au Haut Moyen-Age : cf. P. Toubert, *Les Structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe à la fin du XIIe siècle*, 1973, p. 191-192.

[5] *Diues* : Sen., *Apoc.* 2.1 ; Stat., *Silu.* 5.1.49 ; *frugifer* : Auienus, *Arati phaenom.* 1807 ; *pomifer* : Hor., *Carm.* 3.23.8 ; 4.7.11 ; Grat., *Cyn.* 148 : "dum pomiferis aduertitur annus frondibus" ; Sen., *Herc. fur.* 700 ("pomiferos ramos") ; *pompineus* : Verg., *G.* 2.5 ; *Egl.* 7.58 ("pampineas umbras") ; Ov., *Pont.* 3.1.13 ("pampineas uuas") ; *formosus* : Ov., *Ars am.* 2.315 ; *uarius* : Hor., *Carm.* 2.5.12 ; *mitis* : Ov., *Met.* 15.210 ; Hor., *Epod.* 2.17 ("mitibus pomis").

[6] Cf. Calp., *Ecl.* 2.64 ("borti pomiferi").

[7] Cf. *infra § B.1.1.2.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature – L'arboriculture – Les fruits.*

[8] Via dell'Abbondanza IX.13.1-3. Cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 58-59.

L'automne concrétise une espérance alimentaire, puisque l'on peut enfin récolter en abondance les produits de son domaine et en particulier la vendange. C'est la réalisation des rêves et la récompense des efforts du cultivateur :

> Que l'Espérance ne me laisse pas tomber, mais qu'elle fournisse toujours des tas de céréales et du moût bien onctueux dans mes cuves pleines[1].

4.2.3.3. Les signes du déclin

L'automne est une saison de plénitude, par la multitude des fruits. Cette profusion se traduit à plusieurs niveaux : les vergers regorgent de fruits, ces fruits mêmes sont gonflés d'un jus prêt à tout éclabousser, les cuves de raisin sont pleines et moussent sous l'effet de la fermentation qui donne au raisin écrasé une nouvelle vie[2] :

> Le déclin de l'été n'adoucit pas encore les chevaux du Soleil, et pourtant les pressoirs croulent sous les grappes pleines de jus et le moût en fermentation écume avec un murmure étouffé[3].

Parmi les productions automnales, le raisin occupe une place non moins importante que les autres fruits[4]. La vigne est l'attribut iconographique fréquent de la saison, sous la forme de grappes ou de feuilles. L'automne se trouve par là lié à Bacchus-Liber, dieu du vin et de la fête :

> Maintenant c'est toi, Bacchus, que je vais chanter, sans oublier avec toi les jeunes plants de la forêt et le rejeton de l'olive qui pousse lentement. Viens, ô dieu du pressoir, ici tout est plein de tes dons ; lourd du pampre automnal, le champ fleurit pour toi, la vendange écume dans des cuves bien remplies. Viens ici, dieu du pressoir, enlève tes cothurnes et trempe avec moi tes jambes nues dans le moût nouveau[5].

Toutefois, de par sa couleur pourpre, le raisin[6] et le vin évoquent le sang[1] et annoncent le

---

[1] Tib. 1.1.9-10 : "Nec Spes destituat, sed frugum semper aceruos
praebeat et pleno pinguia musta lacu".

[2] Sur cet imaginaire dans le symbolisme funéraire : cf. *infra § B.1.3.3. La mort à table - A table avec les morts.*

[3] Calp., *Ecl.* 1.1-3 : "Nondum Solis equos decliuis mitigat aestas,
quamuis et madidis incumbant prela racemis
et spument rauco fermentia musta susurro".

[4] Cf. Tib., *El.* 1.5.23-24 : "aut mihi seruabit plenis in lintribus uuas / pressaque ueloci candida musta pede" ; Sen., *Apoc.* 2.5-6.

[5] Verg., *G.* 2.2-8 : "Nunc te, Bacche, canam, nec non siluestria tecum
uirgulta et prolem tarde crescentis oliuae.
Huc, pater o Lenaee (tuis hic omnia plena
muneribus ; tibi pampineo grauidus autumno
floret ager, spumat plenis uindemia labris),
huc, pater o Lenaee, ueni nudataque musto
tinge nouo mecum dereptis crura coturnis".

[6] Hor., *Epod.* 2.20 : "certantem et uuam purpurae" ; *Carm.* 2.5.11-12 : "Distinguet autumnus racemos / purpureo uarius colore" ; Prudent., *Cath.* 3.80 ("puniceos cumulos").

terme d'une ère d'abondance (d'où la venue de l'hiver). Boèce interprète l'association du miel au vin comme l'un des signes de la fin de l'Age d'Or[2]. Le vin a donc, par son ambiguë faculté enivrante, le pouvoir de contaminer la pureté originelle. Sa couleur et sa fabrication par écrasement des grains de raisin l'associe à des images sanglantes, rappelant que Dionysos est aussi le dieu de l'omophagie orphique[3]. Si l'on attribue à chaque âge du monde une saison[4], l'automne pourrait être un Age de Sang succédant à l'âge doré des moissons de l'été, signant la perte d'un état d'innocence.

L'automne porte donc en lui l'approche de la mort. Cette temporalité apparaît dans les évocations de l'automne comme saison du jaunissement et de la chute des feuilles. Cet aspect a également arrêté les poètes qui voient dans le déclin de la nature une image de la décrépitude de la vie humaine. Ovide exilé sur les rivages pontiques décline, jaunit et se décharne à la manière d'un arbre :

> Dès que j'ai atteint le Pont, je suis atteint d'insomnies, et à peine la maigreur a recouvert mon corps, et ma bouche ne goûte pas la nourriture ; et la couleur en automne des feuilles frappées par le premier froid, blessées par l'hiver précoce, est celle qui occupe mes membres, et les forces me manquent pour me soulever[5].

La comparaison avec les feuilles jaunissantes de l'automne n'est pas ici employée pour relever la beauté lumineuse des ramures automnales, mais sert à évoquer le déclin de son corps. Le jaunissement des feuilles est en fait le premier signe de l'attaque du froid et de l'hiver[6], de la mort du feuillage et de la décrépitude du poète. L'altération de la couleur des feuilles, bientôt suivie de leur chute, marque que la vie végétale se retire. Le paysage prend alors une allure funèbre.

La chute des feuilles est un autre signe du déclin de la nature, privant les arbres de leur feuillage et l'homme de l'ombre tant appréciée durant l'été. Seuls subsistent les branches décharnées ou les arbres à feuillages permanents et sombres, arbres funéraires bien souvent comme le pin ou l'if, qui suggèrent le froid et la mort :

> Mais il est difficile de déceler le froid criminel : seuls les pins, parfois les ifs

---

[1] Plin., *NH* 14.58 : "Vinum poturus ,rex, memento bibere te sanguinem terrae (...)" ; Claud., *Paneg. Olybr. & Prob. cons.* 251-252 : "mutatis in <u>uina</u> uadis ; iam sponte per agros / sudent irriguae spirantia balsama <u>uenae</u>" ; Isid., *Etym.* 20.3.2 : "<u>Vinum</u> inde dictum quod eius potus <u>uenas</u> sanguine cito repleat".

[2] Boet., *Consol.* 2.5.6-7.

[3] Cf. R. Triomphe, *Le lion, la vierge et le miel*, 1989, p. 134.

[4] Pour les âges de la vie comme saison : cf. *supra § A.4.1.4. La venue de l'enfant* ; *infra § A.4.3. Le temps passé de l'enfance.*

[5] Ov., *Tr.* 3.8.27-31 : "Ut tetigi Pontum, uexant insomnia, uixque
ossa tegit macies, nec iuuat ora cibus ;
quique per autumnum percussis frigore primo
est color in foliis quae nouit laesit hiems,
is mea membra tenet nec uiribus alleuor ullis".

[6] Cf. aussi Ov., *Met.* 3.729-730 : "Non citius frondes autumno frigore tactas,
iamque male haerentes alta rapit arbore uentus".

> nuisibles ou les lierres noirâtres en révèlent les traces[1].

Les feuilles tombantes traduisent la nature transitoire et éphémère de la vie humaine :

> De même que, au cours des années qui passent, l'aspect des forêts changent avec les feuilles, les premières tombent : ainsi les mots prennent de l'âge et meurent, et ceux qui viennent de naître fleurissent comme il convient à la jeunesse et prennent des forces[2].

Virgile compare les morts se pressant en foule sur les rives de l'Acbéron à des feuilles mortes. Ils sont :

> aussi nombreux que dans les forêts, au premier froid de l'automne, les feuilles se détachent et tombent, ou que les oiseaux, du gouffre profond vers la terre, se massent lorsque la saison froide les fait fuir au-delà de la mer et les pousse vers des terres de soleil[3].

A la chute des feuilles s'ajoute la migration des oiseaux à la fin de l'automne[4]. Leur départ marque aussi le départ de la vie sous un climat plus clément. La chute des feuilles associées au monde des morts se charge ici d'une connotation mélancolique que Sénèque a su réemployer dans le cadre de la tragédie[5]. Ce caractère mélancolique sert aussi à exprimer les sentiments d'un personnage et la compassion de la nature. Ainsi la Sappho des *Héroïdes* d'Ovide pleure-t-elle ses amours perdues :

> L'herbe qui naguère nous était douce a bu mes larmes ; plus encore, les rameaux, dépouillés de leur frondaison, semblent pleurer, et nul oiseau ne fait entendre sa douce plainte[6].

Ces images poétiques recouvrent une certaine réalité climatique. Pour les habitants de Rome, l'automne est une saison malsaine, de miasmes, porteuse de maladies, ce qui lui vaut fréquemment des épithètes évocatrices de sa nocivité (*grauis*, *letiferus*, etc.)[7]. L'air est

---

[1] Verg., *G.* 2.256-258 : "(...) At sceleratum exquirere frigus
difficile est ; piceae tantum taxique nocentes
interdum aut hederae pandunt vestigia nigrae".

[2] Hor., *Ars p.* 60-62 : "Ut siluae foliis pronos mutantur in annos,
prima cadunt : ita uerborum uetus interit aetas
et iuuenum ritu florent modo nata uigentque".
Cf. Hom., *Il.* 6.145-149.

[3] Verg., *Aen.* 6.309-312 : "Quam multa in siluis autumni frigore primo
lapsa cadunt folia, aut ad terram gurgite ab alto
quam multae glomerantur aues, ubi frigidus annus
trans pontum fugat et terris inmittit apricis".

[4] Cf. Mart., *Epigr.* 5.67.1-2 : "Hibernos peterent solito cum more recessus / Atthides, in nidis una remansit auis".

[5] Sen., *Oed.* 600 : "non tot caducas educat frondes Eryx".

[6] Cf. Ov., *Her.* 15.150-152 : "Grata prius lacrimas combibit herba meas ;
quin etiam rami positis lugere nidentur
frondibus, et nullae dulce queruntur aues".

[7] Cf. Caes., *B. Ciu.* 3.2.3 ; Liv. 25.26.7 ; Hor., *Carm.* 2.14.15 : "frustra per autumnos nocentem / corporibus metuemus Austrum" ; 3.23.5 : "nec pestilentem sentiet Africum / fecunda uitis" ; 8 : "pomifero graue tempus anno" ; *Sat.* 2.6.18 : "nec mala me ambitio perdit nec plumbeus auster / autumnusque grauis, Libitinae quaestus

pestilentiel en raison des marais, ce qui pousse les Romains à fuir la ville pour rechercher des régions plus salubres. Les brumes et ces émanations rappellent dans l'imaginaire des poètes l'atmosphère des rives du Styx[1]. L'automne est aussi une saison de tempêtes[2], de vent et de pluies, ce qui l'associe à un climat de pâleur mortelle. Ainsi lorsque Stace pleure la mort de Glaucias, le jeune favori de son protecteur, il énumère les causes possibles de mortalité. Certains meurent par exemple en mer, d'autres sous les rigueurs de l'hiver ou de l'été :

> D'autres, l'automne pâle les emprisonne dans son gouffre empli de pluie[3].

Ces précipitations, que nous associerions volontiers aux automnes continentaux, sont aussi pour les Anciens le signe de l'hiver[4] et donc d'une forme de mort. Mais les pluies peuvent aussi se révéler bénéfiques et fécondantes, par exemple au printemps[5] ou au terme d'un été aride :

> A l'arrivée de notre Phyllis, le bocage tout entier va verdir, et Jupiter
> descendra sur nous, en une abondante pluie fécondante[6].

Lucain va même jusqu'à attribuer aux pluies qui s'abattent sur l'Egypte, qui dans les faits doit sa fertilité aux crues et décrues du Nil, le fait d'empêcher les champs d'être stériles durant les périodes d'absence de crue fluviale[7]. Il suffit ainsi d'opérer un déplacement géographique pour que les conditions de l'abondance ou de la stérilité changent[8].

Ce double aspect de l'automne, saison des fruits et du gonflement des grappes ou signe de l'étiolement de la vie, relève une fois de plus le caractère béni et transitoire de l'abondance saisonnière. Le cycle naturel amène la fécondité à se faner et conduit à méditer sur l'existence humaine.

---

acerbae" ; Iuv., *Sat.* 4.56-57 : "Iam letifero cedente pruinis / autumno" ; Stat., *Silu.* 2.1.217. Sur ces éléments dans le discours d'opposition ville-campagne : cf. *supra § A.2.2.1. La campagne retrouvée – La retraite hors de ville.*

[1] Cf. Ov., *Met.* 4.434 : "Styx nebulas exhalat iners".

[2] Cf. Verg., *G.* 1.312 : "tempestates autumni".

[3] Stat., *Silu.* 2.1.216 : "Hos manet imbrifero pallens Autumnus hiatu".

[4] Hor., *Epod.* 2.29-30 : "At cum tonantis annus hibernus Iouis / imbres niuesque comparat" ; Mart., *Epigr.* 7.36.1-2 : "Cum pluuias madidumque Iouem perferre negaret / et rudis hibernis uilla nataret aquis" ; Stat., *Silu.* 1.1.91 ("imbriferas hiemes") ; 3.3.97 ("hibernos imbres") ; Calp., *Ecl.* 5.107-108 : "(...) ne torrida nimbis / instet hiems (...)" ; Luc., *Phars.* 8. 829 ("hibernis imbribus").

[5] Cf. *supra § A.4.2.1. L'éternel printemps* (pluie dans la hiérogamie du ciel et de la terre).

[6] Verg., *Egl.* 7.59-60 : "Phyllidis aduentu nostrae nemus omne uirebit
luppiter et laeto descendet plurimus imbri".

[7] Luc., *Phars.* 8.828-829 : "Vertat aquas Nilus, quo nascitur, orbe retentus, / Et steriles egeant hibernis imbribus agri" ; *Phars.* 10.225-237.

[8] Cf. aussi *infra § A.4.2.4. L'hiver* ; *supra § A.2.4. Les terres lointaines.*

4.2.4. L'hiver

4.2.4.1. Au coin du feu

> *Le repas du soir se composait parfois de beignets, aux pommes en hiver, aux fleurs d'acacia au printemps, aux fleurs de citrouille en été. Je m'asseyais sous la cheminée, je regardais le feu trop vif, je mangeais les beignets brûlants. J'avais la bouche et les doigts pleins de sucre et huileux. La maison était chaude et parfumée. Après le dîner, en hiver, elle tricotait.*
>
> Inès Cagnati, *Génie la Folle*, roman, 1976, p. 22.

A première vue, l'hiver[1] semble être par excellence la saison dont l'abondance serait exclue puisque la nature ne produit plus guère de fruits et que le décor extérieur est figé par le froid[2] ou enfoui sous la neige. La poésie d'exil d'Ovide fait ainsi une large part à cette saison qui incarne toute la stérilité de la terre étrangère[3]. C'est pourtant à ses traits positifs et féconds que l'on s'attachera ici.

A l'intérieur des demeures, l'hiver se présente en effet comme la saison où l'on peut profiter autour du feu des récoltes accumulées et d'un repos bien mérité. C'est ainsi qu'il est présenté dans la 1ère *Géorgique*. L'hiver personnifié invite les paysans à sa table et les libère de leurs soucis :

> L'hiver est pour le cultivateur la saison paresseuse. Pendant les froids, les laboureurs jouissent d'ordinaire de ce qu'ils ont acquis, et se donnent entre eux tour à tour de joyeux festins. L'hiver, époque de réjouissances, les convie et dissipe leurs soucis[4].

A l'engourdissement de la nature sous l'effet du froid correspond un ralentissement des activités humaines et une forme d'inaction, ce qui vaut à l'hiver l'épithète de paresseux[5]. L'hiver devient alors la saison de l'*otium*[6], du bien-être et du partage, de la convivialité, le temps des fêtes et des banquets ("laeti conuiuia") et donc d'une forme d'abondance alimentaire. C'est du reste la saison des Saturnales, temps de liesse, de débordement et de cadeaux[7]. Sur un calendrier

---

[1] Sur cette saison : cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine des origines à l'époque de Néron*, 1993 ; M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 451-456

[2] Cette dimension temporelle sera traitée *infra § A.5.1.1. Une saison blanche ou sèche - Le temps figé.*

[3] Cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[4] Verg., *G.* 1.299-302 : "(...) Hiems ignaua colono.
Frigoribus parto agricolae plerumque fruuntur
mutuaque inter se laeti conuiuia curant.
Inuitat genialis hiems curasque resoluit".
Sur ce passage : cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 70-72. Sur l'hiver comme temps de fête, de joie et de partage : cf. aussi Hor., *Carm.* 3.18.9-16.

[5] *Pigra* : Sen., *Thy.* 863 ; Lucr. 5.746 ; Luc., *Phars.* 3.50 ; 4.50 ("pigro gelu") ; *iners* : Hor., *Carm.* 4.7.12 ; Manilius, *Astr.* 3.637-638 : "Parte ex aduersa brumam Capricornus inertem / per minimas cogit luces (...)".

[6] Cf. J. André, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, 1966.

[7] Cf. Mart., *Epigr.* 4.14.7-9 ; 10.87.7 ; 12.81.1 ; 14.1.3-4 ; 14.72.1 ; 10.5.6 ("ebria") 13.1.4 ("madens") ; Stat.,

mosaïque d'Afrique du Nord, le mois de Décembre est représenté par une scène de Saturnales[1].

Le feu au cœur de la demeure permet de chasser les rigueurs de l'hiver[2]. Le motif du feu associé à l'hiver est un *topos* de la poésie antique[3]. Au cœur de l'hiver, le feu apporte la vie et la lumière à l'intérieur de la maison :

> Enfin les ténèbres reculent quand naît la lumière[4].

Le feu est alors associé à l'abondance et à des rêves de vie paisible et heureuse. Il est le symbole même d'un bonheur simple. Ici encore, comme pour les images de vie à la campagne[5], la plénitude réside paradoxalemen dans la simplicité. Que rêver de mieux, s'interroge Martial, que de pouvoir cuire sur le feu les œufs de ses poules[6] ?

Au premier chant des *Géorgiques*, Virgile évoque à son tour la douceur des soirées hivernales. L'homme taille les torches[7] pendant que sa femme s'occupe en chantant à quelque ouvrage de tissage ou prépare du vin cuit dans un chaudron frémissant :

> Et l'un veille aux feux tardifs d'une lumière hivernale et taille des torches de son fer aiguisé. Pendant ce temps, son épouse, allégeant de son chant son long ouvrage, fait courir sur son métier à tisser le peigne bavard ou fait cuire sur le feu du vin doux et ôte avec des feuilles l'écume dont se couvre le liquide agité du chaudron[8].

Les vendanges sont rentrées et l'on procède alors à la cuisson du moût (*mustum* ou *defrutum*). Cette activité est plus souvent associée à l'automne[9], mais elle peut se trouver reportée au début de l'hiver, en cas de vendanges tardives. L'hiver apparaît alors comme un temps de

---

Silu. 1.6.(cf. *infra*).

[1] El Jem (entre 222 et 235) = fig. 20 in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim (éds.), *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995 (ci-après M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995).

[2] Cf. Ov., *Rem. am.* 188 : "(...) igne leuatur hiems" ; Hor., *Carm.* 1.9.5-6 : "Dissolue frigus ligna super foco / large reponens (...)".

[3] Hom., *Od.* 11.191 ; Varro, *Sat. Men.* 78C ; Verg., *Ecl.* 7.49 ; *G.* 3.377-378 ; Hor., *Carm.* 1.4.3 ; 1.9.5-6 ; 3.17.13-14 ; Tib. 1.1.48 ; Ov., *Rem. am.* 188 ; App. Verg., *Moretum* 6-9 ; Mart., *Epigr.* 1.49.27 ; 5.30.5 ; Persius, *Sat.* 6.1 ; Iuv., *Sat.* 3.102.

[4] App. Verg., *Moretum* 13 : "Tandem concepto tenebrae fulgore recedunt". Cf. G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, 1949 ; *La poétique de l'espace*, 1970, p. 51-59 ; M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une compasante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 386.

[5] Cf. *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin.*

[6] Cf. Mart., *Epigr.* 1.55.12 : "et sua non emptus praeparat oua cinis" ; cf. aussi 2.90.7-8 : "Me focus et nigros non indignantia fumos / tecta iuuant" ; 10.47.1-4 : "Vitam quae faciant beatiorem, / iucundissime Martialis, haec sunt : / (...) focis perennis" ; Tib. 1.1.6 : "dum meus adsiduo luceat igne focus".

[7] Nécessité rappelée par les auteurs de traités techniques : Varro, *RR* 1.13.2, 36 ; Plin., *NH* 18.233 ; Colum., *RR* 11.2.12, 90-92.

[8] Verg., *G.* 1.291-296 : "Et quidam seros hiberni ad luminis ignis
pernigilat ferroque faces inspicat acuto.
Interea longum cantu solata laborem
arguto coniux percurrit pectine telas
aut dulcis musti Volcano decoquit umorem
et foliis undam trepidi despumat aeni".
Cf. citation I. Cagnati en tête de section.

[9] Plin., *NH* 18.318.

douceur ("dulcis") à l'intérieur de la maison, où le feu et une présence féminine dispensent chaleur et bien-être, et président à la préparation d'un repas chaud. Le feu se trouve ainsi lié à la thématique de la nourriture[1] car il permet la transformation des produits de la terre et de la chasse en aliments. C'est donc un élément civilisateur[2]. Au feu s'associe aussi la consommation de vin qui lui-même réchauffe - on le sert parfois chaud[3] - et réjouit[4] :

> Dissipe le froid en disposant d'amples brassées de bois sur le foyer, et tire, ô Thaliarche, plus généreusement d'un vase sabin à deux anses un vin de quatre ans d'âge[5].

De par les intempéries extérieures et le froid qui fige tout comme la mort, la vie se réfugie à l'intérieur des maisons. La stérilité extérieure invite à un repli sur soi-même, propice aux amours :

> Qu'il est bon d'être couché à écouter les vents furieux et de tenir sa maîtresse tendrement contre soi, ou, lorsque l'Auster hivernal a répandu ses eaux glacées, de se laisser tranquillement aller au sommeil à la chaleur du feu[6].

Avoir conscience du froid extérieur ne fait alors que renforcer le sentiment de bien-être et de sécurité éprouvé à l'intérieur. Le feu qui crépite dans la cheminée est une invitation de plus au repos[7].

Dans ces quelques exemples, le cadre de l'hiver transforme la maison en une sorte de *locus amoenus* domestique, havre de paix et de douceur dans la course des activités saisonnières. La tiédeur agréable du feu au cœur de l'âpre hiver correspond à la fraîcheur bienvenue du *locus amoenus* au milieu de l'été torride. Le bruit léger du feu qui crépite ou de l'eau qui bout dote la maison d'une "coulisse sonore"[8] propre au *locus amoenus*. Ces sons discrets et vivants rappellent le murmure apaisant d'un ruisseau, le bruissement des feuilles agitées par la brise, le bourdonnement des abeilles ou le crissement des cigales[9]. En lieu et place de ces bruits, c'est le

---

[1] Cf. aussi Ps.-Theocr., 9.19-21 : sur le feu sont cuits tripes et glands.
[2] Cf. *infra § B.1.2.3. Le cru et le cuit.*
[3] Cf. Mart., *Epigr.* 2.1.9-10.
[4] "Bonum uinum laetificat cor hominum !"
[5] Hor., *Carm.* 1.9.5-8 : "Dissolue frigus ligna super foco
large reponens atque benignius
deprome quadrimum Sabina,
o Thaiarche, merum diota".
[6] Tib. 1.1.45-48 : "Quam iuuat immites uentos audire cubantem
Et dominam tenero continuisse sinu
Aut gelidas hibernus aquas cum fuderit Auster
Securum somnos igne iuuante sequi".
[7] Scène de confort devant le feu : Xenophan., frg. 22 DK (21) (= Athenaeus 2.54a).
[8] G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1962, p. 120.
[9] Condensé de ces bruits chez Theocr., *Id.* 7.135-142 ; cours d'eau : Ov., *Met.* 3.161 ("fons sonat") ; Hor., *Epist.* 1.10.21 : "per pronum trepidat cum murmure riuum" ; *Carm.* 3.13.15 ("loquaces lymphae") ; feuillages : Prop. 4.4.4 ("obstrepit arbor") ; abeilles : Verg., *Egl.* 1.51-58 ; cigales : Calp., *Ecl.* 5.56 : "At simul argutae nemus increpuere cicadae" ; Nemes., *Ecl.* 1.2 : "(...) raucis inmunia rura cicadis" ; cf. *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire.*

ronronnement du feu qui berce un doux sommeil[1], expression de la paix intérieure[2]. La cuisine est un lieu clos centré sur le foyer, comme le *locus amoenus* l'est autour d'un bassin d'eau[3]. Des parfums de cuisine[4] remplacent les senteurs des fleurs, plantes ou aromates[5]. Le chant de la femme de la 1ère *Géargique* fait écho à celui des oiseaux ou des cigales. Le confort et l'isolement de la demeure font de l'hiver un temps propice à l'amour, de même que l'isolement d'une grotte et les tendres gazons se prêtent tout particulièrement bien à accueillir les amours des Nymphes ou des bergers de l'univers bucolique. Le bois entourant d'ordinaire le *locus amoenus* se met au service du confort intérieur, disponible sous forme de brassées prêts à alimenter le feu[6]. Tous ces éléments contribuent à donner un sentiment de plénitude, reflet de l'abondance à disposition et du bonheur goûté. L'abondance naturelle se trouve alors domestiquée et transformée en abondance de culture, signe de civilisation humaine et d'une forme de maîtrise de l'homme sur son environnement.

Animé de l'attente du renouveau, l'hiver offre une pause dans le cours des travaux des champs[7] et dans la navigation (*mare clausum*), et apparaît comme un havre de paix. Le sort des cultivateurs parvenus à l'hiver est comparé par Virgile à celui des marins arrivés à bon port[8]. Le temps des épreuves, du labeur et des peines est terminé, et les paysans peuvent enfin, après les saisons de travail, goûter le repos de l'hiver[9].

Le charme de l'hiver n'est envisageable que dans le cas d'un hiver saisonnier, qui survient après une période de labeur et de récoltes et auquel succédera le renouveau du printemps. Ainsi, l'épithète *genialis* attribuée par Virgile à l'hiver pour indiquer son caractère festif[10] est reprise par Prudence pour désigner en fait le printemps naissant où la nature se pare de fleurs :

> Cueillez les violettes pourpres, coupez les crocus couleur de sang ! L'hiver
> fécond n'en manque pas, et la glace en fondant libère les prés si bien que les

---

[1] Tib. 1.1.48 ; cité *supra*. Comparer pour le *locus amoenus* : Hor., *Epist.* 1.14.35 : "prope riuum somnus in herba" ; *Epod.* 2.27-28 : "fontesque lymphis obstrepunt manantibus / somnos quod inuitet leuis" ; Verg., *Egl.* 1.51-58.

[2] Cf. Hor., *Epist.* 1.10.18 ; G. Schönbeck, *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, 1962, p. 57.

[3] Cf. *infra § B.3.2.4. Les motifs - La cuisine.*

[4] Cf. Hor., *Sat.* 2.6.63-64 : "O quando faba Pythagorae cognata simulque
uncta satis pingui ponentur holuscula lardo ?" (fumet des fèves au lard, non lié directement à l'hiver).
Odeurs de cuisine en mauvaise part (tavernes) : cf. *infra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - La viande.*

[5] Cf. grotte de Calypso : Hom., *Od.* 5.55-73. Cf. A. Lallemand, "Le parfum comme signe fabuleux dans les pays mythiques", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 73-90 ; *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

[6] Mart., *Epigr.* 1.49.27-28 : "Vicina in ipsum silua descendet focum / infante cinctum sordido (...)" ; cf. *Epigr.* 3.58.23 : "Et larga festos lucet ad lares silua".

[7] Cf. Hor., *Sat.* 2.2.119-121 : "siue openim uacuo gratus conuiua per imbrem".

[8] Verg., *G.* 1.303-304 : "ceu pressae cum iam portum tetigere carinae
puppibus et laeti nautae imposuere coronas".

[9] Cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine des origines à l'époque de Nèron*, 1993, p. 71.

[10] Verg., *G.* 1.302, cité *supra*.

paniers croulent sous les fleurs[1].

L'hiver est ici appréciable et généreux dans la mesure où il porte en réserve ce qui éclora au printemps. Seul son caractère transitoire lui confère un certain charme.

Par contre, lorsque l'hiver se révèle perpétuel, comme en Scythie[2], il perd son attrait et l'atmosphère à l'intérieur des maisons n'a plus rien de comparable. Elle devient étouffante car elle n'a pas le charme de l'éphémère. Le froid excessif de l'hiver nécessite un feu qui ne l'est pas moins. Dans le tableau hivernal dressé par le berger Thyrsis dans la 7e *Eglogue* de Virgile, la fumée et la suie omniprésentes rendent l'air irrespirable et noircissent tout[3] - au lieu de l'illumination du feu. Le séjour forcé à l'intérieur se fait enfermement. Cet hiver-là ignore l'alternance des saisons et se révèle perpétuel ("semper") ; le berger doit sans cesse remettre du bois sur le feu et ne peut goûter les charmes oisifs de la saison froide.

4.2.4.2. La chasse hivernale

La plénitude hivernale évoquée ci-dessus n'est toutefois pas confinée à l'intérieur des maisons. A l'extérieur, l'hiver connaît aussi une forme d'abondance. Il est traditionnellement la saison de la chasse[4], et à ce titre n'a donc pas que des traits négatifs et stériles. La deuxième *Epode* d'Horace, éloge de la vie à la campagne, en offre un tableau détaillé :

> Mais lorsque la saison hivernale du tonnant Jupiter amène à la fois pluies et neiges, l'homme pousse de ci et de là, avec une riche meute de chiens, les sangliers furieux contre l'obstacle des filets, ou il tend des rets aux larges mailles sur une fine perche pour piéger les grives voraces, ou il capture au collet le lièvre craintif et la grue voyageuse, en agréable butin[5].

---

[1] Prudent., *Perist.* 3.203 : "Carpite purpureas uiolas
sanguineosque crocos metite !
Non caret his genialis hiems,
laxat et arua tepens glacies
floribus ut cumulet calathos".

[2] Cf. Verg., *G.* 3.356 : "Semper hiems, semper spirantes frigora Causi".

[3] Verg., *Ecl.* 7.49-50 : "Hic focus et taedae pingues, hic plurimus ignis
semper, et assidua postes fuligine nigri".
Sur ce passage : cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 37-41.

[4] Cf. Verg., *G.* 1.307-310 ; 3.371-375 ; Hor., *Sat.* 1.2.105-106 ; 2.3.234 ; *Epod.* 6.7-8 ; Mart., *Epigr.* 1.49.23-26 ; 12.1 ; Opp., *Cyn.* 1.129-132 ; 455-458 ; Nem., *Cyn.* 321-325 ; cf. P.-J. Dehon *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 115 ; J. Aymard, *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins (Cynegetica)*, 1951.

[5] Hor., *Epod.* 2.29-36 : "At cum tonantis annus hibernus Iouis
imbres niuesque comparat,
aut trudit acris hinc et hinc multa cane
apros in obstantis plagas
aut amite leui rara tendit retia,
turdis edacibus dolos,
pauidumque leporem et aduenam laqueo gruem

Le tableau qu'Horace nous offre de l'hiver présente une atmosphère de joie ("iucunda") et d'abondance. Celle-ci s'exprime notamment par la diversité des prises. Les proies chassées sont de toutes sortes, gibier à plumes ou à poils : sangliers, grives, lièvres, grues[1], cerfs ou daims[2], canards. Tous ces animaux figurent souvent comme attributs de l'hiver dans les représentations figurées des saisons[3].

L'hiver est aussi le moment de la cueillette des glands, des baies de laurier et de myrte, des olives et des arbouses[4]. A cette saison traditionnellement stérile et froide[5] sont donc attribuées des productions qui lui sont propres, et l'hiver devient une saison généreuse, qui offre ses dons ("dant") :

> L'hiver est arrivé : on broie la baie Sicyonienne dans des pressoirs ; les porcs reviennent, réjouis par la glandée ; les forêts donnent des arbouses[6].

Ces différents tableaux de l'hiver offrent même certains traits communs avec l'Age d'Or. Le travail de la terre n'est plus nécessaire. Tout est mis en commun pour des festins de partage et de joie, et partir en mer est superflu (ce qui est en fait déjà limité par le *mare clausum*). Les paysans pratiquent la cueillette et la chasse, se nourrissent de glands et d'arbouses - trait propre à la vie des premiers hommes telle que l'a présentée Lucrèce et non spécifique à l'Age d'Or[7]. Le règne de Saturne est d'ailleurs aussi évoqué par la célébration des Saturnales (entre le 17 et le 19 décembre). Cette fête publique, empreinte de plaisir et de licence, où l'on s'échange des cadeaux, rappelle aussi que l'hiver n'est pas une structure du temps naturel, mais un artifice économique (*mare clausum*) et social rythmant les activités humaines.

Ce n'est sans doute pas un hasard si l'empereur Domitien choisit précisément la période hivernale des Calendes de décembre pour dispenser au peuple ses prodigalités, dont Stace nous livre un tableau de la plus totale abondance. Semblables à une manne céleste, divers dons

---

iucunda captat praemia".

[1] Cf. Mart., *Epigr.* 4.66.5-6.

[2] Verg., *G.* 1.307-308.

[3] Cf. D. Parrish, *Season Mosaics of Roman North Africa*, 1984 (fig. 26-27, 29 (mosaïque d'El Jem), 33) ; G.M.A. Hanfmann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks*, 1951, vol 1, p. 132-133 ; M. Ennaïfer, "La vie des grands domaines", in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995, p. 166-187. Cf. aussi *infra § B.2.1.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - Animaux et menu fretin.* Sur la place de ces animaux dans la vie des Romains : Cf. J.M.C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, 1973.

[4] Verg., *G.* 1.305-306 : "Sed tamen et quernas glandes tum stringere tempus / et lauri bacas oleamque cruenta myrta" ; *G.* 2.519-520, cité ci-après ; *glands* : Colum., *RR.* 6.3.5; Plin., *NH* 16.106 ; 18.232 ; Ov., *Met.* 1.106 ; *baies de laurier* : Palladius, *Op. Agr.* 11.10.2 ; 12.5 , 13.2 ; *myrte* : Colum., *RR.* 12.38 ; Palladius, *Op. Agr.* 2.17-18 ; 3.27, 31 ; 13.2 ; *olives* : Hor., *Epod.* 2.55-56 ; Colum., *RR.* 11.2.95 ; 12.50.1 ; 12.52.1, 17 ; Plin., *NH* 15.12-13 ; 18.320 ; Sen., *Epigr.* 3.4 (*Anth. Lat.* 237.4) ; *arbouses* : Lucr. 5.940-941 : "et quae nunc hiberno tempore cernis / arbita puniceo fieri matura colore" ; Ov., *Met.* 1.104.

[5] Hes., *Op.* 504-563 ; Mart., *Epigr.* 7.36 ; 7.95 : "Bruma est et riget horridus December" ; 8.68.10 ("sterilis hiems"). Cf. aussi *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[6] Verg., *G.* 2.519-522 : "Venit hiems : teritur Sicyonia baca trapetis ;
glande sues laeti redeunt ; dant arbuta siluae".

[7] Cf. Lucr. 5.939-942 ; Ov., *Met.* 1.104-106 ; Tib. 2.1.38. Sur la contamination des deux mythologies de l'Age d'Or et de la vie primitive : cf. H. Reynen, "Ewiger Frühling und goldene Zeit. Zum Mythos des goldenen

tombent en pluie sur la foule[1] : friandises et pâtisseries, noix, dattes de Palestine, prunes de Damas, figues, gâteaux au vin doux ou fruits séchés[2]. A cette manne gourmande s'ajoutent divers oiseaux vivants, pintades, faisans[3], et le vin qui coule à flots[4]. Cette distribution hivernale affirme à la fois la générosité de l'empereur en une période traditionnellement marquée par l'improductivité, de même que son pouvoir sur le monde et sa victoire sur le temps, puisqu'un certain nombre de denrées sont importés ou hors saison[5]. La munificence du prince va même jusqu'à éclipser la puissance des dieux et, semblant s'élever au-dessus des saisons, éloigne temporairement la menace de l'hiver :

> Jupiter peut bien conduire ses nuées sur toute la terre et menacer les vastes campagnes de ses pluies, pourvu que notre Jupiter (= Domitien) nous envoie des averses de ce genre ![6]

A la commensalité partagée par tous les membres de la société, sénateurs, chevaliers et plèbe, s'ajoute une abondance telle qu'elle surpasse même celle que l'on attribue à l'Age d'Or :

> Viens à présent, Antiquité, et compare notre époque avec celle du premier Jupiter (= Saturne) et l'Age d'Or : alors le vin ne coulait pas aussi généreusement, et la moisson ne devançait pas l'année tardive[7].

Même si l'Annone personnifiée observe la scène d'un œil apparemment indifférent[8], le peuple semble bien redouter ses rigueurs et s'empresse d'emplir les plis des toges[9] de ces dons sans doute trop providentiels pour durer.

L'association de l'hiver à la chasse et à certains fruits se retrouve dans les représentations figurées de la saison. Dans une fresque campanienne par exemple, un panneau montre un lièvre suspendu à un crochet[10]. On rencontre de même des chapelets de grives.

Diverses mosaïques d'Afrique romaine représentent les quatre saisons. La plupart du temps,

---

Zeitalters bei Ovid und Vergil", *Gymnasium* 72, 1965, p. 415-433.

[1] Sur cette pratique : cf. Mart., *Epigr.* 8.78.7 : "(...) Nec linea diues / cessat et in populum multa rapina cadit".

[2] Stat., *Silu.* 1.6.9-20.

[3] Stat., *Silu.* 1.6.75-78.

[4] Stat., *Silu.* 1.6.33.

[5] Sur cet aspect : cf. *infra § C.1.3.1. Conclusion - Vers une écologie de l'abondance - Dépasser l'espace et le temps.* Sur cette distribution : cf. aussi *infra § B.4.1.3. Les situations du don - De la munificence à la charité.*

[6] Stat., *Silu.* 1.6.25-27 : "Ducat nubila luppiter per orbem
et latis pluuias minetur agris,
dum nostri louis hi ferantur imbres".

[7] Stat., *Silu.* 1.6.39-42 : "I nunc saecula compara, Vetustas,
antiqui louis aureumque tempus :
non sic libera uina tunc fluebant
nec tardum seges occupabat annum".

[8] Stat., *Silu.* 1.6.35-38.

[9] Stat., *Silu.* 1.6.79-80.

[10] Musée National de Naples, 9847 = pl. LXXIX, 151 in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire descriptif des peintures de nature morte du Musée National de Naples, de Pompéi, Herculanum et Stabies*, 1965. Pour d'autres exemples : cf. *infra § B.2.1.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - Animaux et menu fretin.*

chacune d'elle est couronnée de fruits en guise d'attributs. Dans un pavement (non daté) de la Maison du Silène à El Jem (ant. Thysdrus), l'hiver est par exemple personnifié sous les traits d'une femme d'âge mûr, emmitouflée dans une capuche verte et couronnée d'olives. Derrière elle figure aussi une tige de roseau, emblème d'une saison humide[1]. Dans l'ensemble des mosaïques tunisiennes, le roseau, plante aquatique sans valeur alimentaire, est souvent supplanté dans la symbolique hivernale par l'olive, plante particulièrement rentable pour la vie économique de la région[2], offrant l'image de rameaux chargés de fruits[3] - alors que le roseau est particulièrement cultivé en Egypte, notamment pour la fabrication du papyrus.

L'attribut des olives se retrouve dans un pavement mosaïque (en *tapis*) d'El Jem (du milieu du 2e siècle apr. J.-C.) décorant à l'origine un *triclinium* d'inspiration bacchique, figurant les saisons et encadré de *xenia*[4]. Les olives sont mises sur le même plan que d'autres dons que l'on pourrait offrir à son hôte. Sur un calendrier mosaïque d'El Jem, organisé selon les quatre saisons[5], l'hiver, personnifié sous les traits d'un vieil homme vêtu de sombre, tient d'une main un lièvre et de l'autre deux canards suspendus à une tige. On retrouve certains de ces attributs sur une autre mosaïque nord-africaine figurant, en médaillon, Neptune sur son bige entourés des quatre saisons[6] : l'hiver, personnification masculine, est couronné de roseaux et porte deux canards morts au bout d'une baguette souple, abrité par des rinceaux d'oliviers en fruits[7]. Il est encadré de deux scénettes : l'une figure une chasse au sanglier[8], activité hivernale, et l'autre un homme occupé au ramassage des olives tombées au sol[9]. Les olives comme symbole de l'hiver apparaissent parfois sans figure allégorique, et quelques baies[10] suffisent alors à symboliser la saison froide.

Une autre mosaïque d'El Jem de la fin du 3e siècle associe les olives et la chasse[11] et ainsi deux images nourricières de l'hiver. Des cavaliers accompagnés de meutes de chiens se livrent à une chasse au lièvre dans une oliveraie du Sahel. L'équipée a toute la pompe d'une expédition vouée au succès et destinée à déboucher sur de riches agapes.

La description de ces quelques mosaïques met en évidence que ce sont des êtres humains occupés à leurs activités saisonnières qui tiennent lieu de personnifications à l'hiver, au

---

[1] = fig. 13 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.
[2] Cf. H. Slim, "Temps éternel, temps cyclique", in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995, p. 37-63 ; sur ce trait "local" : cf. P. Romanelli, "Riflessi di vita locale nei mosaici africani" in G. Picard, & H. Stern (éds.), *La mosaïque gréco-romaine*, 1965, p. 275-285.
[3] Cf. Hor., *Epod.* 1.2.55-56 : "lecta de pinguissimis / oliua ramis arborum".
[4] Cf. M. Ennaïfer, "*Xenia* et banquets", in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995, p. 64-85 et fig. 26.
[5] = fig. 29 in D. Parrish, *Season Mosaics of Roman North Africa*, 1984.
[6] La Chebba (Musée du Bardo) = fig. 90 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.
[7] = fig. 22a in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.
[8] = fig. 29a in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.
[9] = fig. 34 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.
[10] Mosaïque de Dionysos Païs à El Jem = fig. 58 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.
[11] = fig. 130 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995. Sur la chasse dans les mosaïques africaines : cf. M. Ennaïfer, "La vie des grands domaines", *ibid.*, p. 166-187.

contraire des autres saisons qui connaissent chacune un dieu qui leur est propre (Vénus pour le printemps, Cérès pour l'été, Bacchus pour l'automne). Certes Saturne peut dans une certaine mesure être considéré comme un dieu associé à l'hiver en raison de la fête des Saturnales. Mais il ne patronne pas une production de la nature, et dans le cas des Saturnales, il s'agit là encore d'une manifestation festive profondément humaine. Ce fait s'accorde au constat relevé plus haut sur la base des textes, à savoir que l'abondance hivernale et l'*otium* qui lui sert de cadre sont essentiellement redevables aux mérites du travail humain effectué précédemment[1]. L'hiver se structure comme un temps social de convivialité et de civilisation où l'homme est le créateur de sa propre opulence, et ne dépend pas de la générosité d'une nature patronnée par les dieux.

Ces exemples iconographiques empruntés aux territoires méridionaux de l'Empire romain montrent aussi qu'il suffit d'opérer un déplacement géographique pour que les conditions climatiques changent et que les productions spécifiques à chaque saison varient en quantité ou en genre. Les variantes iconographiques (gibier, roseau, olives) rappellent aussi que l'hiver, dans l'absolu, n'est pas le même en Italie, en Egypte, en Afrique du Nord ou dans les provinces du Nord. De plus, la "mauvaise saison" ne se manifeste pas forcément de manière synchronique dans ces différentes régions. Ainsi l'Egypte est-elle en mesure de fournir des roses - traditionnelles fleurs du printemps -, alors que l'hiver sévit encore en Italie[2]. De même, par l'effet du décalage des saisons entre les deux régions, les productions céréalières de l'Egypte sont bienvenues quand l'été n'a pas encore pris place sur la péninsule italienne :

> Envoie-nous tes moissons et reçois, ô Nil, nos roses ![3]

En toute saison, l'abondance s'importe[4].

Ces quelques exemples témoignent que, pour les Anciens, l'hiver comme les autres saisons connaît une forme de fertilité, qui, suivant les régions ou les sensibilités, est plus ou moins mise en relief. En dépit de ces traits d'abondance - profit des biens accumulés, festins, fruits, prises de chasse -, l'hiver reste une saison où si l'abondance est présente, elle ne l'est souvent que parce qu'elle a été conquise au prix de l'effort, du travail ou de la violence. L'homme lutte pour mériter son repos hivernal et recréer en saison froide l'apparence de l'abondance et de la douceur autour du feu.

---

[1] Cf. Verg., *G.* 1.299-302, cité *supra § A.4.2.4.1. Au coin du feu.*

[2] Cf. Mart., *Epigr.* 6.80.1-2 : "(...) Nilotica tellus / miserat hibernas ambitiosa rosas" ; 13.127 : "CORONA ROSEA. / Dat festinatas, Caesar, tibi bruma coronas. / Quondam ueris erat, nunc tua facta rosa est".

[3] Mart., *Epigr.* 6.80.10 : "Mitte tuas messes, accipe, Nilem rosas".

[4] Cf. aussi *supra § A.2.4. Les terres lointaines.*

4.3. Le temps passé de l'enfance

Du mythique Age d'Or au rythme cyclique des saisons, l'imaginaire du temps s'élabore entre temps naturel et temps humain. L'idéalisation vise à dépasser la limitation imposée par le cours linéaire de la vie. Cette référence à la norme humaine s'exprime en particulier par l'analogie, parfois sous forme de personnifications, entre les saisons et les âges de la vie (thème déjà abordé brièvement plus haut dans le traitement des saisons) :

> Quoi ? ne vois-tu pas que l'année avance sous quatre visages, imitant dans son cours celui de notre vie ? En effet, au printemps nouveau, l'année est tout à fait semblable à un tendre enfant nourri de lait (...). Après le printemps, l'année, plus robuste, entre dans l'été, et devient un jeune homme vigoureux ; car il n'est pas d'âge plus robuste, plus fécond, qui brûle de plus d'ardeur. L'automne lui succède, une fois retombée la ferveur de la jeunesse, âge de douce maturité, intermédiaire par sa tempérance entre le jeune homme et le vieillard ; sur ses tempes, quelques cheveux blancs épars. Et voilà que vient l'affreux hiver, d'un pas tremblant, semblable à un vieillard, privé de ses cheveux ou, s'il lui en reste, aux cheveux blancs[1].

Le temps de l'enfance n'occupe pas seulement une place primitive idéale dans l'évocation des saisons. L'attachement des Romains à leur patrie d'origine et leur désir de retrouver le sein maternel de leur terre natale pour y reposer une fois morts[2] manifeste également une nostalgie de l'enfance - période perçue aujourd'hui encore comme celle d'une félicité perdue ranimée dans le seul souvenir. Quelle place les Anciens font-ils à cet âge de la vie ? Quels personnages peuplent l'enfance ? En quoi se rattachent-ils à des images de plénitude ? Quel rôle les figures féminines - qu'on a vues animer les scènes hivernales de confort autour du feu[3] - jouent-elles dans cet univers ?

---

[1] Ov., *Met.* 15.199-202 : "Quid ? non in species succedere quattuor annum
adspicis, aetatis peragentem imitamina nostrae ?
Nam tener et lactens puerique simillimus aeuo
uere nouo est (...)
(les vers 201-205 ont été traités *supra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps*)
206-213 : "Transit in aestatem post uer robustior annus,
fitque ualens iuuenis ; neque enim robustior aetas
ulla, nec uberior, nec quae magis ardeat ulla est.
Excipit autumnus, posito feruore iuuentae
maturus mitisque, inter iuuenem seuemque
temperie medius ; sparsus quoque tempora canis.
Inde senilis hiems tremulo uenti horrida passu,
aut spoliata suos aut, quos habet, alba capillos".

[2] Cf. *supra § A.3.1.1. La traversée en mer - Sépulture et mort en mer* ; M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975.

[3] Cf. Verg., *G.* 1.293-296, traité *supra § A.4.2.4.1. Les saisons de l'abondance - L'hiver - Au coin du feu.*

4.3.1. Nourrices et poupons

4.3.1.1. Petit diagnostic de l'attachement[1]

L'image traditionnelle de la mère romaine est celle d'une matrone sévère et austère, respectueuse de ses devoirs religieux, familiaux, conjugaux et matrimoniaux, qui ne se livre guère à de grandes manifestations de sentiments :

> Une mère et une grand-mère pleine de bonté, emplie de la plus grande piété, de pudeur, respectueuse de la religion, travailleuse, sobre, efficace, attentive, soucieuse, femme d'un seul homme, d'un seul lit, matrone constamment active et digne de confiance[2].

A première vue, les nourrices ne sont guère dépeintes dans la littérature latine sous un jour plus tendre. On considère en effet qu'elles transmettent par leur lait au nourrisson leurs maladies[3], et, ce qui inquiéte davantage les moralistes défenseurs de la romanité, leurs traits de caractère et les tares que l'on attribue à leur rang autant qu'à leur origine étrangère. C'est l'argument qu'avance le philosophe Favorinus (sans que son avis soit forcément représentatif de l'usage courant) pour convaincre une femme noble d'allaiter son enfant :

> Assurément la personnalité de la nourrice et la qualité du lait tiennent une part très importante dans la constitution du caractère[4].

La nature souvent servile des nourrices ne fait qu'augmenter ses craintes et invite à préférer l'allaitement maternel :

> Pourquoi donc, misère, corrompre cette noble chose humaine qui vient de naître, ce corps et cette âme bien commencés par des origines bien nées, en lui donnant pour nourriture mercenaire et bâtarde le lait d'une autre ? surtout si cette femme à qui on a recours pour l'allaitement est une esclave ou d'origine servile et, comme c'est souvent le cas, d'un pays étranger et barbare, si elle est malhonnête, laide, sans retenue et ivrogne ; en effet, on a recours la plupart du temps, sans discernement, à la première venue qui a du lait à ce moment-là. Tolérerons-nous donc que cet enfant qui est le nôtre soit infecté par un contact nuisible et que soit introduit dans son âme et dans son corps le souffle d'un

---

[1] Cf. M. Baehler, *Etude de la perception des nourrices à Rome au travers des sources littéraires et épigraphiques*, mémoire de licence UNIL, mars 2000 ; M. Corbier, "La petite enfance à Rome : lois, normes, pratiques individuelles et collectives", *Annales ESC* (54e année, no 6), 1999, p. 1257-1290 ; cf. M.-C. Delahaye, *Tétons et tétines. Histoire de l'allaitement*, 1990.

[2] *CIL* VIII 11294 : "mater bona, auia, piissima, pudica, religiosa, laboriosa, frugi, efficax, nigilans, sollicita, uniuira, ninicuba, totius industriae et fidei matrona". Cf. aussi Cic., *Fam.* 16.26.2 (= *Epist.* 954) : "Sic ut olim matrem nostram facere memini, quae lagonas etiam inanis obsignabat ne dicerentur inanes aliquae fuisse quae furtim essent exsiccatae" ; *CIL* VI 11602 : "lanifica, pia, pudica, frugi, casta, domiseda".

[3] Cf. Soranos, *Gynaec.* 2.8.19.

[4] Aul. Gell., *NA* 12.1.20 : "(...) uidelicet in moribus inolescendis magnam fere partem ingenium altricis et natura lactis tenet". Sur la persistance des croyances liées à l'allaitement (avec des exemples dans d'autres cultures) : cf. P. Camporesi, "La voie lactée", in C. Fischler (éd.), *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles*, 1994, p. 72-83.

> corps et d'une âme du pire acabit ?[1]

Outre ces considérations morales, il est déjà connu que le régime alimentaire de la nourrice n'est pas sans influence sur la qualité du lait fourni au nourrisson, ainsi que l'expose Soranos, médecin grec qui exerce à Rome sous Trajan et Hadrien[2]. De même Pline l'Ancien livre-t-il de nombreuses recettes (par exemple plats à base de chou, de raifort ou de crabe, boissons ou infusions à base de seneçon, de fenouil, de pavot, de camomille) permettant d'accroître la production de lait des nourrices[3].

Mais si philosophes et moralistes s'accordent pour favoriser l'allaitement maternel[4] et déplorent que les nourrices remplacent dans l'éducation des enfants la présence de la mère[5], c'est sans doute surtout par crainte que le lien affectif entre l'enfant et sa mére se relâche au profit d'une relation forte avec la nourrice :

> Les mères qui laissent leurs enfants, les éloignent loin d'elles et les confient à d'autres pour qu'elles les nourrissent, brisent ou du moins affaiblissent et desserrent ce lien qui scelle les âmes et les coeurs et qui unit naturellement les parents à leurs enfants. (...) Et l'enfant lui-même reporte toute son attention, tout son amour et tout son attachement sur celle qui l'a nourri, et ainsi, comme c'est le cas pour un enfant abandonné, il n'éprouve plus ni sentiment ni manque à l'égard de la mère qui l'a mis au monde[6].

Ces inquiétudes révèlent la place importante que les nourrices ont pu prendre dans la société romaine. Les femmes de la haute société sont nombreuses à y avoir recours. Cette situation, qui ne concerne toutefois qu'une frange privilégiée de la population, est en partie confirmée par les témoignages épigraphiques, puisque la majorité des nourrissons évoqués dans les épitaphes de la ville de Rome (*CIL* VI) sont de rang élevé, pour la moitié de famille équestre ou

---

[1] Aul. Gell., *NA* 12.1.17-18 : "Quae, malum, igitur ratio est nobilitatem istam nati modo hominis corpusque et animum bene ingeniatis primordiis inchoatum insitiuo degenerique alimento lactis alieni corrumpere ? praesertim si ista, quam ad praebendum lactem adhibebitis, aut serua aut seruilis est et, ut plerumque solet, externae et barbarae nationis est si improba, si informis, si impudica, si temulenta est ; nam plerumque sine discrimine, quaecumque id temporis lactans est adhiberi solet. Paliemurne igitur infantem hunc nostrum pernicioso contagio infici et spiritum ducere in animum atque in corpus suum ex corpore et animo deterrimo ?". Même argumentation chez Macr., *Sat.* 5.11.15-18.

[2] Cf. Soranos, *Gynaec.* 2.9-10.

[3] Par ex. Plin., *NH* 20.86 ; 20.27 ; 32.132 ; 21.81 ; 20.256 ; 20.206 ; 20.183 ; liste des expressions in J. Vons, *L'image de la femme chez Pline l'Ancien*, 2000, p. 427.

[4] Aul. Gell., *NA* 12.1 ; Plin., *NH* 28.123 : "(...) remedia atque eximia dicemus, sicuti e lactis usu. Utilissimum cuique maternum. (...) Maxime autem alit quodcumque humanum" ; Tac., *Germ.* 20.2 : "Sua quemque mater uberibus alit, nec ancillis ac nutricibus delegantur" ; Plut., *Cat.* 20.3 ; *De liberis educandis* 5 ; *Consolatio ad uxorem* 5-6 ; *De amore prolis* 3-4.

[5] Tac., *Dial.* 28.4 : "Nam pridem suus cuique filius, ex casta parente natus, non in cellula emptae nutricis, sed in gremio ac sinu matris educabatur, cuius praecipua laus erat tueri domum et insemire liberis" ; 29.1.

[6] Aul. Gell., *NA* 12.1.21, 23 : "(...) quae partus suos deserunt ablegantque a sese et aliis nutriendos dedunt, uinculum illud coagulumque animi atque amoris, quo parentes cum filiis natura consociat, interscindunt aut certe quidem diluunt deterruntque. (...) Ipsius autem infantis affectio animi, amoris, consuetudinis, in ea sola, unde alitur, occupatur, et proinde, ut in expositis usu uenit, matris, quae genuit, neque sensum ullum neque desiderium capit". Long développement tronqué ici, qui dépasse cette seule citation.

sénatoriale[1]. A ce niveau, l'emploi d'une nourrice répond à un désir d'afficher son statut social. Pour les femmes qui ne peuvent s'offrir une nourrice attitrée, il existe aussi la possibilité de louer les services d'une temporaire au *Forum Olitorium*, près de la Colonne Lactaire. Le recours aux nourrices s'avère aussi nécessaire dans le cas des enfants trouvés (*alumni/ae*)[2]. Quoi qu'il en soit, le choix d'une nourrice doit respecter des critères bien précis, ainsi que l'expose longuement Soranos[3]. Outre les qualités physiques, la nourrice doit aussi posséder certaines dispositions morales ou éducatives. La proximité qu'elle partage avec l'enfant lui confère en effet un rôle crucial dans l'éducation, l'apprentissage de la parole et l'élaboration du caractère moral de ce dernier[4]. Quelques trois siècles plus tard et bors de la sphère romaine, Augustin relève le côté favorable de cette position, notant que les nourrices ont aussi la qualité de jouer avec les enfants et de leur apprendre les rudiments de la langue latine dans un contexte de tendresse et de confiance :

> En effet, j'étais encore un bambin incapable de parler et je ne connaissais encore absolument aucun mot latin, et pourtant j'ai appris par observation, sans aucune crainte ni tourment au milieu des caresses des nourrices, des plaisanteries de leurs sourires et des joies de leurs jeux[5].

Outre le caractère et les dispositions morales et intellectuelles, la nourrice façonne aussi, littéralement, le corps du nouveau-né, encore souple et malléable :

> (Le corps du nouveau-né) est encore très humide, comme du *bryon*, c'est-à-dire de la mousse ou des algues marines, et ce non seulement en ses vaisseaux sanguins, dans ses viscères et dans sa chair, mais aussi en ses os mêmes qui assurément sont les parties les plus sèches de toutes celles que nous avons en nous. Ainsi ce sont ces parties du corps autant que les autres dans leur ensemble que les nourrices des tout-petits façonnent et forment comme si elles étaient en cire ; telle est grande l'humidité dans tout le corps des petits enfants[6].

Semblables à Pygmalion dont la sculpture s'attendrit et prend vie sous ses doigts[1], elles élaborent ainsi de petites oeuvres d'art, perfectionnant l'ouvrage de la nature en massant les bébés au sortir du bain :

---

[1] Cf. Table 8.1. p. 204-206 in K.R. Bradley, "Wet-nursing at Rome : a Study in Social Relations", in B. Rawson (éd.), *The Family in Ancient Rome*, 1986, p. 201-229. Cf. Aul. Gelt., *NA* 12.1.3 : "Is erat loci senatorii, ex familia nobiliore".

[2] Cf. *infra § A.4.3.1.2. Une nécessité économique.*

[3] Soranos, *Gynaec.* 2.8.19-20 (Du choix d'une nourrice) ; 2.9.24-25 (Quel doit être le régime de la nourrice).

[4] Cf. Quint., *Inst.* 1.1.5 ("Has primum audiet puer") ; Tac., *Dial.* 29.1.

[5] August., *Conf.* 1.14.23 : "Nam et latina aliquando infans utique nulla noueram et tamen aduertendo didici sine ullo metu atque cruciatu inter etiam blandimenta nutricum et ioca arridentium et laetitias alludentium".

[6] Galen., *De temperamentis* 2.2 (éd. Kühn, vol. I p. 578) : "Est uero adhuc in summo humidus, ueluti bryon, i. e. muscus seu maris alga : idque non sanguinis uasis modo et uisceribus ac carne, sed etiam ipsis ossibus, quae scilicet siccissima sunt omnium quae in nobis sunt partium. Verum tum haec, tum reliqua tota una cum his membra, quasi cerea sint, infantium nutrices fingunt formantque ; tanta est in toto puellorum corpore humiditas".

> Après quoi il faut passer tout le corps aux produits gras, consciencieusement, et masser en la modelant chacune de ses parties, de manière à façonner insensiblement ce qui est encore sans formes, en lui donnant ses caractéristiques naturelles[2].

Par leurs massages, elles entrent aussi dans une proximité physique avec l'enfant dont elles ont la charge.

Les inscriptions et stèles funéraires laissent de plus comprendre que les nourrices furent souvent aimées tendrement et qu'elles entretenaient un lien affectif fort avec leurs enfants de lait[3]. Une inscription funéraire de Rome consacrée à une fillette de sept ans révèle de façon poignante l'affection des parents nourriciers :

> (Ici repose) Lasciva, esclave née sous le toit de Quintus Sulpicius Abascantus, qui n'avait pas encore achevé sept ans de sa vie, qui fut privée de la lumière du jour et se mêla aux noires ténèbres. Lascivia est née pour un destin par trop cruel. Elle priva de sa présence ses parents malheureux et dévoués, elle laissa sa tendre nourrice aux seins vidés de leur lait. Le mari de la nourrice abandonné à son malheur porte le deuil et face aux cendres frappe sa poitrine de ses mains, et ne peut se résoudre à ce que la lumière du jour lui ait été ôtée[4].

Si chacun semble affligé de la mort prématurée de l'enfant, les termes servant à signifier le type d'attachement varient : le chagrin des parents n'est guère explicité que par la mention de leur dévouement ("fidos"), sans que la situation de *uerna* de Lasciva permette de cerner leur identité ou leur personnalité (il s'agit peut-être du maître et d'une esclave, dont les performances pourraient trouver un écho dans le prénom de la jeune enfant). Par contre, la nourrice aimante ("amantem") ressent son absence dans sa chair ("uberibus pressis"), et paradoxalement, c'est son mari qui donne les signes les plus marqués de deuil d'ordinaire réservés aux femmes. Plusieurs inscriptions dédiées à de jeunes enfants morts mentionnent ainsi le nom de la nourrice, parfois même sans signaler celui des parents[5] ou celui de la mère.

Cet attachement réciproque perdure au-delà de la période de la basse enfance, ainsi que

---

[1] Cf. Ov., *Met.* 10.284-285.

[2] Soranos, *Gynaec.* 2.12.32 : Εἶτα συναλείφειν ἐκτενῶς καὶ τρίβειν μετὰ διαπλασμοῦ μέρος [ἕκαστον] , ὥστε λεληθότως ἕκαστον τὸ ἀκμὴν ἀδιαμόρφωτον εἰς τοὺς κατὰ φύσιν διατυπωθῆναι χαρακτῆρας.

[3] Cf. K.R. Bradley, "Wet-nursing at Rome : a Study in Social Relations", in B. Rawson (éd.), *The Family in Ancient Rome*, 1986, p. 201-229. S. Treggiari, "*Contubernales* in *CIL* VI", *Phoenix* 35, 1981, p. 42-69. H.S. Nielsen, "Interpreting Epithets in Roman Epitaphs", in B. Rawson & P. Weaver (éds.), *The Roman Family in Italy*, 1997, p. 169-204.

[4] *CIL* VI 21151 : "Lasciua uerna Q. Suplici Abascanti, quae nondum septem [uitae] complenerat annos, quae caruit luce et tenebris se miscuit atris. Lasciua nimium fatis crudelibus orta est. Linquit et orbatos miseros fidosque parentes, uberibus pressis nutricem liquit amantem. Coniunx nutricis infelix ille relictus maeret et ad cineres plangit sua pectora palmis, nec satis ereptam lucem sibi".

[5] *CIL* VI 12299, 17157, 25728.

l'attestent d'autres inscriptions. La nourrice elle-même commémore la mort de celui qu'elle a nourrit en des termes chaleureux (*amantissima, dulcissimus*), ou c'est le nourrisson d'alors qui consacre une épitaphe à sa nourrice (*merens, pientissima, carissima* ou *dulcissima*)[1]. Ces mêmes adjectifs sont toutefois fréquemment employés dans d'autres épitaphes et il reste difficile de distinguer entre véritables déclarations d'affection et formules[2].

Il reste que les anecdotes littéraires et historiques ne manquent pas qui encensent le dévouement de la vieille nounou. Ainsi Didon peut-elle compter sur le zèle de Barcé, la nourrice de son défunt mari, dans l'accomplissement de ses noirs desseins suicidaires[3]. De même la nourrice de Domitien prend soin de rendre les derniers hommages à l'empereur et n'hésite pas à rapporter secrètement ses cendres dans le temple familial[4]. Cette sollicitude est parfois récompensée par la générosité de l'enfant à l'âge adulte. Ainsi Pline assure-t-il les vieux jours de sa nourrice en lui faisant cadeau d'une petite ferme et en prenant les mesures nécessaires pour en assurer le bon rendement[5]. Les poètes enrichissent cette image positive qu'ils rendent plus idyllique encore en relatant des scènes de nourrices narrant des histoires, berçant le poupon ou chantant des berceuses[6]. Les gestes d'affection physiques - caresses, baisers - restent toutefois rares. Ceux de la vieille nourrice Carmé, dans l'épyllion de la *Ciris* (relatant l'histoire de Scylla, fille de Nisos, métamorphosée en oiseau marin), méritent d'autant plus d'être signalés. Le réconfort qu'elle apporte à sa fille de lait porte toutes les marques de la plus vive sollicitude :

> Lorsqu'elle eut apaisé l'inquiétude fiévreuse de son esprit et adouci la peine de son cœur par de douces paroles d'espoir, tremblante elle tira délicatement sur les genoux de la fillette une couverture et dans l'obscurité tenta d'apprivoiser le doux repos, ayant baissé la mèche et détourné la lampe à huile ; elle se mit à porter sa main vers les battements fréquents de ce cœur malade, caressant sans cesse de ses mains la poitrine. Elle passa cette nuit ainsi, affligée, appuyée et penchée au-dessus du lit de sa petite mourante aux yeux glacés[7].

---

[1] *CIL* VI 1354, 1516, 12299, 15655, 20883, 21347.

[2] Cf. H. S. Nielsen, "Interpreting Epithets in Roman Epitaphs", in B. Rawson & P. Weaver (éds.), *The Roman Family in Italy*, 1997, p. 169-204.

[3] Verg., *Aen.* 4.634 ("cara mihi nutrix") ; 641 : "Sic ait. Illa gradum studio celerabat anili".

[4] Suet., *Dom.* 17.7 : "Cadauer eius populari sandapila per uispillones exportatum Phyllis nutrix in suburbano suo Latina uia funerauit, sed reliquias templo Flauiae gentis clam intulit cineribusque Iuliae Titi filiae, quam et ipsam educarat, commiscuit". Voir aussi Suet., *Nero* 50.2 et déjà Hom, *Od.* 19.390-394 (Seule Euryclée la nourrice reconnaît Ulysse).

[5] Plin., *Epist.* 6.3.1 : "Gratias ago quod agellum quem nutrici meae donaueram colendum susceptisti".

[6] Persius, *Sat.* 3.18 ("mammae lallare") et Scol. *ad loc.* : "quae (sc. nutrices) infantibus, ut dormient, solent dicere saepe lalla, lalla, lalla, aut dormi aut lacta" ; Tib. 1.3.83-86 ("sedula anus") ; Lucr. 5.230 ; Hor., *Epist.* 1.4.8 : "Quid uoueat dulci nutricula maius alumno ?" ; Hier., *Epist.* 14.3.3 : "Forsitan et laxis uberum pellibus, arata rugis fronte antiquum referens mamma lallare congeminet" ; Auson., *Epist.* 10. v. 90-93 : "nutricis inter lemmata / lallique somniferos modos / suescat peritus fabulis / simul et iocari et discere".

[7] Cf. App. Verg., *Ciris* 340-348 : "His ubi sollicitos animi releuauerat aestus
uocibus et blanda pectus spe mulserat aegrum,
paulatim tremubunda genis obducere uestem
uirginis et placidam tenebris captare quietem

L'abondance de diminutifs à valeur hypocoristique ("bibulum", "frigidulos", "ocellos") et la récurrence de certains termes ("mulserat", "mulcens") dans ce seul passage soulignent le caractère affectif de la scène à laquelle elles confèrent douceur et charme. Le jeu de clair-obscur des lueurs de la lampe à huile et les chuchotements en rehaussent encore l'intimité ; la position de la nourrice, penchée au-dessus de l'enfant, établit d'ailleurs, au plan spatial, comme une sphère protectrice autour de la fillette et reflète le lien physique et fusionnel qui les unissent.

L'aura développée autour des figures de la nourrice est alimentée par quelques précédents illustres. L'histoire légendaire de l'enfance de Romulus et Rémus nourris par une louve, puis adoptés et élevés par Acca Larentia, fait une place de choix aux figures adoptives nourricières - alors que la tradition prête à Rhéa Silva un détachement dénué de tout sentiment maternel[1]. Properce rend ainsi hommage à la louve :

> Louve de Mars, pour notre destin la meilleure des nourrices, comme ils ont grandi, ces remparts nourris de ton lait ![2]

Virgile fait figurer la scène mythique des jumeaux allaités par la louve sur le bouclier confectionné par Vulcain pour Enée :

> Il avait aussi représenté, dans l'antre vert de Mars, la louve étendue, qui venait de mettre bas ; les petits jumeaux suspendus à ses mamelles jouaient alentour et tétaient sans crainte leur mère ; celle-ci, courbant vers eux sa nuque arrondie, les caressait à tout de rôle et façonnait leurs corps à coups de langue[3].

Dans ce tableau empreint de douce tendresse physique ("lambere", "reflexa", "mulcere") et de confiance ("ludere", "impauidos"), le cadre protecteur d'une grotte ajoute encore au sentiment de confortable sécurité. La scène n'est de plus pas sans rappeler l'apparition de la truie blanche allaitant ses trente petits[4]. Le parallélisme des termes employés pour ces deux scènes confirme

---

inuerso bibulum restinguens lumen oliuo ;
incipit ad crebros insani pectoris ictus
ferre manum, assiduis mulcens praecordia palmis.
Noctem illam sic maesta super morientis alumnae
frigidulos cubito subnixa pependit ocellos".
Cf. 250-256 (253 : "dulcia oscula"). Voir aussi Ov., *Met.* 10. 382-430 (Myrrha), traité *infra*.

[1] Liv. 1.4.2 ; Stat., *Silu.* 2.1.100-101.

[2] Prop. 4.1.55-56 : "Optima nutricum nostris lupa Martia rebus,
qualia creuerunt moenia lacte tuo !".

[3] Verg., *Aen.* 8.630-634 : "Fecerat et uiridi fetam Mauortis in antro
procubuisse lupam, geminos huic ubera circum
ludere pendentis pueros et lambere matrem
impauidos, illam tereti ceruice reflexa
mulcere alternos et corpora fingere lingua".

[4] Cf. Verg., *Aen.* 8.82-83 : "Candida per siluam cum fetu concolor albo / procubuit uiridique in litore conspicitur sus" ; *Aen.* 3.389-392 : "(...) secreti ad fluminis undam / litoreis ingens inuenta sub ilicibus sus / triginta capitum fetus enixa iacebit, / alba, solo recubans, albi circum ubera nati". Cf. *supra § A.3.1.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise.*

le lien entre ces deux images d'allaitement. Au "uiridi in antro procubuisse" (8.630-631) répond "procubuit uiridique in litore" (3.83), l'expression *circum ubera* se retrouve dans les deux évocations. Par ailleurs, les coups de langue de la louve qui lissent et façonnent le corps des petits ne sont pas sans rappeler les massages modeleurs dispensés par les nourrices aux nouveaux-nés[1].

A côté de celui des jumeaux, les exemples mythologiques ne manquent guére dans lesquels une enfance bercée par une nourrice fut à l'origine d'un grand destin, et non des moindres puisque Zeus fut nourri par Amalthée[2]. Dans ce cas, l'intervention de la Nymphe est doublement associée à l'abondance, puisqu'elle possède une cbèvre féconde aux mamelles "dignes d'appartenir à la nourrice de Jupiter"[3] - image traditionnelle de la plénitude - et que la corne brisée de celle-ci se fait corne d'abondance pour nourrir le dieu de fruits[4]. Le dévouement de ces nourrices légendaires est évoqué assez longuement par Stace, dans une pièce consacrée à la mort du jeune Glaucias, favori d'Atedius Melior. Cette évocation l'amène à conclure :

> La proximité du sang ou la descendance suivie de générations en générations ne créent pas tous les liens ; mais les enfants adoptés, nouveaux trésors, s'insinuent souvent plus profondément dans le cœur de ceux qui s'y sont attachés[5].

Et Stace de compléter :

> Pourquoi rappeler les mères vaincues par le dévouement des nourrices ?[6]

Chez les poètes, les nourrices deviennent ainsi des symboles de confort, de chaleur, de confiance et d'intimité. Toutes ces évocations positives établissent surtout une atmosphère empreinte de douceur autour de l'enfant. Les nourrices se rattachent au monde de l'enfance et leur fonction nourricière en font des figures propres à évoquer l'abondance, fonction que refléte les termes mêmes employés pour désigner cette mère de lait[7]. Citons parmi ceux-ci *nutrix*, dérivé de *nutrio*, nourrir de son lait[8], le diminutif *nutricula*, parfois affectueux[9], *altrix*[10], dérivé de *alo*, d'où le nom *alumnus* désignant le nourrisson et *alimentum*. Quant à *mamma*, le vocable se réfère à celle qui offre son sein (aussi désigné par *mamma*[11]) au nourrisson, et peut

---

[1] Cf. Soranos, *Gynaec.* 2.12.32, cité *supra.*
[2] Amalthée : cf. Ov., *Fast.* 5.115-128 ; Hyg., *Fab.* 139.3 ("Amalthaea pueri nutrix").
[3] Ov., *Fast.* 5.120 : "ubere quod nutrix posset habere Iouis".
[4] Cf. *infra § B.3.2.1 Les motifs - La corne ; B.3.2.2. Les mamelles de lait.*
[5] Stat., *Silu.* 2.1.84-87 : " (...) Non omnia sanguis
proximus aut serie generis demissa propago
alligat ; interius noua saepe adscitaque serpunt
pignora conexis. (...)".
[6] Stat., *Silu.* 2.1.96 : "Quid referam altricum uictas pietate parentes ?"
[7] Cf. *TLL* et A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1967[4] (1932[1]), *s.v.*
[8] Cf. Prop. 4.1.55-66 (= louve de Mars) ; Iuv., *Sat.* 6.352-354 ; Plin., *NH* 15.77 ; 18.6.
[9] App. Verg., *Ciris* 257 ; Hor., *Epist.* 1.4.8.
[10] Aul. Gell., *NA* 12.1.20 ; Colum., *RR* 3.10.16 ; n'apparaît pas dans *CIL* VI.
[11] Sur le vocabulaire du sein : cf. J. André, *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, 1991, p. 222-224.

désigner à la fois la maman dans le langage enfantin[1], et la nourrice[2]. Le terme, par son appartenance au babil des petits, recouvre une dimension affective. Exception dans ce panel de termes nourriciers, *mater*, qui peut aussi servir à nommer la nourrice[3], se rattache par son étymologie à la famille des mots en *-ter* (pater, frater, θυγάτηρ...), suffixe attaché dès l'origine aux termes de parenté et comportant une idée de respect[4].

La nourrice n'a en effet d'ailleurs pas toujours une fonction nourricière (qui de toute manière s'éteint avec la croissance de l'enfant ou l'âge avancé de la nourrice). Si elle n'est qu'une nurse, cette situation peut alors être spécifiée par l'adjonction de l'adjectif *assa* :

> On nomme "nourrice sèche" celle qui ne fournit pas son lait aux nourrissons, mais qui s'applique seulement à les garder propres[5].

Son rôle relève alors essentiellement de tâches éducatives, avant de devenir à l'âge adulte, celui d'une confidente. Elle est ainsi la compagne traditionnelle des héros épiques ou dramatiques (la nourrice Caieta auprès d'Enée par exemple). Il existe donc de vieilles nourrices, que peut désigner le terme d'*anus*[6], désignant la vieille femme sans avoir en soi une nuance positive ou négative (employé par exemple pour les vieilles saoûles ou les sorcières !).

L'épisode de Myrrha au livre 10 des *Métamorphoses* d'Ovide livre un tableau particulièrement intéressant des différents rôles de la nourrice[1], rôles signifiés par l'emploi différenciés des termes *nutrix* ou *anus*. La jeune Myrrha, amoureuse de son propre père, cède au désespoir et tente de se suicider par pendaison :

> Les dernières paroles qu'elle murmura étaient, à ce qu'on raconte, parvenues aux oreilles de sa nourrice, gardienne du seuil de sa fille de lait. La vieille femme se dresse et ouvre la porte ; à la vue de l'instrument de cette mort préméditée, dans le même temps elle pousse un cri, se frappe la poitrine, déchire sa robe, arrache le lien passé autour de son cou et le met en pièces. Alors enfin elle eut le loisir de pleurer, alors seulement de la prendre dans ses bras et de lui demander la raison de ce lacet. La jeune fille, muette, se tait et, immobile, fixe le sol, et déplore qu'on ait surpris et retardé sa tentative de suicide. La vieille femme insiste, découvre ses cheveux blancs, dénude ses seins vides, et la supplie au nom du berceau et de cette première nourriture de l'enfance de lui confier tous ses chagrins. Mais elle, à ses questions, se

---

[1] Cf. Varro, frg. Non. p. 81.3 ; Mart., *Epigr.* 1.100.1.

[2] Persius, *Sat.*. 3.18 ; Hier., *Epist.* 14.3.3 ; *CIL* VI 2210, 15349, 18032 ("mamma idem nutrix"), 38769.

[3] Cf. Verg., *Aen.* 8.632, cité *supra* (louve) ; Val. Fla., *Arg.* 5.352-353 : "(...) maesto nutricem adfata timore est : / Quae manus haec, certo ceu me petat agmine, mater". Pour d'autres exemples : cf. *TLL* vol. 8, *s.v. mater*, col. 438.

[4] Cf. A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1967[4] (1932[1]), *s.v. mater* ; E. Benvéniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société*, 1969, p. 203-276.

[5] Schol. *ad* Iuv., *Sat.* 14.208 : "Assa nutrix dicitur, quae lac non praestat infantibus, sed solum diligentiam et munditiam adhibet" ; Iuv., *Sat.* 14.208 : "Hoc monstrant uetulae pueris repentibus assae" ; *CIL* VI 29497.

[6] Plaut., *Aul.* 763 : "(...) ex gnatae pedisequa nutrice anu (...)" ; Tib. 1.3.84 ("sedula anus").

> détourne en gémissant. La nourrice est résolue à poursuivre son interrogatoire et à ne pas promettre que sa bonne foi : "Parle, dit-elle, et laisse-moi te venir en aide. Ma vieillesse n'est pas paresseuse"[2].

Tout le comportement de la nourrice dénote un attachement profond. Elle intervient rapidement ("eodem modo"), comme poussée par un instinct profond - qui s'apparenterait à ce qu'on nomme aujourd'hui l'amour maternel -, et sauve ainsi la vie de celle qu'elle a nourrie. La tension retombée, elle peut alors laisser éclater sa peur (entre pleurs et réprimandes). L'exhibition de sa poitrine désormais vide ("inania ubera") de toute fonction nourricière - elle est alors qualifiée d'*anus* - reflète une violence de sentiments particulièrement touchante, ainsi l'intensité du "lien du lait" qui l'unit à Myrrha. Il en découle un dévouement qui ignore les embûches de la vieillesse. La brave et dévouée nourrice propose alors de recourir à la magie ou aux sacrifices, et soupçonne une affaire de coeur :

> La nourrice n'imagine encore aucun crime sacrilège et pressent pourtant une histoire d'amour. Ferme dans ses intentions, elle la prie de tout lui révéler à elle, quoi que ce soit. Elle la prend toute en larmes sur ses genoux de vieille femme et l'enlace de ses bras affaiblis : "J'ai compris, lui dit-elle, tu es amoureuse. Et cette fois-ci encore, sois sans crainte, mon dévouement te sera tout acquis. Et jamais ton père ne se doutera de rien"[3].

Face au désarroi de Myrrha, sa nourrice (qualifiée alors de *nutrix*) tente donc de la réconforter et la prend contre elle, restituant pour un temps la proximité de l'enfance. Ce tableau a quelque chose de pitoyable dans la mesure où les gestes sont les mêmes qu'autrefois, mais que l'âge en

---

[1] Ov., *Met.* 10.382-430.

[2] Ov., *Met.* 10.382-396 : "Murmura uerborum fidas nutricis ad aures
peruenisse ferunt, limen seruantis alumnae.
Surgit anus reseratque fores ; mortisque paratae
instrumenta uidens, spatio conclamat eodem
seque ferit scinditque sinus ereptaque collo
uincula dilaniat. Tum denique flere uacauit,
tum dare complexus laqueique requirere causam.
Muta silet uirgo terramque inmota tuetur,
et deprensa dolet tardae conamina mortis.
Instat anus, canosque suos et inania nudans
ubera per cunas alimentaque prima precatur,
ut sibi committat, quicquid dolet. Illa rogantem
auersata gemit. Certa est exquirere nutrix
nec solam spondere fidem : "Dic" inquit "opemque
me sine ferre tibi. Non est mea pigra senectus".

[3] Ov., *Met.* 10.403-410 : "(...) Nec nutrix etiamnum concipit ullum
mente nefas aliquemque tamen praesentit amorem.
Propositique tenax, quodcumque est, orat, ut ipsi
indicet, et gremio lacrimantem tollit anili
atque ita complectens infirmis membra lacertis :
"Sensimus," inquit "amas ! Et in hoc mea, pone timorem,
sedulitas erit apta tibi. Nec sentiet umquam
hoc pater". (...)".

a altéré la force. L'étreinte est celle d'une femme usée ("gremio anili"), ses bras ("infirmis lacertis") n'ont plus la vigueur passée. Le dévouement ("sedulitas") dont elle l'assure, trait propre à la figure de la nourrice[1], est toutefois le signe que la fonction de la nourrice s'inscrit dans la durée, et que des liens d'affection et de confiance se sont instaurés, permettant notamment la confidence.

Mais cette première tentative de la nourrice de faire parler Myrrha échoue. Au nom de son père (qui clôt la réplique de la nourrice au vers 410), la jeune fille s'arrache à l'étreinte de la vieille femme et cherche à la chasser. Prise au dépourvu, la nourrice adopte alors une attitude de suppliante, se plaçant, par une inversion des rôles et des positions physiques, aux pieds de celle qui jadis s'accrocha sans doute à ses jupes, avant d'user des mêmes stratégies qu'avec un enfant :

> Horrifiée, la vieille femme tend ses mains tremblantes sous l'effet des ans et de la crainte, et tombe suppliante aux pieds de celle qu'autrefois elle a nourrie, et tantôt elle la cajole, tantôt l'effraie, menaçant, si elle ne se confie pas, de dénoncer le lacet et la tentative de suicide, et promet ses services si elle lui confie son amour. Myrrha relève la tête, puis ses larmes jaillissent et elle en emplit le sein de sa nourrice ; plusieurs fois elle tente des aveux, mais à chaque fois retient ses paroles ; honteuse, elle couvre son visage de son vêtement et dit : "O bienheureuse ma mère avec un tel époux"[2].

L'attitude d'affection et de menace de la nourrice opère sur Myrrha le même effet que sur un enfant : elle pleure, se blottit contre celle qui reçoit alors le nom de *nutrix*, et avoue. Toute la scène fonctionne ainsi par un retour en arrière dans le temps, jusqu'à l'époque de la tendre enfance, des étreintes protectrices et rassurantes en fusion avec la mère nourricière. Signe de ce monde clos et protégé, le silence de la nourrice[3] sur la confession de ce qui n'est plus des amours puériles vient refermer cette page ouverte sur le temps passé de l'enfance.

4.3.1.2. Une nécessité économique

A côté des charmants tableaux dépeints par certains poètes, les nourrices sont aussi une nécessité économique. Dans les cas où la mère naturelle ne peut nourrir l'enfant (morte en

---

[1] Cf. par ex. Tib. 1.3.84 : "Adsideat custos sedula semper anus".

[2] Ov., *Met.* 10.414-422 : "Horret anus tremulasque manus annisque metuque
tendit et ante pedes supplex procumbit alumnae,
et modo blanditur, modo, si non conscia fiat,
terret, et indicium laquei coeptaeque minatur
mortis, et officium commisso spondet amori.
Extulit illa caput, lacrimisque impleuit obortis
pectora nutricis ; conataque saepe fateri,
saepe tenet uocem, pudibundaque uestibus ora
texit et : "O" dixit "felicem coniuge matrem!"".

[3] Ov., *Met.* 10.430 : "(...) conticuit promissaque numine firmat".

couches, inflammation mammaire, etc.), le recours à une mère de lait permet d'assurer la survie de l'enfant. Même si le sort des enfants exposés n'émouvait pas particulièrement les Anciens, ceux-ci fournissaient des esclaves à bas prix, pour lesquels une nourrice se révélait nécessaire. Par ailleurs, il était souvent plus avantageux pour un maître de confier l'enfant d'une esclave à une nourrice, de manière à ce que la mère de l'enfant puisse être elle-même exploitée comme nourrice - source de revenu pour le maître - ou que, cessant d'allaiter, elle recouvre rapidement sa fécondité[1] et puisse offrir à nouveau à son maître ses richesses : des enfants[2]. L'image des jeunes esclaves animant la maisonnée est à maintes reprises dépeinte par les poètes qui y voient un signe de richesse et d'abondance. Ainsi Martial, dans l'épigramme louant la villa de son ami Faustinus qui regorge de richesses, ne manque pas d'évoquer la foule des enfants serviles :

> Nés dans la maison, de jeunes esclaves au teint de lait entoure le foyer clair et
> le bois flambe par brassées devant les dieux lares, les jours de fête[3].

Ces nouveaux venus sont associés au feu, autre signe de vie dans la demeure[4]. Dans l'épigramme de la villa de Faustinus, la mention des jeunes esclaves prend place dans une énumération des nombreux petits (porcelets, agneaux[5]) qui ont vu le jour dans le domaine. Cette richesse que constitue pour un maître ces futurs travailleurs se retrouve dans le discours que tient l'intendant de Trimalcion à son maître. Il lui présente la situation en ces termes :

> Dans le domaine de Cumes, propriété de Trimalcion, sont nés trente garçons,
> quarante filles[6].

Les naissances sont ainsi bien à mettre au compte des richesse potentielles d'un domaine. Dans ce contexte, les nourrices sont les garantes de cette prospérité en devenir.

4.3.2. Souvenirs, souvenirs...

L'accès au temps de l'enfance se fait par l'intermédiaire de la figure de la nourrice, mais surtout par le souvenir. C'est un temps lointain, à jamais passé. Le phénomène du souvenir permet de reconstituer le passé en un univers cohérent où s'incarnent les rêves de bonheur. La mémoire permet de retrouver un bonheur perdu ou brisé par les contraintes du présent :

> Par nature, nous restons le plus attachés aux impressions brutes de notre

---

[1] Cf. Plaut., *Mil.* 698 :"Quid ? nutrici non missuru's quicquam quae uernas alit ?". Sur les liens entre allaitement et contraception : cf. V. Fildes, *Wet nursing. A History from Antiquity to the Present*, 1988, p. 8-9.

[2] Cf. V. Fildes, *Wet nursing. A History from Antiquity to the Present*, 1988, p. 5 ; K.R. Bradley, "Wet-nursing at Rome : a Study in Social Relations", in B. Rawson (éd.), *The Family in Ancient Rome*, 1986, p. 201-229 ; M.-C. Delahaye, *Tétons et tétines. Histoire de l'allaitement*, 1990.

[3] Mart., *Epigr.* 3.58.22-23 : "Cingunt serenum lactei focum uernae
et larga festos lucet ad lares silua".
Sur d'autres aspects de ce poème : cf. *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin.*

[4] Cf. Mart., *Epigr.* 1.49.27-28 : "Vicina in ipsum silua descendet focum / infante cinctum sordido". Cf. *supra § A.4.2.4.1. Les saisons de l'abondance - L'hiver - Au coin du feu.*

[5] Mart., *Epigr.* 3.58.20-21 : "Auidi secuntur uilicae sinum porci
matremque plenam mollis agnus expectat".

[6] Petr., *Sat.* 53 : "In praedio Cumano, quod est Trimalchionis, nati sunt pueri XXX, puellae XL".

enfance[1].

Quintilien établit alors une comparaison avec le goût dont s'imprègnent les vases ou les teintures qui s'attachent aux tissus. Les souvenirs les plus vivaces sont d'ordre olfactifs ou auditifs, bien plus rarement visuels. Les odeurs sont la clé pour retrouver le temps perdu.

Le souvenir prend souvent la forme du récit - comme dans l'épisode de Myrrha. Le passé de l'enfance est ainsi rappelé par l'évocation de scènes simples, par le rêve d'un bonheur concret. Le récit autobiographique de sa vie permet de "récupérer sa propre vie à travers la mémoire"[2], de retrouver, imparfaitement, une vie enfantine perdue. Quelques exemples peuvent être donnés de la manière dont un auteur présente le pays de son enfance[3].

Properce, natif d'Ombrie, place dans la bouche de son interlocuteur le récit de sa propre enfance et un tableau de son pays d'origine :

> C'est l'antique Ombrie qui te met au monde dans une famille réputée : je mens ou les rivages de ta patrie touchent à ce lieu où la brumeuse Mévanie perle de rosée dans le creux de la plaine et où le lac ombrien se tiédit des eaux estivales, là où, sur la pente d'une arête, se dresse le mur d'Assise, mur que ton génie a rendu plus célèbre encore. Tu as recueilli les ossements de ton père à un âge prématuré et tu fus réduit à de bien pauvres lares : alors que de nombreux taureaux retournaient tes terres, la sinistre perche de l'arpenteur t'ôta les richesses que te procurait tes cultures[4].

C'est ici une allusion aux spoliations qui affectèrent la famille de Properce en 41 après la bataille de Philippes. Cette privation signe la perte d'un état d'abondance - symbolisé par les taureaux retournant la terre - en même temps qu'elle coïncide avec l'entrée de Properce dans la vie adulte, puisqu'il prend peu après la toge virile[5]. La rupture avec les terres familiales marque donc en même temps la fin de l'enfance. L'idéalisation peut naître et désormais pour Properce, rêver d'abondance sera rêver d'autrefois, de l'Ombrie de jadis où il passa son enfance :

> Toute proche, étalant sa plaine au pied de la montagne, se trouve l'Ombrie qui

---

[1] Quint., *Inst.* 1.1.5 : "Natura tenacissimi sumus eorum quae rudibus animis percepimus".

[2] M. Cristiani, "L'évocation de l'enfance dans le Ier livre des *Confessions*", p. 400, in J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age*, 1984, p. 399-418.

[3] Cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975.

[4] Prop. 4.1.121-130 : "Umbria te notis antiqua Penatibus edit :
mentior an patriae tangitur ora tuae
qua nebulosa cauo rorat Meuania campo
et lacus aestiuis intepet Umber aquis
scandentisque Asis consurgit uertice murus,
murus ab ingenio notior ille tuo.
Ossaque legisti non illa aetate legenda
patris et in tenuis cogeris ipse lares ;
nam tua cum multi uersarent rura iuuenci,
abstulit excultas pertica tristis opes".

[5] Prop., 4.1.131-132 : "Mox ubi bulla rudi demissa est aureo collo / matris et ante deos libera sumpta toga".

m'a engendré, pays fertile aux grasses terres[1].

La terre natale restera marquée par la fécondité, en dépit des pertes et spoliations.

Ce retour aux sources par l'imaginaire est aussi illustré par Horace qui dit rêver de se retirer à la fin de sa vie dans la région de son enfance[2]. Le processus de recréation de l'enfance par la narration s'illustre particulièrement bien dans l'*Ode* 3.4. Pour expliquer que c'est aux Muses qu'il doit son inspiration, le poète rapporte un épisode merveilleux de son enfance, où des colombes seraient venues protéger son sommeil. La narration de l'épisode est introduite comme s'il s'agissait d'une expérience de conscience modifiée, semblable à une forme d'hallucination ("ludit", "uideor") qui induit à un déplacement géographique ("uideor pios / errare per lucos") dans un espace qui se présente comme un *locus amoenus* (bocage, eau, brise, élément acoustique) :

> L'entendez-vous (*sc.* le chant de la Muse) ? Ou suis-je le jouet d'une douce folie ? Il me semble l'entendre, il me semble que j'erre à travers les bois pieux, où serpentent avec charme et les eaux et la brise[3].

Le modèle de cette initiation poétique est à chercher chez Callimaque transporté en rêve sur l'Hélicon[4]. Le transport spatial dans un monde flottant ("errare") qui lui est lié introduit aussi à une temporalité surréelle qui prépare l'évocation de l'épisode de l'enfance :

> Sur le Vultur apulien, un jour que je m'étais écarté, enfant, du seuil de ma nourrice Pullia, des colombes, comme on en trouve dans les fables, me couvrirent avec du feuillage nouveau, alors que je m'étais endormi, épuisé par le jeu et la fatigue. Ce prodige, aux yeux de tous ceux qui habitent le nid de la haute Achérontie, les défilés de Bantia et la campagne grasse des plaines de Férente, me donnait à voir, dormant le corps à l'abri de la menace sinistre des vipères et des ours (...)[5].

---

[1] Prop. 1.22.9-10 : "Proxima supposito contingens Umbria campo
me genuit terris fertilis uberibus".

[2] Hor., *Carm.* 2.6.

[3] Hor., *Carm.* 3.4.5-8 : "Auditis ? an me ludit amabilis
insania ? audire et uideor pios
errare per lucos, amoenae
quos et aquae subeunt et aurae".

[4] *Anth. Pal.* 7.42 ; sur le motif du sommeil inspirateur pour la poésie : cf. aussi Hor., *Epist.* 2.2.77-78 : "Scriptorum chorus omnis amat nemus et fugit urbem, / rite cliens Bacchi somno gaudentis et umbra", cité *supra § A.2.2.1. La campagne retrouvée - La retraite hors de ville.*

[5] Hor., *Carm.* 3.4.9-18 : "Me fabulosae Vulture in Apulo
nutricis extra limina Pulliae
ludo fatigatumque somno
fronde noua puerum palumbes
texere, mirum quod foret omnibus
quicumque celsae nidum Acheruntiae
saltusque Bantinos et aruum
pingue tenent humilis Ferenti,
ut tuto ab atris corpore uiperis
dormirem et ursis (...)".

Le dépaysement narratif est double puisqu'il se présente à la fois comme un récit de souvenir suscité par une forme d'hallucination poétique, et comme une fable ("fabulosae") telle que celles que racontent les nourrices. L'épisode merveilleux prend place dans un environnement nourricier ("nutricis" - que le terme s'applique à une personne ou au pays natal[1]) marqué par la fécondité naturelle ("aruum pingue") et le renouveau printanier ("fronde noua") confirmé par la présence des colombes, oiseaux de Vénus[2]. L'état de sécurité ("tuto corpore") de ce sommeil d'enfant assimile en fait toute l'enfance à une forme d'Age d'Or - ce qu'explicite le trait signalant l'absence des vipères et des ours, qu'Horace évoque de manière analogue pour la vie aux Iles Fortunées[3]. L'évocation de l'enfance comme temps idéal permet d'échapper au déroulement linéaire du temps conduisant à la mort, pour entrer dans une perception cyclique où début et fin de la vie humaine ne sont que pôles d'un même état.

Pour Sénèque, l'éloignement du temps de l'enfance est comparé à l'éloignement du rivage pour le navigateur :

> J'ai revu, après longtemps, ta ville de Pompéi. A sa vue, j'ai été ramené à ma jeunesse. Tout ce que j'y avais accompli jeune homme, il me semblait que je pourrais encore le faire et que je l'avais fait il y a peu. Lucilius, nous avons navigué à travers la vie (*ou* : longé les rivages), et comme en mer, comme le dit Virgile, "les terres et les villes s'éloignent"[4], de même dans le cours éperdu du temps, nous avons d'abord perdu de vue notre enfance, puis notre jeunesse, puis cette période médiane entre le jeunesse et la vieillesse, située à la limite de ces deux âges, puis les meilleures années de la vieillesse même : et voilà que déjà commence à apparaître le terme commun au genre humain. Dans notre folie, nous pensons que c'est un écueil : mais c'est un port, que nous devrons gagner un jour et ne jamais refuser ; si quelqu'un y a été conduit dans ses premières années, il ne doit pas être davantage plaint que celui qui a accompli rapidement sa navigation[5].

La vie ressemble dès lors à une éprouvante traversée en mer, et l'enfance apparaît comme un repère et un havre de paix lointain, un temps de sécurité avant d'affronter les tempêtes de la

---

[1] Variante textuelle entre "nutricis extra limina Pulliae" (retenue dans l'éd. Teubner de D.R. Shackleton Bailey, 1985, suivie ici) et "nutricis extra limen Apuliae".

[2] Cf. *supra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[3] Hor, *Epod.* 16.51-52 : "Nec uespertinus circumgemit ursus ouile, / neque infumescit alta uiperis humus" ; cf. *supra § A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées.*

[4] Cf. Verg., *Aen.* 3.72 : "Prouehimur porti terraeque urbesque recedunt" ; cf. *supra § A.3.1.2. La traversée en mer – L'errance en mer – L'exemple d'Enée.*

[5] Sen., *Epist.* 8.70.1-3 : "Post longum interuallum Pompeios tuos uidi : in conspectum adulescentiae meae reductus sum. Quicquid illic iuuenis feceram, uidebar mihi facer adhuc posse et paulo ante fecisse. Praenauigauimus, Lucili, uitam et quemadmodum in mari, ut ait Vergilius noster, "terraeque urbesque recedunt", sic in hoc cursu rapidissimi temporis primum pueritiam abscondimus, deinde adulescentiam, deinde quicquid est illud inter iuuenem et senem medium, in utriusque confinio positum, deinde in ipsius senectutis optimos annos : nouissime incipit ostendi publicus finis generis humani. Scopulum esse illum putamus dementissimi : portus est, aliquando petendus, numquam recusandus, in quem si quis intra primos annos delatus est, non magis queri debet quam qui cito nauigauit".

vie[1]. A l'autre bout du voyage, un nouveau port s'offre au regard, celui de la mort. Naissance et mort se trouvent ainsi étroitement liées.

La vieillesse - en cas de sénilité - apparaît d'ailleurs comme un retour à l'enfance :

> Et déjà la tête (du vieillard) est toute lisse, son nez coule comme celui des petits enfants, le pauvre n'a que des gencives sans dents pour broyer son pain. (...) Ses lèvres pâles reçoivent la nourriture des doigts d'autrui, et lui, à la vue du repas, a l'habitude de tordre sa bouche en un rictus et la garde aussi grande ouverte que le poussin d'une hirondelle vers qui sa mère à jeun vole le bec plein[2].

L'image des oisillons, rappelant les tableaux printaniers, lie le cycle de la vie humaine au cours des saisons, en se centrant ici autour du thème alimentaire.

Le christianisme combinera de même ces différentes perspectives autour de l'enfance. Reprenant le thème du *puer-senex*[3], il fait de l'enfance un temps décisif pour la croissance du chrétien et son accès au paradis. "Si vous ne changez pas et ne devenez pas comme des enfants, non, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux", dit l'Evangile[4]. Le christianisme propose ainsi un retour à un état d'innocence et de simplicité, pour recevoir la nourriture lactée du Logos, qui sera transmise aux fidèles comme une nourriture dont une mère comblerait ses enfants[5] :

> Rejetez donc toute méchanceté et toute ruse, toute forme d'hypocrisie, d'envie et de médisance. Comme des enfants nouveaux-nés, désirez le lait pur de la Parole afin que, par lui, vous grandissiez pour le salut[6].

---

[1] Cf. *supra § A.3.1. La traversée en mer* ; sur la métaphore des tempêtes de la vie et pour la navigation dans l'imaginaire chrétien : *supra § A.2.6.2.3. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Un navire pour l'éternité* ; cf. M. Armisen-Marchetti, *Sapientiae facies. Etude sur les images de Sénèque*, 1989.

[2] Iuv., *Sat.* 10.199-200 : "et iam leue caput madidique infantia nasi,
frangendus misero gingiua panis inermi" ;
229-232 : "(...) Huius
pallida labra cibum accipiunt digitis alienis,
ipse ad conspectum cenae diducere rictum
suetus hiat tantum ceu pullus hirundonis, ad quem
ore uolat pleno mater ieiuna. (...)".

[3] Verg., *Ecl.* 4.60 ; August., *Conf.* 1.6.8 ; Cyprian., *Epist.* 76.6 (*CSEL* 3, p. 832) : "In pueris quoque uirtus maior aetate annos suos confessionis laude transcendit, ut martyri uestri beatum gregem et sexus et aetas omnis ornaret". Cf. C. Gnilka, *Aetas spiritualis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, 1972 ; M. Cristiani, "L'évocation de l'enfance dans le Ier livre des *Confessions*", in J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age*, 1984, p. 399-418.

[4] Mt 18.3.

[5] 1 Th. 2.7-8 : "Nous nous sommes faits doux, comme une mère nourrit ses enfants et prend soin d'eux ; telle était notre tendresse pour vous que nous vous aurions donné non seulement l'Evangile, mais notre propre vie, tant vous étiez chers à notre cœur".

[6] 1P 2.1-2. Pour l'enfance comme état d'immaturité spirituelle nécessitant une nourriture lactée : Cf. 1 Co. 3.13 ; M. Meslin, "Le lait du monde", in P. Gillet (éd.), *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, 1994, p. 101-115 (en particulier p. 109).

Les liturgies baptismales primitives[1] font intervenir le lait dans cette même signification de nourriture pour des nouveaux-nés : après le baptême d'eau, et la communion de pain et de vin, les baptisés reçoivent une coupe de lait mélangé à du miel, signe qu'ils entrent dans la terre de lait et de miel promise au peuple d'Israël et transposée ici en l'Eglise, en attendant le Royaume céleste.

Cette assimilation entre les temps derniers et les temps primitifs va prendre un relief particulier dans le dogme millénariste.

4.4. Le millénarisme

Si le mythe de l'Age d'Or et les évocations de l'enfance sont avant tout orientés vers une nostalgie d'un temps primitif perdu, les préoccupations millénaristes sont animées de l'attente d'un retour messianique dans le futur. Il s'agit avant tout de la formulation d'un espoir, et non de la crainte d'une date ornée de zéros. Le millénarisme chrétien[2] (ou chiliasme) traduit ainsi le rêve de retrouver ici-bas le paradis perdu de l'Eden, de recréer des conditions antérieures d'existence idéale, avant d'accéder au paradis céleste et à l'immortalité :

> De même donc que lorsque seront achevés ces sept jours, le huitième sera comme le premier, ainsi, quand seront terminés et achevés les sept âges du siècle (= monde) qui passe, nous reviendrons à cet état d'immortalité et de béatitude dont l'homme a été déchu[3].

Dans la tradition chrétienne, la croyance au millenium est le rêve de vivre mille ans de bonheur terrestre restauré par le Christ, ainsi que le promettent les Prophètes de l'Ancien Testament, relayés par l'Apocalypse johannique[4] :

> Ce jour-là les montagnes dégoutteront de vin nouveau, les collines ruisselleront de lait ; dans tous les ruisseaux de Juda les eaux couleront[5].

L'image du ruissellement des cours évoque le débordement de cette abondance. Cette ère de bonheur, d'abondance et de paix se présente aussi dans sa dimension spatiale puisqu'elle sera comme une nouvelle Terre Promise[6] dont l'accès est défendu par deux zones d'épreuves. Le millenium suit un temps de catastrophes, règne de l'Antéchrist transformant la terre en désert désolé, et précède la véritable fin du monde, au terme de laquelle tous les morts seront jugés et la Jérusalem céleste descendra définitivement sur terre.

---

[1] Cf. *Tradition apostolique* d'Hippolyte de Rome (3e siècle).

[2] Cf. J. Delumeau, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, vol. 2, 1995 ; H. Bietenhard, *Das tausendejährige Reich*, 1955.

[3] August., *Sermo* 259 (*In die Dominico octauarum Paschae*) (*PL* 38.1198) : "Quomodo enim cum peracti fuerint isti septem dies, octauus ipse est qui primus : sic post terminatas et peractas aetates septem saeculi transeuntis, ad illam immortalitatem beatitudinemque rediemus, de qua lapsus est homo".

[4] Am. 9.11-14 ; Os. 14.6-8 ; Joël 4.18 ; Za. 14.5-9 ; Es. 25.6-9 ; 55.12-13 ; 66.18-23 ; Apoc. 20.1-15.

[5] Joël 4.18.

[6] Mêmes images de débordement pour la Terre Promise de Canaan : *cf. supra § A.2.5.1. La Terre Promise -*

Comme bien d'autres rêves de bonheur, celui du millenium désigne des élus - parmi lesquels les martyrs figureront en première place - pour partager le règne du Christ :

> (Après la Résurrection) le fils de Dieu habitera mille ans parmi les hommes et les gouvernera par un gouvernement très juste. (...) Ceux qui alors seront vivants dans leur corps ne mourront pas, mais pendant ces mêmes mille ans engendreront une multitude innombrable. Leur descendance sera bénie et aimée de Dieu. Quant à ceux qui seront ressuscités des morts, ils présideront aux vivants comme des juges. (...) Alors le soleil brillera d'une clarté sept fois plus forte que maintenant[1]. La terre alors manifestera sa fécondité et produira spontanément des moissons abondantes. Les roches des montagnes ruisselleront de miel, le vin coulera dans les ruisseaux ; et les fleuves déborderont de lait. Le monde sera enfin dans l'allégresse ; et la nature entière se réjouira, arrachée et libérée de l'empire du mal, de l'impiété, du crime et de l'erreur. Durant cette période, les bêtes ne se nourriront plus de sang, ni les oiseaux de proies : mais toutes seront calmes et pacifiques. Les lions et les veaux paîtront ensemble ; le loup ne s'emparera pas de l'agneau, le chien ne chassera pas, les faucons et les aigles ne causeront aucun mal, le petit enfant jouera avec les serpents. Enfin aura lieu alors ce que les poètes racontent avoir eu lieu au temps de l'Age d'Or sous le règne de Saturne[2].

Les caractéristiques du millenium sont la paix et la justice, l'abondance et la fécondité, la longue vie et la cohabitation pacifique, telles qu'elles se rencontrent dans les évocations traditionnelles de l'Age d'Or[3]. Mais pour Lactance comme pour d'autres, l'Age d'Or que les poètes présentent comme un paradis perdu doit en fait se réaliser dans les temps à venir : il est le terme vers lequel tend l'humanité. La gradation de la chaleur du soleil (sept fois à la mesure des sept siècles précédent la fin des temps[4]) marque la progression vers cette nouvelle ère qui vivra alors sous de nouveaux astres.

Alors les animaux reviendront à une cohabitation pacifique et à une alimentation végétarienne,

---

L'attente biblique.

[1] Cf. Es. 30.26.

[2] Lactant., *Diu. inst.* 7.24 (*PL* 6 col. 808-810) : "(...) mille annos inter homines uersabitur, eosque iustissimo imperio reget. (...) Tum qui erunt in corporibus uiui, non morientur, sed per eosdem mille annos infinitam multitudinem generabunt ; et erit soboles eorum sancta, et Deo cara. Qui autem ab inferis suscitabuntur, ii praeerunt uiuentibus uelut iudices. (...) Sol autem septies tanto, quam nunc est, clarior fiet. Terra uero aperiet foecunditatem suam, et uberrimas fruges sua sponte generabit : rupes montium melle sudabunt, per riuos uina decurrent ; et flumina lacte inundabunt. Mundus denique ipse gaudebit ; et omnis rerum natura laetabitur, erepta et liberata dominio mali, et impietatis, et sceleris, et erroris. Non bestiae per hoc tempus sanguine alentur, non aues praeda : sed quieta et placida erunt omnia. Leones et mituli ad praesepe simul stabunt : lupus ouem non rapiet, canis non uenabitur, accipitres et aquilae non nocebunt, infans cum serpentibus ludet. Denique tunc fient illa, quae poetae aureis temporibus facta esse iam Saturno regnante dixerunt".

[3] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; R. Günther & R., Müller, *Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, 1988, p. 171-189.

[4] Cf. ci-après ; voir aussi Ionas Bobiensis, *Vita Sancti Columbani* 2.25 (p. 291 éd. Krusch) : "Noueris te hac die ad nos uenire huiusque lucis fuluae habitatorem esse, et septies super hunc solem iustorum choris insertus splendere".

la situation du jardin d'Eden étant ainsi restaurée :

> Alors loups et agneaux paîtront ensemble, le lion comme le bœuf mangera le fourrage[1].

Le signe principal de ce "nouvel âge"[2] sera l'abondance :

> Il viendra des jours où des vignes croîtront, qui auront chacune dix mille ceps, et sur chaque cep dix mille branches et sur chaque branche dix mille bourgeons, et sur chaque bourgeon dix mille grappes, et sur chaque grappe dix mille grains, et chaque grain pressé donnera vingt-cinq métrètes [= mesures] de vin. Et lorsque l'un des saints cueillera une grappe, une autre grappe lui criera : "Je suis meilleure, cueille-moi et, par moi, bénis le Seigneur !" De même, le grain de blé produira dix mille épis, chaque épi aura dix mille grains et chaque grain donnera cinq chénices de belle farine ; et il en sera de même, toute proportion gardée, pour les autres fruits, pour les semences et pour l'herbe. Et tous les animaux, usant de cette nourriture qu'ils recevront de la terre, vivront en paix et en harmonie les uns avec les autres et seront pleinement soumis aux hommes[3].

Le chiffre mille - ou son multiple -, originairement attribué à la durée de ce règne terrestre, est ici transposé aux diverses productions de la terre. Le chiffre mille devient ainsi une manière de signaler la fécondité de la terre et l'abondance des biens qui se fait alors surabondance. Il n'est plus question ici du strict nécessaire octroyé dans l'instant par Dieu lors de la traversée du désert du Sinaï[4]. Nulle invitation à se contenter de ce qui suffit, mais au contraire à profiter au mieux des biens disponibles, à sélectionner le meilleur. L'abondance atteint une telle démesure qu'il est possible de privilégier la qualité.

La surabondance du millenium n'aura pas manqué de donner lieu à des interprétations tout aussi débordantes. Le temps du millenium est interprété par certains comme un temps de plaisirs sensuels et d'excès. Un dénommé Cérinthe, ainsi que le relate Eusèbe de Césarée, était d'avis qu'après une nécessaire résurrection des corps, ce serait temps de liesse :

> Il y aura un règne du Christ sur la terre, et les hommes à nouveau vivront à Jérusalem, se livrant au plaisir et aux joies du corps sans péché (...) On y jouira de boissons, de mets, de noces et des plaisirs qu'elles procurent, de festins et de sacrifices, et d'immolations des victimes consacrées[5].

---

[1] Justin., *Trypho* 1 (et 81?), p. 39 (Ed. Archambault), citation d'Es. 11.1-9.

[2] Sur les liens entre millénarisme et Nouvel Age (New Age) : cf. J. Delumeau, *Mille ans de bonheur*, 1995, p. 393-408 (chap. 23).

[3] *Apocalypse de Baruch* 29.5, cité par J. Delumeau, *Mille ans de bonheur*, 1995, p 22 (St Irénée à propos de Papias).

[4] Cf. *supra § A.2.5.1. La Terre Promise - L'attente biblique* ; *A.3.2.2. La traversée du désert - L'Exode des Israélites* ; *A.3.2.3. Entre la mer, le Sinaï et le ciel.*

[5] Euseb., *Hist. eccl.* 3.28 ; 7.5.
Sur ce type de tableau dans l'imaginaire médiéval : cf. *infra § C.1.3.2. Conclusion - Vers une écologie de l'abondance - Paradis alimentaires - De l'Age d'Or au pays de Cocagne.*

Tertullien[1], Origène[2] et Augustin s'empresseront de s'élever vivement contre une telle conception par trop terrestre :

> Quand nous entendons dire que ceux qui seront alors ressuscités s'adonneront aux festins charnels les plus démesurés, dans lesquels nourriture et boisson regorgeront au point que, loin de garder nulle retenue, ils dépasseront même la mesure de ce qu'on saurait croire, assurément il ne peut y avoir que des hommes charnels pour croire de pareilles choses[3].

Contrant un rêve de bonheur et de bien-être physique ancré dans un corps charnel, l'évêque d'Hippone impose une interprétation spirituelle de ce temps béni de mille ans, portant du même coup un trait mortel au flanc des appétits de bonheur terrestre des Anciens. Les élans chiliastes seront d'ailleurs officiellement condamnés par le Concile d'Ephèse de 431.

Le millénarisme transforme le mythe de la Terre Promise, atteinte au terme d'une avancée spatiale, en un espoir ancré dans l'écoulement du temps[4]. Pour les tenants du millénarisme, l'histoire du monde est composée de sept millénaires, dont le septième correspond au règne du Christ sur terre[5], avant la fin ultime du monde et l'inauguration d'un règne éternel. S'appuyant sur l'idée que pour Dieu, mille ans sont comme un jour[6], et sur celle que Dieu créa le monde en six jours avant de se reposer le septième, la tradition chiliaste établit un rapprochement entre les sept millénaires du monde et les jours de la semaine[7]. La symbolique de la semaine reflète ainsi celle de l'histoire du monde. Le millenium représente le septième jour, jour de repos et de paix du Seigneur, avant que n'arrive le huitième jour, avènement définitif d'un monde nouveau[8].

Parmi des traits somme toute assez traditionnels d'une ère d'abondance retrouvée, il en apparaît un plus spécifique à la conception du temps. Au jour du Seigneur, le climat ne connaîtra plus d'extrême et l'homme ne sera plus soumis au temps :

> En ce jour-là, il n'y aura plus ni luminaire, ni froidure, ni gel. Ce sera un jour unique - le Seigneur le connaît. Il n'y aura plus de jour et de nuit, mais à l'heure du soir brillera la lumière[1].

Cette annonce du prophète Zacharie est reprise par le poète chrétien Commodien (2e moitié du 3e s. apr. J.-C.) pour le millenium terrestre :

---

[1] Tert., *Adv. Marc.* 3.24 (*PL* 2, § 355).
[2] Origen., *De principiis* 2.11 (*PG* 11.241-242).
[3] August., *De Ciu. D.* 20.7 : "Sed cum eos qui tunc resurrexerint dicant inmoderatissimis carnalibus epulis uacaturos, in quibus cibus sit tantus ac potus ut non solum nullam modestiam teneant sed modum quoque ipsius incredulitatis excedant, nullo modo ista possunt nisi a carnalibus credi".
[4] Cf. R. Trousson, *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, 1979, p. 44.
[5] Cf. par ex. Commod., *Instr.* 1.35.6 : "Finitis sex milibus annis inmortales erimus" ; 2.39.8 : "Sex milibus annis completis mundo finito".
[6] Ps. 89.4.
[7] Cf. J. Daniélou, "La typologie millénariste des jours de la semaine dans le christianisme primitif", *Vigiliae Christianae* 2, 1948, p. 1-16.
[8] Cf. *Epître du Ps.-Barnabé* (début du 2e siècle apr. J.-C.), *SC* 172, 1971, p. 187 ; cf. aussi August., *Sermo* 259 cité *supra*..

> Il n'y a ni pluie ni froid dans cette ville d'or, ni sièges comme aujourd'hui ni vols, et cette cité n'a pas à recourir à la lumière d'une lanterne : elle brille de la clarté de son Créateur, et jamais la nuit n'y règne[2].

L'avènement d'un huitième jour (au-delà du compte des jours de la semaine) est alors le signe que le temps - et sa mesure traditionnelle - est transcendé et que l'on est entré dans un temps d'éternelle félicité :

> Quand les sept premiers jours auront été résolus sous la forme de millénaires, commencera le huitième millénaire, qui sera un temps illimité où il n'y aura plus ni années, ni mois, ni jours, ni heures[3].

Toute l'importance des idées millénaristes réside dans ce dépassement temporel qui ouvre sur une ère de bonheur et d'abondance éternels, non soumis au temps, à la corruption et à l'éphémère.

4.5. Un temps pour Dieu

On rencontre un écho de cette vision millénariste des jours de la semaine et de leur organisation, ainsi que d'un dépassement du temps en général chez le poète espagnol Prudence[4]. Dans la *Préface* à son œuvre, Prudence écrit qu'il ne doit y avoir aucun jour, aucun moment où on ne loue pas Dieu[5]. Ces vers expriment plus particulièrement le dessein du *Cathemerinon*, recueil d'hymnes pour les différentes heures du jour. Ce véritable livre d'heures est sans doute une réponse ascétique à l'*Ephemeris* d'Ausone. Il présente un emploi du temps plus conforme à un programme presque monastique. Chaque instant doit être empli de prières, chaque heure doit être consacrée à Dieu. L'œuvre de Prudence suit ici un dessein liturgique d'une prière de toutes les heures qui répond à une volonté de prière et de louange perpétuelle (*laus perpetua*)[6]. Le programme de prières proposé par le *Cathemerinon* pose un emploi du temps presque monastique et s'inscrit dans le cadre temporel de la liturgie des jours et de l'année. Le *Cathemerinon* restitue à ces différents moments du temps une signification par rapport à l'histoire sacrée.

---

[1] Za. 14.5-9.

[2] Commod., *Instr.* 1.44(2.3).12-15: "Inibi non pluuiam, non frigus in aurea castra,
Obsidiae nullae, sicut nunc, neque rapinae.
Nec lucernae lumen desiderat ciuitas illa :
Ex auctore suo lucet, nec nox ibi paret".

[3] *Second Henoch* 33.1, cité par J. Delumeau, *Mille ans de bonheur*, 1995, p. 3.

[4] Cf. L. Charlet, "Prière et poésie : la sanctification du temps dans le *Cathemerinon* de Prudence", in J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Age : IIIe-XIIIe siècles*, 1984, p. 391-397 ; M. Harl, "Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie. Pères Cappadociens", *ibd.* p. 219-241.

[5] Prudent., *Cath. praef.* 37-38 : "Hymnis continuet dies, / nec nox ulla uacet, quin Dominus canat".

[6] Pour la même dimension chez Paulin de Nole : cf. *supra § A.2.2.1. La campagne retrouvée - La retraite hors de ville.*

C'est aussi dans cette perspective que s'organise le temps des moines[1]. Par leur choix de l'ascèse et de la vie monastique, les moines, dès l'apparition des premières communautés, entrent en rupture avec le monde, dans une prise de distance qui s'exprime tout d'abord par un éloignement géographique et une rupture sociale (renoncement à la vie maritale par exemple[2]). Mais l'entrée dans la vie monacale, définie comme une rupture avec le *saeculum*, est aussi l'abandon du temps du monde pour un nouveau rythme de vie[3]. Les régles du 5e et 6e siècle mettront ainsi l'accent sur ce renoncement du moine à jouir du temps et de l'espace comme il l'entend. Il renonce à voyager, et son temps personnel est désormais soumis à celui défini par le monastère. La vie du moine est réglée par un horaire de prière continuelle et un calendrier. Les moines restent toutefois liés au temps universel puisqu'ils participent à l'histoire du salut.

L'emploi du temps ascétique se veut une façon de restituer déjà sur terre le règne du Christ. Chaque heure du jour lui étant consacré par la prière, le temps de la vie du moine s'élève au-dessus des limites humaines et terrestres et atteint, par la répétition liturgique, à une forme d'éternité. La croyance au millenium, au règne terrestre du Christ, s'incarne ainsi dans la vie des moines, ou plus généralement dans celle de l'Eglise des premiers siècles. C'est du reste ainsi que l'Africain Tichonius (mort en 390) comprend l'idée de millenium. Le millenium est le règne de l'Eglise chrétienne :

> Il (= saint Jean dans l'*Apocalypse*) dit qu'ils (= les saints) régneront mille ans, c'est-à-dire dans le temps présent où les saints, dit-il, occupent un règne de justice (...) Il dit que l'Eglise est destinée à régner mille ans, c'est-à-dire en ce siècle-ci jusqu'à la fin du monde[4].

L'ascèse ne partage pourtant pas la surabondance promise au millenium, mais, accordant toute confiance à la bienveillance divine, fait preuve de détachement et d'abstinence. Seul Dieu est pourvoyeur d'abondance. C'est ce que résume Prudence dans l'hymne 9 du *Cathemerinon*, après une brève évocation du miracle de la multiplication des pains :

> Tu es notre nourriture et notre pain, Tu es l'éternelle suavité ; qui goûte à ton repas ignore à jamais ce qu'est la faim ; il n'emplit pas le vide de son ventre, mais réchauffe sa vie[5].

---

[1] Cf. J. Biarne, "Le temps du moine d'après les premières règles monastiques d'Occident (IV-VIe siècles)", in J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Age : IIIe-XIIIe siècles*, 1984, p. 99-128.

[2] Voir aussi *infra § A. 5.2.2. Le jeûne - Jeûne et abstinence sexuelle.*

[3] Cf. *infra § A.5.2.4. Le jeûne - Jeûne et calendrier.*

[4] Tichonius, *In B. Ioannis Apocalypsim expositio, Hom.* 18a (*PL* 35.2457) : " Quod autem dicit, eos regnasse mille annos ; praesens tempus intellegitur, in quo sancti iuste regnare dicuntur (...) Quod autem dicit, regnaturam Ecclesiam mille annos ; in hoc saeculo intellegitur usque ad finem mundi" ; cf. August., *Sermo* 259 (cité *supra*) ; H. Deroche, *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, 1969, p. 247.

[5] Prudent., *Cath.* 9.61-63 : "Tu cibus panisque noster, tu perennis suauitas ;
nescit esurire in aeuum, qui tuam sumit dapem,
nec lacunam uentris implet, sed fouet uitalia".

C'est dire si celui qui goûte aux dons de Dieu atteint de son vivant déjà à une forme d'éternité et connaît le rassasiement, selon la promesse évangélique[1].

Cette dialectique entre temps du monde et éternité tourne ainsi autour d'une forme de paradoxe qui voit émerger l'abondance au moment où l'on choisit l'abstinence. Cette double facette permet dès lors d'envisager le même moment temporel comme un temps d'abondance ou de pénurie, selon la perspective eschatologique dans laquelle on se situe.

[1] Jn 6.34 : "C'est moi qui suis le pain de vie ; celui qui vient à moi n'aura pas faim ; celui qui croit en moi jamais n'aura soif".

A.5. Le temps de la pénurie

Certaines périodes envisagées sous l'angle de la plénitude peuvent être tout autant considérées du point de vue du manque. Ces perspectives temporelles s'inscrivent souvent en surimpression à des paysages marqués, dans leur géographie ou leur topographie, par l'infertilité. L'étude des temps de pénurie se veut donc à la fois le pendant de celle des ères d'abondance[1] et un écho aux lieux de désolation examinés précédemment[2].

5.1. Une saison blanche ou sèche

Les différentes saisons ont été abordées plus haut pour leur dimension d'abondance[3]. Chacune porte des traits propres, dont l'apparente fécondité se double parfois de traits plus ambivalents (fuite du temps, aridité de l'été). Ainsi l'hiver n'est pas seulement le temps du partage, des fêtes (Saturnales) et de la chasse, mais peut aussi, par les conditions climatiques rigoureuses qu'il impose, freiner le rythme des activités (trêve militaire, nature au repos) et bloquer l'essor économique (*mare clausum*, chômage saisonnier) :

> Toute terre cultivée est figée par le gel, la mer fermée, les camps clos ; les roches, suintantes, semblent ne pas supporter pas le coeur de l'hiver, èt la nature reste immobile et prend quelque repos[4].

Temps de pénurie et d'inertie, l'hiver se fait alors paralysant et fige tout développement temporel.

5.1.1. Le temps figé

Dans l'épopée tout d'abord, l'hiver est présenté comme un obstacle au déroulement de l'action. Saison d'infertilité et de rigueur climatique, il est associé dans *l'Enéide* aux tempêtes et aux périls de la mer qu'il hérisse de pointes glacées[5], et ralentit ainsi la progression d'Enée vers l'Italie[6]. Les tempêtes, pour grande part hivernales[7], contraignent en effet les Troyens à accoster en Afrique, qui se présente à Mercure sous les traits d'un pays hivernal, surplombé par

---

[1] Cf. *supra § A.4. Le temps de l'abondance.*
[2] Cf. *supra § A.3. L'errance et les lieux inhospitaliers : en quête d'un lieu de repos.*
[3] Cf. *supra § A.4.2. Les saisons de l'abondance.*
[4] Manilius, *Astr.* 3.641-643 : "Tunc riget omnis ager, clausum mare, condita castra,
nec tolerant medias hiemes sudantia saxa,
statque uno natura loco paulumque quiescit".
[5] Verg., *Aen.* 3.285 : "et glacialis hiems Aquilonibus asperat undas" ; 4.309-313 (309 : "hiberno sidere" ; 313 : "per undosum aequor"). Sur la mer comme milieu hostile : cf. *supra § 3.1.2. La traversée en mer - L'errance en mer - L'exemple d'Enée.*
[6] Cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 90-92.
[7] Verg., *Aen.* 1.81-158 ; 534-538 (mention d'Orion et de l'Auster).

l'Atlas enneigé[1]. L'hiver bloque ensuite Enée à Carthage, argument qu'Anne propose à Didon d'avancer pour retenir le chef Troyen :

> Enchaîne l'une à l'autre les raisons de s'attarder, tant que la mauvaise saison ("hiems") et Orion pluvieux sévissent en mer, que les bateaux sont malmenés, tant que le ciel reste intraitable[2].

Lors de l'épisode de la chasse, activité couramment pratiquée l'hiver ainsi qu'en témoignent de nombreuses mosaïques d'Afrique du Nord[3], une tempête de pluie et de grêle pousse Enée et Didon à se réfugier dans une grotte où ils scellent plus étroitement leur sort[4].

Mais quand le printemps revient avec les souffles favorables du Zéphyr[5], Enée doit reprendre la mer, sur ordre de Jupiter. Le destin d'Enée est ainsi lié au cycle des saisons, comme celui d'un astre. Ce parallélisme apparaît déjà dans le chant de Iopas lors du banquet offert aux Troyens par Didon :

> Il chante la lune errante et les épreuves du soleil, (...) il dit pourquoi les soleils de l'hiver ont tant de hâte à se plonger dans l'Océan ou, quand les nuits tardent à venir, l'obstacle qui les ralentit[6].

Ce chant, avec des termes comme "errantem" et "labores", contient en filigrane toute l'histoire des errances d'Enée. Sa course vers l'Italie ne connaît jamais de repos car le destin d'Enée est à l'image du parcours céleste des astres. Durant son séjour à Carthage, l'astre solaire d'Enée vit une éclipse, l'accomplissement de sa mission est mise en péril par ses amours avec Didon. Il est contraint d'errer la nuit comme la lune, lui qui est l'astre radieux qui amènera la renaissance de son peuple et qui, sur les traces de Saturne, rétablira un nouvel Age d'Or en Italie[7]. L'hiver est alors semblable à la nuit dont Didon tente de prolonger la durée[8] ; tous deux retardent la course du soleil et d'Enée. Cette interprétation faisant d'Enée un astre en éclipse est soutenue encore par le fait que les vers 745-746 sont une reprise textuelle d'un passage de la 2e *Géorgique* 2.481-2 où le poète s'interroge sur les phénomènes cosmiques, et notamment les

---

[1] Verg., *Aen.* 4.246-251.

[2] Verg., *Aen.* 4.51 : "(...) causasque innecte morandi,
dum pelago desaeuit hiems et aquosus Orion,
quassataeque rates, dum non tractabile caelum".
Argument repris par Didon, *Aen.* 4.309-313.

[3] Cf. *supra § A.4.2.4.2. Les saisons de l'abondance - L'hiver - La chasse hivernale.* Cf. D. Parrish, *Season Mosaics of Roman North Africa*, 1984 ; G.M.A. Hanfmann, *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks*, 1951, vol 1, p. 132-133. M. Ennaïfer, "La vie des grands domaines", in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine*, 1995, p. 166-187.

[4] Verg., *Aen.* 4.160-172 (161 : "(...) insequitur commixta grandine nimbus").

[5] Verg., *Aen.* 4.562 : "demens, nec Zephyros audis spirare secundos ?".

[6] Verg., *Aen.* 1.742-746 : "Hic canit errantem lunam solisque labores,
(...)
quid tantum Oceano properent se tingere soles
hiberni, uel quae tardis mora noctibus obstet".

[7] Cf. *supra § A.2.1.1. La Terre de Saturne - Le Latium pour cacher les exilés.*

[8] Verg., *Aen.* 1.748-9 : "Nec non et uario noctem sermone trahebat / infelix Dido (...)".

éclipses solaires et lunaires pour lesquelles il emploie le terme de "labores"[1].

Il s'établit ainsi une constellation symbolique entre la course des astres, les saisons (l'hiver en particulier), la mer, la terre carthaginoise et le destin d'Enée. Les saisons imposent leur rythme au déroulement de l'aventure épique, et, par des ralentissements forcés, mettent en relief les péripéties de l'aventure maritime.

En dehors des contraintes qu'il impose à la progression épique, l'hiver s'illustre aussi comme symbole du temps arrêté par l'engourdissement qui s'empare alors de la nature. C'est un *topos* récurrent que celui des cours d'eaux figés par le gel. Cette paralysie s'étend souvent à l'entier du paysage, ainsi que le dépeint Horace :

> Tu vois comme le blanc Soracte se dresse sous une haute couche de neige,
> comme les forêts n'en supportent plus le poids malgré leurs efforts, comme les
> cours d'eau se sont arrêtés sous la morsure du gel[2].

La soumission passive de la nature ("stet", "sustineant") n'a d'égal que son immobilisme ("constiterint"). Cet emprisonnement ne connaîtra la délivrance qu'à la fonte des neiges[3].

Cet aspect de l'hiver figé et paralysant prend un relief particulier dans la poésie d'exil d'Ovide qui fait une place de choix à la saison froide, dans l'évocation des paysages et dans la perception du temps. L'entrave du gel fige cours d'eau et mers[4] et s'adjoint au froid permanent (*perpetuus*) des contrées scythes[5] pour bloquer tout mouvement et conférer à l'exil du poète les dehors d'une mortifiante éternité (le rythme quotidien est lui-même perturbé : les soucis perpétuels ("perpetuis curis") assaillent jour et nuit l'exilé[6]). Même le vin, qui devrait permettre l'éclosion de la chaleur de la vie au coeur de l'hiver, est figé[7]. L'hiver impose sa marque à la perception du temps : le fait qu'Ovide compte en hivers le temps écoulé, procédé fréquent en poésie (de même que pour les autres saisons)[8], prend ici un sens affectif particulier. Le

---

[1] Verg., *Aen.* 4.745-746 = *G.* 2.481-2.
G. 2.478 : "defectus solis uarios lunaeque labores".

[2] Hor., *Carm.* 1.9.1-4 : "Vides ut alta stet niue candidum
Soracte nec iam sustineant onus
siluae laborantes geluque
flumina constiterint acuto".

[3] Hor., *Carm.* 1.4.1 : "Soluitur acris hiems grata uice ueris et Fauoni" ; cf. *supra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*.

[4] Par ex. Ov., *Tr.* 3.10.25-50 ; 4.4.55. Autres exemples chez Ovide : cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[5] Ov., *Tr.* 3.2.8 : "ustus ab adsiduo frigore" ; 3.10.9-16 ; *Pont.* 1.2.24-26 ; 1.3.50 : "fert ubi perpetuas obruta terra niues" ; 2.7.72 : "frigore perpetuo Sarmatis ora riget" ; 3.1.2 ; 3.1.14 ; 4.5.4-5.

[6] Ov., *Pont.* 1.2.57 : "Sic mea perpetuis liquefiunt pectora curis".

[7] Ov., *Tr.* 3.10.23-24 ; cf. aussi Verg., *G.* 3.364. Sur le vin comme source de vitalité : cf. en particulier Hor., *Carm.* 1.9.6-8 ; *supra § A.4.2.4. Les saisons de l'abondance - L'hiver* ; *infra § B.1.3.3. La mort à table - A table avec les morts.*

[8] Ov., *Tr.* 5.10.1-2 : "Ut sumus in Ponto, ter frigora constitit Hister, / facta est Euxini dura ter unda maris" ; *Pont.* 4.13.39-40 : "(...) me iam, Care, niuali / sexta relegatum bruma sub axe uidet". Sur le procédé : cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poèsie latine, des origines à l'époque de Nèron*, 1993, p. 86-87 et les nombreux exemples cités ; cf. aussi *supra § A.4.2.2.1. Les saisons de l'abondance - L'été - Les moissons.*

sentiment du temps qui passe disparaît[1] pour céder la place à un immobilisme synonyme de mort[2].

L'hiver peut ainsi servir de décor aux sentiments d'un personnage. Les paysages hivernaux deviennent des *loci horridi* reflétant l'état d'esprit de celui qui les traverse. Catulle évoque l'hiver pour mettre en relief la souffrance d'Attis en Phrygie[3]. Virgile donne pour cadre au désespoir d'Orphée pressentant sa mort prochaine les paysages polaires de Thrace :

> Seul il arpentait les glaces hyperboréennes, le Tanaïs enneigé et les plaines
> jamais veuves des frimas du Riphée, pleurant la pette d'Eurydice et la faveur
> inutile de Dis[4].

L'hiver est ici associé à la privation ("nidnata", "raptam") et à la mort. L'analogie entre l'hiver et la mort[5] s'inscrit dans le prolongement de la personnification traditionnelle de la saison sous les traits d'un vieillard qui rappelle que le rythme de la vie n'avance que pour mieux être arrêté par le verdict de la mort. L'hiver clôt ainsi le cycle saisonnier comme la vieillesse celui de la vie humaine. Ovide en dresse une allégorie particulièrement saisissante :

> Et voilà que vient l'affreux hiver, d'un pas tremblant, semblable à un vieillard,
> privé de ses cheveux ou, s'il lui en reste, aux cheveux blancs[6].

Le tremblement évoque à la fois le froid et l'affaiblissement des forces vitales, la calvitie ou la canitie rappelle la stérilité de la nature privée de végétation ou couvette d'un manteau neigeux.

Au contraire de l'hiver inerte, l'été est le plus souvent symbole de vie, et se caractérise par l'animation de la nature (moissons, abeilles) et l'activité humaine[7]. Il partage pourtant certains points communs avec l'hiver. La chaleur torride peut aussi impliquer un ralentissement des activités, invitant à la sieste des dieux et des hommes, sieste qui peut se révéler voluptueuse[8],

---

[1] Ov., *Tr.* 5.10.5-6 : "Stare putes, adeo procedunt tempora tarde / et peragit lentis passibus annus iter", cité *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[2] Sur l'exil comme mort : Cf. M. Bonjour, *Terre natale. Etude sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 459-464.

[3] Catull. 63.53, 70-71.

[4] Verg., *G.* 4.517-520 : "Solus Hyperboreas glacies Tanaimque niualem
aruaque Riphaeis numquam uiduata pruinis
lustrabat, raptamque Eurydicen atque inrita Ditis
dona querens (...)".

[5] Cf. Ov., *Met.* 2.827 : "letalis hiems" (pour une maladie). Sur la naissance et l'évolution de cette analogie : cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 85.

[6] Ov., *Met.* 15.212-213 : "Inde senilis hiems tremulo uenit horrida passu,
aut spoliata suos aut, quos habet, alba capillos".
Sur l'interprétation de ce passage dans la perspective pythagoricienne de la métempsycose : cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poèsie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 190-192. Autres exemples d'assimilations entre l'hiver et la vieillesse : cf. Verg., *Aen.* 8.508 (froid de la vieillesse) : "Sed mihi tarda gelu saeclisque effeta senectus" ; Hor., *Carm.* 4.13.12 : "capitis niues" ; Ov., *Tr.* 3.10.9-10 ; *Met.* 2.30 ; Mart., *Epigr.* 4.5.6 : "algentes (...) ad uetulas" ; Stat., *Theb.* 7.361-362. Pour les cheveux blancs : cf. aussi *infra § A.5.1.3. Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps.*

[7] Cf. *supra § A.4.2.2. Les saisons de l'abondance - L'été.*

[8] Cf. *supra § A.1.2. Les nids d'amour* ; Claud., *Carm. min.* 25.1-7 (*Epithal. Pallad. et Celer.*) (sieste de Vénus

mais aussi dangereuse et potentiellement létale, dans l'air vibrant de l'heure de midi propice aux apparitions. Mais c'est essentiellement par leur climat opposé que l'hiver et l'été, paradoxalement, se rejoignent.

5.1.2. Un hiver brûlant

L'opposition de l'hiver à l'été est traditionnelle dans les *adynata*[1]. Le contraste entre les deux saisons est souvent soutenu par celui entre deux régions supposées en incarner le climat. Ainsi, le pâtre Mélibée de la 1ère *Eglogue* de Virgile oppose la Scythie à l'Afrique, pays de la soif[2]. De même, le berger Gallus de la 10e *Eglogue* oppose-t-il la Thrace hivernale aux zones[3] torrides de l'Ethiopie et du tropique du Cancer. Ce type d'opposition est plus longuement développé dans la 3e *Géorgique*[4] où Virgile juxtapose deux tableaux de régions extrêmes par leur localisation comme par leur climat. Il dépeint tout d'abord, sans notation saisonnière, la vie du pâtre en Libye :

> Souvent, de nuit comme de jour et durant tout un mois de suite, le bétail paît et va à travers les vastes déserts sans aucun abri, tant s'étend l'immensité de la plaine[5] !

Les conditions climatiques et géographiques de la Libye imposent une vie d'errance spatiale ("longa in deserta") et temporelle où le rythme des jours n'est plus respecté.

Virgile oppose à ce premier tableau la rigueur légendaire du climat scythe où l'hiver permanent contraint le bétail à demeurer enfermé dans les étables. Aucune végétation ne pousse, le monde naturel est figé par le froid et impose son immobilisme spatio-temporel aux bêtes :

> Là-bas, les troupeaux restent enfermés dans les étables, et aucune végétation ne pousse dans les plaines ou sur les arbres ; mais la terre s'étend au loin, informe sous des amas de neige et l'épaisseur du gel, atteignant sept coudées. Toujours l'hiver, toujours les souffles glacés du Caurus[6].

Il faut toutefois relever que, dans la mesure où il y a des troupeaux, ceux-ci doivent recevoir

---

dénudée).

[1] Cf. *supra § A.4.2. Les soisons de l'abondance.*

[2] Verg., *Ecl.* 1.64-65 : "At nos hinc alii sitientis ibimus Afros / pars Scythiam (...)

[3] Verg., *Ecl.* 10.64-68. Sur la division du monde en zones climatiques opposées (Nord-Sud, Est-Ouest) : cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 19-20, 81-83.

[4] Verg., *G.* 3.339-383. Cf. R. Martin, "Virgile et la Scythie", *REL* 44, 1966, p. 286-304.

[5] Verg., *G.* 3.341-343 : "Saepe diem noctemque et totum ex ordine mensem
pascitur itque pecus longa in deserta sine ullis
hospitiis : tantum campi iacet (...)".

[6] Verg., *G.* 3.352-356 : "Illic clausa tenent stabulis armenta, neque ullae
aut herbae campo apparent aut arbore frondes ;
sed iacet aggeribus niueis informis et alto
terra gelu late, septemque assurgit in ulnas.
Semper hiems, semper spirantes frigora Cauri".

du fourrage, ce qui est incompatible avec un climat ignorant réellement toute saison de croissance de végétation. L'extrême rigueur de l'hiver et sa durée modifient la perception du temps, et la saison froide semble dès lors durer éternellement.

L'inertie qu'elle impose à la nature touche aussi les bêtes, paralysées par la mort ou l'épaisseur du manteau neigeux :

> Pendant ce temps il n'en neige pas moins dans tout le ciel : les troupeaux périssent ; les grands corps des boeufs se dressent encerclés de frimas, et les cerfs, en colonne compacte, s'engourdissent sous une nouvelle couche de neige d'où le sommet de leurs cornes émerge à peine[1].

Si entre la Libye et la Scythie, le contraste climatique est flagrant, les points communs ne manquent pas non plus. Le froid extrême comme la chaleur torride empêchent la vie normale des troupeaux, contraints à l'errance ou à l'enfermement. La Libye comme la Scythie sont des plaines ("tantum campi", "campo") qui s'étendent à perte de vue ("iacet" dans les deux cas). La Scythie est ainsi comparable à un désert gelé.

L'opposition entre le Nord et le Sud, le froid et le chaud, s'enrichit de l'idée qu'il s'agit de régions extrêmes par leur localisation géographique autant qu'excessives par leur climat, associées aux Barbares[2], éternellement glacées ou désespérément arides, et par là étranges, obéissant à des lois qui leur sont propres et dominées par un élément naturel unique (l'eau, le gel, le sable...)[3]. Elles semblent de même échapper au temps, puisqu'elles ignorent l'alternance des saisons, gage de renouveau, mais sont conditionnées par des conditions climatiques propres à une seule saison. Mais contrairement à l'éternel printemps de l'Age d'Or ou des Iles Fortunées, ou à l'éternelle fécondité automnale du verger d'Alcinoos - deux cas où le dépassement du temps offre l'assurance de la pérennité du bonheur -, l'hiver permanent ou l'été brûlant empêchent le développement normal de la vie et de la civilisation : les pâtres libyens n'ont que de rares cabanes, les Scythes s'abritent dans des cavernes[4]. Que la saison soit blanche ou sèche est somme toute équivalent puisque, dans leur extrémisme, hiver et été partagent les mêmes caractéristiques. C'est ce qu'illustre en une formule la métaphore du froid brûlant, développée dans l'évocation que Lucain fait de l'hiver espagnol :

> L'hiver paralysé par le gel paresseux et les aquilons desséchants, retenait les pluies en nuages dans l'éther figé. Les montagnes étaient brûlées ("urebant") par les neiges et l'étendue des plaines par les frimas qui ne résisteraient pas à

---

[1] Verg., *G.* 3.367-370 : "Interea toto non setius aere ningit :
intereunt pecudes ; stant circumfusa pruinis
corpora magna boum, confertoque agmine cerui
torpent mole noua et summis uix cornibus extant".

[2] Phrygie : Catull. 63.50-55, 70 ; Thrace : Verg., *Ecl.* 10.65-66 ; *G.* 4.517-520 ; Hor., *Carm.* 3.25.10 ; Scythie : Verg., *G.* 3.376-380 ; Ov., *Tr.* et *Pont. passim* (*supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver*). Cf. P.-J. Dehon, *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poèsie latine, des origines à l'époque de Néron*, 1993, p. 77-78.

[3] Cf. A. Loupiac, *La poètique des éléments dans* La Pharsale *de Lucain*, 1998, p. 41-44.

[4] Verg., *G.* 3.340 : "(...) raris habitata mapalia tectis"; 376-377 : "Ipsi in defossis specubus secura sub alta / otia agunt terra (...)".

> la vue du soleil, et toute terre proche du ciel engloutissant les astres était brûlée ("aruerat"), durcie par la pureté hivernale[1].

Ovide emploie aussi fréquemment l'image du froid brûlant. La prière de l'hymne à la Rouille demande par exemple que les moissons soient épargnées par les excès climatiques. Sont alors cités côte à côte la chaleur estivale qui risque de faire fermenter le chaume et le gel hivernal :

> Ni les vents ni les pluies ne nuisent autant à Cérès, elle ne pâlit pas autant, brûlée ("adusta") par un gel de marbre que si Titan échauffe les chaumes humides[2].

Ovide ajoute de plus à l'image de la brûlure du gel celle du marbre, qui, davantage encore que la blancheur, suggère l'immobilisme de la pierre et le froid funèbre du tombeau. Le voisinage immédiat de "pallet" soutient cette nuance puisque le terme évoque la couleur traditionnelle de la mort, *pallidus*[3]. L'allusion au marbre apparaît également dans les *Tristes*[4]. Cette fois-ci, l'expression "marmoreo gelu" est associée à "candida facta" : la teinte s'estompe derrière l'éclat. La dimension funèbre du marbre subsiste, en accord la vision que le poète propose de sa terre de relégation comme pays de mort[5]. Le contraste thermique se double ici de notations de couleur dont la charge affective souligne encore la portée symbolique des évocations saisonnières.

5.1.3. Les couleurs du temps

Les couleurs associées à l'hiver et à l'été révèlent de nouveaux points communs entre les deux saisons.

La blancheur du gel ou de la neige hivernale est rendue d'ordinaire par *canus* ou *canens* ou,

---

[1] Luc., *Phars.* 4.50-55 : "Pigro bruma gelu siccisque aquilonibus haerens
aethere constricto plunias in nube tenebat.
Urebant montana niues camposque iacentes
non duraturae conspecto sole pruinae,
atque omnis proprior mergenti sidera caelo
aruerat tellus hiberno dura sereno".
Cf. A. Loupiac, *La poétique des élèments dans* La Pharsale *de Lucain*, 1998, p. 187-198.

[2] Ov., *Fast.* 4.917-919 :
"Nec uenti tantum Cereri nocuere nec imbres,
nec sic marmoreo pallet adusta gelu,
quantum si culmos Titan incalfacit udos".
Sur le froid brûlant : cf. aussi Ov., *Tr.* 3.2.8 : "Ustus ab adsiduo frigore (...)"; 3.4b.2 : "Me tenet adstricto terra perusta gelu" ; 5.2b.22 : "Glebaque canenti semper obusta gelu" ; Calp., *Ecl.* 5.107-108 ("torrida hiems"). Cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*
Sur la menace des saisons pour les productions naturelles : cf. Hor., *Carm.* 3.1.31-32 : "(...) nunc torrentia agros / sidera, nunc hiemes iniquas"

[3] Cf. Hor., *Carm.* 1.4.13 : "Pallida mors" ; Claud., *De raptu Proserp.* 2.326 : "pallida regio".

[4] Ov., *Tr.* 3.10.10 : "terraque marmoreo est candida facta gelu".

[5] Cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

plus rarement, par un autre terme de la même famille (*candidus, canere*)[1]. Cette blancheur, éclatante par l'effet de la neige - *candidus* est parfois employé comme synonyme de *niualis*[2] -, est autant due aux précipitations hivernales qu'à l'absence de feuillage verdoyant (chez Sénèque : "nudent siluas").

Des termes dérivés de *albus* apparaissent plus rarement pour qualifier les paysages hivernaux[3], et ils sont alors souvent accompagnés d'une notation complémentaire ("canis pruinis", "niuibus")[4]. Le terme définit en effet une blancheur mate dénuée d'éclat, et à ce titre, *canus* ou *candidus* sont plus appropriés à rendre la luminosité brillante de la neige ou de la gelée.

La couleur de l'été, quand il est envisagé comme saison de fécondité où mûrit le blé, est celle des moissons dorées, ce que rend l'adjectif *flauus* et ses dérivés (*flauescere, flauens*)[5]. Le terme a alors une connotation positive, évoquant le reflet de l'or, et porte déjà des nuances chaudes qui s'accentuent lorsque les blés atteignent une plus grande maturité et tirent sur le rouge (*rubicundus, rubens*)[6]. Ainsi, l'opposition qu'établit Horace entre la saison chaude et la saison froide est soutenue par un contraste de couleurs entre la *rubra Canicula* et la *cana nix* de l'hiver[7]. Les blés fauves sont aussi associés à l'image de la chevelure[8] dont la blondeur évoque autant la grâce féminine[9] que la beauté idéale des dieux, en particulier de Cérès[10].

Ovide s'écarte de cet usage traditionnel et introduit d'autres qualifications pour la teinte des blés : le mûrissement des blés se marque pour lui par une décoloration, d'où l'emploi d'épithètes évoquant la pâleur, la blancheur (*canere, pallere, albus*), et rejoignant parfois les évocations de l'hiver.

---

[1] *Cana cana bruma* ou *canae brumae* : Sen., *Epigr. De Corsica* (*Anth. Lat.* 237.4) ; *Phaedr.* 966-967 : "Ut nunc canae frigora brumae / nudent siluas (...)" ; Stat., *Theb.* 4.840 ; *cana nix* ou *canae niues* ; Lucr. 3.21 ; Hor., *Sat.* 2.5.41 ; Sen., *Thy.* 118 ; *Phaedr.* 935 ; *cana pruina* ou *canae pruinae* : Hor., *Carm.* 1.4.4 ; Verg., *G.* 2.376 ; Ov., *Her.* 5.16 ; Petr., *Sat.* 122.185 ; Val. Fla., *Arg.* 2.287 ; *canere* : Sen., *Tro.* 73 : "Deciens niuibus canuit Ide" ; *candidus* : Hor., *Carm.* 1.9.1 ; 3.25.20 ; Ov., *Tr.* 3.10.10 ; voir aussi l'expression *niue* ou *niuibus candidior* : Catull. 80.2 ; Ov., *Am.* 3.7.8. Cf. J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 67, 320 et 357.

[2] Par ex. pour des chevaux blancs : Verg., *Aen.* 3.538 : "(...) candore niuali" ; 12.84 : "(...) candore niues anteirent (...)".

[3] Cic., *Fin.* 1.9.30 : "niuem esse albam".

[4] Hor., *Carm.* 1.4.4 : "Nec prata canis albicant pruinis" ; Manilius, *Astr.* 2.419 : "Hinc rigor et glacies niuibusque albentia rura".

[5] Pour des exemples : cf. *supra § A.4.2.2.1. Les saisons de l'abondance - L'été - Les moissons* ; voir aussi J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 330.

[6] Sur les nuances rouges de *flauus* : cf. Aul. Gell., *NA* 2.26.8 ; J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 130.

[7] Hor., *Sat.* 2.5.39-41 : "(...) seu rubra Canicula findet
infantis statuas, seu pingui tentus omaso
Furius hibernas cana niue conspuet Alpis".

[8] Tib. 2.1.48 : "deponit flauas annua terra comas".

[9] Cf. Verg., *Aen.* 4.590 (Didon) ; Hor., *Carm.* 1.5.4 (Pyrrha) ; Tib. 1.5.44 ; Catull. 64.63 (Ariane) et les nombreux exemples dans l'élégie ; cf. J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 326-327 ; R.J. Edgeworth, *The Colors of the* Aeneid, 1992, p. 128-130 (*s.v. flauus*).

[10] *Flaua Ceres* : Verg., *G.* 1.96 ; Tib. 1.1.15 ; Ov., *Am.* 3.10.3 ; Luc., *Phars.* 4.412 ; Ov., *Fast.* 4.424 ("dea flaua").

Plusieurs emplois de *canere* ne portent toutefois pas de connotation négative. Au contraire même. *Canere* se trouve par exemple employé dans le contexte de l'Age d'Or[1]. Au livre 3 des *Amours*, Ovide évoque la fertilité particulière dont Cérès gratifia la Crète par amour pour le chasseur Iasius :

> En cette année féconde, seule la Crète connut la fertilité ; partout où la déesse avait passé, poussait la moisson, même les bois du Mont Ida blanchissaient ("canebat") sous les épis et le sanglier sauvage fauchait les blés dans la forêt[2].

Le terme "canebat" n'est nullement péjoratif, mais sert bien plus à relever ici une coloration hors du commun : les blés poussent même dans les bois, d'ordinaire verdoyants, et le choix du terme "canebat" marque un contraste d'intensité entre la teinte claire des épis et le cadre vert plus foncé de la forêt[3]. Au terme de la pièce, Cérès reçoit de plus son épithète traditionnelle de "flaua" (v. 43).

Dans les *Tristes* par contre, Ovide emploie pour les épis l'épithète *canus* dont la portée affective est alors trés marquée :

> Le temps conduit la semence à l'état de blancs épis[4].

Canus, d'ordinaire employé pour la neige ou le gel et pour les cheveux blancs du vieillard, est utilisé ici dans une série sur le temps qui passe - ce qu'illustre l'alternance des activités agricoles et les moissons qui blanchissent. Le temps qui glisse d'un pas silencieux[5] amène la maturation des épis en même temps qu'il est signe du temps qui passe, de vieillissement et de mortalité. Dans toute l'élégie, Ovide expose que sa douleur ne fait que s'accroître avec le temps qui passe, que ses maux se multiplient au gré des jours passés en exil[6], pour conclure que seule la mort saurait le libérer[7]. Le contexte affectif de la pièce se révèle ici déterminant pour le choix de l'adjectif *canus*.

Si la blancheur exprimée par *canus* est liée dans ce cas à l'imaginaire de l'hiver, elle peut aussi être signe de l'aridité propre aux excès de l'été. Ainsi la course de Phaeton provoque le dessèchement des cultures, traduit par le verbe *canescere*[8] qui traduit alors un processus en voie d'accomplissement.

---

[1] Ov., *Met.* 1.110 : "Nec renouatus ager grauidis canebat aristis".
[2] Ov., *Am.* 3.10.37-40 :
"Sola fuit Crete fecundo fertilis anno ;
Omnia, qua tulerat se dea, messis erat ;
ipse locus nemorum canebat frugibus Idae
et ferus in silua farra metebat aper".
[3] Pour l'emploi de *canus* pour la clarté de la végétation : cf. *infra*.
[4] Ov., *Tr.* 4.6.11 : "Tempus et in canas semen producit aristas".
[5] Ov., *Tr.* 4.6.17 : "(...) tacito pede lapsa uestustas".
[6] Ov., *Tr.* 4.6.25-26 : "Tristior est etiam praesens aerumna priore : / ut sit enim sibi par, creuit et aucta mora est" ; 38 : "Quae mala sunt longa multiplicata die".
[7] Ov., *Tr.* 4.6.49-50 : "Una tamen spes est, quae me soletur in istis, / haec fore morte mea non diuturna mala".
[8] Ov., *Met.* 2.212 : "Pabula canescunt, cum frondibus uritur arbor".

D'autres termes apparaissent pour marquer la blancheur. Ovide applique également aux moissons le verbe *pallere* qu'il employait pour la décoloration des paysages hivernaux, ce qui s'expliquait assez naturellement par les liens entre la saison froide et la mort. Cet emploi de *pallere* pour les blés se rencontre dans une prière à Cérès et Tellus :

> Que la moisson croisse cependant sans connaître la morsure de la rouille et qu'elle ne pâlisse pas de maladie sous un ciel mauvais, qu'elle ne dépérisse pas, malingre, et que, plus féconde que la moyenne, elle ne suffoque pas sous la luxuriance de ses richesses[1].

Il n'est plus question ici des blés qui mûrissent, mais des diverses atteintes qui peuvent toucher les moissons. Le contexte général est celui de la maladie et de la mort, ce que marquent de nombreux termes appartenant au même champ lexical ("deficiat", "macie", "pereat"). "Palleat" est au même plan que les autres verbes marquant la dégénérescence.

L'épithète *albus* apparaît aussi en relation avec les moissons. Or le terme *albus*[2] n'évoque pas un blanc pur, mais permet d'en exprimer les nuances jaunâtres ou grisâtres. Il peut ainsi apparaître pour distinguer les espèces dans la langue de la botanique ou pour marquer la coloration moins foncée de la végétation par rapport à la verdure environnante, usage que connaissent aussi *canus* ou même *pallens*. Quelle est alors la nuance de *albus* lorsqu'il se trouve - rarement il est vrai - associé aux moissons ? N'est-ce qu'une autre façon d'exprimer la blondeur des épis ?

L'un des emplois d'*albus* en relation avec les moissons apparaît chez Ovide. En réponse à la question de savoir pourquoi on porte des vêtements blancs ("uestes albae") aux fêtes de Cérès[3], le poète esquisse une explication étiologique mentionnant la blancheur des moissons à maturité et utilise alors un terme dérivé de *albus* :

> Est-ce parce que la moisson blanchit sous les épis mûrs ?[1].

Ovide se livre à un jeu étymologique sans portée affective particulière et sans aucune connotation péjorative.

Un autre emploi d'un terme de la famille d'*albus* apparaît chez Calpurnius Siculus. Evoquant le retour de l'Age d'Or, le poète néronien met en relief la fécondité agricole retrouvée et l'absence de menaces pour les moissons :

---

[1] Ov., *Fast.* 1.687-690 :
"Interea crescat scabrae robiginis expers
nec uitio caeli palleat aegra seges
et neque deficiat macie neque pinguior aequo
diuitiis pereat luxuriosa suis".
Passage exploité dans un sens métatextuel *supra § Introduction - Copieux corpus - Entre sélection et profusion.*

[2] Pour une étude sémantique du terme *albus* : cf. J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 25-31. Couleur claire de la végétation : *canus* pour le peuplier : Sen., *Herc. Oet.* 578 : "cana rigentem populo cinctus comam" ; pour le saule : Luc., *Phars.* 4.131 : "cana salix" ; *pallens* pour l'herbe vert tendre : Verg., *Ecl.* 6.54 : "Ilice sub nigra pallentes ruminat herbas".

[3] Ov., *Fast.* 5.355 : "Cur tamen, ut dantur uestes Cerealibus albae".

> Et la moisson n'est plus étouffée par la mauvaise herbe et ne blanchit plus sous les avoines paralysantes[2].

La coloration blanche ("albet") des blés serait due à la présence de l'avoine parasite[3], et non le fait du mûrissement. La blancheur causée par l'envahissement de l'avoine se double d'un étouffement ("praefocata") et d'un immobilisme ("inertibus") qui évoquent la mort. Or l'épithète *iners* est aussi employé pour l'hiver[4] pour marquer le ralentissement des activités humaines et de la vie de la nature.

Dernier exemple enfin, c'est à l'épithète *albus* que Jérôme a recours dans la traduction de la *Vulgate* à un moment où le Christ annonce la proche venue du Royaume de Dieu :

> Ne vous dites-vous pas qu'il y a encore quatre mois avant la venue de la moisson ? Voici, je vous le dis, levez les yeux et regardez les zones qui sont déjà blanches ("albae"), prêtes pour la moisson[5].

Cet exemple a la particularité d'associer *albus* à l'idée de maturité, que rend d'ordinaire *flauus*.

***

Cet examen a révélé la portée potentiellement affective des notations colorées attribuées à l'hiver ou à l'été. Elles s'inscrivent en effet en écho à l'angoisse du temps du passe pour se figer avec la mort - que celle-ci soit signalée par la métaphore de la vieillesse ou par des image de maladie ou d'étouffement.

L'emprise du gel hivernal ou de l'avoine impose de plus un arrêt du temps qui s'oppose au mouvement de vie que connaissent d'autres saisons : le printemps est marqué par la mobilité retrouvée de la nature (les rivières recommencent à couler), par le gonflement de la vie, l'éclosion de la végétation, la vitalité de la faune - même si cette mobilité conduit aussi à des réflexions sur le temps qui passe[6]. L'automne aussi est marqué par l'animation de la vie : le jus du raisin jaillit, mousse et fermente dans les pressoirs, portant en lui l'image du bouillonnement vital[7] - contrairement au vin figé des Scythes évoqué par Ovide ou Virgile. Cette vitalité de la nature est alors soutenue par l'activité humaine qui redouble aux vendanges.

Si l'hiver et l'été peuvent être des périodes d'abondance - et l'été est aussi un temps où l'activité est en plein essor -, la menace de la pénurie n'est jamais loin. Celle-ci se traduit chez les poètes par des images d'engourdissement, de décoloration. L'évocation de ces temps parfois extrêmes

---

[1] Ov., *Fast.* 5.357 : "An quia maturis albescit messis aristis".
[2] Calp., *Ecl.* 4.115-116 : "(..) nec praefocata malignum / messis habet lolium nec inertibus albet auenis".
[3] Cf. Verg., *G.* 1.154 : "steriles auenae" ; Ov., *Fast.* 1.692 (sans mention de couleur).
[4] Cf. Ov., *Pont.* 1.2.24 ; Hor, *Carm.* 4.7.12 ; Manilius, *Astr.* 3.637 ; *supra § A.4.2.4. Les saisans de l'abondance - L'hiver.*
[5] Jn 4.35 : "Nonne uos dicitis quod adhuc quattuor menses sunt et messis uenit ? Ecce dico uobis leuate oculos uestros et uidete regiones quia albae sunt iam ad messem".
[6] Cf. *supra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*
[7] Cf. par ex. Calp., *Ecl.* 1.2-3 : "(...) madidis incumbant prela racemis / et spument rauco feruentia musta susurro" ; *supra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne.*

conduit aussi à tisser des liens avec des paysages particuliers où la problématique de la fécondité était mise en question. Ainsi l'hiver permet des parallélisme avec les tempêtes marines autant qu'avec les étendues désertiques. Le cadre temporel et saisonnier permet alors de mieux exacerber la spécificité affective d'un lieu d'errance, de solitude, de souffrance ou d'exil.

5.2. Le jeûne[1]

Les privations imposées par les saisons ou les rigueurs climatiques ne sont pas sans influence sur les conditions d'alimentation de l'homme[2]. Mais celui-ci peut aussi faire parfois le choix de s'infliger à lui-même un état temporaire de pénurie. Le jeûne s'inscrit alors dans le cadre plus large d'une réflexion morale, philosophique ou religieuse, et se définit par rapport à une certaine image de la profusion. Parmi les différentes attitudes prônant la frugalité, c'est d'abord à l'ascétisme tel qu'il sera pratiqué dans les premiers siècles de l'ère chrétienne que l'on s'attachera dans cette section en raison de sa dimension escbatologique spécifique à la perspective temporelle étudiée ici.

5.2.1. Un sacrifice du corps

Si les martyrs emprisonnés ont souvent à subir un jeûne forcé imposé par leurs bourreaux, ils n'en gardent pas moins la certitude - alimentée par des visions - qu'ils seront restaurés dans l'au-delà. La vie d'ici-bas importe peu et la faim doit être méprisée, au nom de l'adage évangélique rappelant que l'homme ne vit pas de pain seulement, mais aussi de la Parole divine, et que le Christ est le pain de vie[3].

Pour ceux qui, suite à l'avènement du christianisme comme religion d'Etat, n'ont pas l'occasion d'affronter la persécution pour s'assurer l'accès au paradis, l'ascèse offre une voie pour suivre le modèle du Christ et infliger à son corps les tourments qu'il n'a pas connu par le martyre. Nombreux sont les auteurs qui étendent l'idée de martyre à ceux qui font au Christ le don quotidien de leur vie. Ainsi Jérôme dans son oraison funèbre à Paula, composée au printemps 404, rappelle-t-il que :

> Ce n'est pas seulement par son sang versé que l'on gagne le statut de saint confesseur, mais offrir et dévouer aussi son esprit est un martyre quotidien[4].

Les anachorètes, par les privations corporelles qu'ils s'imposent, développeront plus largement cette idée, faisant de l'ascétisme un substitut au martyre sanglant des premiers chrétiens et gagnant, avant la gloire céleste, les honneurs réservés aux saints martyrs[5]. Leur retraite au

---

[1] Cf. A. Scarnera, *Il diguino cristiano dalle origini al IV secolo*, 1990 ; V.E. Grimm, *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin : Attitudes to Food in Late Antiquity*, 1996 ; A. Grün, *Le jeûne : prier avec le corps et l'esprit*, 1997.

[2] Cf. *supra A.2.7.2. L'abondance de la mer - Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome* ; *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

[3] Cf. Mt. 4.4 ; Jn. 6.35. Sur le mépris de la faim : cf. *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions de martyrs* ; *2.6.5. Les nourritures célestes.*

[4] Hier., *Epist.* 108.31 : "Non solum effusio sanguinis in confessione reputatur, sed deuotae quoque mentis seruitus cotidianum martyrium est". Cf. aussi Ioh. Chrysostomus, *In Epist. ad Hebr.* 6, *Hom.* 11.3 (*PG* 63.93) : "Corpus tuum morte affice et crucifige, et ipse quoque accipies coronam huius martyrii" ; Commod., *Instr.* 2.3(7).14-18 (14 : "Multa sunt martyria quae sunt sine sanguine fuso").

[5] Sur le culte des martyrs et des ascètes : cf. H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, 1927, p. 109-121.

désert[1] rappelle de plus les privations du peuple d'Israël lors de l'Exode, ou encore celles d'Elie, de Jean-Baptiste ou du Christ retirés au désert.

Dans la perspective chrétienne, le jeûne est présenté comme une période de pénurie librement choisie (bien que dans les faits, elle soit souvent inhérente aux conditions de vie des anachorètes) et propice à rapprocher de Dieu. Il s'agit d'un don de soi, de son corps, à Dieu, dans un sacrifice non sanglant de son humanité charnelle. C'est ce que Prudence exprime, dans le *Cathemerinon*, dans l'hymne qu'il consacre au jeûne (*Hymnus ieiunantium*) :

> Christ, sois à nos côtés lors de nos chastes privations, et jette un regard bienveillant sur notre fête, ô roi, tandis que nous t'offrons nos jeûnes en sacrifice[2].

Le terme *castis* donne à ce jeûne la même dimension de pureté que celle acquise par la virginité[3]. Le jeûne purificateur n'est pas propre à la seule religion chrétienne ; le culte de la Magna Mater, celui d'Isis ou de Cérès par exemple connaissant aussi des prescriptions de jeûne rituels[4]. L'idéologie chrétienne du jeûne rejoint de plus sur certains points l'idéal de frugalité tel qu'il a été développé par exemple chez Horace ou Sénèque[5]. La pratique du jeûne s'inscrit ainsi dans la continuité du souci stoïcien de dominer ses passions :

> Celui qui veut faire preuve de frugalité doit commander à son coeur et à son ventre[6].

Mais cette ascèse a aussi une dimension plus spécifiquement chrétienne. Si les chrétiens font preuve de frugalité et de modestie dans leurs repas, ils vivent tout à la fois dans un état d'opulence dans la mesure où Dieu pourvoit à tous leurs besoins. Au sacrifice du corps répond la bienveillance et la générosité de Dieu. La vie est plus que la nourriture et le corps plus que le vêtement[7]. Aussi ne faut-il pas, à en croire l'invite évangélique, se préoccuper du lendemain.

---

[1] Cf. P. Deseille, *L'Evangile du désert. Origines et développement de la spiritualité monastique*, 1985 ; G. Sartory, "In der Arena der Askese. Fasten im Frühen Christentum", in U. Schultz (éd.), *Speisen, Schlemmen, Fasten. Eine kulturgeschichtliche des Essens*, 1993, p. 70-82. Cf. aussi *supra § A.3.2.2. La traversée du désert- L'Exode des Israélites.*

[2] Prudent., *Cath.* 7.3-5 : "Adesto castis, Christe, parsimoniis,
festumque nostrum, rex, serenus aspice,
ieiuniorum dum litamus uictimam !"
Cf. *Cath.* 7.66 ("dicata parcus abstinentia")

[3] Sur l'adjectif *castus* pour désigner la virginité - masculine ou féminine: cf. Cic., *Dom.* 144 (Vestales) ; *Or.* 64 ("casta, uerecunda, uirgo incorrupta") ; Hor., *Epist.* 2.1.132 ; Sen., *Phaedr.* 1195.

[4] Cf. Liv., 36.37.4 ; Plin., *NH* 15.92 ; Aul. Gell., *NA* 10.15.1 ; Arnob., *Nat.* 5.16. Cf. P. Arbesmann, *Das Fasten bei den Griechen und Römer*, 1929.

[5] Hor., *Sat.* 2.2.1 ("uiuere paruo") ; 2.2.70 ("tenuis uictus") (cf. *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin* ; *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme*) ; Sen., *Epist.* 123.3 ("assuescere paruo") ; Cic., *Amic.* 86.

[6] Publilius Syrus, *Sent.* A.51 : "Animo uentrique imperare debet, qui frugi esse uult".

[7] Mt. 6.25-33 ; Lc. 12.22-32 (en particulier 23). Voir aussi Prudent., *Cath.* 9.61-63, cité *supra § A.4.5. Un temps pour Dieu.*

5.2.2. Jeûne et abstinence sexuelle

Cette bienveillance divine rappelle les conditions de vie de l'Age d'Or, marqué par la générosité spontanée de la nature[1]. L'ascèse humaine exprime alors un idéal de vie fondé sur l'attente des bienfaits de la vie éternelle qui rétabliront le paradis. Une des conséquences de cette vision du monde où tout espoir d'abondance est transposé dans l'au-delà est l'abstinence sexuelle[2]. Il devient inutile de procréer et de s'assurer par là une forme d'éternité terrestre (une nombreuse progéniture est souvent associée aux descriptions d'abondance[3]). En effet, même si l'extase sexuelle élève pour un instant fugace au-dessus de la condition humaine, la transmission de la vie par la fécondation marque l'entrée dans le temps et dans le cycle périssable de la vie. L'idéal de frugalité conduit ainsi au mépris du corps, charnel, terrestre, entaché par le péché et destiné à se faner, au profit d'un développement de la vie intérieure et spirituelle dont la pureté rapproche de la divinité[4]. En supprimant les contraintes du corps, la dimension temporelle de la vie terrestre et physique s'estompe au profit d'une vie spirituelle au-dessus du temps, partagée entre prière, jeûne et lecture divine. La doctrine selon laquelle la vie ascétique et virginale est semblable à la vie des anges[5] renforce l'idée que le renoncement au mariage et aux autres servitudes terrestres (nourriture, sommeil) libère l'homme qui s'approche alors, de son vivant déjà, de l'union avec Dieu telle qu'elle est attendue après la Parousie.

Le lien entre jeûne et abstinence sexuelle est confirmé par les réactions naturelles du corps. Le jeûne prolongé entraîne souvent l'aménorrhée[6] et conduit par là à la négation de l'état de femme pubère en supprimant - provisoirement - la possibilité d'une éventuelle maternité. Cette désexualisation marque aussi la volonté d'échapper à la condition humaine[7], au cycle de la vie et de la mort symbolisé par le cycle des naissances et la succession des générations.

Le lien entre alimentation et sexualité est déjà relevé chez les auteurs classiques[8] et par les médecins. Ainsi Galien (129-199) propose-t-il, entre autres remèdes, de lutter contre l'excès de désir sexuel par diverses privations sensorielles et en particulier par un régime alimentaire

---

[1] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[2] R. Triomphe, *Le lion, la vierge et le miel*, 1989, p. 134 : "La spontanéité revendiquée pour la nature maternelle, qui contraste avec la violence et le sang versé par les hommes, conduit à l'abstinence, la distanciation végétale éloigne la pensée du *concubitus*".

[3] Cf. Mart., *Epigr.* 3.58.17-23 ; Petr., *Sat.* 53 ; *supra § A.4.3.1.2. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Une nécessité économique.*

[4] W. Vandereycken & R. Van Deth, *From Fasting Saints to Anorexic Girls. The History of Self-Starvation*, 1994, p. 18-19.

[5] Cf. Cypr., *De habitu virginum* 22 (*PL* 4.461A, col. 475) : "Cum castae perseueratis et uirgines, angelis Dei estis aequales".

[6] Cf. A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, 1983, p. 224 ; pour l'époque moderne : cf. E. Le Roy Ladurie, "L'aménorrhée de la famine (XVIIe-XXe siècle)", *Annales ESC* (24e année, no 6), 1969, p. 1589-1601.

[7] Pour la négation de la condition humaine dans les mouvements fanatiques des Marcionites, Encratites et Messaliens : cf. P. Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans la christianisme primitif*, 1995 (*The Body and Society*, 1988), *passim.*

[8] Cf. E. Gowers, *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, 1993 ; P. R. Arbesmann,

strict[1]. A l'inverse, certains aliments sont considérés comme favorables à l'amélioration de la qualité du sperme, notamment les aliments flatulents, parce que porteurs de souffle (*pneuma*)[2]. Au 4e siècle, l'historien Ammien Marcellin rapporte aussi que la chasteté de l'empereur Julien était renforcée et favorisée par sa sobriété alimentaire[3]. Ne pas céder aux appels de son estomac revient globalement à ne pas suivre les passions de son ventre, à ne pas en être l'esclave, selon les termes de Commodien[4]. Par extension sont aussi compris dans les appétits du ventre les appétits d'ordre sexuel. La matrice (*hystera*) de la femme est ainsi comparable à une bête tapie à l'intérieur du corps, à une bouche (στόμα) qui demande à recevoir sa pâture[5].

Les récits sur la vie des ascètes au désert s'inspirent des théories médicales pour prôner un régime alimentaire desséchant, attendu que l'émission de sperme provient d'une surabondance d'humeurs[6]. Les auteurs chrétiens donnent pourtant à la corrélation entre continence et sobriété une signification plus décisive en ce qu'elle touche au salut de l'âme :

> Le jeûne restaure l'âme, le jeûne est la nourriture de l'esprit, le jeûne est la vie des anges, la mort de la faute, la fin des péchés, le remède du salut, la racine de la grâce, le fondement de la chasteté[7].

Dans cette perspective, le bannissement d'Adam et Eve est présenté comme la conséquence de la transgression d'une règle d'abstinence alimentaire - ne pas manger du fruit de l'arbre de la connaissance -, transgression qui est peut-être aussi sexuelle. La punition qui s'ensuit jette la malédiction sur la terre qui devient infertile et se couvre de chardons. Ce péché de gourmandise (*gula*) est suivi d'une prise de conscience de la nudité et de la sexualité qui s'accompagne d'un châtiment d'ordre sexuel puisque le corps humain entre alors dans le cycle du temps et des naissance, et que la femme enfantera dorénavant dans la douleur[8]. Le jeûne peut s'avérer dès lors une mesure de "rattrapage", une pénitence pour racheter le péché édénique et regagner ainsi le paradis et ses conditions de vie proches de l'Age d'Or. C'est ce lien logique qu'expose, dans son traité sur le jeûne, Rufin, écrivain et traducteur chrétien de la 2e moitié du 4e siècle, lui-même engagé dans le mouvement du monachisme :

Das Fasten bei den Griechen und Römern, 1929.

[1] Cf. A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, 1983, p. 101.

[2] Cf. A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, 1983, p. 31.

[3] Amm. Marc. 25.4.2-4.

[4] Commod., *Instr.* 1.23.1 : "Dum uentri seruis (...)".

[5] Cf. J.-J. Aubert, "Threatened Wombs : Aspects of Ancient Uterine Magic", *GRBS* 30, 1989, p. 420-449 ; G. Sissa, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce Ancienne*, 1987.

[6] Cf. A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, 1983, p. 217-221. Cf. *Apophtegmata Patrum* 5.1 (*SC* 387) ; Rufin., *Hist. mon.* 20.2-3.

[7] Ambr., *De Elia et ieiunio* 3.4 (*PL* 14.537B, col. 699) : "Ieiunium refectio animae, cibus mentis est ieiunium, uita est angelorum ieiunium, culpae mors, excidium delictorum, remedium salutis, radix gratiae, fundamentum est castitatis".

[8] Gn. 3.16-19 ; cf. aussi Tert., *De ieiuniis* 4 ; Rufin., *De ieiunio* 1.3 (adaptation latine des homélies de Basile de Césarée) ; Ambr., *De Elia et ieiunio* 4 (*PL* 14, col. 699-701).

> Nous avons été chassés du paradis parce que nous n'avons pas jeûné : jeûnons à présent afin de retourner au paradis ! Mais d'ailleurs toute la vie au paradis est aussi un jeûne : nulle part on n'y cuit de viande, jamais on n'y presse du vin[1].

Si Rufin lie ici le jeûne à l'histoire du salut, la privation alimentaire a parfois une visée très pratique, inspirée par la parabole évangélique rappelant que l'entrée du paradis n'est guère plus large que le chat d'une aiguille[2]. Deux siècles avant Rufin, Tertullien présente ainsi les avantages d'un corps amaigri par le jeûne dans une perspective eschatologique :

> Il sera plus facile à un corps émacié de passer la porte étroite du salut, un corps plus léger ressuscitera plus rapidement, et dans la tombe, un corps plus sec se conservera plus longtemps[3].

C'est là l'idée que l'ascèse permet une sorte de "mort sèche" qui évite la corruption du tombeau[4]. Dans cette optique condamnant l'épanouissement du corps, rien d'étonnant dès lors au fait que les recommandations sur le jeûne côtoient celles d'une abstinence sexuelle. Au 4e siècle, dans son traité sur les vierges, Ambroise recommande à celles-ci d'occuper leur vie à la lecture, à la prière, au repentir et au jeûne. Si les premières de ces activités ont pour fonction d'occuper l'esprit et de la détourner des pensées qui pourrait mettre en péril le choix de la virginité, le jeûne entre plus directement dans le processus de négation du corps que la virginité met déjà en oeuvre. Ambroise ne manque ainsi pas de rappeler, selon l'Evangile, que l'homme ne vit pas de pain seulement[5], et que le but de ce jeûne est d'atteindre à la maîtrise du corps[6]. Les préceptes sur le jeûne se font en effet moins stricts une fois que la jeune fille a remporté la victoire sur le corps[7].

Jérôme, dans sa lettre à Julia Eustochium de 384, invite les vierges à fuir le vin et la gourmandise, qui sont autant de préludes à la luxure et aux dérives de la chair, et à pratiquer le jeûne quotidiennement[8]. De même Prudence expose-t-il dans l'*Hymnus ieiunantium* les vertus

---

[1] Rufin., *De ieiunio* 1.4 : "Expulsi sumus de paradiso, quia non ieiunauimus : ieiunemus nunc, ut ad paradisum reuertamur. Sed et ipsa omnis paradisi uita ieiunium est : nusquam ibi carnes decoquuntur, numquam uini liquor premitur (...)". Sur le végétarisme de l'Age d'Or et du paradis : cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[2] Mt. 19.24 ; 7.14.

[3] Tert., *De ieiunio* 17.7 : "Facilius, si forte, per angustam salutis ianuam introibit caro exilior ; citius resuscitabitur caro leuior, diutius in sepultura durabit caro aridior".

[4] Cf. Greg. Naz., *Or.* 8.14 (*PG* 35, 805). Voir aussi J.-M. Mathieu, "Horreur du cadavre et philosophie dans le monde romain. Le cas de la patristique grecque du IVe siècle" in F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, 1987, p. 311-320.

[5] Mt. 4.4.

[6] Cf. aussi Rufin., *De ieiunio* 1.1 : "Praesto est enim per ieiunia carnem uincere et de eius uitiis post uictoriam triumphare".

[7] Ambr., *De virginibus* 3.4.16 (*PL* 16, 236) : "Haec iunioribus conuenere annis, donec mens aeui matura canesceret : ast ubi domiti trophaeum corporis uirgo sustulerit, moderandum labori, ut magistra suppari semetur aetati".

[8] Hier., *Epist.* 22.8 : "Post ebrietatem nudatio femorum subsecuta est, libido iuncta luxuriae" ; 17: "Sint tibi cotidiana ieiunia et refectio satietatem fugiens".

du jeûne qui permet de dompter la sensualité et la débauche et de freiner les passions du corps[1].

Quelques exemples, dès le 5e siècle, vont pourtant dans le sens inverse de cette corrélation entre jeûne et lutte contre les tentations. La privation prolongée de nourriture chez une jeune fille est parfois vue comme le signe d'une possession démoniaque - qui interdit notamment la participation à la Cène[2] -, au point que, dans des âges les plus obscurs du Moyen-Age, certaines saintes se forcèrent à manger un minimum pour ne pas être accusées de sorcellerie ou de trafic avec le démon[3].

Cette dimension religieuse a été de tout temps sous-jacente à la pratique du jeûne, considérée, dans l'Antiquité païenne, comme un moyen de purification créant des conditions favorables au contact avec le divin[4]. Dans l'Antiquité chrétienne, le jeûne est la plupart du temps tenu pour un moyen de lutte contre l'avancée du règne des démons et prépare ainsi sur terre le Royaume de Dieu. Aussi Ambroise invite-t-il à ne pas baisser la garde et à opposer au diable une frugalité dans tous les domaines :

> Faisons donc un usage plus modéré des paroles, des aliments et des boissons,
> du sommeil et des plaisanteries, et soyons plus rigoureux à monter la garde[5].

Les démons, ainsi que l'enseigne Evagre le Pontique (2e moitié du 4e s. apr. J.-C.) dans son *Traité Pratique*, utilisent en effet plusieurs moyens pour détourner le moine de son ascèse. Dans son énumération, la tentation de la gourmandise vient en tête et côtoie directement la tentation de la fornication[6]. Ces démoniaques stratégies ont du reste été éprouvées par les anachorètes du 4e siècle. Les récits de leur vie ne manquent pas de rapporter la lutte contre les tentations au désert, domaine par excellence des démons[7]. La vie d'Antoine relatée au 4e siècle par Athanase est traversée de ces combats. Mais Antoine connaît les moyens de la victoire ; ainsi, pour résister aux pensées impures que lui suggère le diable, il a recours à la prière et au jeûne[8].

---

[1] Prudent., *Cath.* 7.11-25 (21 : "frenentur ergo corporum cupidines") ; 199-200 : "ut, cum uorandi uicerit libidinem, / late triumphet imperator spiritus".

[2] Cf. 1Cor. 10.21 : "On ne peut partager à la fois la table du Seigneur et celle des démons".

[3] W. Vandereycken & R. Van Deth, *From Fasting Saints to Anorexic Girls. The History of Self-Starvation*, 1994, p. 33-37.

[4] W. Vandereycken & R. Van Deth, *From Fasting Saints to Anorexic Girls. The History of Self-Starvation*, 1994, p. 15-17.

[5] Ambr., *Hymn.* 67.5-8 (*Hymnus Quadragesimalis*) (*PL* 17.1211-1212) :
"Utamur ergo parcius
uerbis, cibis et potibus
somno, iocis, et arctius
perstemus in custodia".

[6] Cf. Euagrius Ponticus, *Praktikos* 6-8 (*SC* 171) ; sur le lien hiérarchique entre péché de gourmandise et de luxure : cf. *infra § B.1.2.4. Les régimes et tabous alimentaires - De la gloutonnerie au péché de gourmandise.*

[7] Cf. *supra § A.3.2.2. La traversée du désert - L'Exode des Israélites* ; A. Grün, *Aux prises avec le mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, 1990

[8] Cf. Athan., *Vita Ant.* 5.4 (*SC* 400). Sur le jeûne chez les Pères du désert : cf. P. Brown, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans la christianisme primitif*, 1995 (= *The Body and Society*, 1988), p.

5.2.3. Pratique du jeûne et vie monastique

L'exemple d'Antoine nous introduit à la pratique monastique du jeûne dans les premières communautés chrétiennes où elle obéit à des règles plus ou moins sévères.

L'exercice du jeûne semble par exemple avoir été assez sévère dans le *monasterium* de Paulin à Nole, au 4e siècle. Les moines n'y prennent qu'un seul un repas par jour, la *cena* du soir, et il n'y a pas de *prandium* à midi - pratique inspirée de l'abbaye martinienne de Marmoutier et que prônent aussi Augustin, Ambroise ou Jérôme[1]. Le nom même de *cena* évoque la Cène du Christ et donne à cet unique repas une dimension de partage fraternel. Ce repas est de type végétarien, se composant de pain, de légumes ou de céréales[2]. A Nole, la consommation de vin est autorisée, alors que les autres Pères de l'Eglise la déconseillent - sauf pour les malades, ainsi que le stipule la Règle de Pacôme, transmise par Jérôme[3].

Face à certains phénomènes de surenchère, le poète Prudence, contemporain de Paulin, recommande pour sa part la modération dans la pratique du jeûne, car les excès ont des conséquences fâcheuses pour le corps par suite d'un déséquilibre des humeurs. L'intensité du jeûne doit donc être laissée à l'appréciation de chacun :

> Donc, de peur que nos forces, amoindries, n'abandonnent notre limon fragile et qu'un liquide aqueux ne règne en nos veines anémiques, amollissant notre corps malade, la règle qui est imposée à tous pour l'abstinence est souple et libérale, et nous ne sommes pas sous la contrainte d'une terreur sévère ; les capacités de chacun déterminent son choix[4].

Cet extrait de l'*Hymnus post ieiunium* montre que la pratique du jeûne n'est pas ici fondée sur une recherche de mortification corporelle, mais ancrée dans l'assurance que Dieu subvient à tous les besoins de l'homme. La frugalité est récompensée par l'opulence :

> Nous prenons un repas et nous rompons le jeûne religieux que nous avions promis d'observer quelque temps ; nous jouissons d'une table largement

---

270-275. S. Elm, *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, 1994.

[1] Paulin. Nol., *Epist.* 15.4 : "quotidiana ieiunia non refugit, et pauperam mensulam uespertinus conuiua non horruit"; 23.8 : "uespertini post ieiunia cibi" ; Sept. Sev., *Vita Mart.* 10.7 ; Hier., *Epist.* 22.35. Cf. J. T. Lienhard, *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, 1977, p. 76-77.

[2] Cf. Paulin. Nol., *Epist.* 23.6-9 ; Hier., *Epist.* 22.35 : "Viuitur pane, leguminibus et olere quae sale et oleo condiuntur". A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, 1983, p. 212. Voir aussi *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

[3] Hier., *Regula Pacomii* 45 : "Vinum et liquamen absque loco aegrotantium nullus contingat" ; cf. aussi Sulp. Seu., *Vita Mart.* 10.7 : "Vinum nemo nouerat, nisi quem infirmitas coegisset".

[4] Prudent., *Cath.* 8.61-68 :

"Ergo, ne limum fragilem solutae
deserant uires et aquosus albis
umor in uenis dominetur aegrum
corpus eneruens,
laxus ac liber modus abstinendi
ponitur cunctis neque seuerus
terror inpellit ; sua quemque cogit
uelle potestas".

garnie, dont se nourrissent les inclinaisons du plaisir[1].

Au jeûne succède un ravitaillement voulu par Dieu - de même que les moines du désert sont récompensés et nourris par des dons divins[2]. C'est là un signe de la bienveillance divine, que Prudence compare à celle du Bon Pasteur veillant sur ses troupeaux et ramenant la brebis égarée en de verts pâturages[3]. L'hymne se clôt du reste par une prière de bénédiction pour la nourriture qui va être prise :

> (Oui) que ce soit pour nous un bien, nous t'en conjurons instamment ; que ce repas apporte à nos membres un réconfort et nourrisse en même temps notre âme, en se répandant dans nos veines de chrétiens qui te supplient[4].

5.2.4. Jeûne et calendrier

La part accordée par Prudence aux hymnes "alimentaires" dans le *Cathemerinon* (quatre sur les douze[5]), rythmé selon les moments du jour et de l'année, témoigne de l'importance des moments de repas, à côté des temps de prière, pour régler la vie religieuse. Le repas de la *cena* intervient soit après le coucher du soleil - sur le modèle de la communauté juive des Thérapeutes d'Alexandrie[6] - soit plus généralement après la neuvième heure[7].

Le calendrier de la vie chrétienne reproduira lui aussi l'alternance entre temps de jeûne et d'abondance. L'organisation de la semaine en sept jours, par analogie à la semaine de la création, débouche sur un jour de repos - dérivé, mais distinct du sabbat - marqué par les réjouissances communautaires et le partage[8]. En effet, sans le partage fraternel et l'aumône, le

---

[1] Prudent., *Cath.* 8.13-16 : "Nos breuis uoti dape nindicata
solnimus festum, fruimurque mensis
adfatim plenis, quibus inbuatur
prona uoluptas".

[2] Cf. Rufin., *Hist. mon.*, *passim* ; cf. *supra § A.2.6.5. Les lieux de l'au-delà - Les nourritures célestes.*

[3] Prudent., *Cath.* 8.33-48. Cf. Ps. 23(22) (Bon Berger).

[4] Prudent., *Cath.* 8.77-80 : "Sit bonum, supplex precor, et medellam
conferat membris, animumque pascat
sparsus in uenas cibus obsecrantum
christicolarum".

[5] Prudent., *Cath.* 3 (*Hymnus ante cibum*) ; 4 (*Hymnus post cibum*) ; 7 (*Hymnus ieiunantium*) ; 8 (*Hymnus post ieiunium*).

[6] Cf. Philo, *De uita contempl.* 34-37 ; Ioh. Cass., *Inst.* 2.5 : "(...) cibumque ac potum non tam desideratum quam necessarium sumerent, et ne hunc quidem ante solis occasum (...)" (*PL* 49, 85). (Ps.-)Athan., *Vita Ant.* 6.5 : "Pernoctabat in oratione saepissime, edebat semel in die post solis occasum" (*PL* 73.38D, col. 130) ; cf. A. de Vogüé, *Aimer le jeûne. L'expérience monastique*, 1988, p. 34-35 ; J. Biarne, "Le temps du moine d'après les règles monastiques d'Occident", in J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Age, IIIe-XIIIe siècles*, 1984, p. 99-128.

[7] Cf. Hier., *Epist.* 22.35 ("Post horam nonam") ; Prudent., *Perist.* 6.55.

[8] Cf. C. Pietri, "Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne (IV-VIe s.)", in J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Age, IIIe-XIIIe siècles*, 1984, p. 63-97 (en particulier p. 75) ; J. Biarne, "Le temps du moine d'après les règles monastiques d'Occident", *ibd.*, p. 99-128 , L. Pietri, "Calendrier liturgique et temps vécu : l'exemple de Tours au VIe siècle", *ibd.*, p. 129-141. Sur l'organisation de la semaine dans le discours millénariste : cf. *supra § A.4.4. Le millénarisme* ; J. Daniélou, "La typologie

jeûne est inutile[1]. L'année comme la semaine est rythmée par le temps divin et ponctuée par des périodes de jeûne. L'Eglise chrétienne en établit les régles dés le 3° siècle ; elle prescrit d'abord un jeûne bi-hebdomadaire (*statio*) adapté du judaïsme, augmenté d'un ou deux jours avant le baptême ou Pâques[2]. La durée du jeûne précédant la fête pascale est peu à peu augmenté jusqu'à atteindre au 4e siècle les quarante jours du Carême, en rappel de la quarantaine du Christ au désert. Au cours des siècles s'ajouteront quarante autres jours avant Noël et après Pentecôte, ainsi que divers jours de jeûne isolés, dans un mouvement d'inflation qui ne sera freiné que par la Réforme[3].

La pratique du jeûne, accompagné de la prière, marque ainsi la volonté de transcender le temps humain en dépassant les exigences du corps et de soumettre le temps vécu au service de Dieu. Le temps terrestre est ainsi sanctifié. Les privations font partie du service de Dieu. Dans l'Ancien Testament, le jeûne avait en général un caractère commémoratif (Kippour), pénitentiel ou propitiatoire, et représentait le plus souvent une mesure de mortification épisodique, liée à un événement malheureux de la vie, privée ou publique (maladie, deuil, guerre, calamité naturelle...). La pratique judaïque du jeûne rituel[4] attend une réponse divine – le terme hébraïque désignant le jeûne (*ta'anit*) se rattache au verbe signifiant "répondre" - et porte donc une haute valeur spirituelle de communication avec le divin, élevant celui qui s'y adonne hors des limites du temps réel. Le jeûne est de plus encadré de périodes de réjouissances alimentaires marquées par d'opulents festins, et s'inscrit donc comme une pratique liminaire entre commémoration et célébration festive, entre le passé et le présent, entre temps mythique et réel. L'institution du jeûne en règle de vie telle qu'il apparaît dans les premiers siècles de l'ère chrétienne relève d'une consécration de l'entier de son temps et de sa vie à Dieu[5], dans l'atiente des réjouissances paradisiaques de l'au-delà.

---

millénariste des jours de la semaine dans le christianisme primitif", *Vigiliae Christianae* 2, 1948, p. 1-16.

[1] Cf. A. Guillaume, *Prière, jeûne et charité. Des perspectives chrétiennes et une espérance pour notre temps*, 1985 ; par exemple Ioh. Cass., *Inst.* 5.26 (*De alio sene, qui in cella sua escam numquam solus accepit*) (*PL* 49, col. 245) ; August., *Enarratio in Psalmum XLII, Sermo ad populum. In die ieiunandi, post meridiem habitus* (*PL* 36, 482) : "Frange esurienti panem tuum, audisti ab Isaia : noli ieiunium putare sufficere. Ieiunium te castigat, non alterum reficit. Fructuosae erunt angustiae tuae, si alteri praestiteris latitudinem". Cf. aussi *infra § B.4.1.3. Les situations du don - De la munificence à la charité* (Commodien).

[2] Cf. *Didache* 7.4 ; 8.1 (*SC* 248) ; Iustin., *Apol.* 1.61.2.

[3] Cf. *Theologische Realenzyklopädie*, vol 11, *s.v.* "Fasten/Fasttage" (S. G. Hall & J. H. Crehan) 1983, p. 41-59. Cf. W. Vandereycken & R. Van Deth, *From Fasting Saints to Anorexic Girls. The History of Self-Starvation*, 1994, p. 19-21.

[4] Cf. J. Bahloul, "L'appétit vient en jeûnant", in C. N'Diaye (éd.), *La gourmandise. Délices d'un péché*, 1993, p. 50-53.

[5] Cf. Prudent., *Cath. praef.* 37-38, cité *supra § A.4.5. Un temps pour Dieu.*

5.3. La vie terrestre

Durant les premiers siècles de l'ère chrétienne, les chrétiens vivent dans l'espoir d'un retour proche du Christ ou de l'avènement prochain du règne de Dieu sur terre[1]. Déçus dans leur attente, certains transposent alors dans l'au-delà tout espoir de félicité. Cette vision des choses conduit au *contemptus mundi*, au mépris de la vie terrestre, des liens familiaux et du corps[2]. L'angoisse ressentie face au temps de la vie humaine, qui sépare encore de l'union avec Dieu[3], amène à développer des conduites visant à échapper à la vie terrestre. On assiste ainsi à l'essor, en particulier dès le 4e siècle, des mouvements anachorétiques et au succès de la virginité, tous deux motivés par le désir d'un retrait loin du monde et de ses contraintes civiles.

Les Pères de l'Eglise latine s'accordent de leur côté pour dire que l'époque vécue constitue les derniers temps avant l'avènement du Royaume de Dieu. Deux théories se côtoient toutefois[4]. La première interprète la succession des siècles par analogie aux âges de la vie, modèle classique également sous-jacent au mythe du retour de l'Age d'Or[5]. Le monde aurait atteint sa vieillesse, serait au terme de son déclin, qui apporte avec lui l'espoir d'une renaissance, d'une *renouatio* des temps dorés du passé.

La tradition judéo-chrétienne - et ses échos millénaristes - diffère de cette vision cyclique du temps. Le monde avance vers son but par analogie aux jours de la création : aux six premiers millénaires succédera un septième âge[6]. Selon ce modèle, le monde ne suit pas un mouvement de décadence vers sa vieillesse, mais croît jusqu'à son achèvement. La nouvelle ère instituée par le règne de Dieu a peut-être les dehors de l'Age d'Or[7], mais il s'agit d'un temps nouveau marqué par l'éternité, échappant ainsi au cycle du temps. Les deux interprétations ne sont toutefois pas incompatibles, ainsi qu'en témoigne le commentaire d'Augustin sur la Genèse où il combine les six âges de la vie humaine avec les six âges du monde[8].

Les deux optiques se rejoignent également dans la récupération, chez les auteurs chrétiens

---

[1] Cf. *supra § A.4.4. Le millénarisme.*

[2] Cf. *supra § A.5.2. Le jeûne.*

[3] Cf. G. Sanders, "La tombe et l'éternité : catégories distinctes ou domaines contigus ? Le dossier épigraphique latin de la Rome chrétienne", in J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age (IIIe - XIIIe siècles)*, 1984, p. 185-218 ; "M. Harl, "Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie, Pères Cappadociens", *ibd.*, p. 219-241.

[4] Cf. M.A. Schmidt, "Temps et eschatologie chez les Pères latins", in J.-L. Leuba (éd.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, 1994, p. 95-103.

[5] Cf. entre autres B. Gatz, *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, 1967.

[6] Cf. *supra § A.4.4. Le millénarisme.*

[7] Cf. Lactant., *Diu. inst.* 4.12.21 (*SC* 377) : "Et idem postea, cum rursus aduenerit in claritate ac potestate, ut omnem animam iudicet et iustos restituat ad uitam, tunc uere totius terrae regimen obtinebit : tunc, sublato de rebus humanis omni malo, aureum saeculum, ut poetae uocant, id est iustum ac pacificum tempus orietur". Cf. aussi *Diu. inst.* 7.24 : "Denique tunc fient illa, quae poetae aureis temporibus facta esse iam Saturno regnante dixerunt". Cf. *supra § A.4.4. Le millénarisme.*

[8] August., *De genesi ad litteram* 4.

tardifs, de l'idéologie liée à l'Empire romain, à la ville de Rome[1]. Rome et la *pax Romana* précèdent le retour (*renouatio*) de l'Age d'Or, ou, dans la perspective chrétienne, la Parousie. Mais il s'agit du dernier et du meilleur des règnes. L'empereur, l'*imperator Christianus*, assure par son empire de justice, la sécurité et la paix, ferments d'abondance[2], et prépare au règne éternel de Dieu. L'idée de la Rome éternelle est remodelée par les auteurs chrétiens. Comme rien de terrestre ne saurait être éternel, le régne de Rome ne durera que jusqu'à la fin du monde. En période de crise, les difficultés politiques ou les attaques barbares subies par l'Empire sont interprétées comme les signes précurseurs de la fin des temps, interprétation apocalyptique[3] qui s'estompe quand les conditions redeviennent meilleures.

Qu'en est-il alors du temps présent dans cette perspective eschatologique ? La venue du Christ sur terre manifeste déjà pour une part l'avènement d'un monde nouveau, sans toutefois le réaliser pleinement[4]. Les chrétiens se retrouvent alors dans une situation paradoxale. Tout en demeurant dans ce monde, ils n'y appartiennent déjà plus[5], mais sont citoyens du ciel. Les chrétiens vivent comme exilés sur cette terre, dans l'attente de l'avènement du Royaume de Dieu. Jérôme se fait l'écho de ce point de vue dans l'oraison funèbre qu'il adresse à Paula qui toute sa vie tenta de soumettre son corps et sa vie aux contraintes terrestres, par des jeûnes extrêmes et des pèlerinages :

> Aussi longtemps qu'elle fut incarnée, elle a erré loin de Dieu, et se plaignait toujours des larmes dans la voix : "Pauvre de moi parce que mon errance a été prolongée, j'ai habité avec les habitants de Cédar, mon âme a beaucoup erré (...) Je désire me dissoudre et être avec le Christ"[6].

La négation du corps physique conduit ici à la dissolution de l'individualité dans la fusion mystique.

Dans cette perspective attentiste disqualifiant le présent, le temps de la vie terrestre reste forcément incomplet et fragile, comme l'expose Commodien (3e s. apr. J.-C.) :

> Et tu appelles la vie, cette vie de verre où tu t'attardes ? Considère désormais enfin que ce temps s'est effondré : mais dans le futur l'espoir t'est donné de vivre sans mal[7].

---

[1] Cf. D. Brodka, *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*, 1998.

[2] Sur la fécondité dans la littérature panégyrique : cf. par ex. Claud., *Paneg. Olybr. & Probin.* 250-255, cité *supra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité.*

[3] Cf. Tert., *Castit.* 6.2 ("nunc uero sub extremitatibus temporum") ; *Monog.* 7.4 ("extremitas temporum") ; C. Rambaux, "Conquête et fuite du temps dans l'enseignement spirituel de Tertullien", in J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age (IIIe - XIIIe siècles)*, 1984, p. 297-326.

[4] Cf. J. Schlosser, "Le Règne de Dieu et le présent", in J.-L. Leuba (éd.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, 1994, p. 55-63 ; B. Reicke, "Christ et le Temps", *ibd.*, p. 65-80.

[5] Cf. Jn. 15.19 ; 17.14-16. Pour la même idée chez les païens : cf. Publilius Syrus, *Sent.* H.18 : "Homo uitae commodatus, non donatus est".

[6] Hier., *Epist.* 108.1 : "Quae quamdiu in corpore fuit, peregrinata est a Domino, et uoce semper flebili querebatur, dicens : Heu mihi, quia peregrinatio mea prolongata est, habitaui cum habitantibus Cedar, multum peregrinata est anima mea (...) Cupio dissolui, et esse cum Christo".

[7] Commod., *Instr.* 1.26.17-19 : "Et dicis uitam, ubi uitrea uita moraris ?

Le siècle, le *saeculum* est empli de pièges qui détournent de Dieu, les hommes y sont ballottés comme sur les flots marins, dans une errance qui ne prendra fin qu'à l'arrivée au port du paradis[1].

Certains voient pourtant en Rome une prémonition de la Jérusalem céleste. Rome occupe en effet une place religieuse privilégiée dans l'Empire, puisqu'elle accueille, dès le 2e siècle déjà, de nombreux pèlerins sur les tombes des saints martyrs, notamment celles de Pierre et Paul. L'influence reconnue aux martyrs sur la vie des hommes (miracles, guérisons) fonde l'idée que les saints règnent déjà d'une certaine manière sur terre, qu'ils y font progresser et y manifestent le Royaume de Dieu. Par leur sang, la ville a été rénovée, purifiée de sa tradition païenne. La ville éternelle tend alors à devenir le pendant occidental de Jérusalem :

> Le Christ a illustré les régions d'Orient par sa propre passion, pour que la terre d'Occident ne soit pas défavorisée, il a bien voulu la rendre illustre par le sang de ses Apôtres[2].

La dévotion des pèlerins[3] sera encore stimulée au 4e siècle par les grandes constructions ordonnées par les empereurs Constantin ou Théodose, ou par l'aménagement des catacombes par le pape Damase qui deviennent alors un but de pèlerinage. Le déclin politique de Rome ne portera pas outre mesure préjudice à son rayonnement religieux. Même lorsque le centre politique de l'Empire n'est plus à Rome, son prestige d'ancienne capitale et la présence de nombreuses tombes de martyrs[4] en fait le centre de la chrétienté, en accord avec les aspirations de la papauté. La prise de la ville en 410 par Alaric et ses soldats - présentée comme un signe de la vengeance divine par les uns, par d'autres comme l'occasion de purifier Rome de toute trace de paganisme - n'arrêtera pas l'afflux des pèlerins. Au 7e siècle circuleront même de petits guides, les *Mirabilia urbis Romae*, qui permettront aux pèlerins étrangers de s'orienter pour atteindre les tombeaux et sanctuaires célèbres.

Ces grands rassemblements de pèlerins n'excluront pas quelques débordements (festins et beuveries par exemple). La plupart du temps toutefois, le pèlerinage se veut un temps d'austérité. Il permet à celui qui l'entreprend de faire entrer dans sa vie un peu de temps divin. Cette aventure structure de façon nouvelle le temps du chrétien[5]. La pérégrination est rythmée

---

Respice iam tandem hoc tempus inruitum esse :
sed in futuro tibi spes est sine dolo niuendi".

[1] Cf. *supra § A.2.6.2.3. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'au-delà - Un navire pour l'éternité.*

[2] Maximus Taur., *Hom.* 72 (*PL* 57.405) : "(...) cum Dominus Orientis regionem propria illustrauerit passione, Occidentis plagam, ne quid minus esset, nice sui apostolorum sanguine illuminare dignatus est (...)". Voir aussi (Ps.-) Ambr., *Hymn.* 12.21-32, cité *supra § A.2.5.3. La Terre Promise - L'espoir chrétien.*

[3] Cf. M. Simon, "Les pèlerinages dans l'Antiquité chrétienne", in F. Raphael & G. Siebert (éds), *Les pèlerinages : de l'Antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, 1973 ; H. Leclercq, art. "pèlerinage à Rome" et "pèlerinages aux lieux saints", *DACL*, vol. 14.1, col. 40-176 ; S. Coleman & J. Elsner, *Pilgrimage, Past and Present. Sacred Travel and Sacred Space in the World Religions*, 1995.

[4] Cf. Prudent., *Perist.* 11.1-16 (1-2 : "Innumeros cineres sanctorum Romula in urbe / uidimus (...)").

[5] Cf. P. Maraval, "Le temps du pèlerin (IVe-VIIe siècles)", in J.-M. Leroux (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Age (IIIe - XIIIe siècles)*, 1984, p. 479-488.

par la hâte d'en atteindre le but. Le pèlerinage constitue un temps d'ascèse et d'efforts dus au voyage, à la chaleur, à la soif, aux dangers de la route et aux tentations, à l'image du voyage de la vie humaine. Le pèlerinage s'accompagne ainsi souvent de pratiques ascétiques - certains se déroulent durant le Carême. Son temps en est sanctifié par l'exercice de la prière. La visite des lieux saints s'accompagne souvent de lectures des textes sacrés sur les lieux présumés de l'histoire divine, lectures qui permettent de réactualiser l'histoire sacrée et de faire ainsi participer le pèlerin à l'histoire collective du salut. Le séjour de même est encadré par des pratiques communautaires de veilles, de cérémonies religieuses commémorant événements bibliques et miracles des saints. Le même genre de célébrations se développent autour des tombes des martyrs. Le temps du pèlerinage se détache ainsi du présent pour lui donner un sens nouveau, le relier à l'histoire religieuse et à la promesse du Royaume de Dieu dont les saints, martyrs et anachorètes, par leurs miracles ou leur vie exemplaire, sont la manifestation vivante.

Ainsi, contrairement à la perspective païenne qui fait souvent de l'au-delà un monde de désolation et d'infertilité[1] et où seul l'ici peut connaître la plénitude[2], la vie terrestre est considérée dans l'idéologie chrétienne comme un temps d'incomplétude et d'attente. Cette attente peut être provisoirement soutenue par des pratiques ascétiques (jeûne, chasteté, pèlerinages, etc.). Le choix de privations façonne de fait la vie terrestre comme un temps de préparation à la réalisation d'un royaume à venir où le manque, le vide et la pénurie auront pris fin. L'abstinence volontaire, par son mépris des contingences matérielles et physiques, affirme une confiance absolue en la bienveillance divine.

[1] Cf. Sen., *Herc. fur.* 698-706 ; *supra § A.2.6. Les lieux de l'au-delà.*
[2] Cf. Hor., *Carm.* 2.3.25-28 ; 2.14 ; *supra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

PARTIE B) IMAGES & USAGES

B.1. Les dons de la nature dans la vie quotidienne des Romains

En superposition à l'examen des paysages et âges mythiques structurant l'imaginaire latin de l'abondance et conçus comme des réponses à la précarité de l'environnement, c'est à présent la place des différentes denrées qui leur sont associées qu'il s'agit d'évoquer, dans leur usage pratique et symbolique.

1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature

Quelle place occupaient, dans la vie quotidienne romaine, les différents dons de la nature évoqués par la poésie, notamment dans les thématiques de l'Age d'Or, du verger idéal et de ces pays merveilleux où coulent le lait et le miel ? Comment l'exploitation de ces dons est source d'opulence économique et alimentaire ? Cette section tentera de répondre à ces différentes questions. Les sources agronomiques que sont Caton, Varron, Virgile, Columelle, Pline l'Ancien ou Palladius fourniront les principales données de cet examen.

Les biens offerts par la nature peuvent être exploités directement, par la chasse ou la pêche[1], mais ils font pour la plupart l'objet d'une domestication par l'homme. Même dans le cas de la chasse et de la pêche, l'entrée de ces denrées dans le monde civilisé se marque par leur transformation en nourriture consommable[2]. La nature ainsi apprivoisée est rendue plus productive. Deux voies principales le permettent : le développement de l'élevage, et celui des

[1] Pour la place du poisson dans l'alimentation et la société romaine : cf. *supra § A.2.7. L'abondance de la mer* ; *C.1.2. Conclusion - Manger le décor.*

[2] Cf. *infra § B.1.2.3. Les régimes et tabous alimentaires - Le cru et le cuit.*

cultures. La maîtrise de l'eau, élément de tous les paysages idéaux, source de fraîcheur ou coulisse sonore, est indispensable à l'élevage et aux cultures ; dans un climat où l'aridité est une menace réelle, seul un système d'irrigation[1] abouti peut assurer la prospérité agricole.

Ainsi, si l'on se place au bout de la chaîne et que l'on cherche à retracer ce qui relève de la consommation[2], il est nécessaire de prendre également en compte les autres étapes du processus conduisant de la production à la transformation des denrées en nourriture en passant par la distribution.

1.1.1. Les produits issus de l'élevage

A côté de la chasse qui leur donnait accès directement à la viande à l'état naturel - même si les dernières décennies de la République voient l'émergence de réserves de chasse[3] -, les Romains pratiquent également l'élevage. Cette exploitation se fait à deux niveaux, tout d'abord pour la consommation ou l'utilisation directe, mais aussi pour la vente et le commerce, ce qui ajoute à la rentabilité économique. Les produits fournis sont multiples et d'utilités diverses : laitages, laine, peau, viande. Ainsi pour l'élevage du mouton, Columelle rappelle que :

> C'est cela en effet qui nous protège avant tout contre la violence du froid, et fournit à nos corps des vêtements plus épais. Et surtout l'abondance de fromage et de lait qu'on en retire ne rassasie pas seulement les gens des campagnes, mais enrichit aussi la table des riches par de nombreux et délicieux plats[4].

L'élevage ovin est présenté comme une vraie bénédiction de la nature. Tout d'abord, la bienveillance de la nature, marquée par l'adjectif "liberaliora" en qualifiant les dons, a fourni à l'homme les moyens de lutter contre les excès de cette même nature ("frigoris uiolentiam"). De plus, le mode de vie induit par la pratique de l'élevage n'est pas celui de la mythique simplicité frugale des paysans que d'autres agronomes-moralistes se plaisent à dépeindre. Au contraire, ce qui relève de la nécessité alimentaire, de l'élémentaire subsistance, n'est pas présenté comme le strict minimum, suffisant aux modestes besoins du paysan, mais déjà comme une abondance ("abundantia", "saturat") qui se mue en surabondance dans les milieux urbains où la transformation de ces denrées naturelles en mets cuisinés ("dapibus") leur confère charme ("elegantium", "iucundis", "exornat") et variété ("numerosis")[5]. La mention de l'utilisation du

---

[1] Cf. K.D. White, *Roman Farming*, 1970, p. 146-172 (chap. 6).

[2] Cf. J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, 1961 ; N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992 [ouvrage cité ci-après N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992] ; M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995 ; J. Wilkins, D. Harvey & M. Dobson (éds.), *Food in Antiquity*, 1995 ; J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996.

[3] Cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 292-294.

[4] Colum., *RR* 7.2.1 : "Nam id praecipue nos contra frigoris uiolentiam protegit, corporibusque nostris liberaliora praebet uelamina. Tum etiam casei lactisque abundantia non solum agrestes saturat, sed etiam elegantium mensas iucundis et numerosis dapibus exornat". Voir aussi ci-après Ov., *Met.* 15.116-119.

[5] Sur la variété comme signe d'opulence : cf. *infra § B.1.1.1.2. La viande.*

lait et du fromage à la table des riches indique aussi une pénétration, par la voie du commerce, de l'opulence prêtée aux campagnes dans les cercles plus raffinés des villes où les richesses de la nature sont exploitées et mises en valeur, pour le plus grand honneur du maître de maison.

1.1.1.1. Les laitages

Qu'en est-il de la production laitière que Columelle présente comme prioritaire ("tum etiam") par rapport aux autres sous-produits que sont la laine et la peau ? Quelle valeur économique est reconnue au lait, qui occupe une place de choix dans la représentation antique de l'abondance[1] ? Quel statut lui reconnaît-on dans ses usages quotidiens ? Considéré comme l'une des nourritures primitives, le lait constitue la richesse principale des peuples nomades[2] et des bergers : ceux de la poésie pastorale vantent le nombre de têtes de leurs troupeaux tout comme la production laitière des femelles aux pis gonflés[3]. Mais pour les Romains de la République et des siècles suivants, le lait n'est plus un élément essentiel de l'alimentation. Ce sont au contraire les peuples barbares qui sont considérés comme des buveurs de lait. Cette caractérisation par une alimentation présentée comme monophage érige ce qui n'est peut-être qu'un trait particulier étonnant (manger des sauterelles par exemple) en symbole de la barbarie, phénomène également observable pour la description et la désignation d'autres peuples[4]. Ainsi les Cyclopes déjà étaient des buveurs de lait et des mangeurs de viande[5], mais Polyphème ignore l'usage du vin, boisson humaine et civilisée. De même, Columelle cite-t-il comme avantage de l'élevage du mouton, à la suite de l'extrait cité plus haut, que :

> Pour certains peuples ignorant le blé, il fournit le vivre, d'où le nom donné à la plupart des nomades et des Gètes de "buveurs de lait"[6].

C'est aussi ce type de diète que relèvent les Romains portant des observations ethnographiques sur les peuples d'Europe auxquels ils sont confrontés. Ainsi César à propos des Bretons comme des Germains note-t-il :

---

[1] Cf. *infra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

[2] Pour les nomades du désert : cf. A. Causse, *Le jardin d'Elohim et la source de vie*, 1920 ; *supra § A.2.5.1. La Terre Promise - L'attente biblique* ; *A.3.2. La traversée du désert.*

[3] Verg., *Ecl.* 2.20 : "quam diues pecoris, niuei quam lactis abundans" ; Calp., *Ecl.* 3.63-67 ("tot...quot", "numerantur", "quam numerosa...bucula", "quam multa"). Cf. *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique*, pour d'autres exemples et commentaires.

[4] Autres exemples : Ichtyophages (mangeurs de poissons) : Diod. Sic. 3.24 ; Isid., *Etym.* 9.2.131 : "Ichtyophagi, quod uenando in mari ualeant et piscibus tantum aluntur" (en fait ils furent par la suite frappés de l'interdiction de manger du poisson par Alexandre le Grand : Plin., *NH* 6.95 ; Solin. 54.3 ; *Epitome Res gestae Alexandri* 40) ; Acridophages (mangeurs de sauterelles) : Diod. Sic. 3.29 ; Rhizophages (mangeurs de racines) : Diod. Sic. 3.23. Cf. O. Longo, "La nourriture des autres", in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 265-275.

[5] Hom., *Od.* 9.248. De même les Ethiopiens : Hdt. 3.23 (dialogue avec entre les Ichtyophages et le roi des Perses) ; les Scythes (lait de jument) : Hdt. 4.2 ; les Libyens : Hdt. 4.186 ; les Massagètes : Hdt. 1.216.

[6] Colum., *RR* 7.2.2 : "Quibusdam uero nationibus frumenti expertibus uictum commodat, ex quo Nomadum Getarumque plurimi γαλακτοπόται dicuntur".

> (Les Bretons) de l'intérieur des terres pour la plupart ne cultivent pas de céréales, mais vivent de lait et de viande, et sont vêtus de peaux.
> (...)
> (Les Germains) ne s'adonnent pas à l'agriculture, mais la majeure partie de leur régime alimentaire consiste en lait, en fromage et en viande[1].

Ces exemples véhiculent l'idée que l'agriculture constitue un progrès, au plan diachronique, par rapport à l'élevage. Dans cette perspective, le lait est donc associé à un âge primitif de civilisation. Il est la subsistance des peuples d'éleveurs, ignorant de l'agriculture, auquel s'ajoute la consommation de viande, signe de sauvagerie[2]. Les Gaulois sont du reste dits s'adonner au sacrifice humain – ce qui est en fait un lieu commun du discours politique, la pratique ne pouvant guère être confirmée que jusqu'au 3e siècle av. J.-C. (par la suite elle n'apparaît que comme mesure pénale)[3].

Mais en tant que substance primitive, le lait est aussi rattaché à un âge d'innocence[4], à la simplicité (des bergers par exemple) ou à certaines pays mythiques[5]. Le lait se présente ainsi comme une denrée paradoxale, attachée aussi bien aux peuples barbares vivant d'une économie de type pastorale qu'aux peuples fabuleux.

La transformation en fromage est par contre parfois présentée comme une particularité des civilisations plus évoluées. Pline s'étonne que les peuples barbares n'aient pas recours au fromage[6].

Qu'en est-il de l'usage du lait et du fromage dans le monde romain ? L'élevage intensif du mouton pour la laine[7] fait du lait de brebis une denrée courante. Pour Pline, il est le plus nourrissant[8]. On en fait aussi du fromage[1]. Le lait de chèvre, comme boisson ou pour fabriquer

---

[1] Caes., *B. Gall.* 5.14.2 (à propos des Bretons) : "Interiores plerique frumenta non serunt, sed lacte et carne uiuunt pellibusque sunt uestiti" ; 6.22.1 (à propos des Germains) : "Agriculturae non student, maiorque pars eorum uictus in lacte, caseo, carne consistit". Voir aussi Tac., *Germ.* 23.1 : "(...) Cibi simplices, agrestia poma, recens fera aut lac concretum (...)" ; Plin., *NH* 11.239 (cité *infra*) ; Strabo, *Geogr.* 4.4.3 (à propos des Gaulois : diète à base de lait et de viande). Cf. M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 18-26, avec des exemples au 6e s. chez Procope et Jordanès (pour les Lapons, les Goths et les Huns) : Procop., *Goth.* 2.15, Jord., *Get.* 3.21 ; 24.122-123 ; 51.267.

[2] Cf. notamment *supra § A.1.1.3 Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or ; infra § B.1.2. Les régimes et tabous alimentaires.*

[3] Cf. Caes., *B. Gall.* 6.16.2-5 ; Cic., *Font.* 31. Pour une évaluation critique sur la pratique des sacrifices humains en Gaule et un examen raisonné des sources littéraires : cf. J.-L. Brunaux, *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, 1996, p. 115-133 (en particulier p. 132-133).

[4] Cf. *supra § A.4.3.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons.*

[5] Cf. par exemple *supra § A.2.5.1. La Terre Promise - L'attente biblique* (le pays où coule le lait et le miel) ; *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà – Le Paradis dans les visions de martyrs* (en particulier la 1ère vision de Perpétue).

[6] Plin., *NH* 11.239 : "Mirum barbaras gentes, quae lacte uiuunt, ignorare aut spernere tot saeculis casei dotem (...)".

[7] Cf. J.M. Frayn, *Sheep-Rearing and the Wool Trade in Italy during the Roman Period*, 1984 (notamment p. 30-37 pour le choix de espèces exploitées pour la laine ou pour le lait).

[8] Plin., *NH* 28.124 : "ouillum dulcius et magis alit".

du fromage, est également fort prisé. Il passe pour être le plus nourrissant et pour être produit en abondance :

> (La chèvre) a une progéniture plus nombreuse (que la brebis), et donne donc du lait en grande quantité. Combien le saut à traire se couvrira davantage d'écume sous leur pis vidé, et combien seront plus abondants les flots de lait qui s'écouleront de leurs mamelles pressées. (...) Et, de mémoire, elles reviennent d'elles-mêmes au bercail, y conduisent leurs petits et ont peine à en franchir le seuil tant leur pis est lourd[2].

En revanche, le lait de vache n'est guère consommé (Cato n'y fait pas allusion, Varro donne la préférence au lait de brebis et de chèvre). Les races connues à l'époque sont piètres laitières, ou du moins la pauvreté du fourrage limite la production de lait et les vaches peinent à nourrir même leur propre veau[3]. Seul Pline rapporte du peuple d'Arcadie qu'il consomme le lait de vache en lieu et place d'herbes médicinales, considérant que les vaches broutent de nombreuses plantes dont elles transmettent les vertus curatives dans leur lait[4]. Mais il s'agit d'un peuple associé à une terre mythique : l'Arcadie est ainsi présentée comme la seule région suffisamment fertile pour assurer un fourrage suffisant aux vaches et à leur production laitière.

La difficile conservation du lait, la transhumance des troupeaux et l'éloignement des centres de production par rapport aux consommateurs rendent nécessaire sa transformation en fromage. Il s'agit principalement de caillé, qu'on consommait frais ou séché[5]. Les recettes de Caton témoignent d'une large utilisation culinaire du fromage, en complément d'un régime alimentaire basé sur les céréales[6]. Le fromage (salé et séché) est aussi à la base du *moretum*, mixture pilée assaisonnée d'herbes aromatiques, d'ail, d'oignon, d'huile et de vinaigre[7].

Le fromage permet aussi la vente et possède ainsi une certaine rentabilité économique :

> Que je traie des mamelles bien pleines et que le fromage me rapporte de

---

[1] Colum., *RR* 12.13.1.

[2] Verg., *G.* 3.308-310 : "Densior suboles, hinc largi copia lactis.
Quam magis exhausto spumauerit ubere mulctra,
lacta magis pressis manabunt flumina mammis."
316-317 : "Atque ipsae memores redeunt in tecta, suosque
ducunt, et grauido superant uix ubere limen".

[3] Colum. *RR* 6.24.4.

[4] Plin., *NH* 25.94. Pour cette idée concernant l'allaitement humain : cf. Soranos, *Gynaec.* 2.8.19 ; Aul. Gell., *NA* 12.1.20 ; *supra § A.4.3.1.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Petit diagnostic de l'attachement.*

[5] Verg., *Ecl.* 1.82 : "pressi copia lactis" ; Ov., *Met.* 8.666: "lactis massa coacto" ; Calp., *Ecl.* 3.69 : "coagula lacte" ; Mart., *Epigr.* 11.52.10 : "et Velabrensi massa recocta foco" ; Varro, *Ling.* 5.108.2 : "Caseus a coacto lacte ut coaxeus dictus".

[6] Cato, *Agr.* 75-87.

[7] Cf. Ov., *Fast.* 4.367 : "herbosum (...) moretum" ; 371 : "Candidus elisae miscetur caseus herbae" ; App. Verg., *Moretum* 42-47, 86-116 ; Apicius 1.12 (= no 41) : "MORETARIA : Mentam, rutam, coriandrum, feniculum, omnia uiridia, ligusticum, piper, mel, liquamen. Si opus fuerit, acetum addes". Pour le *moretum* comme métaphore de la création littéraire : cf. E. Gowers, *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, 1993, p. 46-49.

l'argent ![1]

Le discours de certains bergers, basé sur la traditionnelle opposition entre la ville et la campagne (ce qui empêche d'y voir une donnée représentative des réalités économiques), semble au contraire déplorer la faible valeur marchande de leurs produits :

> Quel que fût le nombre des victimes qui sortaient de mes enclos, et si gras que fût le fromage que je pressais pour cette ville ingrate, jamais je ne rentrais chez moi la main lourde de monnaie[2].

On ne sait en quelle quantité le lait et le fromage étaient importés à Rome. Les Apennins notamment étaient spécialisés dans la fabrication de fromage pour les villes. D'autres spécialités locales proviennent par exemple d'Etrurie (*caseus lunensis*), du Samnium (*caseus Vestinus*), de Sabine (*caseus Trebulanus*) ou encore d'Ombrie (*Sassina*)[3]. Mais Pline, énumérant les différentes sortes de fromages, en citent même qui proviennent de contrées extérieures aux frontières italiennes, de Gaule ou de Bithynie par exemple[4].

Toutes les possibilités du lait (de ses sous-produits ou dérivés) sont exploitées. Le petit-lait est employé pour nourrir les cochons[5] et entre ainsi dans une autre sphère de la production fermière, contribuant à la rentabilité du domaine.

Le lait et certains de ses dérivés comme le beurre (*butyrum*) recouvrent aussi des usages médicaux que Pline l'Ancien énumère au livre 28 son *Histoire naturelle*. On l'emploie principalement pour lutter contre des affections du système digestif[6]. On y a également recours pour les soins de la peau, comme médicament dermatologique (contre le prurit, la lèpre) ou comme produit de beauté. A ce titre, le lait d'ânesse est particulièrement réputé :

> On pense que le lait d'ânesse fait disparaître les rides de la peau du visage et lui confère douceur et blancheur, et il est connu que certaines femmes s'en bassinent les joues sept fois par jour, en respectant bien ce nombre.
> (...)
> Il passe pour transmettre quelque chose de sa blancheur à la peau des femmes[7].

On dépasse alors la comparaison poétique traditionnelle entre la blancheur de la peau (en

---

[1] Ov., *Fast.* 4.769 : "Ubera plena premam, referat mihi caseus aera".

[2] Verg., *Ecl.* 1.34-36 : "Quamuis multa meis exiret victima saeptis,
pinguis et ingratae premeretur caseus urbi,
non unquam grauis aere domum mihi dextra redibat".

[3] Cf. Mart., *Epigr.* 13.30-33 ; 3.58.35 ; N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992, p. 159.

[4] Plin., *NH* 11.240-242.

[5] Cato, *Agr.* 150.2 ("porcos serarios").

[6] Plin., *NH* 28.124-130 (par exemple lait de chèvre pour l'estomac et la rate ; lait de brebis contre la dysenterie ; lait de vache et beurre comme laxatif).

[7] Plin., *NH* 28.183 : "Cutem in facie erugari et tenerescere candore [custodito] lacte asinino putant, notumque est quasdam cottidie septies genas custodito numero fouere" ; 11.238 : "Conferre aliquid et candori in mulierum cute existimatur" ; voir aussi Iuv., *Sat.* 6.468-469.

particulier de celle des femmes et de leurs seins) et celle du lait[1]. Le lait redevient alors substance symbolique[2], chargée de pouvoirs magiques[3] amplifiés par un rituel à suivre scrupuleusement - la répétition de la procédure sept fois[4]. Le phénomène de mythification est encore amplifié avec le lait maternel. Pline affirme qu'il est le meilleur - réputation qu'exploitent les nourrices[5] - et cite de nombreux emplois médicaux, mais il se fait alors l'écho de croyances qui lui sont attachées. L'efficacité est en effet supposée varier selon que la femme a accouché d'un garçon ou d'une fille ; elle est plus grande dans le premier cas, alors que dans le second, le lait n'a guère d'efficience que pour les soins du visage ![6] Notons encore que Palladius cite des applications du lait maternel pour le traitement de maladies des yeux chez les poules[7] !

Le caractère presque miraculeux du lait et de sa production naturelle fait qu'il recouvre aussi un certain nombre d'usages religieux et figure en bonne place dans les rituels de sacrifice, témoignant sans doute de son importance dans la civilisation primitive :

> Que Romulus ait offert des libations de lait et non de vin, les cérémonies sacrées qu'il institua et qui conservent aujourd'hui encore cette coutume en sont la preuve[8].

Considéré comme un don de la nature, et par conséquent comme un don des dieux, le lait est offert en retour en sacrifice. Les offrandes de lait sont bien souvent destinées aux divinités protectrices des troupeaux (Faunus, Silvain) ou de la fécondité animale (Palès). Par extension, ces libations s'adressent aussi à des divinités protectrice de la végétation et des champs (Cérès, Priape). A ce titre, il figure bien souvent à côté d'autres produits de la nature ou des champs.

1.1.1.2. La viande

L'élevage permet aussi la production de viande. Certes, la consommation de viande - et sa distribution (*uiscerationes*)- est à l'origine liée à l'acte rituel du sacrifice, par exemple les

---

[1] Par ex. Catull. 64.65 (seins) ; Prop. 2.3.9-12 (teint) ; Ov., *Pont.* 2.5.37-38 (seins / coeur) ; *Her.* 16.251-252 (seins) ; Petr., *Sat.* 86.5 (poitrine d'un jeune homme) ; voir aussi J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, en particulier p. 40 (*s. v. lacteus*).

[2] Cf. P. Gillet (éd.), *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, 1994.

[3] Sur l'utilisation du lait dans la magie : par ex. Tib. 1.2.48 (nécromancie) ; Ov., *Met.* 7.247 (libations de Médée) ; Berl. Pap. II 20 (lait d'ânesse purificateur) ; cf. K. Wyss, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, 1914, p. 56-57. Voir aussi A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, 1976, p. 71, 76 (pour guérir la lycanthropie), 98 (lait de chamelle).

[4] Sur la magie des nombres (à manier avec prudence), essentiellement le 3 : cf. A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, 1976, p. 46-46 ; X. F. Wolters, *Notes on Antique Folklore on the Basis of Pliny's Natural History L. XXVIII, 22-29*, 1935, p. 36-40 (*non uidi*). [Voir aussi *PGM* + *Suppl. Mag.* ; Th. Hopfner, *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, 2 vol., 1974-1990 (1921-1924[1])].

[5] Cf. *supra § A.4.3.1.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Petit diagnostic de l'attachement.*

[6] Plin., *NH* 28.123 : "Utilissimum cuique maternum" ; 28.72-75 ; notamment 75 : "Eius uero qua feminam enixa sit, ad nitia tantum in facie sananda praeualet".

[7] Palladius, *Op. agr.* 1.27.3 : "Oculos pullacae suco forinsecus et mulieris lacte curemus (...)".

[8] Plin., *NH* 14.88 . "Romulum lacte, non uino libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem". Cf. K. Wyss, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, 1914.

suouetaurilia[1]. Mais au cours des siècles, en particulier à l'époque impériale, cette consommation s'affranchit du cadre religieux pour devenir une simple pratique alimentaire, notamment dans les classes les plus aisées. Sa consommation devient alors signe de puissance et affirmation de son statut social :

> LA PERDRIX : Cet oiseau se sert très rarement aux tables italiennes, mais on a coutume d'en manger chez les riches[2].

Au reste, il peut y avoir consommation de viande sans sacrifice. Ainsi le gibier (comme le poisson) n'est en principe pas traqué dans le but d'être sacrifié. Quelques exceptions peuvent toutefois être relevées, notamment dans l'*Enéide*, comme dans le cas des cerfs abattus lors de l'escale libyenne ou de la truie d'Enée - mais il s'agit alors d'un animal domesticable[3]. La biche d'Iphygénie n'est pas véritablement un animal chassé, mais une victime de substitution au sacrifice humain (comme le bélier d'Abraham).

Par ailleurs, l'élevage se pratique aussi pour la consommation domestique[4], et même si l'on offre aux Lares quelques libations ou une touffe de poils, l'ordre de priorité s'est inversé : l'animal a été élevé, puis tué pour être mangé, pas pour être sacrifié. Ainsi le domaine de Faustinus décrit par Martial produit-il volailles (oies, paons, flamants, perdrix, pintades, faisans, poules et coqs, colombes, pigeons, tourterelles, chapons), pourceaux, agneaux, chevreaux[5]. De même, dans les tableaux des poètes dépeignant la frugalité campagnarde, il n'est pas rare qu'un morceau de lard ou de jambon accompagne légumes ou lentilles[6]. La viande peut aussi entrer dans la composition du *pulmentum* ou *pulmentarium* (dérivé de *pulpa*)[7], rustique potée. La conservation de certains morceaux par séchage ou fumage permet aussi de différer leur consommation, réservée aux occasions de fêtes par exemple et qui peut alors se distinguer nettement du moment de leur abattage, rituel ou non :

> Un dos de porc séché suspendu à une claie peu resserrée, voilà ce qu'il était coutume autrefois de conserver pour les jours de fête, comme de proposer pour les anniversaires de famille un morceau de lard, et même de la viande

---

1 Cf. C. Brottanelli, "La viande et ses rites", in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 117-132 ; J.M.C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, 1973, p. 164.

2 Mart., *Epigr.* 13.65.1-2 : "PERDRIX / Ponitur Ausoniis auis haec rarissima mensis. / Hanc in lautorum mandere saepe soles".

3 Chasse aux cerfs : Verg., *Aen.* 1.180-193 ; cf. J. Aymard, *Essai sur les chasses romaines*, 1951, p. 118 ; *supra § A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales* ; truie : Verg., *Aen.* 8.81-85 ; cf. *supra § A.3.1.4.3. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La vision de la truie blanche*.

4 Cf. K.D. White, *Roman Farming*, 1970, p. 272-327 (chap. 10 - Animal Husbandry).

5 Mart., *Epigr.* 3.58.12-21 ; 37-38 ; poème traité *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin*.

6 Pour des exemples : cf. *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme*.

7 Cf. N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992, p. 151. Pour l'étymologie fautive dérivée de *puls* : cf. Varro, *Ling.* 5.108 : "Quod edebant cum pulte, ab eo pulmentum, ut Plautus ; hinc pulmentarium dictum : hoc primum debuit pastoribus" ; Isid., *Etym.* 20.2.7 : "Pulmentum uocatum a pulte ; siue enim sola pultis, siue quid alius eius permixtione sumatur, pulmentum pmprie dicitur" ; voir aussi *Etym.* 11.1.81 : "Pulpa est caro sine pinguedine".

> fraîche si la victime en fournissait un peu[1].

Les Romains se livrent à l'élevage des bovins, de la volaille, des moutons, des chèvres et des porcs. Les bovins sont en priorité exploités pour le travail des champs. L'élevage de la volaille en basse-cour[2] produit certes de la viande, mais aussi des oeufs, représentés par exemple dans les natures mortes[3]. Si ovins et caprins fournissent, nous l'avons vu, leur lait, c'est surtout pour leur laine qu'on élève les moutons (d'une autre espèce, semble-t-il, que ceux exploités pour la production laitière)[4]. Aussi Pythagore, dans son plaidoyer pour le végétarisme que lui prête Ovide au livre 15 des *Métamorphoses*, s'insurge-t-il contre la consommation alimentaire des ovins :

> Quel sort avez-vous mérité, brebis, paisible bétail, né pour la protection des hommes, vous qui, dans votre pis plein, portez du nectar, qui nous fournissez votre laine en guise de moelleux vêtements et nous êtes plus utiles vivantes que mortes ?[5]

Si tous ces animaux peuvent être exploités pour la rentabilité économique de leurs sous-produits (laine, oeufs, lait), aucun n'échappe au risque de finir en plat cuisiné. En effet, malgré la classification des bêtes destinées ou non à la consommation établie par exemple par Cicéron - non sans influence de la philosophie pythagoricienne[6] -, même le boeuf, présenté comme frappé d'interdit en tant que compagnon de travail de l'homme[7], est élevé et vendu comme viande de boucherie :

> C'est la même formule (*sc.* de garantie de qualité), en un peu plus développée, qu'emploient les bouchers qui observent le formulaire de Manilius et qui achètent un boeuf pour l'abattoir[8].

---

[1] Iuv., *Sat.* 11.82-85 : "Sicci terga suis rara pendentia crate
moris erat quondam festis seruare diebus
et natalicium cognatis ponere lardum
accedente noua, si quam dabat hostia, carne".
Sur l'importance symbolique de la conservation de nourriture : cf. *infra § C.1.3.1. Conclusion - Vers une écologie de l'abondance - Dépasser l'espace et le temps.*

[2] Cf. Mart., *Epigr.* 3.58.12-19.

[3] Par ex. villa de Julia Felix (Pompéi II, 4, 3). Cf. *infra § B.2.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance* ; poules et panier d'oeufs : cf. mosaïqoe de Tor de Schiavi, Rome, Musée du Vatican (début du 4e s. apr. J.-C.) = fig. 177 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992, p. 137 ; voir aussi Mart., *Epigr.* 1.55.12 ; 3.58.50 ; Iuv., *Sat.* 11.70-71.

[4] Cf. J.M. Frayn, *Sheep-Rearing and the Wool Trade in Italy during the Roman Period*, 1984, p. 30-37.

[5] Ov., *Met.* 15.116-119 : "Quid meruistis oues, placidum pecus, inque tuendos
natum homines, pleno quae fertis in ubere nectar,
mollia quae nobis uestras uelamina lanas
praebetis, uitaque magis quam morte iuuatis ?"

[6] Cf. Cic., *Nat. d.* 2.156-162 ; *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarimse.*

[7] Voir aussi Ov., *Met.* 15.141-142 : "Cumque boum dabitis caesorum membra palato / mandere uos uestros scite et sentite colonos".

[8] Varro, *RR* 2.5.11 : "Paulo uerbosius haec, qui Manili actiones secuntur Ianii, qui ad cultrum bouem emunt" ; cf. aussi Tert., *Apol.* 48.1 (à propos du végétarisme pythagoricien) : "(...) ut etiam ab animalibus abstinendum propterea persuasum quis habeat ne forte bubulam de aliquo proauo suo obsonet" ; cité *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

De même, quand il n'a plus l'âge d'être reproducteur, le porc :

> finit chez le boucher. C'est en effet ce dernier qui a été désigné comme pourvoyeur en viande de porc pour le peuple[1].

Un relief funéraire d'Ostie du 2e siècle apr. J.-C. représente de même des truies allant à la boucherie où s'active déjà le boucher et où sont suspendus divers morceaux de viande porcine. Ce type de scènes de boucherie se retrouvent sur d'autres reliefs funéraires : sur un relief romain de l'époque d'Hadrien, on peut clairement identifier, accrochés au croc (*carnarium*), une tête de porc, une fressure et une tétine de truie, un pied de porc, un jambon et des côtelettes. Certaines de ces pièces de viande figurent aussi sur le monument d'un boucher nommé Vitalis (2e s. apr. J.-C.) ou sur l'étal du relief funéraire d'un boucher de Trèves (3e s. apr. J.-C.)[2]. Plus étonnamment, on rencontre aussi une représentation de jambon à l'os sur une paroi d'un corridor de la *Domus aurea*[3] édifiée par Néron, sans lien avec l'exercice du métier de boucher ! L'image doit alors avoir une valeur de nature morte décorative et esthétique, s'accordant au projet général de l'édifice visant la glorification du maître des lieux et de sa puissance sur le monde. Suétone précise d'ailleurs que les lieux sont entourés de pâturages et de forêts peuplés d'une grande variété d'animaux domestiques et sauvages[4] dont on peut supposer qu'ils devaient venir garnir, au même titre que ceux des parcs à gibier, les tables des salles à manger (*cenationes*) de la *Domus*. La proclamation d'une maîtrise sur l'environnement en lien avec l'opulence alimentaire est ainsi peut-être sous-jacente à cette nature morte au jambon.

Si le porc occupe indéniablement la première place à l'étal des boucheries, agneaux ou porcelets sont également vendus aux bouchers des villes et rapportent ainsi des revenus supplémentaires à leur propriétaire[5].

La population urbaine a ainsi, autant que celle des campagnes, accès à la viande, vendue dans les boucheries et non tuée rituellement - ce qui permettra aux chrétiens d'en consommer malgré l'interdit frappant celle issue des sacrifices.

La consommation accrue de viande sous l'Empire s'accompagne, notamment au 2e siècle apr. J.-C., de l'abandon dans certaines régions, de l'agriculture au profit de l'élevage[6]. Précédemment déjà, l'élevage du porc se développe à grande échelle : au 1er siècle av. J.-C.,

---

1 Varro, *RR* 2.4.8 : "(...) peruenit ad lanium. Hic enim conciliator suillae carnis datus populo". Voir aussi *RR* 2.4.3 : "(...) succidiam in carnario suspendere potius ab laniario quam e domestico fundo".

2 Cf. fig. 187, 195, 194 et 180 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992, p. 147, 152, 151 et 142 [reproduction fig. 187 *infra* in *Annexe de planches*, no 25].

3 Paroi sud du corridor (no. 79) de la *Domus Aurea* = fig. 80 in I. Iacopi, *Domus Aurea*, 1999, p. 86.

4 Suet., *Nero* 31 : "(...) pascuis siluisque, uaria cum multitudine omnis generis pecudum ac ferarum".

5 Colum., *RR* 7.3.13 : "Suburbanae, teneros agnos, dum adhuc herbae sunt expertes, lanio tradit" ; 7.9.4 : "Nam suburbanis lacteus porcus aere mutandus est". Sur les portées de nombreux porcelets comme signe d'abondance : cf. Varro, *RR* 2.4.18 (prodige de la truie et de ses trente porcelets) ; *supra § 3.1.4.3. La traversée en mer - Les prodiges de la terre promise - La vision de la truie blanche.*

6 Par ex. à Cosa.

Varron cite des troupeaux de 100 à 150 têtes[1], alors que Strabon parle de troupeaux de porcs à demi-sauvages en Gaule Cisalpine[2]. Un épisode des Evangiles rapporte aussi qu'un troupeau de pourceaux paissait sur le territoire des Gadaréniens (ou Géraséniens) avant que Jésus délivre un démoniaque et renvoie ses démons prendre possession des porcs qui se précipitent alors au bas d'une falaise - preuve que l'élevage porcin se pratiquait en Palestine au 1er siècle de notre ère, peut-être par les populations non-juives[3].

La viande de porc sera même distribuée au peuple dès la fin du 3e siècle apr. J.-C., sous l'empereur Aurélien, avant que s'y adjoigne la viande de boeuf sous Honorius en 419[4] - pratiques à distinguer des *uiscerationes*, distributions rituelles de viande sacrificielle lors des funérailles, pratiquées déjà sous la République. Paulin de Nole rapporte pour sa part l'immolation du cochon pour la fête de saint Felix, dont la viande est ensuite distribuée aux pauvres[5].

L'agrandissement de l'Empire et le développement du réseau de voies de communications amène une variété supplémentaire à la table en même temps qu'ils favorisent la diffusion de spécialités locales. Les jambons gaulois étaient consommés depuis longtemps en Italie. S'y ajoutent pintades d'Afrique, faisans[6] et autres nouveautés parfois acclimatées dans les parcs et volières des grandes demeures[7]. L'opulence se marque dès lors par la variété. Pour exemple, Trimalcion fait servir à son banquet divers plats carnés : porc, boudin, saucisses, gésiers, jambon, pièce de boeuf, tétine de truie, lièvre, poulardes, sanglier, grives, et même un morceau d'ours ![8] Cette variété et l'idée de richesse qu'elle véhicule peut se combiner avec le service d'animaux entiers (porcs, sangliers), ou au contraire d'une seule petite partie prétendument raffinée : l'exemple des langues de flamants[9] est peut-être celui qui a été le plus exploité pour illustrer ce gaspillage – même si cela n'implique pas que le reste n'était pas mangé. La cuisine "populaire" exploite au contraire toutes les parties, y compris les bas morceaux (tripes, boudin, restes de viande dans le *pulmentarium*, tête, museau, pieds, couenne, etc.[10]).

---

1 Varro, *RR* 2.4.22.

2 Strabo, *Geogr.* 4.4.3.

3 Mt. 8.30-32 ; Mc. 5.11-13 ; Lc. 8.32-33 ; cf. Z. Safrai, *The Economy of Roman Palestine*, 1994, p. 172-173.

4 Cf. SHA (Flauius Vopiscus), *Aurel.* 35.2 : "Nam idem Aurelianus et porcinam carnem populo Romano distribuit, quae hodieque diuiditur" ; *Cod. Theod.* 14.4.10.3 et 5 (419 Iul. 29) ; cf. A.H.M. Jones, *The Later Roman Empire, 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, vol. 1, 1964, p. 702-703 et notes 34 et 35.

5 Paulin. Nol., *Carm.* 12 (réf. fausse ?).

6 Pour une représentation iconographique d'un faisan paré pour la cuisson : cf. *infra § B.2.1.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance – Animaux et menu fretin.*

7 Cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 289-294.

8 Petr., *Sat.* 31-49 *passim* ; 66.

9 Plin., *NH* 10.133 ; Mart., *Epigr.* 13.71.1-2 : "(...) lingua gulosis / nostra sapit (...)" ; Sen., *Epist.* 110.12 ; flamant (sans spécifier la langue) : Iuv., *Sat.* 11.139 ; Suet., *Calig.* 22.3 ; *Vit.* 13.

10 Tête et pieds de porc : cf. les exemples iconographiques cités ci-avant ; museau de mouton : Iuv., *Sat.* 3.294 (cité ci-après) ; boudin (*botellus* ou *botulus*) : Petr., *Sat.* 66.2 ; Mart., *Epigr.* 5.78.9 ; et même Apicius 7.1.5 (= no 256) : "CALLUM, LABELLI, COTICULAE, UNGELLAE" (couenne, museau, queue et pieds de porc).

Malgré la diversification des viandes disponibles, le porc[1] continue toutefois à occuper la place principale au rang des viandes consommées - d'autant plus que toutes ses parties sont consommables ou réutilisables (soies, boyaux). Le boeuf et le veau sont ainsi rarement cités dans les recettes attribuées à Apicius[2], et absents de série de *xenia* citée par Martial, favorisant différents types de volailles et citant trois plats de porc[3]. La grande consommation de viande de porc (épaule, jambon, saucisses, etc.) se marque aussi par la multitude de ses préparations. Pline, se référant à Apicius, rapporte qu'il n'existe pas moins de cinquante façons de l'apprêter - d'où les lois censoriales pour interdire la consommation de certains morceaux[4]. Pour Varron, il est l'animal du festin par excellence :

> On dit que les porcins ont été donnés par la nature pour festoyer[5].

Cette image festive du porc donne lieu à une surenchère dans la description de l'animal (le plus gros et le plus gras). Les spécimens de Gaule et d'Espagne sont alors cités en exemple :

> Les Gaulois ont coutume d'en faire les meilleurs et les plus gros morceaux de porc salé. Voici en quelques termes Caton décrit l'ampleur de ces morceaux de porc salé gaulois : En Italie, les Insubres salent trois et quatre mille quartiers de porc ; la truie engraisse d'ordinaire tellement qu'elle ne peut tenir d'elle-même debout ni faire le moindre pas. Aussi, si on veut les amener quelque part, on les place sur une charrette. Atilius l'Espagnol (...) disait qu'en Espagne ultérieure, en Lusitanie, alors qu'un porc avait été tué, on en avait envoyé au sénateur Lucius Volumnius une pièce avec deux côtes d'un poids de 23 livres et dont l'épaisseur, de la peau à l'os, était d'un pied et trois doigts[6].

L'opulence présentée ici se définit à la fois par son ampleur et par la qualité ("optimi"). Des données chiffrées sur le nombre ("terna atque quaterna milia"), le poids ("tres et uiginti pondo") et la taille ("maximas", "pedem et tres digitos") encadrent cet éloge de la graisse ("pinguitudine"). Ce passage est au reste suivi de la relation d'un prodige, survenu qui plus est en Arcadie, où une souris se serait rongé un nid dans la chair d'une truie si grosse qu'elle ne

---

[1] Cf. K.D. White, *Roman Farming*, 1970, p. 316-321.

[2] Apicius 8.5.1-4 (= nos 353-356) : 4 recettes contre 17 pour le seul porcelet : 8.7.1-17 (= nos 367-383).

[3] Cf. Mart., *Epigr.* 13.51-56, 58-76.

[4] Plin., *NH* 8.209 : "Neque alio ex animali numerosior materia ganeae : quinquaginta prope sapores, cum ceteris singuli. Hinc censoriarum legum paginae, interdictaque cenis abdomina, glandia, testiculi, uuluae, sincipita uerrina (...)". Cf. *infra § B.1.2.1.2. Les régimes et tabous alimentaires – Le végétarisme – Végétarisme partiel.*

[5] Varro, *RR* 2.4.10 : "Suillum pecus donatum ab natura dicunt [iis] ad epulandum".

[6] Varro, *RR* 2.4.10-11 : "E quis succidias Galli optimas et maximas facere consuerunt. Optimarum signum quod etiam nunc quotannis e Gallia adportantur Romam pernae Comacinae et Canarae et petasones. De magnitudine Gallicarum succidiarum Cato scribit his uerbis : In Italia Insubres terna atque quaterna milia [aulia] succidiarum sallere ; sus usque adeo pinguitudine crescere solet ut se ipsa stans sustinere non possit neque progredi usquam. Itaque eas siquis quo traicere uolt, in plaustrum inponit. In Hispania ulteriore in Lusitania [ulteriore] sus cum esset occisus, Atilius Hispaniensis (...) dicebat L. Volumnio senatori missam esse offulam cum duabus costis quae penderet tres et uiginti pondo, eiusque suis a cute ad os pedem et tres digitos fuisse".

pouvait bouger ![1]

Le porc s'entoure ainsi d'une vraie mythologie, et occupe une place de choix dans l'alimentation, l'économie, la société et l'imaginaire latin. Cette bonne réputation fera sa fortune, en tout cas celle du petit cochon Marcus Grunnius Corocotta du *Testamentum porcelli* (sans doute du 4e siècle de notre ère). Celui-ci profite de la rédaction de son testament pour faire étalage de toute l'opulence que l'on peut associer à son espèce ; ainsi peut-il non seulement léguer d'importantes quantités de céréales[2] pour subvenir à l'engraissement de ses proches (dont les noms constituent un véritable répertoire de cuisine), mais aussi se révéler comme un personnage haut en saveurs, dont chaque pièce pourra faire le bonheur des amateurs de chair porcine :

> [Ici commence le testament du petit cochon. Marcus Grunnius Corocotta, le petit cochon, a fait son testament. Comme j'étais incapable de le rédiger de ma propre main, je l'ai fait rédiger sous ma dictée.]
> A mon père, Verrat Lardon, je lègue 30 boisseaux de glands ; à ma mère, Vieille Truie, je lègue 40 boisseaux de froment de Laconie de premier choix ; à ma soeur, Couenne de Lard, aux noces de laquelle je n'ai pu assister, je lègue 30 boisseaux d'orge. Et pour ce qui est des parties de mon corps, je donnerai mes soies aux cordonniers, ma muselière[3](?) aux chamailleurs(?), mes oreilles aux sourds, ma langue aux plaideurs de causes et aux bavards, mes intestins aux fabricants de boudins, mes jambons aux charcutiers, mes reins aux femmes, ma vessie aux jeunes garçons, ma queue aux jeunes filles, mes sphincters aux débauchés, mes chevilles aux coursiers et aux chasseurs, et mes pieds de porc aux brigands. (...)
> A vous, qui êtes si friands de moi ou qui avez tenu un oeil sur ma vie, je vous invite à prendre bien soin de mon corps, à bien l'assaisonner des saveurs délicieuses de l'amande, du poivre et du miel, pour que mon nom soit cité à jamais. Vous, mes maîtres ou mes cousins qui avez été témoins de la rédaction de mon testament, soyez invités à le signer. Ont signé : Gros Lard, Fin Civet, Ragoût au Cumin, Saucisson de Lucanie, Couenne de Lard, Boudin de Celse, Repas de Noces. Ici prend fin le testament du petit cochon, fait le 16e jour avant les calendes du mois de la lampe, sous le consulat de l'Enfoumé et du Poivré. Tout de bon ![4]

---

[1] Varro, *RR* 2.4.12 ; voir aussi Plin., *NH* 11.213. Pour l'image de la graisse : cf. *infra* August., *In Ps. 62*, (v. 6) 14.

[2] Sur quelques mesures évergétiques : cf. *infra § B.4.1.3. Les situations du don - De la munificence à la charité* ; cf. aussi *supra § A.2.7.2. L'abondance de la mer - Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome.*

[3] Les cochons servis à la *Cena Trimalcionis* en portent : Cf. Petr., *Sat.* 47.8 ("capistris").

[4] *Testamentum porcelli* : "[Incipit testamentum porcelli. M. Grunnius Corocotta porcellus testamentum fecit. Quoniam manu mea scribere non potui, scribendum dictaui.] Patri meo Verrino Lardino do lego dari glandis modios XXX, et matri meae Veturinae Scrofae do lego dari Laconicae siliginis modios XL, et sorori meae Quirinae, in cuius uotum interesse non potui, do lego dari hordei modios XXX. Et de meis uisceribus dabo

Ainsi, autour de la répartition et de la consommation de viande, s'organise la convivialité. Celle-ci passe notamment par le partage, comme dans le cas du *Testamentum porcelli* qui singe le rituel eucharistique[1], ou par la variété des morceaux offerts, comme lors de la *Cena Trimalcionis*. L'extension de la distribution de blé à celle de viande est une autre marque de cette cohésion sociale organisée autour de la subsistance. Pour qui n'a pas accès aux banquets privés, les tavernes (*tabernae, popinae*)[2] s'offrent comme des lieux publics d'égalité et de partage alimentaire :

> Là, liberté pour tous, coupes communes, pas de différence de lit pour quiconque, ni de table à l'écart pour personne[3].

Dans ces gargotes s'offre le spectacle de la marmite qui mijote dans la fumée grasse[4]. En effet, si certaines auberges, comme celle de la *Copa*, n'offre, par modestie sans doute, que des plats végétariens (fromage, châtaignes, fruits, légumes)[5], d'autres estaminets servent aussi des plats de viande. Des mesures impériales tenteront bien d'en restreindre le service ; Suétone rapporte par exemple cet interdit promulgué par Néron :

> Il fut interdit de vendre rien de cuit dans les tavernes à part des légumineuses et des légumes, alors qu'auparavant on ne manquait pas d'y proposer toutes sortes de menus[6].

Deux exemples tardifs évoquent le service de viandes dans les tavernes. En commentaire au verset 6 du Psaume 62 (63), Augustin s'exclame à propos de l'âme qui cherche son rassasiement en Dieu :

---

donabo sutoribus saetas, rixoribus capitinas, surdis auriculas, causidicis et uerbosis linguam, bubulariis intestina, isiciariis femora, mulieribus lumbulos, pueris uesicam, puellis caudam, cinaedis musculos, cursoribus et uenatoribus talos, latronibus ungulas. (...) Optimi amatores mei uel consules uitae, rogo uos ut cum corpore meo bene faciatis, bene condiatis de bonis condimentis nuclei, piperis et mellis, ut nomen meum in sempiternum nominetur. Mei domini uel consobrini mei, qui testamento meo interfuistis, iubete signari. Lardio signauit. Ofellicus signauit. Cyminatus signauit. Lucanicus signauit. Tergillus signauit. Celsinus signauit. Nuptialicus signauit. Explicit testamentum porcelli sub die XVI kal. lucerninas Clibanato et Piperato consulibus feliciter". Traduction inspirée en partie de celle de J.-J. Aubert, "Du lard ou du cochon ? Une lecture à rebrousse-soies du *Testamentum porcelli*", in J.U. Kalms (éd.), *Münsteraner Judaistische Studien*, vol. 6 Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999, p. 302-336.

[1] Sur ce partage comme parodie du repas eucharistique : cf. J.-J. Aubert, "Du lard ou du cochon ? Une lecture à rebrousse-soies du *Testamentum porcelli*", in J.U. Kalms (éd.), *Münsteraner Judaistische Studien*, vol. 6 Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999, p. 302-336.

[2] Cf. M. Corbier, "La fève et la murène : hiérarchies sociales des nourritures à Rome", in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 215-236 (en particulier p. 229-231) ; T. Kleberg, *Hôtels, restaurants et cabaret dans l'Antiquité romaine*, 1957.

[3] Iuv., *Sat.* 8.177-178 : "Aequa ibi libertas, communia pocula, lectus
non alius cuiquam, nec mensa remotior ulli".

[4] Hor., *Epist.* 1.14.21 : "uncta popina" ; August., *In Ps. 62*, (v. 6) 14 (cf. *infra*) ; Auson., *Mos.* 124 : "feruet fumosis olido nidore popinis" (pour du poisson), cité *infra § C.1.2. Conclusion - Manger le décor*. Voir aussi T. Kleberg, *Hôtels, restaurants et cabaret dans l'Antiquité romaine*, 1957, p. 100-104.

[5] App. Verg., *Copa* 7-24, cité *infra § B.2.2.2. Les jardins - Des jardins privés aux parcs publics*.

[6] Suet., *Nero* 16.2 : "Interdictum ne quid in popinis cocti praeter legumina aut olera ueniret, cum antea nullum non opsonii genus proponeretur" ; voir aussi Dio Cass. 60.6.7 ; 62.14.2 ; pour le même genre de mesure par Claude et Tibère : Suet., *Claud.* 38.2 ; *Tib.* 34.2 ; par Vespasien : Dio Cass. 65.10.3.

> Pensez-vous, mes frères, qu'une telle âme ait désiré de la chair bien grasse ? Elle n'a en effet pas désiré pour grand bien que de grasses moissons, que de gras cochons soient sacrifiés pour elle ; ou elle se serait rendue dans quelque taverne où trouver de gras menus dont se rassasier[1].

Plus tardivement, l'évêque auvergnat Sidoine Apollinaire (ca. 430-480) relate une situation où il demande l'hospitalité :

> de peur qu'en cas de refus, je me retrouve à la rue et me rende par dépit vers des auberges suintant le vin et, me fermant sans cesse les deux narines, gémisse à cause des fumées des cuisines d'où s'exhale l'odeur du boudin rouge parfumé au serpolet et croché en chaîne par ses deux boucles, ou d'où s'échappent des nuages fumants des marmites, leur fumet mêlé au fracas de la vaisselle[2].

L'évocation de la graisse chez Augustin semble insister sur la bassesse des préoccupations terrestres, alors que ce qui est gras peut aussi être la marque de l'opulence et du rassasiement, comme pour les jambons gaulois évoqués plus haut. Augustin en conserve d'ailleurs l'image pour les nourritures spirituelles. Sidoine exprime le même mépris du monde et la même crainte des fréquentations associées aux gargotes, mais les éléments du décor qu'il dresse pourraient tout aussi bien constituer, sous la plume d'un autre, le cadre de la plus grasse abondance alimentaire[3].

La viande s'impose ainsi au cours de l'Empire comme composante régulière du régime alimentaire romain ; en particulier, il n'est pas de festin, même modeste et campagnard, sans viande[4]. Celle-ci est comme emblème d'une abondance partagée, que le sacrement chrétien de l'Eucharistie sanctifiera, en lieu et place de tout autre sacrifice, par la consommation de la chair et du sang du Christ[5], sous la forme de pain et de vin.

---

[1] August., *In Ps. 62* (v. 6) 14 : "Putatis aliquam pinguedinem carnis desiderasse animam istam, fratres mei ? Non enim hoc pro magno desiderauit, ut pingues aristes, ut pingues porci illi mactarentur ; aut ueniret ad aliquam popinam, ubi inueniret obsonia pinguia, unde saturaretur". En référence à Ps. 63.6 : "Quasi adipe et pinguedine implebitur anima mea" ("Mon âme sera rassasiée comme de mets gras et succulents").

[2] Sid. Apoll., *Epist.* 8.11.3.41-48 : "ne, si destituor domo negata,
maereus ad madidas eam tabernas
et claudens geminas subinde nares
propter fumificas gemas culinas,
qua serpylliferis olet catenis
bacas per geminas ruber botellus
ollarum aut nebulae uapore iuncto
fumant cum crepitantibus patellis".

[3] Cf. par ex. *supra § A.4.2.4.1. Les saisons de l'abondance - L'hiver - Au coin du feu* ; *infra § B.3.2.4.1. Les motifs - La cuisine - La marmite.*

[4] Cf. Iuv., *Sat.* 11.82-85, cité *supra*.

[5] Par ex. Jn. 6.53 : "En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez pas de la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas en vous la vie". Cf. C. Brottanelli, "La viande et ses rites", in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 117-132 ; *infra § B.1.2.1.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme - Végétarisme et christianisme.*

1.1.2. Les produits issus de cultures

Si la culture est souvent présentée comme un stade supérieur de civilisation (et diachroniquement postérieur) par rapport à l'élevage, les deux pratiques se trouvent dans les faits appelées à cohabiter et permettent des utilisations croisées de leurs ressources (lisiers pour les cultures, plantes fourragères). Certaines denrées, comme le miel, restent toutefois étroitement liées à l'idée de spontanéité de la nature.

1.1.2.1. L'apiculture - Le miel

Le miel, production naturelle qui ruisselle sur les terres poétiques d'abondance, est souvent associé au lait, aux fruits dont il suinte[1] ou aux céréales[2] (sous la forme de gâteaux miellés, offerts par exemple à Palès). Il est parfois défini comme une rosée céleste[3]. Ce don des dieux paraît plus merveilleux encore qu'il ne nécessite pas véritablement de transformation par l'homme pour être consommable.

Le miel est d'un usage fréquent dans l'alimentation romaine[4]. Il est aussi indispensable aux Romains que le sel. Ceux-ci ignorent en effet le sucre de canne. C'est par conséquent le miel qui tient lieu d'édulcorant. Il joue à ce titre un rôle important en cuisine, où il intervient aussi à chaque fois qu'il s'agit d'adoucir un plat ou d'en réduire la salaison. Ainsi pour rectifier au besoin l'assaisonnement d'un plat de poisson :

> Si c'est fade, ajouter du garum, si c'est salé, un peu de miel[5].

La douceur du miel s'allie aussi bien souvent à l'acidité du vinaigre ou à l'âcreté du poivre. Dans les faits, il n'est guère de recettes où le miel ne figure pas, qu'il s'agisse de sauces, de plats de légumes, de poisson, de viande ou de pâtisseries. Il sert également à conserver les aliments, des fruits à la viande en passant par les légumes.

Les Latins en font donc une consommation considérable, ce qui assure d'importants revenus aux apiculteurs - sans compter l'usage dérivé de la cire. Son prix peut évidemment passablement varier, en particulier selon sa qualité. Selon l'Edit de Dioclétien (301), un miel commun coûte le même prix pour le même volume qu'un vin de mauvaise qualité (8 deniers la livre), alors que le prix d'un miel de première qualité équivaut à celui de l'huile vierge (40

---

[1] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or ; A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées ; A.2.5.1. La Terre Promise - L'attente biblique.* Pour le miel des fruits : cf. *infra § B.2.2.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - Les natures mortes aux fruits.*

[2] Cf. *supra § A.4.2.2.3. Les saisons de l'abondance - L'été - Les abeilles.*

[3] Cf. Plin., *NH* 11.13 ; Verg., *G.* 4.1 : "aerii mellis caelestia dona".

[4] Cf. J. André, *L'alimentation et la cuisine à Rome*, 1961, p. 188-192.

[5] Apicius 4.2.25 (= no 152) : "(...) Si fatuum fuerit, liquamen adicies, si salsum, mellis modicum". Voir aussi *supra* l'assaisonnement conseillé par le petit cochon dans son testament.

deniers la livre, ce qui dépasse tous les prix indiqués pour les vins)[1]. Le nombre d'ouvrages traitant d'apiculture témoigne aussi de l'importance de cetre denrée pour l'économie romaine[2]. Il en existe de nombreuses variétés, selon la saison, la plante butinée et la région : miel de bruyère, de thym, de sarriette, de serpolet ou de marjolaine[3]. Produit sur tout le territoire de l'Italie, notamment en Ligurie, en Corse, dans le sud, en Calabre et en Sicile où le miel de l'Hybla est réputé, on en importe aussi d'Espagne, du Pont, d'Attique. Mais malgré ces importations, le miel pouvait venir à manquer suite à une mauvaise récolte ou à une maladie des abeilles. Il arrive donc qu'on falsifie le miel avec des vins cuits ou qu'on le remplace dans une recette par d'autres produits (raisin, vin doux, fruits séchés).

La nature même du miel le dote d'un statut et d'un pouvoir symbolique parfois ambigu : utilisé pour la conservation des aliments, il est pourtant associé à la mort et à la putréfaction comme dans le mythe d'Aristée, où l'essaim d'abeilles naît des entrailles d'une charogne[4]. Cette association à la putréfaction dérive de sa faculté - due au sucre qu'il contient - de provoquer la fermentation et à changer radicalement la nature d'un produit : le miel sert par exemple à la préparation de l'hydromel, où il est associé à l'eau, liquide qui ne fermente pas, et produit par fermentation un breuvage alcoolisé[5]. La recette de l'hydromel indiquée par Palladius n'est d'ailleurs pas exempte de symbolisme puisque ce sont à des enfants impubères que doit être confié le fait de secouer la préparation[6]. Le miel entre également dans la composition d'autres boissons sucrées : l'*aqua mulsa* ou *mulsa*, mélange de miel et d'eau de pluie qui s'alcoolisait en vieillissant (*aqua mulsa inueterata*) ; l'oxymel, obtenu par cuisson de miel, de vinaigre, d'eau de pluie et de sel marin et employé comme condiment pour la conservation de certains légumes ou en médecine[7]. Le miel est aussi recommandé en cas de maux de gorge et de toux, d'ulcères, de parasites intestinaux, d'empoisonnement, de blessures ou de morsures[8]. Sa potentielle efficacité est sans doute indissociable de sa mythique origine naturelle.

1.1.2.2. L'arboriculture - Les fruits

Au verger d'Alcinoos prospèrent pommes, poires, grenades, figues, raisins, olives, autant de fruits que l'on rencontre au gré des descriptions poétiques, à la fois écho littéraire du texte

---

[1] Cf. M. Giacchero (éd.) *Edictum Diocletiani et Collegarum de pretiis rerum uenalium*, vol. 1, 1974, p. 140.

[2] Verg., *G.* 4 ; Varro, *RR* 3.16 ; Colum., *RR* 9.2-16 ; Plin., *NH* 11.4-23 ; Palladius, *Op. agr.* 1.37.3 ; Hyg. (perdu) ; Celsus, *Med. passim*.

[3] Liste complète chez Colum., *RR* 9.4.

[4] Cf. Verg., *G.* 4. 553-667.

[5] Cf. O. Longo, "Le liquide qui ne fermente pas", in D. Fournier & S. D'Onofrio (éds.), *Le ferment divin*, 1991, p. 35-46.

[6] Palladius, *Op. agr.* 8.7 ; pour l'hydromel aromatisé à la rose : Palladius, *Op. agr.* 6.16 ; cf. N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992, p. 33.

[7] Conservation : Plin., *NH* 19.128 ; Colum., *RR* 12.58.2 ; médecine : Cato, *Agr.* 157.7 (en combinaison avec du chou).

[8] Theophr., *Hist. pl.* 9.11.3, 18.8 ; Plin., *NH* 22.108.

homérique (citation textuelle)[1] et éléments topiques d'un paysage idéal. Les natures mortes offrent un autre relais de cette représentation d'une opulence fruitière[2].

Mais quels sont les fruits cultivés dans cette Italie que Varron présente comme un véritable verger[3] ? La figue, la pomme, la poire et le raisin figurent au premier rang des fruits produits, consommés et conservés par les Latins ; ils sont d'ailleurs attestés tout au long de la littérature agronomique, de Caton à Macrobe. Le raisin a une importance particulière dans le monde alimentaire romain comme fruit, par son utilisation comme équivalent du sucre et surtout par le vin qu'on en tire[4]. Selon Columelle, le rendement de la vigne est très important[5]. La rentabilité économique de la production de vin se marque par exemple par les exportations en direction de l'Orient - dont témoignent notamment les *ostraca* de Bérénice en Egypte romaine[6] -, en contrepartie des denrées de luxe qu'on en importe. Il faut toutefois relever que Rome continue également à importer du vin d'Egypte, de Grèce (Lesbos, Chios, Cos) ou encore de Crète[7].

L'auberge de la *Copa,* agrémentée d'une treille s'accordant à sa fonction de débit de boisson, fournit quelques autres exemples de fruits :

> A l'automne il y a des prunes luisantes, des châtaignes, des noix et des pommes doucement rougissantes ; (...) il y a aussi des mûres couleur de sang et des grappes de raisin tardif[8].

On peut citer encore la grenade, la sorbe (ou corme), la cerise, l'abricot, le coing, la grenade, le

---

1 Cf. Hom., *Od.* 7.114-132 ; *supra § A.1.4.1. Le verger - Le domaine d'Alcinoos* ; *A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne.*

2 Cf. *infra § B.2.2.1. Les représentations iconographiques de l'abondance - Les natures mortes aux fruits.*

3 Varro, *RR* 1.2.6 ; cité *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin.*

4 Cf. A. Tchernia, *Le vin de l'Italie romaine*, 1986 ; A Tchernia, "Le vignoble italien du Ier siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère : répartition et évolution", in M.-C. Amouretti & J.-P. Brun (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée* (= *Oil and Wine Production in the Mediterranean Area*), 1993, p. 283-296. [ouvrage ci-après cité M.-C. Amouretti & J.-P. Brun (éds.), *La production...*, 1993]

5 Colum., *RR* 3.3.2 : "Interim studiosi agricolationis hoc primum docendi sunt uberrimum esse reditum uinearum" ; pour le détail du rendement, voir *RR* 3.3.2-3.

6 Cf. D. Rathbone, "Italian Wines in Roman Egypt", *Opus* 2, 1983, p. 81-98 ; pour les *ostraca* (O. Ber. I 38 par ex.) : cf. R.S. Bagnall, "Public and Private Roles in the Imperial Economy : New Light from the Eastern Desert of Roman Egypt", Conférence publique du 12.5.2000, Neuchâtel, CUSO ; S. Sidebotham & W. Wendrich, *Berenike 1994 : Preliminary Report of the 1994 Excovations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the Survey of the Easten Desert*, 1995. *Supra § A.2.4. Les terres lointaines ; § A.2.7.2. L'abondance de la mer - Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome.*

7 Sur les importations de vin d'Egypte vers l'Italie : cf. J.-Y. Empereur, "La production viticole dans L'Egypte ptolémaïque et romaine", in M.-C. Amouretti & J.-P. Brun (éds.), *La production...*, 1993, p. 39-47 ; sur les importations de vin crétois : cf. A. Marangou, "Le vin de Crète", *ibid.*, p. 177-182 ; sur les exportations et importations : cf. A. Tchernia, *Le vin de l'Italie romaine*, 1986, p. 98-107, 149-158, 259-260.

8 App. Verg., *Copa* 18-19 : "Sunt autumnali cerea pruna die
castaneaque nuces et suaue rubentia mala" ;
21 : "sunt et mora cruenta et lentis uua racemis".
Cité plus largement *infra § B.2.2.2. Les jardins - Des jardins privés aux parcs publics.*

sébeste, le jujubier, l'azerolier, la nèfle, la pastèque, le melon d'eau, la datte[1]. A ces fruits s'ajoutent les noix, pignons et autres oléagineux. On peut supposer aussi, *e silentio*, que de nouvelles variétés apparaissent au cours des siècles dans le paysage alimentaire romain. La pêche ou la prune ne sont par exemple pas citées par les agronomes avant Columelle.

La consommation antique des fruits diffère passablement de la nôtre. Les recettes du *De re coquinaria*, probablement à dater du 4e siècle de notre ère et attribué à Apicius, aperçu de la "grande cuisine" romaine, témoignent d'un goût pour les saveurs aigres-douces. Une recette pour une entrée d'abricots indique par exemple de les assaisonner avec du poivre, de la menthe, de la liqueur de poisson (*liquamen*), du miel, du vin et du vinaigre avant de les lier avec de la fécule[2]. Les fruits entrent par ailleurs souvent dans la préparation de plats à base de viande ou de poisson, en particulier dans le *minutal* (ragoût). Le *De re coquinaria* en cite une recette agrémentée de pommes, une autre de cédrats ou encore d'abricots[3]. Les procédés de conservation des fruits offrent un autre exemple de cette métamorphose des saveurs naturelles des fruits. Pour conserver des pêches, il est recommandé de les placer dans la saumure (*muria*), puis les arroser de sel, de vinaigre et de sarriette[4]. Certains fruits de culture servent de plus à des usages médicaux[5].

Une place particulière peut être réservée à l'olive. Aux Iles Fortunées,

> bourgeonne le rameau de l'olivier qui ne déçoit jamais[6].

Associée à l'abondance, l'olive est un véritable miracle de la nature puisque son arbre prospère même dans les terrains les plus arides :

> D'abord les terres difficiles et les mauvaises collines, où une fine couche d'argile et un sol caillouteux couvre des champs emplis de broussailles, voient prospérer la forêt palladienne de l'olivier vivace. J'en tiens pour preuve le grand nombre d'oliveraies qui poussent toutes seules dans ce même terrain, et les champs jonchés de leurs baies sauvages[7].

L'idée de sa résistance à l'aridité comme signe de vitalité ("uiuacis", "tractu surgens") se combine ici avec une image de multiplicité, tant des arbres que des baies ("plurimi", "strati"),

---

[1] Cf. K.D. White, *Roman Farming*, 1970, p. 262 et 266-267 (index des arbres fruitiers avec références aux auteurs qui les citent) ; voir aussi Celsus, *Med.* 2.20-33 *passim*.

[2] Apicius 4.5.4 (= no 178).

[3] Apicius 4.3.4-6 (= nos 168-170).

[4] Apicius 1.12.11 (= no 28) : "DURACINA PERSICA UT DIU DURENT : Eligito optima et mitte in muriam. Postera die exime et i<n>sfongiabis diligenter et collocabis in uas. Fundes salem, acetum, satureiam".

[5] Plin., *NH* 13.51 ; 23.150 ; Celsus, *Med.* 2.24 (cerise).

[6] Hor., *Epod.* 16.45 : "germinat et numquam fallentis termes oliuae".

[7] Verg., *G.* 2.179-183 : "Difficiles primum terrae collesque maligni,
tenuis ubi argilla et dumosis calculus aruis,
Palladia gaudent silua uiuacis oliuae.
Indicio est tractu surgens oleaster eodem
plurimus, et strati bacis siluestribus agri".

que l'on retrouve dans l'iconographie des saisons et de leurs productions spécifiques[1].

L'importance et l'omniprésence de l'olive dans l'économie romaine se marque aussi par le fait qu'elle est citée chez tous les agronomes. Juvénal se plaît à la présenter comme typiquement italique[2]. Il semble néanmoins qu'il n'en soit rien. Selon le témoignage de l'historien Fenestella rapporté par Pline[3], l'olivier n'existait pas en Italie au temps de Tarquin l'Ancien. Le vocabulaire latin concernant l'olive et l'olivier est d'ailleurs essentiellement d'origine grecque. L'huile qu'on en retire remplace le beurre, sert d'assaisonnement et sa consommation est importante. Sa production, son commerce et son exportation sont sources d'importants revenus économiques[4]. Les sous-produits dérivés de la culture de l'olivier (comme de celle de la vigne) contribuent également à la rentabilité de l'exploitation[5].

Les descriptions poétiques évoquent des vergers et vignobles qui fructifient d'eux-mêmes, sans greffe ni émondage[6]. Le pragmatisme que l'on prête si volontiers aux Romains n'aura pas attendu le retour de l'Age d'Or pour optimiser les productions fruitiéres :

> A l'origine, la nature a plus d'une manière de faire croître les arbres. En effet les uns poussent d'eux-mêmes, sans subir aucune contrainte humaine, et occupent les plaines et les berges des méandres fluviaux. (...) Ce sont là les manières de faire que la nature a données tout d'abord et qui permettent à toutes sortes de forêts, de vergers et de bois sacrés de verdoyer. Mais il est d'autres procédés que la pratique a fait découvrir[7].

Aussi les arboriculteurs pratiquent-ils, entre autres, la greffe, la transplantation ou le bouturage. Les agronomes donnent aussi des indications sur la manière de planter, d'espacer et de soigner les arbres[8] pour en améliorer le rendement, sur les engrais et fumures adaptés à

---

1 Cf. *supra § A.4.2.4. Les saisons de l'abondance - L'hiver.*

2 Iuv., *Sat.* 3.84-85.

3 Plin., *NH* 15.1.

4 Plin., *NH* 15.8 : "Principatum in hoc quoque bono obtinuit Italia e toto orbe"; pour cette importance dès le 2e s. av J.-C. : cf. X. Lafon, "L'huile en Italie centrale à l'époque républicaine : une production sous-estimée", in M.-C. Amouretti & J.-P. Brun (éds.), *La production...*, 1993, p. 263-281 ; pour la rentabilité économique de la production oléicole : cf. D. J. Mattingly, "Maximum Figures and Maximizing Strategies of Oil Production ? Further Thoughts on the Processing Capacity of Roman Olive Press", *ibid.* p. 483-498 ; R. B. Hitchner, "Olive Production and the Roman Economy : the Case for Intensive Growth in the Roman Empire", *ibid.* p. 499-508.

5 Cf. M.-C. Amouretti, "Les sous-produits de la fabrication de l'huile et du vin dans l'Antiquité", in M.-C. Amouretti & J.-P. Brun (éds.), *La production...*, 1993, p. 463-476.

6 Cf. par ex. Hor., *Epod.* 16.44-45.

7 Verg, *G.* 2.9-12 : "Principio arboribus uaria est natura creandis.
Namque aliae, nullis hominum cogentibus, ipsae
sponte sua ueniunt, camposque et flumina late
curua tenent (...)"
20-22 : "Hos natura modos primum dedit ; his genus omne
siluarum fructicumque uiret nemorumque sacrorum.
Sunt alii quos ipse uia sibi repperit usus".

8 Cf. K.D. White, *Roman Farming*, 1970, p. 224-261. Sur la greffe : cf. Palladius, *Op. agr.* 15.

chaque espèce (par exemple le lisier de porc pour les oliviers et les vignes)[1] - ce qui nous indique un nouveau degré d'exploitation des sous-produits de l'élevage.

Ces diverses pratiques visent donc à garantir ou améliorer les productions de l'arboriculture, et marquent un souci constant de rentabilité, non tant dans un but d'enrichissement, mais surtout face à la menace de la pénurie. Le soin porté à la culture des jardins relève des mêmes préoccupations. Palladius recommande ainsi d'en choisir l'emplacement juste en-dessous d'un tas de fumier pour qu'il bénéficie de l'action fertilisante du purin[2].

1.1.2.3. L'horticulture - Les légumes et légumineuses

A côté du verger d'Alcinoos prospère un potager. Pline le Jeune en mentionne aussi un sur le territoire de sa villa des Laurentes[3]. Produits des jardins, les *holera* sont les légumes dont on consomme la racine ou le vert. Le potager du *Moretum* fournit, outre des noms de plantes, une première liste de légumes :

> Ici pousse le chou, ici poussent les bettes étalant largement leurs bras, l'oseille fertile, les mauve et les aunées, ici la raiponse et les poireaux qui doivent leur nom à leur tête[4], la laitue, repos bienvenu des nourritures raffinées[5], [...] il y croît aussi le radis pour le piquant, la lourde courge s'étalant en sa large rotondité[6].

Le chou cité ici en première position remportait déjà les éloges de Caton, notamment pour ses vertus digestives[7] et comme indice d'un bon gouvernement domestique. Il est le "roi des légumes", ce que montre ici sa dénomination générique de *holus* (singulier de *holera*) au lieu du terme spécifique de *brassica*. Outre les espèces citées dans cet extrait du *Moretum*, les Romains consomment aussi salades (*porrum sectile*, *lactuca*), navets (*napus*), carottes (dont on consommait les fannes[8]) ou panais (*carota*, *pastinaca*, *siser*), endives (*intubum*), fenouils (*foeniculum*, *anethum*), raves (*rapum* ou *rapa*), choux-raves (*brassica Aricina*), choux frisés

---

[1] Cf. K.D. White, *Roman Farming*, 1970, p. 126-129.

[2] Palladius, *Op. agr.* 1.34.1 : "(...) Hortus sit sterculino maxime subiectus, cuius eum sucus sponte fecundet (...)".

[3] Hom., *Od.* 7.126-127 ; Plin., *Epist.* 2.17.15, cité *infra § B.2.2.1. Les jardins - De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani.

[4] "Porri capitati" : cf. Mart., *Epigr.* 13.19.

[5] Prise en entrée : cf. Mart., *Epigr.* 13.14.

[6] App. Verg., *Moretum* 71-76 : "Hic holus, hic late fundentes bracchia betae
fecundusque rumex maluaeque inulaeque nirebant,
hic siser et nomen capiti debentia porra
grataque nobilium requies lactuca ciborum,
. . . . . crescitque in acumina radix,
et grauis in latum dimissa cucurbita uentrem".

[7] Cato, *Agr.* 156.1 : "De brassica quod concoquit. Brassica est quae omnibus holeribus antistat" (plus amplement : 151-157) ; voir aussi Plin., *NH* 19.57.

[8] Cf. *Cambridge Encyclopedia of the Classical World* (art. en préparation).

ou brocolis (*cauliculus* ou *coliculus*), concombres (*cucumis*), asperges (*asparagus*), cerfeuils (*chaerepolum*), cardons (*carduus*), artichauts (*cynara*, *sfondilus* ou *sp(h)ondylus*), épinards (*spinacia*), ail (*alium*), oignon (*cepa*)[1], ainsi que de nombreuses herbes aromatiques. De tous ces légumes, la rave occupe une place de choix puisque Pline la situe, pour l'Italie Transpadane, au troisième rang des productions agricoles après le blé et le vin, et la présente comme la plus utile, puisqu'elle sert non seulement à l'alimentation humaine, mais aussi comme plante fourragère pour le bétail et la volaille[2]. La culture des légumes vient ainsi soutenir la pratique de l'élevage, ce que nous avons déjà relevé en sens inverse pour l'usage des fumiers.

Certains légumes peuvent être consommés crus[3], par exemple en salade. Ce n'est par contre pas le cas des *legumina*, les légumineuses dont on consomme les grains (lentilles, lupins, fèves, etc.[4]). Les lupins (*lupini*) occupent parmi les légumineuses un rang analogue à celui de la rave parmi les légumes, servant autant à l'alimentation humaine qu'animale[5]. Mais c'est sans doute la fève, abondamment citée par Pline, qui remporte la palme diététique[6], malgré les superstitions (notamment pythagoriciennes) qui lui sont attachées[7].

Pourtant l'étymologie antique fait de la fève (*faba*) une nourriture de pauvre (*faber*)[8], image également attachée au lupin, comme l'expose tel berger pour dévaloriser son rival aux yeux de sa compagne infidèle :

> Mais ce menteur se vante peut-être de t'offrir des présent dorés, lui qui, dit-on, moissonne à la nuit tombante les lupins des morts et compense l'absence de pain par des légumineuses cuites[9].

Aux légumes et légumineuses ne manquent donc pas d'être attachés divers jugements de valeur, ce qu'expriment aussi la décoration et l'inscription ornant une lampe d'Aquileia[10], et ce qu'un pauvre apprend à ses dépens lors d'une rencontre fortuite avec un plus puissant que lui :

> D'où viens-tu ? s'écrie-t-il, qui t'a gavé de piquette et de fèves ? Quel

---

[1] Liste non exhaustive établie d'après Plaut., *Pseud.* 809-812 ; Colum., *RR* 10.110-116 ; Celsus, *Med.* 2.20-33 *passim* ; *Priapea* 51.14-20 ; Mart., *Epigr.* 13.13-21.

[2] Cf. Plin., *NH* 18.125-130, en particulier 126 : "(...) alius usus praestantior ab his non est".

[3] Cf. Celsus, *Med.* 2.27 : "Refrigerant holera quorum crudi caules assumuntur, ut inubus et lactuca (...)".

[4] Cf. Hor., *Sat.* 2.3.182 : "In cicere atque faba bona tu perdasque lupinis".

[5] Cf. Plin., *NH* 18.133 : "Lupino usus proximus, cum sit et homini et quadripedum generi ungulas habenti communis".

[6] Voir aussi Mart., *Epigr.* 13.7.1-2 : "FABA. / Si spumet mbra conchis tibi pallida testa, / lautorum cenis saepe negare potes". Passage commenté *infra § B.3.2.4.1. Les motifs - La cuisine - La marmite.*

[7] Cf. *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

[8] Mart., *Epigr.* 10.48.16 : "faba fabrorum" , Colum., *RR* 10.113 : "(...) quaeque fabis habilis fabrilia miscet" ; cf. E. Gowers, *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, 1993, p. 262-263. De même pour les betes : Mart., *Epigr.* 13.13.1 : "(...) fatuae, fabrorum prandia, betae".

[9] Calp., *Ecl.* 3.81-83 : "Aurea sed forsan mendax tibi munera iactat,
qui metere occidua ferales nocte lupinos
dicitur et cocto pensare legumine panem".
Cf. aussi par ex. Plaut., *Stich.* 681 ; Iuv., *Sat.* 14.153 ; Petr., *Sat.* 14.3 : "Sed praeter unum dipondium, quo cicer lupinosque destinaueramus mercari, nihil ad manum erat".

[10] "Pauperis cena : pane uinu radic", cf. fig. 124 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992, p. 98.

> cordonnier a mangé avec toi quelque poireau à fendre et museau de mouton bouilli ? Tu ne me réponds rien ? Parle, ou tu vas prendre un coup de talon[1].

Si les fèves et le poireau sont ici emblèmes de pauvreté, voire d'avarice, la consommation de légumes peut aussi révéler une vie empreinte de frugalité[2]. Leur culture dans les jardins, qui représentent pour les Romains la nature sous sa forme la plus domestiquée, en fait du reste des aliments civilisés[3] et innocents - par opposition à la sauvagerie des mangeurs de viande notamment. Le fait qu'on les cuise la plupart du temps marque aussi cette entrée dans la civilisation - la crudité est signe de barbarie, d'état primitif de civilisation[4]. L'étymologie donnée par Varron pour *olera* indique ainsi un lien entre légumes et préparation culinaire cuite, par opposition à un âge idéal primitif où la nature pourvoyait à tout :

> Par la suite, après que les hommes ont cessé de se contenter des dons que leur offrait spontanément la nature, sans usage du feu, par exemple les fruits, on se mit à cuire dans des marmites les produits auxquels on pouvait ôter leur crudité. Du nom de la marmite (*olla*) vient celui des légumes (*olera*), dont le suc (*cruor*) les fait nommer légumes crus (*cruda olera*)[5].

Les légumes, leur culture en potager et leur préparation peuvent ainsi à la fois être emblèmes de civilisation plus développée (par rapport à un état d'innocence ou de barbarie) et symboles de pauvreté ou de simplicité frugale.

1.1.2.4. L'agriculture - Les céréales

Les associations morales ne sont pas moindres avec les céréales qui occupent une place primordiale dans l'alimentation romaine. Cicéron rappelle le lien étymologique qui unit *fruges* à *frugalitas* pour placer les céréales au rang des meilleurs productions de la terre[6]. Mais ces dons de la nature (ou de Cérès), comme les légumineuses, nécessitent une transformation par l'homme pour être comestibles ; simplement cuites, ou moulues en farine, elles sont le signe

---

[1] Iuv., *Sat.* 3.292-295 : "(...) Unde uenis ? exclamat, cuius aceto,
cuius conche tumes ? Quis tecum sectile porrum
sutor et elixi ueruecis labra comedit ?
Nil mihi respondis ? Aut dic aut accipe calcem".
Pour le caractère péjoratif attaché aux légumes chez Plaute : cf. E. Gowers, *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, 1993, p. 97-99.

[2] Cf. les exemples de Curius Dentatus et d'autres cités *infra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

[3] Sur cette idée : cf. F. Dupont, "Grammaire de l'alimentation et des repas romains", in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 197-214.

[4] Sur la barbarie du cru : cf. *infra § B.1.2.3. Les régimes et tabous alimentaires – Le cru et le cuit.*

[5] Varro, *Ling.* 5.108.2-3 : "Dein posteaquam desierunt esse contenti his quae suapte natura ferebat sine igne, in quo erant poma, quae minus cruda esse poterant, decoquebant in olla. Ab olla olera dicta, quorum cruore cruda olera".

[6] Cf. Cic., *Tusc.* 3.18 : "Frugalitas, ut opinor, a fruge, qua nihil melius e terra" ; sur l'interprétation de cette relation par Augustin : cf. S. Barbone, "*Frugalitas* in Saint Augustine", *Augustiniana* 44, fasc. 1-2, 1994, p. 5-15.

d'un monde civilisé[1], mais aussi de la nécessité pour l'homme de travailler pour assurer sa subsistance : l'Age d'Or ignore ainsi la pratique de l'agriculture, et le péché originel, rupture de l'état d'abondance pourvue par Dieu, condamne l'homme à cultiver la terre pour obtenir son pain[2].

A l'origine, les céréales n'étaient pas panifiées mais consommées en bouillie (*puls*)[3], constituant la base de l'alimentation. Caton donne plus d'une recette de bouillie de farine de blé, enrichie de fromage, de miel ou oeufs[4]. L'importance des céréales dans le régime alimentaire des Romains est soutenue par la diversité des espèces cultivées. Les Latins connaissaient le blé, l'orge, l'avoine, le seigle, le millet. Toutes n'occupent pas la même position : l'orge par exemple, par sa valeur nutritive moindre, est une nourriture d'esclaves, de pauvres ou de bêtes[5]. L'exploitation du millet nécessite une grande irrigation et se révèle donc plus aléatoire sous le climat méditerranéen. Le blé est de loin la céréale la plus importante ; les Romains en connaissent au moins six sortes. Le nom spécifique du blé (*triticum*) tend même à s'effacer au profit du nom générique du grain (*frumentum*).

Si la fin de la République et l'Empire voient la situation alimentaire des Romains s'améliorer (ce qui se marque notamment par une diversification des produits, une consommation accrue de viande, de vin ou de produits dérivés[6]), l'économie agricole reste fragile. Il suffit d'une mauvaise récolte ou d'une réquisition massive pour l'armée pour provoquer la disette. Les crises frumentaires sont encore nombreuses - notamment sous Auguste, Claude, Néron, ou encore au 4e siècle où on n'en dénombre pas moins de quatre[7]. Au coeur du régime alimentaire, les céréales occupent par conséquent une place centrale dans l'équilibre et la stabilité du corps social et politique[8]. Des distributions de blé, par l'Etat romain ou des particuliers, permettent

---

1 Cf. *supra § B.1.1.1.1. Les laitages*, et les exemples sur les Barbares buveurs de lait ; *infra § B.1.2.3. Les régimes et tabous alimentaires - Le cru et le cuit.* Voir aussi Verg., *Aen.*1.177-178, cité *supra § A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales.*

2 Gn. 3.17-19, 23 ; cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; *infra § B.4.4.3. La génération spontanée et les fruits du travail des hommes.*

3 Plin., *NH* 18.83 : "Pulte autem, non pane, uixisse longo tempore Romanos manifestum".

4 Cato, *Agr.* 75-87.

5 Cf. par ex. Calp., *Ecl.* 3.85 ; Mart., *Epigr.* 13.11 ; Galen. *De alimentorum facultatibus* 1.10-11 (C.G. Kühn (éd.), *Claudii Galeni opera omnia*, 1997, vol. 6 p. 504-508) (pain d'orge de moindre qualité). La colonne Trajane porte une représentation figurée de récolte d'orge : cf. fig. 98 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992, p. 81.

6 Cf. A. Tchernia, *Le vin de l'Italie romaine*, 1986, p. 188-189.

7 Cf. J.-R. Palanque, "Famines à Rome à la fin du IVe siècle", *REA*, 1931, p. 345-346 ; C. Virlouvet, *Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron*, 1985 ; P. Garnsey, *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain*, 1996 (= *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, 1988). Cf. *supra § A.2.7.2. L'abondance de la mer - Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome.*

8 Cf. P. Garnsey, "Les raisons de la politique : approvisionnement alimentaire et consensus politique dans l'Antiquité", in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 237-252 ; P. Garnsey, *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in Social and Economic History*, 1998 ; S. Mrozek, *Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut-Empire romain*, 1987 ; B. Sirks, *Food for Rom. The Legal Structure of the Transportation and Processing of Supplies for the Imperial*

d'assurer cette cohésion. La maîtrise du réseau de distribution, avec ce que cela implique d'intérêt commercial voire de spéculation, est dès lors de premier intérêt économique. La pénurie des uns peut faire la richesse des autres.

Outre ces implications économiques, politiques et sociales, la fragilité des ressources alimentaires et la nécessaire conscience de la précarité des biens de consommation qui en découle ne sont sans doute pas étrangères à la forme que les Romains donnent à leurs rêves, rêves d'abondance, non principalement au sens d'un désir de luxe, mais d'une rêverie où la faim serait bannie et le souci de sa subsistance supprimé par la générosité de la nature.

1.1.3. L'alimentation romaine : une satura lanx...

Les biens de la nature dans leurs emplois dans l'alimentation se distinguent par plusieurs qualités : leur abondance, signifiée notamment en termes de variété, de graisse ou de taille, et leur suffisance ("saturat" pour le lait et le fromage chez Columelle, "saturaretur" chez Augustin)[1]. Cette alimentation fondée sur une base simple (potée de légumineuses, céréales), s'enrichit dès les origines de fromage, d'oeufs ou de viande (comme pour le *pulmentarium*), à en lire les recettes de Caton, pour se diversifier et faire au cours des siècles une place de plus en plus importante à la viande (en particulier au porc) et au vin. A chacune des composantes de ces menus restent attachées des dimensions symboliques, mythiques, des préjugés ou distinctions sociales. La nourriture, consommée, distribuée, partagée, fonctionne comme un marqueur social, ce que ne manquent pas de rappeler les moralistes et les satiristes. Le thème des repas est en effet très fréquent dans la satire. Or comment les Anciens définissent-ils la satire ? Pour Festus et Isidore de Séville, le terme désigne à l'origine une préparation de cuisine caractérisée par la variété de ses ingrédients ; la définition du grammairien Diomède y ajoute l'idée d'opulence ("copia") et de rassasiement ("saturitate") :

> Le nom de la satire lui vient du plat qui, composé d'une grande variété des premières productions de la terre, chez les Anciens, était offert en sacrifice aux dieux, et de l'abondance et la plénitude de la chose[2].

Ces définitions s'accordent aussi fort bien à l'alimentation des Latins dans son ensemble. "Satura quidem tota nostra est" : cette remarque de Quintilien[3], appliquée au genre littéraire, résume aussi la spécificité de l'alimentation romaine qui est d'offrir, comme la satire, variété de goûts, mélange et satiété tout en établissant des distinctions sociales.

Distributions in Rome and Constantinople, 1991.

[1] Cf. *supra* Colum., *RR* 7.2.1 ; August., *In Ps. 62* (v. 6) 14.

[2] Fest. (Lindsay 416) : "satura, et cibi genus ex uariis rebus conditum est" ; Isid., *Etym.* 20.2.8 : "(...) Saturitas autem a satura nomen accepit, quod est uario alimentorum adparatu compositum" ; Diomedes (*GLK* 1.485.36-486.1) : "(...) satura a lance quae referta uariis multisque primitiis in sacro apud priscos dis inferebatur et a copia ac saturitate rei satura uocabatur" ; cf. E. Gowers, *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, 1993, p. 112-113.

[3] Quint., *Inst.* 10.1.93.

1.2. Les régimes et tabous alimentaires

De ce tour d'horizon des usages alimentaires des Romains, il est notamment ressorti que les denrées alimentaires font l'objet de hiérarchisation sociale ou culturelle (nourriture de pauvre, nourriture barbare), voire de moralisation. La distinction entre "bons" et "mauvais" aliments entraîne l'élaboration de règles de consommation, qui peuvent être régies par des préoccupations sanitaires (diètes), des présupposés moraux, éthiques ou religieux, dont les tabous sont l'expression la plus absolue. La section qui suit est ainsi conçue en prolongement au panorama de l'alimentation romaine dressé ci-avant, et en écho à la section consacrée à la pénurie librement choisie sous la forme du jeûne[1].

1.2.1. Le végétarisme

La première restriction alimentaire qui s'impose à l'esprit moderne a trait à la consommation de viande. Nous avons vu plus haut que celle-ci n'est pas dénuée, dans l'Antiquité déjà, de prises de position critiques, notamment liées aux lieux de restauration (tavernes)[2]. Mais peut-on véritablement parler de végétarisme chez les Romains ? Bon nombre d'exemples de régime végétarien empruntés aux auteurs latins[3] ne ressortent pas d'une affirmation doctrinaire, mais sont davantage d'ordre moral et s'inscrivent dans la défense d'un mode de vie basé sur la frugalité, dénonçant le luxe et les excès.

Les exemples traditionnels de personnalités républicaines du 3e siècle av. J.-C. telles que Manius Curius Dentatus, Caius Fabricius Luscinus ou Caton l'Ancien[4] sont cités comme modèles d'un mode de vie sobre et autonome :

> Curius déposait sur un modeste foyer les quelques légumes qu'il avait cueillis dans son petit jardin[5].

C. Fabricius aimait à manger au coin du feu les racines et les herbes arrachées à son propre champ[6].

A côté de ces personnalités, la simplicité mythique de l'alimentation des anciens Romains est souvent rappelée :

> De grandes marmites fumaient, pleines de bouillie[7].

---

1 Cf. *supra § A.5.2. Le jeûne.*

2 Cf. *supra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature – La viande.*

3 Sur le végétarisme chez les Romains , cf. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, 1935, p. 387-394 (Anhang II).

4 Cic., *Sen.* 13.43-46.

5 Iuv., *Sat.* 11.78-79 : "(...) Curius paruo quae legerat horto / ipse focis breuibus ponebat holuscula (...)" ; cf. aussi Val. Max. 4.3.5.

6 Sen., *Prou.* 3.6 : "(...) ad focum cenat illas ipsas radices et herbas quas in repugnando agro triumphalis senex uulsit".

7 Iuv., *Sat.* 14.171 : "(...) grandes fumabant pultibus ollae". Pour cette bouillie : cf. aussi Iuv., *Sat.* 11.108 ; Plin., *NH* 18.83.

Manger des légumes ne fait pas pour autant du consommateur un végétarien, mais suffit à le définir comme un homme civilisé[1]. La frugalité implique seulement que la viande est plus rare au menu, sans toutefois l'exclure. Sa consommation réduite ne ressort pas d'un choix doctrinal, mais de conditions de vie austères, voire précaires. Cette dimension domine par exemple chez Horace ou Martial. Lorsqu'ils ébauchent la composition de leurs menus, ils apparaissent de prime abord de type végétarien. Ainsi Horace déclare-t-il :

> Moi les olives me nourrissent, et la chicorée et les mauves légères[2].

La mention de la mauve pourrait même donner à ce modeste repas des dehors pythagoriciens[3]. Il ne faut toutefois pas s'y fier, puisque Martial mentionne également la mauve à côté d'autres plantes de son jardin, mais cite aussitôt après la fève et des accompagnements carnés (précisément exclus chez la majorité des Pythagoriciens)[4].

De même, lorsqu'il flâne au marché, Horace s'intéresse au prix des légumes et du blé avant de rentrer chez lui savourer un plat dont le végétarisme est surtout signe de simplicité domestique :

> Je demande combien coûtent les légumes et le blé. (...) Je m'en reviens chez moi, vers un plat de poireaux, de pois chiches et de beignets[5].

Si des préoccupations de santé peuvent dicter ce type de régime alimentaire[6], Horace ou Martial visent avant tout un éloge de la *rusticitas* et l'affirmation d'une vie simple et campagnarde[7], dépendant avant tout des revenus des champs. La viande peut toutefois parfaitement intervenir en complément, sous la forme par exemple d'un savoureux morceau de lard ou de jambon fumé[8], d'un poulet ou d'un chevreau issu du domaine[9] (et non acheté sur quelque marché).

Ce type d'éloge d'une mythique autarcie peut aussi servir à exemplifier le temps passé face aux

---

1 Cf. *supra § B.1.1.2.3. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - L'horticulture - Les légumes et légumineuses.*

2 Hor., *Carm.* 1.31.15-16 : "(...) me pascunt oliuae, / me cichorea leuesque maluae".

3 Sur la mauve comme plante prisée des Pythagoriciens : cf. M. Detienne, "La cuisine de Pythagore", *Archives de sociologie des religions* 29, 1970, p. 141-162 (en particulier p. 149).

4 Mart., *Epigr.* 10.48.7-18. Sur l'exclusion de la fève et de la viande chez les Pythagoriciens : cf. *infra.*

5 Hor., *Sat.* 1.6.112, 114-115 : "(...) perconto quanti holus ac far,
(...) ; inde domum me
ad porri et ciceris refero laganique catinum".

6 Cf. J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, 1935, p. 360-386 (Anhang I - Der Vegetarismus in der antiken Medizin) ; Plin., *NH* 19.128 (vertus curatives de la laitue). Sur les ravages de la gloutonnerie : cf. *infra § B.1.2.4. De la gloutonnerie au péché de gourmandise.*

7 Cf. *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin.*

8 Hor., *Sat.* 2.6.64 : "uncta satis pingui ponentur holuscula lardo" ; *Sat.* 2.2.117 : "(...) holus fumosae cum pede pernae" ; Iuv., *Sat.* 11.82-85 ; Mart., *Epigr.* 5.78.10 : "et pallens faba cum rubente lardo" ; cf. aussi Ov., *Fast.* 6.169-170 : "Pinguia cur illis gustentur larda Kalendis / mixtaque cum calido sit faba farre rogas ?" ; *Met.* 8.646-650 (Philémon et Baucis).

9 Hor., *Sat.* 2.2.120-121 . "(...) bene erat non piscibus urbe petitis, / sed pullo et haedo (...)" ; Mart., *Epigr.* 10.48.13-18. Sur l'autarcie domaniale comme motif poétique (et d'autres exemples) : cf. *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée – Cultiver son jardin.*

dérives du présent. Ainsi Juvénal oppose-t-il les raffinements gastronomiques de son époque à la simplicité d'un menu campagnard :

> Ecoute maintenant la composition d'un menu que nul marché n'a agrémenté : d'un pâturage de Tibur viendra un jeune chevreau bien gras, plus tendre que tout le reste du troupeau, n'ayant pas encore goûté à l'herbe ni osé mordre les branches basses du saule, et qui a plus de lait que de sang ; ajoutes-y des asperges de montagne que la fermière a cueillies, après avoir déposé son fuseau ; et puis il y a de gros œufs, encore tiède du nid de foin, servis avec les poules qui les ont pondus (...)[1].

Ce chevreau de lait[2] dote ce repas d'une pureté originelle. La proximité implicite de ce chevreau avec la mère est reprise dans le cas des œufs par une association du produit et de leurs productrices ("matribus") qui porte à son comble l'image de l'autoproduction. Le tableau est complété par la figure féminine de la fermière (*uilica*) – présente aussi chez Martial, après une évocation de la basse-cour, en association avec d'autres mères animales[3] -, ce qui semble établir une dépendance de Juvénal par rapport au modèle de Martial (au "mollis agnus" répond de plus le "haedulus mollior"). Le même lien entre les œufs et les poules se trouve exploité dans une mosaïque romaine du premier tiers du 4e s. apr. J.-C. représentant un panier plein d'oeufs et deux poules[4].

Outre ces choix alimentaires dictés par l'idéal de frugalité, la question de la diète apparaît aussi comme un élément de plusieurs mouvements philosophiques ou religieux. Le végétarisme antique s'inscrit principalement dans la mouvance pythagoricienne et néopythagoricienne. Au livre 15 des *Métamorphoses*, Ovide présente un long discours mis dans la bouche de Pythagore. Le passage - retranscription littéraire d'une doctrine philosophique, mais aussi d'un certain nombre d'idées populaires - présente un résumé de la doctrine du maître de Samos qui proscrit toute nourriture animale :

> Mortels, épargnez à vos corps la souillure de mets abominables. Il y a les céréales, il y a les fruits faisant ployer les branches sous leur poids, et dans

---

[1] Iuv., *Sat.* 11.64-71 : "Fercula nunc audi nullis ornata macellis.
De Tiburtino ueniet pinguissimus agro
haedulus et toto grege mollior, inscius herbae
necdum ausus uirgas humilis mordere salicti,
qui plus lactis habet quam sanguinis ; et montani
asparagi, posito quos legit ulica fuso ;
grandia praeterea tortoque calentia faeno
oua adsunt ipsis cum matribus (...)".

[2] De même pour un cochon de lait : cf. Mart., *Epigr.* 13.41 : "PORCELLUS LACTENS / Lacte mero pastum pigrae mihi matris alumnum / ponat et Aetolo de sue diues edat".

[3] Cf. Mart., *Epigr.* 3.58.20-21 : "Anidi secuntur uilicae sinum porci / matremque plenam mollis agnus expectat" ; cf. *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin* ; *A.4.3.1.2. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Une nécessité économique*.

[4] Mosaïque de Tor de Schiavi, Vatican, Rome = fig. 177 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992, p. 137. Pour d'autres exemples de l'exploitation iconographique de l'association entre la mère et son petit, entre un animal et sa production : *infra § B.3.2. Les motifs – Les mamelles de lait.*

> les vignes les grappes gonflées ; il y a les plantes douces, et d'autres qui peuvent s'adoucir et s'attendrir à la cuisson ; ni le lait ni le miel fleurant bon le thym ne vous sont défendus ; la terre généreuse produit des richesses et des aliments pleins de douceur et fournit des mets qui n'ont connu ni abattage ni sang versé. Ce sont les bêtes qui calment leur faim par de la viande, et toutefois pas toutes ; car le cheval, les ovins et bovins se nourrissent d'herbe. Mais ceux qui possèdent une nature cruelle et féroce, les tigres d'Arménie, les lions irascibles, les loups et les ours, se réjouissent de nourritures ensanglantées[1].

Différentes raisons sont invoquées pour renoncer aux mets sanglants[2]. La première est que la terre, dans sa générosité ("prodiga tellus"), fournit tout ce dont l'homme peut avoir besoin, et ce avec une variété permettant même le choix (ce que marque l'anaphore du "sunt" aux vers 76 et 78) - alors que certaines bêtes n'ont pas, de par leur nature, d'autre choix que de manger de la viande ("carne"). Cette prodigalité, et le végétarisme qui devrait logiquement en découler, est mise plus loin en relation avec le temps béni de l'Age d'Or[3], dont la fin est précisément marquée par l'apparition des sacrifices sanglants. Ce lien entre diète végétarienne et Age d'Or est récurrent chez d'autres poètes également - par exemple dans l'éloge virgilien de l'Italie qualifiée de "parens frugum"[4] - qui associent le retour des temps dorés à une renaissance des activités et de la productivité agricole[5].

Le développement d'Ovide autour de la doctrine de Pythagore dépasse la seule allusion à l'Age d'Or, et évoque une deuxième raison, d'ordre moral[6] celle-ci, pour bannir la viande de l'alimentation. Par la mention d'animaux traditionnellement exclus du monde de l'Age d'Or et

---

[1] Ov., *Met.* 15.75-87 : "Parcite, mortales, dapibus temerare nefandis
corpora. Sunt fruges, sunt deducentia ramos
pondere poma suo tumidaeque in uitibus uuae ;
sunt herbae dulces, sunt quae mitescere flamma
mollirique queant ; nec uobis lacteus umor
eripitur nec mella thymi redolentia florem ;
prodiga diuitias alimentaque mitia tellus
suggerit atque epulas sine caede et sanguine praebet.
Carne ferae sedant ieiunia, nec tamen omnes ;
quippe equus et pecudes armentaque gramine uiuunt.
At quibus ingenium est immansuetumque ferumque,
Armeniae tigres iracundique leones
cumque lupis ursi, dapibus cum sanguine gaudent".
Cf. aussi Sen., *Epist.* 108.22 : "Alimenta tibi leonum et uulturum eripio", repris ci-après.

[2] Cf. aussi de façon générale C. Osborne, "Ancient Vegetarianism", in J. Wilkins, D. Harvey & M. Dobson (éds.), *Food in Antiquity*, 1995, p. 214-224.

[3] Ov., *Met.* 15.96-103. Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[4] Verg., *G.* 2.173 ; cf. *supra § A.2.1.2. La Terre de Saturne - L'éloge de l'Italie.*

[5] Cf. *supra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité.*

[6] Sur cette dimension et son évolution au cours des siècles : cf. K.S. Walters & L. Portmess (éds.), *Ethical Vegetarianism. From Pythagoras to Peter Singer*, 1999 [= recueil de textes].

réputés pour leur cruauté[1], Ovide présente le régime carné comme la marque d'une sauvagerie animale associée à des contrées lointaines et barbares (Arménie)[2]. La convoitise et la consommation de viande souillent ("dapibus temerare nefandis") du sang de la sauvagerie, et entraînent un comportement qui met fin à un état d'innocence et ouvre la voie à la violence envers non seulement des animaux inoffensifs, mais aussi envers d'autres êtres humains :

> Ne chargeons pas de viscères nos tables dignes de Thyeste. Comme il prend de funestes habitudes, comme il se prépare au sang humain, l'impie qui tranche d'un coup de couteau la gorge d'un veau et qui prête une oreille indifférente à ses mugissements ! Ou celui qui peut égorger un chevreau poussant des vagissements semblables à ceux d'un enfant, ou qui peut se nourrir d'un oiseau auquel il a lui-même fourni sa nourriture ! Quel écart manque-t-il entre ces actes et le crime absolu ? vers quoi ouvrent-ils la voie ?[3]

Le parallèle établi ici entre les cris des animaux et ceux d'un enfant ajoute comme un sentiment de pitié à l'égard de la gent animale et introduit tout à la fois un lien avec l'idée que le monde est pénétré d'un seul et même souffle de vie, qui s'incarne aussi bien chez les hommes que chez les bêtes. Une dernière justification du végétarisme mentionnée par Ovide dans le long discours qu'il prête à Pythagore est en effet d'ordre métaphysique et se rapporte à la théorie de la métempsycose (ou métensomatose, terme plus spécifique centré sur le corps) :

> Toutes choses changent, mais rien ne meure. Le souffle vital erre, va de là ici, d'ici va là, et investit les corps de son choix ; des corps des bêtes, il passe dans ceux des hommes, et notre souffle de vie passe aux bêtes, sans perdre à aucun moment de sa vitalité[4].

A la fin du 2e siècle de l'ère chrétienne, Tertullien, dans un passage de la fin de son *Apologeticum*, prendra appui sur cette croyance du pythagorisme pour encadrer sa défense de la doctrine chrétienne de la résurrection des corps :

> Voyons à présent : si quelque philosophe affirmait, comme le dit Laberius à propos de la doctrine de Pythagore, qu'un homme renaît d'un mulet et une

---

[1] Par ex. dans les comparaisons épiques : cf. R. Rieks, "Die Gleichnisse Vergils", *ANRW* 31/2, 1981, p. 1011-1101 ; P. Schenk, *Die Gestalt des Turnus in Vergils Aeneis*, 1984 ; C. Renger, *Aeneas und Turnus. Analyse einer Feindschaft*, 1985. Cf. *supra § A.3.4.1. Le pays où coule le sang - La conquête de la paix.*

[2] Sur la barbarie des peuples lointains : cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[3] Ov., *Met.* 15.462-469 : "Neue Thyesteis cumulemus uiscera mensis.
Quam male consuescit, quam se parat ille cmori
impius humano, uituli qui guttura cultro
rumpit et immotas praebet mugitibus aures !
Aut qui uagitus similes puerilibus haedum
edentem iugulare potest, aut alite uesci,
cui dedit ipse cibos ! Quantum est, quod desit in istis
ad plenum facinus ? quo transitus inde paratur ?"

[4] Ov., *Met.* 15.165-168 : "Omnia mutantur, nihil interit. Errat, et illinc
huc uenit, hinc illuc, et quoslibet occupat artus
spiritus ; eque feris humana in corpora transit,
inque feras noster, nec tempore deperit ullo".

> vipère d'une femme, et s'il avançait tous les arguments en faveur de cette opinion, avec toute la force de son éloquence, n'entraînerait-il pas l'adhésion et n'ancrerait-il pas la foi en cette croyance, au point qu'on aille même se persuader qu'il faut s'abstenir de la chair des animaux, de peur d'acheter par hasard au marché de la viande de boeuf issue de l'un de ses ancêtres ?[1]

Si l'implication de la croyance en la métensomatose est présentée par Tertullien comme signe d'aberration (à opposer à la simplicité du dogme chrétien), il n'en va évidemment pas de même chez les défenseurs du pythagorisme qui exposent comment l'exécution et la consommation d'un animal peut se transformer en homicide déguisé et conduire, involontairement, au crime abominable de cannibalisme[2]. C'est là l'argument que le maître de Sénèque le Philosophe, un dénommé Sotion, disciple de Pythagore, avance à son jeune émule pour le convertir au végétarisme – dans une sorte de pari pascalien avant l'heure – jouant sur l'opposition entre régime alimentaire humain et animal :

> Si ces idées-là sont vraies, avoir choisi de s'abstenir de viande animale évite le crime ; si elles sont fausses, cela conduit à la frugalité. Quel tort y a-t-il dans ce cas à ce que tu m'accordes foi ? Ce sont des aliments de lions et de vautours que je t'arrache[3].

La croyance en la métempsycose induit chez les Pythagoriciens une restriction alimentaire supplémentaire à un régime déjà végétarien. Considérant certains aliments flatulents comme porteurs de souffle vital (*pneuma*), les Pythagoriciens bannissent également les fèves de leur régime alimentaire[4]. Liées au cycle de la vie et de la mort, elles seraient un moyen de communication avec le monde des morts, en même temps qu'elles contiendraient une force de vie : dès lors, manger des fèves est analogue, pour les Pythagoriciens, à consommer de la chair humaine et implique un comportement bestial et un mode de vie à l'opposé de celui de l'Age d'Or[5].

A cette justification philosophique fondée sur la métempsycose s'ajoutent des motivations aussi nombreuses que parfois floues. La toxicité des fèves, reconnue dans l'Antiquité déjà, est peut-être à l'origine de leur exclusion par les Pythagoriciens. Les fèves sont en effet, à juste titre, accusées de causer crampes, diarrhées et pâleur pouvant entraîner la mort, mais aussi de

---

[1] Tert., *Apol.* 48.1 : "Age iam, si qui philosophus affirmet, ut ait Laberius de sententia Pythagorae, hominem fieri ex mulo, colubram ex muliere, et in eam opinionem omnia argumenta eloquii sui uirtute distorserit, nonne consensum mouebit et fidem infiget, ut etiam animalibus abstinendum propterea persuasum habeat, ne forte bubulam de aliquo proauo suo obsonet ?".

[2] Cf. Ov., *Met.* 15.454-462, passage qui se clôt sur l'allusion à Thyeste (cf. *supra*). Cf. aussi *infra § B.1.2.2. Le cannibalisme.*

[3] Sen., *Epist.* 108.21 : "Si uera sunt ista, abstinuisse animalibus innocentia est ; si falsa, frugalitas est. Quod istic credulitatis tuae damnum est ? Alimenta tibi leonum et uulturum eripio".

[4] Cf. P. Garnsey, *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in Social and Economic History*, 1998, p. 215-225 ; M. Detienne, "La cuisine de Pythagore", *Archives de sociologie des religions* 29, 1970, p. 141-162.

[5] Cf. M. Detienne, "La cuisine de Pythagore", *Archives de sociologie des religions* 29, 1970, p. 141-162 (en

provoquer désordres nutritionnels, troubles du sommeil, de l'esprit et du comportement :

> On pense qu'elle émousse les sens, trouble aussi le sommeil, raisons pour lesquelles elle est condamnée par la doctrine pythagoricienne ; selon d'autres, c'est parce que les âmes des morts s'y trouvent, raison pour laquelle en tout cas on l'emploie dans les offrandes aux morts. Varron aussi rapporte que c'est pour cela que le flamine n'en mange pas, et aussi parce qu'on trouve dans sa fleur des lettres lugubres[1].

Outre leurs lieus prétendus avec la mort comme éventuelle source du tabou qui les frappent, les fèves présenteraient, par leur forme, une similitude avec les organes sexuels[2] et entretiendrait ainsi des relations ambiguës avec la sexualité (d'autant plus qu'en tant qu'aliments flatulents, porteurs de souffle vital, elles sont considérées comme propres à influencer la qualité du sperme[3]).

On ne saurait néanmoins dénier aux fèves comme aux autres légumineuses une haute valeur nutritive[4], qui en fait un complément idéal aux céréales. Elles constituent par là la "viande du pauvre". S'en abstenir sera dès lors aussi une manière de marquer son appartenance à une classe sociale supérieure où l'abondance se marque par la possibilité de manger "mieux" que les autres.

Ainsi, si la consommation de viande est souvent condamnée car elle rabaisse l'homme au rang d'animal sanguinaire, et le luxe de la table dénoncé par les moralistes, une alimentation végétarienne peut elle aussi faire l'objet d'une critique, voire d'une discrimination sociale envers un groupe moins favorisé.

Ainsi Sénèque, après avoir adopté un temps, dans sa jeunesse, un régime végétarien, y renonce, sur l'invite de son père, car celui-ci craint qu'on l'associe aux pratiques rituelles d'un mouvement religieux (sans doute le judaïsme) pratiquant une forme partielle de végétarisme[5] :

---

particulier p. 153-154).

[1] Plin., *NH* 18.118-119 : "(...) hebetare sensus existimata, insomnia quoque facere, ob haec Pythagoricae sententiae damnata, ut alii tradidere, quoniam mortuorum animae sint in ea, qua de causa parentando utique adsumitur. Varro et ob haec flaminem ea non uesci tradit et quoniam in flore eius litterae lugubres reperiantur". Pour les troubles du sommeil : cf. aussi Cic., *Diu.* 1.30.62 : "Ex quo etiam Pythagoriis interdictum putatur, ne faba uescerentur, quod habet inflationem magnam is cibus tranquillitati mentis quaerentis uera contrariam" ; 2.58.119 : "Faba quidem Pythagorei utique abstinere ; quasi uero eo cibo meus, non uenter infletur".

[2] Diog. Laert. 8.34 : Φησὶ δ' Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Περὶ τῶν Πυθαγορείων παραγγέλλειν αὐτὸν ἀπέχεσθαι τῶν κυάμων ἤτοι ὅτι αἰδοίς εἰσιν ὅμοιοι.

[3] Cf. A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, 1983, p. 31 ; *supra § A.5.2.2. Le jeûne - Jeûne et abstinence sexuelle.* P. Garnsey, "La fève : substance et symbole", in M. Aurell [et al.], *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, 1992, p. 317-323.

[4] Par ex. Mart., *Epigr.* 13.7.1-2 : "FABA. / Si spumet rubra conchis tibi pallida testa, / lautorum cenis saepe negare potes" ; passage cité et commenté *infra § B.3.2.4.1. Les motifs – La cuisine – La marmite.* Sur la valeur nutritive des fèves et sur la (dé)valorisation des légumineuses : cf. aussi *supra § B.1.1.2.3. L'exploitation et la consommation des dons de la nature – L'horticulture – Les légumes et légumineuses.*

[5] Cf. *infra § B.1.2.1.2. Végétarisme partiel.*

> Des cérémonies sacrées étrangères avaient alors lieu, et parmi les dogmes de cette superstition était posée l'abstinence de la chair de certains animaux. Aussi, à la demande de mon père, non qu'il craignit la rumeur, mais par haine de cette philosophie, j'en revins à mes habitudes alimentaires de jadis ; et il n'eut guère de peine à me persuader de recommencer à manger mieux[1].

L'attaque contre les végétariens peut aussi prendre un tour comique, comme dans le *Pseudolus* de Plaute où les consommateurs de légumes sont comparés à des ruminants :

> Moi je n'assaisonne pas un souper comme les autres cuisiniers qui me servent des prés assaisonnés dans leurs casseroles, qui font de leurs convives des boeufs et présentent des herbes, herbes qu'ils assaisonnent encore avec d'autres herbes[2].

Rien de ce que l'on mange n'est neutre : les aliments subissent une catégorisation à la fois morale et sociale. De même, le menu du banquet du *Stichus* de Plaute signale-t-il par sa composition que les convives en sont des esclaves :

> Ce banquet est assez convenable au vu de nos moyens : des noix, de petites fèves, de petites figues, des olives sur une coupelle, des miettes de gâteaux de lupin. C'est assez : pour un homme qui est esclave, il vaut mieux être modeste dans ses dépenses que prodigue. A chacun convient son bien[3].

Le végétarisme de ce menu est conditionné par les moyens financiers des convives, et non par un choix philosophique ou religieux. Il implique toutefois une forte délimitation sociale. De même lorsque Sénèque s'orientera vers la sobriété (plutôt que le végétarisme strict), il en fera une attitude non seulement alimentaire, mais surtout morale, en accord avec le statut de l'homme libre, maître de lui-même, en quête d'équilibre physique et spirituel[4].

1.2.1.1. Végétarisme et christianisme

La dimension morale, religieuse et sociale associée au végétarisme rejaillit dans le

---

[1] Sen., *Epist.* 108.22 : "Alienigena tum sacra mouebantur et inter argumenta superstitionis ponebatur quorundam animalium abstinentia. Patre itaque meo rogante, qui non calumniam timebat sed philosophiam oderat, ad pristinam consuetudinem redii ; nec difficulter mihi ut inciperem melius cenare persuasit".

[2] Plaut., *Pseud.* 810-813 : "Non ego item cenam condio ut alii coci,
qui mihi condita prata in patinis proferunt,
boues qui conuiuias faciunt, herbasque oggerunt,
eas herbas herbis aliis porro condiunt".

[3] Plaut., *Stich.* 679-683 : "(...) hoc conuiuium'st
pro opibus nostris satis conmodute, nucibus, fabulis, ficulis,
olea in tryblio, lupillo conminuto crustulo.
Sat est : seruo homini modeste melius facere sumptum, quam ampliter.
Suom quemque decet (...)".

[4] Cf. D. Gourevitch, "Le menu de l'homme libre. Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les oeuvres en prose de Sénèque le Philosophe", in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, 1974, p. 311-344.

christianisme. L'hymne 3 du *Cathemerinon* de Prudence, destiné à être chanté avant le repas, se présente comme une action de grâces pour les nourritures terrestres. On y retrouve plusieurs éléments mentionnés par Ovide dans sa présentation du végétarisme pythagoricien. Le monde offert par Dieu est marqué par une abondance pacifique digne de l'Age d'Or[1]. Les fruits de la nature sont autant de cadeaux divins qui suffisent à combler l'appétit des chrétiens. Il faut donc s'abstenir de nourritures sanglantes :

> Cette opulence est à disposition des chrétiens et offre tout en abondance ; loin de nous donc cette faim qui se plaît à lacérer des plats sanglants issus de bestiaux égorgés ! Que ces repas sauvages fournis par le meurtre d'animaux soient le lot de peuples barbares ; nous, que les feuilles des plantes potagères, que la cosse pleine de légumineuses de toutes sortes nous nourrissent d'aliments innocents ![2]

La consommation de viandes est associée à la violence ("caedibus", "lacerare", "nece") et au sang ("sanguineas"), et signale un comportement sauvage ("fera", "indomitis") indigne de l'homme civilisé : le consommateur de viande est ici présenté comme un animal qui lacère sa nourriture, en rupture avec son environnement (contrairement aux conditions de vie idéales du paradis ou de l'Age d'Or où toute forme de violence est bannie[3]). Par une alimentation carnivore s'établit un lien entre la violence perpétrée à l'égard de l'animal et celle des rapports humains. La consommation de viande est ainsi associée à un comportement général agressif, tueur et guerrier[4].

La condamnation ne porte pas dès lors tant sur un type d'alimentation que sur un comportement qui ignore la générosité divine subvenant à tous les besoins ("omnia subpeditat"), et reste par conséquent soumise à la convoitise et à la faim ("famis"). Dans l'affirmation d'un végétarisme s'exprime une forme de nostalgie d'un âge mythique d'innocence ("innocuis epulis"). Le végétarisme apparaît ainsi comme une "utopie de l'estomac", associé à une ère paradisiaque d'abondance, de paix et de grâce.

L'affirmation d'un végétarisme complet permet également de se distancer des accusations de

---

[1] Prudent., *Cath.* 3.51-55 ; 11.57-76. Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; *§ A.4.1.4. Le temps de l'Age d'Or - La venue de l'enfant.*

[2] Prudent., *Cath.* 3.56-61 : "Haec opulentia christicolis
seruit et omnia subpeditat ;
absit enim procul illa famis,
caedibus ut pecudum libeat
sanguineas lacerare dapes !
Sint fera gentibus indomitis
prandis de nece quadrupedum ;
nos holeris coma, nos siliqua
feta legumine multimodo
pauerit innocuis epulis".
Sur l'*innocentia* du végétarisme : cf. Sen., *Epist.* 108.22, cité *supra.*

[3] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[4] Cf. E. Jackson, *Food and Transformation. Imagery and Symbolism of Eating*, 1996, p. 76.

cannibalisme portées contre les chrétiens :

> Il ne nous est permis ni de voir ni d'entendre parler d'homicide, et nous nous gardons tant du sang humain que notre alimentation ne connaît pas les mets sanglants des animaux[1].

S'il est fait mention ici d'un végétarisme absolu, ce n'est pourtant pas la voie qu'exploitera le christianisme. Les précepte de saint Paul sont plutôt souples et se veulent un appel à la tolérance fraternelle[2] et à dépasser les préoccupations terrestres, dans la certitude que rien de ce qui est fait pour Dieu ne peut être impur. De plus, le christianisme se méfiera du végétarisme absolu, condamné car associé aux hérésies (aux Manichéens, et plus tard aux Cathares), ou craint, plus tardivement (fin du Moyen-Age et Renaissance), pour les effets métamorphosants observés chez les ermites qui, pour consommer des plantes d'autant plus nocives qu'elles sont sauvages et crues[3], voient leur peau virer au sombre et leur caractère sombrer dans la mélancolie[4].

L'affirmation d'un régime végétarien par les chrétiens se heurterait en outre à un paradoxe fondamental. La Cène reste en effet la consommation de la chair du Christ, souvent envisagé en termes de nourriture consommable, et notamment de viande : il est l'agneau pascal, sa chair est pain et vin, il est poisson, fruit ou manne[5]. Cette chair lacérée lors de la Passion et consommée lors de la Cène, s'incarne à son tour dans le corps des participants à l'Eucharistie, dans une sorte d'union mystique avec la nature divine à l'image de l'omophagie dionysiaque.

1.2.1.2. Végétarisme partiel

L'exclusion de tout régime carné côtoie la mise à l'index de certaines viandes seulement. Une branche du pythagorisme n'aurait ainsi pas renoncé à toute alimentation carnée, mais seulement à la consommation des animaux non nuisibles, innocents de toute offense aux dieux et domestiqués pour servir l'homme, comme le boeuf de labour ou le mouton[6].

---

[1] Cf. Min. Fel., *Oct.* 30.6 : "Nobis homicidium nec uidere fas nec audire, tantumque ab humano sanguine cauemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem nouerimus" (démenti à l'accusation portée en *Oct.* 9.5).

[2] Rom. 14.2-3 : "Tel croit pouvoir manger de tout ; tel autre, qui est faible, ne mange que des légumes. Que celui qui mange ne méprise point celui qui ne mange pas, et que celui qui ne mange pas ne juge point celui qui mange, car Dieu l'a accueilli" ; 21-23 ; Col. 2.16. Cf. aussi Ac. 10.10-15 (vision alimentaire de Pierre).

[3] Sur la sauvagerie du cru : cf. *infra § B.1.2.3. Le cru et le cuit.*

[4] Cf. A.J. Grieco, "Les plantes, les régimes végétariens et la mélancolie à la fin du Moyen-Age et au début de la Renaissance italienne", in A.J. Grieco, O. Redon & L. Tongiorgi Tomasi (éds.), *Le Monde végétal (XIIe-XVIIe siècles). Savoirs et usages sociaux*, 1993, p. 11-29.

[5] Cf. E. Jackson, *Food and Transformation. Imagery and Symbolism of Eating*, 1996, p. 30. Voir par ex. Jn. 6.48-58. Voir aussi Prudent., Cath. 9.61 : "Tu cibus panisque noster, tu perennis suavitas" ; Ambr., *Hymn.* 2.21-24 : "Christusque nobis sit cibus / potusque noster sit fides, / laeti bibamus sobriam / ebrietatem Spiritus" . Cf. *infra § C.1.1. Conclusion - Alimentation et identité.*

[6] Pour ce végétarisme partiel dans le cadre du pythagorisme : cf. M. Detienne, "La cuisine de Pythagore", *Archives de sociologie des religions* 29, 1970, p. 141-162 (en particulier 155-161). Sur la hiérarchie entre animaux : cf. aussi Ov., *Met.* 15.106-142.

Le porc occupe également une position ambivalente dans les régimes alimentaires. Si la truie est signe de fécondité dans la religion romaine traditionnelle[1], Pline fait toutefois allusion à une loi somptuaire excluant de la consommation certains morceaux de porc :

> De là les pages de loi des censeurs, et l'interdiction de consommer des panses, des glandes, des testicules, des vulves et des têtes porcines[2].

De la loi à la pratique, il subsiste toutefois un écart considérable, à en croire les menus luxueux cités notamment par les satiristes, où figurent des mets comme la tétine ou la vulve de truie[3]. Le plat luxueux appelé *porcus Troianus*, farci d'autres mets à l'image du cheval de Troie, est aussi frappé d'interdit, sans doute tant pour son faste que pour son caractère artificiel et trompeur, par la *Lex Fannia* (161 av. J.-C.)[4] qui limite le nombre des convives, le montant des dépenses et le type de mets. Ces différentes restrictions alimentaires autour de la viande ressortent ainsi de mesures contre le luxe et contre le règne effréné du paraître et de la tromperie, et non de prescriptions religieuses. Ces lois somptuaires sont des mesures sociales et économiques dont le but est d'éviter que les nobles ne s'épuisent en rivalisant de luxe[5].

Celles-ci sont essentiellement le fait du judaïsme qui se distingue par des interdits proprement alimentaires. Ainsi tout plat cuit dans le lait est frappé de tabou, car considéré comme une forme d'inceste alimentaire[6] - alors que les Romains exploitent précisément en cuisine le lien privilégié entre la mère et son petit comme idée d'abondance (illustré par les scènes de tétée[7]), appréciant le cochon de lait ou la tétine de truie au lait[8].

C'est surtout la viande de porc qui fait l'objet d'une interdiction rituelle dans le judaïsme[9]. Ce tabou, signe d'appartenance à un groupe distinct de la société romaine, entraîne des interprétations de la religion juive parfois bien éloignées des préoccupations de pureté rituelle

---

[1] Cf. *supra § A.3.1.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise.* Sur son association à Cérès : cf. B. S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996.

[2] Plin., *NH* 8.209 : "Hinc censoriarum paginae, interdictaque cenis abdomina, glandia, testiculi, uuluae, sincipita uerrina".

[3] Iuv., *Sat.* 11.81 ; Mart., *Epigr.* 2.37.2 ; 7.78.3 ; 9.14.3 ; 10.48.12 ; 12.17.4 ; etc. ; Persius, *Sat.* 1.53 ; Plin., *Epist.* 1.15.2.

[4] Cf. Macr., *Sat.* 3.13.13 : "Nam Titius in Suasione Legis Fanniae obicit saeculo suo, quod porcum Troianum mensis inferant, quem illi ideo uocabant, quasi aliis inclusis animalibus grauidum, ut ille Troianus equus grauidus armatis fuit". Le passage précédant (*Sat.* 3.13.12) porte sur le poisson, cité *supra § A.2.7.5. L'abondance de la mer – L'abondance de la nomenclature.*

[5] Cf. art. P. Wyckner, in Aubert, J.-J. & Sirks, A.J.B. (éds.), *Speculum Iuris*, 2002 (à paraître, réf. à préciser).

[6] Ex. 23.19 ; 34.26 ; Dt. 14.21. Cf. J. Soler, "Les raisons de la Bible : règles alimentaires hébraïques", in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 73-84.

[7] Cf. *infra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

[8] Mart., *Epigr.* 13.41 : "PORCELLUS LACTENS / Lacte mero pastum pigrae mihi matris alumnum / ponat et Aetolo de sue dines edat" ; 13.44 : "SUMEN / Esse putes nondum sumen : sic ubere largo / effluit et uiuo lacte papilla tumet".

[9] Lv. 11 ; Dt. 14.3-21 ; cf. J. Soler, "Les raisons de la Bible : règles alimentaires hébraïques", in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 73-84 ; P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, 1997 (en particulier chap. 3 - Abstinence from Pork ; 5 - Circumcision). Pour une analyse anthropologique : cf. C. Fabre-Vassas, *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*,

qui ont conduit à l'édiction de ces règles :

> Quand bien même le Juif adorerait sa divinité porcine et adresserait ses invocations tout là haut aux petites oreilles du ciel, s'il ne s'est pas tranché le bord du sexe au fer et n'a pas détaché ses cheveux retenus avec art, mis à l'écart de la communauté, il quittera la ville grecque et ne fera pas peser la loi du jeûne sur le sabbat[1].

L'interprétation dérivée du tabou alimentaire, soit que les Juifs ne mangent pas de porc car telle est la nature de leur dieu, conduit ici à une dévalorisation du groupe qui s'est distingué par ce régime particulier (souvent confondus avec le sabbat)[2] de même que par la pratique de la circoncision. Dans les discours sur (ou contre) les Juifs, ces deux traits particuliers du judaïsme sont souvent combinés[3] et parfois associés tantôt à la misanthropie, tantôt à un penchant à la luxure, à l'inceste[4] ou à la cupidité. Le poète gaulois Rutilius Namatianus, au début du 5e siècle, relate par exemple dans son récit de voyage, une halte à Falérie, dans une auberge tenue par un Juif :

> En chemin, nous gagnons une villa et flânons dans un petit bois où un délicieux étang aux eaux encloses nous charme. L'ampleur du bassin permet aux poissons qu'il renferme de s'ébattre là, ondoyants au milieu des viviers. Mais le tenancier, plus impitoyable qu'Antiphatès envers ses hôtes, nous fit payer bien cher le repos goûté en ce charmant séjour. En effet, le tenancier du lieu était un Juif hargneux, un animal qui se dissocie des nourritures propres à l'homme. Il nous facture les arbustes endommagés, les algues piétinées, et glapit que c'est un tort immense que d'avoir goûté à un peu d'eau. Nous rendons toutes les injures qui lui sont dues à cette race obscène qui, dans son impudicité, pratique la circoncision[5].

1994.

[1] Petr., *Frg.* 37.1-6 :
"Iudaeus licet et porcinum numen adoret
et caeli summas aduocet auriculas,
ni tamen et ferro succiderit inguinis oram
et nisi nodatum soluerit arte caput,
exemptus populo Graia migrabit ab urbe
et non ieiuna sabbata lege premet".

[2] Cf. aussi Iuv., *Sat.* 3.14 : "Iudaeis, quorum cophinus faenumque supellex" ; 6.160 : "Et uetus indulget senibus clementia porcis ; Macr., *Sat.* 2.4.11 : "melius est Herodis porcum esse quam filium".

[3] Cf. Plut., *Cic.* 7.6 (jeu de mot sur le nom de *Verres*, associant porc (verrat) et castration).

[4] Tac., *Hist.* 5.5.2 : "(...) aduersus omnis alios hostile odium. Separati epulis, discreti cubilibus, proiectissima ad libidinem gens, alienarum concubitu abstinent ; inter se nihil inlicitum. Circumcidere genitalia instituerunt ut diuersitate noscantur" ; Mart., *Epigr.* 7.35.55 ; 7.55.6-8 ; 11.94.5-6.

[5] Rutilius Namatianus, *De reditu suo* 1.377-388 : "Egressi uillam petimus lucoque uagamur :
stagna placent septo deliciosa uado.
Ludere lasciuos inter uiuaria pisces
gurgitis inclusi laxior unda sinit.
Sed male pensanit requiem stationis amcenae
hospite conductor durior Antiphate.
Namque loci querulus curam Iudaeus agebat,

Le tableau est particulièrement intéressant dans la mesure où il associe le cadre classique du lieu charmant - ici domestiqué et agrémenté d'un vivier[1] - à un discours antisémite. Le charme du *locus amoenus* - cadre des loisirs de l'homme cultivé, en harmonie avec son environnement - est ici gâché par la présence d'un Juif dépeint comme cupide, dont les pratiques d'origine rituelle (abstinence de viande de porc, circoncision) sont présentées comme le signe de sa déshumanisation. Il est indigne d'être considéré comme un homme : ses choix alimentaires en font un animal. Cette notation trouvera son développement dans l'idée, mise en scène dans la version arabe de *l'Evangile de l'Enfance* du Christ (7e siècle apr. J.-C.) puis dans des contes, que les Juifs ne mangent pas de porc car eux-mêmes et leurs enfants sont des porcs, et qu'ils s'adonneraient sinon à une forme de cannibalisme[2]. Selon cette tradition, leur nature porcine survient à la suite d'une métamorphose opérée à l'origine par le Christ sur des enfants juifs cachés ou enfermés dans un lieu où l'on pense qu'il n'y a que des cochons. L'interdit du porc se trouve ainsi lié au thème de la dissimulation, de la métamorphose et du cannibalisme.

1.2.2. Le cannibalisme

Le pendant radical du végétarisme est le cannibalisme. Les Romains en citent quelques exemples comme signe de barbarie. Bien souvent, la mention de cas de cannibalisme est associée soit à des personnages mythiques (Lestrygons, Cyclopes, Atrée et Thyeste, ...), soit à un peuple étranger (Thrace notamment), parfois aux deux à la fois.

La transgression de l'interdit d'anthropophagie ne reste de plus jamais sans conséquences ; l'outrage fait à la nature humaine se traduit souvent par un changement radical dans les conditions de vie ou l'essence même du coupable. Quelques exemples empruntés à la mythologie peuvent illustrer ici la relation entre ingestion de chair humaine et métamorphose[3].

Le roi Tantale, fils de Zeus, connaissait le privilège immense d'être le commensal des Olympiens, et goûtait ainsi aux mets divins que sont le nectar et l'ambroisie. Les dieux vinrent même manger en son palais. Poussé par une inexplicable haine à leur égard, il leur servit son propre fils Pélops après l'avoir fait cuire dans un chaudron. Mais les Immortels se rendirent compte de l'abomination et punirent Tantale en le condamnant à vivre dans l'Hadès au milieu de l'abondance, sans jamais plus n'y avoir accès :

---

humanis animal dissociale cibis.
Vexatos fructices, pulsatas imputat algas
damnaque libatae grandia clamat aquae.
Reddimus obscenae conuicia debita genti,
quae genitale caput propudiosa metit".

1 Cf. *infra § C.1.2. Conclusion - Manger le décor.*

2 Cf. C. Fabre-Vassas, *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, 1994, p. 11, p. 103-109.

3 Cf. M. Halm-Tisserand, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, 1993, p. 127-158 (chap. 5 - Le festin cannibale à la table des dieux. Dévoration et palingénésie). Voir aussi *infra § C.1.1. Conclusion – Alimentation et identité.*

> Accueilli par ton glaive sacrilège alors qu'il courait embrasser son père, ton fils encore tout petit s'écroula sur le foyer, victime prématurée, et fut découpé par ta propre main, Tantale, pour que tu en garnisses la table pour tes hôtes divins. Une faim éternelle est la conséquence de ce repas, ainsi qu'une soif éternelle. On n'aurait pas pu trouver châtiment plus adapté à une si sauvage cuisine[1].

Les conditions de vie proches de l'Age d'Or[2] que le roi avait connues sur terre se transforment en leur contraire ; en lieu et place de biens opulents disponibles à loisir, ne subsiste que le supplice de leur tentation :

> Mais alors tout le bocage incline plus près de lui ses richesses, et les fruits pleins de douceur le narguent d'en haut, dans le feuillage qui se fâne, et attisent sa faim qui le pousse à tendre en vain les mains - une fois qu'il les a portées en avant et s'est plu à être trompé, l'automne tout entier et la forêt mouvante s'arrachent à son emprise, s'élevant vers le haut[3].

Quant à Térée, roi de Thrace et fils du dieu de la guerre - deux traits qui le prédisposaient déjà à la sauvagerie -, il mangea son propre fils que lui servit la reine Procné pour se venger de l'outrage commis par son mari à l'encontre de sa soeur Philomèle (viol et mutilation de la langue). Philomèle, rendue muette et réduite à s'exprimer par les moyens d'un artisanat proprement féminin, dévoilera ce qu'elle a subi par une broderie de pourpre dont la couleur rappelle les sanglants outrages et annonce la sanguinaire vengeance[4]. Les deux femmes s'associent alors pour une macabre cuisine :

> Elles dépècent les membres encore palpitants et retenant quelque souffle de vie ; ensuite, une partie bouillonne au creux de chaudrons de bronze, une autre crépite sur des broches ; les appartements dégoulinent de sang. C'est à

---

[1] Sen., *Thy.* 144-151 : "Exceptus gladio paruulus impio
dum currit patrium natus ad osculum,
immatura focis uictima concidit
diuisusque tua est, Tantale, dextera,
mensas ut strueres hospitibus deis.
Hos aeterna fames prosequitur cibos,
hos aeterna sitis ; nec dapibus feris
decerni potuit poena decentior".

[2] Sur la commensalité entre dieux et hommes : cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[3] Sen., *Thy.* 162-168 : "Sed tunc diuitias omne nemus suas
demittit propius pomaque desuper
insultant foliis mitia languidis
accenduntque famem quae iubet irritas
exercere manus - has ubi protulit
et falli libuit, totus in arduum
autumnus rapitur siluaque mobilis".

[4] Ov., *Met.* 6.577-578 : "Purpureas notas filis intexuit albis, / indicium sceleris (...)". Sur cet épisode et sa dimension métapoétique : cf. C. Segal, "Philomela's Web and the Pleasures of the Text : Reader and Violence in the *Metamorphoses* of Ovid", in I. De Jong & J.P. Sullivan (éds.), *Modern Critical Theory and Classical Literature*, 1994, p. 257-280.

> ce repas que son épouse convie Térée qui ignore tout et, prétendant une cérémonie sacrée dans la tradition de son pays, à laquelle son seul mari peut être présent, elle écarte compagnons et serviteurs. Térée lui-même, assis en hauteur sur le trône ancestral, mange et engloutit dans son ventre ses propres entrailles[1].

Les deux femmes sont ensuite métamorphosées en oiseaux (rossignol et hirondelle), alors que le roi reçoit un bec immense, de huppe ou de vautour (selon les versions), signe de sa convoitise. Ce ne sont pas ainsi les meurtrières, mais le consommateur de chair humaine dont le comportement est le plus vivement dénoncé.

Les deux femmes font pourtant preuve d'une cruauté exceptionnelle dans les préparatifs de la chair humaine. C'est selon le même type de "recette" que Lycaon essaie de servir à Zeus de la chair humaine, pour éprouver s'il s'agit bien d'un dieu. Il égorge un otage qu'il détenait prisonnier pour le servir à l'Olympien :

> Et ainsi il attendrit une partie des membres encore palpitants dans de l'eau bouillante, et fait rôtir sur le feu l'autre part. Dès qu'il déposa ces mets sur la table, moi, d'une flamme vengeresse, je fis s'écrouler la maison sur son maître et sur ses Pénates dignes de lui. Terrifié, lui s'enfuit et, ayant gagné le silence de la campagne, il pousse des hurlements et tente en vain de parler[2].

La métamorphose de Lycaon en loup vient stigmatiser la perte de sa spécificité humaine. Comme d'autres victimes de métamorphoses, il ne peut plus parler, mais sa transformation met en relief les traits profonds de sa nature :

> Du fond de lui-même, la rage afflue à sa gueule, et il se tourne, par goût et habitude du meurtre, vers les troupeaux, et maintenant aussi se réjouit du sang. Ses vêtements se changent en poils, ses bras en pattes ; il devient loup, mais conserve les traces de son ancienne apparence : la même blancheur de poil, la même violence sur ses traits, la même lueur dans les yeux, la même image de la férocité[3].

---

[1] Ov., *Met.* 6.644-651 : "Viuaque adhuc animaeque aliquid retinentia membra
dilaniant ; pars inde cauis exsultat aenis,
pars uerĭbus stridunt ; manant penetralia tabo.
His adhibet coniunx ignarum Terea mensis
et, patrii moris sacrum mentita, quod uni
fas sit adire uiro, comites famulosque remouit.
Ipse sedens solio Tereus sublimis auito
uescitur inque suam sua uiscera congerit aluum".

[2] Ov., *Met.* I.228-233 : "Atque ita semineces partim feruentibus artus
mollit aquis, partim subiecto torruit igni.
Quos simul inposuit mensis, ego nuntice flamma
in dominum dignosque euerti tecta Penates.
Territus ipse fugit, nactusque silentia muris
exululat, frustraque loqui conatur (...)".
Cf. aussi Hyg., *Fab.* 176.

[3] Ov., *Met.* 1. 233-239 : "(...) ab ipso

Sa nouvelle apparence de loup ne fait que mieux mettre en relief sa sauvagerie naturelle, il reste le symbole même de la cruauté ("feritatis imago ").

La malédiction frappant la maison de Thèbes a elle aussi pour origine le crime de cannibalisme. Pour se venger de son frère[1], Atrée cuisine les enfants de Thyeste, selon une morbide préparation culinaire et sacrificielle analogue à celle des autres cuisiniers de chair humaine :

> Je leur ai imprimé leurs blessures d'un coup d'épée, je les ai immolé sur les autels, j'ai apaisé les foyers par ce meurtre votif et, tranchant les corps encore à demi vivants, je les ai démembrés en petits morceaux, en ai plongé une partie dans des chaudrons bouillonnants et fait s'attendrir le reste à feu doux[2].

1.2.3. Le cru et le cuit[3]

A côté de ces quelques légendes mythologiques, les Anciens nous ont fourni peu de récits de cannibalisme, dont il convient de plus de se méfier puisque ceux qui s'en rendent coupables sont souvent les ennemis, bloqués dans une ville assiégée[4]. Le récit, difficilement vérifiable, sert alors une visée symbolique et veut exacerber soit l'âpreté de la situation, soit l'inhumanité des ennemis.

Le récit que fait Juvénal d'un cas de cannibalisme qui serait survenu en Egypte à son époque sert précisément ce but et s'inscrit dans une oeuvre stigmatisant dans son ensemble les Egyptiens[5] dont il s'agit ici d'exemplifier la barbarie :

> Ecoute cet exemple de férocité cruelle produit à notre époque[6].

---

colligit os rabiem, solitaeque cupidine caedis
uertitur in pecudes, et nunc quoque sanguine gaudet.
In uillos abeunt uestes, in crura lacerti ;
fit lupus, et ueteris seruat uestigia formae :
canities eadem est, eadem uiolentia uultus,
idem oculi lucent, eadem feritatis imago".

[1] Sur les motifs (prétention dynastique ou adultère) : cf. M. Halm-Tisserand, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, 1993, p. 90-92.

[2] Sen., *Thy.* 1057-1062 : "(...) Ferro uulnera impresso dedi,
cecidi ad aras, caede uotiua focos
placani et artus, corpora exanima amputans,
in parua carpsi frusta et haec fementibus
dimersi aenis ; illa lentis ignibus
stillare iussi (...)".

[3] Intertitre emprunté à C. Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit,* 1964 ; pour une nouvelle catégorie (le frit) : cf. M. Bettini, "Del fritto e d'altro", in O. Longo & P. Scarpi (éds.), *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, 1989, p. 39-44 ; par exemple des beignets : Hor., *Sat.* 1.1.25 : "ut pueris olim dant crustula blandi / doctores"; Sen., *Epist.* 99.27 : "sic consolamur crustulo pueros".

[4] Thuc. 2.70 ; App., *Mith.* 38 ; Plut., *Sull.* 13 ; (Ps.-)Quint., *Decl. mai.*12 ("Cadaueribus pasti") ; cf. P. Garnsey, *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain. Réactions aux risques et aux crises* (= *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World*, 1988), 1996, p. 60-62 et notes.

[5] Autres pointes de Juvénal contre les Egyptiens : cf. *Sat.* 1.26, 130 ; 6.82-84.

[6] Iuv., *Sat.* 15.31-32 : "(...) Accipe, nostro / dira quod exemplum feritas produxerit aeuo".

Les faits seraient les suivants : une rixe sanglante éclate entre deux villes ennemies ; un homme est fait prisonnier, démembré, puis mangé :

> Mais la foule victorieuse le coupe en nombreux petits morceaux, afin que ce seul cadavre suffise pour tous, et le dévore tout entier, rongeant jusqu'aux os, sans le cuire dans un chaudron brûlant ou à la broche : elle pensait que c'était trop long et ennuyeux d'attendre que le feu soit prêt, et se contenta d'un cadavre cru[1].

Dans ce cas précis, la barbarie cannibale des Egyptiens est encore augmentée par le fait que les victimes ne sont même pas cuites ("contenta cadauere crudo"). La consommation de viande crue rapproche encore un peu plus de l'animal, ce que marque aussi le fait de ronger les os.

Cet exemple de *feritas* n'ayant pas recours à la coction dans un chaudron ("decoxit") et s'orientant vers la *cruditas* peut être rattaché au cadre plus général des théories médicales antiques sur la digestion. Ainsi Sénèque le Philosophe considére-t-il, à la suite des émules d'Hippocrate et sans doute inspiré par Celse[2], l'estomac comme un récipient où a lieu la coction des aliments – avant leur distribution (*digestio*) dans le corps (alors que pour les disciples d'Asclépiade, les aliments sont seulement répartis, distribués à travers le corps, dans leur crudité)[3]. Le bon déroulement de la digestion dépend avant tout de la nature des aliments ingérés. Les excès par ailleurs empêchent que cette cuisson se fasse bien, et l'état de *cruditas*, synonyme d'indigestion[4], perdure alors, suscitant bien souvent des comportements bestiaux marqués notamment par la *crudelitas* ("efferant" évoque la *feritas*)[5]. Ce lien entre *cruditas* et *crudelitas* dépasse la simple paronomase. La *crudelitas* est la marque du tyran[6], alors que la fonction de la digestion comme cuisson, selon une interaction entre sobriété et salut moral,

---

[1] Iuv., *Sat.* 15.78-83 : "(...) Ast illum in plurima sectum
frusta et particulas, ut multis mortuus unus
sufficeret, totum corrosis ossibus edit
uictrix turba, nec ardenti decoxit aeno
aut ueribus, longum usque adeo tardumque putauit
exspectare focos, contenta cadauere crudo".

[2] Digestion comme *concoctio* : par ex. Cels., *Med.* pr. 19 : "(...) cibum potionemque et assumimus et concoquimus, itemque per quas eadem haec in omnes membrorum partes digeruntur" ; pr. 38 ; Sen., *Ben.* 4.39.3 ; *Epist.* 86.11.

[3] Cf. D. Gourevitch, "Le menu de l'homme libre. Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les oeuvres en prose de Sénèque le Philosophe", in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, 1974, p. 311-344 (en particulier p. 312-313 pour un bref résumé des théories antiques de la digestion).

[4] Cf. le jeu de mots de Mart., *Epigr.* 3.13.3-4 : "Accusas rumpisque cocum, tamquam omnia cruda / attulerit. Numquam sic ego crudus ero".

[5] Sen., *Epist.* 83.17-26 (notamment 20 : "Non facit ebrietas uitia sed protrahit (...). Crescit insolenti superbia, crudelitas saeuo, malignitas liuido ; omne uitium laxatur et prodit" ; 26 : "Fere uinolentiam crudelitas sequitur (...) ebrietas continuae efferant animos (...)", usant notamment de l'exemple d'Alexandre le Grand).

[6] Cf. G. Mazzoli, "Il cibo del potere : il mito del Pelopidi e il "Tieste" di Seneca", in O. Longo & P. Scarpi (éds.), *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, 1989, p. 335-342.

joue un rôle dans l'histoire de l'humanité et de la civilisation humaine[1].

D'ordinaire, le fait de cuire ou de transformer ses aliments est ainsi signe de civilisation. Au contraire, les Barbares mangent de la viande crue, de même qu'ils ignorent la transformation du lait en fromage[2]. La cuisine marque une maîtrise sur son environnement que l'on sait soumettre et rendre plus productif. La cuisson est une façon de métamorphoser les produits de la nature et de les rendre consommables pour l'homme. Même des nourritures végétariennes comme les légumes ou les légumineuses changent de statut selon qu'ils ont été cuits ou non (la toxicité des fèves disparaît par exemple à la cuisson[3]). Les céréales doivent également être cuites avant d'être consommées : faisant escale en Libye, les Troyens ont hâte de griller quelques céréales sur le feu, façon de marquer qu'ils échappent pour un temps à l'univers hostile de la mer et retrouvent un semblant de civilisation[4]. Mais l'accès aux céréales et la pratique de l'agriculture ne suffisent pas à elle seule à définir la "culture" ; il faut que s'y ajoute la capacité de transformer le grain en farine et de "fabriquer" sa nourriture. Un contre-exemple est donné au 6e siècle par l'historien Procope à propos des Maures qui cultivent certes des céréales (contrairement à d'autres peuples stigmatisés comme "barbares"[5]), mais qui s'en nourrissent comme des bêtes, sans les réduire en farine et sans les cuire[6]. Le feu joue ainsi un rôle important dans l'affirmation d'un confort et d'une abondance alimentaire puisqu'il permet la transformation des produits de la terre en aliments consommables[7]. L'élaboration plus ou moins poussée de l'alimentation caractérise le degré de civilisation - même si les satiristes, qui opposent volontiers l'austère frugalité des premiers Romains au luxe effréné de leurs contemporains, en font un argument pour stigmatiser la décadence de leur époque.

Si, dans son récit de cannibalisme égyptien, Juvénal mentionne la consommation de chair humaine crue comme marque suprême de barbarie, il fait aussi allusion à un double mode de cuisson possible, dans un chaudron ou à la broche.

Ces deux modes de cuisson, par ébullition ou par exposition directe à la flamme, signent chez les Pythagoriciens deux degrés différents de civilisation - le bouilli étant plus civilisé que le rôti

---

[1] Cf. D. Gourevitch, "Le menu de l'homme libre. Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les oeuvres en prose de Sénèque le Philosophe", in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, 1974, p. 311-344 (en particulier p. 312, 318-322).

[2] Plin., *NH* 11.239, cité *supra § B.1.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - Les produits issus de l'élevage.*

[3] Cf. P. Garnsey, *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in Social and Economic History*, 1998, p. 219-220 ; *supra § B.1.2.1. Le végétarisme.*

[4] Cf. Verg., *Aen.* 1.177-179, cité *supra § A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales.*

[5] Cf. par ex. Caes., *B. Gall.* 5.14.2 ; 6.22.1 (à propos des Bretons et des Germains) ; Colum., *RR* 7.2.2 (à propos des Gètes), cités *supra § B.1.1.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - Les laitages.*

[6] Procop., *Vand.* 4.2 (réf. fausse ?).

[7] Cf. Ov., *Met.* 15.78-79 : "Sunt herbae dulces, sunt quae mitescere flamma / mollirique queant (...)" (cité ci-avant). Sur le feu et l'abondance alimentaire : cf. aussi *supra § A.4.2.4.1. Les saisons de l'abondance - L'hiver - Au coin du feu.*

puisqu'il place deux intermédiaires entre le feu et le mets, à savoir un récipient et l'eau - correspondant à des comportements moraux équivalents[1].

Ce sont aussi là des traits propres aux formulations épiques relatives au sacrifice animal[2] et que les macabres cuisiniers des récits mythologiques examinés plus haut respectent. Comme lorsque Virgile décrit la préparation pour le repas de cerfs tués à la chasse[3], les chairs sont dépecées et réparties, encore palpitantes, pour être apprêtées à la broche ou dans des chaudrons, sous les dehors d'un repas ordinaire. Le souffle de vie qui anime encore le corps de la victime[4] est comme le signe de cette situation liminaire où un personnage va basculer du côté de l'inhumanité. L'intervention de la cuisson permet pour un temps de dissimuler l'horrible préparation. Le jeu entre le cru et le cuit est à l'image de la rupture qui est en train de se faire dans l'ordre humain et social. Les récits mythologiques font ainsi intervenir la cuisine, signe de civilisation, alors qu'ils sont l'exemple même de la transgression la plus absolue des normes humaines (l'horreur se double en effet le plus souvent du crime d'infanticide puisque la soif de vengeance peut pousser à sacrifier ses propres enfants). L'abomination ne se situe plus alors seulement du côté du consommateur, mais aussi chez celui qui prépare le repas et use de tromperie[5] (Tantale, Lycaon, Procné). Le cannibalisme transforme celui qui s'en rend coupable - par consommation directe ou en essayant d'y induire l'autre - en bête (Térée, Lycaon), modifie radicalement ses conditions d'existence (Tantale) et sa nature humaine, tout comme la cuisson métamorphose le crime en plat d'apparence ordinaire et savoureuse, et son cuisinier en macabre et bestial apprenti sorcier suivant des règles rituelles de préparation.

1.2.4. De la gloutonnerie au péché de gourmandise

Le *conuiuium* romain obéit lui aussi à un certain nombre de règles, sociales ou gastronomiques. Selon le modèle du banquet platonicien, la philosophie est au centre de la discussion, et les convives doivent être comblés autant dans leurs appétits intellectuels que physiques. C'est ce que loue Cornelius Nepos chez Atticus :

> Et on ne dîna jamais chez lui sans qu'il y ait quelque lecture, afin que l'esprit de ses convives ne soit pas moins charmé que leur estomac[6].

---

[1] Cf. Iambl., *VP* 154 ; Arist., *Pr.* 3.43 ; M. Detienne, "La cuisine de Pythagore", *Archives de sociologie des religions* 29, 1970, p. 141-162 (en particulier p. 141, note 2).

[2] Cf. E. Gowers, *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, 1993, p. 198.

[3] Cf. Verg., *Aen.* 1.210-213. Sur ce passage et la dimension sacrificielle de cette chasse : cf. *supra § A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales.*

[4] Ov., *Met.* 6.644-651 : "Viuaque adhuc animaeque aliquid retinentia membra" (Procné) ; *Met.* 1.228-233 : "Atque ita semineces partim feruentibus artus" (Lycaon) ; Sen., *Thy.* 1059 : "(...) corpora exanima amputans" (Atrée).

[5] Sur l'infanticide et la fraude (ou encore l'adultère et l'inceste) comme comportements parallèles au cannibalisme : cf. G. Mazzoli, "Il cibo del potere : il mito dei Pelopidi e il "Tieste" di Seneca", in O. Longo & P. Scarpi (éds.), *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, 1989, p. 335-342.

[6] Nep., *Att.* 14 : "Neque umquam sine aliqua lectione apud eum cenatum est, ut non minus animo quam uentre

Le luxe des repas tel qu'il se développe au cours de la République et surtout sous l'Empire modifie pourtant considérablement la donne. Diverses lois somptuaires, dont Aulu-Gelle rappelle l'évolution[1], furent édictées pour freiner l'explosion de la *pompo*, réglant principalement le coût des repas, mais aussi la composition du menu ; ainsi la *Lex Licinia*, votée entre 113 et 97 av. J.-C., favorise-t-elle les menus végétariens pour lesquels les dépenses ne sont pas limitées[2].

Mais lorsque Horace invite un dénommé Catius à lui révéler les principes de l'art de la table, il ne s'agit pas de préceptes philosophiques ou de lois économiques en relation avec la convivialité, mais de règles de gastronomie stipulant quels plats doivent figurer ou non au menu, quel vin servir, quelles règles observer pour le service. Ces *noua praecepta* prennent le pas sur ceux de Pythagore, Socrate ou Platon ; l'art gastronomique a éclipsé les considérations philosophiques[3].

Même si Pline le Jeune, adepte de frugalité, dit n'accepter que les invitations pour des dîners sans apprêt et animés de conversations socratiques[4], les satisfactions intellectuelles doivent s'incliner devant celles de l'estomac. Du banquet platonicien au *conuiuium* latin, la gastronomie et l'art de recevoir ont pris le dessus, le plaisir l'emporte sur la loi[5].

Se pose alors la question de la morale, dont la perte est associée au développement du luxe. Les satiristes évoquent ainsi les conséquences néfastes d'un excès de nourriture. Aux troubles de santé - renvois biliaires, aigreurs d'estomac, pâleur[6]- s'ajoutent les accidents mortels, par exemple lors d'un bain pris sur le repas :

> Voilà notre homme qui se baigne, gonflé de nourriture et le ventre livide, sa gorge exhalant lentement des miasmes sulfureux ; mais un tremblement survient alors qu'il boit du vin et lui fait tomber des mains la coupe chaude ; on voit ses dents qui se mettent à claquer ; une bouillie grasse s'écoule alors de ses lèvres molles[7].

---

conuiuae delectarentur".

[1] Aul. Gell., *NA* 2.24.

[2] Aul. Gell., *NA* 2.24.7-10.

[3] Hor., *Sat.* 2.4. Cf. E. Gowers, *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, 1993, p. 135-161.

[4] Plin., *Epist.* 3.12.1 : "Veniam ad cenam, sed iam nunc paciscor sit expedita, sit parca, Socraticis tantum sermonibus abundet, in his quoque teneat modum".

[5] Cf. F. Dupont, *Le plaisir et la loi. Du "Banquet" de Platon au "Satiricon"*, 1977.

[6] Hor., *Sat.* 2.2.73-79 ; 2.7.107-109.

[7] Persius, *Sat.* 3.98-103 : "Turgidus hic epulis, atque albo uentre, lauatur,
gutture sulpureas lente exhalante mephites ;
sed tremor inter uina subit, calidumque trientem
excutit e manibus ; dentes crepuere retecti ;
uncta cadunt laxis tunc pulmentaria labris".
Cf. aussi Hor., *Epist.* 1.6.61-62 : "(...) Crudi tumidique lauemur, / quid deceat, quid non obliti (...)" ; Galen., *De marcore liber* 8 (C.G. Kühn (éd.), *Claudii Galeni opera omnia*, 1997, vol. 7, p. 702) : "Nam si ei, qui nuper comederit, balneum adhibeatur, crudis corpus ac inconcoctis humoribus replebit" ; N.A. Hudson, "Food in Roman Satire", in S.H. Braund (éd.), *Satire and Society in Ancient Rome*, 1989, p. 69-87 (en particulier p. 85-

La mort apparaît clairement comme la conséquence d'excès alimentaires, quand elle n'est pas la punition d'une gloutonnerie (*gula*) démesurée. Ainsi Juvénal évoque-t-il comme un juste châtiment ("poena", "plaudendum funus") la mort qui surprend le riche dont l'égoïsme lui a fait préférer la solitude à la convivialité :

> Quelle gloutonnerie que celle qui se fait servir des sangliers entiers, un animal de nature destiné aux banquets ? Ton châtiment pourtant est là, quand, gonflé de ton repas, tu déposes ton manteau et portes aux bains un paon mal digéré. De là des décès soudains et des vieillards morts sans avoir fait leur testament. La nouvelle se répand sans tristesse à travers tous les soupers ; ce sont des funérailles bien méritées que célèbrent ses amis, pleins de ressentiment[1].

La démesure se marque tant au niveau corporel, par le gonflement du ventre ("turgidus", comme chez Perse[2]) qu'au plan social. L'équilibre avec son corps - que la médecine antique, selon les préceptes hippocratiques, cherche précisément à maintenir par l'application d'une diète particulière, par exemple végétarienne - comme avec le reste de la société est rompu lorsque domine la gloutonnerie. Celle-ci n'est que le reflet d'une convoitise plus générale, d'une envie de se gaver de tout.

Cette idée de gavage est bien celle qui préside à l'action du *Satiricon*, qui constitue en lui-même une farce (précurseur en ce sens du genre médiéval par sa mise en scène théâtrale de l'enflure, au niveau thématique comme stylistique[3], comme par l'usage répété de la métaphore culinaire). La gloutonnerie peut alors se révéler emblématique d'un comportement de cupidité exacerbée. Pétrone offre un exemple extrême où l'avidité conduit jusqu'au cannibalisme – l'appât du gain est alors lié à l'ingestion de chair humaine. Pour échapper aux captateurs, le riche Eumolpe imagine une clause spéciale à son testament, stipulant que, pour en toucher le bénéfice, ses héritiers devront découper son corps en morceaux et le manger publiquement[4]. Cette condition est justifiée par l'exemple de peuplades qui ont coutume de manger leurs morts, et par les exemples historiques où des assiégés furent contraints de manger de la chair humaine pour ne pas mourir de faim (siège de Sagonte par Hannibal, de Numance par Scipion Emilien, sort de Petelia)[5]. Tout le problème moral et physiologique de la répulsion est écarté au nom de l'argent, maître à penser des protagonistes du *Satiricon* :

---

86).

[1] Iuv., *Sat.* 1.140-146 : "(...) Quanta est gula quae sibi totos
ponit apros, animal propter conuiuia natum ?
Poena tamen praesens, cum tu deponis amictus
turgidus et crudum pauonem in balnea portas.
Hinc subitae mortes atque intestata senectus
et noua nec tristis per cunctas fabula cenas ;
ducitur iratis plaudendum funus amicis".

[2] Cf. *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. tumidus, turgidus.*

[3] Cf. en particulier Petr., *Sat.* 1-6 (débat sur la rhétorique antique).

[4] Petr., *Sat.* 141.2 : "Omnes qui in testamento meo legata habent, praeter libertos meos hac condicione percipient quae dedi, si corpus meum in partes conciderint et astante populo comederint".

[5] Petr., *Sat.* 141.9-11.

> Je n'ai rien à craindre de la répulsion de ton estomac. Il suivra ce que tu lui imposes si tu lui as promis, pour une seule heure de dégoût, le dédommagement de nombreux biens. Ferme seulement les yeux et imagine que ce n'est pas de la chair humaine, mais 10 millions de sesterces que tu ingurgites[1].

Autant les préférences pour un régime végétarien étaient dictées chez Horace par le souci moral d'une certaine frugalité, autant la transgression du tabou de l'anthropophagie est ici justifiée par l'appât du gain. Le cannibalisme devient emblématique de cette soif d'emmagasiner de nouvelles richesses qui traverse tout le *Satiricon*, tout comme la pompe excessive du repas de Trimalcion se veut étalage de sa réussite sociale ; les mets farcis illustrent sous des dehors gastronomiques ce que le cannibalisme met en pratique : dissimuler, tromper, avant d'ingurgiter, d'amasser une nouvelle opulence en ses viscères.

L'histoire de la condamnation de la gourmandise par l'Eglise chrétienne se construit selon des axes analogues. Les dimensions spirituelles, morales et sociales se croisent au cours des siècles. Ainsi, selon l'idée que le péché originel est péché de luxure initié par la gourmandise, Evagre le Pontique, au milieu du 4e siècle, établit à l'usage des moines la première liste des huit vices où la gourmandise, définie comme une force démoniaque, intervient en première position (suivie de la luxure) car elle entraîne à sa suite tous les autres péchés[2]. Jean Cassien (ca. 420), qui en transmet le modèle aux moines d'Occident, réserve la même place à la gourmandise[3]. La condamnation de la gourmandise s'inscrit alors dans la perspective du cheminement spirituel du moine. L'appétit immodéré conduit plus largement à la convoitise. Le gonflement du corps est symptomatique d'un gonflement de la personnalité qui se signe par une perte de maîtrise sur soi. Seule l'ascèse et le jeûne, en tant qu'exercice spirituel et contrainte physique, peuvent empêcher l'explosion des excès[4]. Lorsque, à la fin du 6e siècle, Grégoire le Grand[5] révise cette liste qui sera à l'origine de celle des sept péchés capitaux, il réduit le nombre de vices à sept et réserve la première place, sous l'influence de saint Augustin[6], à l'orgueil, amour démesuré de

---

[1] Petr., *Sat.* 141.6-7 : "De stomachi tui recusatione non habeo quod timeam. Sequetur imperium, si promiseris illi pro unius horae fastidio multorum bonorum pensationem. Operi modo oculos, et finge te non humana uiscera, sed centies sestercium comesse". Même idée de manger sa fortune : Mart., *Epigr.* 5.70.5 : "O quanta gula, centies comesse" ; voir aussi le pari de Cléopâtre et des perles au vinaigre : Plin., *NH* 9.119-121.

[2] Euagr. Pont., *Practicos* 6-7 (*SC* 171 ; *PG* 40, 1272 A).

[3] Ioh. Cass., *Inst. cenob.* 5.1.1 (*SC* 109) : "(...) nunc arripere conluctationem aduersus octo principalia uitia (...), id est primum gastrimargiae, quae interpretatur gulae concupiscentia, secundum fornicationis (...)", développé ensuite sur tout le livre 5 ; cf. aussi *Conlatio* 5.2 (*CSEL* 13, p. 121) : "Octo sunt principalia uitia quae humanum infestant genus, id est primum gastrimargia, quod sonat uentris ingluuies, secundum fornicatio (...)".

[4] Cf. G. Sartory, "In der Arena der Askese. Fasten im frühen Christentum", in U. Schultz (éd.), *Speisen, Schlemmen, Fasten. Eine kulturgeschichte des Essens*, 1993, p. 71-82 ; pour une brève histoire des péchés capitaux : M. Vincent-Cassy, "Un péché capital", in C. N'Diaye (éd.), *La gourmandise. Délices d'un péché*, 1993, p. 18-30.

[5] Gregor., *Moralia in Iob* 31.87.

[6] Sur les liens entre Grégoire le Grand, Jean Cassien, Evagre et Augustin : cf. R. Gillet, Introduction *SC* 32bis, 1989, p. 89-91.

soi, et déplace en avant-dernière position la gourmandise, marque d'un comportement animal. L'ordre est ici hiérarchique, et non plus celui régi par le souci pragmatique de la lutte contre les tentations (comme chez Evagre ou Jean Cassien). Cette hiérarchisation des vices et des nourritures en termes moraux et sociaux s'imposera au cours du Moyen Age. Les choix alimentaires des moines les orientant alors vers le végétarisme[1]. Les privations alimentaires que s'imposent les moines ont alors notamment pour visée de mettre à disposition des plus pauvres les denrées ainsi réservées, par la pratique charitable de l'aumône[2].

Le choix, ou, ce qui revient au même, la condamnation d'un régime alimentaire n'est ainsi jamais neutre socialement, et permet de marquer son appartenance à un mode de pensée (moralisme d'Horace), à un groupe social ou religieux. La volonté de se distancer de sa nature animale par une diète végétarienne ou simplement frugale implique ainsi souvent une mise en exergue de la raison et de la spiritualité. Ne pas manger de viande peut alors s'inscrire dans une perspective ascétique dont l'idéal absolu serait de n'être plus du tout soumis aux appétits de son ventre (alimentaires et sexuels) et de s'abstenir de toute nourriture quelle qu'elle soit, par le jeûne ou à certains jours fixes du calendrier (Carême)[3].

Ce n'est plus alors la privation de nourriture qui met la vie en danger par la pénurie qu'elle impose, mais les excès alimentaires qui peuvent se révéler mortels, comme le rappelle l'Ecclésiaste[4]. Ainsi, dans une perspective plus large, la surabondance de nourriture devient péché de gourmandise puisqu'une consommation excessive signale à la fois l'ignorance ou le mépris de la grâce divine qui subvient à tout[5], un manque de détachement à l'égard des biens et plaisirs terrestres et de partage fraternel.

---

1 Cf. aussi *supra § B.1.2.1.1. Végétarisme et christianisme.*

2 Cf. *infra § B.4.1.3. Les situations du don - De la munificence à la charité.*

3 Cf. *supra § A.5.2.4. Le jeûne - Jeûne et calendrier.*

4 Eccl. 37.33 :"Car trop manger est malsain, et l'intempérance provoque des coliques. Beaucoup sont morts pour avoir trop mangé, celui qui se surveille prolonge sa vie".

5 Cf. *supra* Prudent., *Cath.* 3.56-61.

1.3. La mort à table

Les dimensions morales et spirituelles sous-jacentes aux différents choix et restrictions alimentaires invitent à l'examen des croyances entourant l'au-delà et la mort, ainsi que des pratiques funéraires[1] et des rituels attachées à la nourriture ou à la boisson, qui nous renseignent sur certaines représentations de l'abondance *post mortem*.

1.3.1. L'alimentation des défunts

Au premier livre des *Tusculanes*, Cicéron se fait l'écho d'une tendance qui se figure que la mort n'est pas la fin de tout, et que le corps conserve des facultés sensibles :

> C'est ainsi que cette seule idée était ancrée chez les Anciens qu'Ennius appelle *casci*[2], que, dans la mort, il y a des sensations et qu'en quittant la vie, l'homme n'est pas détruit de façon à périr entièrement ; cette croyance peut s'observer en bien d'autres domaines, en particulier d'après le droit pontifical et les cérémonies funéraires, que des hommes doués du plus grand esprit n'auraient pas respectées avec autant de soin ni n'en auraient sanctionné la violation comme un sacrilège inexpiable, si n'était ancrée dans leur esprit cette idée que la mort, emportant et détruisant toutes choses, n'y met pas une fin définitive, mais qu'elle est une sorte de migration et de mutation de la vie, qui pour les hommes et femmes d'exception se ferait un guide vers le ciel, retenant les autres sous terre où la vie pourtant demeurerait[3].

Certes, d'autres nient toute survie du corps et des sensations après la mort[4]. Le corps n'est alors envisagé que comme ossements ou cendres :

> Je gis ici, pauvre cendre, poussière brûlée[5].

---

[1] Cf. W. Deonna & M. Renard, *Croyances et superstitions de la table dans la Rome antique*, 1961 ; F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, p. 351-456.

[2] Enn., *Ann.* 24 (Vahlen 2e éd.), explication du sens (= *uetus*, *priscus*) donnée par Varro, *Ling.* 7.29. Terme apparenté à *canus* par une suffixation en *–scus* comme dans *priscus* : cf. A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 1967[4] (1932[1]), *s.v. cascus*.

[3] Cic., *Tusc.* 1.12 : "Itaque unum illud erat insitum priscis illis quos cascos appellat Ennius, esse in morte sensum neque excessu uitae sic deleri hominem ut funditus interiret ; idque cum multis aliis rebus, tum e pontificio iure et e caerimoniis sepulcrorum intellegi licet, quas maximis ingeniis praediti nec tanta cura colnissent nec uiolatas tam inexpiabili religione sanxissent, nisi haereret in eorum mentibus mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque uitae, quae in claris uiris et feminis dux in caelum soleret esse, in ceteris humi retineretur et permaneret tamen".

[4] Sur la négation de toute immortalité posthume : cf. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, 1942, p. 78-82 ; E. Galletier, *Etude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, 1922, p. 7-19. Pour comparaison : cf. Lucr. 3.830 : "Nil igitur mors est ad nos neque pertinet hilum" ; 840-841 : "Scilicet haut nobis quicquam, qui non erimus tum, / accidere omnino poterit sensumque mouere" ; 866 : "(...) nil esse in morte timendum". Cf. aussi C. Segal, *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in* De rerum natura, 1990, p. 155.

[5] *CIL* III suppl. 9314.5 (= *CLE* 1205.5) :"[H]ic iaceo infelix cinis et combusta | [fa]uilla" ; voir aussi par ex. *CE* 960.3 (Benevent) : "si quaeris quae sim, cinis en et tosta fauilla" ; *CIL* IX 4756 = *CLE* 409.5 : "Miles eram. Sum deinde cinis de milite factus". Voir aussi Hor., *Carm.* 4.7.16 : "puluis et umbra sumus" (cf. *supra*

La mort n'est au mieux, maigre consolation, qu'un repos éternel mettant fin à toute souffrance, ainsi qu'en témoignent les inscriptions suivantes :

> - Modère à présent tes larmes, mon père, et toi, ma mère chérie, cesse à présent de pleurer : je ne ressens pas le châtiment de la mort. La vie me fut une peine, le repos m'a été offert par la mort.
> - La mort est l'oubli de toutes choses.
> - Il n'y a rien de mal là où il n'y a nulle peine ; quand tu gis, c'est en fini pour toi[1].

Plus souvent s'affirme un nihilisme appuyé, comme dans l'épitaphe de Scaterius Celer :

> Nous ne sommes rien et nous étions mortels. Considère, toi qui lis ceci, à quelle vitesse nous sommes retournés du néant au néant[2].

Pourtant, même si les croyances primitives en la survie des morts s'émoussent au profit d'une religiosité davantage marquée par le scepticisme dérivé de l'épicurisme ou le stoïcisme, certaines pratiques demeurent, ancrées dans la croyance en l'alimentation des défunts. Ceux-ci doivent pouvoir se nourrir et s'abreuver. Ainsi peut-on souhaiter à son pire ennemi de souffrir de la soif après sa mort. C'est en ces termes que Properce formule une malédiction contre une entremetteuse :

> Que la terre, maquerelle, recouvre ton sépulcre de ronces, et puisse ton ombre éprouver ce que tu redoutes : la soif[3].

Lucrèce, tenant de l'épicurisme, exprime la même idée quand il commente les pratiques des banquets hédonistes où l'on boit :

> comme si dans la mort le premier mal à craindre pour les malheureux devait être d'être brûlés et desséchés par une soif ardente[4].

Cette crainte de la soif, qu'illustre notamment le supplice de Tantale, détermine certaines représentations des Enfers, puis de l'Enfer chrétien, comme lieu de chaleur. La soif de Tantale trouve par exemple un écho dans la 2e vision de la martyre Perpétue qui voit en rêve son jeune frère défunt Dinocrate ne pouvant apaiser sa soif, faute de pouvoir accéder à un puits dont la margelle est trop haute pour lui[5].

---

§ A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps).

[1] *CIL* XI 207 (région de Ravenne) (= *CLE* 507.1-3) : "Tempera iam genitor lacrimis tuque, optima mater desine iam flere : poenam non sentio mortis.
Poena fuit uita, requies mihi morte parata est".
CIL XII 4745 (Narbonne) : "Oblitio omnium rerum mors".
CIL V 8974 (Aquileia) (= *CLE* 214.3-4) : " (...) Nil mali est ubi nil est / laboris est, ut occubas, tibi finis".

[2] *CIL* VI 26003 (Rome) (= *CLE* 1495) : "Nihil sumus et fuimus | mortales. Respice lector |
in nihil ab nichilo (*sic*) quam | cito recidimus".
voir aussi *CE* 191.7 (Mutina) : "Sumus mortales, immortales non sumus".

[3] Prop. 4.5.1-2 : "Terra tuum spinis obducat, lena, sepulcrum / et tua, quod non vis, sentiat umbra sitim".

[4] Lucr. 3.916-917 : "Tamquam in morte mali cum primis hoc sit eorum / quod sitis exurat miseros atque arida torrat".

[5] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 7.4 et 7 : cf. *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions de martyrs* et ci-après.

Cette idée de l'alimentation des morts entretient un lien de proximité entre les morts et les vivants, puisque c'est à ces derniers qu'il incombe d'assurer la subsistance des morts par des libations - par exemple de lait, de vin, de miel ou de parfums, conçus comme nourriture des âmes[1]. A l'origine, les défunts étaient ensevelis dans la demeure même de la famille et restaient par là présents tous les jours autour du foyer domestique et à proximité de la table familiale. Les Lares, dieux du foyer, à l'origine les âmes des ancêtres[2], recevaient leur part à chaque repas. De même considérait-on que les âmes des morts se nourrissaient des reliefs du repas, et que tout aliment tombé de table était souillé et devenait la part des puissances chtoniennes, des âmes des défunts. Aussi respectait-on toutes sortes de rituels pour ce qui est du nettoyage de la table et du balayage. Il était ainsi proscrit de balayer le sol immédiatement aprés un repas, pour laisser le temps aux âmes de prendre ce qui leur était dû[3].

Cette interdiction peut être rapprochée des mosaïques appelées *asarôtos oikos* (littéralement "maison non balayée"), figurant des reliefs de repas épars sur le sol, carcasses ou arêtes de poissons, détritus de mollusques et crustacés, os de poulet, pattes de volaille, coquilles d'oeuf, épluchures, fleurs fanées[4]. Pline donne la définition suivante :

> Le plus réputé dans ce genre fut Sosus qui établit à Pergame un pavement que l'on nomme *asarotos oecos*, parce qu'il y avait représenté des reliefs de repas et ce qu'on balaie d'ordinaire comme si cela avait été laissé là, et ce en utilisant des petits cubes peints de différentes couleurs. Là figure une admirable colombe en train de boire et obscurcissant l'eau de l'ombre de sa tête ; d'autres se chauffent au soleil tout en se frottant contre le bord d'un canthare[5].

Les exemples d'*asarôtos oikos* dans les mosaïques romaines sont hélas rares[6]. La littérature est tout aussi peu éloquente, puisqu'il n'y a guère que Stace et Sidoine Apollinaire pour en faire une brève mention en commentant ou fustigeant la luxueuse décoration de quelque riche villa[7].

---

[1] Cf. Prudent., *Ham.* 852-858, cité *supra § A.2.6.2.4. Les lieux de l'au-delà – Les chemins de l'autre monde – Les voyages célestes* ; *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 13.8 : "Uniuersi odore inenarrabili alebamur qui nos satiabat". Cf. aussi *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

[2] Seruius, *Ad Aen.* 6.152 : "apud maiores (...) omnes in suis domibus sepeliebantur, unde ortum est ut Lares colerentur in domibus : unde etiam umbras laruas uocamus a laribus, nam dii penates alii sunt".

[3] Cf. W. Deonna & M. Renard, *Croyances et superstitions de la table dans la Rome antique*, 1961, notamment § 16, 19, 21, 22, 43 ; pour illustration : cf. Plin., *NH* 28.26 : "Recedente aliquo ab epulis simul uerri solum aut bibente conuiua mensam uel repositorium tolli inauspicatissimum iudicatur".

[4] Cf. mosaïque de Vigna Lupi (Rome, Musée du Latran) = fig. 20 in W. Deonna & M. Renard, *Croyances et superstitions de la table dans la Rome antique*, 1961

[5] Plin., *NH* 36.184 : "Celeberrimus fuit in hoc genere Sosus, qui Pergami strauit quam uocant asaroton oecon, quoniam purgamenta cenae in pauimentis quaeque euerri solent uelut relicta fecerat paruis e tesselis tinctisque in uarios colores. Mirabilis ibi columba bibens et aquam umbra capitis infuscans ; apricantur aliae scabentes sese in canthari labro". Sur cet emblème du vase et de la colombe : cf. *infra § B.2.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance.*

[6] Mosaïque romaine du pied de l'Aventin, époque d'Hadrien (= fig. 81 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992, p. 67) ; mosaïque d'Aquileia du 2e s apr. J.-C. (= fig. 227 *ibid.*, p. 181).

[7] Stat., *Silu.* 1.3.55-56 : "(..) uarias ubi picta per artes / gaudet humus superatque nouis asarota figuris" ; Sid.

L'interprétation de ces décorations reste dès lors sujette à caution. On peut toutefois formuler l'hypothèse qu'elles remplacent à leur manière les libations directes et permettent d'offrir ainsi un repas aux âmes des morts de façon permanente, indestructible et incorruptible. Un parallèle peut aussi être dressé avec les figurations de *xenia*[1] qui représentent quant à eux des mets intacts, offrant aux vivants l'image d'une abondance sans tares, alors que les mosaïques *asarôtos oikos* n'offrent aux morts que des détritus et sont, pour ceux qui restent, un rappel de la fragilité de l'existence humaine. Elles présentent un état intermédiaire entre la vie et la mort, entre l'abondance et la corruption - dimension esquissée dans les natures mortes de fresques pompéiennes où, au coeur d'un plat de fruits opulents, quelques grains trop mûrs, flétris ou pourrissant, signalent combien éphémère est la félicité terrestre[2].

A côté de cette présence diffuse des morts dans la maison, des échanges continuels s'établissent entre le monde des morts et celui des vivants. Aux libations sur l'autel domestique s'ajoutent les pratiques entourant la sépulture du défunt et le culte aux morts (ce que Cicéron appelle *caerimonia sepulcrorum*[3]).

Les effets personnels du mort l'accompagnent dans la tombe, où il continue à mener une existence analogue à celle qu'il eut sur terre[4]. Enée place les rames, les armes et la trompette sur le bûcher de Misène[5]. Le personnage du Testament du Lingon - établi sans doute à l'époque de Trajan[6] par un citoyen de Langres, en Germanie supérieure - prescrit d'être brûlé avec tout son attirail de chasse[7]. L'affranchi Trimalcion espère aussi continuer sa vie après la mort ("post mortem uiuere"), grâce à l'art du lapicide Habinnas :

> Je te prie instamment de placer aux pieds de ma statue ma petite chienne, des couronnes, des onguents et tous les combats de Petraitès, pour que grâce à toi j'aie la chance de vivre après ma mort[8].

Les défunts continuent donc à avoir des occupations conformes à leurs goûts, et bien sûr des besoins physiques inhérents à cette survie des sensations[9]. La coutume des offrandes

---

Apoll., *Carm.* 23.57-58 (*Ad Consentium*) : "non / (...) aureasque portas / exornas asaroticis lapillis".

[1] Cf. M. Ennaïfer, "*Xenia* et banquets", in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine*, 1995, p. 64-85.

[2] Cf. *infra § B.2.1.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - Les natures mortes aux fruits.*

[3] Cic., *Tusc.* 1.12 cité ci-avant.

[4] Sur des croyances analogues dans les civilisations primitives : cf. J. G. Frazer, *La crainte des morts dans la religion primitive*, I[e] série, 1934.

[5] Verg., *Aen.* 6.233.

[6] Cf. note 29 pour *ILS* 8379 (datation établie par confrontation avec Frontin, *Strateg.* 4.3.14).

[7] *CIL* XIII 5708 (= *ILS* 8379) : "Volo autem omne instrumentum meum quod ad ue|-nandum et aucupandum parari, mecum cremari cum lanceis glad[i]i[s] | cultris retibus plagis laqueis [k]alamis tabernaculis formidinibus | (...)".

[8] Petr., *Sat.* 71.6 : "Valde te rogo, ut secundum pedes statuae meae catellam pingas et coronas et unguenta et Petraitis omnes pugnas, ut mihi contingat tuo beneficio post mortem uiuere".

[9] Cf. Tert., *De ressurr. carnis* 1 (*PL* 2, col. 841) : "Defunctis parentant, quos escam desiderare praesumant".

alimentaires, ensevelies avec le mort - on a même retrouvé des confitures[1] - en même temps que l'obole destinée à Charon, côtoie celle des offrandes déposées ou répandues sur la tombe.

Il n'est pas besoin que le mort soit envisagé dans son intégrité physique pour que lui soit offert nourriture et boisson - la pratique de l'incinération reste d'ailleurs, entre le 3e siècle av. J.-C. et le 2e siècle apr. J.-C., largement plus répandue chez les Romains que celle de l'inhumation, alors que la momification est exceptionnelle - les quelques rares exemples sont liés soit à un désir particulier d'ostentation (Poppée), soit au cadre égyptien, comme dans le cas de la momie d'une fillette morte de tuberculose, dont on suppose que le père était un officier romain stationné en Egypte[2]. L'idée que le mort est réduit à quelques cendres ou ossements n'exclut pas qu'il faille lui offrir des libations. Lygdamus réclame ainsi des libations pour ses os :

> La seule partie qui restera de mon corps, mes os blanchis, qu'elles les recueillent dans les plis de leur habit noir ; et qu'elles commencent par les arroser ainsi rassemblés d'un vin chargé d'ans ; qu'elles se préparent ensuite à y verser aussi du lait blanc comme neige, puis de les essuyer avec des voiles de lin fin et de les déposer, un fois secs, dans leur demeure de marbre. Là, que se mêlent tous les parfums que nous envoie la riche Panchaïe, l'Arabie orientale et l'opulente Assyrie, et leurs larmes versées en ma mémoire. C'est ainsi que je voudrais être enseveli, pour ce qui concerne mes ossements[3].

Au vin et au lait visant à l'alimentation directe s'ajoutent ici les parfums orientaux, que leur immatérialité (au niveau de la perception) dote d'une symbolique d'immortalité[4], et les larmes[5],

---

[1] Tombes de Martres-de-Veyre, indiqué par F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, p. 352, n. 5.

[2] Poppée : Tac., *Ann.* 14.6 ; fille du secrétaire de Domitien : Stat., *Silu.* 5.1.228-230 (textes cités *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis*) ; une fillette (*Via Cassia*, milieu du 2e s. apr. J.-C.), cf. H. Lavagne, "Le tombeau, mémoire du mort", p. 164, in F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà*, 1987, p.159-165 ; U. Scamuzzi, "Studio sulla mummia di bambina cosidetta *Mummia di Grottaossa*", *RSC* 12, 1964, p. 264-280 ; J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1971, p. 41-42.

[3] Tib. (Lygd.) 3.2.17-26 : "Pars quae sola mei superabit corporis, ossa
incinctae nigra candida ueste legant ;
et primum annoso spargant collecta Lyaeo,
mox etiam niueo fundere lacte parent ;
post haec carbaseis humorem tollere uelis,
atque marmorea ponere sicca domo.
Illuc, quas mittit diues Panchaia merces,
eoique Arabes, pinguis et Assyria,
et nostri memores lacrimae fundantur eodem :
sic ego componi, uersus in ossa, uelim".

[4] Cf. aussi Stat., *Silu.* 1.2.21 : "floribus innumeris et olenti spargere nimbo ; Auson., *Epit.* 31.1-4 (éd. Prete 1978) : "Sparge mero cineres bene olentis et unguine nardi, / hospes, et adde rosis balsama puniceis. / Perpetuum mihi uer agit inlacrimabilis urna / et commutaui saecula, non obii" ; sur les parfums d'Orient et l'immortalité (Phénix) : cf. *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis* ; comme nourriture de l'âme : cf. Prudent., *Ham.* 852-858, cité *supra § A.2.6.2.4. Les lieux de l'au-delà – Les chemins de l'autre monde – Les voyages célestes* ; *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 13.8 : "Uniuersi odore inenarrabili alebamur qui nos satiabat".

[5] Cf. aussi Tib. 2.6.31-32 . "(...) illius dona sepulcro, / et madefacta meis serta feram lacrimis" ; Auson., *Parent.*, *passim* ; pour l'importance de la mémoire : cf. *infra § B.4.1.3. Les situations du don - De la*

garantie de mémoire qui est aussi une forme de survie.

Ces pratiques se répètent lors des fêtes commémoratives du *dies natalis* ou du jour de la mort. Ainsi quand Enée s'acquitte des sacrifices envers son père un an après sa mort, il convie les Pénates au festin[1] et répand des libations pour les Mânes :

> Là, offrant des libations rituelles, il répand sur le sol deux coupes de vin pur, deux de lait frais, deux de sang consacré, et parsème des fleurs pourprées[2].

Certaines fêtes du calendrier romain sont explicitement consacrées au culte des morts. Lors de la fête des *Caristia*, on rend visite aux tombeaux pour offrir aux Lares des libations de nourriture (et non uniquement liquides) :

> Offrez aussi des mets en libations pour que, en témoignage d'un culte agréé, la patelle présentée nourrisse les Lares à la tunique retroussée[3].

Lors de la fête des *Parentalia*, célébrée du 13 au 21 février et clôturée par les *Feralia*, on apporte sur la sépulture du mort des fleurs[4] et des offrandes - certes modestes - de nourriture :

> C'est le moment de rendre hommage aux tombeaux, d'apaiser les âmes des ancêtres et de porter de menus cadeaux sur les hauts bûchers. Les Mânes demandent peu de choses : la piété leur est plus agréable qu'une riche offrande ; les profondeurs du Styx n'ont pas de dieux avides. Une tuile couverte de couronnes en offrandes leur suffit, des céréales répandues, une petite pincée de sel, du pain trempé dans du vin pur et des jonchées de violettes : que ce soient là les biens qu'un vase de terre cuite leur laisse au milieu du chemin. Je n'interdis pas d'en faire plus, mais une ombre se laisse aussi apaiser par ces offrandes : les foyers une fois érigés, ajoute les prières et les paroles de circonstances. (...) Maintenant les âmes légères et les corps des défunts hantent les tombes, maintenant les ombres se repaissent de la nourriture déposée pour elles. (..) Cette date est appelée *Feralia*, parce que l'on porte ("ferre") les offrandes dues : c'est là le dernier jour pour apaiser les Mânes[5].

---

munificence à la charité.

[1] Verg., *Aen.* 5.62-63 : "(...) adhibete penatis / et patrios epulis et quos colit hospes Acestes".

[2] Verg., *Aen.* 5.77-79 : "Hic duo rite mero libans carchesia Baccho
fundit humi, duo lacte nouo, duo sanguine sacro,
purpureosque iacit flores. (...)".

[3] Ov., *Fast.* 2.633-634 : "Et libate dapes ut, grati pignus honoris, / nutriat incinctos missa patella Lares".

[4] Autres fêtes pour fleurir les sépultures : *Rosalia* (ou *Rosaria*), *Violatio* (ou *Violaria*) : cf. aussi *supra § A.2.6.1.1. Les Champs Elysées - Des prairies de fleurs* ; E. Champlin, *Final Judgments. Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C.-A.D.250*, 1991, p. 163-164.

[5] Ov., *Fast.* 2.533-542 :
"Est honor et tumulis, animas placare paternas
  paruaque in exstructas munera ferre pyras.
Parua petunt Manes : pietas pro diuite grata est
  munere ; non auidos Styx habet ima deos.
Tegula porrectis satis est uelata coronis
  et sparsae fruges parcaque mica salis

Ces offrandes de nourriture et de vin - auxquelles goûtent les vivants - seront encore pratiquées par les chrétiens sur les tombeaux des saints, comme le relate Augustin à propos de sa mère Monique, avant d'être dénoncées et prohibées par Ambroise, évêque de Milan, comme des restes de culte païen ("superstitioni gentilium") :

> Aussi, alors qu'elle (= Monique) avait porté aux tombeaux des saints, selon la coutume répandue en Afrique, de la bouillie, du pain et du vin pur, et que le portier lui interdisait l'accès, quand elle apprit que c'était l'évêque qui avait interdit cet usage, elle obtempéra avec piété et obéissance (...) Aussi quand elle apprit que le célèbre porte-parole et maître de piété avait interdit ces pratiques, même pour ceux qui s'y livraient avec sobriété, afin que nulle occasion de beuverie ne soit donnée aux ivrognes, et parce que ces sortes de *parentalia* étaient trop semblables à la superstition des païens, elle s'en abstint de bon coeur et avait appris à porter aux tombeaux des martyrs, en lieu et place de son panier plein de fruits de la terre, son coeur empli de voeux plus purs[1].

La pratique des offrandes aux morts illustre la proximité entre le monde des morts et celui des vivants, et se trouve confirmée par l'archéologie. Des systèmes de canaux en terre cuite ou en métal, ou de jarres percées (observés notamment dans des tombes de la nécropole d'Ostie, de Saint-Pierre-de-Rome, à Syracuse ou encore à Carthage) permettent en effet de verser des libations directement dans la tombe pour y imbiber les ossements ou plus généralement les cendres du défunt[2]. Ces installations confirment que les Anciens semblent avoir cru en la nécessité de se restaurer après la mort afin de trouver un réconfort physique. On ne s'étonnera pas dés lors de ce que leurs rêves pour l'au-delà soient souvent des rêves de rassasiement alimentaire.

---

iuque mero mollita Ceres uiolaeque solutae :
haec habeat media testa relicta uia.
Nec maiore ueto, sed et his placabilis umbra est :
adde preces positis et sua uerba focis".
(...)
565-566 : "Nunc animae tenues et corpora functa sepulcris / errant, nunc posito pascitur umbra cibo".
(...)
569-570 : "Hanc, quia iusta ferunt, dixere Feralia lucem : / ultima placandis Manibus illa dies".
Cf. aussi Cic., *Phil.* 1.13.

[1] August., *Conf.* 6.2 : "Itaque cum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum adtulisset atque ab ostiario prohiberetur, ubi hoc episcopum uetuisse cognouit, (tam) pie atque oboedienter amplexa est (...) Itaque ubi comperit a praeclaro praedicatore atque antistite pietatis praeceptum esse ista non fieri nec ab eis qui sobrie facerent, ne ulla occasio se ingurgitandi daretur ebriosis, et quia illa quasi parentalia superstitioni gentilium essent simillima, abstinuit se libentissime et pro canistro pleno terrenis fructibus plenum purgatioribus uotis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat (...)" ; voir aussi August., *C. Faustum* 20.21.

[2] Cf. A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, 1937, p. 131-133 ; H. Lavagne, "Le tombeau, mémoire du mort", in F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, 1987, p. 159-165 ; L. Farrar, *Ancient Roman Gardens*, 1998, p. 177 ; K. Hopkins, *Death and Renewal*, 1983, p. 234 ; pour une illustration : cf. J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1971, ill. 14 et p. 37, 41, 51-52. Pour cette pratique en Gaule : cf. C. Pilet & A. Alduc-Le-Bagousse, "Les vivants et les morts en Gaule romaine", in F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, 1987, p. 13-31.

1.3.2. Des morts parmi les vivants

Ces dispositifs de canaux ouvrant vers l'univers du défunt entretiennent la proximité entre les morts et les vivants. Cette idée s'illustre aussi par la pratique de la nécromancie qui permet de communiquer avec le monde des morts, qui n'est pas hermétiquement fermé[1].

La croyance en la présence des morts dans le cadre quotidien et en une forme de survie des âmes se reflète dans les histoires de revenants (*larua* ou *lemures*), de maisons hantées et d'apparitions. Une des *Déclamations majeures* du Pseudo-Quintilien relate ainsi comment une mère voit son fils mort lui apparaître la nuit, et comment son mari a recours à un sorcier (*magus*) pour désenvoûter le tombeau et mettre fin aux apparitions[2]. Dans une lettre à Licinius Sura qu'il consulte pour avoir un avis éclairé, Pline le Jeune présente par exemple divers épisodes qui ont alimenté son penchant à croire aux fantômes, dont une histoire de manoir hanté par un revenant d'aspect squelettique portant des chaînes cliquetantes[3]. Ces histoires de fantômes sont relatées autant comme des fictions littéraires[4] que comme des épisodes de la vie de personnages officiels de la politique. Spectres et esprits peuplent ainsi les demeures impériales[5], prophétisent sur l'avenir (et peuvent dans cette fonction se manifester en plein midi comme la personnification de l'Afrique qui apparaît à Curtius Rufus[6]), annoncent défaite militaire ou mort : ainsi Brutus voit-il avant la bataille de Philippes un fantôme d'augure d'autant plus funeste qu'il s'agit d'un Noir ; la mort de Valens est annoncée par divers présages auxquels s'ajoute l'apparition du fantôme du roi d'Arménie et de condamnés exécutés, qui se manifestent bruyamment[7]. Tout ceci est considéré comme aussi sérieux que redoutable. Aussi peut-on raisonnablement souhaiter à son ennemi d'être assaillis par des spectres terrifiants :

---

[1] Par ex. Sen., *Oed.* 548-623 (572-573 : "(...) rumpitur caecum chaos / iterque populis Ditis ad superos datur" ; 579 : "(...) ut daret functis uiam" ; 582-583 : "Subito dehiscit terra et immenso sinu / laxata patuit" ; 609 : "(...) primus emergit solo) ; Luc., *Phars.* 6.604-820. Cf. aussi *supra § A.2.6. Les lieux de l'au-delà* ; A.E. Bernstein, *The Formation of Hell. Death ans Retribution in the Ancient and Early Christian World*, 1993, p. 84-106 (chap. 3 - Porous Death).

[2] (Ps.-)Quint., *Decl. mai.* 10 (Sepulcrum incantatum) ; traduit et commenté par A Stramaglia, *"Res inauditae, incredulae". Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, 1999, p. 308-323.

[3] Plin., *Epist.* 7.27.5-11 (5 : "Mox adparebat idolon, senex macie et squalore confectus, promissa barba, horrenti capillo ; cruribus compedes, manibus catenas gerebat quatiebatque"). Cf. K. Hopkins, *Death and Renewal*, 1983, p. 234-235 ; D. Felton, *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*, 1999, p. 65-73.

[4] Par ex. Apul., *Met.* 8.8-9.

[5] Suet., *Aug.* 6 ; *Calig.* 59 ; pour un exemple tardif (Maxence) : *Paneg. ueter.* 9.16.2.

[6] Tac., *Ann.* 11.21 : "per medium diei porticibus secretus agitat" (cf. Plin., 7.27.2-3 : "inclinato die spatiabatur in porticu") ; voir aussi Apul., *Met.* 9.30 : "Diem ferme circa mediam (...)".

[7] Apparition du Noir : Florus, *Epit.* 2.17 : "Ipsique Bruto per noctem (...) atra quaedam imago se obtulit et, quae esset interrogata, "Tuus" inquit "malus genius", ac sub oculis miratis euanuit" ; Plut., *Brut.* 48.5 (sur l'amplification du caractère funeste de cette apparition par le fait qu'il s'agisse d'un Noir : cf. J.-J. Aubert, "Du Noir en noir et blanc : éloge de la dispersion", *Museum Helveticum* 66, 1999, p. 159-182, en particulier p. 161-163) ; fin de Valens : Amm. Marc. 31.1.3 : "(...) Super his laruale simulacrum Armeniae regis, et miserabiles umbrae paulo ante in negotio Theodori caesorum, per quietem stridendo carmina quaedam nimirum horrenda, multos diris terroribus agitabant" ; voir aussi J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 265-279.

> Quant à toi, Aemilianus, pour prix de ton mensonge, que ce dieu qui relie le monde d'en-haut et celui d'en-bas attire sur toi la malédiction des dieux de ces deux mondes et que toujours sur ton chemin tu croises les spectres des morts, qu'il rassemble sous tes yeux tout ce qui existe au monde en fait d'ombres, de lémures, de mânes, de larves, toutes les apparitions nocturnes, toutes les terreurs des bûchers, toutes les hantises des tombeaux, dont, à vrai dire, par ton âge et ton mérite, tu te distingues à peine[1].

La fête des *Lemuria*, célébrées les 9, 11 et 13 mai, avait du reste pour fonction de chasser les fantômes malveillants venus hanter les demeures : on leur jetait des fèves noires en guise de nourriture[2]. Les fantômes ou âmes des morts sont donc envisagés comme des êtres qu'il faut satisfaire, apaiser, si l'on désire qu'ils restent sagement dans leur sépulcre et que l'on ne veut pas risquer de s'attirer leur colère. Ovide relate ainsi les conséquences du non-respect du jour des morts :

> On raconte que les ancêtres sortirent des tombes et qu'ils firent entendre leurs plaintes durant la nuit silencieuse ; à travers les rues de Rome et au loin à travers champs, ces âmes sans forme, ce peuple immatériel fit entendre ses hurlements[3].

La tradition chrétienne connaît elle aussi des apparitions de morts. Quand il s'agit de saints ou de martyrs, ils se manifestent la plupart du temps sous une forme transfigurée et lumineuse, à l'image du Christ ressuscité. L'image du cadavre s'efface alors au profit d'une apparence angélique attestant de la résurrection et du *refrigerium* fourni dans l'au-delà. Le jeune frère de Perpétue, Dinocrate, apparaît d'abord la face ravagée par un ulcère, et c'est par l'intercession de sa soeur qu'il se présente, lors de sa seconde apparition, à la fois restauré de sa soif et rétabli dans son intégrité physique[4].

Ce sont les démons qui reprennent à leur compte les fonctions des fantômes malfaisants et viennent vagabonder parmi les hommes[5]. Ils font ainsi de fréquentes incursions dans la vie des

---

[1] Apul., *Apol.* 64 : "At tibi, Aemiliane, pro isto mendacio duit deus iste superum et inferum commeator utrorumque deorum malam gratiam semperque obuias species mortuorum, quicquid umbrarum est usquam, quicquid lemurum, quicquid manium, quicquid laruarum, oculis tuis oggerat, omnia noctium occursacula, omnia bustorum formidamina, omnia sepulcrorum terriculamenta, a quibus tamen aeuo et merito haud long abes". Pour une classification des genres d'apparitions : cf. Apul., *De deo Soc.* 15. Sur la survivance de cette croyance : cf. Lactant., *Diu. inst.* 2.26 : "Vulgus existimat animas circa tumulos et corporum suorum reliquias oberrare" ; Orig., *C. Celsum* 7.5 (d'après Plato, *Phaedo* 30).

[2] Cf. Ov., *Fast.* 5.429-446, en particulier 435-440.

[3] Cf. Ov., *Fast.* 2.551-554 : "(...) bustis exisse feruntur
et tacitae questi tempore noctis ani ;
perque uias Urbis latosque ululasse per agros
deformes animas, uolgus inane, ferunt".

[4] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 7.4-8.4 ; cf. *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions de martyrs.*

[5] Cf. Commod., *Instr.* 1.3.14 : "Unde modo uagi subuertunt corpora multa" ; 1.22.10 : "Ad probationem nostram daemones in mundo uag<ar>i".

saints et des moines[1]. La tradition chrétienne ne voit toutefois plus en ces démons une émanation de l'âme des morts, mais des incarnations du mal et du diable qui prend forme humaine pour tromper ses victimes[2]. Ces apparitions n'attendent du reste pas la nuit et les songes pour se manifester. C'est en plein jour que saint Martin, lors d'une visite à un tombeau anonyme, voit soudain de dresser près de lui l'ombre fantomatique ("umbram sordidam, trucem") d'un brigand[3].

Quant à l'exigence de nourrir les âmes des morts, elle est adaptée aux débuts du christianisme où l'on considère que les sacrifices païens engraissent (le terme "saginare") les démons[4], qui apprécient particulièrement le sang des martyrs. Mais cette idée des "démons-vampires" s'effacera au cours des siècles, et ceux-ci devront alors se contenter des âmes pour tout repas[5] - que l'imaginaire médiéval leur fera toutefois cuisiner dans des chaudrons[6].

1.3.3. A table avec les morts

Les morts, si présents dans l'imaginaire quotidien, semblent aimer la compagnie et le partage :

> Vous tous, convives, apportez-moi maintenant des coupes favorables[7].

Ainsi, aux libations offertes au mort s'ajoute un banquet pour les survivants, auquel on imagine parfois que le défunt participe[8]. Les offrandes au mort débouchent en effet sur la célébration d'un repas funèbre près de la sépulture, au moment du décès, au 9e jour après les funérailles (*nouendialis cena*), puis au jour anniversaire de la naissance ou de la mort du défunt. La littérature[9] comme l'épigraphie, l'archéologie ou les fresques de catacombes en témoignent. Les textes monumentaires des règlements concernant les collèges funéraires[10] attestent de cette

---

1 Cf. A. Grün, *Aux prises avec le mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, 1990 ; cf. aussi *supra § A.3.2.2. La traversée du désert - L'Exode des Israélites ; A.5.2.3. Le jeûne - Pratique du jeûne et vie monastique.*

2 Sulp. Sev., *Vita Mart.* 6.1-2 : "(...) diabolus in itinere, humana specie adsumpta, se ei obuium tulit. (...) Statimque de conspectu eius inimicus euanuit" (cf. aussi Hilarius, *In Psalm. 68.25* : "formam hominis assumens").

3 Sulp. Sev., *Vita Mart.* 11.4 : "Tum conuersus ad laeuam uidet prope adsistere umbram sordidam, trucem".

4 Tert., *Spect.* 18.1 ; *Idol.* 11.2 ; Min. Fel., *Oct.* 27.2. Cf. *supra § A.3.4.4. Le pays où coule le sang - Le sang de l'arène.*

5 Cf. August., *De Civ. D* 10.19. Cf. J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, 1985, p. 174.

6 Cf. *infra § B.3.2.4.2. Les motifs - La cuisine - Le chaudron de jouvence.*

7 *CIL* VI 19007 : "conuiuiae cuncti nunc mi bona pocula ferte" (= no 179, vers 9, in E. Courtney (éd.), *Musa lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, 1995).

8 Par ex. *CIL* VI 26554.

9 Par ex. Verg., *Aen.* 5.96-103.

10 Cf. J.-M. Flambard, "Eléments pour une approche financière de la mort dans les classes populaires du Haut-Empire. Analyse du budget de quelques collèges funéraires de Rome et d'Italie", in F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, 1987, p. 209-244. La plupart des exemples d'inscriptions cités ci-après lui sont empruntés. Voir en particulier *CIL* XIV 2112 (Lex collegii funeraticii Lanuuini) ; voir aussi J.-P. Waltzing, *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains : depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, 4 vol., 1970 (1895[1]).

pratique : un calendrier des dîners y est établi ; un maître de banquet (*magister cenarum*) est désigné ; l'aménagement spatial comporte parfois un simple *triclinium*[1], quand il ne se constitue pas d'un véritable ensemble avec salle à manger, terrasse[2], cuisine[3], cave, cellier et magasins (*horrea*) qui impliquent la tenue périodique de banquets funéraires d'importance. Les environs même prennent des dehors d'abondance. Les locaux d'un collège de Silvain sont par exemple entourés d'un véritable petit domaine avec un jardin planté de vignes, d'arbres fruitiers et de fleurs :

> Grâce à l'argent commun, les mêmes hommes décorèrent ces terrains dont leur patron Titus avait fait don à ses décurions par des plantations de vignes, d'arbres fruitiers, de fleurs et de toute sorte de verdure, sous le consulat de Sisenna Taurus et de Lucius Scribonius Libo[4].

Le lieu est aménagé en fonction des images de fertilité communes aux jardins terrestres et paradisiaques.

Certaines tombes se présentent dans leur architecture même comme des lieux de partage de repas (on a même retrouvé des coquilles d'huîtres et d'autres reliefs de repas), ainsi certaines autres tombes à Ostie ou celle de C. Vibrius Saturninus qui consiste en un *triclinium* en maçonnerie aux parois décorées de plantes, d'animaux et d'oiseaux (rue des Tombes, au-delà de la Porte d'Herculanum).

Certaines des règles édictées par le collège funéraire de Lanuvium (133 ou 136 apr. J.-C.) laissent supposer que les banquets funéraires pratiqués par les membres du "club" étaient aussi l'occasion de faire la fête : ainsi lorsqu'un esclave, membre du collège, vient à être affranchi, il doit offrir, dirions-nous, la tournée[5], alors que d'autres membres sont chargés du ravitaillement en vin, pain et poisson. La nourriture partagée lors du banquet funéraire est source de liesse ("hilares") et de réjouissance communautaire[6] puisqu'esclaves et hommes libres s'y côtoient. Face à la perspective de sa propre mort, la commensalité transcende les couches sociales.

---

[1] Par exemple *CIL* V 10332 ; VI 10237 (Rome, Via Labicana, 16 apr. J.-C.) : "T(itus) T(itii) Cocceii Gaa et | Patiens, quaest(or) III, | mensam quadratam in trichil(ium), | abacum cum basi, horologium, | labrum cum flumentis marmor(ibus) | (...)". Voir aussi *CIL* X 2015 (Pouzzoles) (= *ILS* 8235) (cubiculum et tabernula).

[2] Par exemple pour le collège d'Esculape et d'Hygie : *CIL* VI 10234 (Rome, 153 apr.) (= *ILS* 7213.3) : "(...) donum dedit collegio Aesculapi et Hygiae locum aediculae cum pergula et signum marmoreum Aesculapi et solarium tectum iunctum, in | quo populus collegi s(upra) s(cripti) epuletur (...)". Cf. aussi *CIL* XI 3895 (Capena, Reg. VII) : "(...) Huic monimento | cedit rosarium cum uiniolia (et) sola(rio) suo, fine uiniae, | et e region(e) piscinae et canalis usque ad ariam | et area cum (a)edificis et horreo et cisternae in | solar(io) et e regione eius usque <at> ad arundinetum cum itin(eribus) qu(a)e sunt determinata ; et collige iug(erum).

[3] *CIL* VI 14614 (= *ILS* 7931) : "(...) tricl(inium) | culinae usus aquae hauriend(ae) concessus est (...)".

[4] *CIL* VI 10237 (an 16 apr. J.-C.) : "(...) Idemque nitium pomorumq(ue) et florum uiridiumque omnium generum seminibus ea loca, quae T(itus) p(ro) decurionibus suis adtribuerat, ex pecunia publica adornauerunt, Sisenna Tauro L. Scribonio Libone co(n)s(ulibus)."

[5] *CIL* XIV 2112 (Lex collegii funeraticii Lanuuini) (133 ou 136 apr. J.-C.) (= *ILS* 7212) : "(...) Item placuit, ut quisquis seruus ex hoc collegio liber factus fuerit, is dare debebit uini | [bo]ni amphoram".

[6] Cf. *CIL* XIV 2112 (Lex collegii funeraticii Lanuuini) : "(...) Item placuit, si quis quid queri aut referre uolet, in conuentu referat, ut quieti e[t] | hilares diebus sollemnibus epulemur".

Les chrétiens perpétueront un temps cette pratique des agapes funèbres, en particulier pour le culte des saints et martyrs - non sans quelques abus déplorés par les autorités ecclésiastiques[1] - en écho au repas eucharistique et en anticipation des banquets célestes promis par l'Evangile[2]. Le thème du banquet met en effet en évidence les espoirs d'abondance associé à l'au-delà. Ces banquets terrestres, païens ou chrétiens, sont en effet à l'image de ceux que l'on imagine célébrés par les défunts dans l'au-delà[3] et qui font l'objet nombreuses de représentations iconographiques. Les stèles funéraires figurent souvent le défunt célébrant un banquet posthume, étendu, accoudé[4], sur un lit d'apparat, une serviette sur le bras, avec à sa disposition un guéridon à trois pieds (*mensa tripes*) couvert de victuailles et une aiguillère, ainsi qu'un jeune esclave prêt à le servir[5]. Les scènes de banquets impliquent aussi parfois des couples ou des groupes de personnages, en banquet *sigma*. Sur le couvercle du sarcophage d'un jeune chevalier de la Galerie Lapidaire du Vatican, l'un des convives boit, un autre tend la main vers la table où se trouvent des pains et une pièce de viande, d'autres discutent, sur fond de décor d'arbres, ce qui situe la scène aux Champs Elysées, tandis que des serviteurs s'affairent les uns autour d'un chaudron, un autre à servir à boire[6].

Un sarcophage du Latran représentant un jeune homme banquetant montre encore d'autres particularités. Des amours ailés portent des guirlandes pour la couronne d'immortalité, ce qui situe explicitement la scène dans l'au-delà et se fait l'écho d'espoirs eschatologiques[7]. Sur la *mensa tripes* voisine du lit figure un poisson, tandis que des serviteurs amènent d'autres denrées[8]. On trouve aussi un poisson dans un feuillet du *Vergilius Romanus*, manuscrit illustré de Virgile, daté autour de 500. La scène figure alors, en sigma, un banquet terrestre, celui offert par Didon à Enée[9]. Le texte virgilien se fait aucune allusion à du poisson (*ex silentio* on suppose plutôt le service de viandes) ; il pourrait s'agir d'un cryptogramme chrétien ou d'une

---

[1] August., *De moribus Ecclesiae catholicae* 34 (*PL* 32.1342) : "Noni multos esse qui luxuriosissime super mortuos bibant, et epulas cadaueribus exhibentes, super sepultos seipsos sepeliant, et uoracitates ebrietatesque suas deputent religioni"; voir aussi *Conf.* 6.2 cité ci-avant (Monique aux tombeaux des saints).

[2] Mt. 8.11 ; Lc. 14.15 ; 22.30.

[3] Voir aussi *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions de martyrs.*

[4] Pour comparaison : cf. Hor., *Carm.* 3.3.9 : "Quos inter Augustus recumbens / purpureo bibet ore nectar".

[5] Cf. par ex. *CIL* XIII 8670 (= *ILS* 2523) (cavalier du Norique, Musée de Trèves) = fig. 89 in F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942 ; stèle de T. Aurelius Saturninus (British Museum) = Pl. XLIV.1 in F. Cumont, *Recherches...* Voir aussi fig. 90 et p. 432-438 *ibid.*.

[6] Galerie Lapidaire, Musée du Vatican, no 106 (*CIL* VI 1637) = fig. 94 in F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, p. 451.

[7] Sur les *putti* dans le contexte funéraire : cf. R. Stuveras, *Le putto dans l'art romain*, 1969, p. 33-63.

[8] Pl. XXV.2 in F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, qui fournit encore d'autres exemples analogues pour les amours (par ex. fig. 66, sarcophage d'enfant, British Museum ; Pl. XXVI.1, sarcophage ravennate du 3e s. apr.) ; sur l'iconographie du poisson au banquet funéraire : cf. F. J. Dölger, *Ichthys* t. 4 et 5 *passim* ; C. Vogel, "Symboles cultuels chrétiens. Les aliments sacrés : poisson et *refrigeria*", in Centro italiano di studi sull' alto Medioevo (éd.), *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, 1976, p. 197-265.

[9] Verg., *Aen.* 1.697-756. Pour le *Vergilius Romanus* (*Vat. lat.* 3867, fol. 100 v) : cf. E. Rosenthal, *The Illuminations of the Vergilius Romanus. A Stylistic and Iconographic Analysis*, 1972 ; D. H. Wright, *Codicological Notes on the Vergilius Romanus (Vat. lat. 3867)*, 1992.

anticipation du destin funeste de Didon : Enée banquette avec une future défunte, comme attablé à un repas funèbre.

Parfois s'ajoutent aux délices alimentaires la présence de lecteurs ou de musiciennes, joueuses de lyre ou de luth : ainsi, au pied du jeune homme du même sarcophage du Latran déjà cité, se tient une femme qui joue du luth. Cette iconographie musicale promet la participation aux choeurs élyséens[1] et donne à la scène une atmosphère empreinte de spiritualité. Le thème du banquet musical se retrouve sur une double mosaïque tombale tunisienne[2]. Deux époux sont étendus et tiennent en main une coupe. Un guéridon est placé à côté du lit. Trois Amours se tiennent prêts à leur présenter des corbeilles de roses ou à les divertir de musique, en une scène symbolisant la félicité paradisiaque des défunts.

Cette attente de félicité s'exprime parfois par les noms ou qualificatifs symboliques des défunts. L'épitaphe d'Ursus, joueur de balle et amateur de vin, réclame des offrandes de fleurs, d'abondantes libations de vin (Falerne, vin de Setia, Cécube) et des chants, et le qualifie de vieux rigolo ("senem hilarem")[3]. Dans cette acclamation chrétienne inscrite sur un verre à boire, il est souhaité à un dénommé *Hilaris* de connaître la béatitude ("feliciter") :

> Hilaire, puisses-tu vivre bienheureux avec les tiens. Que tu sois toujours restauré dans la paix de Dieu. Laurenthius, Cripranus[4].

Certains saints portent de même des noms prédestinés, comme saint Hilarion, ou les martyres Perpétue et Félicité, d'emblée promises par leur nom à une éternelle félicité, et qui, après de dernières agapes, témoignent de leur bonheur de subir le martyre et se rendent à l'amphithéâtre joyeuses ("hilares"), en anticipation des joies célestes déjà éprouvées en vision[5]. De même leur coreligionnaire porte le nom de Saturus qui semble le prédestiner au rassasiement[6]. Une autre illustration est offerte par la fresque d'une catacombe figurant le banquet d'Irène et d'Agapè[7] ; le vin est versé par la Paix et l'Amour, en préambule à l'état de béatitude promis dans l'au-delà[8].

---

[1] Sur la musique dans l'au-delà : cf. *supra § A.2.6.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées.*

[2] Nécropole au nord de Thina (3e-4e s., musée de Sfax) = fig. 50 in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995.

[3] *CIL* VI 9797.12-13 : "Ursumque canite uoce concordi senem / hilarem iocosum pilicrepum scholasticum" (= *CLE* 29 ; no 124 in E. Courtney (éd.), *Musa lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, 1995). Pour rappel, cf. *CIL* XIV 2112 (Lex collegii funeraticii Lanuuini) : "quieti e[t] hilares", cité *supra*.

[4] Verre doré du Vatican : "Hilaris, niuas cum tuis feliciter. Semper refrigeris in pace Dei. Laurenthius, Cripranus" ; autre verre : "Pie Zeses, tu cum tuis semper refrigeris in pace Dei". Cité par A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, 1937, p. 150. [Cf. Diehl, *ILCV* 2304 et 2304 A].

[5] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 17.1 : "Pridie quoque cum illam cenam ultimam (...) cenarent (...) contestantes passionis suae felicitatem (...)" ; 18.1 : "Illuxit dies uictoriae illorum, et processerunt de carcere in amphitheatrum, quasi in caelum, hilares (...)" ; joie en vision : 12.7 : "Deo gratias, ut, quomodo in carne hilaris fui, hilarior sim et hic modo" ; autre jeu de mots dans les *Actes* de la même passion : *Acta* 2.5.5 : "Sancta Perpetua respondit : Christiana sum et, ut merear esse perpetua, in Christi nominis confessione permaneo" (cf. aussi *Acta* 1.5.9).

[6] Cf. aussi *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. satur(us), satis, satiare.*

[7] Cf. A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, 1937, p. 158-159 et fig. 48 p. 155 (= *DACL* fig. 188). Voir aussi J. Wilpert, *Le Pitture delle catacombe romane*, 1903, pl. 112.2, 156, 157.

[8] Mt 26.29 : "Je vous le déclare : je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai,

Nourritures et breuvages peuvent ainsi être sources de félicité ou de joie, et se doter d'une signification spirituelle. Le vin, fréquemment offert en libations et réclamé dans les épitaphes[1], occupe à cet égard une place de choix en ce qu'il symbolise la renaissance tout en permettant de contrer l'angoisse.

Son pouvoir de régénération conduit ainsi certains Romains à se faire enterrer dans des sarcophages en forme de cuves à vin (*lenoi*). La sépulture de pierre d'une jeune femme du nom d'Eppatricia en offre un bel exemple, où les cerceaux de la barrique sont représentés en relief[2]. Les plus pauvres se contentent de confier leurs cendres (ou leur corps ?) à de grandes amphores, ou à marquer l'emplacement de leur ensevelissement par de plus petites amphores à demi enterrées dans le sol, laissant leur embout apparent, comme sur le site de l'Isola Sacra à Ostie[3]. Le lien entre le vin et la thématique funéraire se marque aussi dans la décoration des sarcophages par des thèmes bacchiques (amours vendangeurs, thiase, scènes de symposium et d'ivresse, légende d'Ariane, etc.). Ces motifs préludent aux réjouissances d'outre-tombe en même temps qu'ils ont une portée sotériologique. Le défunt baigne ainsi dans l'ivresse de l'immortalité, l'âme survit à la mort comme le vin émane de l'écrasement des grappes. Il n'est dès lors guère surprenant qu'on assiste à une naturalisation chrétienne de ces motifs iconographiques[4]. Les chrétiens ne bouderont en effet par la tradition des *lenoi*, décorés de thèmes iconographiques[5] empruntés au répertoire dionysiaque comme chrétien (Jonas, Bon Pasteur), en attente de la vendange du Jugement Dernier[6], de la vigne du Seigneur et de la résurrection. En assimilant le vin de l'Eucharistie au sang du Christ et en sacralisant ainsi le fruit de la vigne, la tradition chrétienne fait du vin un breuvage de vie[7]. Car le vin, par la fermentation, se joue du temps qui passe : la fermentation est semblable à une forme de résurrection, qui se marque notamment par le caractère écumeux du moût (*mulsum*)[1]. Le vin déjoue ainsi la mort - ou du moins son angoisse - et intervient dans les banquets où des

---

nouveau, avec vous dans le royaume de mon Père".

[1] Par ex. *CIL* VI 25128.14 : "Spargas adque mero tumulum mihi in aeuo" ; *CIL* VI 9797 (= *ILS* 5173). Voir aussi les exemples littéraires cités ci-avant : Verg., *Aen.* 5.77 ; Tib. (Lygd.) 3.2.19.

[2] Musée National d'Archéologie de Belém, Portugal = ill. 81 in J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1971 (voir aussi p. 253).

[3] Cf. G. Calza, *La necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra*, 1940, fig. 10 et p. 44-45, 80 ; J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1971, ill. 18-19 et p. 101-102 ; K. Hopkins, *Death and Renewal*, 1983, p. 211.

[4] Cf. R. Turcan, "Le symbolisme funéraire des *lenoi* (sarcophages en forme de cuves à fouler la vendange)", in M. Milner & M. Chatelain-Courtois (éds.), *L'imaginaire du vin*, 1989^2, p. 49-56 ; R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, 1966, p. 559-567.

[5] Cf. thèse de V. Scherler (en préparation).

[6] Commod., *Instr.* 1.25.6-9 : "Matura iam messis, tempus totidemque paratum,
Ecce modo mete ; quodsi non, te paenitet inde.
Nunc, si non habes, collige ; nindemia uenit ;
Tempus adest uitae credendi tempore mortis".

[7] Par ex. Jn. 6-53-58 ; cf. J. Guillet, "Le vin de la Bible et de l'Encharistie", in M. Milner & M. Chatelain-Courtois (éds.), *L'imaginaire du vin*, 1989^2, p. 65-70 ; J.-P. Albert, "Le vin sans l'ivresse. Remarques sur la liturgie eucharistique", in D. Fournier & S. D'Onofrio (éds.), *Le ferment divin*, 1991, p. 77-91.

gobelets invitent à boire pour oublier l'humaine et mortelle condition.

1.3.4. Contrer l'angoisse

La conscience de la mort inéluctable se marque par sa présence aux repas, par exemple dans la décoration des *triclinia*. Une mosaïque pompéienne représente un crâne et les attributs de la déesse Némésis du destin ; une autre, ornant un *triclinium*, figure un squelette tenant un *askos* dans chaque main. Les instruments mêmes du banquet peuvent porter la marque de cette mortalité, comme ces vases à boire décorés de squelettes. Sur un gobelet en argent de Boscoreale (1er s. av. J.-C.) figurent les Sept Sages de Grèce, sous forme de squelettes et énonçant des maximes invitant à profiter de la vie[2] - alors qu'un gobelet en verre d'une tombe chrétienne (4e s. apr. J.-C.) découvert dans la nécropole de la Porte de l'Ouest à Avenches clame au contraire sa foi en l'immortalité : "Que tu vives en Dieu !"[3].

A côté de ces témoignages iconographiques, la littérature nous offre aussi quelques exemples. Ainsi, pour conjurer son angoisse de la mort, Trimalcion fait amener à son banquet, comme rappel de la fragilité de l'existence humaine, un squelette articulé en argent, analogue à celui retrouvé à Pompéi[4]. Le repas tout entier est du reste traversé par la mort, que l'on tente de conjurer par le vin[5]. Si la consommation de vin rejoint le thème de la diatribe invitant à jouir pleinement de sa vie[6], les pratiques qui lui sont associées dans le *Satiricon* rappellent les croyances attachées aux repas. Ainsi au chant d'un coq, présage funeste annonciateur d'un incendie ou d'un décès - ce qu'illustre peut-être aussi l'épisode du reniement de Pierre[7] -, Trimalcion ordonne aussitôt qu'on répande du vin sous la table, avant que le volatile capturé - ou l'un de ses semblables - soit passé à la casserole[8]. Et après que Trimalcion a évoqué son testament et son monument funéraire, le repas prend même pour finir des dehors de véritable banquet funéraire (*parentalia*) :

> Quand il eut parlé ainsi, Trimalcion commença à pleurer à chaudes larmes. Fortunata pleurait aussi, de même qu'Habinnas, et enfin toute la maisonnée, comme si elle avait été convoquée pour les funérailles, emplit la salle à manger de ses lamentations. (...) (Trimalcion ajouta :) "Moi je veux être

---

[1] Cf. *supra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne ; infra § B.3.1. Le vocabulaire.*

[2] W. Deonna & M. Renard, *Croyances et superstitions de la table dans la Rome antique*, 1961, planche VI-VII, fig. 8-9-10 ; A. Maiuri, *La peinture romaine*, 1953, fig. p. 115 (squelette d'un échanson, Pompéi, Musée National de Naples) = fig. 80 p. 67 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine...*, 1992.

[3] VIVAS IN DEO, Inv. 1872/1509, cf. fig. 11 in M.-F. Meylan Krause, "Le vin en questions", *Bulletin Pro Aventico*, mars 1997, 1, p. 14.

[4] Musée National d'archéologie de Naples. Petr., *Sat.* 34.8-10. Sur cette pratique chez les Egyptiens : cf. Hdt. 2.78 ; Plut., *Isis & Osiris* 17.

[5] Petr., *Sat.* 34.7 : "Eheu, inquit, ergo diutius uiuit uinum quam homuncio. Quare tangomenas faciamus. Vita uinum est" ; 55.1-3.

[6] Cf. par ex. Hor., *Carm.* 1.9 ; 1.11 ; 2.3 ; *Sat.* 2.3.122-123 ; Persius, *Sat.* 5.151-153.

[7] Mt 26.69-75; Mc 14.66-72 ; Lc. 22.56-62 ; Ambr., *Hymn.* 1.

[8] Petr., *Sat.* 74.1-4.

> enterré en grande pompe, pour que le peuple tout entier m'adresse des prières favorables". Sur le champ il ouvrit une fiole de nard et nous en oignit tous et dit : "J'espère qu'il me sera aussi agréable après ma mort que de mon vivant". Pour ce qui est du vin, il donna l'ordre qu'on le verse dans une urne commune et commenta : "Imaginez-vous que vous êtes conviés à mon banquet funèbre"[1].

Trimalcion réclame encore de la musique, dans la position d'un gisant tel qu'en figurent les sarcophages (précisément avec un coussin sous la nuque)[2] :

> Et soutenu par plusieurs oreillers, il s'allongea sur son dernier lit et dit : "Imaginez que je suis mort. Jouez quelque chose de joli !". Les sonneurs de cor entonnèrent en choeur un sonore air d'enterrement[3].

Sénèque rapporte un exemple analogue pour Pacuvius, gouverneur de Syrie sous Tibère, qui ne passa pas un jour sans célébrer ses funérailles :

> Pacuvius, qu'un long exercice du pouvoir avait rendu maître de la Syrie, une fois qu'il avait célébré sa propre mémoire par des libations de vin et un de ces fameux repas funèbres, se faisait porter de la table à sa chambre à coucher, de sorte qu'entre les battements de mains de ses mignons, on chantait en choeur et en grec : "Il a vécu, il a vécu". Il ne fut pas un jour où il ne mourut pas[4].

Cette propension à l'autocélébration amène Pacuvius et Trimalcion à vivre comme des morts vivants, entourés des témoignages de deuil de leur maisonnée. L'anticipation de sa propre mort conduit aussi à se préoccuper de sa sépulture et de la manière de perpétuer son souvenir. Au vu du taux élevé de mortalité et de la perspective du sort des plus pauvres dont les corps sont jetés pêle-mêle dans des puits (*puticuli*), condamnés à y pourrir en perdant toute individualité pour se fondre dans la masse putride[5] des autres cadavres et des ordures, le souci de s'assurer une sépulture préservant sa mémoire paraît à la fois comme une préoccupation légitime et comme un privilège non accessible à tous. La sépulture individuelle reste une exception, le

---

[1] Petr., *Sat.* 72.1 : "Haec ut dixit Trimalchio, flere coepit ubertim. Flebat et Fortunata, flebat et Habinnas, tota denique familia, tanquam in funus rogata, lamentatione triclinium impleuit" ; 78.2-4 : "(...) "Ego gloriosus uolo efferri, ut totus mihi populus bene imprecetur". Statim ampullam nardi aperuit omnesque nos unxit et : "Spero, inquit, futurum ut aeque me mortuum iuuet tanquam uiuum". Nam uinum quidem in uinarium iussit infundi et : "Putate uos, ait, ad parentalia mea inuitatos esse"".

[2] Cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1942, p. 388-407 et pl. XLI-XLII.

[3] Petr., *Sat.* 78.5 : "(...) fultusque cenicalibus multis extendit se super torum extremum et : "Fingite me, inquit, mortuum esse. Dicite aliquid belli". Consonuere cornicines funebri strepitu".

[4] Sen., *Epist.* 1.12.8 : "Pacuuius, qui Syriam usu suam fecit, cum uino et illis funebribus epulis sibi parentauerat, sic in cubiculum ferebatur a cena, ut inter plausus exoletorum hoc ad symphoniam caneretur : βεβίωται, βεβίωται. Nullo non se die extulit".

[5] Sur le lien étymologique entre *puticuli* et *putescere* : cf. Varro, *Ling.* 5.25. Sur le problème de la mortalité et la gestion des cadavres : cf. K. Hopkins, *Death and Renewal*, 1983, p. 207-211 ; J.P. Bodel, "Dealing with the Dead : Undertakers, Executioners and Potter's Field in Ancient Rome", in V.M. Hope & E. Marshall (éds.), *Death and Disease in the Ancient City*, 2000, p. 128-151 ; cf. aussi *Lex locationis de munere libitinario* (Pouzzoles, 1er s. av. J.-C.) (*AE* 1971, 88) ; J.P. Bodel, "Graveyards and Groves. A Study of the *Lex Lucerina*", *AJAH* 11, 1986 [1994], Appendix 2, p. 72-80.

caveau (*columbarium*) un moyen terme, le cimetière collectif[1] un pis-aller. Le financement d'une sépulture pouvait en effet poser problème aux plus pauvres, aussi Nerva institua-t-il un subside pour funérailles (*funeraticium*) destiné à la plèbe, mesure dont on ignore si elle se maintint mais qui témoigne des difficultés financières soulevées par les obsèques.

A défaut de la munificence publique, certains choisissent de se regrouper dans les collèges funéraires, en particulier les esclaves et les affranchis, pour éviter par ce biais la fosse commune et son anonymat par leur intégration dans une communauté. Le statut d'affranchi interdit d'espérer rejoindre la galerie d'*imagines* des ancêtres, privilège réservé au patriciat. Trimalcion en a cruellement conscience et c'est de son vivant qu'il doit s'assurer le souvenir et le respect dû aux morts en imaginant son monument funéraire. Une fois mort, il n'aura plus de visage, d'*imago* pour perpétuer son souvenir[2]. Seul l'argent a permis son ascension sociale, ainsi que le dépeint la peinture ornant l'entrée de sa maison[3], et il devra se contenter du somptueux monument qu'il se fera ériger, comme tant d'autres affranchis de l'Empire, pour lui garantir une forme de respect. D'autres recourent aux donations pour financer la tenue de banquets sur leur tombe, ou établissent des fondations funéraires, réclamant en contrepartie libations, fleurs et actes commémoratifs pour honorer et conserver leur souvenir[4].

Ces manières de faire s'attachent essentiellement au souvenir, et le souci du corps après la mort ne semble pas primordial. Le changement s'opère avec le christianisme et son affirmation de la résurrection des corps, d'où l'abandon de la crémation[5]. La vie outre-tombe n'est plus envisagée comme une pâle réplique de la vie terrestre, mais comme l'entrée dans la vraie vie. La pénurie ou la frugalité choisie ici-bas s'opposent aux réjouissances et à la plénitude du Royaume. Si les martyrs affichent, en apparence du moins, leur mépris du monde et du corps face aux privations que leur infligent leurs bourreaux, et si les moines s'imposent une vie de frugal ascétisme[6], c'est parce qu'ils ont la conviction d'un rassasiement *post mortem*, venant récompenser leurs épreuves. En refusant la crainte de la faim dans ce monde-ci, ils affirment toutefois leur attachement à un modèle basé sur l'idée d'alimentation et de rassasiement des morts.

---

[1] Hor., *Sat.* 1.8.8-10 (10 : "commune sepulcrum").

[2] Sur la charge commémorative du masque funèbre : cf. F. Dupont, "Les morts et la mémoire : le masque funèbre", in F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, 1987, p. 167-172.

[3] Cf. Petr., *Sat.* 29.3-8.

[4] Par ex. *CIL* XI 5047 (Mevania) ; *CIL* VI 10248 (= *ILS* 8366), cité *infra § B.2.2.4. Les jardins - Les jardins funéraires.* Voir aussi K. Hopkins, *Death and Renewal*, 1983, p. 247-255 ; P. Schmitt-Pantel, "Evergétisme et mémoire du mort. A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques d'époque hellénistique", in G. Gnoli & J.-P. Vernant (éds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, 1982, p. 177-188 ; E. Champlin, *Final Judgments. Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C.-A.D.250*, 1991, p.169-182 (chap. 9 - Memory. Funeral - Tomb - Cult) ; *infra § B.4.1.3. Les situations du don - De la munificence à la charité.*

[5] Cf. Min. Fel., *Oct.* 11.4 : "Execrantur rogos et damnant ignium sepulturas".

[6] Cf. *supra § A.2.6.5. Les lieux de l'au-delà - Les nourritures célestes* ; *§ A.5.2. Le jeûne.*

B.2. Décor et mise en scène

Au-delà des pratiques, croyances et rituels, l'opulence fait aussi l'objet de représentations et projections dans les décors de la vie quotidienne. Natures mortes campaniennes, mosaïques romano-africaines et aménagements des jardins sont quelques-uns des artifices qui servent cette mise en scène d'une certaine domestication de la nature.

2.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance

Il est possible d'approcher les images d'abondance dont pouvaient rêver les Romains par les arts figurés. Cette section n'a nullement l'ambition d'en faire un tour d'horizon exhaustif, mais vise à évoquer quelques exemples empruntés à l'iconographie, en écho aux textes littéraires. On ne reviendra pas ici sur l'iconographie des saisons ou sur certaines personnifications (Tellus) dont il a déjà été question plus haut[1].

2.1.1. Les natures mortes aux fruits

Un premier domaine où l'abondance s'exprime par l'image est l'univers de la nature morte. Le genre romain apparaît avec le IIe style pompéien (qu'on situe entre 80 et 20 av. J.-C.). L'évolution du genre avec le IIIe et le IVe style tendra à asseoir l'importance conférée à la représentation de natures mortes : si celles-ci n'ont plus toujours le caractère illusionniste favorisé par le IIe style, elles occupent une place de choix par leur localisation sur les murs - au centre des panneaux ou des parois, dans la lunette[2].

Les natures mortes romaines figurent pour la plupart des objets qui servent au confort de l'homme, comme simple agrément ou plus généralement comme nourriture. Victuailles diverses (fruits, parfois légumes, viandes, poissons) côtoient ustensiles et récipients. Ces natures mortes recouvrent à peu près ce que Vitruve définit sous le terme grec de *xenia*, désignant les denrées offertes aux invités (*xenoi* - *hospites*) ou leurs représentations en peintures ou mosaïques[3]. Par

---

[1] Cf. *supra § A.4.2. Les saisons de l'abondance* ; *§ A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité*.

[2] Sur les natures mortes dans la peinture pompéienne et le problème de définition du genre : cf. S. De Caro, "Deux genres dans la peinture pompéienne : la nature morte et la peinture de jardin" in G. Cerulli Irelli, M. Aoyagi, S. De Caro & U. Pappalardo (éds.), *La peinture de Pompéi. Témoignages de l'art romain dans la zone ensevelie par le Vésuve en 79 ap. J.-C.*, éd. 1999 (1991[1] ,1[ère] éd. frç. 1993), p. 293-303 ; J.-M. Croisille, *Les natures mortes camponiennes. Répertoire descriptif des peintures de nature morte du Musée National de Naples, de Pompéi, Herculanum et Stabies*, 1965 ; K. Schefold, *La peinture pompéienne. Essai sur l'évolution de sa signification*, 1972 (1952[1]), p. 61-63 ; A. Maiuri, *La peinture romaine*, 1953, p. 133-138.

[3] Vitr., *De arch.* 6.7.4 : "Nam cum fuerunt Graeci delicatiores et fortuna opulentiores, hospitibus aduenientibus instruebant triclinia, cubicula, cum penu cellas, primoque die ad cenam inuitabant, postero mittebant pullos, oua, holera, poma reliquasque res agrestes. Ideo pictores ea, quae mittebantur hospitibus, picturis imitantes xenia appellauerunt. Ita patres familiarum in hospitio non nidebantur esse peregre, habentes secretam in his

ailleurs, les produits figurés dans les représentations iconographiques équivalent à peu de chose près à ceux évoqués dans le livre 13 des épigrammes de Martial, consacré aux *xenia*. Le poète cite en effet des céréales et féculents (qui apparaissent peu dans les natures mortes, mais davantage comme attributs de l'été[1]), des légumes, des fruits, des produits laitiers, différents types de viandes et de poissons, des condiments (qu'on peut deviner cachés dans les petites amphores des natures mortes), divers vins.

Les villas de Pompéi, d'Herculanum ou d'Oplontis présentent de nombreuses natures mortes mettant diversement en scène l'abondance. L'opulence alimentaire y est par exemple figurée par des images de débordement. Ainsi en est-il de tableautins de la Maison des Cerfs à Herculanum figurant là une corbeille renversée sous la surcharge des fruits[2], là un plat d'osier garni de figues et de dattes qui s'en échappent[3]. Ce dernier tableau associe à l'image du débordement celui de l'extrême maturité : les figues sont en effet si mûres qu'elles se fendent, et les dattes semblent briller sous le miel qui en suinte. Martial évoque en termes analogues les coings cireux, fruits de Vénus et emblèmes du bonheur :

> LES COINGS : Si on te présente des coings de Cydon saturés de miel attique, tu pourras les baptiser pommes de miel[4].

Sur un panneau pompéien figurant un étalage de pêches, motif qui se rencontre aussi à Herculanum[5], le jeu sur l'effet de maturité est un peu différent ; l'une des pêches ne s'est pas fendue, mais a été ouverte et présente comme en cadeau sa pulpe toute fraîche, signe qu'elle est prête à être dégustée. La carafe d'eau à moitié pleine placée sur le rayon inférieur et invitant à se désaltérer joue de même à susciter l'envie d'y goûter, dans un délicieux supplice de Tantale visuel.

Le nombre des fruits représentés semble également être conçu tout exprès pour éveiller l'appétit du spectateur par la répétition du même motif. Ainsi un panneau du *triclinium* de la Villa de Poppée à Oplontis présente une corbeille remplie exclusivement de figues charnues serrées les unes contre les autres, dont la maturité fait éclater la peau de certaines et laisse

---

hospitalibus liberalitatem". Cf. M. Ennaïfer, "*Xenia* et banquets" in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995, p. 64-85 ; C. Balmelle [et al.], *Recherches franco-tunisiennes sur la mosaïque d'Afrique antique, I, Xenia*, 1990 (ci-après C. Balmelle [et al.], *Recherches...*, 1990).

[1] Cf. *supra § A.4.2.2. Les saisons de l'abondance - L'été.*

[2] Maison des Cerfs, Herculanum IV,21 = fig. 134 in G. Cerulli Irelli, M. Aoyagi, S. De Caro & U. Pappalardo (éds.), *La peinture de Pompéi. Témoignages de l'art romain dans la zone ensevelie par le Vésuve en 79 ap. J.-C.*, éd. 1999. L'essentiel des références iconographiques à la peinture pompéienne sont empruntées à cet ouvrage, signalé ci-après par G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999.

[3] Maison des Cerfs, Herculanum IV, 2 = fig. 133 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999.

[4] Mart., *Epigr.* 13.24 : "CYDONIA : Si tibi Cecropio saturata Cydonea melle / ponentur, dicas haec melimela licet" (texte selon éd. Loeb 1993).

[5] Pompéi (Musée National de Naples, 8645) = ill. 153 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999 ; Maison des Cerfs, Herculanum IV, 21 = ill. 118 *ibid.*

apparaître une pulpe rosée[1].

La répétition du même motif par juxtaposition pour évoquer l'abondance apparaît aussi plus tardivement, dans des mosaïques tunisiennes du 2e ou 3e siècle de notre ère. Ainsi une série de médaillons circulaires de 2e moitié du 2e siècle apr. J.-C. décorant le pavement du *triclinium* de la Maison d'Africa à El Jem (ant. Thysdrus) figure successivement une coupe de cerises, des corbeilles de dattes, de poires, de figues. Chaque médaillon est consacré à une seule sorte de fruit[2]. De même, le sol en mosaïque de l'abside de la Maison du Triomphe de Dionysos (ou Maison de l'Arsenal, ou Maison du Virgile) à Sousse (ant. Hadrumetum), daté du début du 3e siècle apr. J.-C., est parsemé de divers motifs de *xenia*, dont des corbeilles chargées chacune d'une espèce fruitière unique[3]. A cette juxtaposition s'ajoute la présence d'une grande courgette fendue par la maturité[4], au point qu'elle a dû être ligaturée !

L'ordonnance répétitive n'est bien sûr pas la seule manière de disposer la figuration de *xenia*. Celles-ci, toujours dans des exemples empruntés à la mosaïque d'Afrique du Nord, peuvent aussi être disposée par registres, groupées selon qu'il s'agit de productions de l'eau, de l'air ou de la terre, livrant ainsi une image du Cosmos dans sa totalité[5]. A la totalité spatiale peut aussi être préférée la dimension temporelle. Les *xenia* sont en effet souvent associées à l'iconographie des saisons, des mois et du temps[6], mais ne suivent pas pour autant forcément une ordonnance selon la succession des mois dans le calendrier. Leur représentation pêle-mêle permet d'évoquer la production de toute l'année, et de manifester l'éternelle et durable vitalité de la nature[7] - que le thème des saisons ou du temps soit explicite ou non. Les *xenia*, dans leur représentation iconographique, se sont donc enrichis par rapport à leur sens premier de cadeaux d'hospitalité pour devenir les symboles d'une abondance naturelle sans cesse renouvelée[8] et rendue impérissable par sa fixation dans la pierre.

Le choix des motifs, parfois traditionnellement associés à telle ou telle saison[1], peut aussi soutenir le même message de globalité (spatiale ou temporelle). Ainsi, les espèces fruitières représentées dans les natures mortes campaniennes (pêches, raisin, cédrats, figues, pommes, grenades, dattes, etc.) peuvent être aussi bien de production indigène qu'étrangère. Ainsi les

---

[1] = fig. 152 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999.

[2] = fig. 39-42 in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosoïques de Tunisie*, 1995 (ci-après M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995).

[3] = fig. 47 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.

[4] Ou par un arrosage après manque d'eau : version retenue par N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992, p. 104 et fig. 133.

[5] Par ex. Maison des Masques à Sousse (ant. Hadrumetum).

[6] Cf. H. Slim, "Temps éternel, temps cyclique", in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995, p. 36-63.

[7] Cf. J.-P. Darmon, "En guise de conclusion : propositions pour une sémantique des *xenia*", in C. Balmelle [et al.], *Recherches...*, 1990, p. 107-112 (en particulier p. 110-111).

[8] Cf. W. Ben Osman, "Association du thème des *xenia* avec d'autres thèmes dans certaines mosaïques de Tunisie", p. 78, in C. Balmelle [et al.], *Recherches...*, 1990, p. 73-78.

dattes, par leur provenance exotique, évoquent déjà la richesse prêtée à l'Orient[2]. Cette signification apparaît de façon tout à fait explicite dans une nature morte de Pompéi où une datte fendue renferme une pièce d'or[3] et rappelle une fois encore que l'abondance s'importe, s'acclimate[4] et s'achète.

Une épigramme de Martial joue de même sur la provenance lointaine des fruits évoqués. Le poète décrit des citrons en termes qui leur associent une provenance mythique à la richesse légendaire ; dans un cas le jardin d'Alcinoos, dans l'autre celui des Hespérides[5] :

> LES CITRONS : Ces fruits proviennent des frondaisons du jardin de Corcyre ou étaient propriété du dragon de Massylie[6].

La Maison de Julia Felix, à la périphérie de Pompéi, porte aussi une série de natures mortes qui devaient décorer le *triclinium*-nymphée ouvrant sur le jardin et par là être visibles des convives au moment des repas. Un panneau résume et complète les différentes façons de mettre en scène l'abondance fruitière[7]. Il représente des fruits variés entassés dans une grande coupe transparente, trop pleine pour les contenir tous. Une pomme et une grenade en sont tombées. Dans sa chute et sous l'effet de sa maturité, la grenade a éclaté et laissé échapper quelques pépins. La maturité des fruits de la coupe est signifiée par leurs couleurs et leurs formes pleines. Pommes, poires et grenades côtoient une grappe de raisin, si lourde qu'elle dépasse de la coupe. Certains grains, petits et violacés, semblent déjà atteints de pourriture, façon de signaler la fragilité éphémère de cetre surabondance soumise au temps[8]. Les espèces de fruits choisies évoquent aussi indirectement celles du verger d'Alcinoos.

Sur un plan inférieur se trouve un pot plein de raisins aux grains serrés (effet de juxtaposition du même) ou de prunes séchées. Une petite amphore inclinée et scellée s'appuie contre ce pot. Si la coupe, par sa transparence, semblait offrir aux regards une opulence prête à être dégustée, l'amphore joue sur l'effet inverse de mystère pour éveiller curiosité et gourmandise par la promesse de quelque précieux contenu.

Dans l'ensemble, on rencontre davantage de natures motres aux fruits que de compositions

---

[1] Cf. *supra § A.4.2. Les saisons de l'abondance.*

[2] Cf. *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

[3] Pompéi (Musée National de Naples, 8645B) = ill. 153 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999 ; il peut s'agir aussi d'un cadeau porte-bonheur de Saturnales : cf. Mart., *Epigr.* 13.27.1 : "Aurea porrigitur lani caryota Kalendis".

[4] Cf. *supra § A.2.4. Les terres lointaines ; § A.4.2. Les saisons de l'abondance.*

[5] Cf. *supra § A.1.4. Le verger.*

[6] Mart., *Epigr.* 13.37 : "MALA CITREA : Aut Corcyraei sunt haec de frondibus horti / Aut haec Massyli poma draconis erant".

[7] Pompéi II, 4, 3 (Musée National de Naples, 8611), = ill. 28 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999 ; fig. 387 in W.F. Jashemski, *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, vol. 1, 1979 ; ill. p. 134 in A. Maiuri, *La peinture romaine*, 1953.

[8] Sur cette idée : cf. *supra § A.4.2. Les saisons de l'abondance.*

avec légumes[1]. Les natures mortes aux fruits évoquent le monde mythique du verger, sur le modèle de celui d'Alcinoos ou de celui des Hespérides[2]. A côté des natures mortes, les fruits comme signe d'opulence apparaissent ainsi également dans la peinture de jardin, en association avec une luxuriante végétation[3].

Ces natures mortes campaniennes aux fruits trouvent un écho dans les *Imagines* (*Eikones*) du Grec Philostrate, présentant les descriptions d'une galerie de tableaux. Né vers 165 apr. J.-C., et mort sous le règne de Philippe l'Arabe (244-249), ce rhéteur de langue grecque exerce son métier d'abord à Athènes, puis à Rome, ce qui le met en contact avec les moeurs et goûts de la haute société romaine puisqu'il y est un familier de la femme de Septime Sévère, Julia Domna.

La question toujours irrésolue de l'existence réelle des tableaux décrits et de la galerie supposée les abriter n'a pas ici plus d'importance que celle de la correspondance entre le monde dépeint par les natures mortes pompéiennes et la vie réelle des Romains des premiers siècles. Ce qu'il s'agit de cerner ici n'est pas une réalité sensible, mais la représentation fictive et idéale d'un monde de rêve que l'iconographie permet d'établir.

Sur les soixante-cinq tableaux proposés par Philostrate, la plupart évoquent des scènes mythologiques ou historiques et jouent à ce titre largement sur les références littéraires. On trouve aussi quelques descriptions de *xenia* pour lesquelles Philostrate fait appel à l'imagination sensible de son lecteur, adoptant le point de vue du mangeur. A la lecture de ses descriptions, on croit voir défiler des natures mortes aux fruits succulents. Philostrate insiste en effet sur le caractère savoureux des nourritures qu'il dépeint, comme pour susciter le désir gourmand de son lecteur :

> Il est beau de cueillir, et aussi de ne point passer près d'elles sans dire mot. Voici des figues noires, en tas sur des feuilles de vigne ; elles distillent un suc abondant. Le peintre a représenté les fissures de l'enveloppe ; les unes en effet s'entr'ouvrent et donnent passage à une espèce de miel, des autres sont comme fendues en deux par la maturité. Tout auprès de ces figues est étendue une branche de figuier, point stérile ma foi, mais chargée de fruits. Sous ses feuilles, elle cache des figues, les unes encore dures et compactes, les autres ridées et flétries ; les autres bâillant un peu et laissant voir l'éclat doré du suc ;

---

[1] Carottes, raves et salsifis(?) en botte : pl. XX, 37 (Pompéi, détruite) in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965 ; céleris, radis, oignon (parmi d'autres éléments) : Pompéi VIII, 4, 4 (pas de reproduction connue, description no 276 in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965). Pour quelques remarques sur les légumes dans les *xenia* de mosaïques : cf. S. Gozlan, "*Xenia* : quelques problèmes d'identification", in C. Balmelle [et al.], *Recherches...*, 1990, p. 85-105.

[2] Hom., *Od.* 7.114-132 (Alcinoos) ; Hes., *Theog.* 215-216 (Hespérides). Cf. *supra § A.1.4. Le verger* ; *§ A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne.* Sur le cédrat comme symbole du Jardin des Hespérides : cf. S. Gozlan, "*Xenia* : quelques problèmes d'identification", in C. Balmelle [et al.], *Recherches...*, 1990, p. 85-105.

[3] Cf. *infra § B.2.1.3. La végétation.*

> celle-là, tout au haut de la branche, a été creusée par le bec d'un oiseau, ce qui n'arrive, semble-t-il, qu'aux figues les plus savoureuses.
> Tout le sol est jonché de noix dont les unes n'ont plus de brou, les autres l'ont encore, mais entr'ouvert, les autres enfin laissent voir à nu le bord des deux valves. Les poires s'entassent sur les poires, les pommes sur les pommes[1] ; partout des constructions de fruits à dix étages, partout un parfum délicieux, une couleur dorée. L'incarnat dont brillent ces fruits ne paraît point avoir été appliqué à leur surface, mais s'être épanoui du dedans au dehors.
> Voici les dons du cerisier : voici dans ce panier toute une récolte de grappes, et le panier lui-même n'a été tressé qu'avec des sarments de la vigne. Si tu considères les rameaux entrelacés, les grappes qui s'y suspendent, les grains qui se laissent examiner un à un, tu chanteras Dionysos, j'en suis sûr, et tu entonneras l'hymne en honneur de la vigne : "O vénérable mère des grappes vermeilles !"
> Autre détail charmant. Voici sur des figues de figuier un rayon de miel d'un jaune pâle ; les cellules de cire sont récentes et prêtes à déborder, pour peu qu'on les pressât. Sur une autre feuille, nous voyons un fromage nouvellement caillé et qui semble trembler encore ; puis voici des jattes remplies d'un lait, je ne dirai pas blanc, mais éclatant de blancheur ; cet éclat, il le doit à la crème qui flotte à sa surface[2].

Pour évoquer l'abondance, Philostrate l'associe à des fruits topiques - par exemple les pommes et les poires du verger phéacien - ou à des produits courants en Italie (figue par ex.), comme dans les natures mortes décrites précédemment. A nouveau, l'opulence des fruits se marque par leur entassement et par le fait qu'ils se fissurent pour laisser échapper leur miel. Ce "tableau" y

---

[1] Référence directe au jardin d'Alcinoos (Hom., *Od.* 7.114-132).

[2] Philostr., *Im.* 1.31.1-4 : Καλὸν δὲ καὶ συκάσαι καὶ μηδὲ ταῦτα παρελθεῖν ἀφώνους. σῦκα μέλανα ὀπῷ λειβόμενα σεσώρευται μὲν ἐπὶ φύλλων ἀμπέλου, γέγραπται δὲ μετὰ τῶν τοῦ φλοιοῦ ῥηγμάτων. καὶ τὰ μὲν ὑποκέχηνε παραπτύοντα τοῦ μέλιτος, τὰ δ' ὑπὸ τῆς ὥρας οἷον ἔσχισται. πλησίον δὲ αὐτῶν ὄζος ἔρριπται μὰ Δί' οὐκ ἀργὸς ἢ κενὸς τοῦ καρποῦ, σκιάζει δὲ καὶ σῦκα τὰ μὲν ὠμὰ καὶ ὀλύνθους ἔτι, τὰ δὲ ῥυσὰ καὶ ἔξωρα, τὰ δὲ ὑποσέσηρε παραφαίνοντα τοῦ χυμοῦ τὸ ἄνθος, τὸ δ' ἐπ' ἄκρῳ τοῦ ὄζου στρουθὸς διορώρυχεν, ἃ δὴ καὶ ἥδιστα σύκων δοκεῖ. Καρύοις δὲ ἅπαν ἔστρωται τοὔδαφος, ὧν τὰ μὲν παρατέτριπται τοῦ ἐλύτρου, τὰ δὲ ἔγκειται μεμυκότα, τὰ δὲ παρεμφαίνει τὴν διαφυήν. ἀλλὰ καὶ ὄγχνας ἐπ' ὄγχναις ὄρα καὶ μῆλα ἐπὶ μήλοις σωρούς τε αὐτῶν καὶ δεκάδος, εὐώδη πάντα καὶ ὑπόχρυσα. τὸ δὲ ἐν αὐτοῖς ἔρευθος οὐδὲ ἐπιβεβλῆσθαι φήσεις, ἀλλ' ἔνδον ὑπηνθηκέναι. Κεράσου δὲ ταῦτα δῶρα, ὁπώρα τις αὕτη βοτρυδὸν ἐν ταλάρῳ. ὁ τάλαρος δὲ οὐκ ἀλλοτρίων πέπλεκται λύγων, ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ φυτοῦ. πρὸς δὲ τὸν σύνδεσμον τῶν κλημάτων εἰ βλέποις καὶ τὰς ἐκκρεμαμένας αὐτῶν σταφυλὰς καὶ ὡς κατὰ μίαν αἱ ῥᾶγες, ᾄσῃ τὸν Διόνυσον οἶδα καὶ ὦ πότνια βοτρυόδωρε περὶ τῆς ἀμπέλου ἐρεῖς. φαίης δ' ἂν καὶ τοὺς βότρυς τῇ γραφῇ ἐδωδίμους εἶναι καὶ ὑπαίνους. Κἀκεῖνο ἥδιστον· ἐπὶ φύλλων κράδης μέλι χλωρὸν ἐνδεδυκὸς ἤδη τῷ κηρῷ καὶ ἀναπλημμυρεῖν ὡραῖον, εἴ τις ἀποθλίβοι, καὶ τροφαλὶς ἐφ' ἑτέρου φύλλου νεοπαγὴς καὶ σαλεύουσα καὶ ψυκτῆρες γάλακτος οὐ λευκοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ στιλπνοῦ· καὶ γὰρ στίλβειν ἔοικεν ὑπὸ τῆς ἐπιπολαζούσης αὐτῷ πιμελῆς.

ajoute une dernière image de prospérité, liée au lait[1].

Ce premier tableau de nature morte a pour pendant une description faite au livre 2 :

> (...) es-tu impatient d'être à table : renvoie ces provisions au cuisinier, mais en attendant régale-toi des bonnes choses qui n'ont pas besoin de voir le feu. Pourquoi ne t'empares-tu pas de ces fruits qui s'élèvent en deux corbeilles ? ne sais-tu pas que, pour peu que tu attendes, tu ne les retrouveras plus tels qu'ils sont maintenant, avec leur parure de rosée ? (...)[2]

L'appel au désir gourmand du lecteur sous-jacent à la première description est complété ici d'une exhortation épicurienne qui invite chacun à profiter sans attendre des biens forcément éphémères de ce monde : la belle maturité des fruits ne saurait durer, ce que souligne ici la fragile patine de rosée et qu'indiquent parfois dans les natures mortes quelques grains trop mûrs.

2.1.2. Animaux et menu fretin

Aux natures mortes peut être associée la représentation d'animaux vivants - élément qui apparaît aussi dans les mosaïques d'*asarôtos oikos*, où l'on trouve une souris qui s'approche pour grignoter une noix éclatée[3]. La peinture pompéienne figure par exemple avec beaucoup de réalisme un lièvre goûtant des figues ou une grappe de raisin - motif que l'on retrouve dans une mosaïque tunisienne du 3e siècle[4] -, des oiseaux s'apprêtant à picorer des cerises ou du raisin[5]. L'animal semble alors signaler la fragilité de cette abondance, soumise à la convoitise et à une potentielle destruction.

La poésie fait du reste elle aussi allusion aux dommages causés aux fruits ou aux récoltes par de petits animaux. Les *Géorgiques* évoquent les oiseaux et les souris qui menacent les moissons[6]. La métaphore du temps qui ronge toutes choses[7] emploie de même une image

---

[1] Cf. *infra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

[2] Philostr., *Im.* 2.26.2-3 : (...) εἰ δὲ τραπέζης ἐρᾷς, τουτὶ ἐς ὀψοποιούς ἀναβάλλου, σὺ δὲ σιτοῦ τὰ ἄπυρα. Τί οὖν οὐ τὰς δρυπεπεῖς ἁρπάζεις, ὧν ἐφ' ἑτέρου κανοῦ σωρὸς οὗτος; οὐκ οἶσθ' ὅτι μικρὸν ὕστερον οὐκέθ' ὁμοίαις ἐντεύξῃ ταύταις, ἀλλὰ γυμναῖς ἤδη τῆς δρόσου;

Suite de ce passage citée *infra § B.4.1.2. Les situations du don – Le colonat.*

[3] Mosaïque de Vigna Lupi (Rome, Musée du Latran) = fig. 20 in W. Deonna & M. Renard, *Croyances et superstitions de la table dans la Rome antique*, 1961.

[4] Lièvre et figues : Pompéi VIII, 8, 28 (Musée National de Naples, 8630) = pl. LXXIX, 152 in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965 ; lièvre et raisin : Herculanum (Musée National de Naples, 8644C), = ill. 154 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999 ; El Jem, Maison des Dauphins = fig. 128 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.

[5] Maiscu d'Orphée, Pompéi VI, 14, 20 = ill. 64 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999 ; Maison des Vettii, Pompéi VI, 15,1 = ill. 66 *ibid.* ; Maison de l'Ephèbe, Pompéi I, 7, 19 = fig. 15 *ibid.*

[6] Verg., *G.* 1.156 ; 181-182.

[7] Ov., *Met.* 15.234-236 : "Tempus edax rerum, tuque, inuidiosa uestustas, / omnia destruitis, uitiataque dentibus aeui / paulatim lenta consumitis omnia morte" ; *Pont.* 4.10.7 : "Tempus edax igitur praeter nos omnia

animale pour signifier la fragilité de l'existence et des biens de ce monde.

On rencontre aussi des natures mortes avec des animaux morts, butin de quelque piège - perdrix, lièvre - , de la pêche en eau libre ou en vivier - murène, seiche, langouste, surmulet[1] -, ou produits du domaine (volaille). Certaines natures mortes prennent même les dehors de véritables scènes de cuisine, comme ce poulet plumé prêt à être cuisiné et ce lièvre éventré[2], ces têtes d'animaux et brochettes dignes de quelque étal de boucher[3], ces chapelets de grives ou de perdrix, qui rappellent les couronnes gourmandes évoquées par Martial comme *xenia* :

> LA COURONNE DE GRIVES : C'est peut-être une couronne entrelacée de roses
> ou de riche nard qui te plaît, mais à moi, c'est une couronne faite de grives[4].

Ces motifs "culinaires", que l'on trouve du reste aussi sur des objets de l'*instrumentum domesticum*, resurgiront, au 3e siècle de notre ère, dans la mosaïque africaine romaine. La bordure d'un pavement fragmentaire de Medeina (ant. Althiburos) qui figure une scène de chasse présente par exemple des oiseaux suspendus aux volutes de l'encadrement - un canard, des grives, une grue pendue par les pattes, des alouettes plumées en "brochette"[5]. Un chapelet de grives et un faisan ficelé, prêt pour la cuisson, apparaissent aussi comme motifs isolés d'un pavement de *triclinium* d'El Jem figurant des *xenia*[6].

La présence de ces animaux morts rappelle la domination de l'homme sur son domaine et plus largement sur son environnement[7], et sa capacité à transformer en nourriture les biens offerts

---

perdet".

[1] Divers poissons : Maison de l'Ephèbe, Pompéi 1, 7, 19 = fig. 14 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999 ; seiche, langouste et coquillages : Herculanum (Musée National de Naples, 8644) = ill. 154 *ibid.* ; murènes : Herculanum (Musée National de Naples, 8647D) = ill. 155 *ibid.* ; langouste et murène : Herculanum (Musée National de Naples, 8624) = pl. XXIII, 43 in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965 ; seiche et surmulet : Pompéi (Musée National de Naples, 8635 et 8638) = pl. XXXIX, 76 et pl. XLII, 83 in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965. Autres exemples de représentations de poissons : pl. XXI à XLIV in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965. Cf. aussi *supra § A.2.7. L'abondance de la mer.*

[2] Herculanum (Musée National de Naples, 8647A), = ill. 155 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999.

[3] Tête de veau : Maison des Amants, Pompéi 1, 10, 11 = Pl. LXXXIV, 164 in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965 ; tête de porc, saucisses, brochettes : laraire de la Casa del Maiale, Pompéi IX, 9, 18 = pl. LXXXV, 166 in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965 ; pour des représentations iconographiques de boucheries : cf. *supra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - La viande.* Pour une nature morte avec jambon à l'os : cf. aussi paroi sud du corridor (no. 79) de la *Domus Aurea* = fig. 80 in I. Iacopi, *Domus Aurea*, 1999, p. 86.

[4] Mart., *Epigr.* 13.51 : "TURDORUM CORONA : Texta rosis fortasse tibi, uel diuite nardo, / at mihi de turdis facta corona placet".

[5] Edifice des Asklépiéia à Medeina (ant. Althiburos), fin 3e s. (Musée du Bardo) = fig. 126a et b et 132 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995 (= pl. III.3 in C. Balmelle [et al.], *Recherches...*, 1990).

[6] El Jem, 3e s. = fig. 36 et 35 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.

[7] Sur la position dominante de certaines villas : cf. *supra § A.2.2.1. La campagne retrouvée - La retraite hors de ville.*

par la nature[1]. Par leur représentation sous forme apprêtée, ils évoquent aussi le goût des Romains pour les mets préparés avec art, dont le menu de Trimalcion présente quelques exemples extrêmes. L'emplacement de nombreuses natures mortes, peintes ou en mosaïque, dans les *triclinia* confirme la correspondance entre plaisir des yeux et joies gustatives. Les médaillons de *xenia*, s'intégrant dans le cadre architectural général du *triclinium*, sont de plus parfois disposés de manière à pouvoir être parfaitement vus des convives allongés sur les banquertes de repas – et peuvent donc, dans le même pavement, changer d'orientation[2].

Par les éléments qui les composent, les natures mortes évoquent les richesses de la campagne, l'abondance (espérée) de la chasse et de la pêche, mais rappellent aussi indirectement que parcs à gibier, volières et viviers agrémentent les riches villas. Ces représentations figurées font donc plus que dépeindre l'abondance par quelques objets morts ou animés ; elles incarnent un art de vivre où la nourriture, simple et campagnarde ou raffinée, est une composante non négligeable du bien-être, et où le plaisir de vivre dans une certaine luxuriance passe par la célébration de sa propre puissance. Certaines natures mortes associent du reste aux victuailles représentées des signes explicites de richesse, comme la pièce d'or signalée plus haut, de la vaisselle ou des tables de comptabilité. Ainsi un panneau de la Maison de Julia Felix à Pompéi montre une nature morte aux motifs traditionnels (pain, oeufs, poissons divers, grives suspendues) avec de la vaisselle, figuration qui côtoie, dans un même ensemble décoratif, un panneau représentant des *uolumina*, un stylet, un encrier (*instrumentum scriptorium*), et surtout des tas de pièces de monnaie et une table de comptes[3], autant d'éléments qui semblent indiquer une gestion bénéficiaire du domaine et signaler que l'abondance figurée sur les murs de la villa pourrait être chiffrée. Pétrone a transformé cette idée en une péripétie du *Satiricon* où l'intendant du domaine de Trimalcion intervient en pleine *cena* pour rendre état des comptes[4], façon de confirmer la position de maître et la richesse de Trimalcion, même si ce dernier n'a aucune notion de sa richesse. D'ailleurs, si la comptabilité antique connaît les inventaires, elle ne connaît pas les comptes de valeurs. La richesse monétaire est ici avant tout symbolique.

---

[1] Sur cette faculté comme marque de civilisation : cf. *supra § B.1.2.3. Les régimes et tabous alimentaires - Le cru et le cuit.*

[2] Cf. A. Ben Abed-Ben Khader, "Mosaïques à *xenia* et architecture en Afrique", in C. Balmelle [et al.], *Recherches...*, 1990, p. 79-84. Pour une illustration de changement d'orientation : cf. mosaïque du *triclinium* d'une maison près du *Serapeum* à Ostie (ca. 127) = fig. 56 in C. Balmelle [et al.], *Recherches...* 1990, p. 58.

[3] Maison de Julia Felix, Pompéi II, 4, 3 (Musée National de Naples, 8598) = no 8 (photos 185, 54, 193, 208) in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965 ; cf. fig. p. 135 in A. Maiuri, *La peinture romaine*, 1953. Pour une représentation de matériel de comptabilité seul : cf. tableau pompéien du Musée National de Naples, 4675. Pour des représentations de l'*instrumentum scriptorium* associé à une nature morte ; par ex. rouleaux, poire, grenade et pomme : Herculanum (Musée National de Naples, 9819) = pl. CVII, 200 in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965 ; comme thème de panneaux isolés : cf. par ex. Villa de Varano (d'Ariane) à Stabies = fig. 173 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999 ; voir aussi pl. CIV à CX in J.-M. Croisille, *Les natures mortes campaniennes. Répertoire...*, 1965.

[4] Petr., *Sat.* 53.1-8.

La décoration murale des villas campaniennes ressemble bien souvent à celle que Martial dépeint pour la villa suburbaine de Bassus dans l'épigramme 3.58. On y retrouve le même genre de victuailles, mais Martial en critique l'artifice ; les seuls produits comestibles que le regard peut y croiser sont des peintures ornant les murs :

> Tu approvisionnes ta villa en peintures de légumes, d'œufs, de poulets, de fruits, de fromage, de vin doux[1].

La campagne et son abondance n'y sont présentes que sous la forme d'une illusion, d'un rêve projeté sur les murs mais qui ne comblera que l'appétit des yeux.

Martial y oppose le domaine campagnard de Faustinus à Baïes, où chacun des colons[2] contribue, du moins idéalement, à développer la fécondité et à garnir la table : l'un amène du miel, un autre du fromage, un autre encore un chevreau ou des chapons[3]. On pourrait illustrer ce système[4] basé sur la participation de tous par la célèbre mosaïque carthaginoise de la villa du seigneur Julius, datée de la 2e moitié du 4e siècle[5]. Elle témoigne de l'expansion des domaines du genre de celui décrit par Martial sur tout le pourtour de la Méditerranée, en particulier en Afrique proconsulaire. La scène, développée sur plusieurs registres, met en scène l'abondance et la fertilité des différentes saisons[6]. Les colons apportent divers produits des champs à la propriété, tandis que d'autres, bergers, chasseurs ou pêcheurs procurent viande (canards, lièvre, agneau) et poisson. Le tout se déroule dans le cadre d'un verger aux arbres chargés de fruits. La position centrale d'une imposante demeure confirme la puissance des maîtres du lieu, figurés notamment sur le registre inférieur dans des positions visant à asseoir leur autorité, l'homme sur un trône, la femme dans une pose vénusienne.

2.1.3. La végétation

On peut aussi questionner les représentations iconographiques de l'abondance en partant du paysage idéal qu'est en poésie le *locus amoenus*. Parmi ses composantes topiques figure la végétation[7]. Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans l'iconographie et comment évoque-t-elle un monde d'opulence ?

---

[1] Mart., *Epigr.* 3.58.49-50 : "pictamque portas otiosus ad uillam / holus, oua, pullos, poma, caseam, mustum".
[2] Mart., *Epigr.* 3.58.33 : "rusticus salutator" ; 40 : "proborum colonorum".
[3] Mart., *Epigr.* 3.58.33-40. Sur cette épigramme : cf. *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin.*
[4] Cf. *infra § B.4.1.2. Les situations du don - Le colonat* (sur Martial et la mosaïque du Seigneur Julius).
[5] Musée National du Bardo à Tunis = fig. 121 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995 ; cf. M. Ennaïfer, "La vie des grands domaines", *ibid.* , p. 166-187 ; K.M.D. Dunbabin, *The Mosaïcs of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, 1978, p. 119-123.
[6] Cf. D. Parrish, *Seasons Mosaics of Roman North Africa*, 1984, p. 111-113 ; *supra § A.4.2. Les saisons de l'abondance.*
[7] Cf. *supra § A.1.1.1. Une nature merveilleuse - Un décor de verdure.*

La peinture pompéienne fait intervenir diversement la végétation. Celle-ci peut simplement servir à clôturer l'espace ou figurer comme élément d'un paysage. Elle n'a pas alors de symbolique particulièrement marquée. Ainsi les paysages bucoliques de la peinture pompéienne, écho de l'univers pastoral des *Eglogues* virgiliennes, évoquent certes un monde et un mode de vie idéal, mais ne mettent pas directement en scène l'abondance. Ces figurations représentent même plutôt la frugalité et font l'éloge de la vie à la campagne qu'ont su célébrer Virgile, Horace ou Martial[1].

2.1.3.1. La peinture de jardin[2]

L'abondance végétale occupe une place particulièrement importante dans la peinture de jardin telle qu'elle se développe dans le IIIe style pompéien, entre la fin du 1er siècle av. et le 1er siècle apr. J.-C., parallèlement à l'essor des villas individuelles avec jardin privé. Les murs de la Maison du Verger à Pompéi - qui date du premier quart du 1er siècle de notre ère - représentent un verger qui donne son surnom à l'édifice[3]. L'abondance est signalée par la luxuriance d'une végétation variée mêlant fleurs (coquelicots, roses, etc.) et arbres décoratifs et fruitiers (acanthe, laurier, lierre, framboisier, citronnier, grenadier, prunier, figuier, poirier, etc.), où évoluent de nombreux oiseaux (pie, corneille, ibis, aigrette, tourterelle, moineau domestique, etc.) signes de vie[4]. Ces oiseaux contribuent aussi à animer acoustiquement l'image, de même qu'ils y introduisent un mouvement, puisque certains sont représentés en vol. L'image se présente ainsi comme un véritable *locus amoenus* visuel. Ce décor paradisiaque par sa diversité est complété par des bassins d'eau disposés sur une balustrade de joncs tressés qui suggèrent la fraîcheur et la possible irrigation du lieu. L'eau est alors gage de fertilité. De nombreux motifs dionysiaques (guirlandes, masques, tableautins à scènes mythologiques) soutiennent la symbolique de fécondité de l'ensemble, tous comme les éléments décoratifs empruntés au répertoire égyptien (statuettes, tableautin du boeuf Apis, ibis) qui y ajoutent l'exotisme et la richesse d'une civilisation admirée[5].

---

[1] Cf. *supra § A.2.2. La campagne retrouvée.*

[2] Sur la peinture de jardin : cf. S. De Caro, "Deux genres dans la peinture pompéienne : la nature morte et la peinture de jardin" in G. Cerulli Irelli, M. Aoyagi, S. De Caro & U. Pappalardo (éds.), *La peinture de Pompéi. Témoignages de l'art romain dans la zone ensevelie par le Vésuve en 79 ap. J.-C.*, éd. 1999, p. 293-303 ; pour une liste des représentations de jardins dans la peinture : P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 445-460 (appendice I) ; W.F. Jashemski, *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, vol. 2, 1979.

[3] Pompéi I, 9, 5 = fig. 23-27 et 30-31 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999.

[4] Pour une description complète avec identification détaillée des espèces : cf. W.F. Jashemski, *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, vol. 2, Appendix II (Garden Paintings, Mosaics, and Garden Representations), 1979, p. 317-322. Sur les oiseaux comme signe de vie : cf. *supra § A.2.6.1.2. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées - Des oiseaux de paradis ; A.3.1.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise ; A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[5] Cf. *supra § A.2.4.1. Les terres lointaines - Les richesses de l'Orient.*

La Maison des Noces d'Alexandre à Pompéi marie pour sa part une décoration végétale opulente (palmier, lierre, laurier, etc.) où se perchent des oiseaux (hirondelle, tourterelle, pie, loriot jaune, etc.) et diverses espéces florales (lis, liserons, roses, chrysanthèmes jaunes, camomilles, pavots, etc.)[1] - autant de symboles printaniers promesse de vie mais empreints de fragile délicatesse[2]. Une paroi de la Maison de C. Julius Polybius à Pompéi[3] offre un autre exemple de verger où diverses espèces d'oiseaux volettent dans les feuillages d'un jardin orné d'une vasque (*labrum*) et de statues de sphinx qui se font face. On ne saurait manquer de signaler aussi la magnifique décoration ornant la voûte en berceau de la Villa de Livie à Primaporta[4] qui présente une figuration particulièrement riche : au coeur d'une dense végétation mêlant diverses espèces d'arbres (pin, palmiers, arbres fruitiers, etc.) à de délicates fleurs évoluent de nombreux oiseaux. Une fois encore, les oiseaux sont liés à la fertilité végétale. Ils sont les symboles de l'opulence de la nature, conçue dans ce qu'est a de fertile et de positif, domestiquée dans l'univers des jardins, et non comme une force incontrôlée, et sont à ce titre les garants d'une vie heureuse en harmonie avec l'environnement naturel[5]. De plus, leur multitude et leur variété est une autre manière, par l'énumération figurative, d'affirmer la profusion et de signifier l'abondance[6].

Le IVe style pompéien illustre à son tour le même thème jardinier, y développant les effets illusionnistes. Dans la Villa de Poppée à Oplontis, le jeu ambigu entre architecture, figuration peinte et réalité y est particulièrement poussé. La villa présente en effet une série de petites salles décorées de peintures de jardin et comprises dans une *ambulatio* ouvrant sur un jardin réel. Si les thèmes des peintures sont ceux du répertoire traditionnel, ils ne sont pas confinés aux panneaux, mais en gagnent également les cadres[7] ; chaque espace de mur est ainsi envahi de végétation et d'oiseaux, invitant le regard à voyager d'un espace à l'autre.

Cette ouverture vers un au-delà - parfois soulignée par la présence d'un paon perché sur le rebord du tableau[8] - peut prendre une signification symbolique. Certaines peintures de jardin,

---

[1] Maison des Noces d'Alexandre, Pompéi VI, *insula occidentalis* (17), 42, 43 = fig. 85 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999 ; fig. 406-420 in W.F. Jashemski, *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, vol. 2, 1979 (avec identification détaillée des espèces).

[2] Cf. *supra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[3] Pompéi IX, 13, 1 = ill. 100 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999.

[4] Rome, Musée des Thermes. Cf. par ex. pl. 11 in K. Schefold, *La peinture pompéienne. Essai sur l'évolution de sa signification*, 1972 (1952[1]) ; fig. 454-459 in W.F. Jashemski, *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, vol. 2, 1979. Pour une étude archéologique du site : cf. C. Calci & G. Messineo, *La villa di Livia a Prima Porta*, 1984.

[5] Cf. A. Tammisto, *Birds in Mosaics. A Study on the Representation of Birds in Hellenistic and Romano-Camponian Tessellated Mosaics to the Early Augustan Age*, 1997, p. 186-197.

[6] Pour le même procédé en littérature, par la voie du catalogue : cf. *supra § A.2.7.5. L'abondance de la mer - L'abondance de la nomenclature* ; *infra § C.1.2. Conclusion - Manger le décor.*

[7] Cf. par ex. fig. 162-163 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999.

[8] Par ex. Maison de Pacius Alexa, Pompéi IX, 1, 5-7 ; Villa de Poppée à Oplontis = fig. 153 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999. De même pour un pigeon ramier (ou un faisan ?) perché sur une

décorant par exemple des tombes, révèlent leur vocation funéraire et jouent sur l'allusion aux espaces riants des Champs Elysées[1]. Les épigrammes funéraires[2] reprennent bien souvent le thème, évoquant végétation, fleurs, fruits, babils des oiseaux ou chants des cigales pour créer un *locus amoenus* annonciateur des félicités posthumes.

Il ressort de ce très bref survol de la peinture de jardin que la végétation (décorative ou utilitaire) y est associée à d'autres composantes (oiseaux, eau) pour susciter l'idée de fertilité, de même que dans le paysage littéraire du *locus amoenus* ou dans toute description de lieu fécond, la végétation est rarement évoquée seule (un bois sans oiseau est sinistre, signe de mort, sans eau il est menacé de sécheresse).

Les quelques exemples iconographiques étudiés établissent un répertoire traditionnel de la peinture de jardin basé sur le décor d'une végétation luxuriante peuplée d'oiseaux bariolés, la balustrade tressée de joncs, les *labra* d'où jaillissent des fontaines et où s'abreuvent parfois des colombes. Ces motifs sont parfois réemployés de manière isolée, en vignette, feston, insérés dans des parois architectoniques ou comme décoration de plafonds.

Le motif du vase aux oiseaux, emblème de Sosos de Pergame et si fréquent dans la peinture campanienne du 1er siècle apr. J.-C., où les volatiles sont perchés sur la margelle, s'y abreuvent[3] ou picorent les plantes qui s'en échappent, sera transmis durant toute l'Antiquité. Il se retrouve notamment dans l'iconographie chrétienne, dans les dallages ou sur les sarcophages[4], jusque dans le mausolée ravennate de Galla Placidia (ca. 440). Dans le symbolisme chrétien, le vase aux oiseaux figurerait - de même que les cerfs se désaltérant à une source -, non pas tant des images du baptême, mais l'expression de l'espoir chrétien d'un *refrigerium* dans l'au-delà[5].

Parmi les oiseaux, symboles des âmes, les paons de la peinture campaniennes[6] connaissent un destin particulièrement riche. Peuplant les jardins d'agrément, élevé ou importé à des fins gastronomiques[7], le paon est aussi oiseau d'immortalité, à rapprocher du Phénix oriental, et

---

balustrade de fenêtre dans un panneau du cryptoportique (no 92) de la *Domus Aurea* = fig. 96 in I. Iacopi, *Domus Aurea*, 1999, p. 101.

[1] Cf. *supra § A.2.6.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées.*

[2] Cf. *infra § B.2.2.4. Les jardins - Les jardins funéraires*, en particulier l'épigramme accompagnant la décoration de la tombe du médecin grec Patron sur la Via Latina (*IG* XIV 1934), cité *ad loc.*

[3] Par ex. Villa de Poppée à Oplontis = fig. 164 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999. Cf. aussi *supra § B.1.3.1. La mort à table - L'alimentation des défunts* et la définition de Plin., *NH* 36.184.

[4] Cf. A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, 1937.

[5] Cf. A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, 1937, p. 159-160 et fig. 49, 50 et 54 p. 161. Sur le *refrigerium* dans la 2e et 3e vision de Perpétue : cf. *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions de martyrs.* Pour une étude plus développée de la symbolique de l'eau : cf. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, 1961, p. 49-63 (chap. 3 – L'eau vive et le poisson).

[6] Par ex. Villa de Poppée à Oplontis = fig. 162 in G. Cerulli Irelli [et al.], *La peinture de Pompéi...*, 1999 ; Maison de Romulus et Rémus, Pompéi VII, 7, 10.

[7] Cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1983[3] (1943[1]), p. 289-290. Voir aussi Mart., *Epigr.* 13.70.1-2 :

porte à ce titre une connotation symbolique qui complète l'image du rafraîchissement paradisiaque. La mosaïque tombale de Theodoulos à Sousse (ant. Hadrumetum)[1] associe ainsi plusieurs symboles d'immortalité en figurant un canthare d'où croissent un palmier[2] et des rameaux de vigne proliférant ; des canards, des faisans et des paons en picorent les grappes.

La fortune iconographique du paon est aussi due au caractère décoratif de son plumage, que les Latins évoquent par exemple en termes de joaillerie ("gemmis", "gemmantibus")[3]. La forme d'éventail de sa queue déployée conviendra particulièrement bien à la décoration des voûtes ou des absides - par exemple dans les catacombes[4] ou dans la mosaïque africaine[5].

2.1.3.2. Motifs végétaux : du décoratif au symbolique

Ce sont parfois dans des motifs plus décoratifs que figuratifs qu'il faut rechercher des évocations d'une abondance végétale. Ainsi les rinceaux de vigne ou d'acanthe jaillissent d'une coupe ou d'un cratère pour s'étaler comme décor géométrique, dense et chatoyant, quadrillant, souvent symétriquement, l'espace dans sa verticalité et son horizontalité. Liés à l'univers dionysiaque (vigne) ou apollinien (acanthe), usités dans le cadre funéraire, ou s'accordant à un message esthétique voire politique, ces ornements ne sont donc pas détachés de toute thématique, ni dénués de symbolisme. Ainsi les rinceaux de l'*Ara Pacis* semblent, outre leur valeur décorative, délivrer le double message d'un retour de la nature à une exubérante fertilité, suite au retour de l'Age d'Or inauguré par Auguste, et par leur ordonnance stricte, annoncer l'avènement de l'ordre hiérarchique de la dynastie augustéenne[6].

Ce type de décoration ornementale sera développé à l'extrême dans les mosaïques tunisiennes[7]. Le motif végétal y est souvent associé à un animal ou à l'emblème de celui-ci. Ainsi végétation

---

"PAUONES. / Miraris quotiens gemmantes explicat alas / et potes hunc saeuo tradere, dure, coco ?" ; Claud.., *In Eutropium* 2.329-330: "Qui uentrem inuitant pretio traduntque palato / sidereas lunonis aues (...)".

[1] = fig. F. in K.M.D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, 1978. Un exemple parmi d'autres de paons perchés dans la vigne : pavement de la nef de la basilique de Justinien à Sabratha en Tripolitaine = Pl. LXXVI, 197 *ibid.*

[2] Sur le palmier et le Phénix : cf. *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

[3] Ov., *Met.* 1.723 : "gemmis caudam stellantibus" ; Mart., *Epigr.* 13.70.1 : "PAUONES. / Miraris quotiens gemmantes explicat alas" ; comparaison avec un tapis : Petr., *Sat.* 55.6 : " (...) pauo pascitur / plumato amictus aureo Babylonico".

[4] Par ex. relief de la catacombe de Sebastianus, Rome = fig. p. 176 in R. Günther & R. Müller, *Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, 1988.

[5] Cf. par exemple Maison du Paon (entre 110 et 135) et Maison d'Achille (entre 180 et 210) à El Jem = fig. 204 et 193 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995 ; mosaïque de Bir-Chana (fin 2e s. apr. J.-C.) = Pl. LXVII, 170 in K.M.D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, 1978.

[6] Cf. G. Sauron, *Quis deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome*, 1994, p. 514-519 ; G. Sauron, *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, 2000 ; *supra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité.*

[7] Cf. M. Blanchard-Lemée, "Mythes et décors" in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995, p. 248-279.

et plumes de paon sont associées pour évoquer l'immortalité. D'autres rinceaux sont peuplés d'oiseaux ou associés à des poissons, parfois si stylisés qu'ils se fondent sans peine dans l'ornementation de verdure. C'est le cas par exemple dans un pavement mosaïque d'El Jem (ant. Thysdrus) où des dauphins s'enroulent en courbes sinusoïdales, ou dans telle autre mosaïque de Thuburbo Maius où des oiseaux - notamment des paons - se dissimulent dans de grands rinceaux d'acanthe, si bien qu'ils échappent au premier regard[1]. Cette animalisation de la décoration est une façon d'y insuffler la vie qu'elle est supposée figurer. Hors du cadre africain, le même procédé s'observe, porté à son comble, dans la bordure d'une mosaïque du nord de la Tarraconaise, datée de la fin du 4e siècle apr. J.-C., représentant Achille à Scyros. Au décor végétal se mêlent des canards bigarrés dont la queue se transforme en tête de dauphin (ou vice-versa !)[2].

Dans la mosaïque romano-africaine (ou plus largement dans la mosaïque de l'Empire entre le 2e et le 6e siècle) s'affirme ainsi une tendance à l'exubérance des motifs végétaux, valant par eux-mêmes comme emblèmes de luxuriance. On voit alors se développer des schémas décoratifs où se mêlent fleurons, couronnes, volutes, fleurs et fruits, pour former une trame garnissant tous les espaces vides. Ce style, baptisé "style fleuri", s'illustre par exemple dans les motifs encadrant une représentation du poète Ménandre sur une mosaïque de Thuburbo Maius (fin du 2e- début du 3e siècle), ou, plus tardivement, dans telles autres mosaïques du 4e siècle figurant Dionysos ou Vénus[3].

On peut rapprocher ce style décoratif du genre poétique que la rhétorique désigne sous le nom de *genus pingue ac floridum*[4]. La description par Ausone des fonds de la Moselle en offre une illustration poétique où des cailloux et algues s'apparentent, par leurs teintes et motifs variés, à une mosaïque bigarrée[5], répondant à l'esthétique de la *poikilia*.

La surabondance décorative et esthétique des mosaïques africaines n'exclut pas une importante charge sémantique, encadrant notamment des images symboliques de fertilité et d'abondance (thématique dionysiaque ou vénusienne, *xenia*, iconographie des saisons[6]). Plusieurs mosaïques

---

[1] Oiseaux : fig. 213 ; dauphins : fig. 218 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.

[2] Villa de la Olmeda à Pedrosa de la Vega (près de Palantia/Palencia), chambre 1 = pl. 27 in K.M.D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, 1999.

[3] Ménandre (Thuburbo Maius) : fig. 164 ; Dionysos (Dougga) : fig. 72 ; Vénus sur son char (Thuburbo Maius) : fig. 112 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.

[4] Cf. Cic., *Or.* 69 ; Quint., *Inst.* 12.10.58 ; Macr., *Sat.* 5.1.7. Cf. *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire ; infra § C.1.4.2. Conclusion - De mets et de mots - L'abondance du texte - Le texte comme* locus amoenus.

[5] Auson., *Mos.* 63-74 (68 : "pictura"). Cf. P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994, p. 333-418 (chap. 5 - Ausone. *Temperamentum* et tempérance dans la poétique de la *Mosella*).

[6] Sur les liens entre ces thèmes iconographiques : W. Ben Osman, "Association du thème des *xenia* avec d'autres thèmes dans certaines mosaïques de Tunisie", in C. Balmelle [et al.], *Recherches...*, 1990, p. 73-78.

tunisiennes[1] figurent par exemple des cratère à vin d'où s'élancent des rinceaux de vigne chargés de grappes, parfois peuplés d'oiseaux et de petits amours vendangeurs[2]. L'exubérance de la végétation et l'opulence de ses fruits y est directement associée au produit qu'on en tire, le vin, rappelé par le cratère, et au dieu. La végétation n'a pas qu'une dimension décorative, mais évoque les plaisirs des sens et l'univers dionysiaque. Un immense pavement de la Maison des Laberii à Oudna (ant. Uthica), datée du milieu du 2e siècle de notre ère, utilise ce type de décoration pour encadrer une scène figurant le don de la vigne à Icarios : l'opulence du décor reflète ici la générosité du dieu[3].

Parmi les motifs décoratifs à base végétale se trouve aussi la jonchée, qui apparaît comme une variation "positive" de l'*asarôtos oikos* puisqu'elle consiste aussi en un semis d'éléments épars, mais entiers. La mosaïque qui bordait le péristyle de la Maison de la Volière à Carthage[4] en offre un bel exemple, en figurant des branches coupées chargées de fruits et de fleurs à côté de diverses productions de toutes les saisons (notamment des roses, des épis de blé, des grenades, des figues, des raisins, des olives, etc)[5], enrichies de la présence de petits animaux (essentiellement des oiseaux). Ce décor se présente comme un symbole du jardin idéal où tout fructifie côte à côte - sur le modèle littéraire du verger d'Alcinoos et sur l'exemple des peintures murales des villas campaniennes du 1er siècle apr. J.-C. L'emplacement originel de la mosaïque confirme ce symbolisme paradisiaque puisqu'elle jouxtait un véritable jardin bordé d'arbustes, dans un jeu entre la fraîcheur de la verdure réelle et l'image au sol d'un verger de rêve.

***

La pérennité des différents motifs iconographiques relevés ci-dessus pour évoquer un monde d'abondance est perceptible à leur réapparition dans l'iconographie chrétienne[6]. Exemple tardif parmi d'autres, les mosaïques de l'abside de la basilique romaine de saint Clément (12e s.)[7], imitant la décoration de l'abside orientale de l'entrée du baptistère du Latran (5e s.), conjuguent plusieurs motifs de fertilité pour figurer l'opulence du Royaume divin. Le Christ en croix s'élève sur un fond d'or. Au pied de la croix s'étend un domaine campagnard que n'aurait pas dédaigné Martial[8]. Au centre et symétriquement, deux cerfs encadrés par des paons s'abreuvent à une onde vive issue de quatre sources (les fleuves de l'Eden). Ce tableau paradisiaque est

---

[1] Cf. fig. 51-52, 55, 58, 67, 69, 73 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995.
[2] Sur ce motif : cf. R. Stuveras, *Le putto dans l'art romain*, 1969, p. 13-31, 41-63, 90.
[3] = fig. 73 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995. Sur ce don à Icarios : cf. *infra § B.4.4.1.2. Le sacrifice comme don et contre-don - Les dons divins - ... et du vin.*
[4] = fig 214 in M. Blanchard-Lemée [et al.], *Les sols...*, 1995 ; cf. aussi plan p. 283 *ibid.*
[5] Sur les attributs iconographiques des saisons : cf. *supra § A.4.2. Les saisons de l'abondance.*
[6] Cf. par ex. K.M.D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, 1978, p. 188-195.
[7] Reproduction par ex. in G. Sauron, *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, 2000, pl. IX.
[8] Cf. Mart., *Epigr.* 3.58 ; *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée – Cultiver son jardin.*

encadré d'un côté d'une figuration d'une basse-cour nourrie de graines, de l'autre d'une scène pastorale où des bergers gardent leurs troupeaux. Du pied de la croix, ornée de douze colombes blanches symboles des Apôtres, croissent des rinceaux d'acanthe en volutes[1] – qui se sont substitués à la vigne traditionnellement associée à la croix comme l'arbre de vie[2]. Divers oiseaux s'ébattent dans ce décor de verdure exubérante, entre vases et fleurs. Ces rinceaux gagnent l'entier de l'espace, unissant le ciel et la terre dans une symphonie cosmique évoquant, sur fond d'or, le renouveau du paradis édénique et le règne universel du Christ dans un monde rénové par le salut de la croix – de même que les rinceaux de l'*Ara Pacis* étaient l'emblème de la renaissance du monde par un retour de l'Age d'Or.

Cet exemple emprunté au répertoire de l'iconographie chrétienne de l'au-delà permet de rappeler que les figurations iconographiques de l'abondance, qu'elles soient natures mortes, peintures de jardin, simples motifs décoratifs ou ensembles thématiques, ne sont pas forcément les reflets d'une réalité tangible, mais, en tant que représentations, sont avant tout de l'ordre de l'imagination, du rêve projeté et de la promesse.

[1] Pour d'autres exemples (en particulier architecturaux) de volutes dans l'art chrétien : cf. G. Sauron, *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, 2000, p. 228-230.
[2] Cf. J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, 1961, p. 33-48 (chap. 2 – La vigne et l'arbre de vie).

2.2. Les jardins

Les représentations iconographiques de l'abondance entretiennent des liens étroits avec l'espace du jardin, que celui-ci y soit représenté comme thème principal, comme toile de fond à un thème, ou qu'un jardin réel vienne compléter et prolonger, dans l'agencement des parois et ouvertures architecturales, l'espace de la maison.

Une des plus somptueuses demeures de l'Antiquité fut peut-être la Maison Dorée de Néron[1] dont les appartements, parcs et aménagements occupaient presque la totalité de l'Esquilin, du Palatin, et une partie du Caelius. De Tibère à Néron, par confiscations, annexions, legs ou achats, se constitue un véritable domaine impérial en ville de Rome, englobant la majorité des jardins de l'époque républicaine[2].

Or l'importance et l'ampleur des parcs impériaux ne s'est pas établie en un jour. Cette section vise à examiner l'évolution de la fonction du jardin, s'affranchissant du rôle strictement alimentaire de "garde-manger sur pied" pour devenir le décor privilégié du loisir. Ainsi s'illustrera le passage d'une conception de l'abondance liée à la subsistance, dans un cadre privé, puis s'ouvrant sur la sphère publique, d'abord comme signe de statut social, puis comme espace public, avant de se charger de préoccupations eschatologiques.

*2.2.1. De l'***hortulus** *aux* **horti Sallustiani**

Pline l'Ancien rapporte que la forme première sous laquelle les Romains eurent accès à un morceau de nature domestique était le jardin, le lopin de terre transmis de père en fils, qu'il désigne par le terme *heredium* :

> Dans notre Loi des Douze Table, il n'est nulle part fait mention de *villa*, mais dans ce sens, on trouve toujours *hortus*, et c'est *heredium* qui désigne le jardin. (...) Aujourd'hui on possède en ville de Rome même, sous le nom de jardins, des lieux de plaisance, des champs et des villas. Le premier qui en établit l'usage, à Athènes, fut Epicure, un maître en matière de loisir ; avant lui, on n'avait pas eu pour coutume d'habiter la campagne dans les villes. A Rome du moins, le jardin était le champ du pauvre. C'est du jardin que le peuple tirait sa subsistance, combien plus innocente ![3].

---

[1] Cf. Suet., *Nero* 31 ; Tac., *Ann.* 15.42. Pour sa décoration murale : cf. I. Iacopi, *Domus Aurea*, 1999.

[2] Pour une liste de ces jardins et une étude de leur topographie : cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1983[3] (1943[1]), p. 109-160, cartes p. 116 (rive droite), 124 (Pincio).

[3] Plin., *NH* 19.50-51 : "In XII tabulis legum nostrarum nusquam nominatur uilla, semper in significatione ea hortus, in horti uero heredium (...) Iam quidem hortorum nomine in ipsa urbe delicias agros uillasque possident. Primus hoc instituit Athenis Epicurus otii magister ; usque ad eum moris non fuerat in oppidis habitari rura. Romae quidem per se hortos ager pauperis erat. Ex horto plebei macellum, quanto innocentiore uictu !"

Ce jardin du pauvre ("ager pauperis") peut être constitué de quelques carreaux de légumes, d'un ou de plusieurs arbres fruitiers, d'un pied de vigne ou de quelques parterres de fleurs. Il est parfois agrémenté d'une sorte de cabanon de jardin ("casula") et clôturé, comme celui du fermier du *Moretum* :

> Le jardin était attenant à une cahute, protégé par quelques osiers et une clôture récupérée de roseaux souples, de petite superficie, mais diverses plantes y fructifiaient. Rien ne lui manquait de ce dont un pauvre a besoin ; parfois le riche venait demander au pauvre davantage de biens. Et son travail ne lui coûtait rien, mais seulement des soins réguliers : si, à l'occasion, les pluies ou un jour de fête le retenaient inoccupé dans sa cahute, si le travail de labour venait à s'interrompre, il avait à faire au jardin[1].

L'*hortulus* constitue alors une réserve alimentaire, permettant à son modeste propriétaire d'assurer sa subsistance. Pline rappelle en termes analogues, après une diatribe contre le luxe et les raffinements de la table à son époque, les avantages du jardin aux yeux des Anciens :

> Les productions maraîchères qui plaisaient surtout étaient celles qui n'avaient pas besoin de feu et économisaient le bois, offrant des mets tout prêts et toujours disponibles[2].

C'est là le motif traditionnel et obsessionnel chez les Romains de l'autarcie du domaine[3]. Mais dans les faits, l'*hortulus* se doit aussi d'être une source de revenus, pour l'usage domestique ou pour livraison à un proche marché. On peut citer pour illustrations une représentation figurée de l'étal d'un maraîcher, sur un relief funéraire d'Ostie du 2e siècle apr. J.-C., ou celle, de la même époque, d'un marchand de pommes sur une stèle funéraire d'Arlon en Belgique[4].

Déjà Caton relevait que :

> Il est tout à fait indiqué pour un domaine de banlieue de posséder un verger ; le bois ou les fagots peuvent être ou vendus, ou réservés pour l'usage du

---

[1] App. Verg., *Moretum* 60-63 : "hortus erat iunctus casulae, quem uimina pauca
et calamo rediuiua leui munibat harundo,
exiguus spatio, uariis sed fertilis herbis.
Nil illi deerat quod pauperis exigit usus ;
interdum locuples a paupere plura petebat.
Nec sumptus erat ullius opus sed regula curae :
si quando uacuum casula pluuiaeque tenebant
festaue lux, si forte labor cessabat aratri,
horti opus illud erat. (...)".

[2] Plin., *NH* 19.58 : "Horti maxime placebant quae non egerent igni parcerentque liguo, expedita res et parata semper (...)".

[3] Cf. *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée – Cultiver son jardin* ; *B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires* ; *infra § B.4.1.2. Les situations du don – Le colonat* ; P. Veyne, "Mythe et réalité de l'autarcie à Rome", *REA* 81, 1979, p. 261-280.

[4] = fig. 128, p. 101 et fig. 238, p. 188 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992.

maître[1].

C'est aussi pour leur potentiel économique que Varron mentionne ces jardins de banlieue :

> Et ainsi cela vaut la peine de cultiver à grande échelle des jardins en dehors de ville, comme des plantations de violettes et des roseraies, et aussi beaucoup des produits que reçoit la ville, alors qu'il n'est pas recommandable de cultiver ces mêmes produits dans un domaine éloigné où il n'y aurait pas de marché où l'on puisse les amener et les vendre[2].

A sa suite, l'agronome Columelle ajoute que la proximité d'un centre de vente et la facilité d'y accéder augmentent la valeur marchande des denrées[3]. De même le fermier du *Moretum* cultive-t-il toutes sortes de plantes et légumes[4] pour son usage personnel, mais aussi pour les livrer au marché voisin :

> Or ce n'était pas là la production d'un maître (qui en effet de plus économe que lui ?), mais d'un homme du peuple, et aux jours des nones, il portait sur ses épaules ses fagots pour les vendre en ville et en revenait chez lui la nuque allégée, mais la bourse lourde de pièces, ne rapportant presque jamais des denrées du marché de ville[5].

Au livre 10 de son *De Re Rustica*, consacré aux jardins et rédigé en vers suivant la tradition didactique et l'invite virgilienne[6], Columelle recommande la vente de paniers de fleurs comme source de revenus pour le paysan (et emploie la même image des poches lourdes d'argent que dans le *Moretum*[7]) :

> Et vous, paysans, qui de votre pouce calleux cueillez les tendres fleurs, emplissez dès maintenant votre petit panier d'osier blanc de jacinthes bleu foncé. Que déjà les roses distendent les mailles du jonc entortillé, et que les

---

[1] Cato, *Agr.* 7.1 (9. De fundo suburbano) : "Fundum suburbanum arbustum maxime conuenit habere : et ligna et uirgae uenire possunt, et domino erit qui utatur".

[2] Varro, *R.R.* 1.16.3 . "Itaque sub urbe colere hortos late expedit, sic uiolaria ac rosaria, item multa quae urbs recipit, cum eadem in longinquo praedio, ubi non sit quo deferri possit uenale, non expediat colere". Sur l'exploitation à des fins commerciales des zones suburbaines, opposée au discours sur l'autarcie domaniale : cf. N. Morley, *Metropolis and Hinterland. The City of Rome and the Italian Economy 200 B.C. - A.D. 200*, 1996 (notamment p. 86-90).

[3] Colum., *RR* 1.3.3 : "Multum conferre agris iter commodum : (...) ad inuehenda et exportanda utensilia, quae res frugibus conditis auget pretium et minuit impensas rerum inuectarum, quia minoris adportentur eo, quo facili nisu perueniatur".

[4] Bettes, oseille, mauve, aunée, raiponse, poireau, laitue, radis, courge : cf. App. Verg., *Moretum* 71-76.

[5] App. Verg., *Moretum* 77-81 : "Verum hic non domini (quis enim contractior illo ?)
sed populi praeuentus erat, nonisque diebus
uenalis umero fasces portabat in urbem,
inde domum ceruice leuis, grauis aere redibat
uix umquam urbani comitatus merce macelli".

[6] Cf. Verg., *G.* 4.148 . "Praetereo atque aliis post commemoranda relinquo" ; Colum., *RR* 10 *pr.* 3.

[7] App. Verg., *Moretum* 80 (*supra*). Voir aussi App. Verg., *Priapea* 2.13 : "grauem domum remittit aere dexteram".

> corbeilles craquent sous le poids des soucis rouge feu, de sorte que Vertumne se trouve abondamment enrichi de ces marchandises printanières et que, d'un pas titubant pour s'être bien imbibé d'lacchus, le paysan qui les y a portées s'en revienne de ville alourdi, les poches pleines d'argent[1].

L'iconographie représente aussi cette pratique de la culture et du commerce des fleurs, par exemple à Pompéi. Certaines fresques de la Maison des Vettii illustre ainsi certains pans d'activités de ce négoce : de petits amours y sont représentés occupés à sécher des fleurs dont ils confectionnent des couronnes ; le transport, de la plantation à l'atelier, ou de l'atelier au point de vente se fait à dos... de bouc ![2] Ces plantations maraîchères ou florales, pouvaient être développées à plus large échelle, comme en témoigne par exemple une lettre en grec (d'entre 149 et 160 apr. J.-C.), conservée sur un papyrus d'Oxyrhynchus en Haute-Egypte (18 x 31 cm). Il y est question d'une importante commande de fleurs pour un mariage, passée par une dénommée Dionysia auprès d'Apollonius et Sarapas. La commande ne put être que partiellement honorée, mais dans une proportion qui donne une idée de l'ampleur de l'industrie florale puisque ce ne sont pas moins de mille roses et quatre mille narcisses qui viendront fleurir les noces du jeune homme concerné :

> Il n'y a pas encore beaucoup de roses ici ; au contraire, on en manque, et de tous les domaines et chez tous les marchands de couronnes, nous avons à peine pu réunir les mille que nous t'envoyons par l'intermédiaire de Sarapas, même en cueillant celles qui auraient dû être cueillies le lendemain. Nous avons autant de narcisses que tu le désirais, alors au lieu des 2000 que tu nous demandais dans ta lettre, nous t'en envoyons 4000[3].

---

[1] Colum., *RR* 10.303-310 : "Et uos, agrestes, duro qui pollice mollis
demetitis flores, cano iam uimine textum
sirpiculum ferrugineis cumulate hyacinthis.
Iam rosa distendat contorti stamina iunci
pressaque flammeola rumpatur fiscina calta,
mercibus ut uernis dines Vortumnus abundet
et titubante gradu multo madefactu laccho
aere sinus gerulus plenos grauis urbe reportet".
Pour une lecture détaillée du vocabulaire et des motifs de ce passage : cf. *infra § B.3.1.1. Le vocabulaire – Le lexique.*

[2] Cf. W.P. Jashemski, *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, vol. 1, 1979, p. 267-288 (chap. 15 - The Flower Industry at Pompeii) ; voir aussi fig. 398 et 399 illustrant le commerce des fleurs (Maison des Vettii, Pompéi V, 15, 1). Sur la culture et l'emploi de la rose chez les Romains : cf. Plin., *NH* 21.14-21,121-125.

[3] P. Oxy. XLVI 3313, l. 1-15 (je ne traduis que les lignes 8 à 15 mais cite le début pour le contexte) :

1 Ἀπολ[λώνι]ος καὶ Σαραπιὰς Διονυσίᾳ
(vac.) χαίρειν.
χαρ[ᾶς ἡμ]ᾶς ἐπλήρωσας εὐαγγελισαμένη
τὸν γ[άμον] τοῦ κρατίστου Σαραπίωνος καὶ εὐθέως
5 ἂν ἤλθ[ομε]ν διακονήσοντες αὐτῷ ὡς ἐν εὐκταιοτάτῃ
ἡμῖν ἡμ[έ]ρᾳ καὶ συνευφρανθησόμενοι, ἀλλὰ διὰ τὸν

La rentabilité économique de ce genre de négoce pouvait donc être importante, au même titre que pour d'autres terres cultivées à des fins commerciales, comme l'attestent notamment les papyri de nombreux contrats de bail[1].

Ces définitions du jardin, verger, potager ou floral, s'accordent à l'idéal de *rusticitas*, du bonheur de la vie simple à la campagne[2], de l'autarcie - le fermier du *Moretum* ne ramène rien de ses expéditions en ville (vers 63 et 81) -, et s'inscrivent dans une condamnation du luxe et du raffinement, considérés comme les signes d'une perte de contact avec l'authenticité de ses origines. La définition du jardin primitif se fait en terme d'*heredium*[3], de bien familial, façon de marquer que la possession et l'attachement à la terre est en relation avec les liens du sang[4], ce que dira encore Ausone :

> Salut, o mon petit domaine ("herediolum"), royaume de mes ancêtres, que mon arrière-grand-père, que mon grand-père, que mon père a cultivé ![5]

Ce modeste jardin récupère aussi à son compte l'aura mythique qui entoure le verger[6] et se constitue en un véritable petit paradis privé.

Mais Pline l'Ancien, dans le premier extrait cité plus haut[7], signale aussi que la fonction du jardin a évolué, cessant de n'être qu'un garde-manger sur pied ("expedita res et parata semper") pour servir de cadre au loisir ("delicias"). De même Pline le Jeune aime-t-il à se retirer dans sa villa des Laurentes près d'Ostie pour y goûter au repos et se consacrer aux travaux intellectuels (on y trouve une bibliothèque et un pavillon au calme pour l'étude[8]). La maison, avec vue sur la mer, est entourée d'un verger et d'un potager, tous deux productifs :

> Adjacente à cette promenade qui l'encadre se trouve une treille encore jeune et ombrageant un parterre tendre et souple même sous les pieds nus. Des mûriers

---

δι[αλο]γισμὸν καὶ ὅτι ἀναλαμβάνομεν ἀπὸ νωθρείας
οὐκ ἠδυνήθημεν ἐλθεῖν. ῥόδα πολλὰ οὔπω γέγο-
νεν ἐνθάδε, ἀλλὰ σπανίζει, καὶ ἐκ πάντων
τῶν κτημάτων καὶ παρὰ πάντων τῶν στεφανη-
πλόκων μόλις ἠδυνήθημεν συνλέξαι ἃ ἐπέμ-
ψαμέν σοι διὰ Σαραπᾶ χείλια, τρυγηθέντων καὶ
ὧν ἔδει αὔριον τρυγηθῆναι. νάρκισσον ὅσην ἤθε-
λες εἶχομεν , ὅθεν ἀντὶ ὧν ἔγραψας δισχειλίων
τετρακισχειλίαν ἐπέμψαμεν. (...)

[1] Cf. L. Farrar, *Ancient Roman Gardens*, 1998, p. 176-177 ; cf. aussi Plin., *NH* 19.56.

[2] Cf. *supra § A.2.2. La campagne retrouvée.*

[3] Plin., *NH* 19.50, cité *supra* ; variante *herediolum* : Colum., *RR* 1 *pr.* 13 ; Aul. Gell., *NA* 19.7.1 (cité *infra*) ; Apul., *Flor.* 11 ; *Apol.* 101 ; Auson., *Id.* 3.1 (cité *infra*).

[4] Sur les implications dramatiques de cet attachement : cf. *supra § A.3.4.3. Le pays où coule le sang - Un même sang pour une seule terre.*

[5] Auson., *Id.* 3.1-2 (Ausonii nillula) : "Salue, herediolum, maiorum regna meorum, / quod proauus, quod auus, quod pater excoluit".

[6] Cf. *supra § A.1.4. Le verger.*

[7] Plin., *NH* 19.50.51.

[8] Plin., *Epist.* 2.17.8 et 24.

> et des figuiers en abondance habillent le jardin ; cette terre-là est particulièrement favorable à ces espèces arboricoles, alors qu'elle est plus ingrate pour les autres. Voilà la vue dont jouit la salle à manger éloignée de la mer, qui vaut bien celle qu'on a sur la mer ; par-derrière, elle jouxte deux chambres, dont les fenêtres donnent sur le vestibule de la villa et sur un autre jardin, un fertile potager[1].

De même, au 2e siècle apr. J.-C., Aulu-Gelle dépeint un jardin de la rive droite du Tibre qui offre autant une abondance maraîchère qu'un lieu de rencontres et d'échanges amicaux et intellectuels :

> Sur le territoire du Vatican, le poète Julius Paulus, un homme de bien et extrêmement cultivé en histoire et en littérature anciennes, possédait un petit domaine hérité ("herediolum"[2]). Il nous invitait souvent à l'y rejoindre et nous offrait avec une généreuse convivialité de petits légumes et des fruits. Et ainsi un jour, par un doux temps d'automne, Julius Celsinus et moi, alors que nous avions dîné chez lui et entendu lecture à sa table de l'*Alceste* de Laevius et que nous nous en retournions en ville au soleil déjà presque couchant, nous remâchions les figures et les tournures de mots formulées de manière nouvelle et remarquable dans ce poème de Laevius (...)[3].

Ainsi, certains *hortuli* de banlieue se maintiendront-ils malgré l'extension urbaine et l'apparition de grands parcs. Mais, formant une ceinture de végétation autour de l'Urbs, ils ne sont plus depuis longtemps la garantie de la subsistance du pauvre, pas plus qu'ils ne constituent les seuls espaces verts de Rome. Dès le 1er siècle av. J.-C., des plages de verdure s'introduisent à l'intérieur de l'espace urbain. Les villas urbaines des grandes familles possèdent un jardin de plaisance se substituant au potager traditionnel et se développant le plus souvent sur la base architecturale d'un péristyle (adapté de l'architecture hellénistique et qu'on retrouve pour l'organisation spatiale des parcs publics[4]). Ainsi, à l'époque républicaine, la rive droite du Tibre, le Champ de Mars et les flancs du Pincio sont occupés par de nombreux jardins, dont certains s'avèrent même particulièrement luxuriants, étendus et renommés, offrant leur cadre à la vie mondaine des villas et aux plus somptueuses réceptions qui s'y déroulaient. La rive droite du

---

[1] Plin., *Epist.* 2.17.15 : "(...) adiacet gestationi interiore circuitu uinea tenera et umbrosa nudisque etiam pedibus mollis et cedens. Hortum morus et ficus frequens uestit, quarum arborum illa uel maxime ferax terra est, malignior ceteris. Hac non deteriore quam maris facie cenatio remota a mari fruitur, cingitur diaetis duabus a tergo, quarum fenestris subiacet uestibulum uillae et hortus alius pinguis et rusticus".

[2] Même sens à la même époque chez Apulée, *Flor.* 11 ; *Apol.* 101 ; terme repris par Auson., *Id.* 3.1, cité *supra*.

[3] Aul. Gell., *NA* 19.7.1-2 : "In agro Vaticano Iulius Paulus poeta, uir bonus et rerum litterarumque ueterum inpense doctus, herediolum tenue possidebat. Eo saepe nos ad sese uocabat et olusculis pomisque satis comiter copioseque inuitabat. Atque ita molli quodam tempestatis autumnae die ego et Iulius Celsinus, cum ad eum cenassemus et apud mensam eius audissemus legi Laeuii "Alcestin" rediremusque in urbem sole iam fere occiduo, figuras habitusque uerborum noue aut insigniter dictorum in Laeuiano illo carmine ruminabamur (...)".

[4] Cf. *infra § B.2.2.2. Des jardins privés aux parcs publics.*

Tibre abritait par exemple les jardins de César, où il reçut notamment Cléopâtre[1] et qu'il ouvrira au public[2], ceux de Livius Drusus, de Caius Cassius ou encore ceux de Clodia, aux abords immédiats du fleuve. Cette proximité de l'eau en fait des lieux de loisir prisés de la jeunesse[3]. Le Champ de Mars était occupé en partie par les jardins de la villa de Scipion Emilien et de celle de Pompée. Pour le Pincio, c'est vers 60 av. J.-C. que Lucullus, vainqueur de Mithridate avant Pompée, y fit aménager des jardins - sans doute sur l'éperon sud. Les *horti Sallustiani*, contemporains de ceux de Clodia sur les rives du Tibre, s'étendaient quant à eux sur tout le flanc est et sud du Pincio et débordaient jusqu'au Quirinal. Traversés d'un ruisseau, ils étaient réputés autant pour leur étendue que pour leur richesse ("hortos pretiosissimos")[4] - sans doute par leurs aménagements et leur ornementation (statues, bassins) -, et survivront jusqu'au sac de Rome par Alaric, comme propriété impériale.

Ainsi, dès le 1[er] siècle av. J.-C., les jardins, complétant et interpénétrant l'espace de la *domus* privée[5], apparaissent comme les symboles de la puissance politique et sociale des grandes familles patriciennes[6]. Les empereurs successifs ne manqueront pas de récupérer à leur compte l'aura et le prestige associés aux jardins de l'époque républicaine. Pour exemple, sous l'impulsion de Messaline, Claude s'appropriera en 46 apr. J.-C. les anciens jardins de Lucullus, devenus propriété de Valerius Asiaticus, en contraignant leur nouveau propriétaire au suicide[7]. Tibère recevra par legs les prestigieux *horti Sallustiani*.

2.2.2. Des jardins privés aux parcs publics

Avec l'augmentation de la population romaine qui s'entasse dans des *insulae*, seuls les plus nantis, propriétaires d'une *domus*, peuvent se permettre d'avoir à leur disposition un espace de verdure privé en ville. Mais paradoxalement, plus la densité de la population augmente, plus les

---

[1] Cic., *Ad. Att.* 15.15.2 : "Superbiam autem ipsius reginae, cum esset trans Tiberim in hortis, commemorare sine magno dolore non possum".

[2] Cf. Tac., *Ann.* 2.41.1 : "(...) Tiberim iuxta in hortis quas Caesar dictator populo Romano legauerat" ; Suet., *Caes.* 83 : "Populo hortos circa Tiberim publice"; Dio Cass. 44.35.3.

[3] Cic., *Pro Caelio* 36 : "Habes hortos ad Tiberim ac diligenter eo loco paratos quo omnis iuuentus natandi causa uenit". Sur les jardins du Trastevere à l'époque républicaine : cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 110-122.

[4] Ps.-Cic., *C. Sallust.* 7 : "Unde tu, qui modo ne paternam quidem domum redimere potueris, repente, tanquam somno beatus, hortos pretiosissimos, uillam Tiburti, C. Caesaris reliquas possessiones paraueris ?"

[5] Sur les liens entre architecture de la villa et architecture du jardin (portique, péristyle) : cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1983[3] (1943[1]), p. 205-246 (chap. 7 - Jardins et architecture). Sur l'interpénétration des espaces par l'iconographie : cf. *supra § B.2.1.3.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - La végétation - La peinture de jardin.*

[6] Cf. M. Baridon, *Les jardins. Paysagistes - jardiniers - poètes*, 1998, p. 140-144.

[7] Tac., *Ann.* 11.1.1 : "Nam Valerium Asiaticum, bis consulem, fuisse quondam adulterum eius credidit, pariterque hortis inhians, quos ille a Lucullo coeptos insigni magnificentia extollebat (...)". Sur ce suicide : *Ann.* 11.3.2. Sur ces appropriations et la constitution d'un domaine impérial : cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 137-160.

zones vertes en ville gagnent en importance. En effet, malgré l'urbanisation, les parcs publics font leur apparition, signe de la munificence des puissants. Portiques et jardins sont ouverts au public ou légués au peuple à la mort de leur propriétaire. Les dernières années de la République voient ainsi le passage de jardins privés, liés à la *domus*, à des jardins non résidentiels[1], encadrant souvent des édifices publics servant la communauté (comme par exemple les thermes, les marchés, les portiques ou des établissements publics).

Le premier portique public fut sans doute le portique de Pompée, édifié en 55 av. J.-C. à côté de son théâtre. Sur un plan rectangulaire, il offrait des promenades couvertes, abritant autant du soleil que de la pluie. Ses nefs étaient plantées de platanes et décorées d'une fontaine à effigies mythologiques, selon le témoignage de Properce :

> Sans doute le portique de Pompée manque bien d'éclat, dans l'ombre de ses colonnes, mais il est renommé pour ses tapisseries d'Attale, avec ses rangées serrées de platanes plantés avec régularité, et tous ces flots qui tombent d'un Maron[2] endormi et de Nymphes font doucement retentir leurs cascades dans toute la ville lorsque soudain le Triton aspire l'eau de sa bouche[3].

Le modèle architectural de ce portique est à rechercher du côté de la tradition hellénistique des promenades, que Pompée aura pu admirer lors de ses glorieuses campagnes orientales dont la décoration artistique du portique offrent un souvenir autant qu'une preuve. Cet exemple montre que par leur disposition, leur aménagement, leur décoration ou, comme dans le cas des jardins de Lucullus, les circonstances de leur établissement, certains parcs de Rome rappellent des victoires militaires en Orient et sont à ce titre des marques de triomphe individuel autant que des démonstrations de la puissance de Rome et de sa domination sur le monde.

D'après la *Forma Urbis* sévérienne, carte fragmentaire de la ville de Rome gravée sur marbre[4], le portique de Pompée était prolongé, au nord, par les Cent Colonnes du Champ de Mars (l'*Hecatostylon*), une promenade rejoignant les jardins d'Agrippa et plantée de platanes et décorée de statues animalières[5].

De dimensions plus modestes que celui de Pompée, le portique de Livie sis aux Esquilies était

---

[1] Cf. notamment L. Farrar, *Ancient Roman Gardens*, 1998, p. 175-186.

[2] Selon Hom., *Od.* 9.197, fils d'Euanthes et prêtre d'Apollon qui offrit du vin à Ulysse.

[3] Prop. 2.32.11-16 : "Scilicet umbrosis sordet Pompeia columnis
porticus, auleis nobilis Attalicis
et platanis creber pariter surgentibus ordo,
flumina sopito quaeque Marone cadunt
et leuiter nymphis tota crepantibus urbe
cum subito Triton ore recondit aquam".
Cf. aussi Mart., *Epigr.* 2.14.10 : "illinc Pompei dona nemusque duplex".

[4] Cf. R. Lanciano, *Forma Urbis Romae*, 1988.

[5] Cf. Mart., *Epigr.* 3.19.1-2 : "Proxima centenis ostenditur ursa columnis, / exornant fictae qua platanona ferae".

également planté en jardins. Selon Pline, une treille issue d'un seul cep ombrageait les allées :

> Valerianus Cornelius aussi cite comme fait particulièrement mémorable qu'un seul pied de vigne couvre de l'ombre de ses treilles les promenades en plein air du portique de Livie à Rome, et donne aussi douze amphores de vin nouveau par an[1].

La vigne permet des associations au monde de l'abondance[2]. Pline mentionne d'ailleurs aussi combien de vin est produit chaque année par cette treille. Outre la force symbolique attachée au vin[3], le plant même de la vigne est signe de vigueur, capable de s'agripper par son pampre et de s'élever, comme ici à partir d'un seul cep. Une telle vigueur rend l'émondage nécessaire à la fructification (donnée à laquelle s'oppose l'imaginaire de la fécondité spontanée des pays utopiques : aux Iles Fortunées, la vigne prospère sans émondage[4]). L'historien juif Flavius Josèphe rapporte pour sa part que la vigne du Temple de Jérusalem portait des grappes d'or de la taille d'un homme[5]. La vigne apparaît enfin comme un signe du pouvoir, puisque, ciselée d'or, elle décore les colonnes des palais des rois orientaux[6].

D'autres portiques, promenades publiques ou jardins privés sont dépourvus de tout arbre ou plant porteur de fruits, mais plantés d'arbres ou de buissons stériles (myrtes, platanes, buis, laurier, lierre, etc.) purement décoratifs, comme certains domaines privés[7]. On rencontre par exemple le buis pour le portique d'Europe, garantissant un abri contre la chaleur excessive[8], ou

---

[1] Plin., *NH* 14.11 : "Quodque memoria dignum inter prima Valerianus quoque Cornelius existimauit, una uitis Romae in Liuiae porticibus subdiales inambulationes umbrosis pergulis opacat, eadem duodenis musti amphoris fecunda". Voir aussi Ov., *Ars Am.* 1.72 ; Mart., *Epigr.* 3.20.8 (sous le nom de *schola Octaviae*). Sur les monuments et aménagements publics de Rome : cf. Strabo, *Geogr.* 5.3.8.

[2] Cf. *supra § B.2.1.3.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - La végétation - Motifs végétaux : du décoratif au symbolique.*

[3] Cf. *supra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne* ; *B.1.3.3. La mort à table - A table avec les morts.*

[4] Hor., *Epod.* 16.44 : "Et inputata floret usque uinea". Cf. *supra § A.2.3.1. L'isolement insulaire - les Iles Fortunées.*

[5] Flau. Ios., *AJ* 15.395 ; *BJ* 5.210.

[6] Sid. Apoll., *Carm.* 24.69-74 : "Quis pomaria prisca regis Indi
hic nunc comparet aureasque uites
electro uiridante pampinatas,
cum Porus posuit crepante gaza
fuluo ex palmite uineam metalli
gemmarum fluitantibus racemis".
Voir aussi Curt. 8.9.26. Pour l'association de la couleur du raisin et celle de l'or : Ov., *Met.* 13.813 : "sunt auro similes longis in uitibus uuae", cité plus largement *infra § B.4.3. Les cadeaux d'amour.*

[7] Mart., *Epigr.* 3.58.2-4 : "(...) otiosis ordinata myrtetis
uiduaque platano tonsilique buxeto
ingrata lati spatia detinet campi".
Cf. aussi vers 46 : "et turre ab alta prospicis meras laurus".
Passage traité *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée – Cultiver son jardin.*

[8] Cf. Mart., *Epigr.* 2.14.15 : "(...) ad Europes tepidae buxeta recurrit".

les lauriers pour la promenade d'Agrippa[1].

Par leur fonction ornementale, soumis à la demeure ou à l'édifice qu'ils encadrent ou décorent, ces jardins ne sont plus de productifs vergers ; mais malgré la stérilité de leur végétation, ils offrent, par leurs espèces à feuillage persistant, un décor verdoyant toute l'année et demeurent par là des signes de pérennité, si artificiels soient-ils.

A part ces portiques publics à décoration végétale, il faut toutefois noter que jusqu'à l'avènement des Flaviens, une grande partie des espaces verts en ville de Rome font en réalité partie du domaine impérial et satisfont aux délires de splendeur et à la mégalomanie de leurs propriétaires. Aussi, dans une pièce louant les monuments publics édifiés par Domitien, Martial salue-t-il la restitution au peuple des zones occupées autrefois par le domaine de la Maison Dorée de Néron :

> Rome a été rendue à elle-même et, sous ton empire, César, ce qui faisait les délices d'un tyran fait aujourd'hui les délices du peuple[2].

Le peuple n'eut toutefois pas à attendre si longtemps pour goûter aux charmes de la verdure et au loisir ombragé. Plus modestement que les portiques et promenades de la ville de Rome, certaines *tabernae* et autres établissements publics voués à la restauration et au divertissement[3] s'encadrent d'un jardin, argument jadis déjà pour attirer le client. Ainsi les abords de l'auberge de Surisca, serveuse et danseuse de la *Copa*, offrent-ils tous les agréments propres à flatter les sens :

> On y trouve des jardins aménagés, des petits pavillons, des coupes, des roses, une flûte, des lyres et des tonnelles fraîches sous l'ombre des roseaux ; et voilà qu'un pipeau rustique de berger résonne à la manière de celui qui babille doucement sous les antres du Ménale. Il y a aussi un petit vin tout juste tiré d'un flacon enduit de poix, il y a un cours d'eau au sourd glouglou. Il y a aussi des guirlandes de giroflées à fleurs jaunes et des couronnes de roses jaunes mêlées à d'autres couleur pourpre, des lis que la fille d'Acheloüs a cueillis au bord du fleuve virginal et apportés dans des corbeilles d'osier. Il y a aussi des petits fromages qui sèchent dans une faisselle de jonc, à l'automne il y a des prunes luisantes, des châtaignes, des noix et des pommes doucement rougissantes ; la table y est bien garnie, l'Amour est là, et Bacchus. Il y a aussi des mûres couleur de sang et des grappes de raisin tardif, et un concombre vert foncé qui pend au jonc. Le gardien de ce pavillon est armé

---

[1] Cf. Mart., *Epigr.* 1.108.3 : "Vipsanas laurus".

[2] Mart., *Spect.* 2.11-12 : "Reddita Roma sibi est et sunt, te praeside, Caesar, / deliciae populi, quae fuerunt domini". Sur le morcellement du domaine impérial dès Vespasien : cf. P. Grimal *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 161-166.

[3] Cf. W.F. Jashemski, *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, vol. 1, 1979, p. 167-181 (chap. 8 - Gardens in Restaurants, Inns, and Hotels) ; T. Kleberg, *Hôtels, restaurants et cabarets dans l'Antiquité romaine. Etudes historiques et philologiques*, 1957.

> d'une faux de saule, mais pas aussi redoutable que son énorme phallus. (...) tantôt c'est le chant répété des cigales qui perce des bosquets, tantôt c'est un lézard bigarré qui se cache sous un siège, en quête de fraîcheur. (...) Vas-y, repose-toi de ta fatigue sous l'ombre du pampre[1].

Ce cadre idéal, empruntant ses éléments au répertoire traditionnel du lieu charmant (fraîcheur de la végétation, babil de l'eau, crissements des cigales, etc.), au modèle bucolique (son de flûte (*fistula*) du berger, en écho au glouglou de l'eau dans les canalisations[2]), à la thématique des productions saisonnière (fleurs, fruits)[3] et à l'univers dionysiaque (vin, même modeste, treille), est enrichi de biens offrant la possibilité très concrète de se restaurer. Du point de vue littéraire, l'anaphore du verbe *esse* est aussi une façon de marquer la diversité et l'accumulation des sources de bien-être. Les charmes du lieu semblent d'ailleurs augurer de ceux de leur tenancière. Le concombre ("cucumis") décorant la treille peut même symboliser les organes génitaux des visiteurs masculins – bien que, malgré un indéniable symbolisme sexuel de *cucumis*, il n'y ait pas d'occurrence claire d'un emploi métaphorique comme synonyme de *mentula* - et leur état physiologique ("pendet") avant leur éventuelle entrée en action[4]. A cette image maraîchère succède d'ailleurs immédiatement l'évocation de la statue phallique de Priape

---

[1] App. Verg., *Copa* 7-24 :
"Sunt topia et calybae, cyathi, rosa, tibia, chordae,
et triclia umbrosis frigida harundinibus ;
en et Maenalio quae garrit dulce sub antro
rustica pastoris fistula more sonat.
Est et uappa cado nuper defusa picato,
est crepitans rauco murmure riuus aquae.
Sunt etiam croceo miolae de flore corollae
sertaque purpurea lutea mixta rosa
et quae uirgineo libata Achelois ab amne
lilia uimineis attulit in cathalis.
Sunt et caseoli, quos iuncea fiscina siccat,
sunt autumnali cerea pruna die
castaneaque nuces et suaue rubentia mala,
est hic munda Ceres, est Amor, est Bromius ;
sunt et mora cruenta et lentis uua racemis,
et pendet iunco caeruleus cucumis.
Est tuguri custos armatus falce saligna,
sed non et uasto est inguine terribilis".
27-28 : "Nunc cantu crebro rumpunt arbusta cicadae, / nunc uarie in gelida sede lacerta latet".
31 : "Hic age pampinea fessus requiesce sub umbra".

[2] Sur ce jeu de substitution entre les deux sens de *fistula* : cf. *supra § A.1.3.1. L'espace pastoral – Un paysage littéraire – Par monts et par vaux.*

[3] Cf. *supra § A.4.2. Les saisons de l'abondance.*

[4] Sur *cucumis* : Plaut., *Cas.* 798-800 : "(...) Num radix fuit ? – Non fuit. – Num cucumis ? – Profecto, hercle, non fuit quidquam olerum" ; cf. J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, 1990[3] (1982[1]), p. 27 ; sur *pendere* : cf. Lucil., *Sat.* 16.534-536 (Marx) (testicules d'un bélier) ; Catull. 67.21 : "languidior tenera cui pendens sicula beta" (allusion explicite à l'impuissance masculine) ; *Priapea* 52.7 ("pensilia") ; J.N. Adams, *op. cit.*, p. 57 ; sexe masculin comme *pandus* (même racine que *pendere*, au degré o) : par ex. Catull. 63.5 ; Petr., *Sat.* 92.9 ;

qui est à la fois gardienne (motif récurrent des *Priapea*), personnification et promesse des futurs ébats.

Une pièce des *Priapea* joue précisément sur cette ambiguïté entre les productions maraîchères ou fruitières et les jeux érotiques auxquels le verger servira de cadre. Les traducteurs dont nous reproduisons le texte l'ont gaillardement intitulée :

> AH LES BELLES FIGUES ! LE BEAU CONCOMBRE ! Qu'est-ce que c'est que cette affaire ? Comment expliques-tu cette foule de voleurs qui viennent dans mon jardin, alors que si l'un d'eux me tombe entre les mains il paie le prix fort et se fait défoncer jusqu'au trognon ? Ma figue n'est pas meilleure que celle du voisin et mes grappes ne sont pas si belles que les raisins égrenés par la blonde Arétè. Mes pommes que vous cueillerez à pleines mains sur l'arbre n'ont pas la beauté des fruits du Picenum ni mes poires que tu toucheras à tes risques et périls ou mes prunes plus jaunes que de la cire fraîche ou les fruits de mes sorbiers qui arrêteront le flux de tes tripes en folie. Dans mon verger on ne trouve pas de mûres géantes ni ces noix allongées qu'on appelle amandes dont les fleurs blanches étincellent. Dans mon carré de choux, je ne prétends pas faire pousser des choux-raves et des choux pommés plus grands, plus ronds, que dans les autres potagers ni que mon poireau redresse la tête plus vert et plus droit. Personne, à mon avis, ne vient pour mes courgettes bien pleines ni mes concombres étalés sur le sol ni pour mon basilic ou mes laitues comme des poufs ni pour mon ail et mes oignons piquants. S'ils viennent ici la nuit ce n'est pas pour piller mes roquettes érotiques ni ma menthe odorante. Toutes ces belles choses que j'ai dans mon enclos les jardins d'à côté en ont tout autant. Pourtant, salopards de voleurs, vous venez sur le terrain confié à ma garde. Sans toucher à ceux des autres. Peut-être est-ce l'engin du supplice déployé au grand jour qui vous fait accourir et vous prenez pour une invite les outrages promis[1].

Mart., *Epigr.* 7.35.4.

[1] *Priapea* 51 : "Quid hoc negoti est quaue suspicer causa
Venire in hortum plurimos meum fures,
Cum quisquis in nos incidit luat poenas
Et usque curuos excauetur ad lumbos?
Non ficus hic est praeferenda ricinae
Uuaeque quales flaua legit Arete.
Non mala truncis adserenda Picenis
Pirumque tanto quod periculo captes,
Magisque cera luteum noua prunum
Sorbumue uentres lubricos moraturum.
Praesigne rami nec mei ferunt monum
Nucemue longam quam uocant Abellanam,
Amygdalumue flore purpurae fulgens.
Non brassicarum ferre glorior caules
Betasue quantas hortus educat nullus,

Plus d'une production de ce jardin évoque l'anatomie masculine ou certaines pratiques sexuelles. Ainsi *mala* sert parfois à désigner les testicules, tandis que *pirum* apparaît tardivement comme métaphore du pénis – que l'usage médical (notamment Celse) désigne par *caulis*[1]. Les figues peuvent quant à elles désigner quelques excroissances anales provoquées par la sodomie, comme l'exprime Martial en y ajoutant un jeu de mot sur le terme *hortus* (parfois synonyme de *culus*[2]) :

> Pour acheter de jeunes esclaves, Labienus a vendu ses jardins : à présent tout ce que possède Labienus se réduit à un champ de figues[3].

Si la *beta* qui pousse chez Priape (associée parfois au verbe *pendere*) évoque ailleurs l'impuissance masculine[4], l'image du poireau à la tête dressée semble par contre annoncer la plus vigoureuse virilité, tableau complété par la mention de quelques cucurbitacées(!) - courgette, concombre (*cucumis*)[5] – même si certaines gisent à terre. D'autres plantes citées sont réputées pour leurs vertus aphrodisiaques (notamment la roquette et la menthe)[6]. Le jardin devient ainsi métaphore de l'intimité masculine – comme il l'est de l'intimité féminine (*hortus conclusus*)[7] – et des prestations sexuelles de Priape. Le dieu à la tunique retroussée, assailli par

---

Crescensue semper in suum caput porrum.
Nec seminosas ad cucurbitas quemquam
Ad ocimumue cucumeresque humi fusos
Venire credo, sessilesque lactucas
Acresque cepas aliumque furatum,
Nec ut salaces nocte tollat erucas
Mentamque olentem cum salubribus rutis.
Quae cuncta quamuis nostro habemus in saepto,
Non pauciora proximi ferunt horti.
Quibus relictis in mihi laboratum
Locum uenitis, improbissimi fures :
Nimirum apertam conuolatis ad poenam,
Et uos ad ipsum quod mínamur imitat".
Traduction empruntée à F. Dupont et T. Eloi, *Les jeux de Priape. Anthologie d'épigrammes érotiques*, 1994, p. 71-75.

[1] *Mala* : cf. J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, 1990[3] (1982[1]), p. 71 (mais Adams dénie ce sens pour Verg., *Ecl.* 2.51 : "Ipse ego cana legam tenera lanugine mala", lecture proposée par W. Goldberger, "Kraftausdrücke im Vulgärlatein", *Glotta* 18, 1930, p. 8 sqq., en particulier p. 30) ; *pirum* : J.N. Adams, *op. cit.*, p. 29 ; *caulis* : J.N. Adams, *op. cit.*, p. 26-27.

[2] Par ex. *Priapea* 5.4.

[3] *Ficus* : cf. Mart., *Epigr.* 7.71 ; 12.33.1-2 : "Ut pueros emeret Labienus uendidit hortos : / nil nisi ficetum nunc Labienus habet" ; cf. J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, 1990[3] (1982[1]), p. 15 n. 1, p. 113

[4] Catull. 67.21 : "Languidior tenera cui pendens sicula beta" ; sur *pendere* cf. *supra* note à propos du *cucumis* de la *Copa*.

[5] Plaut., *Cas.* 798-800 : "(...) Num radix fuit ? – Non fuit. – Num cucumis ? – Profecto, hercle, non fuit quidquam olerum".

[6] Sur les aliments flatulents et la sexualité : cf. *supra § A.5.2.2. Le jeûne – Jeûne et abstinence sexuelle.*

[7] Cf. *Priapea* 5.3-4 : "Quod meus hortus habet sumas impune licebit / si dederis nobis quod tuus habet" ; Catull. 61.91-93 : "Talis in uario solet / diuitis domini hortulo / stare flos hyacinthinus" ; 62.39 : "Ut flos in saeptis secretus nascitur hortis" ; *supra § A.1.1.1.2. Une nature merveilleuse - Un décor de verdure – Les prairies fleuries* (en lien avec les scènes d'anthologie) ; *hortus conclusus* du Cantique des Cantiques.

les voleurs comme par les assiduités des nymphomanes du quartier[1], devient "garçon public" ; la pénétration du jardin dont il a la garde est en même temps le viol de son intimité d'ores et déjà dévoilée au grand jour ("nimirum apertam")[2] et le prélude aux sévices sexuelles qui attendent les profanateurs.

De même que nous avons vu plus haut que les *triclinia* sont souvent décorés de peintures figurant un décor de jardin et signifiant l'opulence de la demeure et de la table[3] ou que les salles à manger ont vue directe sur le jardin[4], ces *tabernae* avec jardin ou pergola lient une fois de plus l'univers du jardin au cadre de la consommation alimentaire (et sexuelle). Ainsi la fonction primitive de l'*hortulus* comme garde-manger du pauvre s'est muée en décor emblématique du bien-être, chargé ici de biens de consommation – rappel de ce sens aigu de la précarité dont un retour inopiné pourrait facilement réduire en miettes cet état idéal.

2.2.3. L'eau dans les jardins[5]

L'exemple de l'auberge de la *Copa* a montré comment la décoration des jardins peut être au service de la symbolique de fécondité. L'eau en détermine pour une grande part l'agrément, procurant fraîcheur et fond sonore ("crepitans rauco murmure"). Or une bonne irrigation est la condition essentielle de cette prospérité, ce que montre de façon plus générale l'emploi récurrent de l'épithète *riguus* pour signifier la fertilité d'un jardin ou d'un domaine[6]. La maîtrise de l'eau est d'ailleurs la clé de la richesse ; que l'on pense seulement aux voies de communications maritimes ou fluviales ou à l'importance économique du Tibre, notamment pour l'approvisionnement de Rome[7].

Elément des paysages poétiques, composante essentielle du bien-être, l'eau occupe une place de choix dans la vie des Romains et dans leur décor quotidien[8]. Indispensable à l'entretien des jardins, utilitaires ou d'agrément, l'eau intervient aussi comme élément de décor dans l'aménagement des palais, des villas ou des jardins. Sources ou rivières naturelles, jets d'eau, cascades, fontaines, bassins, canaux ou même des automates, comme ceux d'Héron d'Alexandrie, animent autant qu'ils décorent les parcs privés et publics. L'eau, par son caractére

---

[1] Voir aussi *Priapea* 12, 19, 26, 32, 63.

[2] Voir aussi par ex. *Priapea* 1.5-6 : "Sed ruber hortorum custos membrosior aequo / qui tectum nullius uestibus habet" ; 14.8 : "Stamus sub loue coleis apertis".

[3] Cf. *supra § B.2.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance.*

[4] Cf. Plin., *Epist.* 2.17.15, cité *supra § B.2.2.1. De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani.

[5] Cf. P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 295-301 ; L. Farrar, *Ancient Roman Gardens*, 1998, p. 85-96.

[6] Occurrences citées par P. Grimal, *Les jardins romains*, 1984[3] (1943[1]), p. 296 notes 1 et 2.

[7] Cf. *supra § A.2.7.2. L'abondance de la mer - Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome ; § A.3.1.4.2. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre.*

[8] Cf. A. Malissard, *Les Romains et l'eau : fontaines, salles de bains, thermes, égouts, aqueducs...*, 1994 ;

mobile et sonore, y est symbole de vie, en même temps qu'elle procure une indispensable fraîcheur. Certains canaux ou plans d'eau, au nom inspiré de sites célèbres - Canope d'Alexandrie, Euripe, Nil[1] -, se doublent d'une charge symbolique par l'exotisme qu'ils suggèrent. Le Nil offre au reste par ses crues limoneuses une manifestation quasi divine de la récurrence de la prospérité[2]. Ainsi la villa d'Hadrien à Tivoli possédait-elle un Canope à l'image du Nil, et les jardins d'Agrippa s'ornaient-ils d'un Euripe.

Ces jardins et parcs avec leur eau domestiquée offrent aux Romains le cadre d'une nature semi-apprivoisée, au cœur de laquelle ils peuvent déguster leurs repas en plein air. Des modestes en-cas, goûtés sous une tonnelle comme dans la *Copa*, aux fastueux festins servis dans une de ces salles à manger d'été dotées de petites fontaines ou dans un grand parc, la gamme se décline le plus souvent sur le fond visuel et sonore d'un décor aquatique.

Décrivant les charmes de sa villa des Laurentes, Pline cite ses bains et la productivité du jardin sur lequel donne la salle à manger[3]. Il n'a qu'un seul regret :

> A tous ces avantages, à tous ces agréments, il ne manque que l'eau courante, mais il y a des puits ou plus exactement des sources[4].

Plus raffinée que sa villa laurentine, sa villa toscane des Tusci se présente comme un vrai paradis, où l'eau - et la riche verdure qu'elle irrigue - est omniprésente. La cadre tout d'abord : les campagnes alentour sont traversées de multiples ruisseaux qui assurent leur fertilité[5]. La demeure elle-même redouble de charme par l'utilisation variée et subtile de l'eau. Comme dans la villa des Laurentes, on y trouve des bains[6], mais aussi de nombreuses fontaines, dans une petite cour ombragée de quatre platanes tout d'abord :

> Au milieu de ces arbres, l'eau s'écoule d'un bassin de marbre et rafraîchit de son doux jet les platanes qui l'entourent et ce qui se trouve à leurs pieds (...)[7].

L'eau a aussi sa place à l'intérieur de la villa. Dans une chambre voisine de cette cour aux platanes :

> Il y a une petite fontaine, dans cette fontaine un bassin, encadré de plusieurs petits tuyaux dont le concert forme le plus charmant des murmures. A l'angle de la colonnade, une grande chambre fait pendant à la salle à manger ; par

---

C. Bruun, *The Water Supply of Ancient Rome. A Study of Roman Imperial Administration*, 1991.

[1] Cf. Cic., *De leg.* 2.2 : "Ductus uero aquarum quos isti Nilos et Euripos uocant, quis non cum haec uideat inriserit ?"

[2] Cf. Pomp. Mela, *Chorogr.* 1.9.52, cité *supra § A.2.4.1. Les terres lointaines - Les richesses de l'Orient.*

[3] Plin., *Epist.* 2.17.11 (bains) ; pour le jardin : 2.17.15, cité *supra § B.2.2.1. De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani.

[4] Plin., *Epist.* 2.17.25 : "Haec utilitas, haec amoenitas deficitur aqua salienti, sed puteos ac potius fontes habet".

[5] Plin., *Epist.* 5.6.11 : "cuncta enim perennibus riuis nutriuntur".

[6] Plin., *Epist.* 5.6.25-26.

[7] Plin., *Epist.* 5.6.20 : "Inter has (*sc.* arbores) marmoreo labro aqua exundat circumiectasque platanos et subiecta platanis leni aspergine fouet".

> certaines fenêtres, on a vue sur la terrasse, par d'autrea sur la pelouse, mais précédée d'une piscine placée sous les fenêtres pour leur agrément et qui offre le charme du bruissement et du spectacle de ses eaux ; en effet, jaillissant d'en haut, l'eau eat recueillie dans un bassin de marbre où elle se couvre d'écume blanche[1].

Mais c'est surtout l'hippodrome qui concentre tous les charmes de l'eau. Entouré de promenades plantées de platanes couverts de lierre, de buis, de lauriers (cadre de verdure persistante) et d'arbres fruitiers, il se termine par une salle à manger en plein air dont le bassin sert de table :

> A son extrémité (*sc.* de l'hippodrome) se trouve un lit de table en marbre blanc que protège une treille soutenue par quatre petites colonnes en marbre de Caryste. De ce lit de table sort de l'eau, comme jaillie sous l'effet du poids des convives étendus, qui s'écoule par de petits tuyaux ; elle tombe sur une dalle creusée, est recueillie ensuite dans le marbre finement travaillé où elle est retenue par un système caché qui fait que le bassin reste plein sans déborder[2].

L'ingéniosité des constructeurs est au service du bien-être, comme pour les fontaines de parcs publics de Rome. Ce qui suit est plus intéressant encore, car le lien s'établit avec la consommation de nourriture :

> Le plateau des entrées et les plats plus lourds sont placés sur la margelle, les plats plus légers, à motifs de petites barques ou d'oiseaux, flottent alentour. En face, une fontaine fait aller et venir de l'eau qui, projetée en hauteur, retombe sur elle-même avant d'être absorbée et emmenée par un système de bouches[3].

L'eau sert à la mise en scène de la nourriture et montre la générosité de l'hôte, sa maîtrise sur l'environnement. L'image de l'eau qui retombe sur elle-même marque bien la célébration de la propre puissance du maître des lieux. Certaines plates-bandes ou bosquets de buis du domaine sont d'ailleurs taillés en lettres écrivant le nom du propriétaire ou de jardinier-topiaire[4].

Une chambre de repos couverte d'une vigne grimpante complète cet agencement :

---

[1] Plin., *Epist.* 5.6.23-24 : Fonticulus in hoc, in fonte crater, circa sipunculi plures miscent iucundissimum murmur. In cornu porticus amplissimum cubiculum triclinio occurrit ; aliis fenestris xystum, aliis despicit pratum, sed ante piscinam, quae fenestris seruit ac subiacet, strepitu uisuque iucundam ; nam ex edito desiliens aqua suscepta marmore albescit. (...)".

[2] Plin., *Epist.* 5.6.36 : "(...) In capite stibadium candido marmore nite protegitur ; uitem quattuor columellae Carystiae subeunt. Ex stibadio aqua uelut expressa cubantium pondere sipunculis effluit, cauato lapide suscipitur, gracili marmore continetur atque ita occulte temperatur, ut impleat et redundet".

[3] Plin., *Epist.* 5.6.37 : "Gustatorium grauiorque cena margini imponitur, leuior naucularum et auium figuris innatans circuit. Contra fons egerit aquam et recipit ; nam expulsa in altum in se cadit iunctisque hiatibus et absorbetur et tollitur".

[4] Plin., *Epist.* 5.6.35 ; sur ce type de subtilités de l'art topiaire : cf. aussi *supra § A.2.2.1. La campagne retrouvée – La retraite hors de ville.*

> Là aussi jaillit une source qui se perd aussitôt. En plus d'un point sont disposés des sièges de marbre qui s'offrent agréablement aux promeneurs fatigués comme la chambre elle-même. De petites fontaines se trouvent à côté des sièges ; à travers l'hippodrome tout entier, des ruisseaux clapotent dans des canalisations et suivent la direction que leur donne la main ; ils arrosent tantôt ces bosquets de verdure, tantôt d'autres, parfois tous en même temps[1].

Le pragmatisme utilitaire persiste, marqué ici par le souci de l'irrigation.

Les splendides aménagements de cette demeure étaient destinés à des banquets privés, limités dans le nombre de leurs convives. On en trouve un exemple analogue, plus grandiose encore, sur le site de la Villa Hadriana à Tivoli, où l'Euripe du Canope est terminé par une exèdre qui rappelle le *stibadium* décrit par Pline aux Tusci. Les puissants organisèrent d'ailleurs des banquets à plus large échelle, destinés à des centaines, voire des milliers de convives : Crassus offrit au peuple un banquet de 10'000 tables ; César, pour clôturer la célébration de ses triomphes, convia 66'000 invités sur 22'000 tables à trois lits[2]. Les pelouses et sièges bordant les grands bassins, formaient alors des espèces de "salles à manger sur gazon" prêtes à accueillir la foule[3].

Le désir d'agencer les demeures et d'y dompter l'eau se double de la volonté d'organiser la nature. Les Romains n'ont en effet guère témoigné de goût pour la nature sauvage. Même Lucrèce, lorsqu'il présente les plaisirs simples fournis par la nature, conçoit celle-ci comme bienveillante envers l'homme, semblable à un grand jardin ombragé, empreint du souvenir littéraire du *Phèdre* de Platon et des bords de l'Ilissos[4]. L'esthétique des Romains les porte vers "une Nature qui d'elle-même se conforme aux goûts de l'homme et réalise, *sua sponte*, l'image qu'il attend d'elle"[5]. Pline l'Ancien témoigne de la même conception lorsqu'il décrit un antre qui s'est formé au creux d'un platane et constate que la nature se plie à une image modèle[6].

L'eau contribue pour une grande part à cette idée de maîtrise de l'environnement. Soumise au plaisir des hommes et à leur confort, l'eau crée un sentiment de paix et de civilisation et démontre la puissance du propriétaire des lieux[7]. Mais l'usage pratique, décoratif et symbolique

---

[1] Plin., *Epist.* 5.6.40 : "Hic quoque fons nascitur simulque subducitur. Sunt locis pluribus disposita sedilia e marmore, quae ambulatione fessos ut cubiculum ipsum iuuant. Fonticuli sedilibus adiacent ; per totum hippodromum inducti fistulis strepunt riui et qua manus duxit sequuntur"; his nunc illa uiridia, nunc haec, interdum simul omnia lauantur".

[2] Cf. Plut., *Crass.* 12.3 ; *Caes.* 55.4 ; Suet., *Caes.* 38.

[3] Pour la réalité archéologique des salles à manger en plein air : cf. E. Salza Prina Ricotti, "The Importance of Water in Roman Garden Triclinia", in E. B. MacDougall (éd.), *Ancient Roman Villa Gardens*, 1987, p. 135-184.

[4] Lucr. 2.29-33 ; cf. Plato, *Phaedr.* 229b ; P. Grimal, *Les jardins romains*, 1983[3] (1943[1]), p. 371.

[5] H. Lavagne, *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, 1988, p. 506.

[6] Plin. *NH* 12.9 : "Ne quid desit speluncae imagini, saxea intus crepidinis corona muscosos complexa pumices".

[7] Sur cette domination sur la nature marquée par l'emplacement des villas : cf. *supra § A.2.2.1. La campagne*

de l'eau ne se limite aux jardins privés. L'eau se trouve aussi abondamment mise en scène dans les fontaines monumentales décoratives (appelées *nymphées* dès le 2e siècle apr. J.-C.), où elle offre à tous un spectacle d'abondance, dans le splendide jaillissement des eaux[1]. L'institution des thermes offre également au peuple un accès à la profusion de l'eau en même temps qu'un cadre de loisir et de délassement.

L'importance de l'eau, dans le cadre privé ou public, s'accroît encore par le lien qui s'établit sous l'Empire entre thermes et jardins. Les thermes comprennent alors dans leur enceinte des jardins, soumis à l'architecture générale de l'ensemble. Ainsi les thermes de Titus furent-ils édifiés dans les jardins de la Maison Dorée. Dans les jardins de ceux d'Agrippa - ouverts au public et prolongés par le *Campus Agrippae*[2] au-delà de la Via Lata -, des bassins en plein air (l'Euripe et le *Stagnum*[3]) complétaient les bains froids intérieurs et permettaient de jouer sur l'illusion d'être dans la nature. La décoration intérieure de certains thermes par des peintures de jardin (notamment dans le *frigidarium* des thermes de Stabies[4]) confirme ce goût des Romains pour une illusion de nature. Au gré des constructions et aménagements adjacents (péristyles, promenades, jardins, terrasses), les thermes s'instituent ainsi peu à peu en véritables parcs publics.

2.2.4. Les jardins funéraires[5]

A mi-chemin entre jardins privés et parcs publics se trouvent les jardins funéraires (*cepotaphia*), encadrant une sépulture individuelle ou familiale, ressortant donc de la sphère privée, mais situés le plus souvent le long d'une route, au passage, ce dont se font l'écho les épitaphes s'adressant au voyageur. Cette proximité du passage est une garantie de ne pas sombrer dans l'oubli[6]. C'est ce que recherche ("tam celebre", "celeberrimo loco") par exemple Cicéron pour le monument qu'il compte ériger en souvenir de sa fille Tullia morte prématurément en 57. Il expose ses vues dans différentes lettres adressées à Atticus durant le mois de mars 45 :

---

retrouvée - La retraite hors de ville.

[1] Cf. C. Bruun, *The Water Supply of Ancient Rome. A Study of Roman Imperial Administration*, 1991.

[2] Cf. Dio Cass. 54.29.4.

[3] Cf. Ov., *Pont.* 1.8.37-38 . "gramina nunc Campi pulchros spectantis in hortos / stagnaque et Euripi Virgineusque liquor".

[4] Cf. W.F. Jashemski, *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, vol. 2, 1979, p. 358-359 et fig. 423.

[5] Sur les jardins funéraires : cf. L. Farrar, *Ancient Roman Gardens*, 1998, p. 177-179 ; W.F. Jashemski, *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, vol. 1, 1979, p. 141-153 ; J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1971, p. 94-100.

[6] Cf. H. Lavagne, "Le tombeau, mémoire du mort", in F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, 1987, p. 159-165 ; voir aussi J. Bodel, "Graveyards and Groves. A Study of the *Lex Lucerina*" *AJAH* 11, 1986 [1994].

> Je songe parfois à acquérir des jardins au-delà du Tibre, et ce avant tout pour la raison suivante : c'est que je ne vois aucun lieu qui puisse être aussi fréquenté.
> (...)
> L'île d'Arpinum peut permettre une vraie *apothéose*, mais je crains que, trop *excentrique*, elle semble avoir moins de *chic*[1]. J'ai donc en tête des jardins, que je ne visiterai toutefois qu'à ma venue.
> (...)
> Si ça ne donne rien pour ces jardins au-delà du Tibre, Cotta possède dans la région d'Ostie une propriété dans un endroit très fréquenté, mais d'une toute petite superficie, toutefois plus que suffisante pour cet édifice[2].

Le mausolée d'Auguste joue précisément sur cette ouverture au public instituée du vivant de l'empereur :

> Il avait fait érigé ce monument entre la Voie Flaminienne et la rive du Tibre lors de son sixième consulat et en avait à cette époque déjà ouvert au public les promenades boisées qui l'entouraient[3].

L'empereur divinisé n'en sera que plus présent dans l'esprit des gens qu'ils côtoieront sa sépulture. Strabon, dans les pages qu'il consacre aux monuments publics de Rome, précise que les bois du Mausolée étaient plantés d'arbres à feuillage persistant et dominés par une statue de bronze de l'empereur[4], aménagements qui soutiennent le message d'immortalité délivré par l'édifice.

Mais cet accès à tout venant implique aussi le risque que l'espace privé autour du sépulcre ne soit pas respecté. Ainsi faut-il redouter le pillage, le vandalisme et la profanation, notamment scatologique. L'affranchi Trimalcion prévoit de s'en prémunir en assignant un affranchi à la garde à son tombeau. Certaines épitaphes menacent le profanateur de représailles[5]. Un graffiti humoristique de Pompéi, singeant une épitaphe, conseille ainsi à l'éventuel déprédateur de prendre gare à ses fesses :

---

[1] Je tente tant bien que mal de rendre le recours au grec...

[2] Cic., *Ad Att.* 12.19.1 (14 mars 45) : "Cogito interdum trans Tiberim hortos aliquos parare, et quidem ob hanc causam maxime : nihil enim uideo quod tam celebre esse potuit" ; *Ad Att.* 12.12.1 (16 mars 45) : "Insula Arpinas habere potest germanam ἀποθέωσιν, sed uereor ne minorem τιμὴν habere uideatur ἐκτοπισμός. Est igitur animus in hortis ; quos tamen inspiciam cum uenero" ; 12.23.3 (19 mars 45) : "Si nihil conficietur de Transtiberinis, habet in Ostiensi Cotta celeberrimo loco sed pusillum loci, ad hanc rem tamen plus etiam quam satis".

[3] Suet., *Aug.* 100 : "Id opus inter Flaminiam uiam ripamque Tiberis sexto suo consulatu exstruxerat, circumiectasque siluas et ambulationes in usum populi tunc iam publicarat".

[4] Strabo, *Geog.* 5.3.8.

[5] Petr., *Sat.* 71.8 : "Praeponam enim unum ex libertis sepulcro meo custodiae causa, ne in monumentum meum populus cacatum currat". Sur la protection de la tombe dans les épitaphes latines : cf. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, 1942, p. 118-121. Voir aussi E. Galletier, *Etude sur la poésie funéraire romaine*, 1922, p. 32-35. Voir aussi *Priapea* 35.

> Etranger, mes cendres te prient de ne pas pisser sur ma tombe, mais si tu le désires, sois plus généreux envers moi, caque ! Tu vois le monument d'Ortie ; file d'ici, caqueur. Ce n'est pas ici un endroit sûr pour exposer ton cul[1].

Les jardins funéraires sont du reste souvent clos (*cinctus*, (*con*)*clusus*) , protégés par un mur (*maceria*)[2], comme les *hortuli* l'étaient par des palissades de jonc. Une fois assurée la protection de sa dernière demeure[3] et malgré la menace des déprédations, le désir d'en aménager les environs et d'offrir à son sépulcre un décor d'agrément est plus fort. Ainsi Trimalcion imagine-t-il son monument funéraire entouré d'un jardin :

> Je veux qu'il y ait toutes sortes d'arbres fruitiers autour de mes cendres, et des vignes à profusion. C'est en effet une grande erreur que d'avoir de son vivant des demeures soignées, mais de ne pas se soucier de celles où nous devrons séjourner bien plus longtemps[4].

De nombreux témoignages épigraphiques viennent confirmer ce goût pour les jardins funéraires. Leur terrain est le plus souvent planté de vignes, d'arbres fruitiers ou de fleurs[5]. Outre leur charge symbolique, ces plantations ne sont pas non plus sans rentabilité : le vin produit par les vignes pourra servir aux libations[6] ; le revenu tiré des autres produits ("ex reditu") pourra par exemple être employé au profit du mort, de l'entretien, de la garde ou de la décoration de sa tombe :

> Fait de son vivant : Titus Vettius Hermes, affranchi de Titus, parfumeur. La terre mère m'a engendré et elle m'a repris. De même que mes jardins ont été employés au mieux et au maximum (*i. e.* libre de toute servitude), veillez sur mes cendres. Car je nommerai à ma place des responsables de l'entretien pour qu'ils soient nourris du revenu de mes jardins au jour anniversaire de ma

---

[1] *CIL* IV 8899 : "Hospes, adhuc tumuli ni meias ossa prec[antur,
nam, si uis (h)nic gratior esse, caca.
Urticae monumenta uides ; discede, cacator.
Non est hic tutum culu(m) aperire tibi".
= no 168b, in E. Courtney (éd.), *Musa lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, 1995. Voir aussi no 168a (*CIL* VI 2357), 152 (*CIL* IV 7038 : "Stercorari ad murum progredere. / Si pre(n)sus fueris, poena(m) patiare neces(s)e est. / Caue").

[2] *CIL* VI 26259 (*ILS* 8349) : "agellus conclusus" ; 26942 : "hortulu(m) maceria clus(um) ; 10876 : "hortulum maceria cintum" ; etc. Pour d'autres exemples épigraphiques : cf. J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1971, p. 300, note 323.

[3] Sur la tombe comme demeure du mort et le vocabulaire employé pour la désigner dans ce sens (*domus, sedes, hospitium*, etc.) : cf. E. Galletier, *Etude sur la poésie funéraire romaine*, 1922, p. 28-29 ; H. Lavagne, "Le tombeau, mémoire du mort", in F. Hinard (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, 1987, p. 159-165 ; *supra § A.3.1.1. La traversée en mer - Sépulture et mort en mer.*

[4] Petr., *Sat.* 71.7 : "Omne genus enim poma uolo sint circa cineres meos, et uinearum largiter. Valde enim falsum est uiuo quidem domos cultas esse, non curari eas, ubi diutius nobis habitandum est".

[5] Vignes, fruits et fleurs : cf. *CIL* VI 10237 ; *CIL* XI 6565 (= no 175 in E. Courtney (éd.), *Musa lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, 1995).

[6] Cf. par ex. *CIL* XII 1657 (*ILS* 8367) : "(...) cum bese vineae arep(ennis), | ex cuius reditu omnib(us) | annis prolibari volo | ne minus XV v(ini?) se(xtariis ?)" (Die).

> naissance et au temps de la rose à jamais (*ou* : et qu'ils y portent une rose[1]). Je veux que mes jardins ne soient ni divisés ni vendus à autrui[2].

Jardins, bosquets, vergers, vignobles ou vastes zones cultivées, l'ampleur de la zone entourant une sépulture peut évidemment varier. Martial cite ainsi le cas d'un dénommé Foenius, qui consacre un véritable petit domaine rural à la sépulture de sa fille Antulla :

> Ces jardins à côté de chez toi, Faustinus, sont propriété de Telesphorus Foenius, de même que cette petite campagne et ces prairies humides. Il y a enterré les cendres de sa fille. (...)
> Fenius a consacré ce bois et ces quelques arpents de terre cultivée en l'honneur éternel des cendres. Ce tombeau recouvre Antulla trop tôt ravie aux siens[3].

Les diverses plantations de ces *cepotaphia* ne sont pas dénuées de symbolisme - nous l'avons vu ci-avant pour la vigne. Par la voie parodique, la décoration du tumulus de l'aventureux moustique du *Culex* nous énumère les multiples variétés végétales et florales susceptibles d'embellir un jardin funéraire :

> Ici pousseront l'acanthe, la rose timide rougissante de pourpre et toutes sortes de violettes ; ici il y a aussi le myrte spartiate, l'hyacinthe, le safran né du champ cilicien, et aussi le laurier, honneur insigne de Phoebus, ici le laurier-rose, les lis et la parure sans écart du romarin, et l'herbe sabine (= le genièvre), imitant chez les Anciens les richesses de l'encens, le chrysanthème, l'éclat du lierre aux grappes pâles, et le bocchus, souvenir du roi de Libye, ici

---

[1] Selon la lecture, dans l'expression "per | rosam in perpetuo", de "per" = "fer(ant?)", proposée par J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1971. Quoi qu'il en soit, c'est sans doute là une allusion à la fête des *Rosalia* : cf. *supra § B.1.3.1. La mort à table - L'alimentation des défunts.*

[2] *CIL* V 7454 (=*ILS* 8342) (Vardagate, Gaule Cisalpine) : "V(ivus) f(ecit) | T. Vettius | T(iti) l(ibertus) Hermes | seplasiarius.| Mater genuit, | materq(ue) recepiit. | Hi horti ita uti o(ptime) m(axime)|que sunt, cineribus | servite meis. Nam cu|ratores substituam | uti vescantur ex ho|rum hortorum redi|tu natale meo et per | rosam in perpetuo. | Hos hortos neque divi|di volo neq(ue) abalienari".
Même idée : *CIL* VI 10248 (*ILS* 8366) : "(...) ita ut ex reditu eius insu|lae quodannis die natalis sui et | rosationis et violae et parentalib(us) | memoriam sui sacrificis quater in an|uum factis celebrent, et praeterea omnib(us) k(alendis), | nonis, idibus suis quibusq(ue) mensib(us) lucerna | luceus sibi ponatur incenso inposito" ; *CIL* V 2176 (*ILS* 8369) : "L. Ogius | Patroclus | secutus | pietatem | col(legii) cent(onariorum) hortos cum | aedificio huic | sepult[ur]a[e] iunctos | uiuos donauit, ut | ex reditu eor(um) lar|gius rosae et esc(a)e | patrouo suo et | quandoque sibi | ponerentur" (Altinum, Gaule Cisalpine) ; voir aussi *CIL* V 2090 (*ILS* 8371) ; V 4017 (*ILS* 8372), etc. (voir *ILS* chap. 17, nos 8341-8380). Voir aussi testament du Lingon (*CIL* XIII 5708 ; *ILS* 8379).

[3] Mart., *Epigr.* 1.115.1-3 :
"Hos tibi uicinos, Faustine, Telesphorus hortos
Foenius et breue rus udaque prata tenet.
Condidit hic natae cineres (...)" ;
1.117.1-3 :
"Hoc nemus aeterno cinerum sacrauit honori
Foenius et culti iugera pauca soli.
Hoc tegitur cito rapta suis Antulla sepulcro".

> l'amarante et le raisin à gros grains verdoyant, et le laurier-tin toujours en fleurs ; le narcisse n'en est pas absent, qui, par fierté pour sa beauté, a brûlé en ses propres membres du feu de Cupidon ; et de toutes les fleurs qui se renouvellent à chaque printemps, mon tumulus en est planté[1].

Tout y symbolise l'immortalité ou la récurrence : des espèces au feuillage persistant (acanthe, laurier, lierre) fournissent une toile de fond de verdure permanente, que rehausse une multitude de variétés florales signant le renouveau ("nouant") printanier et l'immortalité cyclique de la nature[2]. Par leur floraison décalée, elles assurent de plus une coloration toute l'année - contrairement aux paysages monocolores associés à la mort[3]. Des espèces orientales viennent en outre rehausser de leur aura mythique et parfumée ce décor d'éternité[4].

L'épitaphe métrique de Laberius - poète ou prêtre de Cybèle[5] qui en a composé les premiers vers pour sa femme, avant de la rejoindre dans la tombe - fait aussi la part belle aux senteurs d'Orient, dans une pièce qui affirme de plus l'immortalité de l'âme[6] et des liens du coeur :

> Bassa, qui était l'épouse du poète Laberius, repose dans le sein profond de la terre nourricière[7], une femme mariée aux moeurs d'autrefois. Ses chastes pensées sont avec son mari, son âme a été rendue au ciel.
> Prépare-moi bon accueil ; que nos noces renouvelées, mais cette fois-ci pour l'éternité, unissent nos corps qui s'aiment.
> Tu es dans le nard et la cannelle, la myrrhe bien odorante et l'amome[8]. Je prie

---

[1] App. Verg., *Culex* 398-411 : "(...) Hic et acanthos
et rosa purpureum crescent pudibunda ruborem
et violae omne genus ; hic est et Spartica myrtus
atque hyacinthos et hic Cilici crocus editus arvo,
laurus item Phoebi decus ingens, hic rhododaphne
liliaque et roris non avia cura marini
herbaque turis opes priscis imitata Sabina
chrysanthusque hederaeque nitor pallente corymbo
et bacchus Libyae regis memor, hic amarantus
bumastusque virens et semper florida linus ;
non illinc narcissus abest, cui gloria formae
igne Cupidineo proprios exarsit in artus ;
et, quoscumque novant vernantia tempora flores,
his tumulus super inseritur. (...)".

[2] Cf. *supra § A.2.6.1.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées - Des prairies de fleurs* ; *A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[3] Cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver* ; *A.5.1.3. Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps.*

[4] Cf. *supra § A.2.4. Les terres lointaines.*

[5] Pour une discussion sur cette identité : cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1966, p. 88, note 3.

[6] Sur les liens entre parfum et immortalité (par exemple avec le Phénix) : cf. *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

[7] Sur la terre-mère : cf. *supra § A.3.1.1. La traversée en mer - Sépulture et mort en mer.*

[8] Sur l'embaumement : cf. *supra § A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

> pour que de là pousse une nouvelle herbe ou une fleur, dont, pris de folie, je puisse couronner l'autel, mon hymne funèbre et moi-même. La vigne peinte de rameaux pourpres de raisin a embrassé quatre ormes de ses doux sarments. Que les feuillages en décor tissent à partir de là une ombre double, l'ombre allongée des arbres et les liens de sa douce épouse.
> Ci-gît le corps du poète Laberius, car son esprit l'a quitté pour rejoindre le lieu d'où il est né. Cherchez la source de l'âme.
> Ce que j'ai été, je ne le suis plus, mais je serai de nouveau ce que je ne suis pas pour l'instant. Naître et mourir, la vie et la mort, c'est la même chose[1].

Cet exemple illustre particulièrement bien combien l'agencement des jardins funéraires reflète une eschatologie où s'affirme la continuité entre la vie et la mort et la croyance en un lieu de félicité posthume, d'autant plus que cette inscription côtoyait, sur l'autel cinéraire de marbre dont elle provient (3e siècle apr. J.-C.), une iconographie symbole d'immortalité : un serpent et les Dioscures, dont le lever et coucher astral alterné illustre le dernier vers de l'épitaphe ("ortus et occasus")[2]. La tombe et ses environs se doivent d'être à la fois un rappel du séjour terrestre et le préambule des félicités éternelles, dans une demeure accueillante ("hospitium").

Mais la recherche de ce bien-être ne s'exprime pas uniquement par un aménagement du lieu basé sur des cultures propres à fournir des biens comestibles (vin, fruits) - conformément à la croyance en l'alimentation des défunts[3]. Dans une inscription africaine de Cirta (auj. Constantine en Algérie) s'ajoutent par exemple aux plantations destinées à agrémenter la tombe un cadre particulier, en l'occurrence une grotte[4], et une ambiance, celle du vol des abeilles et du chant des oiseaux, caractéristiques du *locus amoenus* :

---

[1] *CIL* VI 13528 (Rome, 3e s. apr. J.-C.) : "Bassa, uatis quae Laberi coniuga, hoc alto sinu
fingeae matris quiescit, moribus priscis nurus.
Animus sanctus cum maritost, anima caelo reddita est.
Parato hospitium ; cara iungant corpora
haec rursum nostrae, sed perpetuae, nuptiae.
In spica et casia es, benedora stacta et amomo.
Inde oro grameuue nouum uel flos oriatur,
unde coronem amens aram carmenque meum et me.
Purpureo uarum (*sic*) uitis depicta racemo
quattuor amplesast ulmos de palmite dulci.
Scaenales frondes detexant hinc geminam umbram
arboream procaeram et mollis uincla maritae.
Hic corpus uatis Laberi, nam spiritus iuit
illuc unde ortus. Quaerite fontem animae.
Quod fueram non sum, sed rursum ero quod modo non sum.
Ortus et occasus uitaque morsque iuidest".
= no 188 in E. Courtney (éd.), *Musa lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, 1995 ; *CLE* 1559.

[2] Serpent sur le couvercle (perdu) et Dioscures sur les flancs (cachés aujourd'hui), Galerie lapidaire, Musée du Vatican : cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, 1966, p. 88.

[3] Cf. *supra § B.1.3.1. La mort à table - L'alimentation des défunts.*

[4] Sur la grotte comme espace de bien-être : cf. *supra § A.1.2.1. Les nids d'amour - La grotte.*

> Sur mon tumulus, souvent la petite troupe ailée attique vient et en repart repue de miel de thym coulant ; là les oiseaux chanteront pour moi dans des grottes verdoyantes ; là, sur mon tumulus, prospère le laurier presque délien, et des grappes dorées pendent aux rameaux de la vigne[1].

Le miel par sa douceur évoque les terres paradisiaques ; il est de plus qualifié de coulant ("stillantia"), comme au temps de l'Age d'Or[2]. Le chant des oiseaux, la verdure, la couleur sont des signes de vie, la vigne promesse de rassasiement festif.

Une autre épitaphe africaine, de Theveste (auj. Tébessa en Algérie), ajoute au décor végétal et floral les odeurs et l'ombre :

> Là où, au fond des retraites des bois bien odorants, la glèbe fertile et mère peint, où la terre bigarrée s'égaye de fleurs choisies et délicates et grâce au feuillage ressent à peine la générosité du soleil, c'est là qu'on t'honore, Florentinus, bienheureux dans ta prévoyance, avec ta chaste et respectée épouse (...)[3].

L'image de la terre-mère confère au lieu une hospitalité généreuse et protectrice ("recessus"). La délicate fertilité marquée par les fleurs rappelle la fragilité de l'existence humaine.

De même, l'épigramme funéraire accompagnant la décoration de la tombe d'époque augustéenne du médecin Patron sur la Via Latina mentionne, à côté de la prolifération d'une luxuriante végétation chargée de fruits, le chant des oiseaux et le crissement des insectes[4] animant un *locus amoenus* augurant de l'harmonie et des bonheurs paradisiaques d'outre-tombe :

> Ni ronces ni buissons épineux n'entourent ma tombe, et aucun oiseau de nuit ne crie à l'entour, mais toutes sortes d'arbres agréables grimpent autour de mon cercueil, leurs branches chargées de fruits magnifiques. Au-dessus vole

---

[1] *CIL* VIII 7854 (= *CLE* 468) : "saep]e meis tumulis auis Attica paruula uenit
et satiata thymo stillantia mella relinquit,
mi uolucres hic dulce (c)anent uiridantibus antris,
hic niridat tumulis laurus prope Delia nostris
et auro similes pendunt in nitibus [uua]e".

[2] Cf. Ov., *Met.* 1.112: "flauaque de niridi stillabant ilice mella". Pour d'autres exemples : cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[3] *CIL* VIII 2035.1-5 (= *CLE* 469) : "Inter odoratos nemorum ubi laeta recessus
mater pingit humus, et lectis dedala tellus
floribus exultat gratisque et frondibus almum
nix patitur cum sole diem, hic prouide felix
Florentine decus cum coniuge sancta pudica
(...)".

[4] Autre exemple pour les cigales : *CIL* VI 14404.5 : "in cineres uerssa ess (*sic*) tumuloque inclusa cicadae" (= no 181 in E. Courtney (éd.), *Musa lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, 1995 ; *CLE* 1038.5) ; pour un rossignol : *CIL* VI 9118.9 : "et super nido Marathonis cantet aedon" (= no 177 in E. Courtney (éd.), *Musa lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, 1995 ; *CLE* 467).

> le rossignol au chant mélodieux, et la cigale qui laisse échapper de ses lèvres sa douce mélodie, ainsi que l'hirondelle aux trilles savants, et le grillon harmonieux tirant de sa poitrine son cri gracieux. Et moi, Patron, tout le bien que j'ai fait aux mortels, je l'ai accompli pour avoir dans l'Hadès une place agréable. Mais j'ai laissé toutes choses et dans ma jeunesse (?), elles s'en sont allées à part celles dont j'ai joui vivant[1].

On pourrait voir apparaître ici l'idée d'une félicité posthume définie en termes de rétribution[2]. Mais l'incertitude de l'établissement de la fin du texte, montrant plutôt une désillusion, ne permet pas de l'affirmer de manière absolue. Quoi qu'il en soit, le petit monde de Patron évoque un paysage du type de celui dépeint dans la peinture de jardin, comme sur les murs de la Maison des Noces d'Alexandre[3], entre verdure, fruits et oiseaux.

2.2.5. Héritages

Au vu de cette symbolique d'opulence, de bien-être et d'immortalité associée à l'univers du jardin, la survivance de cet espace privilégié dans la tradition chrétienne (en particulier médiévale) n'est guère surprenante. Le jardin s'y trouve notamment lié à l'architecture religieuse : les églises chrétiennes s'encadrent d'un jardin (avec cour et *atrium*) - comme des portiques entouraient temples et théâtres - qui forme une avant-cour au monument public. La forme architecturale des portiques survivra aussi dans les cloîtres. Leurs jardins ont des fonctions aussi multiples que ceux des Romains. Potagers, ils assurent l'autarcie du monastère

---

[1] *IG* XIV 1934 (Rome, Via Latina, époque augustéenne) :
Οὐ βάτοι, οὐ τρίβολοι τὸν ἐμὸν τάφον ἀμφὶς ἔχουσιν,
οὐδ' ὀλολυγαία νυκτερίς ἀμπέταται,
ἀλλά με πᾶν δένδρος χαρίεν περὶ ρίσκον ἀνέρπει
κυκλάθεν, εὐκάρποις κλωσίν ἀγαλλόμενον·
πωτᾶται δὲ πέριξ λιγυρὴ μινυρίστρια ἀηδὼν
καὶ τέττιξ γλυκεροῖς χείλεσι λειρὰ χέων
καὶ σοφὰ τραυλίζουσα χελειδονὶς ἥ τε λιγύπνους
ἀκρὶς ἀπὸ στήθους ἡδὺ χέουσα μέλος.
Πάτρων ὅσσα βροτοῖσιν ἐράσμια, πάντ' ἐτέλεσσα,
ὄφρα καὶ ἰν 'Αΐδῃ τερπνὸν ἔχοιμι τάπον·
τἄλλα δὲ πάντα λέλοιπα, καὶ ἐν νεότητι κατέκτην(?)
οἴχηται πλὴν ἃ ‹πρὶν› ζῶν ἀπεκαρπισάμην.
Traduction inspirée de celle de S. De Caro, "Deux genres dans la peinture pompéienne : la nature morte et la peinture de jardin", in G. Cerulli Irelli, M. Aoyagi, S. De Caro & U. Pappalardo (éds.), *La peinture de Pompéi. Témoignages de l'art romain dans la zone ensevelie par le Vésuve en 79 ap. J.-C.*, éd. 1999, p. 293-303. De la décoration de la tombe ne subsistent aujourd'hui que deux fragments (inscription et fragments conservés au Louvre).

[2] Voir aussi *CLE* 477.3 : "Est mihi terra leuis merito" (Tusculum, 2e s. apr.) ; *CLE* 1047, 1048, et peut-être du 1er s. apr. 991 et 992 (non pas forcément chrétiennes).

[3] Pompéi VI, *insula occidentalis* (17), 42, 43 ; peinture présentée *supra § B.2.1.3.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - La végétation - La peinture de jardin.*

autant qu'ils prémunissent les moines des dangers de l'oisiveté - de même que les *hortuli* garantissaient la subsistance de leur propriétaire, loin des séductions du luxe. Vergers, ils évoquent l'Eden de la Genèse[1] - de même que ceux des Romains ont le parfum de celui d'Alcinoos. La multiplicité des espèces plantées dans les jardins funéraires (exemple du *Culex*) trouve un écho dans les jardins de plantes médicinales des monastères dévoués à soulager les douleurs du corps comme de l'âme ; les espèces orientales y ont en plus une odeur de *paradeisos* évoquant le Cantique des Cantiques. Clos sur eux-mêmes comme ces modestes *hortuli* clôturés de jonc ou certains jardins funéraires, ils sont une image de l'Eglise, fiancée du Christ. Tous, ils sont l'incarnation de l'espoir du paradis céleste.

[1] Cf. D. Louys, *Le jardin d'Eden : mythe fondateur de l'Occident*, 1992.

B.3. Le langage de l'abondance

Au pouvoir de l'image répond souvent celui des mots, comme l'ont montré les exemples d'épigraphie funéraire associant évocation verbale de l'au-delà au cadre d'un jardin. A l'inverse, l'efficacité des mots (au sens antique de l'*enargeia*) est précisément de faire naître des images[1] et de créer ainsi un monde poétique.

Le but de cette section n'est nullement d'étudier la résurgence de tel ou tel terme comme emprunt à un auteur modèle (par exemple Virgile) et de tisser ainsi des liens de filiation littéraire, selon la visée de la critique des sources (*Quellenforschung*). On tentera plus modestement, dans une première partie consacrée au vocabulaire, de mettre en parallèle, par la comparaison intertextuelle, l'emploi d'un même terme pour dépeindre des images différentes (*tumidus* pour les mamelles gonflées de lait comme pour les grappes de raisin pleines de jus). C'est considérer ici que les mots ne se caractérisent pas seulement par leur sens lexical, mais aussi par leur qualité, leur saveur. On s'attachera aux résonances qu'ils évoquent, aux images qu'ils suscitent, à leur caractère affectif. Certains mots sont ainsi chargés d'une richesse expressive et ne peuvent être détachés de l'univers idéal qu'ils construisent (les chèvres aux mamelles gonflées de lait, symbole d'une abondance spontanée ignorant l'agriculture, évoquent immanquablement le mythe de l'Age d'Or). Considérer l'emploi de tel ou tel terme pour sa portée affective tend dès lors à révéler l'attachement des poètes à certaines images stéréotypées davantage qu'à des chevilles de style. Ces images, issues d'un imaginaire culturel commun relayé par la tradition littéraire, seront approchées plus en détail dans une deuxième section consacrée aux motifs. La démarche proposée ici repose aussi sur l'idée que les formules comme les images se créent et s'augmentent au cours du temps, et imprègnent les textes par une vie qui leur est propre, sans qu'il y ait forcément reprise ou imitation volontaire d'un modèle déterminé.

3.1. Le vocabulaire

Sans prétendre à l'exhaustivité et sur la base des différents textes abordés dans les sections précédentes, il a été tenté de donner un aperçu du vocabulaire ayant trait à l'abondance ou servant à la dépeindre et de mettre ces différents termes en série. Le recours aux explications étymologiques intuitives des Anciens (Varron en particulier, au livre 5 de son *De lingua latina*, consacré à l'espace et en particulier à la nature et à la place de l'homme et de son travail dans ce cadre[2]) apportera plus d'un éclairage sur la valeur symbolique attribuée aux mots.

---

[1] Cf. *§ Introduction - L'invention de la réalité.*

[2] Cf. édition, traduction et commentaire par J. Collart, 1954 (*Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, fascicule 122).

3.1.1. Le lexique[1]

En introduction à cette brève étude du lexique, on peut reprendre ce passage du livre 10 de Columelle déjà évoqué dans la section consacrée aux jardins et qui servira de point de départ à l'examen de différents termes lexicaux :

> Et vous, paysans, qui de votre pouce calleux cueillez les tendres fleurs, emplissez dès maintenant votre petit panier d'osier blanc de jacinthes bleu foncé. Que déjà les roses distendent les mailles du jonc entortillé, et que les corbeilles craquent sous le poids des soucis rouge feu, de sorte que Vertumne se trouve abondamment enrichi de ces marchandises printanières et que, d'un pas titubant pour s'être bien imbibé d'Iacchus, le paysan qui les y a portées s'en revienne de ville alourdi, les poches pleines d'argent[2].

Pour dresser ce tableau d'opulence florale, les termes sont empruntés à divers registres. Certaines notations indiquent tout d'abord une qualité. Celle-ci peut être tactile ("mollis") ou visuelle (couleurs). La nature familière des espèces joue sur le caractère domestique et local, et non exotique, de ces floraisons. D'autres éléments insistent sur la quantité : l'abondance se traduit alors par le nombre ("multo"), la variété des espèces, et par l'accumulation ("cumulate") - que rend ailleurs le verbe *congerere* ou l'image du tas (*aceruus*, tardivement synonyme de *cumulus*)[3]. S'y ajoute la mention de la masse des fleurs pourtant si délicates dans les corbeilles, à laquelle fait écho le poids ("grauis") des pièces d'argent emplissant ("plenos") les poches ("sinus"). Cette masse se manifeste, dans une dimension spatiale, par le fait que les contenants se disloquent sous le poids ("distendat") et menacent de se rompre ("rumpatur") sous la pression ("pressa"). La plénitude confine ici à l'éclatement et au débordement. Le paysan se livrera d'ailleurs lui-même au débordement de la fête, s'imprégnant de vin ("madefactu") et

---

[1] Cf. J. Cousin, *Bibliographie de la langue latine (1880-1948)*, 1951 ; O Hiltbrunner (éd.), *Bibliographie zur lateinischen Wortforschung*, Bd. 1-4 (A-cura), 1981-1992 ; A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 1967[4] (1932[1]), cité ci-après Ernout & Meillet, 1967[4] ; P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1968-1980 (nouveau tirage 1983-1984) ; A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 1954 ; G. Sanders & M. Van Uytfangbe, *Bibliographie signalétique du latin des chrétiens* (= *Corpus christianorum. Lingua patrum* 1), 1989.

[2] Colum., *RR* 10.303-310 : "Et uos, agrestes, duro qui pollice mollis
demetitis flores, cano iam uimine textum
sirpiculum ferrugineis cumulate hyacinthis.
Iam rosa distendat contorti stamina iunci
pressaque flammeola rumpatur fiscina calta,
mercibus ut uernis diues Vortumnus abundet
et titubante gradu multo madefactu laccho
aere sinus gerulus plenos grauis urbe reportet".
Cf. *supra § B.2.2.1. Les jardins - De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani.

[3] Cf. Tib. 1.1.77 : "(...) ego composito securus aceruo" ; Phaedr., *Fab* 4.25.14 : "Ego granum in hiemem cum studiose congero" (fable de la fourmi et de la mouche) ; pour la vue chrétienne sur l'accumulation des biens terrestres : Prudent., *C. Symm.* 2.1053-1054 : "Nec metuit ne congestum populetur aceruo / curculio (...)" ; Mt. 6.19-20 ; Sid. Apoll., *Epist.* 1.6.4 : "(...) Innumeros quoque cumulos frugibus rupta congestis horrea dabunt",

intériorisant ainsi une autre richesse issue de la nature, en échange des dons printaniers ("mercibus uernis") dont il a copieusement enrichi ("diues", "abundet") le marché. La présence de Vertumne, dieu indigène, illustre cette métamorphose des denrées vernales en contre-don automnal (vin)[1], puisqu'il est pour les Anciens un dieu changeant, prenant toutes les formes pour séduire Pomone dans les *Métamorphoses* d'Ovide, incarnant le moment de la cueillette des fruits ou les changements de saisons[2]. L'étymologie populaire antique que rapporte Properce rattache son nom au verbe *verto* :

> Car pourquoi ajouter ce qui fait ma plus grande réputation, les dons des jardins que je tiens agréés dans mes mains ? Le concombre aigue-marine, la courge au ventre gonflé ("tumido"), ainsi que le chou lié d'un léger brin d'osier, voici ce qui me caractérise ; aucune fleur ne s'épanouit dans les prairies sans venir d'abord orner bellement mon front et s'y faner. Et du fait que moi seul pouvais me transformer ("uertebar") en toutes les formes, la langue de ma patrie m'a donné le nom (*sc.* de Vertumne) que je porte en raison de ce processus[3].

Vertumne est ainsi lié à l'épanouissement de la nature qui se marque, selon les saisons, par l'éclosion des fleurs ou le gonflement des légumes - qui peut aussi être compris comme une métaphore sexuelle, que traduit l'épithète *tumidus*[4].

Par la terminologie employée, le tableau dressé par Columelle offre l'image d'une abondance autant qualitative que quantitative, extérieure ou intérieure (incorporée), chiffrable et échangeable. Or la plupart des termes choisis par Columelle sont récurrents dans les évocations de l'abondance, s'appliquant parfois aux mêmes éléments, parfois à d'autres qui partagent avec eux la même force évocatrice. Nous nous proposons d'en reprendre quelques exemples pour éclairer quel réseau lexical permet la construction d'un imaginaire de l'abondance et de la fertilité.

L'épithète *mollis*, employée par Columelle pour les fleurs, transcrit l'idée de finesse, de

---

texte traité *infra* ; dans un panier : Prudent., *Perist.* 3.205 : "(...) floribus ut cumules calathos".

[1] Sur l'économie du don et du contre-don : cf. *infra § B.4. L'abondance comme don.*

[2] Ov., *Met.* 14.643-656 ; présentation des différentes origines du nom : Prop. 4.2.1-48.

[3] Prop. 4.2.41-48 : "Nam quid ego adiciam, de quo mihi maxima fama est,
hortorum in manibus dona probata meis ?
Caeruleus cucumis tumidoque cucurbita uentre
me notat et iunco brassica uincta leui ;
nec flos ullus hiat pratis quin ille decenter
impositus fronti langueat ante meae.
At mihi, quod formas unus uertebar in omnis
nomen ab euentu patria lingua dedit".
Cf. Ernout & Meillet, 1967[4], s.v. *Vertumnus*.

[4] Sur la connotation sexuelle des légumes : cf. *supra § B.2.2.2. Les jardins - Des jardins privés aux parcs publics* (avec pour exemple *Priapea* 51) ; voir aussi *infra s.v. tumidus.*

délicatesse et de douceur[1]. Elle est récurrente pour qualifier l'élément de décor que constitue le gazon[2] ; il s'y associe alors l'idée de confort. Mieux encore que *mollis*, l'adjectif *densus* (et le verbe *densare*) sert aussi à qualifier les gazons épais[3] et plus généralement la végétation du *locus amoenus*, en particulier les feuillages protégeant des ardeurs du soleil[4] ; il s'oppose dans ce sens à *rarus*. L'épithète *rarus* s'associe pourtant parfois à des descriptions d'abondance alimentaire : les claies supportant les jambons réservés aux jours de fête présentent de larges entrelacis ("rara crate")[5], de même que la faisselle servant à l'égouttage du caillé[6].

Quant au processus de floraison, il peut être rendu par le verbe *florere*, qui s'applique aussi à la vigne des Iles Fortunées ou à celle de la 2e *Géorgique*, pour en marquer l'épanouissement[7]. Parfois, les fleurs reçoivent des qualifications plus directement évocatrices de plénitude. Ainsi la fleur du souci ("calta"), emplissant les corbeilles de Columelle, reçoit chez Prudence, dans une description des prairies paradisiaques, l'épithète *pinguis*[8]. Le terme, symbole de la fertilité et de la plénitude, s'applique ailleurs notamment au sol[9], aux jardins cultivés[10], aux productions naturelles que sont les moissons[11], l'huile d'olive[12], ou le raisin emplissant les cuves de moût[13], aux jambons et aux nourritures de l'âme[14]. Dans un monde de potentielle précarité, *pinguis* porte l'idée de gras qui signale la richesse.

L'image de la tension exprimée par le verbe *distendere* appliqué par Columelle aux paniers de roses, se rencontre ailleurs pour signifier la plénitude des mamelles emplies de lait[15] ou celle des greniers à blé[16]. Il faut s'arrêter ici sur le préverbe *dis-*[1]. Son sens premier marque la

---

[1] Cf. aussi Verg., *Ecl.* 2.50 ; 5.38 ; *Aen.* 11.69.

[2] Calp., *Ecl.* 5.15 : "et melius pratis errantes mollibus agnas" ; Verg., *Ecl.* 3.55 ; 7.45 ; 10.42 ; Nemes., *Ecl.* 1.33. Cf. *supra § A.1.3.1. L'espace pastoral - Un paysage littéraire - Par monts et par vaux.*

[3] Claud., *Carm. min.* 25.3 : " densaque sidereos per gramina fuderat artus" ; appliqué au bétail : Sid. Apoll., *Epist.* 1.6.4 : "(...) Densum pecus grauidis uberibus in mulctram per antra olida caularum pinguis tibi pastor includet", texte traité *infra*.

[4] Calp., *Ecl.* 1.9-10 : "(...) graciles ubi pinea denset / silua comas rapidoque caput leuat obuia soli" ; 4.110-111 : "(...) silua uocato / densat odore comas (...)".

[5] Iuv., *Sat.* 11.82 : "Sicci terga suis rara pendentia crate".

[6] Ov., *Fast.* 4.770 : "Dentque uiam liquido uimina rara sero".

[7] Hor., *Epod.* 16.44 : "Et inputata floret usque uinea" ; Verg., *G.* 2.5-6 : "(...) tibi pampineo grauidus autumno / floret ager (...)".

[8] Prudent., *Cath.* 5.114 : "(...) caltaque pinguia" ; passage cité plus largement et commenté *supra § A.2.4.3. Les terres lointaines - Un paradis lointain* ; *A.2.6.1.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées - Des prairies de fleurs.*

[9] Commod., *Instr.* 1.25.2 : "Vitas agrum pinguem et sterili semina iactas".

[10] Verg., *G.* 4.118 : "pinguis hortos".

[11] Ov., *Fast.* 1.689-690 : "(...) neque pinguior aequo / diuitiis pereat luxuriosa suis".

[12] App. Verg., *Aetna* 14 : "(...) pingui Pallas oliua" ; passage cité plus largement *infra s.v. plenus, complere.*

[13] Tib. 1.1.9-10 : "pleno pinguia musta lacu".

[14] Varro, *RR* 2.4.10-11 ; August., *In Ps. 62* (v. 6) 14 ; cf. *supra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - La viande.*

[15] Cf. *infra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

[16] Tib. 2.5.84 ; passage cité ci-après et *supra § A.4.2.2.1. Les saisons de l'abondance - L'été - Les moissons.*

séparation, l'écartement (comme dans *discedere*), ce qui explique l'association à des images de rupture - le "rumpatur" des corbeilles de Columelle fait écho au "ruperent" des greniers de la 1ère *Géorgique* de Virgile[2]. En prolongement de cette valeur, *dis-* sert aussi à marquer le contraire, la négation (comme dans *dissimilis*). Mais à l'inverse, cette particule sert parfois aussi à renforcer le sens du composé par intensification. *Distendere* reste donc associé à la plénitude, dans une tension extrême, mais annonce tout à la fois la menace d'un inévitable dégonflement (mamelles flétries, distendues) ou d'une dislocation. C'est un état éphémère et transitoire qui est ainsi décrit.

Lorsqu'il l'applique aux greniers à grains, Tibulle associe *distendere* à *plenus*[3], qui qualifie chez Columelle les poches pleines d'argent du paysan. Virgile applique *plenus* à des corbeilles de lis[4], Tibulle aux cuves de moût[5], Ovide aux mamelles de lait[6], Calpurnius Siculus à la plénitude des cosses de pois[7]. *Plenus* se trouve ailleurs en relation avec la paix et le retour de la fertilité de l'Age d'Or[8]. Le terme témoigne de cette horreur du vide, qu'illustre aussi, dans un autre domaine, la prolifération de décorations végétales dans la décoration pariétale[9]. L'auteur (inconnu) de l'*Aetna* use du verbe *complere*, de même souche que *plenus*, pour évoquer les greniers, dans un rappel des conditions de vie de l'Age d'Or, lorsque :

> Chaque année, des moissons en suffisance emplissent entièrement les greniers, que Bacchus de lui-même se met à couler, foulé sous son propre pied, et que les rayons de miel gouttent lentement des feuilles, ainsi que l'huile (Pallas) de l'olive grasse[10].

L'image du gras ("pinguis"), des flots ("flueret") et de la spontanéité qui leur est liée ("ipse suo")[11], ainsi que de la suffisance ("saturae") complète ce tableau de plénitude ("complerent"). Le terme *saturus* ou *satur* (ainsi que *satis*, *satiare*) évoque d'ailleurs aussi le rassasiement comme une plénitude, physique ou spirituelle[12].

---

[1] Cf. Ernout & Meillet, 1967[4], s.v. *dis-*.

[2] Verg., *G.* 1.49 : "immensae ruperunt horrea messes" ; cf. aussi Sid. Apoll., *Epist.* 1.6.4 : "(...) Innumeros quoque cumulos frugibus rupta congestis horrea dabunt", texte traité *infra*.

[3] Tib. 2.5.84 : "Distendet spicis horrea plena Ceres".

[4] Verg., *Ecl.* 2.45-46 : "(...) tibi lilia plenis / ecce ferunt Nymphae calathis" ;

[5] Tib. 1.1.9-10 : "pleno pinguia musta lacu".

[6] Ov., *Fast.* 4.769 : "Ubera plena premam, referat mihi caseus aera".

[7] Calp., *Ecl.* 4.114-115 : "(...) tandemque legumina plenis / uix resonat siliquis (...)".

[8] Calp., *Ecl.* 1.63 : "Plena quies aderit (...)"

[9] Cf. *supra § B.2.1.3. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - La végétation.*

[10] App. Verg., *Aetna* 12-14 : "(cum...)
annua sed saturae complerent horrea messes,
ipse suo flueret Bacchus pede mellaque lentis
penderent foliis et pingui Pallas oliua".

[11] Cf. *infra s.v. fundere.*

[12] Cf. *supra § B.1.1.3. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - L'alimentation romaine : une* satura lanx... ; sur le nom du personnage Saturus de la *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis* : *supra § B.1.3.3. La mort à table - A table avec les morts.*

Dans l'exemple de Columelle, la plénitude des poches (désignées par "sinus") se marque aussi par leur poids ("grauis"). A la suite de *grauis*, le dérivé *grauidus*[1] s'applique au sens premier aux femelles portantes[2] ou aux femmes enceintes, puis au sens large aux productions agricoles, en particulier estivales (moissons, miel[3]) et automnales (fruits, rendement de la vigne[4]) ou aux pis des bêtes[5]. La dénomination de *sinus* pour les poches du paysan n'est à ce titre pas dénuée d'un symbolisme féminin.

Les explications que fournit Ovide sur le sacrifice d'une vache portante lors des *Fordicidia*[6], sont construites autour d'un répertoire lexical permettant de tracer quelques liens : *grauidus* est posé comme un synonyme exact de *plenus*. Le sacrifice est destiné à assurer la fécondité du domaine et du troupeau, d'où le terme "fecundior". L'effet d'allitération en *f-* à l'initiale soutient le lien intuitif établi entre les termes "fecundior", "fructum" et "ferunt" (verbe dont nous verrons ci-après la portée).

Fecundus[7] est un adjectif suffixé en *-cundus*[8]. L'élément initial **fe-*, que l'on retrouve par ailleurs dans *felix*, *fetus*, *femina*, remonterait à une racine indo-européenne **dhe̯-* signifiant "téter, sucer, traire" (qui se réalise par exemple en grec sous la forme -θη- comme dans le nom de la nourrice, τιθήνη). Cet adjectif témoigne ainsi d'une idée de la fécondité associée au lait et à une culture pastorale. La même racine donne d'ailleurs en sanscrit le nom de la vache (*dhena*, *dhenúh*), en arménien celui du premier lait (*dayl*).

Le verbe *fero* donne naissance à plusieurs formations. Le radical *fer-* se trouve comme premier élément des composés *fertilis* et *ferax*. Il apparaît aussi dans les adjectifs suffixés en *-fer* (*pomifer*, *frugifer*), à haute valeur poétique. *Ferax*[9] comme *fertilis*[10] ont conservé le sens ancien de *fero*, "porter dans son ventre, être fécondée", d'où dérive précisément *forda*, la femelle pleine, et le nom de la cérémonie sacrificielle des Fordicidia[11]. Le verbe *gero*, sur

---

[1] Cf. *TLL*, vol. 6.2, 1934, *s.v. grauidus*, col. 2269-2272.

[2] Ov., *Fast.* 4.633-634 ; 671-672, textes cités *infra* à propos des *Fordicidia* ; Verg., *G.* 3.139.

[3] Verg., *G.* 2.143 : "grauidae fruges" ; 4.231 : "Bis grauidos cogunt fetus, duo tempora messis" (abeilles) ; passages cités *supra § A.4.2.2. Les saisons de l'abondance - L'été.*

[4] Colum., *RR* 3.21.3 : "undique uersicoloribus pomis grauidus conlucet Autumnus" ; Verg., *G.* 2.5-6 : "(...) tibi pampineo grauidus autumno / floret ager (...)".

[5] Sid. Apoll., *Epist.* 1.6.4 : "(...) Densum pecus grauidis uberibus in mulctram per antra olida caularum pinguis tibi pastor includet", texte traité *infra*.

[6] Ov., *Fast.* 4.633-634 : "Nunc grauidum pecus est, grauidae quoque semine terrae. / Telluri plenae uictima plena datur" ; *Fast.* 4.671-672 : "Exta bouis grauidae dantur : fecundior annus / prouenit et fructum terra pecusque ferunt". Cf. *infra § B.4.4. Le sacrifice comme don et contre-don.* Cf. aussi Varro, *Ling.* 6.15 : "Fordicidia a fordis bubus ; bos forda, quae fert in uentre ; quod eo die publice immolantur boues praegnantes in curiis complures, a fordis caedendis Fordicidia dicta".

[7] Cf. Ernout & Meillet, 1967[4], *s.v. fecundus.*

[8] Sur la valeur de ce suffixe : cf. *infra § B.3.1.2. Quelques suffixes.*

[9] Ov., *Am.* 2.16.7 : "Terra ferax Cereris multoque feracior uuis".

[10] Ov., *Am.* 2.16.6 : "Et uiret in tenero fertilis herba solo".

[11] Cf. *infra § B.4.4. Le sacrifice comme don et contre-don.*

lequel est construit le *gerulus* de Columelle, n'a pas la même nuance et indique plutôt l'idée de "porter sur soi". Il n'est toutefois pas dénué de liens avec la thématique de l'abondance puisque les Anciens rattachent le nom de Ceres à *gero*[1] et expliquent ainsi sa fonction de donatrice envers les humains. A l'époque impériale, le verbe *gero* tend d'ailleurs à se substituer à *fero* dans le sens de porter un enfant, être enceinte (avec le fréquentatif *gestare*)[2].

Les adjectifs suffixé en *-fer* (ou en *-ger*) possèdent un fort caractère poétique, en particulier épique, servant notamment à qualifier un élément ou un personnage par ses attibuts (notamment iconographiques)[3]. Cela implique que la valeur du terme dépasse la seule dimension sémantique et touche aussi au ton du texte dans lequel il apparaît en même temps qu'à sa face imagée. L'adjectif suffixé en *-fer pomifer* sert d'épithète à l'automne, et peut aussi qualifier un domaine ou un jardin reconnu pour sa productivité[4]. L'adjectif qualifie aussi, chez Properce et Ovide, le fleuve Anio (ou ses environs) : sur ce point, l'incertitude des traditions manuscrites est édifiante pour notre examen[5]. Les éditeurs modernes proposent en effet comme variantes à *pomifer spumifer* ou *spumiger*, arguant par exemple que les rives rocheuses de l'Anio ne présentent pas de terrain approprié aux vergers. L'*emendatio* en *spumifer* ou *spumiger*, qualificatifs apparemment plus adaptés aux tourbillons du fleuve ("uolutans"), rejoint de plus l'imaginaire antique qui associe les images écumantes à la prospérité[6]. Dans les deux cas, la substitution proposée respecte le caractère poétique du composé (en *-fer* ou en *-ger*).

Sur *frugifer*, épithète notamment de la déesse Cérès, sont formés *frugiferens*, et, par analogie

---

[1] Cic., *Nat. d.* 2.67 : "Mater autem est a gerendis frugibus Ceres tamquam Geres (...)" ; Varro, *Ling.* 5.64 : "(...) quae quod gerit fruges, Ceres" (d'après Ennius) ; cf. *infra § B.4.4.1.1. Le sacrifice comme don et contre-don - Les dons divins - Du grain...* ; voir aussi W. Pfaffel, Quartus gradus etymologiae. *Untersuchungen zur Etymologie Varros in "De lingua Latina"*, 1981, p. 104-107.

[2] Cf. Ernout & Meillet, 1967[4], *s.v. gero.*

[3] Par ex. pour les épithètes de divinités ou de héros : *armifer(a)* ; *armiger(a)* ; *belliger(a)* ; *caducifer* ; *caelifer* ; *corymbifer* ; *falcifer(a)* ; *falciger* ; *flammifer(a)* ; *flammiger* ; *imbrifer(a)* ; *lucifer* ; *nubifer* ; exemples : cf. I.B. Carter, *Epitheta deorum*, 1902, *s.v.* p. 107-154 ; *corniger* pour le Tibre : cf. Verg., *Aen.* 8.77 : "Corniger Hesperidum fluuius regnator aquorum" ; Claud., *Paneg. Olybr. & Prob. cons.* 220-221 : "Taurina... cornua" ; pour cette iconographie fluviale : cf. *supra § A.3.1.4.2. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre* ; emploi comique : Plaut., *Aul.* 326 : "(...) Etiam fur, trifurcifer !" ; *Rud.* 734-735 ; Phaedr., *Fab.* 1.6 : "laniger" ; même terme chez Ov., *Met.* 7.312 (bélier), cité *infra § B.3.2.4.2. Les motifs - La cuisine - Le chaudron de jouvence.* Cf. aussi J.C. Arens, "-fer and -ger. Their Extraordinary Preponderance Among Compounds in Roman Poetry", *Mnemosyne*, ser. 4, t. 3, 1950, p. 241-262.

[4] Cf. *supra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne* ; Hor., *Carm.* 4.7.11 : "pomifer autumnus fruges effuderit (...)" ; *Carm*, 3.23.8 ; Calp., *Ecl.* 2.64 : "pomiferi (...) horti".

[5] Anio : Prop. 4.7.81 : "ramosis Anio qua pomifer incubat aruis" ; Ov., *Am.* 3.6.45-46 : "Nec te praetereo, qui per caua saxa uolutans / Tiburis Argei pomifer<a> arua rigas ; pour un résumé de la discussion : cf. T. Lindner, *Lateinische Komposita. Ein Glossar vornehmlich zum Wortschatz der Dichtersprache*, 1996, *s.v. pomifer*, p. 143-144.

[6] Cf. *infra s.v. spumare* et *§ B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

frugiparus, puis tardivement *frugiferax*[1], où la substitution de *ferax* à *-fer* intensifie le sens du composé.

L'étymologie populaire antique rattache aussi *felix* au verbe *fero*[2] avec le sens de "qui produit des fruits, fécond (comme synonyme de *ferax*), fertile" (la *felicitas* désignera par conséquent à l'origine la fécondité, la fertilité). L'adjectif s'emploie effectivement pour signifier la productivité d'un domaine, en particulier la fécondité des arbres fruitiers ("felicia poma")[3]. Dans les deux exemples d'Ovide cités en note, le groupe "felicia poma" est régi par le verbe *fero* ("tulit", "ferentes"). Le composé *pomifer* peut dès lors apparaître comme un condensé de ces périphrases, et de l'étymologie qu'elles supposent (*felix* < *fero*).

Dans les faits, *felix* n'a rien à voir avec *fero*. Selon les modernes[4], *felix* serait dérivé d'un substantif **fela* désignant la mamelle (pas d'écbos en latin), construit sur la même racine indo-européeenne **dhe-* que *fecundus*, avec un élargissement *-ic-*, suffixe féminin en latin. Ces éléments d'analyse doteraient *felix* du sens originel (non attesté) de "qui donne du lait", en accord avec une société de type pastoral, où la fécondité dépend de celle des femelles des troupeaux.

Le terme porte aussi la signification d'heureux, de favorisé des dieux (et rend le grec μακάριος), et se spécialisera dans le vocabulaire chrétien au sens de "bienheureux". L'emploi qu'en fait le poète chrétien Prudence l'associe toutefois toujours à une image du bonheur rural, empruntée aux *Géorgiques* de Virgile, dans une métaphore de la culture de l'âme[5].

Le cas de *laetus* (et de *laetitia*) est assez similaire. Avant de désigner la joie, il s'applique à certaines productions naturelles, notamment aux moissons - et intervient à ce titre comme épithète de l'été - et au lait[6], aux animaux[7], ou à la terre[8], par opposition dans ce cas à *siccus*. Au sens premier, *laetus* semble donc signifier gras, abondant, et *laetitia* désigner d'abord la

---

[1] Pour d'autres exemples : cf. T. Lindner, *Lateinische Komposita. Ein Glossar vornehmlich zum Wortschatz der Dichtersprache*, 1996, *s.v. frugifer*, p. 78.

[2] Cf. Plin., *NH* 24.68 : "Volgus infelicem arborem eam appellat quoniam nihil ferat, nec seratur umquam" ; P. Pest. : "Felices arbores Cato dixit, quae fructum ferunt, infelices quae non ferunt" (l.26, p. 81 éd. Lindsay réimpr. 1997)

[3] Ov., *Met.* 9.91-92 (corne d'abondance) : "Incessit totumque tulit praediuite cornu / autumnum et mensas, felicia poma, secundas" ; 14.627 : "Rus amat et ramos felicia poma ferentes".

[4] Cf. Ernout & Meillet, 1967[4], *s.v. felix*.

[5] Prudent., *Contra Symm.* 2.1020 : "O felix nimium sapiens et rusticus idem" / Verg., *G.* 2.458-459 : "O fortunatos nimium, sua si bona norint, / agricolas" ; 2.490 : "Felix qui potuit rerum cognoscere causas" ; *Ecl.* 1.52 : "Fortunate senex (...)" ; cf. aussi *Aen.* 4.657 : "felix, heu felix nimium" ; cf. *supra § A.2.2.3. La campagne retrouvée - Cultiver son âme.*

[6] Verg., *G.* 1.1 : "Quid faciat laetas segetes" ; comme épithète de l'été : *G.* 3.322 : "At uero, Zephyris cum laeta uocantibus aestas" ; *G.* 3.310 : "Laeta magis pressis manabunt flumina mammis".

[7] Verg., *G.* 2.520 : "glande sues laeti redeunt (...)".

[8] Verg., *G.* 1.102 : "laetus ager", Calp., *Ecl.* 4.128-129 : "laeta ferire / gramina" ; opposé à *siccus* : cf. Cato, *Agr.* 61.2 : "(...) Si quis quaeret quod tempus oleae serendae siet : agro sicco per sementim, agro laeto per uer".

fertilité de la terre et de ses productions[1]. La coexistence des verbes *laetari* (se réjouir) et *laetare* (épandre du fumier, engraisser, fumer) confirme l'origine rurale du terme.

Dans le vocabulaire chrétien, *laetus*, *laetitia* et *laetari* transcrivent les manifestations de joies de l'Ancien Testament, désignent l'allégresse des fêtes chrétiennes qui préludent à la joie éternelle que le terme qualifie aussi[2].

A côté de *felix* et *laetus*, le vocabulaire chrétien connaît aussi *beatus*, qui se spécialise dans la lignée du thème des Béatitudes[3]. Dans son emploi classique, *beatus*[4] s'applique en particulier au temps de l'Age d'Or[5], mais peut aussi qualifier le cadre naturel, en particulier les champs cultivés[6] qui font le bonheur de leur propriétaire, c'est-à-dire très concrètement sa richesse :

> La terre qui fait mon bonheur ("placet") est celle où de modestes moyens me rendent riche ("beatus") et où des ressources ("opes") somme toute ténues créent mon opulence ("luxuriantur")[7].

Dans cet éloge de la simplicité, Martial dispose en triptyque trois termes (*beatus*, *opes*, *luxuriari*) pour circonscrire l'idée de prospérité. L'expression de la richesse est en effet multiple, ainsi que la définit Varron :

> *Diues* (riche) vient de *diuus* (divin), et désigne celui qui, tel un dieu, ne semble manquer de rien. *Opulentus* (opulent), vient de *ops* (les ressources), et désigne celui qui en dispose en abondance (*opimae*) ; du même terme dérive *inops* (pauvre, sans ressources), et désigne celui qui en manque, et de cette même souche vient *copis* (opulent) et *copiosus* (abondant). *Pecuniosus* (riche en argent) vient de *pecunia magna* (une grande somme d'argent), *pecunia* (l'argent) vient de *pecu* (le bétail) : en effet, ces vocables tirent leur origine de la langue des bergers[8].

Le fait que Varron mette *diues* en relation avec *diuus*[9] s'accorde à la légendaire opulence des dieux, et aux mythes qui placent les divinités à l'origine des richesse humaines (don des céréales

---

[1] Sur *felix* et *laetus* : cf. J.-N. Robert, *La vie à la campagne dans l'Antiquité romaine*, 1985, p. 16.

[2] Cf. A. Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, 1954, *s.v. laetitia, laetor* (ex. de l'AT) ; P. Humbert, "*Laetari* et *exultare* dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament", *Rev. Hist. Philos. Relig.* 22, 1942, p. 185-214 ; Hier., *Is.* 17.61.6 : "Laetitia aeterna potiri".

[3] Mt. 5.3-12 ; Lc. 6.20-23.

[4] Cf. O. Hiltbrunner (éd.) *Bibliographie zur lateinische Wortforschung*, Bd. 3, 1988, *s.v. beatus*, p. 114-121.

[5] Calp., *Ecl.* 1.44-45 : "(...) beata sequuntur / saecula".

[6] Mart., *Epigr.* 4.64.1-2 : "Iuli iugera pauca Martialis / hortis Hesperidum beatiora".

[7] Mart., *Epigr.* 10.96.5-6 : "Illa placet tellus in qua res parua beatum
me facit et tenues luxuriantur opes".

[8] Varro, *Ling.* 5.92 : "Diues a diuo qui ut deus nihil indigere uidetur. Opulentus ab ope, cui eae opimae ; ab eadem inops qui eius indiget, et ab eodem fonte copis ac copiosus. Pecuniosus a pecunia magna, pecunia a pecu : a pastoribus enim horum uocabulorum origo".

[9] Cf. note précédente ; hypothèse ni confirmée ni infirmée par les étymologistes modernes.

par Cérès à Triptolème par exemple[1]). L'épithète *diues* utilisée par Columelle (et le substantif *diuitiae*) a ainsi le sens de "riche en..." et exprime en général une richesse numérique, chiffrable, qui se compte parfois en têtes de bétail, comme s'en vante ce pâtre des *Bucoliques* de Calpurnius Siculus :

> Je suis également plus riche : lui a lutté pour faire paître autant de chevreaux que je dénombre de taureaux le soir. Pourquoi rapporter ce que tu connais ? Tu sais, très chère Phyllis, combien les génisses sont nombreuses à être délestées de leur lait dans mes sauts à traire et combien elles sont nombreuses à avoir des veaux suspendus à leurs pis[2].

Ce pâtre associe clairement sa richesse ("diuitior") à la numération ("numerantur", "quam numerosa", "quam multa") de son cheptel. Le Cyclope Polyphème relève pour sa part que c'est le fait d'un pauvre que de compter ses troupeaux[3]. Le terme *pecunia* relève selon Varron de la même origine pastorale, selon l'idée que la richesse des bergers repose en premier lieu sur leur bétail[4]. Un dernier exemple emprunté à la 2e *Bucolique* de Virgile résume ce réseau autour de *diues*, alliant la mention du bétail ("pecoris") et du nombre ("quam", "mille") :

> Tu me regardes de haut et tu ne me demandes pas qui je suis, Alexis, combien je suis riche en bétail, combien je regorge de lait blanc comme neige. J'ai mille agnelles qui errent de par les monts siciliens[5].

Virgile pose ici *diues* comme un synonyme de *abundans*. Columelle de même fait se côtoyer les deux termes ("diues Vortumnus abundet"). Le verbe *abundare* est construit sur *ab-undo* et indique ainsi un débordement qu'on a déjà vu être un trait récurrent de l'opulence.

Enfin, dans sa présentation des termes indiquant la richesse, Varron fait remonter, à juste titre, le terme *opulentus* à *ops* (de la série de termes proposés, seul *opimus* n'a aucun lien avec *ops*)

---

[1] Cf. *infra § B.4.4.1.1. Le sacrifice comme don et contre-don - Les dons divins - Du grain...*

[2] Calp., *Ecl.* 3.63-67 : "Sum quoque diuitior : certauit ille tot haedos
pascere quot nostri numerantur uespere tauri.
Quid tibi, quae nosti, referam ? Scis, optima Phylli,
quam numerosa meis siccetur bucula mulctris
et quam multa suos suspendat ad ubera natos".
Passage repris *infra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

Cf. aussi Hor., *Epod.* 15.19 : "sis pecore et multa diues tellure licebit" ; Ov., *Met.* 13.821-824, cité note suivante.

[3] Ov., *Met.* 13.821-824 : "Hoc pecus omne meum est, multae quoque uallibus errant,
multas silua tegit, multae stabulantur in antris,
nec, si forte roges, possim tibi dicere, quot sint :
pauperis est numerare pecus (...)".
Passage cité plus largement et commenté *infra § B.4.3. Les cadeaux d'amour.*

[4] Cf. aussi Varro, *Ling.* 5.95 : "Quod in pecore pecunia tum pastoribus consistebat".

[5] Verg., *Ecl.* 2.20-21 : "quam diues pecoris, niuei quam lactis abundans. / Mille meae Siculis errant in montibus agnae" ; cf. aussi *Aen.* 7.537 : "diues aruis".

et rapproche ailleurs *ops* de *opus*[1], ce qui indique qu'il s'agit d'une richesse acquise par le travail. Le terme *ops*[2] pose aussi la difficulté d'être à la fois un nom propre désignant la divinité et un nom commun (au pluriel *opes*). Par sa forme, *ops* est un mot-racine exprimant l'action de produire de l'abondance, la force agissante, de signification abstraite. Le pluriel *opes*, où le terme passe de l'abstrait au concret, désigne les moyens, l'aide apportée pour fournir cette abondance, ou le résultat de cette assistance (les biens, les ressources). Quant à la divinité Ops, elle incarne la productrice animée de cette abondance, en particulier celle des récoltes. Varron pose d'ailleurs une équivalence entre les divinités Ops et Terra, qui reçoivent toutes deux le qualificatif de *mater*, au même titre que Cérès, dans la mesure où elles sont dispensatrices de nourriture. D'*ops* dérive aussi *copia*, terme qui sera personnifié et divinisé en Copia, qui supplantera Ops à l'époque augustéenne[3]. L'adjectif *copiosus* désigne ce qui ou celui qui est abondamment pourvu, ce qui peut notamment être le résultat d'une accumulation. Ainsi la fourmi de la fable de Phèdre professe-t-elle son bien-être en associant l'épithète *copiosus* et le verbe *congerere* :

> Tandis que moi, j'amasse avec soin du grain pour l'hiver, je te vois te nourrir de fumier le long de la muraille. Tandis que les frimas te condamnent à mourir toute ratatinée, moi, je trouve bon accueil, saine et sauve, dans ma maison richement pourvue[4].

Dans l'exemple cité plus haut, Martial combine *opes* avec *luxuriare*. *Luxuriare*, de même que le substantif *luxuria*, s'orientent tardivement, dans le vocabulaire chrétien issu du contexte ascétique, vers une connotation péjorative : la *luxuria* désigne l'excès du monde, par opposition à la *frugalitas*[5], et en particulier l'assouvissement des passions corporelles

---

[1] Varro, *Ling.* 5.92 : "Opulentus ab ope, cui eae opimae ; ab eadem inops qui eius indiget, et ab eodem fonte copis ac copiosus" ; 5.64 : "Terra Ops, quod hic omne opus et hac opus ad uiuendum, et ideo dicitur Ops mater, quod terra mater. Haec enim "Terris gentis omnis peperit et resumit denuo", quae, "dat cibaria", ut ait Ennius, quae "quod gerit fruges, Ceres".

[2] Cf. Ernout & Meillet, 1967[4], *s.v. opus* ; P. Pouthier, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, 1981, p. 21-25 (chap. 1.1 - *Nomen deae* - Etymologies et définitions) et p. 259-273 (chap. 14 - Entre le passé et l'avenir : Ops et les analyses varroniennes), en particulier p. 268-269 (commentaire de Varro, *Ling.* 5.64).

[3] Cf. Hor., *Epist.* 1.12.29 ; *Carm. saec.* 60, passages cités *supra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité.*

[4] Phaedr., *Fab.* 4.25 (Formica et musca), v. 14-15 : "Ego granum in hiemem cum studiose congero,
te circa murum pasci uideo stercore " ;
20-21 : "mori contractam cum te cogunt frigora,
me copiosa recipit incolumen domus".
Pour comparaison : cf. Ov., *Trist.* 1.9.9-10 : "Horrea formicae tendunt ad inania nunquam : / nullus ad amissas ibit amicus opes" ; Hor., *Sat.* 1.1.33-38 (image du tas) ; sur la proverbialité de la fourmi économe : cf. *TLL*, vol. 6.1, 1926, *s.v. formica, 2. prouerbialiter dicta, de prouida sedulitate*, col. 1091-1092 ; *infra § B.4.4.2.2. Le sacrifice comme don et contre-don - Les réponses des hommes - Les prières.*

[5] Cf. Lactant., *Diu. inst.* 6.3.6 : "Omnis ergo haec de duabus uiis disputatio ad frugalitatem ac luxuriam spectat" ; cité *supra § A.2.6.2.2. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - A la croisée des chemins.*

(alimentaires et sexuelles[1]). Ces termes se rattachent au substantif *luxus* (excès dans la façon de vivre), qui à l'origine, correspond sans doute à l'adjectif *luxus, a, um* (luxé, de travers)[2]. Le sens premier du substantif a dû désigner le fait de pousser de travers, d'où le sens par la suite de croissance excessive, hors de la normale ("pinguior aequo", dit Ovide[3]). Le terme *luxuria* (et ses dérivés) conserve ce sens premier de *luxus* associé à l'idée de croissance, en particulier végétale, et s'illustre dans des emplois techniques agronomiques pour la croissance des moissons[4] - associé dans un cas à *grauidus*, dans l'autre à *pinguis* et *diuitiae*, dans l'autre encore à *uber* - ou celle de la vigne[5], dont nous avons déjà relevé le caractère exubérant.

Un passage des *Métamorphoses* d'Ovide illustre particulièrement bien cette dimension agronomique du terme *luxuria* (ici dans sa variante *luxuries*), et s'insère d'autant mieux dans notre analyse qu'il concerne Pomone, bien-aimée de Vertumne, dont Columelle fait le bénéficiaire des apports du paysan au marché ("mercibus ut uernis diues Vortumnus abundet"). Pomone pratique la taille et la greffe :

> Sa main n'est pas lourde d'un javelot, mais d'une serpette recourbée, qui lui permet tantôt de réfréner la luxuriance et de rabattre les rejets qui s'étalent en sens contraire, tantôt d'enter une branche dans l'écorce qu'elle a fendue et de fournir des sucs nourriciers à ce greffon étranger[6].

Ce passage d'Ovide présente plusieurs termes que nous avons déjà rencontrés dans cet examen du lexique. Ainsi la masse de la serpette est exprimée par l'adjectif *grauis*, qu'on a vu associé à *grauidus*. Or le dernier terme du passage isolé ici est "alumno" (*litt.* le nourrisson, dérivé du verbe *alere*)[7]. Pomone se révèle ainsi chargée d'un poids qui permet de donner vie.

Alumnus doit d'ailleurs être rattaché à la même sphère sémantique que l'épithète *alma*, attribuée à des déesses bienveillantes, pacifiques et associées à la fertilité (Vénus, Cérès, Thémis[8]), comme pour des réalités agricoles (joint à *ager*, *uitis*, *ubera*...). L'adjectif comme le

---

[1] Cf. *supra § A.5.2.2. Le jeûne - Jeûne et abstinence sexuelle.*

[2] Cf. Isid., *Etym.* 10.160 : "Luxuriosus, quasi solutus in uoluptate : unde et membra loca mota luxa dicuntur" (inverse l'ordre de la dérivation) ; Ernout & Meillet, 1967[4], *s.v. luxus, us.*

[3] Ov., *Fast.* 1.689-690, cité note suivante.

[4] Verg., *G.* 1.111-112 : "Quid, qui, ne grauidis procumbat culmus aristis / luxuriem segetum tenera depascit in herba" ; Ov., *Fast.* 1.689-690 : "(...) neque pinguior aequo / diuitiis pereat luxuriosa suis" ; Calp., *Ecl.* 4.113-114 : "(...) uberior, sulcis fallentibus olim, / luxuriare seges".

[5] Colum., *RR* 5.6.36 : "uitis ualida et luxuriosa" ; Plin., *NH* 17.181 : "Si uitis luxuria se consumpserit".

[6] Ov., *Met.* 14.629-631 : "Nec iaculo grauis est, sed adunca dextera falce,
qua modo luxuriem premit et spatiantia contra
bracchia compescit, fisso modo cortice lignum
inserit, et sucos alieno praestat alumno".
Pour la portée métapoétique de ce passage : cf. *supra § Introduction - Copieux corpus - Entre sélection et profusion.*

[7] Cf. *supra § A.4.3.1.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Petit diagnostic de l'attachement.*

[8] Vénus : cf. *supra § A.1.2.2. Les nids d'amour - Les jardins de Vénus* ; Cérès : cf. *supra § A.4.2.2. Les saisons de l'abondance - L'été* ; Calp., *Ecl.* 1.44 ("alma Themis").

nom sont dérivés du verbe *alo, alere* (nourrir), dont est aussi issu *suboles* (la descendance), qui intervient dans le tableau de l'Age d'Or de la 4e *Eglogue* virgilienne[1].

Dans notre exemple des *Métamorphoses*, c'est Pomone qui occupe cette fonction nourricière. Ailleurs elle reçoit l'épithète de *matura*[2]. *Maturus* désigne ce qui se produit au bon moment ou de bonne heure (d'où, par suite, le sens péjoratif de "trop tôt", "prématuré"). L'adjectif est à rattacher à la racine **ma-*, porteuse de l'idée de "bon" (qu'on retrouve dans *Manes, im-manis*). Le terme *maturus* (dérivé en *-ro-* sur le thème en *-u* du nom abstrait **matu-* [3]) est ainsi à l'origine un mot "positif".

La juxtaposition de "luxuriem" à "premit" au vers 630 de ce même passage de Pomone rappelle cette tension constante entre une exubérance à réfréner et le risque de débordement (ou d'éclatement pour les contenants, par exemple les corbeilles ou greniers, ou d'étouffement[4]). Une contrainte se révèle nécessaire pour que cette profusion soit exploitable - le cas vaut ici pour la taille, ou ailleurs, comme chez Columelle, pour un panier de soucis, pour le miel, le lait de la traite et le raisin vendangé - autant de situations où apparaît un terme issu de *premere*[5]. Dans ces derniers exemples, l'extraction par pression (traite, pressage du miel, vendange et foulage) permet de faire couler les richesse de la nature et de les commercialiser. L'association, dans le passage de Martial cité en note, des termes "presserat" et "madidos" illustre cette relation efficiente entre la pression et l'émergence à l'état liquide du produit.

Madidus, suffixé en *-idus* sur le verbe *madeo*, est appliqué aux grappes de raisin juteuses[6] ; le terme marque que le jus en est déjà sorti et indique un ruissellement. Le dérivé *madefactus* s'applique aussi à celui qui s'est abreuvé de ce jus de la vigne[7] et désigne l'état d'ivresse. La richesse - toute relative - que le paysan de Columelle retire de ses ventes de fleurs lui permet ainsi de donner à sa joie une tournure festive, de laisser éclater et ruisseler son contentement en s'enivrant de vin.

Le ruissellement indiqué par *madeo* et ses dérivés peut aussi s'entendre au sens métaphorique, comme dans cet exemple emprunté à Properce, qui évoque les plats paysans ruisselant de

---

[1] Cf. Verg., *Ecl.* 4.39 : "Cara deum suboles, magna Iouis incrementum".
[2] Calp., *Ecl.* 2.33 : "matura Pomona".
[3] Cf. M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, 1977[2] (= M. Leumann, J.B. Hofmann & A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, vol. I), § 287, p. 315-316.
[4] Cf. Ov., *Fast.* 1.689-690 : "(...) neque pinguior aequo / diuitiis pereat luxuriosa suis".
[5] Cf. Verg., *G.* 4.140-141 : "(...) spumantia cogere pressis / mella fauis" ; Verg., *G.* 3.310-311 : "Quam magis exhausto spumauerit ubere mulctra / laeta magis pressis manabunt flumina mammis" ; Ov., *Fast.* 4.769 : "Ubera plena premam (...)" ; Mart., *Epigr.* 4.44.2 : "Presserat hic madidos nobilis uua lacus" ; pour les seins des nourrices : cf. *CIL* VI 21151 : "(...) uberibus pressis nutricem liquit amantem" (cité *supra § A.4.3.1.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Petit diagnostic de l'attachement*).
[6] Calp., *Ecl.* 1.2 : "(...) madidis incumbant prela racemis" ; Mart., *Epigr.* 4.44.2 : "Presserat hic madidos nobilis uua lacus".
[7] Colum., *RR* 10.309 : "madefactu laccho".

richesses ("diuitiis")[1]. Le sens rejoint ici celui de *plenus*, de *satur esse*, ou d'*abundare* (marquant un débordement). *Madidus* sert aussi à qualifier une chevelure ointe de parfums, tandis que celui qui l'arbore est dit *madefactus*[2]. Dans une priapée enfin, le terme *madidus*, associé à la tournure *sponte sua* souvent liée aux épanchements[3], sert à désigner les sécrétions sexuelles du dieu phallique :

> Ce dont vous voyez mes parties ruisselantes, par lesquelles je donne la preuve que je suis Priape, ce n'est pas de la rosée, croyez-moi, ni de la gelée blanche, mais les émissions spontanées qui me viennent d'ordinaire lorsque je me souviens d'une sympathique fille de joie[4].

Madidus et *madefactus*, par le ruissellement et le débordement qu'ils dépeignent, ont donc à faire avec l'abondance dans ce qu'elle peut avoir d'excessif, de luxueux ou même de débauché.

Suffixé en *-idus* comme *madidus* sur un verbe en *-eo*, *tumidus* s'applique autant aux grappes de raisin gonflées de jus qu'aux pis ou aux seins, ou encore à l'érection ("tumor") de Priape (synonyme alors de *rigor / rigidus*)[5]. Le terme rejoint l'image de gonflement exprimée par *distendere*, et équivalaut à *turgidus*[6] (suffixé de même en *-idus* sur un verbe en *-eo*). Contrairement à *madidus*, *tumidus* indique l'état qui précède l'éclatement des grappes, le débordement, l'émission de liquide. Il l'annonce toutefois, comme le montre sa proximité phonique avec *humidus* et *uuidus*[7].

Uuidus peut d'ailleurs aussi être considéré comme un équivalent de *madidus* puisque le poète Horace l'applique à Bacchus[8]. Les deux termes *humidus* et *uuidus* sont posés comme des synonymes par Varron qui les met en série avec d'autres termes ayant trait à l'humidité[9].

---

[1] Prop. 4.4.76 : "Cum pagana madent fercula dinitiis".

[2] Mart., *Epigr.* 14.24.1 : "Splendida ne madidi uiolent bombycina crines" ; Sid. Apoll., *Carm.* 2.52 : "Indus odorifero crinem madefactus amomo".

[3] Cf. *infra s.v. fundere*.

[4] *Priapea* 48.1-6 : "Quod partem madidam mei nidetis
per quam significor Priapus esse,
non ros est, mihi crede, nec pruina,
sed quod sponte sua solet remitti,
cum mens est pathicae memor puellae".

[5] Ov., *Met.* 15.77 : "(...) tumidaeque in uitibus uuae" ; Calp., *Ecl.* 5.33 : "(...) tumidis spument tibi mulctra papillis" ; Lucr. 4.1168 : "At tumida et mammosa Ceres (...)" ; *Priapea* 83.42-43 : "Rigente neruos excubet lubidine / et inquietus inguina arrigat tumor" ; cf. J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, 1990[3] (1982[1]), p. 59, 103.

[6] Cic., *Tusc.* 3.9.19 : "membrum tumidum ac turgidum" ; sur *turgidus* comme signe de la gloutonnerie : cf. Persius 3.98 : "Turgidus hic epulis (...)" ; Iuv., *Sat.* 1.143 ; *supra § B.1.2.4. Les régimes et tabous alimentaires - De la gloutonnerie au péché de gourmandise.*

[7] Sur la parenté sémantique des dérivés en *-idus* (et pour des références bibliograpbiques) : cf. *infra § B.3.1.2. Quelques suffixes.*

[8] Hor., *Carm.* 2.19.18.

[9] Cf. Varro, *Ling.* 5.109 : "uuidum enim quod humidum" ; 5.24 : "humor binc (*sc.* ex humo). Itaque ideo Lucilius : "Terra abit in nimbos humoremque", Pacuuius : "terra ex<h>alat auram atque auroram humidam",

L'étymologiste introduit son développement par deux descriptions de l'aurore et de la rosée qui l'accompagne (empruntées à Lucilius et Pacuvius), puis clôt sa série par l'étymologie de la sueur (*sudor*). Or les poètes définissent justement la rosée comme une forme de sudation, associée au miel suintant de l'Age d'Or[1] ou aux productions de l'automne[2].

Le raisin qui fermente s'accompagne parfois de l'image de l'écume[3], exprimée par le verbe *spumare* qui s'applique aussi à celle du lait fraîchement issu de la traite[4] ou au miel nouvellement pressé[5]. Ces trois produits, dons de la nature à l'état sauvage[6], se trouvent ainsi associés.

Si *madidus* marque à la fois une imprégnation, une pénétration du liquide dans un corps ou un support, *fundere* semble se limiter à la surface des choses et ne pas impliquer un mélange des espaces. *Fundere* offre l'image de "répandre, verser, couler" (pour les fleuves, le parfum, les fleurs, ...) et s'applique en particulier aux productions spontanées du temps de l'Age d'Or :

> Quant à la terre, elle répandra pour toi, enfant, sans aucune culture, ses premières offrandes, des lierres errants, épars, avec le baccar, et des colocasies mêlées à la riante acanthe (...) De lui-même, ton berceau épanchera pour toi des flots de fleurs caressantes[7].

Cette effusion que marque *fundere* est associée à la spontanéité de la nature, que marque ici la négation ("nullo cultu") et le "ipsa", récurrents dans d'autres évocations des temps dorés[8] et complétés parfois de la périphrase *sponte sua* qui s'applique à croissance des fleurs, à la venue spontanée des chèvres ou des brebis à la traite, mais aussi au miracle du vin pour Philémon et Baucis[9], ou encore à l'émission de sperme de Priape[1]. Ces exemples, hormis celui des fleurs,

---

humectam ; hinc ager uliginosus humidissimus ; hinc udus uuidus ; hinc sudor et udor".

[1] Verg., *Ecl.* 4.30 : "et durae quercus sudabunt roscida mella" ; Calp., *Ecl.* 2.66 : "rorantesque fauos damus et liquentia mella".

[2] Claud., *Carm. min.* 25.5 : "(...) musto sudantem uentilat uuam" ; Claud., *Carm. min.* 25.14-15 : "roscida (...) / mala"..

[3] Calp., *Ecl.* 1.3 : "et spument rauco fermentia musta susurro" ; Sid. Apoll., *Epist.* 1.6.4 : "Esto, multiplicatis tibi spumabunt musta uinetis".

[4] Verg., *G.* 3.310-311 : "Quam magis exhausto spumauerit ubere mulctra / laeta magis pressis manabunt flumina mammis" ; Calp., *Ecl.* 5.33 : "(...) tumidis spument tibi mulctra papillis".

[5] Verg., *G.* 4.140-141 : "(...) spumantia cogere pressis / mella fauis".

[6] Cf. *supra § B.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature.*

[7] Verg., *Ecl.* 4.18-20 : "At tibi prima, puer, nullo munuscula cultu
errantes hederas passim cum baccare tellus
mixtaque ridenti colocasia fundet acantho" ;
23 : "ipsa tibi blandos fundent cunabula flores" ; cf. *supra § A.4.1.4. Le temps de l'Age d'Or - La venue de l'enfant* ; cf. aussi Verg., *G.* 2.460 : "fundit humo facilem uictum iustissima tellus" (éloge de la vie paysanne).

[8] App. Verg., *Aetna* 13 : "ipse suo flueret Bacchus pede mellaque lentis" (variation *fluere* par rapport à l'actif *fundere*) ; cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; Ov., *Met.* 1.101-112 (*supra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps* ; Hor., *Epod.* 16.41-50 (*supra § A.2.3.1. L'isolement insulaire - Les Iles Fortunées*).

[9] Ov., *Met.* 8.679-680 : "Interea totiens haustum cratera repleri / sponte sua, per seque uident succrescere

s'attachent à des liquides porteurs de vie (lait nourricier, vin régénérant, sperme fécondant), vie dont les fleurs sont l'expression[2].

Varron rattache *fundere* à *fons*[3], ce qui inscrit le terme dans l'univers idéal des paysages irrigués d'une source d'eau vive[4]. Dans un autre passage, Varron indique que de *fundere* serait issu le terme *fundus* pour désigner le domaine qui fournit chaque année en abondance, à moins que le terme ne vienne de ce que ce domaine est à la base ("fundamentum") de la richesse en bêtes et en argent[5]. Varron rappelle ailleurs, nous l'avons vu plus haut, que les termes de richesse sont d'origine pastorale[6].

***

Le panier de jonc est désigné chez Columelle par les tournures "uimine textum / sirpiculum", "contorti stamina iunci", "fiscina". Il est ainsi défini autant par sa matière, le jonc, par que son mode d'assemblage par entrelacs (Varron y ajoute une notation relative à la fonction et fait remonter, à tort, *fiscina* au verbe *fero*[7]). La présence du terme "calta", nom de la fleur du souci, dans le même environnement invite à quelques rapprochements. Un autre terme en usage pour désigner la corbeille de jonc se trouve en effet être *calathus*[8] - Ovide précise "e uimine nexos", auquel le "uimine textus" de Columelle fait écho. Sans doute faut-il voir un jeu de mots chez Columelle, fondé sur le rapprochement entre les deux termes. Sidoine Apollinaire témoigne de ce rapprochement dans une phrase comme "calthas / calathi ferant capaces"[9], où la répétition du timbre *ca-* à l'initale (déjà préparée par l'allitération en *c-* des vers précédents) soutient la proximité qui veut être suggérée.

---

uiua" ; cf. *infra § B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond.*

[1] *Priapea* 48.4 : "sed quod sponte sua solet remitti".

[2] Sur le lait nourricier : cf. *supra § A.4.3.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons* ; *infra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait* ; sur les vertus régénératrices du vin : cf. *supra § A.4.2.3.3. Les saisons de l'abondance - L'automne - Les signes du déclin* ; *B.1.3.3. La mort à table - A table avec les morts* ; sur les fleurs signes de vie : cf. *supra § A.2.6.1.1. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées - Des prairies de fleurs ; A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[3] Varro, *Ling.* 5.123 : "Fons unde funditur e terra aqua uiua, ut fistula a qua fusus aquae".

[4] Cf. *supra § A.1.1.2. Une nature merveilleuse - A la claire fontaine* ; *A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire.*

[5] Varro, *Ling.* 5.37 : "Ager quod uidebatur pecudum ac pecuniae esse fundamentum, fundus dictus, aut quod fundit quotquot annis multa".

[6] Varro, *Ling.* 5.92 : "Pecuniosus a pecunia magna, pecunia a pecu : a pastoribus enim horum uocabulorum origo" ; 5.95 : "Quod in pecore pecunia tum pastoribus consistebat".

[7] Varro, *Ling.* 5.139 : "Quibus conportatur fructus ac necessariae res, de his fiscina a ferendo dicta".

[8] Ov., *Fast.* 4.435 : "calathos e uimine nexos" ; Isid., *Orig.* 19.29.3 : "Calathum leue gestamen ex ligno uel canna aut ex iunco factum in qua uel pensa ponuntur uel leguntur flores (...)".

[9] Sid. Apoll., *Epist.* 9.13.5 v. 37-39 :
"Cytisos, crocos, amellos,
casias, ligustra, calthas
calathi ferant capaces".

Le jonc quant à lui, désigné chez Columelle par "uimine" et "iunci", porte aussi la dénomination de *calamus*, en particulier dans la poésie bucolique où il sert à la confection de flûtes[1]. Peut-être faut-il aussi voir un rapprocbement entre *calathos*, suggéré chez Columelle par la présence de "calta", et la désignation du jonc par le vocable *calamus*, même si les deux termes, tous deux empruntés au grec, sont d'étymologie distincte[2].

On peut de plus opérer un rapprochement entre ce terme *calamus* et la désignation du chaume (*culmus*) présent dans d'autres tableaux d'abondance saisonnière[3]. *Calamus* et *culmus* semblent tous deux issu du grec κάλαμος. L'évolution des langues romanes aura en tout cas tendance à remplacer *culmus* par **calmus*, sous l'influence de *calamus* (considéré au vocalisme zéro ou par syncope du deuxième *-a-* interconsonnatique). Ce rapprochement ne semble toutefois pas être perçu par Varron qui ratiache abusivement *culmus* (le chaume) à *culmen* (le sommet), parce que les chaumes poussent à la surface ("summus" > "culmen") du sol[4]. Isidore de Séville par contre établit clairement le lien entre *calamus* et *culmus*[5].

Les liens tissés ici entre les différents termes ne sont cependant pas le fait du seul regard d'une lectrice moderne. L'entrelacs des mots et des images s'accorde à l'image du panier entrelacé ("textus"), empli de fleurs, qui peut être vue comme une métaphore du texte orné de figures de style (*flores*)[6]. Maints adjectifs relevés ci-avant s'appliquent d'ailleurs à qualifier le style (par exemple *tumidus, uber, copiosus...*) et ressortissent d'un métalangage poétique[7].

3.1.2. Quelques suffixes[8]

Quelques suffixes ou éléments de composition se retrouvent dans les termes lexicaux examinés ci-avant. De leur comparaison et de la confrontation avec d'autres langues indo-européennes se

---

[1] Verg., *Ecl.* 5.2 : "tu inflare leues calamos (...)" ; Calp., *Ecl.* 1.16 ; Nemes., *Ecl.* 1.4 : "(...) Nam te calamos inflare labello" ; cf. *supra § A.1.3.1. L'espace pastoral - Un paysage littéraire - Par monts et par vaux.*

[2] Deux rubriques distinctes chez P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 1968-1980, *s.v.* κάλαμος et κάλαθος.

[3] Verg., *G.* 1.111 : "(...) ne grauidis procumbat culmus aristis" ; cf. *supra § A.4.2.2.1. Les saisons de l'abondance - L'été - Les moissons.*

[4] Varro, *Ling.* 5.37 : "(...) culmi, quod in summo campo nascuntur et summum culmen".

[5] Isid., *Etym.* 17.3.16 : "Culmus est ipse calamus spicae qui a radicibus nascitur : et dictus culmus quasi calamus".

[6] Cf. R. Wolf-Bonvin, *Textus. De la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval. "Le Bel Inconnu", "Amadas et Ydoine"*, 1998, p. 23-138 (§ Filum, textus, ornatus) ; J. Scheid & J. Svenbro, *Le métier de Zeus : mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, 1994, p. 139-162 ; P. Galand, "Les "fleurs" de l'*ecphrasis* : autour du rapt de Proserpine (Ovide, Claudien, Politien)", *Latomus* 46, 1987, p. 87-122 ; P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994.

[7] Cf. *infra § C.1.4.4. Conclusion - De mets et de mots - L'abondance du texte - De la* copia uerborum *à la* cornucopia.

[8] Les quelques références bibliographiques de cette section relatives à la linguistique m'ont été indiquées par le Prof. Claude Sandoz.

dégage si ce n'est un sens, du moins une valeur spécifique. La majeure partie des termes relevés sont de plus des adjectifs, issus sans doute de formes participiales.

Ainsi l'élément *-tilis* que l'on trouve dans *fertilis*[1] peut être rattaché à un élément de forme participiale. L'adjectif *fertilis* remonterait en effet à une forme **fertri(s)* (i.-e. *bher-tri, signifiant "portant") d'où serait issu, par suite d'une dissimilation (r-l), le segment **fertli(s)*, que vient compléter une voyelle d'appui *-i-*. La décomposition en *fer-* (qu'on retrouve dans *fero*) et *-tri(s)* permet de tracer, pour le deuxième élément, un parallélisme avec les noms d'agent féminins en *-trix*, et de donner au terme d'ensemble une valeur participiale de sens "qui porte, qui produit (s.-e. du fruit)".

Comparable au suffixe *-trix*, l'élargissement *-ic-*, qu'on trouve dans *felix* est également un suffixe de valeur féminine en latin[2], et donnerait aussi une valeur (supposée) participiale ("qui donne du lait").

Le suffixe *-cundus* présent dans *fe-cundus* remonterait également, comme l'a montré Benvéniste[3], au participe d'une racine indo-européenne **ku-* signifiant "se gonfler" (idée qu'on a vue illustrée plus haut par des termes tels *distendere* ou *tumidus*). On peut aussi considérer le suffixe *-cundus* comme faisant partie de la série *-undus, -cundus, -bundus* qui offre en commun le trait *-nd-*[4]. Relever ce parallélisme qui n'est peut-être que le fait de l'analogie ne suffit toutefois pas à éclairer de manière décisive la fonction et la valeur du suffixe *-cundus*.

Seul un éclairage complémentaire peut être apporté en opérant un détour par les composés en *-bundus*[5], bien que ce type de formation soit évitée par les poètes. Ils sont construits sur la racine indo-européenne **bhu-*, qui porte l'idée de croissance, de devenir, d'existence (comme dans sa réalisation dans les termes en *fu-* tels φύσις, *fui*). On aurait ainsi affaire à un adjectif verbal de signification active, équivalente à celle du participe présent. S'écartant de la seule analyse de la fonction syntaxique du suffixe *-bundus*, d'autres valeurs sémantiques ont pu lui être prêtées[6], notamment une valeur de similitude, une valeur de simulation, ou, compte tenu du fait que les formations en *-bundus* dérivent pour la plupart de verbes intensifs, itératifs ou de nuance affective marquée[7], une valeur intensive. Cette dernière est perçue par les Anciens qui rattachent, par étymologie populaire erronée, les adjectifs en *-bundus* à *abundus*, portant

---

[1] Cf. M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, 1977[2] (= M. Leumann, J.B. Hofmann & A. Szantyr, *Lateinische Grammatik*, vol. 1), § 311, p. 347-348.

[2] Cf. M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, 1977[2], § 329.3, p. 376-377.

[3] Cf. E. Benvéniste, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, 1984 (5e tirage), p. 141-146.

[4] Cf. E. Pianezzola, *Gli aggettivi verbali in -bundus*, 1965, p. 13-14 ; M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, 1977[2], § 298, p. 330-333.

[5] Cf. E. Pianezzola, *Gli aggettivi verbali in -bundus*, 1965 ; P. Langlois, "Les formations en *-bundus*. Index et commentaire", *REL* 39, 1961, p. 117-134.

[6] Cf. E. Pianezzola, *Gli aggettivi verbali in -bundus*, 1965, p. 18-24.

[7] Cf. P. Langlois, "Les formations en *-bundus*. Index et commentaire", *REL* 39, 1961, p. 117-134 (en

autant l'idée d'abondance que l'image d'un flot ("fluentem") :

> A moi qui lui demandait qu'elle est donc la fonction et l'origine de ce genre de formations comme *populabundus*, *errabundus*, *laetabundus*, *ludibundus* et ce type de mots dont il y a de nombreux autres exemples, mon maître Apollinaris (*sc.* Gaius Sulpicius Apollinaris) dit, ma foi par une heureuse inspiration, qu'il lui semblait que ce suffixe postposé, qui termine de tels mots, signale la force, la profusion et pour ainsi dire l'abondance de la chose que qualifie ce mot : par exemple *laetabundus* se dit de celui qui est *abunde laetus* (qui déborde de la joie), et *errabundus* de celui qui baigne dans une longue et abondante errance ; il montre aussi que tous les autres termes dérivés de cette formation (en *-bundus*) sont employés de sorte que cette dérivation et cette terminaison dénotent la force et la profusion dans toute son ampleur, coulant à flots[1].

Cette explication étymologique de la valeur sémantique du suffixe *-bundus* (dont le lexique étudié plus haut ne porte guère d'exemples) est particulièrement intéressante dans la mesure où elle fait appel à un terme relevant du lexique de l'abondance (*abundus*) qui n'a en réalité aucun lien formel avec le suffixe, mais dont l'étymologie véritable, le rattachant à l'image du débordement (< *ab-undo*), semble néanmoins perçue comme le laisse penser l'épithète "fluentem" appliquée à "uim". Cette corrélation intuitive illustre aussi l'importance de la valeur affective des termes dans le choix opéré par les auteurs - valeur affective confirmée par l'étude morphologique (dérivation de verbes intensifs par ex.).

L'élément *-idus* qu'on rencontre dans plusieurs éléments lexicaux examinés (par ex. *tumidus*, *madidus*, *grauidus*, *roscidus*) pose davantage de questions quant à son origine. Selon les différentes hypothèses[2], on peut le rattacher au suffixe *-do-*, comme dans les formations gérondives, ou considérer qu'il est issu d'adjectifs en *-ros-* ; par contre, la théorie visant à le rattacher au verbe *do*, à la racine "dhe-" portant l'idée de don n'est plus admise.

Les adjectifs en *-idus* semblent toutefois former des catégories sémantiques assez homogènes et entretiennent pour certains une proximité de sens, en relation avec l'idée d'humidité (et de sécheresse) ou de température (par ex. *roscidus*, *(h)umidus*, *uuidus*, *tepidus*, *torridus*...),

---

particulier p. 125).

[1] Aul. Gell., *NA* 11.15.8 : "Sed inquirentibus nobis quaenam ratio et origo esset huiuscemodi figurae populabundus et errabundus et laetabundus et ludibundus multorumque aliorum id genus uerborum, εὐεπιβόλως hercle Apollinaris noster uideri sibi ait particulam istam posteram, in quam uerba talia exeunt, uim et copiam et quasi abundantiam rei cuius id uerbum esset demonstrare, ut laetabundus is dicatur qui abunde laetus sit, et errabundus qui longo atque abundanti errore sit, ceteraque omnia ex ea figura ita dici ostendit, ut productio haec et extremitas largam et fluentem uim et copiam declararet" ; exemple cité par E. Pianezzola, *Gli aggettivi verbali in -bundus*, 1965, p. 21 ; P. Langlois, "Les formations en *-bundus*. Index et commentaire", *REL* 39, 1961, p. 117-134 (en particulier p. 124).

[2] Cf. A. Bloch, "Zur Herkunft der lateinischen Adjektive auf *-idus*", in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner*, 1954, p. 19-32 ; M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, 1977[2], § 297, p. 329-330.

d'éclat ou de couleur (par ex. *candidus*, *nitidus*, *liuidus*...), de force, d'ampleur ou de vitalité (par ex. *tumidus*, *turgidus*, *ualidus*, *uiuidus*)[1]. Le fait que ces adjectifs en *-idus* soient pour la plupart déverbatifs, existant à côté de verbes en *-eo* de la 2e conjugaison indiquant un état (*madidus / madeo*, *tumidus / tumeo*), laisse aussi supposer qu'ils pourraient porter une valeur participiale (comme dans le cas de *fe-cundus* ou de *fer-tilis*).

***

Ainsi, ces adjectifs qui servent si souvent à qualifier une situation d'abondance sont davantage des participes qui marquent une valeur active, soutenant l'idée de croissance (*-bundus* < i.-e. **bhu-*, *-cundus* < i.-e. **ku-*) et d'une nature-mère féminine (suffixe *-tri(s)* dans *fertilis*, élargissement *-ic-* dans *felix*) qui nourrit grassement (*alma*, *fe-cundus*, *fe-lix* < i.-e. **dhe-*, *laetus*), porte ses dons (*fer-tilis*, *pomi-fer*, *grauidis*), les laisse déborder (*abundare*, termes en *-idus* marquant l'humidité et la vitalité) et proliférer (*luxuria*), et les répand (*madidus*, *fundere*). L'homme en est le bénéficiaire, dans une position souvent passive (*madefactus*, "res parua me beatum facit", "tellus tibi fundet"[2]) qui marque sa satisfaction en termes d'état (*beatus*). Cette relation privilégiée et maternelle se reflète aussi par la dimension affective de certains de ces termes à nuance intensive (termes en *-undus*, *-cundus*, *-bundus*).

Le fait qu'il s'agisse essentiellement d'adjectifs circonscrit une abondance qui se caractérise davantage en termes de qualité sensible que de quantité de biens accumulés. C'est du moins cette vision d'une certaine qualité de vie que prône Horace lorsqu'il soutient qu'on peut vivre de peu (*uiuere paruo*) et être heureux, ce qu'illustre aussi la juxtaposition des termes opposés *tenues* et *luxuriare* chez Martial[3]. Cet oxymore marque toutefois qu'il s'agit d'un discours moral sur la frugalité[4].

Les chrétiens pousseront à l'extrême cette perception en avançant que la culture de l'âme[5] rapporte plus de fruits que l'accumulation de biens terrestres, puisque, selon l'Evangile, il est inutile de s'amasser des trésors sur la terre puisque les véritables richesses sont au ciel. La fortune du terme *diuitiae* dans le vocabulaire chrétien est éloquente puisque le mot s'illustre à la fois dans un sens péjoratif (désignant les richesses du monde, le luxe) et spirituel (désignant les richesses du ciel).

---

[1] Cf. A. Bloch, "Zur Herkunft der lateinischen Adjektive auf *-idus*", in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift A. Debrunner*, 1954, p. 19-32 (en particulier p. 25-26) ; liste établie d'après M. Leumann, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, 1977², § 297, p. 329-330.

[2] Mart., *Epigr.* 10.96.5-6 ; Verg., *Ecl.* 4.18-23, passages cités *supra* dans cette section.

[3] Hor., *Sat.* 2.2.1 : "Quae uirtus et quanta, boni, sit uiuere paruo" ; 2.2.55 ("tenui uictu") ; Mart., *Epigr.* 10.96.6 : "(...) tenues luxuriantur opes", passage traité *supra* dans cette section.

[4] Cf. *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin* ; *B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

[5] Cf. Prudent., *C. Symm.* 2.1053-1054 : "Nec metuit ne congestum populetur aceruo / curculio (...)" ; Mt. 6.19-20 ; *supra § A.2.2.3. La campagne retrouvée - Cultiver son âme.*

Le discours moral comme chrétien pose un regard d'ensemble, une vue contemplative sur une image d'abondance. L'effet produit et escompté par la mention d'une accumulation est différent, et vise à la surenchère, voire à la vantardise (comme ce pâtre des *Eglogues* de Calpurnius Siculus qui fait le compte de ses bêtes pour l'emporter sur son rival[1]).

Si l'accumulation des biens est ainsi condamnée et méprisée, il n'empêche que celle du langage s'impose. Les différents termes lexicaux examinés s'assemblent et se combinent pour créer un monde poétique topique qui émerge autant dans les textes versifiés qu'en prose. Cette accumulation se traduit aussi par des chevauchements de domaines (les épithètes appliquées au lait sont souvent les mêmes que celles appliquées au vin). Ce passage en prose emprunté au livre 3 du *De Re Rustica* de Columelle illustre particulièrement bien ces interactions, et permet de plus de faire pendant au passage versifié qui a servi d'introduction à cette section[2] :

> La terre nourricière, à chaque retour de l'année, comme joyeuse d'un perpétuel enfantement, laisse pendre pour les mortels ses mamelles tendues par le moût, tandis que l'Automne de tous côtés resplendit, porteur de fruits multicolores, sous la faveur que Liber Pater accorde aux sarments mis au monde, qu'ils soient d'espèce blanche ou jaune et rutilante, ou étincelante d'un éclat pourpre[3].

La dimension nourricière ("alma") de la terre se traduit par une typologie empruntée à la maternité : elle engendre ("puerperio") et nourrit de ses mamelles ("distenta ubera"), et la joie qu'elle en éprouve ("laeta") se marque par la fertilité du monde, selon le sens premier de *laetus* qui désigne ce qui est gras et abondant.

Cette faculté de porter la vie se transmet à tout l'environnement et aux productions automnales : ses mamelles ne sont en effet pas pleines de lait, mais de vin nouveau ; même les divinités ou personnifications masculines (Liber Pater, Autumnus) héritent de ces mêmes dispositions féminines puisque l'un est lourd de fruits ("grauidus Autumnus") et que l'autre voit venir au monde des sarments ("fetis palmibus") - *fe-tus* étant à rapprocher de la même racine i.-e. **dhe̯-* signifiant "téter", présente dans *fe-cundus*.

Cette accumulation lexicale se retrouve dans une lettre que Sidoine Apollinaire adresse à Eutropius à la fin de l'année 467, pour l'exhorter à ne pas s'abandonner à la vie paysanne que Sidoine juge oisive, méprisable et dégradante pour un homme de rang sénatorial :

---

[1] Calp., *Ecl.* 3.63-67, cité *supra*.

[2] *§ B.3.1.1* ; Colum., *RR* 10.303-310.

[3] Colum., *RR* 3.21.3 : "(...) alma tellus annua uice uelut aeterno quodam puerperio laeta mortalibus distenta musto demittit ubera, inter quae, patre fauente Libero fetis palmitibus uel generis albi uel flauentis ac rutili uel purpureo nitore micantis, undique uersicoloribus pomis grauidus conlucet Autumnus" ; sur les notations de couleurs : cf. *supra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne* ; *A.5.1.3.Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps.*

> Et à présent, quelle honte, si on t'abandonnait parmi les bouviers balourds et porchers ronchons[1] !

Sidoine l'engage à s'élever à de plus hautes ambitions, à assumer des charges officielles, et à préférer la culture de l'homme à celles des champs[2]. Un écart s'est ainsi creusé entre la conception classique de l'agriculture, seule activité économique acceptable pour l'élite, et la mentalité tardive. Certes, la vie paysanne offre apparemment le bonheur et la prospérité :

> Soit : des cuves écumeront pour toi des produits de vignobles dont tu as multiplié le nombre ; tes greniers, au bord de la rupture sous le poids des récoltes amassées, te donneront aussi des tas de blé innombrables ; c'est un troupeau aux rangs serrés, aux mamelles lourdes de lait, qu'un pâtre bien gras, à ton service, enfermera pour la traite, de par les recoins sombres et puants du bercail. Considère à quoi tend un patrimoine qui s'est établi sur un tas d'immondices (...)[3].

Ce passage illustre le parfait transfert du vocabulaire de l'abondance dans une peinture stéréotypée en prose. Presque chaque terme du lexique étudié dans cette section (ou un terme analogue traduisant la même image) y réapparaît : mention du nombre ("multiplicatis", innumeros", dans une certaine mesure "densum"), de l'écume du moût ("spumabunt"), de l'amoncellement des céréales et des biens ("cumulos", "congestis", "compendio"), de la rupture des greniers ("rupta"), de la traite ("uberibus", "mulctram"), des mamelles allourdies ("grauidis uberibus"), du gras ("pinguis") et de la contrainte ("includet", analogue à *premere*). Mais par un retournement, il ne s'agit pas ici de dresser un énième tableau idéal de la vie à la campagne, inspiré du mythe de l'Age d'Or, mais de condamner la pratique de la vie paysanne - et peut-être surtout l'image idéale de la paysannerie perpétuée par les poètes. Un auteur aussi précieux que Sidoine se devait sans doute d'utiliser un lexique aussi éculé de manière paradoxale. Une forme d'ironie est en effet perceptible. Ainsi ce pâtre bien gras ("pinguis pastor") semble avoir profité des productions du domaines (souvent qualifiées, nous l'avons vu, de *pinguis*). Aux douces senteurs des paysages idéaux se sont substituées des notations fondées sur des réalités stercorales ("olida", "faeculento") ! Accuser Eutropius de construire sa vie sur un tas de fumier, c'est relever le caractère jugé dégradant du travail pastoral, et tout à la fois, il me semble, condamner sa pratique de la spéculation foncière ("multiplicatis uinetis"), et donc un comportement répréhensible aux yeux du chrétien qu'est Sidoine. L'accumulation des biens

---

[1] Sid. Apoll., *Epist.* 1.6.3 : "Et nunc, pro pudor, si relinquare inter busequas rusticanos subulcosque ronchantes !".

[2] Sid. Apoll., *Epist.* 1.6.3 : "(...) Non minus est tuorum natalium uiro personam suam excolere quam uillam" ; cf. *supra § A.2.2.3. La campagne retrouvée - Cultiver son âme.*

[3] Sid. Apoll., *Epist.* 1.6.4 : "Esto, multiplicatis tibi spumabunt musta uinetis, innumeros quoque cumulos frugibus rupta congestis horrea dabunt, densum pecus grauidis uberibus in mulctram per antra olida caularum pinguis tibi pastor includet : quo specta tam faeculento patrimonium promouisse compendio (...)".

terrestres ("cumulos", "congestis", "compedio")[1] est une fois encore réprouvée, en même temps qu'est démontée l'image idéale de la vie rustique, construite par une accumulation de vocables et d'images.

[1] Cf. *supra s.v. cumulare* ; Prudent., *C. Symm.* 2.1053-1054 : "Nec metuit ne congestum populetur aceruo / curculio (...)".

3.2. Les motifs

Le vocabulaire récurrent employé pour décrire l'abondance[1] permet aussi de délimiter un certain nombre de motifs. Par motif, on entendra ici une image close sur elle-même, servant en quelque sorte d'emblème ou de vignette à l'abondance. Le caractère circonscrit du motif permet son intégration et son adaptation dans divers récits poétiques, de même que sa résurgence et ses variations sous forme iconographique. Dans ce sens, le motif se distingue d'un thème, plus développé au plan narratif et faisant souvent intervenir plusieurs motifs, ainsi que du *topos*, où le stéréotype relève davantage du plan de l'expression, alors que le motif - en quelque sorte antérieur au récit où il éclôt - est de l'ordre de l'image et de l'imaginaire[2].

On ne reprendra pas ici les motifs qui servent par exemple à la constitution d'un paysage, les éléments entrant dans la composition du *locus amoenus* ayant par exemple déjà été traités en introduction[3]. A plus forte raison, un paysage dans son ensemble ne sera pas considéré comme un motif dans la mesure où il repose déjà sur un système de composantes, un récit construit, tissé autour d'éléments clés.

Il ne s'agit pas non plus d'établir ici un répertoire exhaustif de motifs, mais d'observer quelques-unes de leurs réalisations littéraires, leur combinaison, leur articulation et leur pérennité. Dans cette perspective, il sera aussi fait appel à des sources extérieures à la tranche chronologique (débordant sur le Moyen Age) et à la sphère strictement latine (mythologie germanique), à titre d'exemples comparatifs pour illustrer quelques communautés de structures de l'imaginaire[4].

Circonscrits par définition, les motifs examinés ci-après se trouvent aussi être limités par leur nature structurelle, dans la mesure où ils reposent pour la plupart sur des contenants, mythiques, naturels ou artificiels.

3.2.1. La corne

L'idée de la générosité débordante et spontanée de la nature illustrée notamment par le mythe de l'Age d'Or trouve son écho dans le motif de la corne d'abondance regorgeant de fruits variés. Deux traditions principales en expliquent l'origine. L'une des légendes relate que Zeus fut nourri par la chèvre Amalthée, dont la corne brisée fut remplie de fruits par les Nymphes et devint ainsi corne d'abondance[5]. Ce récit situe ainsi l'apparition de la corne d'abondance dans

---

[1] Cf. *supra § B.3.1. Le langage de l'abondance - Le vocabulaire.*

[2] Sur la difficulté de définition (par les folkloristes ou les structuralistes) : cf. J.-P. Martin, *Les motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation (Discours de l'épopée médiévale, I)*, 1992, p. 11, 15-21.

[3] Cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse.*

[4] Pour une application radicale de ce principe : cf. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, 1992[11](1969[3], 1960[1]).

[5] Cf. Calp., *Ecl.* 4.92-96 ; *RE* vol. 1, *s.v. Amaltheia*, col. 1720-1723.

un contexte nourricier associé à l'enfance[1], à la nature de la poésie pastorale (Nymphes)[2] et à un animal cornu producteur de lait (chèvre).

Une autre tradition, rapportée par exemple par Ovide, met la corne en relation avec le dieu fleuve Achelous. Affrontant Hercule pour obtenir la main de Déjanire, le dieu se transforme en taureau pour tenter d'échapper à son attaquant ; il raconte :

> "Mais ce ne fut pas assez ; tandis qu'il (= Hercule) tenait une de mes cornes de sa main cruelle, il la brise et l'arrache de mon front mutilé. Les Naïades consacrèrent la corne remplie de fruits et de fleurs odorantes, et la généreuse Abondance est riche de ma corne". Il avait parlé et l'une des Nymphes qui le servaient s'avança, la tunique attachée à la façon de Diane, les cheveux flottant de part et d'autre, et apporta dans cette corne opulente l'automne tout entier et le second plat, des fruits bénis[3].

La corne d'abondance est ici liée à un contexte masculin de lutte et de conquête amoureuse, et à un cadre naturel peuplé de divinités des eaux - dont la fluidité, *topos* des paysages idéaux, évoque la même idée de débordement. Alors que la version du mythe mettant en scène Amalthée comme nourrice de Jupiter associait la corne au sein, cette seconde tradition dote la corne d'un symbolisme sexuel masculin (phallique)[4].

La corne offre ici aussi la fécondité automnale ("totumque autumnum") prêtée par exemple aux jardins d'Alcinoos[5] - elle apparaît d'ailleurs comme attribut iconographique de l'automne[6] - en même temps que l'éternel printemps de l'Age d'Or, sous la forme de fleurs odorantes. Promesse de bonheur ("felicia poma"), elle concentre en elle l'idéal des productions saisonnières continues. Horace l'emplit pour sa part de moissons dorées en signe de la fécondité agricole retrouvée suite à la pacification opérée par Auguste[7]. Le contenu peut ainsi varier, et c'est

---

[1] Voir aussi *supra § A.4.3.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons.*

[2] Cf. *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire.*

[3] Ov., *Met.* 9.85-92 : "Nec satis hoc fuerat ; rigidum fera dextera cornu
dum tenet, infregit truncaque a fronte reuellit.
Naides hoc pomis et odoro flore repletum
sacrarunt diuesque meo Bona Copia cornu est.
Dixerat et nymphe ritu succincta Dianae,
una ministrarum, fusis utrimque cspillis,
incessit totumque tulit praedinite cornu
autumnum et mensas, felicia poma, secundas".

[4] Cf. Diod. Sic. 4.35.3-4 (liant l'étymologie d'Amalthée à la dureté ; J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, 1990[3] (1982[1]), p. 21-22). Sur la reprise de ce symbolisme par Rabelais (pour la braguette de Pantagruel !) : cf. T. Cave, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVI[e] siècle . Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979), p. 206-210 (en particulier, p. 208-209 note 1).

[5] Cf. *supra § A.1.4.1. Le verger - Le domaine d'Alcinoos.*

[6] Cf. *supra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne.*

[7] Hor., *Epist.* 1.12.28-29, cité *supra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité.* Voir aussi sous ce § pour l'emploi du motif dans la poésie et l'iconographie augustéenne.

davantage l'idée de plénitude, voire de débordement qui l'emporte.

Dans le *Satiricon* de Pétrone, la maison de l'affranchi Trimalcion présente une peinture où le maître des lieux est encadré d'une part par la Fortune, qui tient une corne d'abondance généreusement remplie ("cornu abundanti copiosa"), et d'autre part par les trois Parques filant son destin sur une quenouille d'or ("aurea pensa")[1]. Ces motifs servent à dépeindre l'ascension sociale et la réussite économique de Trimalcion, symbolisée en termes de quantité et de fortune (or) - la scène suivante s'ouvre d'ailleurs sur la vision de l'intendant recevant les comptes[2] - autant qu'ils préludent à la générosité alimentaire et exhibitoire du festin offert lors de la *Cena*.

Même vide de tout contenu, la corne en soi est déjà symbole d'abondance, dans la mesure où elle évoque les troupeaux d'élevage dont les femelles, chèvres, vaches ou brebis, sont elles-mêmes sources de richesse par leur lait et associées à l'Age d'Or[3]. La corne est aussi à mettre en relation avec la lune, symbole de fécondité et de victoire sur le temps par ses cycles[4], par les cornes de son croissant et son influence sur la fécondité agricole[5] et humaine[6]. Elle intervient à ce titre dans la magie[7]. Pour seul exemple, la Médée des *Métamophoses* d'Ovide attend une nuit de pleine ("plenissima") lune, où les cornes de l'astre ("cornua") se sont jointes en un cercle ("orbem")[8], pour pratiquer ses rites magiques visant au rajeunissement du vieil Aeson. Lors de cette cérémonie, la Colchidienne prépare, dans un chaudron de bronze - autre récipient chargé symboliquement[9] -, un breuvage de jouvence qui comprend, entre autres, de la rosée - liquide chargé de vie[10] - recueillie une nuit de pleine lune[11].

---

[1] Petr., *Sat.* 29.6 : "Praesto erat Fortuna cornu abundanti copiosa et tres Parcae aurea pensa torquentes".

[2] Petr., *Sat.* 30.1 : "(...) procurator rationes accipiebat". Sur les aspects comptables dans le *Satiricon* et des représentations figurées dans les peintures pompéiennes : cf. *supra § B.2.1.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - Animaux et menu fretin.*

[3] Par ex. Verg., *Ecl.* 4.21-22 : "Ipsae lacte domum referent distenta capellae / ubera (...)" ; pour d'autres exemples : cf. *infra § B.3.2.3. Les mamelles de lait.*

[4] Cf. Hor., *Carm.* 4.7.13 : "Damna tamen celeres reparant caelestia lunae" ; cf. *supra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.*

[5] Par ex. Verg., *G.* 1.276-277.

[6] Cf. Y. Vernière, "La Lune, réservoir des âmes", in F. Jouan (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies*, 1986, p. 101-108 ; R. Triomphe, *Le lion, la vierge et le miel*, 1989, p. 205 ; J.-J. Aubert, "Threatened Wombs. Aspects of Ancient Uterine Magic", *GRBS* 30, 1989, p. 421-449 (en particulier p. 441-448) ; P. Camporesi, "La voie lactée", in C. Pischler (éd.), *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles*, 1994, p. 72-83.

[7] Cf. A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, 1976, p. 92-103 (chap. 7 - La descente de la lune) et *passim*.

[8] Ov., *Met.* 7.179-180 : "Tres aberant noctes, ut cornua tota coirent / efficerentque orbem. Postquam plenissima fulsit".

[9] Cf. *infra § B.3.2.4.2. La cuisine - Le chaudron de jouvence* ; sur le rôle du chaudron dans les scènes de cannibalisme : cf. *supra § B.1.2.3. Les régimes et tabous alimentaires - Le cru et le cuit* ; M. Halm-Tisserand, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, 1993 ; sur le chaudron dans l'imaginaire celtique : *infra § B.3.2.2. Le récipient sans fond.*

[10] Sur les liens entre rosée et eau vive : cf. *supra § A.1.1.2. Une nature merveilleuse - A la claire fontaine.*

[11] Ov., *Met.* 7.268 : "Addit et exceptas luna pernocte pruinas". Pour un développement sur cette cérémonie : cf. *infra § B.3.2.4.2. La cuisine - Le chaudron de jouvence.*

La corne s'associe ainsi, par voie métonymique (contenant-contenu) ou analogique (lune pleine - fertilité), à d'autres éléments propices à construire un monde de fécondité se jouant du temps linéaire en intégrant les productions cycliques des saisons.

La corne d'abondance servira aussi de métaphore pour qualifier la richesse stylistique - aspect que nous aborderons dans un chapitre conclusif[1].

3.2.2. Le récipient sans fond

Un motif voisin de celui de la corne d'abondance est celui du récipient qui ne s'épuise jamais, mais qui s'emplit au fur et à mesure qu'il se vide. Ce motif fabuleux - dont on connaît la fortune dans l'univers des contes[2] - s'exprime autant dans l'héritage scripturaire que païen et hagiographique. Dans l'Ancien Testament, le premier *Livre des Rois*, rédigé durant la première moitié du 6e siècle avant notre ère, mentionne déjà deux récipients miraculeux qui débordent de farine et d'huile sans jamais s'épuiser pour récompenser une pauvre veuve de Sarepta de son hospitalité envers le prophète Elie[3]. A l'aube de notre ère, au livre 8 des *Métamorphoses*, Ovide raconte comment Philémon et Baucis, en récompense du bon accueil qu'ils ont réservé, en dépit de la modestie de leurs moyens, à Jupiter et Mercure, assistent soudain à un prodige analogue :

> Pendant ce temps, ils voient le cratère si souvent vidé se remplir de lui-même
> et le niveau du vin remonter de lui-même[4].

L'expression "sponte sua" rappelle celles employées pour marquer la spontanéité de la nature dans les descriptions de la vie au temps de l'Age d'Or[5]. Comme pour l'épisode de la veuve de Sarepta, le prodige vient récompenser un don offert malgré la pauvreté. Cette corrélation sera exploitée dans les récits hagiographiques, en application des exemples et préceptes évangéliques. Ainsi, au début du 7e siècle, saint Colomban, sollicité par un pauvre lors d'un séjour à Nantes, incite-t-il son assistant à distribuer au mendiant, sans rien garder pour le

---

[1] Aul. Gell., *NA pr.* 5 ; 1.8.1 ; *infra § C.1.4. Conclusion - De mets et de mots - L'abondance du texte.* Pour un prolongement dans l'histoire littéraire : cf. T. Cave, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVIe siècle. Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979).

[2] Par ex. botte, puits, sac d'or, table qui se couvre (cf. Conte de Grimm de *La Table, l'Ane et le Bâton*) ; cf. aussi A. Aarne & S. Thompson, *The Types of the Folktale*, 1964², p. 202-224 (Magic Objects).

[3] 1R 17.16 : "La farine qui était dans le pot ne manqua point, et l'huile qui était dans la cruche ne diminua point, selon la parole que l'Eternel avait prononcée par Elie" ; sur la fortune de cet épisode chez les Pères de l'Eglise : cf. *Le saint prophète Elie d'après les Pères de l'Eglise*, Coll. Spiritualité Orientale no 53, 1992, et *infra.*

[4] Ov., *Met.* 8.679-680 : "Interea totiens haustum cratera repleri
sponte sua, per seque uident succrescere uina".

[5] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; *A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps* ; *B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. fundere* et *sponte sua.*

lendemain, le peu de farine qu'ils possèdent - farine où il faut voir un écho de l'épisode du *Livre des Rois*. Les deux hommes se voient effectivement comblés trois jours plus tard, par l'intermédiaire de deux femmes qui leur font porter plusieurs centaines de boisseaux de vin, de froment, de malt et d'autres aliments[1].

Ces récipients qui ne désemplissent pas, image inversée du tonneau et des vases percés qui se vident sans cesse dans le supplice des Danaïdes[2], illustrent par l'image l'idée de suffisance perpétuelle, de non-manque, de plénitude et d'éternité.

Le motif du récipient magique est aussi exploité dans des récits de la vie de certains saints ou martyrs (dans le prolongement du miracle du Christ aux noces de Cana ou de la multiplication des pains et des poissons). Dans les passions africaines[3], le motif se présente sous la forme d'une coupe. Ainsi Perpétue voit-elle en songe sa prière exaucée et son jeune frère Dinocrate apaiser sa soif à une coupe d'or qui ne désemplit pas ("quae fiala non deficiebat"), posée sur la margelle d'un puits[4]. La *Passion de Montan et Lucien*, visiblement imitée de la précédente, reprend le même motif (et la même formulation, ici "quae phialae non deficiebant"), dans un rêve également, mais il s'agit là d'une coupe de lait[5]. Le récit de la *Passion de Marien et Jacques* offre à son tour une variation sur le même motif, repris sans doute aussi directement de la *Passion de Perpétue*, puisque la coupe se trouve aussi sur la margelle d'une fontaine. Marien se voit en songe avancer dans un paradis-jardin (comme le Saturus de la *Passion de Perpétue*), puis dans un lieu circulaire, ceint d'arbres et au centre duquel se trouve une fontaine perpétuellement débordante, portant sur son bord une coupe que Cyprien remplit[6]. C'est ici la source qui est intarissable, et non la coupe, que Cyprien emplit à nouveau après l'avoir vidée pour la tendre à Marien, dans un geste évoquant le rite de communion. Cette eau devient source de vie éternelle, et, conformément à la promesse évangélique[7], c'est au coeur même du

---

[1] Ionas Bobiensis, *Vita Sancti Columbani* 1.22 (éd. Krusch) (*PL* 87, col. 1036-1037, § 45). Sur le thème de la fourniture miraculeuse de nourriture : cf. *supra § A.2.6.5. Les lieux de l'au-delà - Les nourritures célestes.*

[2] Cf. Tib. 1.3.79-80 : "Et Danai proles, Veneris quae numina laesit, / in caua Lethaeas dolia portat aquas" ; Ov., *Met.* 4.463.

[3] Textes présentés plus en détail (datation, contenu) *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions des martyrs.*

[4] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 8.4 : "(...) Et super marginem fiala aurea plena (...) quae fiala non deficiebat". Cf. M. Meslin, "Vases sacrés et boissons d'éternité dans les visions de martyrs africains", in J. Fontaine & C. Kannengiesser (éds.), *Epektasis, Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, 1972, p. 139-153.

[5] *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 8.4-5 : "(...) fialas duas (...) lacte plenas (...) quae phialae non deficiebant".

[6] *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* 6.12-14 : "Iter autem nobis erat per locum pratis amoenum et uirentium nemorum laeta fronde uestitum, opacum cupressis consurgentibus in excelsum et pinis pulsantibus caelum, ut putares eum locum per omnem circuitus ambitum lucis uirentibus coronatum. Sinus autem in medio perlucidi fontis uberantibus uenis et puris liquoribus redundabat (...) Tunc ibi Cyprianus fialam, quae super marginem fontis iacebat, arripuit, et cum illam de fonte sitienti similis implesset, hausit, et inplens iterum mihi porrexit, et libenter bibi".

[7] Jn 4.14 : (A la femme samaritaine) "Mais celui qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif,

chrétien que le phénomène de flux intarissable se perpétue.

L'imaginaire chrétien associe bien sûr le motif de la coupe à la celle de la Cène qui possède ces mêmes vertus vivifiantes[1], en même temps qu'elle est coupe de douleur, calice de la passion du Christ, à boire jusqu'à la lie. Le rêve de la *Passion* de Maximianus, fidèle de l'église donatiste de Carthage, persécuté (par les chrétiens) en 347 avec son coreligionnaire Isaac, exploite ce double symbolisme[2]. Après un repas marqué par la sobriété chrétienne, Maximianus, encore tout éveillé, a la vision suivante : dans la coupe qu'il tient et à laquelle il boit apparaît une couronne qui adhère aux parois et diminue à mesure qu'il boit ; en fait, elle se laisse boire avec le vin et il l'absorbe également. La combinaison de ces deux symboles de la coupe de vin et de la couronne annonce - comme ces coupes de divination, que connaît aussi bien la tradition scripturaire[3] que païenne (lécanomantie, hydromancie) - à la fois son martyre, par l'analogie entre le vin et le sang, et promet la récompense et la félicité célestes, dont la boisson lui donne un avant-goût par l'*ebrietas* qu'elle lui procure. On assiste ici à une inversion du motif de la coupe qui ne désemplit jamais : la coupe vidée permet, par l'ingestion, l'intériorisation ("interius", "intra medullas")[4] de la victoire promise.

Le motif de ces coupes et boissons aux vertus magiques aura longue vie. Dans la version versifiée de la *Vie de saint Martin* que donne Venance Fortunat dans la deuxième moitié du 6e siècle - à la suite de la vie en prose rédigée par Sulpice Sévère à la fin du 4e siècle - s'insère un épisode de récipient ("uas") merveilleux :

> Par la suite, l'épouse du redoutable juge Avitianus, souffrante, fit porter au saint, dans l'espoir d'être guérie de sa maladie, une fiole de verre tout juste à demi remplie d'huile, dont l'onguent salutaire devait chasser la maladie. Lui n'a-t-il pas fait le signe de croix au-dessus de l'ampoule qu'aussitôt le liquide monte jusqu'aux bords et que l'onguent bouillonne en écumant, croît avec une exubérance prodigieuse sous l'écorce de verre, et qu'une onde sourd en abondance dans la partie sèche de la fiole. Elle monte à toute allure, elle qui

---

et l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau qui jaillira jusque dans la vie éternelle" ; Jn 7.38 : "Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive couleront de son sein, comme dit l'Ecriture" (cf. Es. 12.3).

[1] Par ex. Jn 6.53-56.

[2] Macrobius, *Passio Maximiani et Isaac donatistorum* (*PL* 8.768-769) : "(...) Nam fuerat ei pridie cum quibusdam fratribus in domo laudabilis uiri de sobrietate Christiana conuiuium, qui com calicem potaturus acciperet, necnon subinde miscuisset, ecce protinus se corona descendens intra calicis oras infudit, et intus inclusa cobaereus utrobique lateribus mixta et ipsum conclusit, sic splendido sanguineoque colore diffulgens, ut instar passionis in sanguine et splendore pariter futurae in caelo proderet dignitatis. (...) At postquam et ipse coepit ebibere, nullo modo coronae ambitus rumpebatur, sed commixti modo semetipsa sensim subtrahendo debreuians, immo uel colligens, cum potus quantitate subducte bibi nitebatur, ut interius ad quem nenerat animum faceret coronatum. Denique ille continuo de tali securitate iam fretus in posterum diem ebrietatem pridiani calicis eructabat, et intra medullas inclusa magnanimitate foecundi pectoris, uidebatur sperare uictoriam. (...)".

[3] Par ex. Gn. 44.5-15.

[4] Cf. aussi *infra § C.1.1. Conclusion - Alimentation et identité.*

> ne sait d'ordinaire que s'épandre vers le fond, et en des flots liquides, l'huile quitte son lit pour gagner le large. Mais ce n'est pas la racine de l'olivier qui a donné naissance à cette effusion, ni la baie de Syrie, mais développée par l'effet d'un charisme, elle afflue jusqu'à l'extrémité du large col qui tient lieu de fermeture et le liquide ne se contente pas de remplir cette fiole. Car le flux de l'huile s'accumule et bientôt se déverse par-dessus bords, et l'urne ne la contient plus - tant est puissante la bénédiction de la main - et en s'écoulant elle imprègne complètement les vêtements de l'esclave ; jaillissant comme une source des doigts de Martin, l'huile d'olive se mit à couler. Et même après que cette huile, irriguant tout, a suivi son cours à la manière d'un fleuve, la femme reçut une fiole pleine, par le mérite de sa foi[1].

Quelques traits de cette relation méritent qu'on s'y arrête. L'huile rappelle bien sûr l'épisode de la veuve de Sarepta. La manière dont le contenu de la fiole augmente fait appel à plusieurs autres registres de l'imaginaire. Le liquide prend tout d'abord un caractère écumeux ("spumans"), s'assimilant par là à une sorte de lait[2]. Le terme "ubertate" évoque de même les mamelles (*ubera*), tandis que l'image de la sécheresse, marquée par l'expression "uase in sicco", apparaît aussi, sous une forme verbale, dans les scènes de traite[3], où elle explicite le fait que le lait se vide des mamelles pour remplir les vases à traire et évoque la translation d'un espace à un autre. Dans ce sens, l'image du sec, appliquée chez Fortunat aussi à un changement d'état d'un espace - ici la partie supérieure de la fiole - s'oppose non seulement à celle de l'humidité

---

[1] Venantius Fortunantus, *De uita Sancti Martini* 4.52-71 : "Iudicis inde feri coniux aegra Auitiani
dirigit ad sanctum, morbi sperando medellam,
uas olei uitreum lance aequa dimidiatum
unde salutifero depelleret unguine morbum.
Mox super ampullam fecit crucis ipse sigillum,
surgit ad ora liquor spumansque exaestuat unguen,
ubertate noua uitrea sub cortice obortum
et uase in sicco generosus nascitur humor.
Currit in ascensum qui uergere nouit ad imum
fluxibus et liquidis olei petit alueus altum,
sed quem non genuit radix oleagina sucum
nec Syra baca dedit, merito uirtutis adultum,
crescit et ad summum patulo qua clauditor ore
nec contentus agit liquor ut uas expleat illud.
Nam cumulata olei mox defluit unda superne
nec sese urna capit - tanta est benedictio dextrae -
exundansque omnes pueri madefacit amictus
et digiti de fonte rigans manauit oliuum.
Ac postquam inrigue fluuiali more cucurrit,
uas plenum fidei merito matrona recepit".
Modèle chez Sulp. Seu., *Dial.* 2(3).3.2-6.

[2] Cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. spumare* ; *infra § B.3.2.3. Les mamelles de lait.*

[3] Cf. Hor., *Epod.* 2.46 : "distenta siccet ubera" ; Calp., *Ecl.* 3.66-67 : "quam numerosa meis siccetur bucula mulctris / et quam multa suos suspendat ad ubera natos";

("humor", en rejet à la fin du vers 59), mais aussi à celle de la plénitude évoquée plus loin comme conséquence de la bénédiction ("uas expleat", "uas plenum").

Par ailleurs, le contenant de verre ("uas uitreum"), dont la transparence permet de suivre le processus miraculeux de multiplication, partage les qualités de limpidité des cours d'eau des paysages idéaux : la transparence des eaux, évoquée par l'épithète *liquidus* (au vers 61 chez Fortunat), est comparée, pour la source où se baigne par exemple Hermaphrodite dans les *Métamorphoses* d'Ovide, à celle du verre[1]. L'image de l'eau se poursuit au moment du débordement - qui ne signifie nullement la perte du produit puisque cette exubérante effusion n'empêchera pas la femme de recevoir un vase plein ("uas plenum"). La crue de l'huile est comparable à celle d'un cours qui quitte son lit ("alueus"), ce que soutient une multitude des termes, noms, adjectifs ou verbes, empruntés au domaine aquatique ("humor", "altum", "fluxibus liquidis", "liquor", "defluit", "unda", "exundans", "de fonte", "rigans", "manauit", "inrigue", "fluuiali"). Dans cette série, on peut relever que le verbe *manare* est employé par Virgile pour les flots de lait issus de la traite[2]. L'imaginaire du lait et de l'eau se rejoignent donc dans cette évocation de la multiplication de l'huile.

Cette image du cours d'eau, introduisant un mouvement, rappelle la topographie des paysages bucoliques comme paradisiaques : d'une part, l'emploi de l'épithète "patulo" pour qualifier la bordure de la fiole rappelle celui employé pour l'ombre généreuse des arbres, notamment au 1er vers de la 1ère *Eglogue* de Virgile[3] -, tandis que *riguus* et ses dérivés marquent traditionnellement la bonne irrigation d'un lieu idéal[4] ; d'autre part, le terme "madefacit", d'ordinaire employé, comme *madidus*, pour le vin ou les parfums[5], évoque la nature des autres fleuves paradisiaques, qui, selon la typologie traditionnelle, voient couler le lait, le miel, le vin, l'huile ou charrient des parfums[6].

---

[1] Ov., *Met.* 4. 354-355 : "In liquidis translucet aquis, ut eburnea siquis / signa tegat claro uel candida lilia uitro" (repris par Mart., *Epigr.* 4.22.5 : "condita sic puro numerantur lilia nitro") ; autres exemples : Ov., *Her.* 15.157-158 : "Est nitidus nitreoque magis perlucidus amni / fons sacer (...)" (source de Sappho) ; Claud., *Paneg. Olybr. & Prob. cons.* 225 : "Ilia percurrens uitreas sub gurgite telas" (flots du Tibre).

[2] Verg., *G.* 3.310-311 : "Quam magis exhausto spumauerit ubere mulctra, / laeta magis pressis manabunt flumina mammis" ; sur les fleuves de lait : cf. *infra § B.3.2.3. Les mamelles de lait.*

[3] Cf. Verg., *Ecl.* 1.1 : "Tityre te patulae recumbans sub tegmine fagi" ; voir aussi Calp., *Ecl.* 5.2 : "torrentem patula nitabant ilice solem" ; Cic., *De or.* 1.28 : "Nam me haec tua platanus admonuit, quae non minus ad opacandum hunc locum patulis est diffusa ramis quam illa cuius umbram secutus est Socrates".

[4] Cf. *supra § A.1.1.2. Une nature merveilleuse - A la claire fontaine* ; *B.2.2.3. Les jardins - L'eau dans les jardins.*

[5] Cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. madidus, madeo, madefactus.*

[6] Cf. *Henoch slave* 8 : "Et deux flots en sortent, une source de miel et de lait, une source d'huile et de vin (...)" ; Hier., *Epist.* 125.3 (parfums du Gange) : "(...) ad Gangen fluuium (quem Phison sancta scriptura commemorat) qui circuit omnem terram Euilat, et multa genera pigmentorum de paradisi dicitur fonte euehere" ; cf. M. Alexandre, "Entre ciel et terre : les premiers débats sur le site du Paradis (Gen. 2.8-15 et ses réceptions)", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 187-224 ; sur les fleuves de lait : cf. *infra § B.3.2.3. Les mamelles de lait.*

Finalement, l'effluve d'huile est comparable à une émanation corporelle : "humor" rappelle la terminologie hippocratique, "generosus" et "nascitur" la génération, et "alueus", composé comme "aluus" (le ventre, la matrice) sur *alere*, forge une métaphore nourricière. L'huile s'écoule d'ailleurs aussi des doigts de Martin, semblable à une source ("inrigue fluuiali more"), ce qui vient condenser en une seule image la dimension corporelle, la métaphore fluviale et l'imaginaire paradisiaque de l'hydrographie édénique.

Un récipient prodigieux apparaît à nouveau dans une version de la vie de saint Rémi rédigée au 9e siècle par Hincmar, et qui relate l'anecdote suivante. Avant que le roi Clovis ne se lance à l'attaque d'Alaric, roi des Wisigoths, saint Rémi, évêque de Reims, lui remet une fiasque de vin qui lui donnerait force et enthousiasme au combat. Si le contenu en lui-même a déjà des forces régénératrices[1], la fiasque a de plus la particularité de ne jamais diminuer de volume (et n'est pas sans évoquer pour le lecteur moderne la potion magique du druide du village d'Astérix menant lui aussi un combat contre un envahisseur !) :

> Rémi donna au roi un récipient, que l'usage populaire appelle du nom de flacon, empli de vin bénit - (...) - le lui confiant pour qu'il avance au combat aussi longtemps que le vin du dit flacon ne lui ferait pas défaut, à lui et à ses compagnons à qui il voudrait en donner. Le roi en but donc, ainsi que la maisonnée royale et la foule nombreuse du peuple, et ils en furent grassement rassasiés ; et la fiasque du vin n'en subissait aucune perte, mais grâce à la bénédiction de Dieu transmise par l'intermédiaire de saint Rémi, elle se remplissait d'un flux continu à la manière d'une source[2].

Les motifs prennent ici un relief particulier par l'effet de stylisation de l'hagiographie. La formulation employée pour relater l'épisode emprunte au vocabulaire de l'abondance ("uberrime"), exprimée en termes de satiété ("satiantur") et de plénitude ("plenum uas", "repletur"). Le "non deficeret" fait écho aux expressions employées dans les récits de passions de martyrs africains examinés ci-avant, où l'on trouve la formule "non deficieba(n)t". La mention de la distribution à toute la foule et de son rassasiement évoque les miracles de multiplication et de distribution de nourriture par le Christ. Finalement, la comparaison avec une source emprunte à la fois à l'imaginaire païen des paysages irrigués de sources intarissables et à la thématique chrétienne de la source de vie. De plus, l'hagiographe ne manque pas, après le récit de cet épisode, d'en affirmer la véracité et prend pour cela appui sur l'épisode du *Livre*

---

[1] Cf. *supra § A.4.2.3.3. Les saisons de l'abondance - L'automne - Les signes du déclin* ; *B.1.3.3. La mort à table - A table avec les morts.*

[2] Hincmarus, *Vita Remigii episcopi Remensis* 19 : "(...) Deditque illi plenum uas, quod uulgaris consuetudo flasconem appellat, de uino quod benedixit - (...) - precipiens illi, ut tam longe ad bellum procederet, quandiu illi et suis, quibus inde dare uellet, illud uinum de predicto flascone non deficeret. Bibit ergo inde rex ac regalis familia et numerosa turba populi, et exinde uberrime satiantur ; et uas uini detrimentum non patitur, sed benedictione Dei per sanctum Remigium indita more fontis inundatione repletur (...)", texte in B. Krusch (éd.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores Rerum Merovingicarum* III, 1896, p. 311.

des Rois cité plus haut et qui fournira précisément matière à sermons et commentaires pour les Péres de l'Eglise grecque, latine et syriaque[1] - où la veuve est le plus souvent une figure de l'Eglise. Dans la tradition syriaque (version arménienne d'Ephrem et Pseudo-Ephrem), la cruche d'huile est de plus remplacée par une corne qui ajoute encore à la symbolique d'abondance du miracle de multiplication.

La mythologie médiévale du vase du saint Graal[2], où aurait été recueilli le sang et l'eau jaillis du flanc percé du Christ en croix et qui possède la vertu magique de procurer à qui le détient nourriture et boisson, sera construite autour du même noyau que l'imaginaire païen et judéo-chrétien des récipients intarissables[3].

On peut encore présenter un prolongement à ces exemples empruntés au double répertoire païen et judéo-chrétien. Le même motif du récipient sans fond apparaît sous une forme transformée dans l'imaginaire celtique et germanique[4] : la coupe (et son contenu) est alors remplacée par un chaudron empli de bière et lui aussi intarissable. Le breuvage magique permet aussi de régénérer, voire même de redonner la vie (comme celui que les Walkyries présentent aux soldats tombés au combat) et de conférer l'immortalité. Cette bière roborative joue un rôle analogue à l'ambroisie revigorante donnée aux Hécatonchires lors de la Gigantomachie[5]. La bière est aussi la boisson de l'au-delà, dans le monde souterrain celtique des fils de Dana comme au paradis germanique du Valhöll, où il se trouve associé au porc, animal festif[6]. Les Scandinaves ont par ailleurs pour coutume de boire dans une corne remplie de bière (*full horn*) lors des libations offertes à leurs dieux, corne qui est signe de communion entre l'assemblée, les officiants et les dieux[7]. Ces exemples du répertoire nordique semblent parler en faveur de l'universalité d'un langage symbolique qui prend des formes et des valeurs particulières propres

---

[1] Par ex. Ioh. Chrysost., *Homélie sur Elie et la veuve et de l'aumône* (PG 51, 337-348) ; Chromatius Aquil., *Sermon sur Elie* § 5 (*PLS* 2, 1230-1233 ; *SC* 164, *Sermo* 25) ; August., *Sermo* 11.2 (*PL* 38, 97-99) ; Ephrem arménien, *Hymne* 28 (*PO* 30, p. 144-148) ; Ps.-Ephrem, *Homélie sur Elie et la veuve de Sarepta* ; exemples empruntés au recueil de textes : *Le saint prophète Elie d'après les Pères de l'Eglise*, Coll. Spiritualité Orientale no 53, 1992.

[2] Développée aux 12e et 13e s. dans les romans du cycle breton : par ex. Robert de Boron, *L'Histoire du Graal*, Chrétien de Troyes, *Lancelot ou le Chevalier à la Charrette* (ca. 1170), *Le Conte du Graal ou le Roman de Perceval* (ca. 1181).

[3] Pour une étude du symbolisme polymorphe du vase du Graal et l'origine de son nom : cf. G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, 1969[3], p. 290-293.

[4] Cf. B. Hell, "La force de la bière. Approche d'une récurrence symbolique dans les systèmes de représentations de l'Europe nord-occidentale" in D. Fournier & S. D'Onofrio (éds.), *Le ferment divin*, 1991, p. 109-123 (en particulier p. 110-111 (§ Chaudrons d'abondance et cuves d'immortalité) ; p. 116-117 (§ Le breuvage d'immortalité) ; M. Cahen, *La libation. Etudes sur le vocabulaire du vieux-scandinave*, 1921, p. 107-171 (chap. 4 - La bière ; chap. 5 - La bière des fêtes) ; cf. aussi P. Grimal (éd.), *Mythologies des peuples lointains ou barbares*, 1963.

[5] Hes., *Theog.* 639-643 ; cf. G. Dumézil, *Le festin d'immortalité. Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne*, 1924, p. 109.

[6] Cf. *supra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - La viande.*

[7] Cf. M. Cahen, *La libation. Etudes sur le vocabulaire du vieux-scandinave*, 1921, p. 172-179.

aux régions et aux cultures où il est employé.

Ainsi, le contenu des coupes varie-t-il. L'eau, le vin, l'huile, la farine ou le lait rencontrés chez Ovide ou dans les exemples judéo-chrétiens correspondent à une économie de type pastoral et agricole des régions méditerranéennes[1], alors que plus au Nord, la bière, boisson fermentée à base de céréales, se substitue au vin, dont la culture est mal adaptée aux régions septentrionales. Mais si ce contenu varie, il n'est pas pour autant interchangeable ou indifférent, puisqu'une force intrinsèque est reconnue au produit. Les coupes de lait portent ainsi une symbolique nourricière plus appuyée de satiété[2] et rappellent la spontanéité de l'Age d'Or en même temps que la Terre Promise où ruisselle le lait[3]. La bière est également dotée d'une force particulière, qui n'est pas réservée aux seuls guerriers morts de la mythologie germanique. Saint Colomban, moine venu d'Irlande, propagateur au début du 7e siècle du christianisme dans les campagnes suisses, ne s'y trompe pas. La *Vie de saint Colomban* (rédigée vers 640, soit un quart de siècle après la mort du saint, par Jonas de Suse, moine de Bobbio, monastère fondé par Colomban en Italie du Nord) relate comment le saint irlandais s'attaque à un tonneau (ou une cuve) de bière, que les Alémans établis près de Bregenz s'apprêtent à offrir en libation à Wotan[4]. Colomban fait exploser de son souffle ce signe de la persistance du culte païen. Cette explosion et le liquide qui s'en échappe sont présentés comme la preuve que le récipient recelait le diable en personne[5]. Cet acte de thaumaturgie s'inscrit dans le prolongement de la lutte contre le paganisme rural dans des campagnes héritières des cultes celtiques (cultes aux arbres ou aux pierres notamment)[6]. La mythologie nordique de la bière pourrait du reste s'inscrire dans le prolongement des fêtes païennes du printemps célébrées par les Grecs et les Romains[7] centrées pour une part sur la communion alimentaire.

La bière, boisson nordique et apparemment païenne par excellence, n'est ainsi pas absente du répertoire hagiographique chrétien, et même de la vie monastique où elle est consommé par les

---

[1] Sur ces productions et la triade "pain-vin-huile" : cf. *supra § B.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature, passim.*

[2] Cf. M. Meslin, "Un don biblique", in P. Gillet (éd.), *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, 1994, p. 101-115 ; voir aussi *infra § B.3.2.3. Les mamelles de lait ; supra § A.4.3.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons.*

[3] Cf. *supra § A.2.5.1. La Terre Promise - L'attente biblique.*

[4] Ionas Bobiensis, *Vita Sancti Columbani* 1.27 (éd. Krusch) (*PL* 87, col. 1040-1041, § 53) : "Repperit eos sacrificium profanum litare uelle, uasque magnum, quod uulgo cupam uocant, quod uiginti et sex modios amplius minusue capiebat ceruisa plenum in medio positum. (...)" ; cf. M. Cahen, *La libation. Etudes sur le vocabulaire du vieux-scandinave*, 1921, p. 20.

[5] Ionas Bobiensis, *Vita Sancti Columbani* 1.27 (éd. Krusch) (*PL* 87, col. 1040-1041, § 53) : "(...) Ille pestiferum opus audiens, uas insufflat, miroque modo uas cum fragore dissoluitur et per frustra diuiditu, uisque rapida cum lignore ceruisae prorumpit ; manifesteque datur intellegi diabolum in eo uase fuisse occultatum, qui per profanum ligoreu (= *liquorem*) caperet animas sacrificantum (...)".

[6] Cf. par ex. Sulp. Seu., *Vita Martini* 13 ; Prudent., *Contra Symm.* 2.1007-1011.

[7] Cf. G. Dumézil, *Le festin d'immortalité. Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne*, 1924.

moines. Un autre épisode de la vie du saint irlandais rapporte qu'un frère chargé de l'approvisionnement en bière du réfectoire du monastère de Luxeuil, distrait dans sa tâche, laisse ouvert le fausset du tonneau de bière ("ceruisa") qui, en son absence, continue donc de s'écouler dans la cruche ("uas", "tiprum"). Réalisant sa bévue, le frère se précipite au cellier, pensant trouver le tonneau entièrement vidé. Mais la cruche n'a pas débordé, et semble au contraire avoir doublé de contenance[1]. C'est ici une variante du motif du récipient qui ne désemplit jamais, avec en commun l'idée que rien n'en est perdu et que la totalité du liquide reste disponible.

Colomban semble d'ailleurs familier des phénomènes pourvoyeurs d'abondance illimitée. Le saint et ses compagnons bénéficient à plusieurs reprises de la répétition de miracles bibliques : source qui jaillit d'un rocher à la prière du saint, comme celle issue du rocher frappé par Moïse lors de l'Exode, pour couler en une "source intarissable qui coule aujourd'hui encore", pêche miraculeuse, multiplication de nourriture (pains) et de boisson (bière), fourniture miraculeuse et sans limites de denrées[2].

Le récit hagiographique se situe ainsi aux confins de la lignée des miracles du Christ et des prodiges fabuleux tels qu'ils seront relatés par les contes. Les récipients magiques y sont le signe de la bienveillance divine qui pourvoit à tout, de même que dans l'histoire de Philémon et Baucis relatée par Ovide, le prodige est signe de l'intervention divine en même temps qu'il vient combler le dénuement du couple. Le motif du récipient intarissable et les anecdotes parentes de multiplication de nourriture viennent affirmer l'abondance comme un don divin[3], que l'on obtient par sa générosité, son hospitalité ou sa foi.

3.2.3. Les mamelles de lait

Le contenu de certaines récipients évoqués ci-avant est variable. Le lait, qui y figure en bonne place, se trouve aussi associé aux représentations de l'abondance dans son contenant naturel, les mamelles (*ubera*) gonflées de lait des brebis, chèvres ou vaches qui peuplent les paysages idéaux (bucoliques en particulier).

Le motif des mamelles - tendues, distendues ou allourdis[4] - se combine avec d'autres. Il peut

---

[1] Ionas Bobiensis, *Vita Sancti Columbani* 1.16 (éd. Krusch) (*PL* 87, col. 1026, § 26) : "(...) Celer ad cellarium rediit, coniciens, nihil in uase de quo ceruisa decurrebat remansisse. Intuitus supra tiprum ceruisam creuisse et ne minimam stillam foris cecidisse, ut crederes in longitudine tiprum geminatum esse, ut quali et quanta rotunditas infra tipri inerat corona, talis in altum creuisset orna".

[2] Ionas Bobiensis, *Vita Sancti Columbani* : source : 1.9 (éd. Krusch) (§ 16 selon *PL* 87) ; poissons : 1.11(19) ; augmentation de la provision de froment, multiplication des pains et de la bière : 1.17(28) ; dons de boisseaux de nourriture et de boisson par deux femmes : 1.22(45).

[3] Cf. *infra § B.4.4. Le sacrifice comme don et contre-don.*

[4] Verg., *Ecl.* 4.21-22 : "Ipsae lacte domum referent distenta capellae / ubera (...)" ; 7.3 : "Thyrsis oues,

par exemple être encore amplifié par la présence de jeunes qui tètent, ou lié à l'activité de la traite, ou encore associé à l'un des produits dérivés de l'élevage et commercialisables, le fromage ou la laine, qui partagent la blancheur du lait[1]. C'est précisément sur ces éléments que le pâtre Idas de la 2e *Bucolique* de Calpurnius Siculus fonde son éloge des différentes richesses de son cheptel :

> Je fais paître mille agnelles qui bêlent sous les pis, et autant de mères tarentines me fournissent leurs toisons. Tout au long de l'année, je presse un fromage blanc comme neige[2].

La tétée des petits trouve un équivalent "humanisé" dans la traite[3], que les poètes évoquent fréquemment en association avec le motif des mamelles[4]. Le lait est alors transféré de son contenant naturel vers le contenant artificiel du vase à traire (*mulctra*) qui offre la visibilité du produit, dont les poètes relèvent le caractère écumeux (*spumare*)[5]. Cette traite permet ensuite la confection de fromage, ainsi que l'évoque la première vision de sainte Perpétue (203) qui la met en scène dans un jardin où elle rencontre un berger occupé à traire et qui lui offre un peu de fromage frais issu de la traite[6].

Le motif des mamelles animales et ses variantes connaîtra une large fortune iconographique (en

---

Corydon distentas lacte capellas" ; 9.31 : "Sic cytiso pastae distendant ubera uaccae" ; *G.* 3.309-310 ; 316-317 : "(...) suosque / ducunt et grauido superant uix ubere limen" ; Tib. 1.3.45-46 : "ipsae mella dabant quercus, ultroque ferebant / obuia securis ubera lactis oues" ; Hor., *Epod.* 2.46 : "distenta siccet ubera" ; 16.49-50 : "Illic iniussae ueniunt ad mulctra capellae / refertque tenta grex amicus ubera" ; Ov., *Met.* 13.826 : "Ut uix circumeant distentum cruribus uber" ; Calp., *Ecl.* 2.68-70 ; 3.66-67 : "quam numerosa meis siccetur bucula mulctris / et quam multa suos suspendat ad ubera natos"; 4.103 : "utque superfuso magis ubera lacte grauentur" ; 5.33 : "(...) tumidis spument tibi mulctra papillis".

[1] Cf. Verg., *G.* 3.177 : "(...) niuea implebunt mulctralia uaccae" (lait) ; 3.391 ("niueo lanae") ; Calp., *Ecl.* 2.69 (fromage, cité ci-après) ; Verg., *Ecl.*2.20 : "niuei quam lactei abundans" : sur la formule "lac niueum" et d'autres exemples : cf. J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 361.

[2] Calp., *Ecl.* 2.68-70 : "Mille sub uberibus balantes pascimus agnas
totque Tarentinae praestant mihi uellera matres.
Per totum niueus premitur mihi caseus annum".
Cf. aussi *Ecl.* 2.2 : "lanigeri dominus gregis".

[3] Sur l'allaitement humain : cf. *supra § A.4.3.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons* ; sur le thème iconographique des déesses *nutrices* : cf. V. Dasen, "A propos de deux fragments de *Deae nutrices* à Avenches : déesses mères et jumeaux dans le monde italique et gallo-romain", *Bulletin de l'Association Pro Aventico* 39, 1997, p. 125-140. Pour un exemple archaïque : statue sans tête, en calcaire, d'une divinité allaitant deux jumeaux, Megara Hyblaea, vers 560 av. = fig. 9 in E. Gabba & G. Vallet (éds.), *La Sicilia antiqua. II.1. La Sicilia greca dal VI secolo alle guerre puniche*, 1980.

[4] Verg., *G.* 3.310-311 : "Quam magis exhausto spumauerit ubere mulctra, / laeta magis pressis manabunt flumina mammis"; *G.* 3.177 : "(...) niuea implebunt mulctralia uaccae" ; Hor., *Epod.* 16.49-50 : "Illic iniussae ueniunt ad mulctra capellae / refertque tenta grex amicus ubera" ; Calp., *Ecl.* 3.66 : "Quam numerosa meis siccetur bucula mulctris" ; 5.33 : "(...) tumidis spument tibi mulctra papillis".

[5] Cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. spumare.*

[6] *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis* 4.8 : "Et uidi spatium immensum horti et in medio sedentem hominem canum in habitu pastoris, grandem, oues mulgentem. (...) Et clamauit me et de caseo quod mulgebat dedit mihi quasi buccellam (...)" ; cf. *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions des martyrs.*

particulier dans l'art de la mosaïque). Un relief de marbre (d'époque julio-claudienne) illustre la fécondité de la de la femelle par le fait qu'elle allaite un petit[1]. L'image de la traite apparaît quant à elle sur un sarcophage païen (de Julius Achilleus) du milieu du 3e siècle de notre ère : un chevrier est assis à proximité de sa hutte, occupé à traire, tandis que d'autres bêtes paissent alentour[2], offrant une image de paradis pastoral. Une mosaïque du péristyle du grand palais de Constantinople[3] associe traite et tétée en figurant un berger occupé à traire une chèvre, tandis que sur le registre supérieur, un poulain tète une jument - motif que l'on trouve éludé dans le *Vergilius Romanus*, manuscrit illustré (ca. 500) de Virgile où, dans une illustration de la 3e *Géorgique* consacrée à l'élevage, le poulain voisine seulement sa mère, sans la téter, tandis que des chèvres broutent des arbustes[4]. Sur une mosaïque algérienne de Tamenfoust (4e-5e s. apr. J.-C.)[5], on trouve un agneau tétant sa mère, la tête cachée par la patte arrière ou par la masse de la toison, sur fond de jonchée florale et avec un bélier derrière la brebis comme promesse de nouvelles portées[6]. Sur un tissu copte de la même époque (4e-5e s. apr. J.-C.), un berger est occupé à traire une chèvre sous une treille, un cabri observant la scène[7]. L'image combine ainsi divers symboles d'abondance : vigne, traite, progéniture (preuve de la fécondité du troupeau). Une scène de traite figure aussi dans un cycle inédit de mosaïques monumentales, sans doute originaires de Syrie ou du Liban, relatant la vie d'un jeune homme prénommé Kymbros[8]. Au centre d'un des panneaux relatifs à son enfance, une femme identifiée par le nom d'Abea est occupée à traire une chèvre, parmi d'autres animaux. Si le motif sert sans doute à situer la scène dans le cadre d'une villa prospère, on ne peut négliger le fait qu'elle se trouve aussi en relation avec le contexte de l'enfance de Kymbros, et on pourrait même supposer que le lait issu de la traite serve à l'alimentation du jeune enfant - qui n'est plus un nourrisson.

Une mosaïque de la basilique d'Aquileia (du début du 4e s. apr. J.-C.) procède différemment et ne recourt pas au motif de la traite, mais figure une chèvre couchée à côté d'une corbeille

---

[1] Grimani-Relief, Kunsthistorisches Museum Wien, = fig. 80 in J.M.C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, 1973.

[2] Museo Nationale Romano, Thermenmuseum, Rome, = fig. 79 in J.M.C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, 1973.

[3] Pl. LXXX, 206 in K.M.D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, 1978 ; voir aussi p. 229 pour la datation (entre le début du 4e s. apr. J.-C. et le tournant du 6e ou du 7e s. apr. J.-C.).

[4] Vergilius Romanus fol. 44v = pl. XV p. 75 in E. Rosenthal, *The Illuminations of the Vergilius Romanus (Cod. Vat. Lat. 3867). A Stylistic and Iconographical Analysis*, 1972.

[5] = fig. 208 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992, p. 165.

[6] Sur le motif de la jonchée de fleurs : cf. *supra § B.2.1.3.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - La végétation - Motifs végétaux : du décoratif au symbolique.* Sur le bélier : cf. *infra § B.3.2.4.2. La cuisine - Le chaudron de jouvence.*

[7] = fig. 197 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992, p. 156.

[8] Cycle de mosaïques étudiées par le Dr Constantin A. Marinescu (conférence intitulée "Une vie pour l'éternité : un ensemble de mosaïques inédites de l'Antiquité tardive illustrant la biographie d'un jeune homme" présentée le 13.10.2000 à l'Université de Neuchâtel).

contenant sa production, de petits fromages ronds[1]. Ces quelques exemples illustrent la continuité et l'homogénéité sémantique du motif des mamelles entre la littérature et l'iconographie.

Il faut relever encore que ce motif est indissociable de son environnement. Le cadre de vie des troupeaux est déterminant pour la lactation des femelles, qui ont besoin d'une certaine végétation et d'eau vive, selon les recommandations de Virgile au livre 3 des *Géorgiques* (dont on a mentionné l'illustration sur manuscrit) :

> Je recommande de donner aux chèvres suffisamment de feuilles d'arbouse et de leur fournir de l'eau courante fraîche. (...) Mais que celui qui porte ses soins vers le lait, qu'il garnisse de sa propre main les mangeoires de cytise, de mélitot en abondance et d'herbes salées. Les bêtes n'en aiment que plus les eaux courantes, et leur pis se gonflent d'autant plus et restituent dans leur lait la saveur cachée du sel[2].

L'environnement est déterminant pour la quantité ("magis") et la qualité ("saporem") du lait. Ce lien étroit entre le cadre naturel et le produit se traduit aussi par une communauté de nature entre les eaux courantes ("fluuios") auxquelles les bêtes s'abreuvent, et le lait qui gorge leur pis. Le flux qui s'en écoule est dès lors semblable à un flot. Aussi Virgile définit-il le lait de la traite des chèvres comme des fleuves qui coulent d'un flux abondant ("laeta (...) manabunt flumina")[3]. L'image des fleuves de lait s'enrichit de l'imaginaire paradisiaque puisque le fleuve qui coule en Eden se divise en quatre bras ("quadrifluo" dit Prudence)[4], dont l'un de lait, selon l'élaboration postérieure de l'hydrographie édénique[5]. Ce sont aussi quatre sources qui arrosent les prairies de l'île de Calypso[6]. Ces différents éléments resurgissent chez le poète florentin Dante (1265-1321), dans sa 3e *Eglogue*, rédigée en latin, où il évoque une génisse meuglant pour être traite. Le lait qui afflue dans les tétines de son pis est semblable à un quadruple flot ("quadrifluum uber")[7], signifié par le même adjectif *quadrifluus* qu'employait Prudence et qui

---

[1] = fig. 206 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992, p. 163.

[2] Verg., *G.* 3.300-301 : "(...) iubeo frondentia capris / arbuta sufficere et fluuios praebere recentes" ;
394-397 : "At cui lactis amor, cytisum lotosque frequentes
ipse manu salsasque ferat praesepibus herbas.
Hinc et amant fluuios magis, et magis ubera tendunt
et salis occultum referunt in lacte saporem".

[3] Verg., *G.* 3.310-311 : "Quam magis exhausto spumauerit ubere mulctra, / laeta magis pressis manabunt flumina mammis".

[4] Gn 2.10 ; Flau. Ios., *AJ* 1.37-39 ; Prudent., *Cath.* 3.104-105 : "Prataque multicolora latex / quadrifluo celer amne rigat".

[5] Cf. *Henoch slave* 8 : "Et deux flots en sortent, une source de miel et de lait, une source d'huile et de vin. Et cela se divise en quatre parties (...)" ; sur la nature des autres fleuves : cf. *supra § B.3.2.2. Le récipient sans fond* (note).

[6] Hom., *Od.* 5.70-71.

[7] Dante, *Ecl.* 3..90-91 : "Quid tamen interea mugit mea bucula circum ? / Quadrifluumne grauat coxis humentibus uber ?".

rend à la fois l'idée de flux (comme les "fluuios" de Virgile) et de quadripartition des fleuves des paradis terrestres de l'Eden ou de Calypso.

Ce motif des mamelles d'où sourdent des fleuves de lait trouve son prolongement dans la mythologie nordique médiévale. L'*Edda* (ou *Edda en prose*) de Snorri [Snorri Sturluson, écrivain islandais du 13e siècle], manuel d'initiation à la poésie scandinave dite scaldique, imagine un paradis post-terrestre où une vache, Andhumla, possède des pis d'où coulent aussi quatre fleuves de lait[1]. Le lait, se séparant de l'animal cornu qui lui donne naissance, s'intègre alors au paysage qui, de fait, devient nourricier.

3.2.4. La cuisine

3.2.4.1. La marmite

Divers motifs culinaires viennent assez naturellement habiter les descriptions de l'abondance. Les motifs de la marmite (*olla*) ou du plat s'inscrivent dans le prolongement des récipients contenant des liquides. La marmite bouillonnante, où mijotent soupe, *defrutum*[2], ragoût ou potée, cache d'ailleurs des denrées à mi-chemin entre le solide et le liquide.

Le motif de la marmite apparaît tout d'abord comme celui de la marmite fumante de bouillie, associée à la frugalité des origines[3] et à l'éloge de l'autarcie. Par la cuisson qu'elle permet, elle est déjà signe de civilisation, de maîtrise sur l'environnement[4]. La marmite fumante s'intègre par ailleurs dans un environnement plus large, et se trouve liée autant au foyer domestique, sur lequel veille une fidèle et chaste épouse[5], qu'à l'univers des tavernes, lieu de perdition et de débauche lié au commerce des charmes[6].

Apulée en offre une image intermédiaire dans les *Métamorphoses*, où il dépeint, dans le cadre domestique, la belle esclave Photis affairée à la préparation du repas de ses maîtres et mijotant un délicieux ragoût dans une petite casserole ("cibarium uasculum", "ollula") en même temps qu'elle attise les ardeurs de Lucius :

---

[1] Snorri, *Edda* 6 ; cité par M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 23, d'après G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, 1975, p. 68.

[2] Cf. Verg., *G.* 1.295-296 ; *supra § A.4.2.4.1. Les saisons de l'abondance - L'hiver - Au coin du feu.*

[3] Par ex. Iuv., *Sat.* 14.171 : "(...) grandes fumabant pultibus ollae" ; cf. *supra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

[4] Cf. *supra § B.1.2.3. Les régimes et tabous alimentaires - Le cru et le cuit.*

[5] Verg., *G.* 1.295-296 ; texte étudié *supra § A.4.2.4.1. Les saisons de l'abondance - L'hiver - Au coin du feu* ; Hor., *Epod.* 2.39-44.

[6] Cf. Hor., *Epist.* 1.14.21 : "(...) Fornix tibi et uncta popina (...) ; 24-26 : "nec uicina subest uinum praebere taberna / quae possit tibi, nec meretrix tibicina cuius / ad strepitum salias terrae grauis (...)" ; Iuv., *Sat.* 8.158, 172-178 ; Petr., *Sat.* 98.6 ; Suet., *Nero* 27 ; App. Verg., *Copa* (*supra § B.2.2.2. Les jardins - Des jardins privés aux porcs publics*) ; cf. aussi *supra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - La viande.*

> A la maison, je ne trouve ni Milon, ni son épouse, mais seulement ma chère Photis. Elle préparait pour ses maîtres de la triperie finement hachée pour une farce, de la viande coupée en ragoût, un plat de viande (non identifié) en sauce, et les odeurs que j'en flairais auguraient d'un saucisson tout à fait savoureux. Elle-même était coquettement drapée d'une tunique en lin, et portait un soutien-gorge rouge vif délicatement ceint assez haut sous ses tétons ("papillas") ; elle touillait en rond cette cassolette de ses mignonnes menottes, et tandis qu'elle imprimait des secousses répétées à ces souples mouvements circulaires et que tout à la fois elle faisait onduler ses membres en douceur, ses reins frémissaient légèrement, et elle ondoyait gracieusement de la croupe, qu'elle secouait nonchalamment. A la vue d'un tel spectacle, je restai frappé de stupeur, planté sur place, fasciné, tout aussi raide que mes membres qui auparavant étaient mous. Enfin je lui dis : "Comme tu remues joliment et avec grâce cette cassolette en même temps que tu tortillea ton popotin ! Comme ce ragoût que tu prépares m'a l'air bien miellé ! Heureux, trois fois béni, celui à qui tu auras permis d'y tremper le bout du doigt". Alors cette charmante petite, coquine au demeurant, me dit : "File, pauvre petit, file aussi loin que possible de mon petit foyer. Car pour peu qu'une seule étincelle de mon feu t'effleure, tu brûleras tout au fond de toi et personne ne pourra éteindre ton ardeur si ce n'est moi qui sais comment assaisonner en douceur et faire doucement valser et casserole et lit douillet[1].

Le "touillage" du ragoût se répercute sur les mouvements ondoyants de ses hanches ("spinam mobilem quatiens"), et augure de ceux qui animeront leur lit ("lectulum suaue quatere") - corrélation que soutient la répétition du verbe *quatere*. Goûter à ce bien érotique ragoût sera dès lors comme goûter aux délices de l'amour[2]. Quant à la chaleur du foyer, elle est analogue aux feux de l'amour qui s'empare de Lucius. A défaut de passer lui-même à la casserole, celui-ci, brûlant d'impatience, se déclarera bientôt prêt à finir rôti sur le grill[3] ! Photis connaît aussi

---

[1] Apul., *Met.* 2.7.1-7 : "(...) Nec tamen domi Milonem uel uxorem eius offendo, sed tantum caram meam Fotidem. Sni<s> parabat niscum fartim concisum et pulpam frustatim consectam †ambacu pascuae† iurulenta et, quod naribus iam inde ariolabar, tuccetum perquam sapidissimum. Ipsa linea tunica mundule amicta et russ[uss]ea fasceola praenitente altiuscule sub ipsas papillas succinctula illud cibarium uasculum floridis palmulis rotabat in circulum et in orbis flexibus crebra succutiens et simul membra sua leniter inlubricans, lumbis seusim uibrantibus, spinam mobilem quatiens placide decenter undabat. Isto aspectu defixus obstupui et mirabundus steti, steterunt et membra quae iacebant ante. Et tandem ad illam : "Quam pulchre quamque festiue," inquam "Fotis mea, ollulam istam cum natibus intorques. Quam mellitum pulmentum apparas. Felix et ter beatus, cui permiseris illuc digitum intingere." Tunc illa lepida alioquin et dicacula puella : "Discede", inquit, "miselle, quam procul a meo foculo, discede ! Nam si te uel modice meus igniculus afflauerit, ureris intime nec ullus extinguet ardorem tuum nisi ego, quae dulce condiens et ollam et lectulum suaue quatere noui".". Traduction personnelle élaborée d'après le texte établi par D.K. van Mal-Maeder, *Apulée, Les Métamorphoses, livre II, 1-20*, 1998.

[2] De même Didon buvant une coupe : Verg., *Aen.* 1.749 : "Infelix Dido longumque bibebat amorem".

[3] Apul., *Met.* 2.10.3 : "(...) cum sim paratus uel uno saniolo interim recreatus super istum ignem porrectus assari". Sur l'opposition en bouilli et rôti : cf. *supra § B.1.2.3. Les régimes et tabous alimentaires - Le cru et le*

bien les recettes et assaisonnements de cuisine que celles de l'amour. Ce ragoût comme sa cuisinière semblent d'ailleurs posséder des propriétés magiques puisque Lucius en demeure envoûté ("defixus" - comme sous l'effet d'un rite de *defixio* -, "mirabundus", "steti"). La douceur miellée du ragoût ("mellitum") est autant celle de l'assaisonnement[1] que celle des baisers qu'échangeront peu après les deux tourtereaux[2]. La teneur essentiellement affective (rendue dans la traduction par le choix de termes familiers) de cette scène de cuisine est confirmée par les nombreuses notations adverbiales de douceur et de délicatesse (par ex. "leniter", "sensim", "dulce", "suaue") et par l'abondance des diminutifs, appliqués autant au physique des personnages ("papillas", "palmulis"), à leur mise ("mundule", "fasceola", "altiuscule", "succinctula") ou à leur attitude ("dicacula", "miselle") qu'aux ustensiles de cuisine ("uasculum", "ollulam"), aux supports ("foculo", "igniculus"), aux modes de préparation culinaire ("in circulum") et à l'issue attendue de ce rituel de séduction ("lectulum"). D'autres termes soutiennent encore par leur sonorité ("ullus", "dulce") la valeur hypocoristique des diminutifs[3]. La rhétorique de la scène est ici au service de la subjectivité de Lucius qui, enhardi par la promesse des délices avec Photis, voit le monde d'un oeil gourmand.

Le motif de la marmite s'associe ici aussi au foyer ("foculo"). Or, entre fumée et fumet, le foyer, augmenté d'une présence féminine, est une riche source d'images de bien-être[4]. La fumée qui s'en élève permet des jeux sur l'espace, entre intérieur et extérieur. Le fumet qu'elle transporte s'échappe de la marmite pour pénétrer les narines de l'homme avant l'ingestion et laisse, comme dans un rite de divination (Apulée dit "naribus ... ariolabar"), deviner les délices à venir - de même que les odeurs s'exhalant des terres idéales annoncent avant la vue l'approche d'un lieu paradisiaque[5] ou qu'à l'inverse, les miasmes annoncent l'entrée des Enfers[6], ou que le départ d'un démon laisse flotter dans l'air une puanteur caractéristique et particulièrement persistante[7].

Ce jeu spatial entre intérieur et extérieur s'exprime aussi par la fumée qui s'élève des toits des maisons. L'accent n'est plus mis sur le caractère olfactif, mais l'effet visuel des volutes est alors intégré dans un paysage, en particulier celui de son chez-soi. Ulysse déjà rêve de revoir la

---

cuit.

[1] Pour des exemples d'assaisonnement au miel chez le Ps.-Apicius : cf. *supra § B.1.1.2.1 L'exploitation et la consommation des dons de la nature - L'apiculture - Le miel.*

[2] Apul., *Met.* 2.10.1-2 : "(...) mellitissimum illud sauium impressi. (...) Dulce et amarum gustulum carpis. Caue ne nimia mellis dulcedine duitinam bilis amaritudinem contrahas".

[3] Sur leur valeur maintenue par le contexte en dépit de l'usure de la langue : cf. D. K. van Mal-Maeder, *Apulée, Les Métamorphoses, livre II, 1-20. Introduction texte, traduction et commentaire*, 1998, p. 151-153.

[4] Cf. *supra § A.4.2.4.1. Les saisons de l'abondance - L'hiver - Au coin du feu* ; M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 385-390.

[5] Cf. *supra § A.1.2.1. Les nids d'amour - La grotte* ; *A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

[6] Cf. *supra § A.2.6.2.1. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'autre monde - Les étapes souterraines.*

[7] Par ex. Sulp. Seu., *Vita Martini* 24.8 ; *Hist. Laus.* 23 (Vie de Pachôn).

fumée de sa patrie, image qu'Ovide reprend pour exprime en exil sa nostalgie de l'Italie[1]. Le Tityre de la 1ère *Eglogue* de Virgile, offrant à Mélibée l'hospitalité d'un lit de feuillage et de quelque modeste nourriture de berger (fruits, châtaignes, caillé), évoque la fumée qui au loin monte des fermes[2] comme signe du soir qui vient et comme promesse de bien-être autour d'un foyer, à l'intérieur d'une maison - composante d'un confort minimum[3]. L'image de ces toits fumants contraste en effet avec le mode de vie extérieur et presque nomade des pâtres et leur nourriture à l'état brut, et appelle à une rêverie d'un monde domestique et d'une alimentation plus élaborée, transformée par une préparation culinaire[4].

Si la marmite et la fumée qui s'en échappe se concentrent sur le moment de la préparation, le motif du plat chargé de mets, lui succédant dans la diachronie des apprêts du repas, invite plus directement à la consommation. De plus, contrairement au mystère qui entoure coupes, fioles et flacons, dont le contenu le plus souvent invisible s'ingère presque magiquement, la visibilité des denrées disposées sur le plat joue un rôle primordial dans l'effet de l'image - comme dans les natures mortes campaniennes où corbeilles et plat offrent à la vue leurs produits[5]. Ainsi, le poète Martial offre plusieurs de ces "natures mortes" culinaires :

> LA FEVE : Si la pâle fève couvre pour toi d'écume un bol rouge pourpre, tu peux dire souvent non aux banquets des riches[6].

L'opposition de couleurs ("rubra conchis", "pallida") et l'image de l'écume[7] marquent le caractère imagé du motif qui sert ici à prôner l'autarcie et à dépasser l'opposition pauvre-riche ("lautorum"). Ailleurs encore, Martial dépeint le repas campagnard offert à sa table. Le plat (*patella* ou *catinus*[8]) présenté rappelle alors toutes les étapes de production en même temps qu'il séduit la vue et éveille le goût :

> Un chou bien vert, qui vient à peine de quitter la fraîcheur du jardin, te sera servi sur un plat noir, chaud à te brûler les doigts, avec du boudin s'enfonçant

---

[1] Hom., *Od.* 1.58, repris par Ov., *Pont.* 1.3.33-34 : "(...) sed tamen optat / fumum de patriis posse uidere focis", puis, au 16e s., par Joachim Du Bellay ("Quand reverrai-je, hélas ! de mon petit village fumer la cheminée ?"), cité par M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975, p. 386.

[2] Verg., *Ecl.* 1.83 : "Et iam summa procul uillarum culmina fumant".

[3] Cf. Tib. 1.1.5-6 : "Me mea paupertas uitae traducat inerti, / dum meus exiguo luceat igne focus" ; Mart., *Epigr.* 2.90.7-8 (cité ci-après) ; 10.47.4 : "Non ingratus ager, focus perennis" ; 10.96.8 ; plus particulièrement un foyer entouré d'esclaves : Mart., *Epigr.* 1.49.27-28 ; 3.58.22-23 ; 4.66.10.

[4] Sur la cuisson comme signe de civilisation : cf. notamment *supra § B.1.2.3. Les régimes et tabous alimentaires - Le cru et le cuit.*

[5] Cf. *supra § B.2.1.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - Les natures mortes aux fruits ; B.2.1.2. Animaux et menu fretin.*

[6] Mart., *Epigr.* 13.7.1-2 : "FABA. / Si spumet rubra conchis tibi pallida testa, / lautorum cenis saepe negare potes". Sur la fève, sa valeur nutritive et son symbolisme : cf. *supra § B.1.1.2.3. L'exploitation et la consommation des dons de la nature – L'horticulture – Les légumes et légumineuses ; B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires – Le végétarisme.*

[7] Cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. spumare ; B.3.2.3. Les mamelles de lait.*

[8] Cf. Hor., *Sat.* 1.6.115, cité *supra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

> dans une bouillie couleur de neige, et des fèves pâles accompagnant un morceau de lard tirant sur le rouge[1].

Les contrastes de couleurs (vert sur noir, rouge sur blanc comme dans le précédent exemple) accompagnent les oppositions de température ("algentem" - "ustis"), pour donner une image à caractère essentiellement visuel et tactile. Ces couleurs soutiennent à nouveau un discours sous-jacent d'éloge de la simplicité et de l'autarcie : la verdeur ("uirens") du chou est signe de sa fraîcheur et reflet de celle du jardin privé où il a poussé[2] ; la noirceur du plat ("nigra patella") marque qu'il provient directement de la cuisine, du foyer domestique qui l'a marqué de sa suie ; la bouillie ou la potée de fèves, associée à un simple morceau de viande, généralement porcine (lard, dos de porc, boudin) est un lieu commun du discours sur la frugalité et l'autarcie[3]. Les traits relevés par Martial, augmentés de quelques variantes, se retrouvent en effet chez d'autres auteurs dépeignant des scènes analogues. Horace et Ovide relèvent la chaleur fumante du plat ("fumosae", "calido") ou insistent le caractère bien gras (*pinguis*) du lard complétant la potée de légumes ou la bouillie[4]. Les denrées apprêtées par Philémon et Baucis au livre 8 des *Métamorphoses* d'Ovide proviennent du jardin des deux vieillards ou de leur réserve aux poutres noircies ("nigro tigno") de suie (fumoir)[5] comme le plat de chou de Martial ou la demeure idéale de simplicité qu'il évoque au livre 2 des *Epigrammes*[6].

Ces évocations de scènes culinaires ou alimentaires sont ainsi fondées sur quelques motifs récurrents et ne sont pas à lire comme des tableaux réalistes de la vie simple et campagnarde, mais avant tout comme les emblèmes symboliques d'un rêve d'abondance alimentaire qui s'articule autour de la peur du manque et de l'espoir de douce suffisance.

---

[1] Mart., *Epigr.* 5.78.6-10 : "Ponetur digitus tenendus ustis
nigra coliculus uirens patella,
algentem modo qui reliquit hortum,
et pultem niueam premens botellus
et pallens faba cum rubente lardo".

[2] Voir aussi *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin* ; *B.2.2.1. Les jardins privés et publics - De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani ; sur l'épithète *uiridis* et les termes apparentés pour les éléments de paysage : cf. *supra § A.1.1.1.Une nature merveilleuse - Un décor de verdure.*

[3] Cf. *supra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme* ; *B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - La viande* ; *B.1.1.2.3. L'horticulture - Les légumes et légumineuses.*

[4] Par ex. Hor., *Sat.* 2.2.117 : "(...) holus fumosae cum pede pernae" ; Hor., *Sat.* 2.6.64 : "uncta satis pingui ponentur holuscula lardo" ; Ov., *Fast.* 6.169-170 : "Pinguia cur illis gustentur larda Kalendis / mixtaque cum calido sit faba farre rogas ?".

[5] Ov., *Met.* 8.646-648 : "Quodque suus coniunx riguo collegerat horto, / truncat holus foliis. Furca leuat ille bicorni / sordida terga suis nigro pendentia tigno" ; réserve aussi évoquée par Iuv., *Sat.* 11.82-85 ; cité *supra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - La viande.*

[6] Mart., *Epigr.* 2.90.7-8 : "Me focus et nigros non indignantia fumos / tecta iuuant (...)".

3.2.4.2. Le chaudron de jouvence[1]

Si la marmite était instrument du foyer domestique, son pendant sacré et magique est le chaudron, que l'imaginaire grec associe essentiellement à l'acte du sacrifice.

Le chaudron peut servir l'utopie d'immortalité. Ainsi celui de Médée dans les *Métamorphoses* d'Ovide est l'outil du rajeunissement d'Aeson et devient moyen de remonter, d'abolir le temps. Les ingrédients que la Thessalienne y fait bouillir portent en eux des vertus transformatrices et régénératrices :

> Pendant ce temps, dans un chaudron de bronze placé sur le feu, un philtre puissant chauffe, bouillonne et blanchit sous la couche d'écume qui gonfle à sa surface. Ce sont des racines coupées dans la vallée d'Hémonie, des graines, des fleurs et des sucs amers qu'elle y fait cuire. Elle y jette aussi des pierres ramassées en Extrême-Orient et les sables que la mer de l'Océan a lavés de son reflux ; elle y ajoute de la rosée recueillie une nuit de pleine lune, et les ailes infâmes d'une strige, avec leurs chairs mêmes, et les entrailles d'un loup-garou habitué à changer ses traits sauvages pour ceux d'un humain ; il n'y manquait ni la peau écailleuse de la mue d'un petit serpent chélydre du Cinyps, ni le foie d'un cerf à longue vie, auxquels elle ajoute par-dessus le bec et la tête d'une corneille vieille de neuf siècles[2].

L'écume blanche dont se couvre la décoction évoque celle qui mousse à la surface du lait dans les seaux à traire ou des marmites de bouillie[3], ainsi que les phénomènes de fermentation, en même temps qu'elle est la preuve que quelque chose de puissant ("ualidum"), de l'ordre de la vie, de la transformation et de la résurrection, se passe dans la cuve[4]. La nature des ingrédients en est responsable. Les racines, graines, fleurs et sucs portent en eux la vie printanière et

---

[1] Cf. M. Halm-Tisserand, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, 1993, p. 23-48 (chap. 2 - Le chaudron de jouvence).

[2] Ov., *Met.* 7.262-274 : "Interea ualidum posito medicamen aeno
feruet et exsultat spumisque tumentibus albet.
Illic Haemonia radices ualle resectas
seminaque floresque et sucos incoquit acres.
Adiicit extremo lapides Oriente petitos
et quas Oceani refluum mare lanit harenas ;
addit et exceptas luna pernocte pruinas
et strigis infames ipsis cum carnibus alas,
inque nirum soliti uultus mutare ferinos
ambigui prosecta lupi ; nec defuit illic
squamea Cinyphii tenuis membrana chelydri
niuacisque iecur cerui, quibus insuper addit
ora caputque nouem cornicis saecula passae".

[3] Cf. Mart., *Epigr.* 13.7.1, cité *supra § B.3.2.4.1. La marmite* ; cf. aussi *supra § B.3.2.3. Les mamelles de lait* ; *B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. spumare.*

[4] Sur la fermentation comme signe de vie et de résurrection : cf. *supra § B.1.3.3. La mort à table - A table avec les morts* (sur les *lenoi* funéraires).

végétale, ce qui se manifestera sur l'environnement[1]. La provenance des minéraux, de régions des confins, les associe à la course du soleil qui va d'Extrême-Orient pour se coucher dans l'Océan, en même temps que la mention du reflux des eaux océaniques suggère une idée de circularité éternelle. Ces ingrédients permettront de transcender le temps et l'ordre naturel pour atteindre une dimension cosmique - ce à quoi contribue aussi la rosée lunaire[2]. Les ailes d'une strige évoquent la face cauchemardesque de l'univers de l'enfance puisque ce monstre nocturne est supposé se nourrir du sang des nourrissons délaissés par leur nourrice[3]. C'est ainsi un retour dans le passé à laquelle conduira l'application du philtre. Le loup-garou possède la faculté de la métamorphose (lycanthropie), ce qu'illustre aussi la mention du serpent et de sa mue, doté de la même faculté de changer d'apparence tout en se régénérant d'une peau neuve (celle d'Aeson perdra ses rides et fera ainsi "peau neuve"[4]). En ingérer certaines parties revient à s'assimiler leurs vertus[5], ce qui vaut aussi pour la corneille et le cerf, animaux à la longévité légendaire. L'effet de la décoction agit déjà sur l'environnement qu'elle transforme en nature idéale :

> Elle remua le tout avec un rameau desséché d'olivier depuis longtemps à maturité, et mélangea le fond à la surface. Et voici que cette vieille branche, agité dans le chaudron bouillant, devient d'abord verdoyante, et il ne faut pas longtemps pour qu'elle se couvre de feuilles et soudain se charge de lourdes olives. Et partout où le feu a projeté des gouttes d'écume hors du chaudron creux, et où des gouttes brûlantes sont tombées sur la terre, le sol devient printemps, et des fleurs et de tendres pâtures en surgissent[6].

La branche d'olivier employée pour brasser montre la succession des saisons (du

---

[1] Cf. Ov., *Met.* 7.277-284, cité ci-après.

[2] Cf. *supra § B.3.2.1. La corne.*

[3] Cf. Ov., *Fast.* 6.131-168, en particulier 135-139 :
"Nocte uolant puerosque petunt nutricis egentes
et mitiant cunis corpora rapta suis.
Carpere dicuntur lactentia uiscera nostris
et plenum poto sanguine guttur habent.
Est illis strigibus nomen (...)".
Portrait inspiré de celui des Harpyes, chez Virgile, *Aen.* 3.214-218, cité *supra § A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales*) ; strige au sens de sorcière : Plaut., *Truc.* 114 ; Petr., *Sat.* 63 ; autre tradition où les striges utilisent les nouveaux-nés pour vider leurs seins relatée chez Plin., *NH* 11.232 : "Fabulosum esse arbitror de strigibus ubera eas infantium labris inmulgere".

[4] Ov., *Met.* 7.290-292 : " pulsa fugit macies, abeunt pallorque situsque, / adiectoque cauae supplentur corpore rugae, / membraque luxuriant (...)".

[5] Cf. *infra § C.1.1. Conclusion - Alimentation et identité.*

[6] Ov., *Met.* 7.277-284 : "Arenti ramo iampridem mitis oliuae
omnia confudit summisque inmiscuit ima.
Ecce uetus calido uersatus stipes aeno
fit uiridis primo nec longo tempore frondes
induit, et subito grauidis onerator oliuis.
At quacumque cauo spumas eiecit aeno
ignis, et in terram guttae cecidere calentes,
uernat humus, floresque et mollia pabula surgunt".

bourgeonnement printanier à la production hivernale d'olives[1]), alors que les quelques gouttes d'écume tombées au sol font éclore un monde printanier fleuri - ce dont les racines, graines, fleurs et sucs ingrédients de la potion sont sans doute responsables. Ils portent en effet en eux les étapes successives de l'éclosion de la vie végétale. Les termes employés pour décrire cette métamorphose de la nature ("mitis", "uiridis", "grauidis", "mollia") dressent un décor idéal[2]. Ce monde printanier, né du chaudron, prélude au rajeunissement d'Aeson.

Ce chaudron de jouvence ne sert toutefois qu'à la préparation du philtre et le vieillard n'y sera pas plongé. Médée opère ici en médecin. Le philtre est un "ualidum medicamen", équivalent latin du grec φάρμακον, qui ne sera pas ingéré mais que la Colchidienne transfusera dans les veines d'Aeson ; ses ingrédients sont de l'ordre de la pharmacopée dont les effets secondaires sont maîtrisés. Rien n'est ainsi laissé au hasard : la Médée de la tragédie de Sénèque, modelée sur celle d'Ovide, est qualifiée de spécialiste ("artifex") et emploie à peu près les mêmes ingrédients - notamment du sable, des serpents, sucs, plantes et racines (vénéneuses) de provenance lointaine, productions printanières, viscères d'une strige, coeur d'un hibou -, mais pour empoisonner ses enfants[3].

L'absence d'immersion implique aussi que le chaudron ne sert ici qu'à un rajeunissement, et non à une nouvelle naissance. Certes, la coction dans le chaudron, variante de la cryptie dans le feu[4], préside parfois à l'immortalisation des nouveaux-nés, et le chaudron dans ce cas devient semblable à une nouvelle matrice. Mais le plus souvent, l'immersion dans la cuve de bronze (λέβης / *aenum*) est négative puisque cette opération est associée aux actes de cannibalisme (Tantale), en particulier aux tecnophagies (Atrée et Thyeste)[5], tous deux régis par la vengeance ou la tromperie.

Cette perversion du chaudron s'illustre dans le cas de Pélias, que Médée propose, mensongèrement, de rajeunir, pour en réalité venger Jason. Le bélier dont la magicienne se sert pour exemplifier ses pouvoirs par la voie de l'expérimentation animale[6] est égorgé ("guttura fodit") et dépecé, avant d'être plongé ("mergit") dans le chaudron avec les sucs :

> Sur le champ, on traîne devant elle un bélier porte-laine, épuisé par le poids
> des ans innombrables, aux cornes enroulées autour de ses tempes creusées ;

---

[1] Sur les olives comme fruit hivernal (iconographie) : cf. *supra § A.4.2.4. Les saisons de l'abondance - L'hiver.*

[2] Cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse ; § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique.*

[3] Sen., *Med.* 680-736 (734-735 : "(...) Haec scelerum artifex / discreta ponit").

[4] Cf. M. Halm-Tisserand, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, 1993, p. 73-75 ; cf. Hyg., *Fab.* 147 (Cérès pour Triptolème), cité *infra § B.4.4.1.1. Le sacrifice comme don et contre-don - Les dons divins - Du grain....*

[5] Cf. *supra § B.1.2.2. Les régimes et tabous alimentaires - Le cannibalisme* ; M. Halm-Tisserand, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, 1993, p. 89-158 (chap. 4 - A la table des hommes : vengeance et tecnophagie ; chap. 5 - Le festin cannibale à la table des dieux. Dévoration et palingénésie).

[6] Cf. M.D. Grmek, *Le chaudron de Médée. L'expérimentaion sur le vivant dans l'Antiquité*, 1997, p. 39-40.

> quand elle eut fouillé sa gorge flétrie de son couteau bémonien, et qu'elle en eut maculé le fer d'un filet de sang, aussitôt elle plonge dans un chaudron de bronze les membres de l'animal et des poisons aux sucs puissants : ceux-ci font réduire les membres du corps et brûler les cornes, et avec les cornes les ans ; et on entendit un faible bêlement s'échapper du milieu du chaudron. Sans plus attendre, aux yeux des spectateurs ébahis de ce bêlement, un agneau en bondit, se met à gambader, heureux de sa fuite, et à chercher des mamelles pleines de lait[1].

La métamorphose du vieux bélier en agneau en quête de lait associe ainsi son rajeunissement au motif des mamelles, fécondité du troupeau. Les cornes du vieux bélier sont ici signes du temps qui passe et de l'âge - alors que dans le motif de la corne d'abondance, cette association au temps est gage de longévité puisque la corne est supposée offrir ses richesses à perpétuité.

La perversion de l'opération - par rapport au rajeunissement d'Aeson - se marque déjà par l'emploi de *uenefica* au lieu de *medicamen*[2] qui fait glisser cette scène de cuisine de la sphère de la médecine à celle de la magie noire[3]. Le fait que le bélier soit immergé dans le chaudron est l'autre signe du caractère funeste et trompeur des manipulations de Médée. De même, Pélias sera égorgé ("guttura abstulit") et déchiqueté avant d'être immergé ("mersit") dans le liquide bouillant[4] - opération décrite en des termes analogues que ceux employés pour l'expérience du bélier. Pélias est en quelque sorte substitué au bélier rajeuni en agneau. On assiste ici à une inversion du sacrifice puisque c'est l'humain qui est substitué à la bête, alors que dans les épisodes du sacrifice d'Isaac (ou d'Iphygénie), c'est précisément un bélier (ou une biche) qui vient prendre la place de la victime humaine.

---

[1] Ov., *Met.* 7.312-321 : "Protinus innumeris effetus laniger annis
attrahitur flexo circum caua tempora cornu ;
cuius ut Haemonio marcentia guttura cultro
fodit, et exiguo maculauit sanguine ferrum,
membra simul pecudis ualidosque uenefica sucos
mergit in aere cauo : minuunt ea corporis artus
cornuaque exurunt, nec non cum cornibus annos ;
et tener auditus medio balatus aeno.
Nec mora, balatum mirantibus exsilit agnus,
lasciuitque fuga, lactantiaque ubera quaerit".

[2] Sur la sémantique des termes *ueneficium* et *ueneficus* : cf. F. Graf, *La magie dans l'Antiquité grèco-romaine. Idéologie et pratique*, 1994, p. 57-60 ; sur la nécessité de spécifier la connotation positive ou négative des termes *uenenum* et φάρμακον (équivalent de *medicamen*) : cf. aussi Gaius (*libro quarto ad legem duodecim tablarum*) *Dig.* 50.16.236 : "Qui "uenenum" dicit, adicere debet, utrum malum an bonum : nam et medicamenta uenena sunt (...). Cum id quod nos uenenum appellamus, Graeci φάρμακον dicunt, apud illos quoque tam medicamenta quam quae nocent, hoc nomine continentur : unde adiectione alterius nomine distinctio fit".

[3] Sur la méfiance qui entoure toute expérience sur le vivant, associée à la magie : cf. M.D. Grmek, *Le chaudron de Médée. L'expérimentaion sur le vivant dans l'Antiquité*, 1997, p. 8.

[4] Ov., *Met.* 7.348-349 : "Plura locuturo cum uerbis guttura Colchis / abstulit et calidis laniatum mersit in undis".

La figure du bélier n'est pas non plus sans signification. Le bélier est certes le mâle du troupeau présidant à la reproduction (comme dans l'exemple iconographique de la mosaïque algérienne de Tamenfoust citée plus haut[1]). Un pâtre des *Bucoliques* de Calpurnius Siculus vante de même les mâles de son cheptel (taureaux), par comparaison aux boucs de son rival[2]. Mais le bélier de l'épisode de Pélias est épuisé par l'âge. Son remplacement par un agneau donne un nouvel espoir de fécondité au troupeau. Cette scène prenant place dans le cycle des Argonautes, le bélier évoque surtout celui de la Toison d'or qui est gage de longévité et de règne pour qui la détient. Or c'est précisément Pélias qui avait donné à Jason la mission de quérir la Toison, en espérant qu'il périrait dans l'entreprise. Il est ainsi naturel que son histoire prenne fin avec le bélier qui sert aussi à l'abuser. La description du bélier à la Toison d'or que donne Sénèque dans le *Thyeste* - qui met aussi en scène, entre broche et chaudron, une sinistre cuisine, cannibale celle-ci[3] - attache à l'animal des connotations d'opulence, de fertilité, de richesse et de puissance, liées à l'or :

> Il est dans les hautes étables de Pélops une bête renommée, un mystérieux bélier, chef d'un opulent troupeau. Sur tout son corps pend une toison où s'étale l'or ; c'est de son dos que provient l'or dont sont faits les sceptres que portent les nouveaux rois descendants de Tantale ; celui qui possède cette toison règne, et la fortune de cette si puissante maison s'attache à lui. Dans une zone sise à l'écart, l'animal sacré broute des prairies protégées que clôt une muraille protégeant d'un mur rocheux ce pacage marqué par le destin[4].

L'animal est gardé dans un terrain qui se présente comme un espace idéal semblable à un petit paradis : clos ("cludit") par un mur de pierre protecteur ("tuta", "seposita", "tegens") - analogue aux *maceria* des *hortuli* et jardins funéraires[5] -, c'est un espace nourricier ("pascuum") de verdure. A ce titre, l'évocation du bélier et de sa localisation, rompant le flux narratif par le signal "Est..." inaugurant la pause descriptive, constitue aussi, au niveau du texte, une plage à l'écart du temps raconté, comme un paradis descriptif atemporel.

---

[1] Cf. *supra § B.3.2.3. Les mamelles de lait* (= fig. 208 in N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992, p. 165).

[2] Calp., *Ecl.* 3.63-64 : "(...) Certauerit ille tot haedos / pascere quot nostri numerantur uespere tauri".

[3] Sen., *Thy.* 755-775 ; sur ce type de préparatifs : cf. *supra § B.1.2.2. Les régimes et tabous alimentaires - Le cannibalisme.*

[4] Sen., *Thy.* 225-233 : "Est Pelopis altis nobile in stabulis pecus
arcanus aries, ductor opulenti gregis.
Huius per omne corpus effuso coma
dependet auro cuius e tergo noui
aurata reges sceptra Tantalici gerunt ;
possessor huius regnat, hunc tantae domus
fortuna sequitur. Tuta seposita sacer
in parte carpit prata quae cludit lapis
fatale saxeo pascuum muro tegens".

[5] Cf. *supra § B.2.2.1. Les jardins - De* l'hortulus *aux* horti Sallustiani ; *B.2.2.4. Les jardins funéraires.*

La fortune du chaudron s'écartera peu à peu de sa connotation potentiellement positive de cuve de jouvence. Le chaudron présidera ainsi au supplice de certains martyrs[1], sans que son association à la jeunesse disparaisse néanmoins tout à fait. Premier de tous les martyrs au chaudron, saint Jean l'Evangéliste, martyrisé, selon la tradition liturgique, sous Néron ou sous Domitien à la Porte Latine (selon une localisation postérieure puisque l'ouverture de cette porte dans le mur d'Aurélien est bien postérieure à l'époque de Jean), ressortit du bain d'huile bouillante rafraîchi et même rajeuni, comme d'un bain de jouvence, avant d'être relégué sur l'île de Patmos[2]. D'autres martyrs suppliciés dans des chaudrons se trouvent de plus être de tout jeunes enfants, comme saint Cyr et saint Gui, patron des chaudronniers (et, suite à une confusion sur l'interprétation de son attribut, le chaudron, assimilé à un pot de chambre, des enfants souffrant d'énurésie !). Le motif du chaudron servira aussi le répertoire iconographique des enluminures médiévales ou des sculptures ornant les tympans des cathédrales romanes et gothiques qui illustreront les supplices infernaux en représentant les damnés bouillant dans d'immenses chaudrons, sous la garde de démons "cuisiniers" armés de piques[3] - chaudrons qui ne sont qu'une variante de la gueule béante et enflammée des monstres. Le motif du chaudron s'impose ainsi pour hanter, par la voie cauchemardesque, l'imaginaire occidental, en particulier chrétien, et resurgira de même dans l'univers des contes d'enfants pour habiter la cuisine des sorcières et des ogres.

3.2.4.3. La jarre de réserves

La cuisine et, plus largement, l'alimentation antiques reposent sur un stock de réserves domestiques (céréales, épices, condiments, huile,...)[4], conditionnées pour la plupart dans des contenants. Si les récipients intarissables examinés plus haut jouent sur l'ambivalence entre vide et plein, ceux abritant les réserves domestiques exploitent de plus les relations spatiales entre fermeture et ouverture, et portent ainsi une part de mystère caché par les trésors qu'ils recèlent ("condidit") :

> La Paix a nourri les vignes, et a caché les sucs du raisin, pour que la cruche

---

[1] Cf. L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, vol. 3 (Iconographie des saints), 1958-1959.

[2] Tert., *De praescriptione haereticorum* 36.3 (*SC* 46) : "(...) ubi apostolus Iohannes posteaquam in oleum igneum demersus nihil passus est in insulam relegatur" ; Hier., *Adu. Iouinianum* 1.26 (*PL* 23, col. 247) : "Refert autem Tertullianus quod a Nerone missu in feruentis olei dolium purior et uegetior exiuerit quam intrauit" ; pour une présentation de l'élaboration liturgique de la légende de saint Jean : cf. H.D. Saffrey, "Les témoignages des Pères de l'Eglise sur le martyre de saint Jean l'Evangéliste", *RSPT* 69, 1985, p. 265-272.

[3] Par ex. miniature du 15e s. illustrant *La Cité de Dieu* de saint Augustin, ms. 246, fol. 389 de la bibliothèque Sainte-Geneviève de Paris = ill. p. 72 in R. Villeneuve & J. Chamarat (iconogr.), *La beauté du diable*, 1983 (figure aussi un brasier dans une tour de maçonnerie et une piscine d'eau glacée) ; cf. aussi tympan de la cathédrale d'Autun, portail du Jugement Dernier de la cathédrale de Reims = ill. p. 74 in R. Villeneuve, *op. cit.*

[4] Cf. N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992, p. 24-45 (chap. 2 - Les réserves).

paternelle verse pour son fils le vin pur[1].

Scellée, la jarre - ou ses variantes (amphores, ...) - permet la conservation des denrées et transcende ainsi le temps et les générations ("nato", "paternam")[2]. Cette vitalité, exacerbée dans le cas de produits soumis à la fermentation, se marque aussi par le fait qu'au moment de l'ouverture, le contenu retrouve sa mobilité, en des flots ("funderet") qui rappellent les cours d'eau des paysages idéaux[3].

Quel que soit ce qu'on y conserve, vin ou *garum* dans les amphores, huile ou céréales dans les *dolia*, l'ouverture d'un contenant scellé est toujours un moment particulier en ce qu'il marque qu'on entame les réserves de la maisonnée et qu'on utilise ces ressources qui garantissent la vie ou la survie alimentaire[4]. A ce titre, l'ouverture présente toujours un risque, ce que la jarre trompeuse de Pandore illustre puisqu'elle fonctionne sur une inversion du motif : au lieu de renfermer l'abondance positive qui permet à l'homme de suppléer à la perte de l'Age d'Or, elle porte en elle tous les maux[5]. L'acte de thaumaturgie de saint Colomban faisant exploser de son souffle le tonneau de bière des Alémans de Bregenz permet de même de révéler la supercherie du Diable, qui s'y dissimule pour tromper les hommes[6]. La rupture du contenant permet dans ce cas d'éliminer le danger.

Par la fermentation qu'elle abrite et sa faculté de se jouer du temps, la jarre présente en outre une analogie avec le chaudron de jouvence[7] et l'immortalisation par cryptie dans le feu. Ainsi, sur la décoration d'un coffret à miroir de Préneste (daté du dernier tiers du 4e s. av. J.-C.) qui représente le duel de séduction entre Minerve et Mars, le dieu guerrier semble occupé à défendre un grand *pithos* (*dolium*) où sont représentés des flammes, signalant un liquide qui y fermente[8]. La fermentation est ailleurs aussi comprise comme un feu, ce qu'illustre par exemple l'expression proverbiale qui dit que mêler vin et amour est comme mettre du feu sur le feu[9].

---

[1] Tib. 1.10.47-48 : "Pax aluit uites, et succos condidit uuae, / funderet ut nato testa paterna merum".

[2] Cf. M. Bonjour, "La vendange et l'amphore. Pays et dépaysement dans la poésie latine", in M. Milner & M. Chatelain-Courtois (éds.), *L'imaginaire du vin*, 1989, p. 41-48 ; *supra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité* ; *infra § C.1.3.1. Conclusion - Vers une écologie de l'abondance - Dépasser l'espace et le temps.* Pour un prolongement de cette idée à l'époque moderne : J.-P. Kaufmann, "Le liège du temps", in C. Fischler (éd.), *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles*, 1994, p. 105-108.

[3] Sur le mouvement comme marque de vie dans les *loci amoeni* : cf. par ex. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse.* Sur le terme *fundere* : cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique.*

[4] Cf. J.-P. Vernant, "A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode", p. 120, in M. Detienne & J.-P. Vernant (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, 1979, p. 37-132.

[5] Cf. Hes., *Op.* 90-105 ; J.-P. Vernant, "A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode", in M. Detienne & J.-P. Vernant (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, 1979, p. 37-132 (en particulier p. 114-121, § 9. Plein et vide : dans la jarre de Pandore).

[6] Cf. Ionas Bobiensis, *Vita Sancti Columbani* 1.27 ; cité *supra § B.3.2.2. Le récipient sans fond.*

[7] Cf. *supra § B.3.2.4.2. La cuisine - Le chaudron de jouvence.*

[8] *LIMC* II.1, p. 510 ; *LIMC* II.2 fig. Mars 11 p. 380 ; cf. aussi G. Dumézil, *Le festin d'immortalité. Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne*, 1924, p. 144-145 (croquis).

[9] Ov., *Ars Am.* 1.244 : "Et Venus in uinis ignis in igne fuit" ; pour d'autres exemples : cf. *supra § A.1.2.2. Les*

La jarre entretient également des liens avec d'autres motifs déjà examinés. Ainsi, dans la 2e *Epode* d'Horace, l'épouse idéale vantée par l'usurier Alfius dans son éloge de la vie à la campagne veille sur le foyer domestique et a charge de préparer un repas simple (sans que la marmite soit toutefois explicitement mentionnée), de traire les grasses brebis aux mamelles distendues ("distenta ubera") enfermées dans leur enclos, et, dans un geste analogue à celui de la traite, de faire couler ("promet"[1]) le vin de la jarre[2]. Sur la base de la juxtaposition et de l'interrelation de ces différents motifs s'élabore un discours sur la simplicité et l'autarcie ("dapes inemptas") paysanne.

3.2.5. En vase clos

Nombre des motifs examinés ci-avant font intervenir un contenant - ce que l'on peut observer également dans certaines fresques pompéiennes : vase de verre transparent laissant admirer ses fruits, amphore scellée, panier de figues. Cet élément structurel du contenant, qui reste indissociable du contenu, permet des jeux spatiaux entre les espaces. Ces échanges s'expriment notamment par les relations entre l'intérieur et l'extérieur d'un récipient ou d'un espace domestique, reliés par exemple par la fumée qui guide autant le regard que l'odorat, par le lien qui unit ingestion d'une breuvage et intériorisation de ce qu'il représente (comme dans le cas des coupes d'immortalité) ; de même, l'égorgement d'un être animé et la transfusion qui intègre en lui une nouvelle vie (comme dans l'exemple de Médée médecin) envisage le corps comme contenant au même titre que le chaudron servant aux décoctions. Ces interactions spatiales fonctionnent aussi sur le principe d'ouverture et de fermeture (exemple de la jarre), et peuvent se conjuguer avec les dimensions d'univers privé domestique (cuisine, jardinet) ou d'environnement plus large (paysage, lieu public). Le cadre dans lequel s'insère le contenant n'est ainsi pas indifférent à son fonctionnement symbolique.

Ces différents motifs s'intègrent ou s'associent d'ailleurs bien souvent à un environnement défini en termes de nature idéale (fleuves d'eau vive, sources, climat printanier ou perpétuel automne, prairies fleuries, tendres gazons, jardin individuel ou paradisiaque). Or si ces objets présentent la particularité d'être circonscrits et d'enserrer ainsi un produit d'abondance, offrant une image

---

nids d'amour - Les jardins de Vénus.

[1] Sur le verbe *premere* pour la traite : cf. Verg., *G.* 3.311 ; Ov., *Fast.* 4.769, cités *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. premere.*

[2] Hor., *Epod.* 2.43-48 : "Sacrum uetustis exstruat lignis focum
lassi sub aduentum uiri
claudensque textis cratibus laetum pecus
distenta siccet ubera
et horna dulci nina promens dolio
dapes inemptas apparet".

de débordement, de production continuelle ou contenance illimitée (cruche de bière), les éléments de paysages présentent pour certains la même qualité : clos sur eux-mêmes, protégés du monde, ils permettent le développement en leur sein d'un monde idéal. Au caractère clos s'ajoute parfois la circularité (doublée dans certains cas de la centralité), qu'il s'agisse de la forme même du lieu (vision de Marien et Jacques), ou d'un nouvel élément à l'intérieur de cet univers (fontaine).

Ces contenants, dont certains appartiennent à l'*instrumentum domesticum*, par leur caractére circonscrit et leur intégration dans un environnement idéal protégé, incarnent ainsi l'idée d'autarcie, étroitement liée à l'image d'un monde clos, clôturé, à l'abri du monde. L'univers créé par la fiction poétique n'est finalement rien d'autre.

B.4. L'abondance comme don

4.1. Les situations du don

Les différents biens offerts par la nature entrent eux-mêmes dans un rapport de don entre différents acteurs de la société romaine. Ces relations prennent des formes diverses, de l'hospitalité entre amis (*xenia*) au colonat, du patronat à l'évergétisme, sous la forme de distributions de nourriture dues à la *munificentia priuata* comme à la prévoyance impériale.

4.1.1. Don, richesse & réciprocité

Si la richesse, la valeur et l'estime d'un homme se mesure à ce qu'il possède[1], la seule exhibition de cette richesse est certes prestigieuse, mais sera d'autant plus grande si son propriétaire peut offrir à autrui une participation, même modeste, à cette abondance. Ainsi l'affranchi Trimalcion use-t-il d'un festin somptueux pour faire étalage de sa richesse. De même, lorsque Martial vante le domaine de Faustinus à Baïes, il ne manque pas d'y ajouter le tableau idéal d'un repas égalitaire[2] où les invités, quel que soit leur rang, n'ont point à se jalouser :

> Une fois le travail accompli, on invite le voisin joyeux ; et la table ne se montre pas avare en conservant des plats pour le lendemain : tous ont à manger, et le serviteur, bien repu, n'a pas idée de se montrer envieux d'un convive ivre[3].

Les dons de nourritures entre amis (*xenia*), l'échange de cadeaux et les invitations à dîner se veulent signes d'égalité ("ex aequo")[4]. La réciproque est attendue[5] comme condition *sine qua non* et lie les deux parties en termes d'obligation mutuelle et naturelle selon le code social. Ainsi Cicéron rappelle-t-il que l'une des conditions à poser à sa générosité est de s'assurer que le bénéficiaire respectera ce contrat tacite de prestations réciproques :

> La troisième condition est que, dans les actes de bienfaisance, le bénéficiaire

---

[1] Hor., *Sat.* 1.1.62 : "Nil satis est, inquit, quia tanti quantum habeas sis" ; Iuv., *Sat.* 3.143-144 : "Quantum quisque sua nummorum seruat in arca, / tantum habet et fidei. (...)".

[2] Sur la dimension généralement statutaire de l'alimentation : cf. *supra § B.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature* ; *infra § B.4.2. Partage et convivialité - Du festin des élites au festin des élus* ; *§ C.1.1. Conclusion - Alimentation et identité.*

[3] Mart., *Epigr.* 3.58.41-44 : "Facto uocatur laetus opere uicinus ;
nec auara seruat crastinas dapes mensa :
uescuntur omnes ebrioque non nouit
satur minister inuidere conuiuiae".
Sur ce poème : cf. aussi *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin* ; *A.4.3.1.2. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Une nécessité économique.*

[4] Cf. Sen., *Ben.* 2.34.1 : "(...) Bono animo bonum optulit et, quod est amicitiae, ex aequo".

[5] Pour la base de cette idée dans le monde homérique : cf. M. Finley, *Le monde d'Ulysse*, 1978 (= *The World of Odysseus*, 1954) ; voir aussi A.R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rom*, 1968 (chap. 3 - Giving for a Return ; chap. 4 - The Nature of the Return) ; pour les sociétés primitives : cf. l'essai classique de M. Mauss, "Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques", in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, 1967, p. 143-279 (repris de *L'Année sociologique* 1923-1924, t. 1).

> soit choisi pour son mérite : il faudra considérer quelles sont les qualités de celui à qui on va accorder un bienfait, et quels sont ses dispositions à notre égard, les points communs et les liens de vie entre nous, et les services qu'il nous a rendus par le passé[1].

Les sentences du mime Publilius Syrus (contemporain de Cicéron) témoignent de l'ancrage de cette idée dans la pensée commune (en tout cas d'une certaine élite), en répétant à l'envi ce principe de réciprocité et les liens d'obligation qu'il crée ("obliges", "libertatem est uendere", "seruitus") :

> - Accepter un bienfait, c'est vendre sa liberté.
> - Qui sait rendre les bienfaits en reçoit davantage.
> - Quand on accorde un bienfait à ceux qui en sont dignes, tous s'en trouvent obligés.
> - Pour croire que les bienfaits sont des cadeaux, il faut être ou mauvais ou stupide.
> - C'est une tromperie ("fraus") que d'accepter ce qu'on sait ne pouvoir rendre.
> - Un bienfait est un très bon placement quand celui qui le reçoit s'en souvient.
> - C'est une perte et non un don pour qui donne sans qu'on en garde mémoire.
> - Demander un service, c'est comme se réduire en servitude[2].

Ces quelques sentences évoquent à la fois tout le problème de la naissance des obligations réelles - comme dans le cas du prêt (*mutuum*)[3] - et celui de l'enrichissement illégitime (*de in rem uerso*)[4]. Seul le respect de l'équilibre des dons et services permet le maintien de relations autant légitimes qu'harmonieuses - en tout cas selon l'éthique d'une certaine aristocratie :

> Car les bienfaits sont profitables seulement tant qu'ils semblent pouvoir être rendus : quand ils se sont trop accumulés, c'est la haine qu'on retourne en lieu et place de toute reconnaissance[5].

La réciprocité de ce type de relation se marque en latin par la polysémie des termes comme *hospes* (hôte reçu ou qui reçoit), *munus* (cadeau et obligation)[6], *mutuum* ou *mutua pecunia*

---

[1] Cic., *Off.* 1.14.45 : "Tertium est propositum, ut in beneficentia dilectus esset dignitatis ; in qno et mores eius erunt spectandi, in quem beneficium conferetur, et animus erga nos et communitas ac societas vitae et ad nostras utilitates officia ante collata ; (...)".

[2] Publilius Syrus, *Sent.* B.5 : "Beneficium accipere libertatem est uendere" ; 8 : "Beneficia plura recipit, qui scit reddere" ; 35 : "Beneficium dignis ubi des omnes obliges" ; 37 : "Beneficia donari aut mali aut stulti putant" ; P.7 : "Fraus est accipere quod non possis reddere" ; H.4, 6 ; O.9 : "Optime positum est beneficium, ubi meminit qui accipit" ; P.18 : "Perdit, non donat, qui dat nisi sit memoria" ; R.15 : "Rogare officium seruitus quodam modo est". Voir aussi A.2 : "Ab alio exspectes, alteri quod feceris" , B.3 : "Beneficium qui nescit dare, iniuste petit" ; 15 : "Beneficium qui dedisse se dicit petit" ; 17: "Beneficium saepe dare docere est reddere" ; H.4, 6 ; P.44 ; Q.17, 30. Sentences en sénaires iambiques ou, plus rarement, en septénaires trochaïques.

[3] Gaius, *Inst.* 3.90 : "Re contrahitur obligatio uelut mutui datione".

[4] Cf. M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, vol. 1, 1971[2], *s.v. actio de in rem uerso*, p. 607 ; A. Berger, *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*, 1953, *s.v. uersum in rem*, p. 761 et *s.v. peculium*, p. 624.

[5] Tac., *Ann.* 4.18.3 : "(...) Nam beneficia eo usque laeta sunt dum uidentur exsolui posse : ubi multum anteuenere pro gratia odium redditur".

[6] Cf. E. Benvéniste, *Problèmes de linguistiques générale*, 1966, p. 315-326 (Don et échange dans le

(emprunt et prêt). A d'autres niveaux pourtant, l'égalité n'est plus réalisée. Ce sont alors les possibilités mêmes de partage et d'accès à la nourriture et à l'opulence alimentaire qui sont déterminées par les relations de don, que celles-ci s'opèrent du bas vers le haut - comme dans le cas du colonat - ou du haut vers le bas - comme dans les actes d'évergésies publiques ou privées.

4.1.2. Le colonat

Le modèle idéal d'exploitation agricole, présenté notamment par les agronomes, est celui de l'autoconsommation, où les produits du domaine suffisent à combler le propriétaire et l'exploitant[1]. Mais dans les faits, cette prétendue autarcie n'a rien à voir avec une vie recluse limitée au domaine, sans échanges économiques. Elle n'exclut en effet pas (voire repose sur) la production d'un surplus qui amènera l'ouverture vers un marché où ces biens pourront être monnayés à profit[2]. Cette aspiration à une illusoire autarcie peut se situer aussi bien au niveau du simple paysan qu'à celui des grands latifondaires. Mais dans ce cas-là, à l'intérieur même du domaine (*fundus*) et de sa hiérarchie se met en place un autre système d'échanges et de dons : les colons (*coloni*) versent la location (*merces*) au propriétaire (*dominus*) ou à son représentant, ou lui fournissent (*coloni partiarii*)[3] leur contribution sous forme de céréales, de gibier ou de produits de la ferme, en échange du droit d'exploitation des terres (*locatio conductio*). Ces dons constituent un paiement en nature qui vient en réalité s'ajouter à la location des terres (*merces*)[4]. Dans son ouvrage consacré au calendrier romain, Jean Le Lydien (6e s. apr. J.-C.) établit, en accord le témoignage du juriste Cincius (fin du 1er s. av. J.-C.), un lien étymologique entre le terme *mercidonius* ou *mercidinus*, et le mois de novembre où a lieu le paiement en nature aux propriétaires :

> Cincius, dans son ouvrage à propos des fêtes, dit que le mois de novembre était appelé *mercedinus* par les Anciens car c'était le mois où les locataires (οἱ μισθωτοὶ) remettaient les revenus agricoles (τὸς προσόδους) du cycle précédent aux propriétaires (τοῖς κτήτορσιν), tandis que les nouvelles

---

vocabulaire indo-européen) ; voir aussi p. 316-317 pour la sémantique ambivalente de la racine "do- (*dare*), au sens de "donner" ou de "prendre".

[1] Cf. Verg., *G.* 4.133 ; Hor., *Epist.* 1.16.1-3 ; Mart., *Epigr.* 3.58.42-44 ; Mart., *Epigr.* 10.96.5-6, 11 ; *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin* ; *B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme* ; *B.2.2.1. Les jardins - De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani.

[2] Cf. Varro, *RR* 1.16.3 ; App. Verg., *Moretum* 79-81 ; Colum., *RR* 10.310. Cf. *supra § B.2.2.1. Les jardins - De l'*hortulus *aux* horti Sallustiani ; cf. aussi P. Veyne, "Mythe et réalité de l'autarcie à Rome", *REA* 81, 1979, p. 261-280.

[3] Pour une distinction entre fermiers (*coloni*) et métayers (*coloni partiarii*) : cf. par ex. Gaius (10 *ad ed. prouinc.*) *Dig.* 19.2.25.6 : "(...) apparet autem de eo nos colono dicere, qui ad pecuniam numeratam conduxit : alioquin partiarius colonus quasis societatis iure et damnum et lucrum cum domino fundi partitur".

[4] Cf. P.W. De Neeve, *Colonus : Private Farm-Tenancy in Roman Italy during the Republic and Early Principate*, 1984, p. 13-16, 63-66 et *passim* ; voir aussi Hor., *Sat.* 2.2.114-115 : "(...) Videas metato in agello / cum pecore et gnatis fortem mercede colonum".

> récoltes montaient[1].

Nous nous intéresserons ici principalement à ces dons en nature, même s'ils ne constituent, en général, qu'un appoint au paiement en espèce du loyer des terres (*merces*) ou une mesure d'exception visant à alléger le paiement en argent (*pecunia*)[2]. Les scènes de paiement de fermage, fréquentes dans l'iconographie, présentent d'ailleurs plus souvent des pièces de monnaie ou des sacs d'argent que des dons sous forme de fruits ou de gibier. Ces dons en nature ont en effet une portée symbolique, exploitant le poncif du porteur d'offrandes[3] et mettant en relief, par la variété des denrées présentées, la richesse et l'opulence du propriétaire foncier. Le caractère solennel et imagé de cette remise de dons est relevé par Philostrate. Après description d'un tableau figurant une nature morte (lièvres, canards, pain, fruits, gâteau, miel), il conclut :

> Je crois voir le tableau même qui s'acquitte de ses *xenia* au propriétaire du terrain[4].

C'est donc pour leur portée symbolique et iconique que l'on a choisi de s'arrêter sur les dons en nature, dans la mesure où ils permettent de circonscrire une certaine représentation de l'abondance en termes de don et contre-don. Ils ne sont donc pas le reflet d'une pratique économique dominante, mais d'un imaginaire imposant même sa marque aux transactions d'ordre économique.

Les grandes inscriptions africaines[5], principalement du 2e siècle de notre ère, nous renseignent sur ce type de prestations. Les redevances en nature, issues des productions agricoles, peuvent être sèches, dans le cas des céréales (*partes aridae*[6]) ou liquides, dans le cas du vin ou de l'huile. Le blé est prélevé directement sur l'aire, alors que le raisin et les olives doivent être préalablement pressés et transformés en denrées vendables. A côté des prestations de céréales, de vin, et d'huile, les inscriptions africaines mentionnent aussi des prestations de fèves, de moût

---

[1] Ioh. Lydus, *De mens.* 4.144 : Κίγκιος ἐν τῷ περὶ ἑορτῶν λέγει, τὸν Νοέμβριον παρὰ τοῖς παλαιοῖς Μερκηδῖνον ὀνομασθῆναι ὡσανεὶ μισθοφόρον· ἐν αὐτῷ γὰρ τοῖς κτήτορσιν οἱ μισθωτοὶ τὰς προσόδους εἰσέφερον τοῦ παρελθόντος κύκλου, ἑτέρων καρπῶν αὖθις ἐπερχομένων. (éd. R. Wuensch 1898), référence citée par P.W. De Neeve, *Colonus : Private Farm-Tenancy in Roman Italy during the Republic and Early Principate*, 1984, p. 64.

[2] Ulpianus (32 *ad ed.*) *Dig.* 19.2.19.2 : "Si dominus exceperit in locatione, ut frumenti certum modum certo pretio acciperet, et dominus nolit frumentum accipere neque pecuniam ex mercede deducere, potest quidem totam summam ex locato petere, sed utique consequens est existimare officio iudicis hoc conuenire, haberi rationem, quanto conductoris intereat in frumento potius quam in pecunia soluere pensionis exceptam portionem. (...)".

[3] Cf. P. Veyne, "Les cadeaux des colons à leur propriétaire : la neuvième *Bucolique* et le mausolée d'Igel", *RA*, 1981, p. 245-252.

[4] Philostr., *Im.* 2.26.4 : Οἶμαι τὴν γραφὴν ἀποφέρειν τὰ ξένια ταυτὶ τῷ ἀγροῦ δεσπότῃ. Cf. P. Veyne, "Les cadeaux des colons à leur propriétaire : la neuvième *Bucolique* et le mausolée d'Igel", *RA*, 1981, p. 245-252. Le passage précédent celui-ci a été présenté *supra § B.2.1.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance – Les natures mortes aux fruits.*

[5] Cf. J. Kolendo, *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, 1976 ; D.P. Kehoe, *The Economics of Agriculture an Roman Imperial Estates in North Africa*, 1988.

[6] Cf. inscription d'Aïn Ouassel (*CIL* VIII 26416) (datée entre 198 et 211) : A Ou III 14.

ou encore de miel[1].

Le paiement peut aussi se faire en espèce (*merces*), mais cela est plus rare dans le cas des grands domaines africains, qui sont le plus souvent mis à ferme par l'Etat romain et pour lesquels il est plus rentable d'exiger une redevance en nature puisqu'ils contribuent largement au ravitaillement de la capitale[2] - au point que les récoltes prodigieuses prêtées aux terres africaines deviennent un lieu commun littéraire[3].

La célèbre mosaïque du seigneur Julius à Carthage (2e moitié du 4e s. apr. J.-C.)[4] illustre aussi certains aspects du colonat en Afrique à l'époque tardive : la variété des produits rapportés au maître (produits des champs, des vergers, de la chasse, de la pêche), redevances ou dons obligés, est alors à l'image de la prospérité d'un domaine voué à la polyculture.

Ce type de prestations en nature n'est pas une spécificité des grands domaines africains du Haut-Empire, ni sur le plan géographique, ni dans la tranche chronologique, ni même limitée aux exploitations agricoles. Sur la mosaïque du Seigneur Julius figurent du gibier et du poisson, alors qu'au 2e siècle apr. J.-C., Apulée relate aussi un don de gibier d'un colon à son maître, sous la forme d'un cuissot de cerf[5] - qui constitue sans doute la redevance (symbolique ?) pour l'exploitation d'une zone de chasse. Les termes "munus", "colonus" et "dominus" établissent la nature du don et le type de relation en jeu : il ne s'agit pas d'un simple cadeau, mais bien d'un rapport d'obligation.

Hors du cadre africain[6], c'est ce même type de paiement en nature qu'évoque Martial pour le domaine rural de Faustinus à Baïes, géré par un *uilicus* et son épouse (v. 20, 31) et où travaillent du personnel servile[7] et des *coloni*, ici au sens de cultivateurs libres, qui se situent par rapport au maître dans un rapport d'obligation qui se révèle davantage d'ordre social que juridique :

> Et le paysan ne vient pas les mains vides porter ses salutations : l'un apporte

---

[1] Cf. inscription d'Henchir Mettich (*CIL* VIII 25902) : HM 1 27-II 6, cité *infra* à propos de leur montant (cf. D.P. Kehoe, *The Economics of Agriculture an Roman Imperial Estates in North Africa*, 1988, p. 29-30).

[2] Cf. J. Kolendo, *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, 1976, p. 60 ; voir aussi *supra § A.2.7.2. L'abondance de la mer - Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome.*

[3] Cf. Hor., *Carm.* 1.1.10 : "Quidquid de Lybicis uerritur areis" ; Stat., *Silu.* 3.3.90-91 : "(...) quod messibus Afris / uerritur, aestiferi quicquid terit area Nili" ; fertilité exceptionnelle du Byzacium (avec pour chef-lieu Hadrumentum (auj. Sousse) en Afrique Proconsulaire, près du Golfe de Gabes) : Plin., *NH* 5.24 : "fertilitatis eximiae" ; 17.41 ; 18.94 ; Varro, *RR* 1.44.2.

[4] Cf. J. Kolendo, *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, 1976, p. 61 ; K.M.D. Dunbabin, *The Mosaïcs of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, 1978, p. 119-123 ; mosaïque décrite et commentée *supra § B.2.1.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - Animaux et menu fretin.*

[5] Apul., *Met.* 8.31 : "Nam quidam colonus partem uenationis inmanis cerui pinguissimum femus domino illi suo muneri miserat".

[6] Pour l'Egypte : cf. D.P. Kehoe, *Management and Investment on Estates in Roman Egypt During the Early Empire*, 1992.

[7] Mart., *Epigr.* 3.58.22 : "uernae" ; 29 : "urbanos".

> du miel blanc en rayons et du fromage conique des bois de Sassina[1] ; un autre livre des loirs dormeurs. Celui-ci offre un petit bêlant à la recherche de la toison de sa mère, tel autre des chapons (châtrés) contraints à ne plus aimer, et les filles des honnêtes fermiers, toutes en longueur, apportent les dons de leurs mères dans des paniers d'osier[2].

Les régions plus septentrionales de l'Empire semblent connaître également le même système : le relief de la tombe-tour de la famille des Secundinii (probablement du 3e s. apr.) à Igel en Germanie, près de l'actuelle Trier[3], figure une scène de paiement en nature, sous forme de poisson et de gibier. Tacite rattache pour sa part au modèle romain la pratique des Germains qui imposent comme seule obligation à leurs esclaves des redevances en blé, bétail et étoffes comme on le ferait pour des colons[4].

On peut discuter enfin un dernier exemple. La parabole des vignerons relatée par les Evangiles atteste la pratique de l'affermage dans la Palestine de l'époque de Jésus :

> Ecoutez une autre parabole. Il y avait un homme, maître de maison, qui planta une vigne. Il l'entoura d'une haie, y creusa un pressoir, et bâtit une tour ; puis il l'afferma à des vignerons, et quitta le pays. Lorsque le temps de la récolte fut arrivé, il envoya ses serviteurs vers les vignerons, pour recevoir le profit de sa vigne[5].

Le fait que la perception de la redevance ait lieu au moment de la récolte ne permet toutefois pas de déterminer s'il s'agit d'un paiement en nature, en espèce ou mixte. La logique incite de toute manière à respecter le calendrier agraire et à attendre que des revenus et profits effectifs soient issus des cultures pour prélever la redevance (ou accorder un allègement (*remissio mercedis*) en cas de mauvaises récoltes[6]).

Le charme "rural" de la mosaïque du Seigneur Julius ou du tableau de Martial, ou la portée

---

[1] Sur les différentes spécialités de fromage : cf. *supra § B.1.1.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - Les laitages.*

[2] Mart., *Epigr.* 3.58.33-40 : "Nec uenit inanis rusticus salutator :
fert ille ceris cana cum suis mella
metamque lactis Sassinate de silua ;
somniculosos ille porrigit glires.
Hic uagientem matris hispidae fetum,
alius coactos non amare capones
et dona matrum uimine offerunt texto
grandes proborum uirgines colonorum".
Sur cette épigramme : cf. aussi *supra § A.2.2.2. La campagne retrouvée - Cultiver son jardin* ; *B.1.2. Quelques représentations iconographioques de l'abondance.*

[3] = ill. 57 in J.M.C. Toynbee, *Death and Burial in the Roman World*, 1971 ; cf. P. Veyne, "Les cadeaux des colons à leur propriétaire : la neuvième *Bucolique* et le mausolée d'Igel", *RA*, 1981, p. 245-252.

[4] Tac., *Germ.* 25 : "Fromenti modum dominus aut pecoris aut uestis ut colono iniungit, et seruus hactenus paret".

[5] Mt. 21.33-34. Pour l'entier de l'épisode : Mt. 21.33-46 ; Mc. 12.1-12 ; Lc. 20.9.19.

[6] Cf. Ulpianus (32 *ad ed.*) *Dig.* 19.2.15.3-4 (4 : "(...) si uno anno remissionem quis colono dederit ob sterilitatem (...)").

métaphorique de la parabole, ne doit pas déguiser la nature des liens entre les acteurs de la transaction. Point de spontanéité des exploitants en signe de généreuse reconnaissance suite à un surplus de production. Le paiement de la *locatio* est une obligation définie contractuellement, dont le montant est soit fixe, soit calculé comme un pourcentage des productions. Ces redevances en nature sont établies selon le principe de proportionnalité - d'où leur nom de *partes*[1] -, ce qui permet de tenir compte de l'importance des récoltes et de la variabilité du rendement, selon les conditions météorologiques notamment. En règle générale, la redevance équivaut à la part tierce des récoltes, parfois au quart ou au cinquième (fèves)[2]. Il est aussi quelques exceptions au principe de proportionnalité : la redevance pour le miel est souvent fixe (plus rarement proportionnelle, touchant alors une ruche sur six), soit pour éviter toute fraude et transport de la marchandise bors du domaine, soit pour favoriser la production et la pollénisation des vergers[3]. Les denrées non transformées (olives non pressées, figues séchées, millet), sans doute principalement destinées à la consommation personnelle, semblent exemptées de taxes[4].

Le système du colonat et des redevances sur les terres affermées par l'Etat romain est bien sûr une maniére de prélever une part de la production agricole à la source. Mais il a aussi des implications sur le développement économique de la région. Certes, ce système semble intéresser les colons à la rentabilité générale des terres, puisqu'une fois la redevance acquittée, le reste des récoltes leur revient. Toutefois les intérêts du *Fiscus* peuvent ici différer de ceux des colons. Le fisc vise en effet à la productivité maximale, et, au nom d'une intensification de la production (négligeant les facteurs d'épuisement du sol), instaure une procédure permettant de retirer l'exploitation d'une terre à un colon qui ne l'exploite pas[5]. Parallèlement à l'exploitation des terres cultivées, le fisc encourage, pour élargir les zones productives, la mise en culture de terres jusque là incultes (*subseciua*) et l'introduction de nouvelles cultures (vignes, olivier)[6]. Les colons quant à eux peuvent dans certains cas préférer laisser tomber pour un temps la culture des terres déjà exploitées pour permettre au sol de se régénérer, et se tourner vers la culture des *subseciua* qui peuvent se révéler d'une meilleure fertilité, notamment

---

[1] Inscription d'Henchir Mettich (*CIL* VIII 25902) (datée de 116-117) : HM I 11, 16, 18, 23 ; inscription de Souk el-Khmis (*CIL* VIII 10570) (datée de 180-182) : SK III 8.

[2] Inscription d'Henchir Mettich (*CIL* VIII 25902) : HM 1 25-30 : "(...) pr(a)estare dedebunt : tritici ex a-|[r]ea{m} partem tertiam, hordei ex area{m} | [pa]rtem tertiam, fab(a)e ex area{m} partem qu-|[ar]tam, uin<i> de lac<u> partem tertiam, ol[e-]|[i co]acti partem tertiam, mellis in alue-|[is] mellari<i>s sextarios singulos (...)" ; pour ces différentes redevances et leur montant : cf. J. Kolendo, *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, 1991[2], p. 55-59.

[3] Cf. inscription d'Henchir Mettich (*CIL* VIII 25902) HM 1 29-II 6. Cf. J. Kolendo, *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, 1991[2], p. 55-59 ; D.P. Kehoe, *The Economics of Agriculture an Roman Imperial Estates in North Africa*, 1988, p. 40-41.

[4] Cf. inscription d'Aïn-Ouassel (*CIL* VIII 26416) : A Ou III 11-14.

[5] Cf. par ex. Inscription d'Henchir Mettich (*CIL* VIII 25902) HM 4.9-22. Cf. aussi D.P. Kehoe, *Investment, Profit and Tenancy. The Jurists and the Roman Agrarian Economy*, 1997.

[6] Cf. par ex. inscription d'Aïn-el-Djemala (*CIL* VIII 25943) : "agri qui sunt in palndibus et in siluestribus" ; cf. J. Kolendo, *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, 1976, p. 34-37 ; D.P. Kehoe, *The Economics of Agriculture an Roman Imperial Estates in North Africa*, 1988, p. 41-43, 103-105.

pour l'exploitation de la vigne, que des terres déjà épuisées par de précédentes cultures[1] (particulièrement intensives selon la volonté du fisc). L'exploitation des *subseciua* constitue un investissement à long terme, puisque ces terres n'offrent une véritable rentabilité qu'après quelques saisons (de cinq à dix ans) nécessaires à la mise en place de l'exploitation, à la croissance des plants, etc. - temps durant lequel les colons sont exemptés de redevances. Ainsi, les efforts et espoirs des colons ne s'accordent pas toujours (ou même entrent en conflit) avec ceux du fisc qui réclame une productivité maximale et immédiate de toutes les zones cultivables.

Dans le cas de l'Afrique toujours, ce système d'exploitation agricole et économique force aussi à la sédentarisation et à la romanisation de la population nomade, privée de ses territoires et de ses sources habituelles de revenus et obligée d'offrir ses services comme colons pour assurer sa subsistance. Le contrôle des points d'eau par les grands propriétaires ou par l'Etat romain, et, comme l'indique une constitution de 319[2], leur exploitation limitée ("tantum quantum", "sufficere") est un indice de plus de cette emprise du monde civilisé sur la "sauvagerie" nomade[3].

Les biens de consommation ne sont bien sûr pas les seuls à faire l'objet d'une saisie. Le défilé solennel des colons portant leurs dons au maître est transposé par Sidoine Apollinaire (5e s. apr. J.-C.) en un tableau des provinces d'Orient apportant leurs présents à la déesse Rome ou à Constantinople - ce qui n'est pas sans évoquer la procession des Rois Mages :

> - (A Rome) Alors chaque province étale ses productions : l'Indien apporte l'ivoire, le Chaldéen l'amome.
> - (A Constantinople) L'Indien à la chevelure imprégnée d'amome odorant désarme pour ton profit la gueule de ses nourrissons sauvages (= les éléphants) pour s'acquitter de son paiement en ivoire recourbé[4].

De même au 4e siècle apr. J.-C., Claudien traduit-il les victoires d'Honorius en termes de soumission des nations contraintes d'offrir leurs richesses :

> Tout ce que le monde embrasse (comme richesses) sera soumis à vos lois. La Mer Rouge vous donnera ses coquillages précieux, l'Inde son ivoire, la

---

[1] Cf. Colum., *RR* 3.11.1-4.

[2] *C. Just.* XI 63 (62), 1 : "(...) Ideoque placuit, ut deinceps aquarum ius potestasque penes emphyteuticarios permaneat, tantumque ex eis colonis impertiatur, quantum culturis eorum agrorum sufficere manifestum est, quos ipsi colunt. Pro modo autem superfluae inrigationis, quam ultra culturas suas usurpauerint, emphyteuticariis possessoribus pensiones accessionesque praebeant" ; cf. J. Kolendo, *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, 1976, p. 33 et les références données en note 74, p. 99; voir aussi *Oxford Classical Dictionary*, 1996[3], s.v. *emphyteusis*.

[3] Sur l'importance de l'eau au désert : cf. *supra A.3.2. La traversée du désert* ; sur les liens entre nomadisme, sauvagerie et civilisation : cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver* ; *A.4.1.2. Le temps de l'Age d'Or - La magie d'Orphée* ; *B.1.1.1. L'exploitation et la consommation des biens de la nature - Les produits de l'élevage*.

[4] Sid. Apoll., *Carm.* 5.41-42 : "(...) Tum quaeque suos prouincia fructus / exposuit : fert Indus ebur, Chaldaeus amomum" ; *Carm.* 2.52-54 : "Indus odorifero crinem madefactus amomo / in tua lucra feris exarmat guttur alumnis / ut pandum dependat ebur (...)". Cf. *supra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité* pour la soumission des nations à Auguste (statue de Prima Porta, gobelet de Boscoreale).

Panchaïe ses rameaux (*sc.* de parfum), les Sères leurs soieries[1].

Parfums, ivoire et autres denrées de luxe viennent alors par leur prestigieuse richesse et leur mythique origine[2] rendre hommage à la puissance mondiale de l'Empire romain. La valeur même des produits joue ici un rôle symbolique central, puisque le plus riche se retrouve soumis au plus puissant, et que, par un renversement des rapports de supériorité, c'est précisément par le don de ses richesses hors du commun que se manifeste sa soumission.

L'affirmation de la puissance et de l'unité de l'Empire se traduit de même dans une immense mosaïque de pavement de la Maison d'Africa à El Jem (ant. Thysdrus) en Afrique du Nord, datée de la 2e moitié du 2e siècle de notre ère[3]. Elle figure des allégories de Rome et des provinces. Rome figure au centre de la composition, parée d'attributs guerriers et portant dans sa main une sphère, signe de son pouvoir et de sa maîtrise sur l'*orbis terrarum*. Elle est entourée de six représentations allégoriques des provinces – trois en buste, trois en pied. Leur identification n'est pas toujours aisée[4]. Toutefois ou peut clairement reconnaître l'Afrique, coiffée d'une dépouille d'éléphant avec défense d'ivoire, et l'Egypte, identifiable au sistre qu'elle tient à la main. Parmi les autres provinces (certaines coiffées d'une couronne tourelée, signalant leur état de province) figurent sans doute aussi l'Asie et l'Espagne – c'est-à-dire des régions d'une importance majeure pour la richesse économique de l'Empire.

4.1.3. De la munificence à la charité

Les diverses redevances pour les terres de *l'ager publicus* affermées par l'Etat romain, ainsi que les prélèvements de denrées alimentaires effectués à titre de tribut dans les différentes provinces de l'Empire, font ensuite l'objet d'une nouvelle répartition. Pour son approvisionnement, la ville de Rome fonctionne essentiellement sur ce système de prélèvement et de redistribution (sans que cela suppose un échange équitable de biens[5]). La plèbe dite frumentaire bénéficie de distributions de blé, mais aussi d'huile, de vin[6] et même de viande (dès

---

[1] Claud., *Paneg. de tertio cons. Hon. Aug.* 209-211 :
"Vestri iuris erit quidquid complectitur axis.
Vobis Rubra dabunt pretiosas aequora conchas,
Indus ebur, ramos Panchaia, uellera Seres".

[2] Cf. *supra § A.2.4. Les terres lointaines.*

[3] = fig. 6 (entier) et 7 à 10 (détails des allégories) in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995 (même type de représentation dans une mosaïque en noir et blanc d'Ostie du 1er s. apr.).

[4] Cf. H. Slim, "L'Afrique, Rome et l'empire", in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995, p. 16-35.

[5] Pour les nuances entre don, échange, redistribution et évergétisme : cf. P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, 1976, p. 67-84.

[6] Cf. les exemples cités *supra § B.4.1.2. Les situations du don - Le colonat* ; voir aussi le texte du *Monumentum Ephesenum* § 72 (le blé, le vin et l'huile fournis par cultivateurs à l'usage du peuple romain sont exemptés de taxes douanières).

le 3e s. apr. J.-C.[1]). Si l'empereur assume la responsabilité de l'approvisionnement (annone) et apparaît à ce titre comme le premier des évergètes, il n'est pourtant pas simple donateur, mais la pièce faîtière d'une organisation basée sur le transfert de biens. Il s'agit donc de nuancer ici l'idée de don, en ce qu'il n'est ni spontané, ni gratuit. Le contre-don ou l'enjeu n'en est rien moins que la paix sociale et la stabilité politique[2]. Ventre plein ne dit mot et consent.

Outre ces distributions, d'autres "dons" alimentaires s'opèrent du haut vers le bas. Ainsi tout d'abord dans les relations du patron à son client. A nouveau, la relation de réciprocité est faussée puisqu'on observe un changement de niveau sur la nature des valeurs échangées. Les hommages et salutations du client lui valent la sportule qui s'exprime sous forme de nourriture, d'argent[3], ou encore d'une invitation à la table du puissant. La 5e *Satire* de Juvénal fustige l'inégalité qui s'y manifeste en dressant le tableau d'un festin où tout oppose la table du patron à celle de ses clients - qualité des vins, du service, des poissons, des viandes, du pain, des fruits :

> Virron se fait servir, à lui et aux autres Virrons, des fruits dont tu ne savoureras que l'odeur, des fruits tels qu'en portait l'automne éternel des Phéaciens, des fruits qu'on pourrait croire dérobés aux soeurs africaines (= Hespérides) : mais toi, tu goûteras un trognon gâté de pomme[4].

Les nombreux exemples donnés par les satiristes, où le client doit essuyer en silence le mépris, les vexations ou l'avarice de son patron[5], illustrent l'inégalité de ce système de don et contre-don, où l'acte de don du patron ne fait finalement qu'asseoir sa supériorité, sa puissance et sa richesse, et confirmer la hiérarchie sociale :

> Toi tu te vois comme un homme libre et le convive de ton roi : lui te considère comme prisonnier des fumets de sa cuisine[6].

Ce qui importe dès lors ne semble pas tant être la valeur du bien offert que le type de relation sociale qu'il symbolise[7]. Le cérémonial de la salutation confirme que ce qui s'échange ici régule avant tout des règles de hiérarchie.

---

[1] Cf. *supra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - La viande.*

[2] Cf. P. Garnsey, "Les raisons de la politique : approvisionnement alimentaire et consensus politique dans l'Antiquité", in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 237-252. Voir aussi par ex. Cic., *Phil.* 2.45.116 (à propos de César).

[3] Mart., *Epigr.* 1.59.1 : "Dat Baiana mihi quadrantes sportula centum" ; 3.7.1-6 (6 : "Nihil strophanum est : iam salarium dandum est") ; 3.30.1 ; 10.75.11 : "Sportula nos iunxit quadrantibus arida centum" ; Iuv., *Sat.* 1.117-118.

[4] Iuv., *Sat.* 5.149-153 : "Virro sibi et reliquis Virronibus illa iubebit
poma dari, quorum solo pascaris odore,
qualia perpetuus Pheaecum autumnus habebat,
credere quae possis subrepta sororibus Afris :
ni scabie frueris mali (...)".
Pour un même tableau d'inégalité de traitement : cf. aussi Mart., *Epigr.* 3.60.

[5] Par ex. Iuv., *Sat.* 3.125-130, 184-189 ; Mart., *Epigr.* 9.100.

[6] Iuv., *Sat.* 5.161-162 : "Tu tibi liber homo et regis conuiuia uideris :
captum te nidore suae putat ille culinae".

[7] Cf. P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, 1976, p. 74-81 (§ Sociologie du don).

Les repas organisés dans le cadre privé reproduisent bien souvent aussi cette forme d'alimentation statutaire[1]. Le général Lucullus (1er s. av. J.-C.) apprête, selon Plutarque, des repas différents dans des salles à manger distinctes selon le rang social de ses invités - le luxe proverbial de sa table étant proportionnel au prestige de ses hôtes[2].

Lorsque l'empereur Domitien fait distribuer des paniers de victuailles, cette manne céleste varie, selon Suétone, en taille ("panariis", diminutif avec "sportullis") et en contenu selon qu'elle est destinée aux sénateurs et chevaliers ou à la plèbe[3]. Que Stace vante au contraire dans les *Silves* l'égalité de traitement lors de cette même distribution n'est qu'un indice, si tel fut effectivement le cas, du caractère exceptionnel de cette répartition ignorante ("remisit") des différences sociales - qu'il associe d'ailleurs au temps de l'Age d'Or :

> Une seule et même table nourrit tous les ordres, enfants, femmes, plèbe, chevaliers, sénateurs : la liberté a laissé de côté le respect des classes. Et voilà en plus que toi (*sc.* Domitien) - quel dieu pourrait être ainsi convié, pourrait promettre ceci ? - tu as inauguré avec nous ce festin commensal. Déjà chacun, quel qu'il soit, pauvre ou riche, se glorifie d'être le convive d'un chef[4].

D'avoir partagé ("nobiscum", "socias", "conuiuium") la table d'un puissant et d'y avoir côtoyé les élites semble niveler pour un temps la hiérarchie et les comportements de soumission ("reuerentiam") qui lui sont attachés. Cette apparente générosité est avant tout l'expression de la souveraineté de l'empereur[5].

Les évergésies envers le peuple (tout ou partie) ne sont pas l'apanage du seul empereur. Des donateurs privés peuvent aussi faire preuve de *munificentia priuata*, au moment de la dédicace d'un monument, d'une statue, de la célébration du *dies natalis*, ou encore en campagne électorale (évergésie *ob honorem*)[6]. Les dons liés à l'alimentation ne sont alors qu'une facette de leur "générosité" - à côté de l'érection de monuments publics, de l'organisation de jeux, etc.

Les donateurs sont principalement des membres de l'ordre équestre, des élites municipales

---

[1] Cf. M. Corbier, "La fève et la murène : hiérarchies sociales des nourritures à Rome", p. 221, in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 215-236.

[2] Plut., *Luc.* 41.3-7.

[3] Cf. Suet., *Dom.* 4.12 : "(...) senatui equitique panariis, plebei sportellis cum obsonio distributis (...)".

[4] Stat., *Silu.* 1.6.9-50, en particulier 43-50 : "Una uescitur omnis ordo mensa,
parui femina plebs eques senatus :
libertas reuerentiam remisit.
Et tu quin etiam - quis hoc uocari,
quis promittere possit hoc deorum ? -
nobiscum socias dapes inisti.
Iam se, quisquis is est, inops beatus
conuiuiam ducis esse gloriatur".
Sur cet épisode et ses liens avec l'Age d'Or : cf. *supra § A.4.2.4.2. Les saisons de l'abondance - L'hiver - La chasse hivernale.*

[5] Cf. P. Veyne, *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, 1976, p. 478-479.

[6] Cf. S. Mrozek, *Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut-Empire romain*, 1987.

(décurions), des magistratures supérieures (*duumuiri* et *quattuoruiri*) ou des *Augustales*. Les bénéficiaires ne forment pas un groupe homogène. Dans les municipes, les élites reçoivent plus que le simple peuple ; décurions et *Augustales*, conviés à des banquets (*cena*), sont favorisés par rapport à la plèbe qui doit se contenter de dons moindres, d'un repas plus modeste (*epulum*) ou des apéritifs de gâteaux et de vin miellé (*crustulum et mulsum*)[1]. De même dans les distributions en argent, le montant du don dépend du statut social du bénéficiaire, et c'est à nouveau le peuple qui reçoit les sommes les moins élevées[2]. Les dons alimentaires (ou pécuniaires) ne tiennent ainsi pas tant compte des éventuels besoins sociaux, mais respectent dans leur distribution la hiérarchie préétablie de la fortune et du rang.

En outre, l'acte de don des évergésies vise souvent à affirmer un pouvoir économique (parfois distinct du rang politique), comme le stigmatise Martial :

> Au jour de ton anniversaire, Diodorus, le sénat s'affale à ta table et rares sont les chevaliers qui n'y sont pas présents ; en outre, la sportule que tu distribues avec largesse est de trente sesterces. Mais, Diodorus, ça ne laisse croire à personne que tu es bien né[3].

Ce Diodorus, dont le nom grec laisse penser qu'il s'agit d'un affranchi, cherche à revendiquer par l'argent[4] une place aux côtés des élites politiques en offrant, en plus du repas, une sportule d'un montant environ triple du montant ordinaire. De même, les donations des *Augustales*, affranchis de statut, ce que confirment leurs noms grecs attestés dans les inscriptions, sont un moyen d'affirmer par la voie économique leur importance dans le corps social, où leur statut politique est restreint. Quelques rares exemples montrent au reste des affranchis non *Augustales* offrir des dons. Les femmes pouvaient aussi faire preuve de *munificentia priuata*, soit au nom de leur mari, soit que, sans droits politiques, elles cherchent elles aussi à affirmer leur position sur l'échiquier social[5], soit enfin qu'elles assument ces charges en accord avec une stratégie familiale de maintien dynastique (comme c'est le cas en Asie Mineure[6]).

A côté de ce type de dons ponctuels, il existe aussi, en particulier dés le 1e siècle de notre ère, des fondations, instituées par testament, qui ordonnent la tenue périodique de banquets publics,

---

[1] Cf. *CIL* IX 2962 (Iuuanum) ; X 688 (Surrentum) ; S. Mrozek, *Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut-Empire romain*, 1987, p. 83-102.

[2] Cf. S. Mrozek, *Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut-Empire romain*, 1987, p. 35.

[3] Mart., *Epigr.* 10.27.1-4 : "Natali, Diodore, tuo conuiua senatus
accubat et rarus non adhibetur eques,
et tua tricenos largitur sportula nummos.
Nemo tamen natum te, Diodore, putat".

[4] Pour une attitude analogue chez Trimalcion et l'argent comme facteur d'ascension sociale : cf. Petr., *Sat.* 29.3-8 ; *supra § B.1.3.4. La mort à table - Contrer l'angoisse.*

[5] Cf. S. Mrozek, *Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut-Empire romain*, 1987, p. 70-74.

[6] Cf. J. Nollé, "Frauen wie Omphale? Überlegungen zu "politischen" Ämtern von Frauen im kaiserzeitlichen Kleinasien", in M. H. Dettenhofer (éd.), *Reine Männersache? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt*, 1994, p. 229-259.

prescrivent de procéder à des distributions d'argent ou de denrées alimentaires, ou d'instituer des fondations alimentaires (*alimenta*). Les intérêts du capital légué (en terre ou en argent) doivent en permettre le financement.

L'exemple d'Aulus Quinctilius Priscus, notable quatuorvir de la petite ville de Ferentinum, en Italie centrale[1], illustre particulièrement bien diverses facettes de ce type de munificence privée. Généreux de son vivant déjà, Quinctilius Priscus prévoit le prolongement de ses largesses après sa mort. Il achète pour 70000 sesterces différents terrains ("fundos", "campum") à la ville, qu'il lui restitue sous forme de don, à la condition que le revenu ("ex quorum reditu") annuel issu de leur exploitation - 4200 sesterces, soit environ 6% du capital - soit employé pour des distributions de nourritures, de boisson et d'argent au jour de son anniversaire. La hiérarchie des dons est perceptible, les élites touchant, en plus du vin et des gâteaux, une petite somme d'argent, légèrement supérieure pour les décurions (10 sesterces) que pour les sévirs Augustales (8 sesterces). Les enfants ne sont pas oubliés et reçoivent des noix, "sine distinctione libertatis", par quoi il faut sans doute entendre que les enfants libres comme esclaves bénéficient de la distribution. La générosité de Quinctilius ("ob eximiam munificentiam") lui vaut aussi l'érection d'une statue de son vivant, dont il choisit l'emplacement, finance les frais et dont la ville assumera la décoration après sa mort. Les hommages et dons sont ainsi répartis en deux temps, du vivant de Quinctilius et à titre posthume, ce qui lui assure une place d'honneur parmi ses concitoyens avant même de quitter la vie et l'immortalise par avance. Les charges de même sont partagées, et cette libéralité se révéle autant à l'honneur du donateur qu'à celui du municipe.

Ainsi, si l'érection d'un monument funéraire somptueux s'affiche comme une marque de prestige social au-delà de la mort[2], les dispositions testamentaires ordonnant diverses

---

[1] *CIL* X 5853 (= *ILS* 6271) : "A(ulo) Quinctilio A(uli) f(ilio) | Pal(atina) Prisco | IIIIvir(o) aed(ilicia) potest(ate) IIIIvir(o) iure | dic(undo) IIIIvir(o) quinq(uennali) adlecto ex s(enatus) c(onsulto) | pontif(ici) praef(ecto) fabr(um) | [hu]ius ob eximiam munificent(iam), quam in munic(ipes) | suos contulit, senat(us) statuam publice ponend(am) in foro, ubi ipse | uellet, censuere. H(onore) a(ccepto) i(mpensam) r(emisit). Hic ex s(enatus) c(onsulto) fundos Ceponian(um) | et Roianum et Mamian(um) et pratum Exosco ab r(e) p(ublica) redem(it | sestertium) LXX m(ilibus) n(ummum) et in auit(um) r(ei) p(ublicae) reddid(it), ex quorum reditu de (sestertium) IV m(ilibus) CC | quodannis VI id(us) Mai(as) die natal(i) suo perpet(uo) daretur praesent(ibus) | municipib(us) et incol(is) et mulierib(us) nuptis crustul(i) p(ondo) I, mulsi hemin(a) ; | et circa triclin(ia) decurionib(us) mulsum et crust(ulum) et sportul(a sestertii deni) n(ummi), | item puer(is) curiae increment(is) ; et (se)uir(is) Aug(ustalibus) quibusq(ue) u(na ?) u(escendum ?) e(st ?) crust(ulum) | mulsum et (sestertii octoni) n(ummi) ; et in triclin(io) meo ampl(ius) in sing(ulos) h(omines) (sestertii singuli) n(ummi) ; et in orn(atum) | statuae et imag(inum) mear(um) res p(ublica) perpet(uo sestertios) XXX n(ummos) impend(at) arbitr(atu) IIIIuir(um), | aedilium cura. Fauorabil(e) est, si puer(is) plebeis sine distinctione liber|tatis nucum sparsion(em) mod(iorum) XXX et ex uini urnis VI potionum | eministration(em) digne incrementis praestiterint". Cf. K. Hopkins, *Death and Renewal*, 1983, p. 248-249.

[2] Cf. Hor., *Sat.* 2.5.104-106 : "(...) Sepulcrum / permissum arbitrio sine sordibus extrue ; funus / egregie factum laudet licinia (...)" ; *supra § B.1.3.4. La mort à table - Contrer l'angoisse.* Pour une condamnation de ce type de luxe : cf. Commod., *Instr.* 2.29(33) (DE POMPA FUNERIS), en particulier vers 8-9 : "Faustum felicemque diem in exitu uultis habere, / ut coeat populus, laudem cum luctu uidere". Voir aussi J. Engels, *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der*

évergésies prolongent l'ostentation vers le don, en échange de la reconnaissance des vivants et pour lutter contre l'oubli, non tant personnel que social. Ces fondations funéraires prescrivent d'ailleurs aussi l'organisation du culte funéraire (entretien du tombeau, libations, sacrifices, repas), pour perpétuer la mémoire du mort, en le considérant comme vivant et toujours présent dans la société humaine[1]. Nourrir ses thuriféraires semble une bonne manière - à côté des dispositions légales (*fideicommissa*) - de s'assurer leur fidélité, le respect des mesures testamentaires relatives au culte funéraire, ainsi que d'affirmer son rang. Le don qui découle des évergésies funéraires n'est ainsi pas gratuit, en ce qu'il sollicite de la part des vivants, en signe de réciprocité, un devoir de mémoire qui s'exprime par une série d'actes commémoratifs. Mais ce contre-don attendu ne prend pas forcément une forme matérielle, en ce qu'il peut aussi se manifester en terme d'avantage social et d'estime[2].

Avec les fondations alimentaires (*alimenta*), qui émanent de privés ou de l'empereur (Nerva ou Trajan par exemple[3]), au profit d'enfants pauvres (filles ou garçons) ou d'orphelins, on voit peut-être se dessiner une mesure plus sociale de générosité[4]. La libéralité philanthrope était déjà encouragée au nom de la morale, en condamnation de la recherche de prestige personnel ("gloria", "ab ostentatione")[5]. La charité chrétienne la motivera par des raisons religieuses. Mais là encore, les actes d'aumône ne semblent pas absolument désintéressés. Commodien, auteur chrétien à la biographie obscure (sans doute un Africain de la seconde moitié du 3e siècle de notre ère), rappelle aux clercs les dons de nourriture au peuple à l'occasion de la fête de Pâques :

> Il conviendra qu'à Pâques, jour de béatitude pour nous, se réjouissent aussi ceux qui réclament de la nourriture quotidienne. Qu'il leur soit donné ce qu'ils demandent en suffisance, du vin et des vivres. Mais tu réchignes peut-être, te demandant quand ils se souviendront de ces bienfaits à ton avantage ?[6]

Neuzeit, 1998.

[1] Cf. *supra § B.1.3. La mort à table.* Voir aussi K. Hopkins, *Death and Renewal*, 1983, p. 247-255 (§ Permanent Memorials and Commemorative Foundations) ; E. Champlin, *Final Judgments. Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C.-A.D.250*, 1991, p. 155-168 (chap. 8 - Community. Philanthropy - Forms - Purpose).

[2] Cf. P. Schmitt-Pantel, "Evergétisme et mémoire du mort. A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques d'époque hellénistique", p. 184, in G. Gnoli & J.-P. Vernant (éds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, 1982, p. 177-188.

[3] Nerva : cf. Aur. Vict., *Epit. Caes.* 12.4 : "(...) puellas puerosque natos parentibus egestosis sumptu publico per Italiae oppida ali iussit" ; *alimenta* de Trajan : Dio Cass. 68.5.4 ; Plin., *Pan.* 26-28 ; *CIL* XI 1147 (Veleia, Gaule cis.) ; IX 1455 (près de Beneventum) ; cf. *RE* vol. 1, *s.v. alimenta*, col. 1484-1489.

[4] Cf. A. R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rom*, 1968.

[5] Pour une condamnation de la libéralité hypocrite : cf. par ex. Cic., *Off.* 1.14.44 : "Videre etiam licet plerosque non tam natura liberales quam quadam gloria ductos, ut benefici uideantur facere multa, quae proficisci ab ostentatione magis quam a uoluntate uideantur. Talis autem simulatio uanitati est coniunctior quam aut liberalitati aut honestati" ; sur la bienfaisance gratuite et désintéressée : cf. Sen., *Ben.* 1.1.9 : "Demus beneficia, non feneremus" ; 1.1.12 ; 1.2.3 ; 4.14.1 : "(...) qui beneficium ut reciperet dedit, non dedit".

[6] Commod., *Instr.* 2.30(34).1-4 (CLERICIS) : "Congruet in Pascha, die felicissimo nostro,
Laetentur et illi, qui postulant sumpta diurna :
Erogetur eis quod sufficit, uinum et esca.

Si cette pratique paraît motivée par la joie de Pâques ("die felicissimo"), l'idée se fait jour qu'une rétribution ("pro uobis") devrait venir récompenser cet acte de générosité. Qui soulage la pénurie d'autrui pourra lui-même se voir gratifié en termes de réconfort physique :

> (A un ivrogne) Administre plutôt ce vin, dont tu cherches à abuser plus que la mesure, à un pauvre misérable démuni, et vous serez tous deux restaurés[1].

Cet apaisement de la soif ("refecti") évoque aussi le *refrigerium* de l'au-delà[2], et transfère ainsi la récompense en une bénédiction éternelle. Dans d'autres pièces de ses *Instructiones*, Commodien réitère les exhortations à la charité, et le calcul de ce que cela pourra rapporter dans le Royaume de Dieu se fait parfois très explicite :

> Si un frère est réduit à l'infirmité - je parle d'un pauvre -, n'allez pas les mains vides lui rendre visite à son chevet. Fais le bien selon Dieu, porte-lui secours tout d'abord (*ou* : de quelques pièces). Si ensuite le voilà qui recouvre la santé, si abattu qu'il eût été, que l'homme pauvre trouve réconfort, lui qui n'a pas de quoi t'offrir le salaire de ta peine, mais le fondateur et créateur du monde le fera. Mais si tu as la paresse d'aller trouver un pauvre perpétuellement haï (*ou* : affaibli), envoie-lui de l'argent pour lui permettre de se remettre. Et semblablement, si une soeur pauvre doit garder le lit, que vos épouses se mettent en peine de lui apporter des victuailles. Dieu lui-même proclame : "Partage ton pain avec l'indigent !" Il ne faut pas visiter avec des paroles, mais avec des bienfaits. C'est injuste, un frère malade, vaincu par la pauvreté ! Il n'a cure de paroles, mais c'est à manger et à boire qu'il réclame : recherchez de tels indigents, mais dont l'état de faiblesse soit certain, qui ne peuvent subvenir par eux-mêmes à leurs besoins ; donnez alors ! Je vous promets que Dieu vous le rendra au quadruple[3].

Respuis sed forte, quando memorent ista pro uobis ?".

[1] Commod., *Instr.* 2.32(36).6-7 (EBRIOSIS) :"Subministra magis, quod amplius quaeris abuti, / infimo pauperclo, et eritis ambo refecti".

[2] Cf. A. Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, 1937 ; voir aussi *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions de martyrs* (en particulier les 2e et 3e visions de Perpétue).

[3] Commod., *Instr.* 2.26(30).1-17 (INFIRMUM SIC VISITA) :"Infirmus si fuerit frater - de paupere dico -,
Nolite uacui talem uisitare iacentem.
Pac sub Deo bonum, obsequia redd<it>e primum (*variante* : per nummum)
Inde si ualescit uel si considerat ille,
Refoueatur homo pauper, qui non habet unde
Mercedem tibi pro illo, sed conditor orbis et auctor.
Vel si pigreret ire ad pauperem semper abosum, (*variante* : abusum)
Mitte nummos ei, unde se resumere possit.
Similiterque soror si paupera lecto decumbet,
Incipiant uestrae matronae uictualia ferre.
Clamat ipse Deus : Frange tuum panem egeno !
Verbis opus non est uisitare sed benefactis.
Iniquum est : frater inopia uictus aegrotat.
Satagit non uerbis, sed esum potumque requirit ille,
Inspicite tales, sed cerie debilitatos,
Transigere sese qui non possunt ; date subinde !
A Domino uobis spondeo <ego> dari quadruplum".

En échange des dons prodigués, un contre-don reste ainsi attendu, formulé en terme de salaire divin ("mercedem"). La charité semble même constituer un bon placement, qui permet de quadrupler la mise (ce montant de quadruple est celui énoncé selon la Loi des Douze Tables pour punir les usuriers[1]). Et comme en affaires, il convient d'être prudent, mieux vaut s'assurer d'abord qu'il s'agit d'un vrai pauvre ("sed certe debilitatos") ! L'avènement du règne de Dieu sur terre, au moment du millenium[2] précédant le Jugement Dernier, ne promulguera pas davantage l'égalité entre tous, mais verra se perpétuer des dons alimentaires opérés selon des critères de ségrégation religieuse. Les justes recevront leur nourriture de Dieu, pourvoyeur de toute abondance, mais ce sont les païens qui leur en feront le service, soumis tels des esclaves ("seruiant", "sub iugo seruili") :

> Les dignitaires toutefois, et ceux nés de souche illustre, et les hommes nobles, après la défaire de l'Antéchrist, par un décret de Dieu vivront à nouveau dans le temps, mais mille ans, pour servir les saints et le Très Haut sous le joug servile et porter les vivres sur leurs épaules, avant d'être à nouveau jugés au terme de ce règne[3].

Les différents dons alimentaires examinés ci-avant recouvrent ainsi des enjeux autant politiques, économiques, sociaux que symboliques (maintien du rang des notables, de la paix sociale, évitement d'émeutes de la faim, affirmation d'un statut, d'une situation d'élu). L'application chrétienne de la charité n'échappe pas non aux différents biais attachés à la générosité. Ces différents systèmes socio-économiques (colonat, patronat, évergétisme, charité) régissent pour une grande part l'accès aux denrées, entre autoconsommation, don alimentaire et ouverture au marché. Si les dons alimentaires semblent contourner l'échange monétaire, les dons d'argent au peuple lui ouvrent la voie du marché, ce qui permet au surplus produit de trouver des acheteurs[4]. Mais les moyens du peuple restent modestes et le confinent le plus souvent à ses achats de moindre importance. Pris dans un conflit à propos d'une tunique, deux protagonistes du *Satiricon* de Pétrone doivent se rendre à l'évidence :

> A part un double as, que nous destinions à l'achat de pois chiches et de lupins,

---

Voir aussi 2.27(31).1-2 ; 2.33(37) ; 2.34(38).

[1] Cf. Cato, *Agr. praef.* : "Maiores nostri sic habuerunt et ita in legibus posierunt furem dupli condemnari, feneratorem quadrupli" ; Ulpianus (*libro 11 ad edictum*) *Dig.* 4.4.9.2 : "Ergo et si potuit pro fure damnum decidere magis quam actionem dupli uel quadrupli pati, ei subuenietur" ; cf. aussi Tac., *Ann.* 6.22 ; *XII Tables* : Tab. 1,21 ; cf. M. Crawford, *Roman Statutes*, vol. 2, 1996, no 40, en particulier p. 618.

[2] Cf. *supra § A.4.4. Le millénarisme.*

[3] Commod., *Instr.* 2.35(39).12-17 (NOMEN GASEI) : "Dignitosi tamen et generati praeclaro
Nobilesque uiri sub Antichristo deuicto
Ex praecepto Dei rursum uiuentes in aeuo,
Mille quidem annis ut seruiant sanctis et Alto
Sub iugo seruili, ut portent uictualia collo,
Ut iterum autem iudicentur regno finito".
Cf. aussi *Instr.* 1.44(2.3).19-20 (DE RESSURECTIONE PRIMA) : "Malus in angore saeptus propter iustos alendos. / Ab annis autem mille Deus omnia portat".

[4] Cf. K. Hopkins, *Conquerors and Slaves*, 1978, p. 74, 107-108.

nous n'avions pas un sou en poche[1].

Cette menue monnaie ne contribue pas tant à accroître le pouvoir d'achat du peuple qu'à creuser l'écart avec les plus riches. Aussi Columelle constate-t-il que la pauvreté du peuple ("plebeia paupertas") lui interdit l'accès aux nourritures trop chères[2]. La hiérarchie des fortunes opère ainsi des différenciations alimentaires. Est-ce à dire que si tous goûtent à quelques miettes au moins de l'abondance alimentaire, il n'est point de partage égalitaire et de convivialité ?

[1] Petr., *Sat.* 14.3 : "Sed praeter unum dipondium, quo cicer lupinosque destinaueramus mercari, nihil ad manum erat". Cf. M. Corbier, "La fève et la murène : hiérarchies sociales des nourritures à Rome", p. 221, in J.-L. Flandrin & M. Montanari (éds.), *Histoire de l'alimentation*, 1996, p. 215-236.

[2] Colum., *RR* 10. *Praef.* 2 : "Mox sequens et praecipue nostra aetas dapibus libidinosa pretia constituerit, cenaeque non naturalibus (...) plebeia paupertas summota pretiosioribus cibis ad nulgares compellitur".

4.2. Partage et convivialité - Du festin des élites au festin des élus

L'organisation statutaire des distributions de nourriture, privées ou publiques, détermine l'accès à la nourriture. L'alimentation des puissants s'entoure dès lors assez naturellement d'une aura mythique[1] que soutiennent divers récits. L'historiographie ne manque pas de portraiturer les tyrans en gloutons avérés, et les chefs exemplaires en modestes consommateurs : Tibère est un ivrogne, Caligula un cruel orgiaque, Néron un goinfre, Vitellius un boulimique, appréciant les menus coûteux aux plats aussi variés qu'extravagants (cervelles de paon, langues de flamant), Elagabal un gastronome fou à l'imagination débridée (talons de chameaux, langues de rossignol, riz aux perles, lentilles aux pierres précieuses, piscines de vin aromatisé, etc.)[2], alors qu'Auguste, Antonin le Pieux ou encore Septime Sévère se contentent de grignoter quelques fruits ou un peu de pain, nourriture bien innocentes, et se révèlent très modestes buveurs[3]. Leur sobriété s'accorde alors à leurs qualités morales, à l'image de la mythique frugalité des origines. La *moderatio* et l'*abstinentia* sont deux vertus politiques, garanties de l'ordre social et politique et de succès militaires, alors que le vice de la gourmandise et l'ivrognerie sont les signes d'une absence de contrôle sur soi-même et par conséquent d'incapacité à gérer les affaires publiques.

Frugal ou glouton, l'empereur mange le plus souvent loin du peuple - Suétone condamne ainsi le penchant de Néron à se faire servir des repas dans les lieux publics (tavernes, cirque) où il donne libre cours à ses vices[4]. Le rang social détermine où et avec qui l'on mange[5]. Mais :

> Le peuple romain hait le luxe privé, mais il aime la magnificence publique[6].

Les contacts occasionnels avec l'opulence de la table des puissants lors de banquets publics ou de distributions[7] compense ce cloisonnement alimentaire. Pénétrer le cénacle des puissants et manger à leur table tient alors autant de l'exception que du privilège. Pline le Jeune dresse ainsi un tableau élogieux de la table de Trajan. L'empereur partage ses repas avec ses "sujets" ("mensa communis"), dans une commensalité empreinte de sobriété ("frugalitas") et égalitaire ("socialitas", "conuictu"), où s'efface la hiérarchie[8]. Pline oppose ce portrait à l'image du

---

[1] Cf. M. Aurell, "Le roi mangeur et les élites à table", in M. Aurell, O. Dumoulin & F. Thélamon (éds.), *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, 1992, p. 119-129 (en particulier p. 120, 127-128).

[2] Suet., *Tib.* 42.2 : "In castris tiro etiam tum, propter nimiam nimi auiditatem, pro Tiberio Biberius, pro Claudio Cladius, pro Nerone Mero uocabatur" ; *Calig.* 32 ; *Nero* 27 ; *Vit.* 13 ; SHA, *Heliogab.* 19.2-24.6 *passim* ; comparer avec l'histoire de Cléopâtre et de ses perles au vinaigre : Plin., *NH* 9.119-121. Voir aussi *supra § B.1.2.4. Les régimes et tabous alimentaires - De la gloutonnerie au péché de gourmandise.*

[3] Cf. Suet., *Aug.* 76-77 ; SHA, *Ant. Pius* 13.2. Sur la frugalité : voir aussi *supra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

[4] Suet., *Nero* 27. Sur les tavernes : cf. *supra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des biens de la nature - La viande* ; *§ B.2.2.2. Les jardins - Des jardins privés aux parcs publics* (auberge de la *Copa*).

[5] Cf. *infra § C.1.1. Conclusion - Alimentation et identité.*

[6] Cic., *Mur.* 36.76 : "Odit populus Romanus priuatam luxuriam, publicam magnificentiam diligit".

[7] Cf. *supra § B.4.1.3. De la munificence à la charité*, et l'exemple de Domitien (Stat., *Silu.* 1.6.9-50).

[8] Plin., *Pan.* 49.4-5 : "(...) Non remissionibus tuis eadem frequentia eademque illa socialitas interest ? Non tibi semper in medio cibus semperque mensa communis ? Non ex conuictu nostro mutua uoluptas ? Non prouocas

glouton solitaire, ventripotent, rotant et méprisant ses invités, amateur de ripailles clandestines et d'excès secrets ("ad clandestinam ganeam occultumque luxum") et de plaisanteries scabreuses ("obscena petulentia"), autant d'allusions à Domitien[1]. Pline présente ainsi autour de Trajan une sorte de banquet idéal, où chacun profite des biens du prince comme s'ils étaient siens[2], alors que d'ordinaire les différences sociales sont maintenues (notamment par la disposition des convives ou l'ordre de préséance dans le service[3]) :

> Ainsi, ce ne sont pas l'or ni l'argent, ni les trouvailles recherchées des menus que nous admirons, mais ta douceur et ton amabilité, dont on ne se rassasie guère (...)[4]

Les biens partagés s'effacent alors au profit de la relation privilégiée qui s'instaure autour de la prise commune du repas.

La tradition judéo-chrétienne construit de même l'image d'un festin où les élus partagent la table divine. La *fractio panis* (partage du pain) de la Cène en fait un repas fraternel, bien que cette commensalité soit alors réservée aux élus[5]. Cette élection prélude à celle du Royaume céleste, où, au jour des réjouissances, est promis un opulent banquet :

> Ce jour-là, le Seigneur, Dieu de l'univers, préparera pour tous les peuples, sur sa montagne, un festin de viandes grasses et de vins capiteux, des viandes grasses pleines de moelle, des vins capiteux clarifiés. Et sur cette montagne, il enlèvera le voile de deuil qui enveloppait tous les peuples, la couverture qui couvrait toutes les nations. Il détruira la mort pour toujours[6].

Rien ne manque à la joie du festin (viande grasse[7], vin). La nourriture sera alors accessible à tous, et le partage alimentaire égalitaire sera le signe, l'expression et la preuve de la paix régnant entre les peuples. Entre mythe, utopie ou espérance, le festin du Royaume restaure ainsi l'Age d'Or, dont il reproduit certains traits : la commensalité, la bienveillance d'une instance supérieure qui pourvoit à tout, l'abolition des différences sociales qui marquent la hiérarchie du banquet (comme affirmation de statut social et de pouvoir), la paix et l'harmonie.

---

reddisque sermones ? Non ipsum tempus epularum tuarum, cum frugalitas contrahat, extendit humanitas ?".

[1] Plin., *Pan.* 49.6-7 ; cf. pour comparaison : Suet., *Dom.* 21. Même genre de tableau d'opposition chez Iuv., *Sat.* 11.64-182.

[2] Plin., *Pan.* 50.1 : "Sed cum rebus tuis ut participes perfruamur (...)".

[3] Cf. N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992, p. 65 et fig. 77 (relief d'Ancône du 1er s. apr. J.-C.).

[4] Plin., *Pan.* 49.7 : "Ergo non aurum nec argentum nec exquisita ingenia cenarum, sed suauitatem tuam iucunditatemque miramur, quibus nulla satietas adest (...)".

[5] Jn. 6.53 : "En vérité en vérité je vous dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et si vous ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous" ; Mt. 22.14 : "Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus".

[6] Es. 25.6-8. Référence citée par F. Thélamon, "Sociabilité et conduites alimentaires", in M. Aurell, O. Dumoulin & F. Thélamon (éds.), *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, 1992, p. 9-15 (p. 13). Sur les banquets de l'au-delà : cf. *supra § B.1.3.3. La mort à table - A table avec les morts* ; *§ A.2.6. Les lieux de l'au-delà.*

[7] Voir aussi Mt. 22.4 ; Ps. 63.6 (commentaire par August., *In Ps. 62* (v. 6) 14, cité *supra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des biens de la nature - La viande*).

4.3. Les cadeaux d'amour

Nulle part ailleurs peut-être qu'en amour, l'exigence de réciprocité qu'on a vue régir en termes d'obligation les rapports sociaux de bienfaisance[1] n'est plus ardemment espérée. Or Catulle définit précisément sa liaison amoureuse avec Lesbie dans les termes mêmes d'une relation basée sur des dons et des devoirs réciproques - usant d'un vocabulaire qu'il applique ailleurs aussi pour définir l'amitié et ses trahisons[2] :

> S'il est pour l'homme quelque plaisir à se remémorer ses bienfaits passés, quand il estime être homme de foi et n'avoir jamais violé sa sacro-sainte parole donnée, et n'avoir dans aucun engagement abusé de la puissance des dieux pour tromper les hommes, alors, Catulle, de nombreuses joies t'attendent dans toute la durée de ta vie, joies que tu t'es acquises par cet amour ingrat. Car tout le bien que les hommes peuvent faire à autrui, en paroles ou en actes, tu l'as fait par tes paroles et tes actes ; et tout cela a péri, pour avoir porté crédit à une âme ingrate[3].

L'amour dont le poète a fait preuve par le passé, en actes ou en paroles, est mis au même plan que les bienfaits ("benefacta")[4] que l'on entend d'ordinaire au sens de générosité. Les expressions "bene dicere" et "bene facere" des vers 7 et 8 sont les termes définissant la *beneuolentia*[5]. L'indifférence de Lesbie est présentée comme un manquement au devoir de reconnaissance (*gratia*) et de réciprocité ("ingrato amore", "ingratae menti"), alors que lui-même se range parmi les gens de bonne foi ("pium") n'ayant pas trahi la parole donnée ("nec sanctam uiolasse fidem") et l'engagement solennel ("foedere"). La relation amoureuse est ailleurs encore définie en termes de service obligé (*officium*[6]) et d'alliance (*foedus*)[1] - comme si l'amant(e) était un(e) ennemi(e) avec qui il faut pactiser.

Pour gagner le coeur et surtout les faveurs de l'être aimé, des cadeaux lui seront donc proposés qui, par leur nature même, expriment souvent le type de relations espérées. Ainsi les herbes odorantes mariées en un bouquet et accompagnant les fruits tendres et doux que le berger

---

[1] Cf. *supra § B.4.1.1. Les situations du don - Don, richesse & réciprocité.*

[2] Cf. par ex. Catull. 73.

[3] Catull. 76.1-9 : "Si qua recordanti benefacta priora uoluptas
est homini, cum se cogitat esse pium,
nec sanctam uiolasse fidem, nec foedere nullo
diuum ad fallendos numine abusum homines,
multa parata manent tum in longa aetate, Catulle,
ex hoc ingrato gaudia amore tibi.
Nam quaecumque homines bene cuiquam aut dicere possunt
aut facere, haec a te dictaque factaque sunt ;
omniaque ingratae perierunt credita menti".
Cf. R.O.A.M. Lyne, *The Latin Love Poets. From Catullus to Horace*, 1980, p. 24-31.

[4] Cicéron évoque de même les bienfaits passés : Cic., *Off.* 1.14.45 : "officia ante collata" : cité *supra § B.4.1.1. Les situations du don - Don, richesse & réciprocité.*

[5] Cf. aussi Catull. 72.7-8 : "(...) Quod amantem iniuria talis / cogit amare magis, sed bene uelle minus".

[6] Par ex. Catull. 75.2 : "Atque ita se officio perdidit ipsa suo".

Corydon fait porter à Alexis dans la 2e *Eglogue* de Virgile symbolisent l'union et la tendresse espérée en retour[2]. L'acceptation de ces cadeaux signifiera par conséquent l'accord de ses faveurs à l'amoureux suppliant. Le cadeau fait ainsi naître, du fait du don, une obligation réelle (*re*) qui induit la réciprocité.

Parfois, cette obligation réelle est éclipsée par une obligation verbale (*uerbis*)[3] née d'un serment, qui n'oblige alors que celui (ou celle en l'occurence) qui l'a prononcé. Plusieurs jeunes femmes de la mythologie en firent, malgré elles, la cruelle expérience. Cydippe reçoit d'Acontius une pomme gravée dont elle lit l'inscription à haute voix devant la divinité[4]. Quant à Hippomène, qui avait, par un défi à valeur de serment, promis sa main à qui la battrait à la course, elle est piégée par la pomme d'or qu'Atalante fait rouler sur sa route et qui la retarde, et se voit contrainte de l'épouser[5] pour honorer son serment passé.

Dans ces deux cas, le fait que la jeune fille ait ramassé la pomme l'amène à respecter l'obligation verbale découlant du serment, et l'engage ("pacta") à l'union amoureuse à laquelle elle cherchait précisément à échapper :

> Telle fut la pomme qu'Acontius décora d'une inscription : pour l'avoir lue, la jeune fille se trouva engagée envers l'homme qui la désirait[6].

En se saisissant d'une pomme lancée par un prétendant, les jeunes filles se retrouvent de fait piégées, non en raison du don accepté, mais parce qu'elles prononcent ou ont prononcé un serment, ce qui libère leur prétendant de la contre-prestation. Ce faux cadeau d'amour qui provoque ou exploite le serment (présent ou passé) vient niveller l'égalité des sexes que l'obligation réelle aurait impliquée, dans la logique du *do ut des*.

Le thème des cadeaux d'amour est développé à l'extrême (comme parodie), au livre 13 des *Métamorphoses*, où Ovide met en scène, dans une ambiance très bucolique suivant le modèle de Théocrite[7], le Cyclope Polyphème chantant son amour pour la Néréide Galatée, lui vantant ses biens et lui promettant, pour la séduire, mille présents :

> Je possède, à même la montagne, un antre voûté de roche vive, où l'on ne sent ni le soleil en pleine chaleur ni l'hiver. J'ai des fruits faisant ployer les branches ; j'ai des grappes semblables à l'or sur des ceps allongés, et j'en ai aussi des pourpres : c'est pour toi que je garde et les unes et les autres. C'est

---

[1] Par ex. Catull. 109.6 : "Aeternum hoc sanctae foedus amicitiae".

[2] Verg., *Ecl.* 2.45-55 ; passage commenté en détail *supra § A.1.3.1. L'espace pastoral - Un paysage littéraire - Par monts et par vaux.*

[3] Sur les obligations réelles et verbales : cf. Gai., *Inst.* 3.90-96.

[4] Cydippe lit le serment inscrit sur la pomme : "Je jure par Diane, Acontius, de n'être qu'à toi" : cf. Ov., *Her.* 20 et 21 ; *Priapea* 16.5-6, cité ci-après.

[5] Cf. Ov., *Met.* 10.560-680. Sur la pomme-piègeuse : voir aussi *supra § A.1.2.2. Les nids d'amour - Les jardins de Vénus* ; *A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne.*

[6] *Priapea* 16.5-6 : " Quale fuit malum, quod littera pinxit Aconti,
Qua lecta est cupido pacta puella viro".
Passage cité plus largement *supra § A.1.4.1. Le verger - Le domaine d'Alcinoos.*

[7] Theocr., *Id.* 11 (Le Cyclope).

toi aussi qui de tes mains cueilleras les tendres fraises nées sous l'ombre du bois, toi qui cueilleras les cornouilles automnales et les prunes, non seulement celles qu'un suc noir assombrit, mais aussi celles qui sont de meilleure qualité et imitent la couleur de la cire fraîche. Avec moi pour époux, ne te manqueront ni les châtaignes, ni le fruit de l'arbousier. Chaque arbre sera à ton service. Ce troupeau-là m'appartient tout entier. J'ai aussi de nombreuses bêtes qui errent dans les vallons, de nombreuses autres qu'abrite la forêt, de nombreuses autres qui sont à l'étable dans des grottes. Et, si tu me posais la question, je ne pourrais t'en indiquer le nombre. C'est le fait d'un pauvre que de dénombrer ses bêtes. De leurs louanges, tu ne m'en croirais ; viens, et tu pourrais par toi-même constater comme elles ont peine à contenir leur pis gonflé entre leurs pattes. J'ai, d'une récente portée, des agneaux dans de tièdes bergeries ; j'ai aussi dans d'autres bergeries, des chevreaux du même âge. J'ai toujours à disposition du lait couleur de neige. J'en garde une partie pour la boisson, l'autre coagule sous l'effet de la présure liquide. Et ce ne sont pas seulement des délices faciles et des cadeaux à la portée de tous qui t'échoiront, des daims, des lièvres, un bouc, quelques colombes, ou un nid pris au sommet d'un arbre ; j'ai trouvé, sur les crêtes des montagnes, une paire de deux petits pour jouer avec toi, si semblables entre eux que tu pourrais à peine les différencier : les petits d'une ourse à longs poils ; je les ai trouvés et me suis dit : "Je vais garder ces deux-là pour ma maîtresse". A présent, dresse seulement ta tête charmante hors de la mer azurée, à présent, viens, Galatée, et ne méprise pas mes présents[1].

---

[1] Ov., *Met.* 13.810-839 : "Sunt mihi, pars montis, uiuo pendentia saxo
antra, quibus nec sol medio sentitur in aestu,
nec sentitur hiems. Sunt poma grauantia ramos ;
sunt auro similes longis in nitibus uuae,
sunt et purpureae : tibi et has seruamus et illas.
Ipsa tuis manibus siluestri nata sub umbra
mollia fraga leges, ipsa autumnalia corna
prunaque, non solum nigro liuentia suco,
uerum etiam generosa nouasque imitantia ceras.
Nec tibi castaneae, me coniuge, nec tibi deerunt
arbutei fetus. Omnis tibi seruiet arbor.
Huc pecus omne meum est. Multae quoque uallibus errant,
multas silua tegit, multae stabulantur in antris.
Nec, si forte roges, possim tibi dicere quot sint.
Pauperis est numerare pecus. De laudibus harum
nil mihi credideris ; praesens potes ipsa uidere,
ut uix circumeant distentum cruribus uber.
Sunt, fetura minor, tepidis in ouilibus agni ;
sunt quoque, per aetas, aliis in ouilibus haedi.
Lac mihi semper adest niueum. Pars inde bibenda
seruatur, partem liquefacta coagula durant.
Nec tibi deliciae faciles uulgataque tantum
munera contingent, dammae leporesque caperque,
parue columbarum, demptusue cacumine nidus ;

Ces dons ("munera") que propose le Cyclope correspondent pour une grande part aux qualités qu'il aime chez Galatée et qu'il rêve de conquérir. Il offre ainsi son antre de pierre vive comme abri face aux excès climatiques saisonniers à celle qu'il définit à la fois comme plus inébranlable que le roc et comme plus charmante que le soleil en hiver, que l'ombre en été[1] ; en échange de jeunes chevreaux issus de ses bergeries, il espère dompter la Néréide, plus folâtre qu'un jeune chevreau[2] ; à celle qu'il décrit comme plus douce que le raisin mûr, plus tendre que le duvet du cygne ou que le lait caillé, plus blanche que le troène couleur de neige[3], il promet respectivement des grappes d'or et de pourpre, des colombes - oiseaux de Vénus[4] - et du lait neigeux ("lac niueum"), liquide ou caillé. Le nom même de Galatée ("la lactée") l'associe d'ailleurs au lait. Ce don de lait se retrouve dans le monde bucolique : le pastoureau Idas de la 2[e] *Bucolique* de Calpurnius Siculus se propose par exemple aussi d'offrir à sa bien-aimée Crocalè du caillé[5].

Tous ses présents doivent venir à bout de la résistance de Galatée, comparée à la cruauté d'une ourse qui vient de mettre bas[6]. Et ce sont précisément des oursons trouvés dans les montagnes que Polyphème lui propose comme compagnons de jeux (alors que le berger de la 2[e] *Eglogue* virgilienne réserve à son aimé deux petits chevreuils encore tachetés de blanc, trouvés dans un vallon[7]).

Ces analogies de nature, de goût, de couleur, de texture, de qualité entre les cadeaux d'amour et l'être aimé à qui ils sont destinés illustrent le lien de réciprocité que le don est supposé créer. Polyphème s'efforce d'ailleurs aussi de montrer que Galatée et lui sont faits pour s'entendre. La description physique que le Cyclope dresse de lui-même fait appel au répertoire végétal :

> Une abondante chevelure domine mon visage menaçant et ombrage mes épaules, telle une forêt[8].

Cette physionomie-topographie[9], empruntée à l'image de la nature sauvage, devrait s'accorder à celle de Galatée qu'il compare, avec plus ou moins de tact (!), à un aune élancé, à un frêne

---

inueni geminos, qui tecum ludere possint,
inter se similes, uix ut dignoscere possis,
uillosae catulos in summis montibus ursae ;
inueni et dixi : "Dominae seruabimus istos".
Iam modo caeruleo nitidum caput exime ponto,
iam, Galatea, ueni, nec munera despice nostra".

[1] Ov., *Met.* 13.793 : "Solibus hibernis, aestiua gratior umbra" ; 801 : "His immobilior scopulis (...)".
[2] Ov., *Met.* 13.791 : "(...) tenero lasciuior haedo".
[3] Ov., *Met.* 13.795-796 : "(...) matura dulcior uua, / mollior et cygni plumis et lacte coacto" ; 789 : "Candidior folio niuei, Galatea, ligustri".
[4] Palombes chez Verg., *Ecl.* 3.68-69.
[5] Calp., *Ecl.* 2.70 : "Per totum niueus premitur mihi caseus annum" ; 77 : "Sume tamen calathos nutanti lacte coactos". Pour le don de caillé dans la 1[ère] vision de la martyre Perpétue et l'image du Bon Berger qui lui est associée : cf. *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions de martyrs.*
[6] Ov., *Met.* 13.803 : "(...) feta truculentior ursa".
[7] Verg., *Ecl.* 2.40-41 : "Praeterea duo, nec tuta mihi ualle reperti, / capreoli, sparsis etiam nunc pellibus albo".
[8] Ov., *Met.* 13.844-845 : "Coma plurima toruos / prominet in multus, umerosque, ut lucus, obumbrat".
[9] Même effet d'anthropomorphisme du paysage pour Atlas : cf. Ov., *Met.* 4.657-660 ; Sil. It., *Pun.* 1.202-208.

majestueux, à un fier platane, à un vieux chêne, à un saule souple - en fait à l'idéal poétique de la forêt mixte[1]. Leur corps deviennent ainsi les composantes de paysages non seulement analogues, mais surtout complémentaires. Galatée est en effet également pareille à une prairie fleurie et à un jardin aux eaux vives[2]. Or les troupeaux que vante Polyphème - comme le Lycidas de la 3e *Bucolique* de Calpurnius pour reconquérir Phyllis[3] - ne paissent que dans des vallons, des sous-bois ou des grottes. Les prairies fleuries tout d'abord devraient compléter la fertilité du domaine déjà en possession du Cyclope, et offrir de nouveaux pacages, plus domestiqués, à ses troupeaux. Quant au jardin aux eaux vives, il devrait permettre à d'autres fruits de prospérer. Ceux offerts par le monstre sont en effet essentiellement des fruits sauvages, empruntés pour les uns au temps de l'Age d'Or ou à la vie primitive des premiers hommes centrée sur la cueillette (fraises, cornouilles, arbouses)[4], pour d'autres à l'univers de l'églogue (châtaignes, prunes[5]). Même le raisin n'est pas ici forcément une plante de culture puisque la vigne sauvage est souvent associée au cadre de la grotte, en particulier dans le monde de la poésie bucolique[6].

La métaphore de Galatée comme prairie fleurie et jardin irrigué[7] définit ainsi la femme comme un terreau de fertilité nouvelle. Si l'amour du Cyclope était exaucé, il permettrait, par son union avec l'univers de la Néréide, d'opérer une domestication par rapport à l'état de vie primitive et sauvage de chasseur-cueilleur de Polyphème, et de compléter son mode de vie pastoral par une économie de type agricole et horticole.

Cette soumission de l'environnement à l'homme, à ses désirs et à ses rêves s'illustre aussi par l'idée que la nature doit être au service de l'être aimé (v. 820 : "Omnis tibi seruiet arbor"). Le motif sera repris dans la 2e *Bucolique* de Calpurnius où un jardinier et un berger rivalisent de dons promis pour emporter l'amour d'une belle - et ce avec la même forme "seruiet" au 5e pied de l'hexamètre, précédé de "tibi", et d'un terme ("omnis" / "totus") de sens proche[8]. C'est aussi là le thème du *seruitium amoris* cher aux élégiaques[9], comme l'illustre aussi le terme *domina*

---

[1] Ov., *Met.* 13.790 : "(...) longa procerior alno" ; 794 : "Nobilior farno ac platano conspectior alta" ; 799 : "Durior annosa quercu (...)" ; 800 : "Lentior et salicis uirgis (...)". Pour un exemple de forêt mixte : cf. Ov., *Met.* 10.90-106, cité *supra § A.1.1.1.1. Une nature merveilleuse - Un décor de verdure - Les arbres.*

[2] Ov., *Met.* 13.790 : "floridior pratis (...)" ; 797 : "(...) riguo formosior horto".

[3] Calp., *Ecl.* 3.63-67. Pour la comparaison entre ces deux passages : cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. diues.*

[4] Cf. Ov., *Met.* 1.104-105 : "arbuteos fetus montanaque fraga legebant / cornaque (...)". Passage cité plus largement *supra § A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps.* Voir aussi Lucr. 5.937-942.

[5] Cf. *supra § A.1.3.1. L'espace pastoral - Un paysage littéraire - Par monts et par vaux.*

[6] Cf. par ex. Verg., *Ecl.* 5.6-7 ; 9.41-42 ; *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire* ; Claud., *Carm. min.* 25 -17 (*Epithal. Pallad. & Celer.*) ; *supra § A.1.2.1. Les nids d'amour - La grotte.*

[7] Pour l'image de la femme comme fleur, jardin et eau vive, et pour comparaison avec le *Cantique des Cantiques* : cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse.*

[8] Comparer Ov., *Met.* 13.820 : "(...) Omnis tibi seruiet arbor" et Calp., *Ecl.* 2.71 : "Si uenias, Crocale, totus tibi seruiet annus" ; 75 : "Si uenias, Crocale, totus tibi seruiet hortus". Voir aussi *supra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne.*

[9] En particulier dès Properce : cf. par ex. Prop. 1.12.18 : "Sunt quoque translato gaudia seruitio" ; 2.13.35-36 (son épitaphe) : "(...) Qui nunc iacet horrida puluis, / unius hic quondam seruus amoris erat" ; voir aussi Tib.

du vers 837 d'Ovide. Mais ce service - et les cadeaux qui l'accompagnent - attend aussi une contre-prestation. Dans le cas présent, celle-ci n'a pas lieu puisque Galatée décline ces offres et surtout que Polyphème découvre qu'il a un rival en la personne d'Acis. Il laisse alors éclater sa sauvagerie bestiale qu'il avait réprimée et presque domptée jusqu'alors[1]. Il écrase le malheureux Acis sous un pan de roche, mais ne peut toutefois empêcher la métamorphose du jeune homme en un fleuve azuré ("toto caerulus ore"), coiffé de roseaux, prêt à se fondre, sous cette nouvelle forme, dans l'environnement pastoral[2] et à s'accorder à l'essence même de la Néréide, divinité aquatique que Polyphéme suppliait d'émerger des flots céruléens ("caeruleo ponto")[3].

La métamorphose, sous l'effet de l'amour, du monstre en mari n'aura donc pas lieu. Le Cyclope reste banni des joies du coeur, tenu à l'écatt de la prairie et du jardin de Galatée - métaphore de sa virginité et image de la couche nuptiale[4] - et privé de l'union amoureuse qui, par l'alliance (*foedus*) qu'il instaure entre les deux partenaires, permet de réaliser une forme de socialisation, comme l'illustrait la terminologie employée par Catulle pour définir sa relation amoureuse[5].

1.1.55-56 : "Me retinent uinctum formosae uincla puellae, / et sedeo duras ianitor ante fores" ; 2.4.1-4 (1 : "Sic mihi seruitium nideo dominamque paratam") ; Ov., *Am.* 1.6.47 ; Hor., *Carm.* 1.33.14-15 : "Grata detinuit compede Myrtale / libertina (...) ; cf. R.O.A.M. Lyne, "Seruitium amoris", *CQ* n.s. 29 (1979), p. 117-130 ; voir aussi R.O.A.M. Lyne, *The Latin Love Poets. From Catullus to Horace*, 1980, p. 78-81.

[1] Cf. Ov., *Met.* 13.768-769 : "Caedis amor feritasque sitisque immensa cruoris / cessant (...)". Sur l'opposition civilisé-sauvage : voir aussi *supra § B.1.1.1.1. L'exploitation et la consommation des biens de la nature - Les laitages* ; *§ B.1.2.3. Les régimes et tabous alimentaires - Le cru et le cuit.*

[2] Ov., *Met.* 13.893-897 : "Miraque res, subito media tenus exstitit aluo
incinctus iuuenis flexis noua cornua cannis,
qui, nisi quod maior, quod toto caerulus ore,
Acis erat, sed sic quoque erat tamen Acis, in amnem
uersus, et antiquum tenuerunt flumina nomen".
Pour les roseaux dans le monde bucolique : cf. *supra § A.1.3.1. L'espace pastoral - Un paysage littéraire - Par monts et par vaux* ; pour les fleuves : cf. *supra § A.1.1.2. Une nature merveilleuse - A la claire fontaine.*

[3] Ov., *Met.* 13.839 : "Iam modo caeruleo nitidum caput exime ponto".

[4] Sur les prairies comme couche nuptiale : cf. A. Motte, *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la religion à la philosophie*, 1973, p. 207-232 ; *supra § A.1.1.1.2. Une nature merveilleuse - Un décor de verdure - Les prairies fleuries.*

[5] Cf. Catull. 76.1-9, cité ci-avant.

4.4. Le sacrifice comme don et contre-don

Dans le cas des relations entre les dieux et les hommes, les règles régissant les échanges sont aussi fondées sur un principe de réciprocité. La fertilité est considérée comme un don redevable à différents dieux. La 1ère *Eglogue* du poète Némésien (poète carthagineois de la fin du 3e s. apr. J.-C.) en évoque quelques-uns :

> Porte-toi bien, ô bienheureux Mélibée ! Apollon champêtre effeuille ses lauriers et te donne en cadeau leur feuillage odorant ; les Faunes donnent, chacun ce qu'il peut, des rameaux pris à la vigne, des épis de la moisson, et des fruits de chaque arbre ; Palès au grand âge te donne des coupelles écumantes de lait, les Nymphes t'apportent des rayons de miel, Flora te donne des couronnes multicolores : c'est là le dernier hommage dû à tes mânes. Les Muses te donnent leurs chants, ces chants que les Muses te donnent, nous aussi nous les jouons sur notre pipeau[1].

La générosité des différentes divinités évoquées ici est marquée au niveau formel par l'anaphore du verbe *dare*, parfois en tête de vers, augmentée, dans le cas des Muses, d'une répétition de la séquence "dant carmina Musae" qui fonctionne, par *mimesis*, comme un refrain en écho au chant du texte. La félicité ("felix"[2]) de Mélibée est présentée ici comme une gratification divine.

En réponse à ces bienfaits, la réciproque, marquée par le "nos et", est attendue. Si elle consiste ici en la simple offrande d'une mélodie ("modulamur"), elle prend plus souvent un tour rituel, en particulier sous la forme de sacrifices. Les hommes doivent se concilier et se conserver par leurs actes, propitiatoires ou expiatoires, la bienveillance divine, sous peine de se voir frappés d'infertilité, conçue comme le retrait punitif de la générosité divine.

Cette section n'a toutefois pas l'ambition de traiter du phénomène du sacrifice dans son ensemble, mais de relever quelques traits particuliers qui illustrent notre thématique, envisagés sous l'angle d'une réponse à la munificence divine. Ce sont ces interactions qu'il s'agit ici de cerner, en particulier autour de la déesse Cérès.

---

[1] Nemes., *Ecl.* 1.64-71 : "Felix o Meliboee, uale ! tibi frondis odorae
munera dat lauros carpens ruralis Apollo ;
dant Fauni, quod quisque ualet, de uite racemos,
de messi culmos omnique ex arbore fruges ;
dat grandaeua Pales spumantia cymbia lacte,
mella ferunt Nymphae, pictas dat Flora coronas :
manibus hic supremus honos. Dant carmina Musae,
carmina dant Musae, nos et modulamur auena".

[2] Sur les liens de cette épithète avec la fécondité : cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. felix.*

4.4.1. Les dons divins

4.4.1.1. Du grain...

La fertilité agricole est considérée par les Romains comme un don reçu de Cérès. L'étymologie ancienne fait remonter le nom de Cérès à diverses origines, qui ont en commun de retranscrire l'idée de don : pour Varron, selon une étymologie poétique prêtée à Ennius, Cérès est à rapprocher du verbe *gerere*[1], expliquant la confusion en G et C par une graphie ancienne. L'autre explication étymologique, plus conforme à ce que retient l'étymologie moderne, rapproche le nom de la déesse du verbe *creare*[2], où la dimension générative est plus marquée, ce qui se traduit aussi dans les épithètes nourricières et maternelles attribuées à la déesse : *alma, mater, genitrix frugum, frugifera, mater frugum, fertilis.*

Les récits mythologiques attribuent à la déesse blonde d'avoir donné aux hommes les premières céréales et d'avoir fait oeuvre civilisatrice en leur enseignant l'agriculture :

> - La première, Cérès convia l'homme à de meilleurs aliments et remplaça les glands par une nourriture plus profitable. C'est elle qui la première contraignit les taureaux à courber la nuque sous le joug, c'est alors que pour la première fois la terre retournée vit le soleil.
> - La première, Cérès fit s'écarter la glèbe du soc crochu de la charrue, la première elle donna à la terre des moissons et des productions alimentaires plus douces, la première elle donna des lois ; toutes choses sont cadeau de Cérès[3].

Pour bien signaler l'entrée dans une ère nouvelle, Ovide insiste sur la primauté du don de Cérès (qualifié de "munus") en usant de répétitions, au sein du même texte tout d'abord - le texte des *Métamorphoses* réitère, en plus en tête de vers, l'épithète "prima" puis la formule "prima dedit", renforcée par l'homophonie entre "fruges" et "leges" - ou entre les deux passages cités ici - les *Fastes* comme les *Métamorphoses* disent "prima Ceres" pour initier le vers.

---

[1] Varro, *Ling.* 5.64 : "(...) quae quod gerit fruges, Ceres". Cf. aussi Cic., *Nat. d.* 2.67 : "Mater autem est a gerendis frugibus Ceres tamquam Geres (...)"; Firm. Mat., *Err. prof. rel.* 17.3. Cf. B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996, p. 33.

[2] Seruius in Verg., *G.* 1.7 : "Ceres a creando dicta". Cf. aussi Isid., *Etym.* 8.11.59.

[3] Ov., *Fast.* 4.401-404 :
"Prima Ceres homine ad meliora alimenta uocato
mutauit glandes utiliore cibo,
illa iugo tauros collum praebere coegit ;
tunc primum soles eruta uidit humus".
Ov., *Met.* 5.341-344 : "Prima Ceres unco glaebam dimouit aratro,
prima dedit fruges alimentaque mitia terris,
prima dedit leges ; Cereris sunt omnia munus".
Cf. aussi Ov., *Am.* 3.10.11-14 ; Cic., *Verr.* 2.4.108 : "(...) Ceres in illo errore uenisse dicitur frugesque attulisse" ; 2.5.187 : "Teque, Ceres et Libera (...) a quibus initia uitae atque uictus, morum, legum, mansuetudinis, humanitatis, hominibus et ciuitatibus data ac dispertita esse dicuntur (...)" ; 188 : "(...) a quibus inuentis frugibus et in orbem terrarum distributis (...)".

C'est au personnage de Triptolème que revient traditionnellement le privilège de profiter de ce don divin, qui s'inscrit au terme d'une série d'actes de Cérès envers son protégé. A la recherche de sa fille Proserpine enlevée par Pluton, la déesse, sous les traits d'une vieille femme dans la version donnée par Ovide au livre 4 des *Fastes*, trouve refuge à Eleusis, chez le vieux Celeus, dont le poète précise qu'il ignore alors toute forme d'agriculture et vit de cueillette et d'élevage :

> Le roi rapporte à la maison des glands et des mûres qu'il a fait tomber des ronciers, et du bois sec pour alimenter le feu du foyer. Sa petite fille ramenait de la montagne deux petites chèvres[1].

Le roi et sa fillette offre à la déesse la modeste hospitalité de leur chaumière[2], ce qui leur vaut la reconnaissance et la bienveillance de la déesse - comme pour les prodiges de multiplication alimentaire[3]. Apprenant que le fils de Celeus, Triptolème, est gravement malade, la déesse offre ses services. Elle dépose d'abord, de jour, un baiser porteur de vie. Puis, à la nuit venue, elle le soigne à l'aide d'herbes de pavot qu'elle lui donne à ingurgiter dans un breuvage de lait tiède[4], qu'elle accompagne d'incantations et de massages - qui, s'ils s'apparentent à des rites magiques, n'en sont pas pour autant dénués de tendresse[5]. Finalement, elle le plonge sous la cendre du foyer en vue de l'immortaliser (variante de la cryptie dans le feu). Tous ces soins et rituels ont lieu au milieu de la nuit. L'intervention de la mère interrompt le rite d'immortalisation et Cérès accorde en contre-partie le don de l'agriculture qu'Ovide qualifie de récompense ("praemia") :

> Lui certes restera mortel, mais il sera le premier à labourer, à semer et à récolter de la terre qu'il aura cultivée les fruits en récompense[6].

La version donnée dans les *Fabulae* du mythographe Hygin (il s'agit en fait d'une compilation datant sans doute du 2e siècle de notre ère, basée sur des sources grecques) varie quelque peu. Tout d'abord, la raison qui vaut à Triptolème la bienveillance de la divinité n'est pas aussi explicite. Hygin mentionne bien l'hospitalité que la déesse, en quête de sa fille, trouve chez le roi Eleusinus (et non chez le vieux Celeus), mais celle-ci ne semble pas véritablement motiver les bienfaits de la déesse. Le roi et son épouse ne font en effet pas preuve d'une générosité particulière qui mériterait récompense, mais acceptent en fait simplement les services que leur

---

[1] Ov., *Fast.* 4.509-511 :
"Ille domum glandes excussaque mora rubetis
portat et arsuris arida ligna focis.
Filia parua das redigebat monte capellas".

[2] Ov., *Fast.* 515-516 : "(...) orat / tecta suae subeat quantulacumque casae" ; 526 . "Surge nec exiguae despice tecta casae".

[3] Cf. *supra § B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond* (veuve de Sarepta, Philémon et Baucis).

[4] Ov., *Fast.* 4.547-548 : "Abstinet alma Ceres somnique papauera causas / dat tibi cum tepido lacte bibenda, puer".

[5] Sur ce genre de soins prodigués par les nourrices : cf. Soranos, *Gynaec.* 2.12.32 ; August., *Conf.* 1.14.23 : "blandimenta nutricum" ; *supra § A.4.3.1.1. Le temps passé de l'enfance - Nourrices et poupons - Petit diagnostic de l'attachement.*

[6] Cf. Ov., *Fast.* 4.559-560 : "Iste quidem mortalis erit, sed primus arabit / et seret et culta praemia tollet humo".

propose Cérès ; selon Hygin, Triptolème est en effet le nourrisson (*alumnus*) de Cérès qui se trouve dans ce cas dans la position de nourrice, de déesse *nutrix lactans* :

> Alors que Cérès était à la recherche de sa fille Proserpine, elle arriva chez le roi Eleusinus, dont la femme Cothonea avait accouché d'un garçon, Triptolème, et se fit passer pour une nourrice d'allaitement. C'est de bon coeur que la reine la reçut à ce titre pour son fils. Comme Cérès voulait rendre son nourrisson immortel, pendant le jour elle le nourrissait de son divin lait, mais la nuit elle le plongeait secrètement dans le feu. Aussi croissait-il au-delà de la mesure habituelle pour les mortels, et comme ses parents s'en étonnaient, ils observèrent la nourrice. Au moment où Cérès s'apprêtait à le placer dans le feu, le père prit peur. Cérès s'en irrita et ôta la vie à Eleusinus, mais gratifia son nourrisson Triptolème d'un bienfait éternel : pour propager les céréales, elle lui donna un char attelé à des dragons, qui l'emportèrent, et il ensemença la terre entière de céréales[1].

Aux soins physiques succède ainsi une opération qui vise à immortaliser le jeune enfant. Selon Hygin, Cérès a recours pour l'immortalisation au rite magique de la cryptie dans le feu[2], qui voit le nourrisson exposé directement à la flamme (la variante de la coction dans le chaudron existe, mais cette opération est plutôt associée à des actes de barbarie cannibale[3]).

Cette opération rituelle a lieu la nuit, et forme le pendant à l'allaitement diurne que la déesse prodigue au nouveau-né. Cette opposition entre le jour et la nuit marque peut-être que, par ce rite d'immortalisation, il s'agit de transcender le temps. Comme chez Ovide, l'intervention d'un parent (le père selon Hygin) vient interrompre le rituel, et le don de la fertilité, qualifié de bienfait ("beneficium"), vient compenser cet échec et semble ici motivé par l'amour que Cérès porte au nourrisson, substitut de sa fille disparue.

Cet allaitement divin est remplacé dans d'autres traditions analogues par une onction d'ambroisie (par exemple Déméter pour Démophon dans l'*Hymne homérique à Déméter*, Thétis pour Achille, avant que ne s'impose le motif du bain dans le Styx) - selon l'idée que l'allaitement est en principe impossible par nature aux déesses, puisque dans leur corps coule non le sang (qui filtré donne le lait), mais l'ἰχώρ[4]. L'allaitement divin a l'avantage d'enrichir la

---

[1] Hyg., *Fab.* 147 : "Cum Ceres Proserpinam filiam suam quaereret, deuenit ad Eleusinum regem, cuius uxor Cothonea puerum Triptolemum pepererat, seque nutricem lactantem simulauit. Hanc regina libens nutricem filio suo recepit. Ceres cum uellet alumnum suum immortalem reddere, interdiu lacte diuino alebat, noctu clam in igne obruebat. Itaque praeterquam solebant mortales crescebat; et sic fieri cum mirarentur parentes, eam obseruauerunt. Cum Ceres eum uellet in ignem mittere, pater expauit. Illa irata Eleusinum exanimauit, at Triptolemo alumno suo aeternum beneficium tribuit. Nam fruges propagatum currum draconibus iunctum tradidit, quibus uehens orbem terrarum frugibus obseuit (...)".

[2] Cf. M. Halm-Tisserand, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, 1993, p. 49-87 (Chap. 3 - Le feu d'immortalité).

[3] Tantale, Atrée et Thyeste ; cf. *supra § B.1.2.2. Les régimes et tabous alimentaires - Le cannibalisme* ; *§ B.3.2.4.2. Les motifs - La cuisine - Le chaudron de jouvence.*

[4] Cf. M. Halm-Tisserand, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, 1993, p. 50-52.

portée du mythe en y introduisant la dimension nourricière qui permet la croissance ("crescebat") de la vie. Cérès, déesse nourricière, apparaît ainsi liée non seulement aux céréales, mais aussi à la maternité et à l'allaitement. Elle s'inscrit sur ce point dans le prolongement de Déméter Kourotrophe que l'iconographie représente souvent avec un enfant au sein. Lucrèce fait aussi de Cérès la nourrice de Bacchus enfant[1], tandis qu'un camée sur sardoine d'époque impériale la représente aux côtés de la déesse des accouchements, Eileithyia, et de Proserpine tenant son fils Iacchus qui vient de naître[2].

Cette dimension nourricière amorcée par l'allaitement sera perpétuée par le don ("beneficium") des céréales à l'humanité. Triptolème reçoit d'ailleurs la mission ("iussit") de redistribuer ce don ("data semina") au reste de l'humanité :

> La déesse lui donna l'ordre de répandre les semences reçues en don pour une part dans le sol inculte, pour une autre part dans le sol rendu à la culture après un long temps de jachère[3].

C'est fort de cette mission que Triptolème annonce au roi des Scythes :

> J'apporte les dons de Cérès pour qu'ils donnent en retour, répandus sur toute l'étendue des champs, des moissons riches de grains et des aliments pleins de douceur[4].

Le fait que Triptolème se rende auprés d'un peuple barbare s'accorde à l'oeuvre civilisatrice amorcée par Cérès à Eleusis. La réaction n'est pas celle qu'on aurait pu escompter :

> La barbare est jaloux : pour être lui-même le dispensateur d'un si grand bienfait, il lui offre l'hospitalité, et, une fois qu'il dort d'un sommeil lourd, il l'attaque, épée au poing. Alors qu'il tentait de lui transpercer la poitrine, Cérès le changea en lynx[5].

Hygin use d'un motif analogue : de retour dans sa patrie, Triptolème s'attire la haine de Celeus qui cherchera à attenter à sa vie, avant que Cérès n'accorde la royauté à son protégé[6]. Les dons des dieux semblent ainsi potentiellement dangereux pour les mottels qui les acceptent[7].

---

[1] Cf. Lucr. 4.1168 : "At tumida et mammosa Ceres est ipsa ab Iaccho".

[2] = fig. 18 in B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996 ; voir aussi la frise de la face orientale Relief de l'Ara Pacis (Tellus-Cérès tenant deux bébés sur ses genoux) ; cf. *supra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité*.

[3] Ov., *Met.* 5.646-647 : "(...) partimque rudi data semina iussit
spargere humo, partim post tempora longa recultae".

[4] Ov., *Met.* 5.655-656 : "Dona fero Cereris, latos quae sparsa per agros
frugiferas messes alimentaque mitia reddant".

[5] Ov., *Met.* 5.657-660 : "Barbarus inuidit : tantique ut muneris auctor
ipse sit, hospitio recipit, somnoque grauatum
adgreditur ferro. Conantem figere pectus
Lynca Ceres fecit (...)".

[6] Hyg., *Fab.* 147 : "Postquam domum rediit, Celeus eum pro benefacto interfici iussit. Sed re cognita iussu Cereris Triptolemo regnum dedit, quod ex patris nomine Eleusinum nominauit, Cererique sacrum instituit, quae Thesmophoria Graece dicuntur".

[7] Cf. D.O. Ross, *Virgil's Elements. Physics and Poetry in the* Georgics, 1987, p. 83-92.

Cet épisode du don du grain, de sa redistribution et de sa portée civilisatrice est exploitée par l'iconographie impériale, en particulier dans la numismatique où, en lien avec l'Annone, les empereurs ont à coeur de montrer qu'ils se préoccupent des questions de ravitaillement de la cité. Citons pour seuls exemples de cette visée propagandiste deux sesterces du premier siècle de l'Empire, conservés au British Museum, qui figurent Cérès avec, en arrière-fond, un navire symbolisant le transport maritime du grain[1]. Tout d'abord au revers d'un sesterce de Néron, daté entre 64 et 66 de notre ère, l'inscription ANNONA AVGVSTI CERES encadre une scène qui représente face à face Cérès et la personnification de l'Annone, portant une corne d'abondance. Les deux figures sont séparées par un autel sur lequel se trouve un *modius*, mesure à grain symbolisant les distributions au peuple[2]. Un sesterce de Vitellius, daté de juillet ou décembre 69, laisse voir un message plus explicite encore, puisque c'est l'empereur lui-même, en tenue militaire, qui a pris la place de la personnification de l'Annone et affirme ainsi assurer la protection du ravitaillement, ce que soutient la légende ANNONA AVG(usti)[3].

L'épisode du don du grain dépasse ainsi largement le cadre du mythe étiologique pour revêtir une portée sociale, politique et symbolique.

4.4.1.1. ... et du vin

Le récit du don de la vigne et du vin à Icarius par Bacchus suit presque la même structure que l'épisode de Triptolème :

> Alors que le divin Liber s'en était venu chez les hommes pour montrer la douceur et l'agrément de ses fruits, il arriva chez Icarius et Erigone qui lui offrirent une généreuse hospitalité. En cadeau, il leur donna une outre pleine de vin et leur ordonna de le propager sur le reste de la terre. Icarius chargea son chariot avec sa fille Erigone et son chien Maera, se rendit en terre attique chez des bergers et leur montra ce genre de douceur. Comme les bergers en buvaient trop immodérément, pris d'ivresse, ils s'écroulèrent ; pensant qu'Icarius leur avait donné une potion maléfique, ils le tuèrent à coups de bâtons (...)[4].

Le don de la vigne, récompense à l'hospitalité généreuse ("hospitium liberale") s'accorde à la

---

[1] Cf. *supra § A.2.7.2. L'abondance de la mer - Le commerce maritime et l'approvisionnement de Rome.*

[2] *BMCRE* Nero 127, = fig. 14 in B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996 et commentaire p. 48.

[3] *BMCRE* Vitellius 47 = fig. 17 in B.S. Spaeth, *ibid.*

[4] Hyg., *Fab.* 130 : "Cum Liber pater ad homines esset profectus, ut suorum fructuum suauitatem atque iucunditatem ostenderet, ad Icarium et Erigonem in hospitium liberale deuenit. Iis utrem plenum nini munneri dedit iussitque, ut in reliquas terras propagarent. Icarius plaustro onerato cum Erigone filia et cane Maera in terram Atticam ad pastores deuenit et genus suauitatis ostendit. Pastores cum immoderatius biberent, ebrii facti conciderunt ; qui arbitrantes Icarium sibi malum medicamentum dedisse fustibus eum interfecerunt (...)". Pour une représentation figurée de l'épisode du don : cf. mosaïque de la Maison des Laberii à Oudna (ant. Uthica), milieu du 2e s. apr. J.-C. = fig. 73 in M. Blanchard-Lemée, M. Ennaïfer, H. & L. Slim, *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, 1995 ; cf. *supra § B.2.1.3.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - La végétation - Motifs végétaux : du décoratif au symbolique.*

nature du dieu, nommé Liber. Son don est en effet le signe de sa bienveillance puisqu'il est empreint de douceur (*suauitas*). En contrepartie de ce cadeau (*munus*), Icarius reçoit comme Triptolème l'obligation ("iussit") d'en faire profiter le reste de l'humanité, en commençant par des bergers, représentants d'une vie pastorale (et donc ignorante de l'agriculture). Mais comme dans le cas de Triptolème victime de la jalousie du roi, le mandataire chargé de propager la générosité divine se retrouve dans une situation de "martyr" puisque les bergers auxquels Icarius donne le vin s'en enivrent et massacrent Icarius, en croyant que celui-ci les a empoisonnés.

Alors que Triptolème a bénéficié d'un essai d'immortalisation par le feu et échappe à la mort par l'intervention miraculeuse de Cérès, Icarios (ainsi que ses proches) finira en constellation (Arcturus, de la constellation du Bouvier)[1] et, par ce fait, s'élève au ciel au-dessus du rang de mortel, gagnant une forme d'immortalité.

La mission de redistribution, réponse à la générosité divine, s'arrêtant avec la mort (ou la métamorphose de ses mandataires), c'est maintenant au reste de l'humanité qu'il échoit d'offrir la réciproque aux dons divins.

4.4.2. La réponse des hommes

4.4.2.1. Les sacrifices

Au don initial reconnu à la divinité répondent les actions des hommes, pour s'assurer la permanence de cette générosité divine. Ces réponses prennent en particulier la forme de sacrifices offerts à Cérès lors de cérémonies annuelles fixées (*stata sacra*, *fasti*)[2] dans le calendrier romain et qui visent à protéger chaque étape de la maturation du grain, de la germination aux récoltes.

Tout d'abord prend place la fête des semailles (*Feriae Sementiuae* ou *Sementiua*) qui a lieu en janvier :

> Lorsque le champ est porteur des semences qui y ont été jetées[3].

L'emploi du qualificatif "fetus" pour le champ ensemencé s'accorde à l'image de la terre-mère porteuse de vie qui sera bientôt gravide d'épis[4]. Les *Sementiua* voient, à côté de festivités villageoises, le sacrifice d'épeautre (*far*) et d'une truie portante, offert conjointement à Cérès et Tellus :

> Intendant, donne repos à la terre, une fois les semailles achevées. Donne repos

---

[1] Hyg., *Fab.* 130 : "(...) Qui deorum uoluntate in astrorum numerum sunt relati; Erigone signum Virginis, quam nos Iustitiam appellamus, Icarius Arcturus in sideribus est dictus, canis autem Maera Canicula".

[2] Ov., *Am.* 3.10.1 : "Annua uenerunt Cerealis tempora sacri". Sur ces différentes fêtes de Cérès : cf. B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996, p. 35-36.

[3] Ov., *Fast.* 1.662 : "Seminibus iactis est ubi fetus ager".

[4] Sur l'épithète *grauidus* : cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. grauidus* ; appliquée en particulier aux moissons : *supra § A.4.2.2.1. Les saisons de l'abondance - L'été - Les moissons.*

> aux hommes qui ont cultivé la terre. Que le village fasse la fête : fermiers, purifiez le village et donnez aux autels campagnards les galettes annuelles. Qu'on offre en sacrifice aux mères des récoltes, Cérès et Tellus, le blé qui leur est dû et les entrailles d'une truie portante. Cérès et Tellus président ensemble à la même fonction : la première fournit aux récoltes leur source, la seconde le lieu[1].

Si le sacrifice d'épeautre s'accorde à la nature de Cérès comme protectrice des moissons, le sacrifice d'une truie, en particulier portante, évoque une autre fonction de Cérès, protectrice de la fécondité animale et humaine[2]. Ce sacrifice s'accorde aussi à la métaphore de la maternité de la terre ("fetus ager", épithète *grauidus*). Deux explications plus complètes sont fournies par Ovide. La première, concernant le sacrifice d'une vache pleine lors des *Fordicidia*, peut être appliquée au sacrifice de la truie également : une victime portante est porteuse de vie comme la terre fécondée par les semences, et convient donc pour en assurer la fertilité :

> - Maintenant le bétail est gravide, les terres aussi le sont de semence. A la terre pleine est offerte une victime pleine.
> - Les entrailles d'une vache portante sont offertes : l'année a un rendement plus fécond, et la terre et le troupeau portent fruit[3].

Si ce sacrifice est présenté comme une pratique propitiatoire, l'autre explication fait de ce sacrifice une punition de la truie qui ravage les premières pousses et met en péril l'épanouissement de la récolte :

> Cérès fut la première à se réjouir du sang d'une truie avide, vengée par ce juste crime de celle qui ravageait ses richesses ; car elle découvrit au printemps nouveau les semences naissant pleines de lait dans les sillons meubles retournées par le groin de la truie porte-soies[4].

---

[1] Ov., *Fast.* 1.667-674 : "Vilice, da requiem terrae semente peracta ;
da requiem, terram qui coluere, uiris.
Pagus agat festum : pagum lustrate, coloni,
et date paganis annua liba focis.
Placentur frugum matres, Tellusque Ceresque,
farre suo granidae uisceribusque suis.
Officium commune Ceres et Terra tuentur :
haec praebet causam frugibus, illa locum".
La suite de ce passage est traitée *infra § B.4.4.2.4. Les prières.*

[2] Cf. aussi Verg., *Aen.* 8.84-86 (sacrifice de la truie blanche à Iuno Maxima) ; *supra § A.3.1.4. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise.*

[3] Ov., *Fast.* 4.633-634 : "Nunc grauidum pecus est, grauidae quoque semine terrae. / Telluri plenae uictima plena datur" ; *Fast.* 4.671-672 : "Exta bouis grauidae dantur : fecundior annus / prouenit et fructum terra pecusque ferunt". Cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. grauis, grauidus.*

[4] Ov., *Fast.* 1.349-352 :
"Prima Ceres auidae gauisa est sanguine porcae,
ulta suas merita caede nocentis opes ;
nam sata uere nouo teneris lactentia sulcis
eruta saetigerae comperit ore suis".
Cf. aussi Ov., *Met.* 15.111-113 ; *Fast.* 4.414 : "(...) ignauam sacrificate suem".

Le même châtiment est réservé au bouc, sacrifié à Bacchus, pour avoir artaqué les vignes[1]. Dans ces cas-là, le sacrifice apparaît comme un rite expiatoire, une punition, une juste vengeance ("ulta ... merita caede") dont l'exécution doit apaiser la divinité. La métaphore de la maternité n'est toutefois pas absente de cette seconde explication, puisque les jeunes pousses sont qualifiées de "lactentia".

Ainsi, dans le don des céréales aux bommes, Cérès reproduit en quelque sorte la relation qu'elle avait établie avec Triptolème. Les semences cachées dans le sol pour maturation rappellent la coction dans le feu (dont une autre variante est l'enfouissement sous les cendres[2]) ; mais surtout, les soins que Cérès prodigue à leur croissance sont analogues à l'allaitement, puisque les pousses sont pleines de lait et que, nourries du lait de la déesse, elles nourriront les hommes et permettront leur développement.

Le moment des semailles n'est pas le seul où l'on doive honorer la déesse. Selon Caton, une truie est aussi offerte en sacrifice à Cérès avant les récoltes (*porca praecidanea*)[3]. On offrait également, du moins anciennement, les prémices :

> Toutefois nos ancêtres semaient le blé, récoltaient ce blé et en donnaient à Cérès les prémices de la moisson[4].

L'offrande des prémices des récoltes (*praemetium*) n'a pas pour seul but de remercier la déesse d'un don qu'on lui reconnaît de longue date. Il a bien plus une fonction propitiatoire. De même offre-t-on à Liber le premier moût (*sacrima*) pour s'assurer sa protection sur les vignes et le vin[5].

Le lien entre Cérès et Liber explique aussi qu'il n'y ait pas forcément adéquation entre les produits offerts par les hommes et la nature ou fonction de la divinité : une libation de vin peut être offerte pour la fertilité céréalière - le campagnard Ofellus évoqué par Horace procède par exemple à des libations de vin à Cérès pour raviver la fécondité de sa propriété ("ita culmo surgeret alto")[6].

La proximité de Cérès avec les autres divinités associées à la fertilité agricole (Liber, Palès,

---

[1] Ov., *Met.* 15.114-115.

[2] Ov., *Fast.* 4.553-554 : "Inque foco corpus pueri niuente fauilla / obruit, humanum purget ut ignis onus" ; cf. M. Halm-Tisserand, *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, 1993, p. 53-54 ; Hyg., *Fab.* 147 ; *supra § B.3.2.4.2. Les motifs - La cuisine - Le chaudron de jouvence.*

[3] Cato, *Agr.* 134.1 : "Priusquam messim facies, porcam praecidaneam hoc modo fieri oportet. Cereri porca praecidanea porco femina, priusquam hasce fruges condas, far, triticum, hordeum, fabam, semen rapicium" ; Aul. Gell., *NA* 4.6.8.

[4] Ov., *Fast.* 2.519-520 : "Farra tamen ueteres iaciebant, farra metebant, / primitias Cereri farra resecta dabant" ; voir aussi Plin., *NH* 18.2.8 ; Fest. s.v. *praemetium* (p. 267 éd. Lindsay réimpr. 1997) ; cf. B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996, p. 39.

[5] Fest. s.v. *sacrima* (p. 423 éd. Lindsay réimpr. 1997) : "Sacrima appellabant mustum, quod Liber sacrificabant prn nineis et uasis et ipso uino conseruandis ; sicut praemetium de spicis, quas primum messuissent, sacrificabant Cereri".

[6] Hor., *Sat.* 2.2.124-125 : "Ac uenerata Ceres, ita culmo surgeret alto, / explicuit uino contractae seria frontis".

etc.[1]) se manifeste aussi par la place qu'occupe le festival des *Cerelia* dans le calendrier. Il s'insère en effet dans le cadre des festivités des Ides d'avril destinées à assurer la fertilité agraires : les *Cerealia* s'intègrent dans l'ensemble des *Fordicidia* (auxquelles elles succèdent), des *Parilia* (en l'honneur de Palès protectrice des troupeaux), des *Vinalia*, des *Robigalia* et des *Floralia*[2].

Les *Cerealia* sont l'occasion de jeux du cirque et de jeux scéniques[3] et lient ainsi Cérès à la plèbe (qui se verra par ailleurs gratifiée de distributions de blé) :

> Viennent ensuite les jeux de Cérès : il n'est pas besoin d'en indiquer la cause ;
> les bienfaits et le mérite de la déesse sont d'eux-mêmes patents[4].

La double formule "munus promeritumque" et le terme "sponte" précisent bien que la réciproque va de soi, qu'elle est implicitement attendue, due et méritée[5]. Il s'amorce ainsi un cycle entre dons divins et réponses humaines visant à perpétuer la générosité divine.

4.4.2.1. Les prières

Aux actes s'ajoutent les paroles. Ainsi Ovide rapporte-t-il cette prière qui vient clore sa description des sacrifices des *Sementiua* offerts à Cérès et Tellus :

> Vous qui êtes associées dans cette tâche, vous grâce à qui les usages de jadis ont été améliorés et les glands du chêne supplantés par une nourriture plus profitable, rassasiez les cultivateurs affamés de récoltes abondantes, de sorte qu'ils en retirent des fruits en digne récompense de leurs cultures. Vous, donnez aux tendres semences de poursuivre sans interruption leur croissance, et que les premières pousses ne soient pas brûlées par les neiges et les gelées. Lorsque nous semons, ouvrez le ciel aux vents favorables ; lorsque la semence est enfouie, arrosez-la de l'eau du ciel. Et veillez à ce que les oiseaux ne s'abattent pas, redoutables, sur les cultures et ne dévastent pas en bandes nuisibles les champs de Cérès. Vous aussi, fourmis, épargnez les grains semés. Votre butin sera plus abondant après la récolte. Que la moisson croisse cependant sans connaître la morsure de la rouille et qu'elle ne pâlisse pas de maladie sous un ciel mauvais, qu'elle ne dépérisse pas, malingre, et que, plus féconde que la moyenne, elle ne suffoque pas sous la luxuriance de ses richesses. Et que les champs soient préservés de l'ivraie, nocive pour la vue, et que l'avoine stérile ne se dresse pas sur le sol en culture. Les grains de froment, l'épeautre qui passera deux fois par le feu et l'orge, que le champ les

---

[1] Cf. Nemes., *Ecl.* 1.64-71, cité *supra* en introduction à la section *B.4.4. Le sacrifice comme don et contre-don.*
[2] Pour l'ensemble de ces fêtes : cf. Ov., *Fast.* 4.629-947.
[3] Ov., *Fast.* 4.679-680 ; Aul. Gell., *NA* 18.2.11 ; Iuv., *Sat.* 14.263-264.
[4] Ov., *Fast.* 4.393-394 : "Hinc Cereri ludi : non est opus indice causae ; / sponte deae munus promeritumque patet".
[5] Sur l'ambivalence du terme *munus* (cadeau et obligation) : cf. *supra § B.4.1.1. Les situations du don - Don, richesse & réciprocité.*

> donne en retour avec un immense intérêt. C'est ce que je vous souhaite, cultivateurs, que tels soient aussi vos voeux, et que l'une et l'autre déesse exaucent et réalisent ces prières[1].

Cette prière établit clairement le contrat passé entre les hommes et les déesses invoquées : les deux divinités doivent répondre aux offrandes des hommes par des dons renouvelés - ce que marque une série d'impératifs ("satiate", "date", "aperite", "spargite") - et en accordant leur protection aux récoltes ("cauete"). Cette bienveillance est présentée comme une récompense méritée ("praemia digna"[2]) pour le travail agricole fourni. Le terme "praemia" insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas seulement de réciprocité polie, mais qu'il est véritablement question de mérites et de devoirs de part et d'autre (*do ut des*). On pourrait à la limite considérer qu'il s'agit d'une sorte de contrat, puisque les termes "fenore" et "reddat" du vers 694 peuvent tout aussi bien s'appliquer à la transaction économique du prêt à intérêt. L'analogie vaut aussi pour la prière adressée aux fourmis. Il leur est enjoint de faire un calcul d'intérêt, d'épargner, dans le double sens du mot *parcere*, afin d'en retirer un plus grand bénéfice sur ce qui leur revient ("praedae copia maior"), en accord avec l'image de la fourmi économe[3].

---

[1] Ov., *Fast.* 1.675-696 : "Consortes operis, per quas correcta uetustas
quernaque glans uicta est utiliore cibo,
frugibus immensis auidos satiate colonos,
ut capiant cultus praemia digna sui.
Vos date perpetuos teneris sementibus auctus,
nec noua per gelidas herba sit usta niues.
Cum serimus, caelum uentis aperite serenis ;
cum latet, aetheria spargite semen aqua.
Neue graues cultis Cerialia rura cauete
agmine laesuro depopulentur aues.
Vos quoque, formicae, subiectis parcite granis :
post messem praedae copia maior erit.
interea crescat scabrae robiginis expers
nec uitio caeli palleat ulla seges,
et neque deficiat macie nec pinguior aequo
diuitiis pereat luxuriosa suis ;
et careant loliis oculos uitiantibus agri,
nec sterilis culto surgat auena solo;
triticeos fetus passuraque farra bis ignem
hordeaque ingenti fenore reddat ager.
haec ego pro uobis, haec uos optate coloni,
efficiatque ratas utraque diua preces".
Sur le vocabulaire morbide des vers 687-690 : cf. *supra § A.5.1.3. Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps* ; pour les dangers qui menacent les moissons : cf. aussi *supra § A.4.2.2.1. Les saisons de l'abondance - L'été - Les moissons.* La suite de ce passage (vers 697-704) a été traitée *supra § A.4.1.3. Le temps de l'Age d'Or - Le retour de la fécondité.*

[2] Pour rappel : *praemia* : *supra* Ov., *Fast.* 4.560 : "et seret et culta praemia tollet humo" ; *digna* : cf. idée de mérite : *supra* Ov., *Fast.* 4.394 : "sponte deae munus promeritumque patet" ; Ov., *Fast.* 1.350 : "ulta suas merita caede nocentis opes".

[3] Aesop., *Fab.* 336 (La Cigale et les Fourmis) ; Auianus, *Fab.* 34.5-10 (De formica et cicada) ; Phaedr., *Fab.* 4.25 (Formica et musca), v. 14 : "Ego granum in hiemem cum studiose congem" ; texte cité avec d'autres exemples *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique* ; voir aussi *TLL*, vol. 6.1, 1926, *s.v. formica, 2. prouerbialiter dicta, de prouida sedulitate*, col. 1091-1092.

Dans sa longue description de la cérémonie des *Parilia* et de ses étapes rituelles[1], Ovide insère également une belle prière, adressée à Palès, invoquant sa protection sur les troupeaux, sa bienveillance et son aide en cas d'offense aux divinités rustiques, la priant de garder les hommes comme les bêtes en bonne santé, et l'implorant finalement d'accorder l'abondance :

> Eloigne la faim injuste, que l'herbe et le feuillage poussent en abondance, et que les eaux qui servent au bain ou à l'abreuvoir coulent à flots. Fais que je presse des mamelles pleines, que le fromage me rapporte monnaie, que l'osier tressé large laisse passer le petit-lait coulant ; que le bélier se montre lubrique, que la brebis fécondée livre le fruit de cette semence et que de nombreux agneaux peuplent ma bergerie ; qu'ils produisent une laine douce, incapable de blesser les jeunes filles et que même les mains les plus délicates pourraient filer. Que ma prière soit exaucée et que nous offrions chaque année à Palès, maîtresse des bergers, d'immenses galettes[2].

Cette prière inclut divers produits et sous-produits de l'élevage ovin[3], qu'elle évoque selon les motifs pastoraux traditionnels (mamelles pleines, faisselle...[4]). Le fait que la déesse exauce les prières permet de perpétuer le cycle des échanges : les galettes offertes sont à la fois signe de remerciement et offrande propitiatoire. La dimension de rapport perçue dans la prière à Cérès est aussi perceptible ici, dans la relation qui unit l'homme à la nature par le biais de son travail dont il espère retirer du bénéfice ("referat ... aera", "dent", "reddat", "proueniat").

4.4.3. La génération spontanée et les fruits du travail des hommes

Ainsi, à l'abondance comme don spontané de la nature ne nécessitant ni soin ni culture - telle que l'envisagent les mythes de l'Age d'Or ou des Iles Fortunées -, s'est substituée, par l'émergence d'un donateur identifiable sous la forme de la divinité, une forme de générosité qui introduit des obligations de réciprocité, à l'image des relations de dons dans la société humaine[5], et qui réclame une participation de l'homme au bénéfice, par ses sacrifices et ses prières d'une part, et par son investissement et son travail d'autre part.

---

[1] Ov., *Fast.* 4.721-783 ; voir aussi Calp., *Ecl.* 5.24-28.

[2] Ov., *Fast.* 4.767-776 : "Absit iniqua fames ; herbae frondesque supersint,
quaeque lauent artus, quaeque bibantur, aquae.
Ubera plena premam, referat mihi caseus aera
dentque niam liquido numina rara sero ;
sitque salax aries conceptaque semina coniunx
reddat et in stabulo multa sit agna meo ;
lanaque proueniat nullas laesura puellas,
mollis et ad teneras quamlibet apta manus.
Quae precor eueniant et nos faciamus ad annum
pastorum dominae grandia liba Pali".

[3] Cf. *supra § B.1.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - Les produits issus de l'élevage.*

[4] Cf. *supra § B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

[5] Cf. *supra § B.4.1.1. Les situations du don - Don, richesse et réciprocité.*

Pour pouvoir souscrire à ces exigences, l'homme quitte donc l'état paradisiaque pour se livrer au labeur dont il offrira les fruits en retour à la divinité, s'assurant ainsi la pérennité de sa bienveillance. L'agriculture marque la fin de l'âge doré de la génération spontanée. De même, chassé du paradis édénique - qui, à la différence des mythes païens, doit sa fertilité à la volonté divine -, l'homme est condamné à gagner son pain à la sueur de son front[1].

Parallèlement pourtant, l'homme commence à maîtriser son environnement par l'apprentissage de diverses techniques (agriculture, pêche). L'idée d'une nature dispensatrice de dons, par l'intermédiaire d'une volonté divine, conduit toutefois à envisager cette maîtrise non en termes de domination, mais comme un équilibre signe d'une relation privilégiée avec la nature et les dieux, relation dont l'harmonie est assurée par l'exécution d'un certain nombre de devoirs de réciprocité.

4.4.4. Don et sacrifice dans le christianisme - Cérès, Marie et l'Eglise

En dépit de la proclamation de l'amour inconditionnel du Christ, la doctrine chrétienne n'évacuera pas l'idée d'une forme de réciprocité. Les exemples ne manquent pas, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, de personnages dont l'hospitalité ou la générosité alimentaire se voient récompensées[2]. Le Nouveau Testament avance aussi l'idée que la charité peut ouvrir la porte des cieux et détermine l'orientation du Jugement Dernier[3].

Dans le cadre des relations qui lient l'homme au Dieu des chrétiens, l'exigence du sacrifice tel que le pratiquent les païens est par contre levée - toute forme de sacrifice païen sera même interdite. La mort du Christ vient en effet se substituer à toute autre forme de sacrifice. Certes l'amour du Christ est offert gratuitement, mais il attend, ou du moins espère, une réponse sous forme d'adhésion. C'est un sacrifice de soi qui est attendu. En retour, le chrétien fait don de sa vie, en la mettant au service du Christ, par la voie du martyre (lors des jeux appelés *munus*[4]) ou de l'ascétisme, forme de martyre non-sanglant[5], deux chemins qui ouvrent les portes du ciel.

Les sacrifice propitiatoires aux divinités de l'abondance sont par conséquent aussi supprimés[6]. Mais le rôle de pourvoyeuse d'abondance reste dévolu à la divinité. Avec l'avènement du christianisme, Cérès disparaît peu à peu de l'iconographie (en particulier du monnayage impérial où elle était pourtant si présente et où elle ne figure plus de façon explicite dès le

---

[1] Gn. 3.17-19.

[2] Veuve de Sarepta : 1R 17.8-16 (cf. *supra § B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond*) ; la Samaritaine : Jn 4.1-42 (en particulier 7-15).

[3] Cf. Mt. 25.34-46. Sur la charité et ses avantages pour le donateur : cf. *supra § 4.1.3. Les situations du don - De la munificence à la charité*, et les exemples empruntés aux *Instructiones* de Commodien.

[4] Cf. *supra § A.3.4.4. Le pays où coule le sang - Le sang de l'arène.*

[5] Cf. *supra § A.5.2.1. Le jeûne - Un sacrifice du corps.*

[6] Canon XL du concile d'Elvire, entre 306-312 ; cf. F.J. Dölger, "Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter", in F.J. Dölger, *Antike und Christentum* VI, 4, 1950, p. 297-320 (en particulier p. 300-303).

dernier tiers du 3e siècle, après le règne des Sévères[1]) et se trouve supplantée par différents saints[2]. La déesse blonde voit ses fonctions et ses attributs iconographiques transférés en particulier à la Vierge Marie, qui figure aussi comme déesse allaitante dans les schémas de Vierge à l'Enfant, et connaît comme Cérès (et Isis) la perte de son enfant et la douleur qui fait d'elle une *mater dolorosa*. Le Miracle du Grain[3], élaboré au Moyen Age et ajouté à l'épisode évangélique de la fuite de la sainte famille en Egypte[4], peut précisément être lu comme un transfert, de Cérès à la Vierge Marie, des fonctions de donatrice : rencontrant un fermier qui vient d'ensemencer son champ, Marie l'enjoint de répondre aux soldats qui pourraient se présenter et le questionner sur le passage d'une mère avec son enfant, de déclarer qu'ils les a vus alors qu'il venait de faire les semailles. La sainte famille traverse alors le champ dont le grain croît et mûrit miraculeusement, prêt à être moissonné. Lorsque les soldats d'Hérode se présentent, la réponse que leur fait le fermier selon les instructions de Marie les incitent à en déduire que le passage de la mère et de l'enfant remonte à longtemps, et ils abondonnent les recherches. Outre son lien étroit avec la croissance des céréales, Marie emprunte aussi à Cérès son rôle de protectrice, comme la déesse à l'égard de Triptolème confronté à la barbarie du roi des Scythes ou de Celeus[5].

Comme Marie, Dieu lui-même est présenté comme assumant une partie de la tâche nourricière dévolue à Cérès, et ce non seulement en assurant à l'homme son pain quotidien, mais en prenant par rapport à lui une position de nourrice, dispensant le lait de sa Parole[6]. Ses dons lactés expriment la tendresse féminine d'un Dieu à la fois père et mère[7]. Mais c'est plus précisément à l'Eglise que revient ce rôle de nourricière. Dans l'*Hymne* 10 d'Ambroise[8], l'Eglise reçoit l'épithète d'*alma* traditionnellement dévoué à Cérès :

> Saints Victor, Nabor et Felix, martyrs de Milan, hôtes sur notre sol, de race maure, étrangers sur nos terres,
> vous que nous a donnés le sable brûlant, haletant sous les feux du soleil, aux confins de la terre, et exilé loin de notre nom.
> Le Pô les a accueillis comme ses hôtes, pour le grand prix de leur sang, et la

---

[1] Cf. T. Mikocki, *"Sub specie deae". Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses. Etude iconologique*, 1995, p. 85, 90-94.

[2] Cf. P. Berger, *The Goddess Obscured. Transformation of the Grain Protectress from Goddess to Saint*, 1985 (*non uidi*) ; M. Bieber, *Ancient Copies. Contributions to the History of Greek and Roman Art*, 1977, p. 167 (représentation du 9e s. de la Vierge Marie comme une prêtresse de Cérès, avec des épis de blé dans la main).

[3] Cf. B.S. Spaeth, *The Roman Goddess Ceres*, 1996, p. 31 ; fig. 28 : enluminure des Grandes Heures du Maître de Rohan (1er quart du 15e siècle) figurant le Miracle du Grain.

[4] Mt. 2.13-15.

[5] Cf. *supra § B.4.4.1.1. Les dons divins - Du grain...*

[6] Cf. M. Meslin, "Un don divin", in P. Gillet (éd.), *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, 1994, p. 101-115.

[7] Cf. aussi la 1ère vision de Perpétue, traitée *supra § A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Le Paradis dans les visions de martyrs*. Sur le développement de l'idée du Christ-mère au Haut Moyen-Age : cf. C.W. Bynum, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, 1982, p. 110-169.

[8] Texte déjà présenté et exploité *supra § A.3.4.6. Le pays où coule le sang - L'exil et le royaume* (pour les motifs du sang, de l'exil, de la race, de la *militia Christi*, de la patrie).

> foi de l'Eglise nourricière les a remplis du Saint Esprit,
> et s'est couronnée du sang sacré de trois martyrs, ravis aux impies, qu'elle a consacrés soldats du Christ[1].

Dous ("dedit") du désert brûlant d'Afrique, les martyrs ont fait le sacrifice de leur vie sur le sol italien et obtiennent, en guise de salaire ("mercede"), l'hospitalité ("hospites"). Celle-ci prend la forme d'un retour dans le sein nourricier ("alma") de l'Eglise qui les emplit ("repleuit") de la nourriture de l'Esprit. Ce n'est ici plus l'hospitalité offerte à une divinité qui motive les divins bienfaits, mais, par une sorte d'inversion des rôles et des relations de réciprocité, c'est à l'Eglise qu'il échoit d'accueillir ceux qui se sont sacrifiés, de les nourrir et, par leur consécration, de leur ouvrir les portes du ciel et de l'immortalité.

[1] Ambr., *Hymn.* 10.1-16 :
"Victor Nabor Felix pii / Mediolani martyres, / solo hospites, Mauri genus / terrisque nostris aduenae, torrens harena quos dedit / anhela solis aestibus, / extrema terrae finium / exulque nostri nominis. Suscepit hospites Padus / mercede magna sanguinis, / sancto repleuit spiritu / almae fides ecclesiae, et se coronauit trium / cruore sacro martyrum / castrisque raptos impiis / Christo sacrauit milites".

PARTIE C) CONCLUSION : PAYSAGES ET NOURRITURES

"Minus magnam uirtutem esse scire dicere quam desinere".
Sen., *Contr.* 9.5.17.

L'abondance ne se résume pas. Tout au plus peut-on tenter de tresser une guirlande reprenant les différentes rameaux qui ont fourni la matière de cette étude. Mais du tronc s'échapperont toujours quelques nouveaux greffons, dont la fécondité ne sera pas exploitée pour elle-même mais servira à nouer la gerbe[1]. Plus particulièrement, on tentera de cerner l'articulation unissant paysage idéal et alimentation, de définir la place de l'homme et la manière dont il se projette dans cet environnement.

1.1. Alimentation et identité

L'adage des anthropologues selon lequel "Man ist was man isst" peut s'appliquer aussi à l'alimentation antique. La formule classique "Dis-moi ce que tu manges et je te dirai qui tu es" pose implicitement la question du lieu où l'on se trouve et des gens que l'on y côtoie. Les nourritures déterminent en effet non seulement une identité, mais aussi un environnement, local[2], social[3], moral ou religieux[4]. Certaines nourritures fonctionnent, dans le discours, comme marqueurs des catégories sociales - nourritures de "riche" (poisson) ou de "pauvre"

[1] Cf. *supra § Introduction - Copieux corpus - Entre sélection et profusion.*
[2] Cf. par ex. *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire* ; sur les tavernes : cf. *supra B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - La viande* ; pour d'autres remarques et renvois sur les lieux de consommation alimentaire : cf. *infra § C.1.2. Manger le décor.*
[3] Cf. *supra § B.4.2. Partage et convivialité - Du festin des élites au festin des élus.*
[4] Cf. par ex. *supra § B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme ; A.5.2. Le jeûne.*

(légumineuses, en particulier la fève)[1], de citadin ou de paysan[2]. Ces catégories alimentaires signent non seulement une différentiation au sein de la collectivité, mais aussi des distinctions entre les peuples. Le lien entre alimentation et degré de développement ou de civilisation - qui apparaît déjà dans le mythe de l'Age d'Or (âge de la cueillette ignorant l'agriculture)[3] - sert à caractériser les peuples barbares, définis par exemple comme des buveurs de lait ou des cannibales[4], ou en fonction de leur faculté ou non à transformer les denrées offertes par la nature. En bref, l'alimentation réunit pour le repas autant qu'elle marque des différences entre classes sociales, entre les dieux et les hommes (commensalité rompue de l'Age d'Or, partage égalitaire du royaume céleste[5]), entre les hommes et les bêtes, entre les cultures, les religions -- reflétant ainsi les strates du monde en général[6], dans sa répartition géographique, culturelle et sociale.

Cette force reconnue aux aliments de répartir les rôles sociaux s'accompagne d'une forme de "manger magique"[7], puisque certaines denrées sont dotées de vertus "magiques" (symboliques) et peuvent affecter le sujet par incorporation - on peut rappeler les exemples de la potion de Médée, dont les ingrédients sont déterminants pour l'efficacité du rite de rajeunissement d'Aeson[8], ou des visions de martyrs où la nourriture ingérée place les bénéficiaires dans un l'état de béatitude céleste (par exemple la coupe de la vision du donatiste Maximianus, ou la bouchée de caillé offerte à Perpétue[9]). Consommer ne se réduit ainsi pas seulement à faire disparaître quelque aliment dans les profondeurs de son ventre, mais consiste à le faire entrer en soi où il devient, par une loi de similitude, une partie de soi-même et amène une transformation de l'être. Le christianisme a accordé une attention particulière à cette corrélation entre alimentation et identité, développant les images de la Parole divine comme aliment (lacté en particulier), en accord avec l'idée d'un Dieu nourricier[10], assimilant le Christ à des aliments et la Céne à un rituel où c'est Dieu lui-même qui est mangé et ingéré[11], ou

---

[1] Cf. *supra § A.2.7. L'abondance de la mer* ; *B.1.1.2.3. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - L'horticulture - Les légumes et légumineuses.*

[2] Cf. par ex. *supra § A.2.2. La campagne retrouvée.*

[3] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or.*

[4] Cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver* ; *B.1.1.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - Les produits issus de l'élevage - Les laitages* ; *B.1.2.2. Les régimes et tabous alimentaires - Le cannibalisme.*

[5] Cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; *§ B.4.2. Partage et convivialité - Du festin des élites au festin des élus.*

[6] Cf. P. Garnsey, *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity*, 1998, p. 220-221 (in chap. 13 - The Bean : Substance and Symbol).

[7] Cf. P. Rozin, "La magie sympathique", in C. Fischer (éd.), *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles*, 1994, p. 22-37.

[8] Cf. *supra § B.3.2.4.2. Les motifs - Le chaudron de jouvence.*

[9] Cf. *supra § B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond* ; *A.2.6.3. Les lieux de l'au-delà - L'au-delà dans les visions de martyrs.*

[10] Cf. par ex. *supra § B.4.4.4. Don et sacrifice dans le christianisme - Cérès, Marie et l'Eglise.*

[11] Par ex. Petr. Chrysologus, *Sermo* 140ter.3 : "Hoc est faenum, fratres, cuius flos caelestem mutatur in panem, quem uescendo aeternam peruenimus ad uitam" ; voir aussi *supra § B.1.2.1.1. Les régimes et tabous alimentaires - Végétarisme et christianisme* ; E. Jackson, *Food and Transformation. Imagery and Symbolism of*

comparant la formation du chrétien et sa croissance dans la foi à l'élaboration d'une nourriture (le pain) :

> Vous n'étiez pas par nature, vous aussi vous avez été créés, vous avez été transportés jusque sur l'aire du Seigneur et y avez été broyés grâce au travail des boeufs, c'est-à-dire des annonciateurs de l'Evangile. Quand vous étiez maintenus dans l'état de catéchumènes, vous étiez conservés dans le grenier. Vous avez donné vos noms, vous avez commencé à être moulus par les jeûnes, les exorcismes. Ensuite vous être venus vers l'eau (*sc.* du baptême), vous avez été pétris, et vous avez reçu votre unité. Sous la flamme fervente du Saint Esprit, vous avez cuit, et vous êtes devenus le pain du Seigneur[1].

Le pouvoir reconnu à certaines nourritures est aussi une manière de marquer la proximité de l'homme avec son environnement, et l'interaction des espaces : l'homme évolue à l'intérieur d'un milieu qu'il va s'approprier, notamment en l'ingérant. Ce lien plus ou moins harmonieux avec son environnement, impliquant ou non le recours à la violence pour s'en rendre maître (contrairement à l'état paradisiaque et végétarien de l'Age d'Or) conduit à une forme d'écologie de l'alimentation[2]. Cet environnement alimentaire et sa variété[3] oblige aussi - ou permet - d'opérer des choix, qui se doublent souvent d'une moralisation des aliments (bons-mauvais, dignes de l'homme ou propres à l'animal[4]) correspondant à un style de vie (ascétisme, frugalité, végétarisme, luxe).

Ces différents éléments trouvent un prolongement à la fin du Moyen Age, où prend corps une théorie établissant un parallélisme entre la société humaine et les aliments. A l'image de la hiérarchie sociale, les aliments sont aussi organisés selon un axe vertical. Une supériorité est reconnue aux fruits des arbres par rapport aux racines et bulbes enfoncés en terre. Par leur localisation dans la partie supérieure de l'arbre, les fruits entretiennent une proximité avec le ciel et par là même avec la perfection divine[5]. Le choix de vergers comme cadres paradisiaques

---

Eating, 1996, p. 30.

[1] August., *Sermo* 6 *de sacramento altaris ad infantes* (*PL* 46. col. 835) : "Non fuistis, et creati estis, ad aream dominicam comportati estis, laboribus boum, id est, annuntantium Euangelium, triturati estis. Quando catechumeni differabamini, in horreo seruabamini. Nomina uestra dodistis (*sic*), coepistis moli ieiuniis, exorcismis. Postea ad aquam uenistis, et conspersi estis, et unum facti estis. Accendente feruore Spiritus sancti cocti estis, et panis dominicus facti estis".

[2] Cf. *infra § C.1.3. Vers une écologie de l'abondance.*

[3] Cf. *supra § B.1.1.3. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - L'alimentation romaine : une* satura lanx...

[4] Cf. par ex. *supra § B.1.2. Les régimes et tabous alimentaires.*

[5] Cf. M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 124 (citant A.J. Grieco, *Classes sociales, nourriture et imaginaire alimentaire en Italie (XIVe-XVe siècle)*, 1987, Diss. Paris, à paraître/parue (Cambridge, Polity Press) sous le titre *Food for Thought and Food for the Table. A Social and Cultural History of Food in Renaissance Italy* ; *non uidi*) ; voir aussi A.J. Grieco, "Les plantes, les régimes végétariens et la mélancolie à la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance italienne", in A.J. Grieco, O. Redon & L. Tongiorgi Tomasi (éds.), *Le Monde végétal (XIIe-XVIIe siècles). Savoirs et usages sociaux*, 1993, p. 11-29 (en particulier table 2 p. 28) ; A.J. Grieco, "Les utilisations sociales des fruits et légumes dans l'Italie médiévale" in D. Meiller & P. Vannier (éds.), *Le Grand livre des Fruits et légumes : histoire, culture et usage*, 1991, p. 151-154.

en était un premier signe. La nourriture, par son origine végétale, entretient ainsi des liens étroits avec le paysage. Ce dernier ne servira donc pas uniquement de décor, mais pourra se révéler potentiellement nourricier.

1.2. Manger le décor

A l'examen des paysages idéaux, il est apparu que ceux-ci sont loin de ne constituer qu'une seule image visuelle dénuée de toute implication sensible. On peut rappeler ici, à titre de résumé, quels sont les sens qui se trouvent sollicités et de quelle manière.

Les couleurs confèrent d'emblée aux décors charmants une certaine sensualité, que rehaussent les senteurs des fleurs ou des fruits mûrs. Les odeurs servent aussi de guide, laissent deviner bien avant la vue un lieu idéal (grotte de Calypso, terres orientales[1]), parfois même transposé dans un cadre civilisé (cuisine[2]), ou signalent une zone malsaine à éviter (entrée des Enfers, grotte de nécromancie[3]).

Des éléments acoustiques (chants d'oiseaux, bruissement du vent, flûtes champêtres, ruisseaux bavards[4]) qui s'accompagnent souvent d'un mouvement (envol, feuillage ondoyant, onde fuyante) viennent animer ces lieux et valent comme signes de vie et d'activité (à l'inverse, un paysage silencieux et figé est suspect). Ces éléments acoustiques et mobiles confèrent aussi au lieu une spatialité par un quadrillage horizontal et vertical - voire en profondeur - de l'espace[5].

Le sens du toucher n'est pas laissé de côté, jouissant de la douceur (*mollis*) des gazons, de la fraîcheur de l'ombre ou des sources, des caresses du vent. L'exemple de la brise, bruissant dans les frondaisons, agitant les feuilles et apportant quelque fraîcheur montre d'ailleurs bien combien un même élément descriptif peut éveiller des sensations ressortissant de sens différents.

Qu'en est-il du goût ? La mention de denrées alimentaires dans un décor idéal intervient principalement en lien avec d'autres thématiques - notamment dans le cadre bucolique (châtaignes, lait, fruits), en relation avec les mythes de la spontanéité naturelle de l'Age d'Or ou de la Terre Promise, de l'autarcie paysanne et de la frugalité (légumes du jardin agrémentés d'un morceau de lard) - bref assez généralement en accord avec un idéal de vie campagnarde.

A part les exemples liés à la chasse ou au sacrifice[6], la consommation véritablement festive de viande et de poisson semble par contre échapper au cadre naturel pour être confinée aux espaces intérieurs que sont les tavernes ou les appartements des puissants, ou du moins à des espaces domestiqués et soumis au plaisir de l'homme (terrasses, jardins). Les descriptions extérieures de paysages idéaux, telles qu'elles apparaissent entre le 1er siècle av. et le 3e siècle

---

[1] Cf. *A.4.2.4.1. Les saisons de l'abondance - L'hiver - Au coin du feu* ; *B.3.2.4.1. Les motifs - La cuisine - La marmite.*

[2] Cf. *supra § A.1.2.1. Les nids d'amour - La grotte* (Hom., *Od.* 5.59-74) ; *A.2.4.2. Les terres lointaines - Des parfums de paradis.*

[3] Cf. *supra § A.2.6.2.1. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'au-delà - Les étapes souterraines.*

[4] Cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse* ; *A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire.*

[5] Cf. par ex. Verg., *Aen.* 7.29-36 ; *supra § A.3.1.4.2. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre.*

[6] Cf. par ex. Verg., *Aen.* 1.214-215 (après la chasse aux cerfs) ; *supra § A.3.1.3. La traversée en mer - Les escales.*

apr. J.-C., mentionnent à l'envi la présence de sources, mais ces cours d'eau restent résolument vides, au mieux peuplées de divinités aquatiques, et nul poisson ne semble y frayer[1]. L'intégration, dans le tableau d'un lieu charmant, de biens alimentaires qui ne soient pas en majorité végétariens ou frugaux, ne semble se manifester clairement que plus tardivement (dès le 4e siècle).

Certes, l'énumération sériée de biens consommables - à rapprocher du procédé du catalogue qu'on a vu régir certaines descriptions de la topographie (catalogue d'arbres, anthologie)[2] - n'est pas absente de la poésie classique (notamment entre le 1er siècle av. et le 1er siécle apr. J.-C.). Mais ce type de développement était jusqu'alors réservé à deux genres principaux, la littérature satirique et la littérature didactique (en particulier agronomique). La satire - Horace, Perse, Juvénal, Pétrone[3] - présente plusieurs tableaux accumulant la mention de denrées alimentaires (luxueuses)[4], dans le but de mettre en exergue l'excès, le luxe, la gloutonnerie, l'avarice ou le désir d'ostentation d'un personnage (Trimalcion par exemple). L'abondance alimentaire y est alors trop raffinée, excessivement cultivée, et par suite condamnée au nom d'une éthique fondée sur la modération.

Le procédé poétique du catalogue s'exprime aussi pour certaines denrées consommables dans le cadre de la littérature didactique. L'ouvrage des *Halieutica*, attribué à Ovide selon le témoignage de Pline[5], peut servir ici d'exemple. Il présente un catalogue de poissons[6] dotés d'épithètes qualifiant leur comportement, leur aspect, leur couleur, mais aussi leur valeur gastronomique. Par l'énumération des couleurs, le texte acquiert une forme d'iconicité et de picturalité, et a alors valeur d'image : le milan (*milus*) au dos noir fraie non loin de l'érythin (*erythinus*) écarlate qui contraste sur l'onde bleue, la sargue (*sargus*) et la girelle (*iulis*) tachetée côtoient l'éclat du sparaillon (*sparulus*) à la nuque dorée, le pagre (*phager*) vermeil, les synodons (*synodus*) fauves, le saxatile (*saxatilis*) vert, les mormes (*mormyr*) bigarrées, la daurade (*chrysophrys*) dorée, les sombres ombrines (*umbra*), l'oblade (*melanurus*) à la queue éclatante, la murène (*muraena*) aux tacbes dorées, les merles (*merula*) verdâtres, le surmulet (*mullus*) aux écailles teintées de sang, les soles (*solea*) et plies (*passer*) blanches ; certains poissons portent d'ailleurs des noms directement dérivés de leur couleur comme la daurade (v. 111 : "chrysophrys"[1], calque du grec χρύσοφρυς, "aux sourcils d'or"), les ombrines (v. 111 : "umbrae"), le bleu (v. 117 : "glaucus"), la chromis (v. 121, du grec χρῶμα, "la

[1] On se place ici du point de vue de la description poétique, et non de l'exploitation réelle des cours d'eau : cf. *supra § A.2.7.4. L'abondance de la mer - Les viviers marins et l'ostréiculture.*

[2] Cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse.*

[3] Pour une discussion sur la proximité du *Satiricon* de Pétrone avec le genre de la satire : cf. J. Adamietz, "Zum literarischen Charakter von Petrons *Satyrica*", *Rheinisches Museum* 120, 1987, p. 329-346.

[4] Par ex. Hor., *Sat.* 2.4 ; Iuv., *Sat.* 5 *passim* ; *Sat.* 11.136-144 ; cf. aussi *supra § B.1.2.4. Les régimes et tabous alimentaires - De la gloutonnerie au péché de gourmandise.*

[5] Plin., *NH* 32.11 : "Mihi uidentur mira et quae Ouidius prodidit piscium ingenia in eo uolumine, quod Halieuticon inscribitur".

[6] (Ps.-)Ov., *Hal.* 92-117.

couleur"). Ils animent dans des reflets chatoyants la mosaïque multicolore des fonds marins qu'ont su aussi reproduire les natures mortes ou les pavements[2]. Cette énumération colorée suggère un fourmillement et une surabondance, que soutient la richesse évocatrice du vocabulaire[3].

Mais la puissance évocatrice (ἐνάργεια) de ce catalogue vaut aussi par son aptitude à éveiller le goût du lecteur. L'auteur mentionne en effet que la valeur gastronomique des poissons décomptés varie de l'excellence ("pretiosus elops", "rarus faber") à l'infect ("immunda chromis", "uilissima salpa") - reflétant les différences entre la table des gourmets et celle des pauvres, et une forme statutaire d'alimentation (ou du moins sa représentation).

Ce catalogue peut aussi poser, dans une certaine mesure, un jalon à l'histoire des goûts et pratiques alimentaires. Les espèces citées dans les *Halieutica* sont toutes des poissons de mer. Cela n'exclut évidemment pas que les Romains aient consommé du poisson de rivière - ne serait-ce que par la proximité du Tibre, près duquel se trouvait un marché au poisson (*forum piscatorium*) et pour lequel une corporation de pêcheurs et plongeurs (*corpus piscatorum et urinatorum totius aluei Tiberis*) est attestée en 205 apr. J.-C., témoignage certes bien isolé[4]. Leur préférence, malgré les variations de mode, semble pourtant les avoir d'abord orientés vers la mer. Ainsi, comme l'auteur des *Halieutica*, Martial, dans sa série de *Xenia*, cite essentiellement des poissons de mer (et des crustacés)[5] : surmulet (*mullus*), lamproie (*murena*), turbot (*rhombus*), brême (*scarus*), loup de mer (*lupus*), dorade (*aurata*), esturgeon (*acipensis*). Les seuls poissons de rivière dont il fasse mention sont le goujon (*gobius*) - et encore s'agit-il du goujon de Vénétie, frayant dans la lagune vénitienne - et un mystérieux poisson du Nil (*coracinus*). On peut rappeler aussi que les scènes de pêche évoquées par les poètes se situent principalement sur les côtes marines (pêche au roseau)[6], alors qu'elles sont par exemple absentes de l'univers bucolique pourtant traversé de ruisseaux.

Le catalogue des *Halieutica* attribué à Ovide intervient dans le cadre de la poésie didactique et non par rapport à une description de l'ordre du *locus amoenus*. Pourtant, les évocations poétiques de fleuves limpides dans des lieux charmants, longtemps dénués (sous l'oeil des poètes) de toute forme de vie aquatique, vont peupler leurs eaux de poissons. Dans les faits, une faune fluviale existait bien sûr déjà ; mais l'établissement, dans les cours d'eau ou les marais, de viviers (*piscarias* et *paludes*)[7], offrant un état intermédiaire entre le naturel et

---

[1] Martial la nomme "aurata" : Mart., *Epigr.* 13.90.

[2] Cf. *supra § B.2.1. Quelques représentations iconographiques de l'abondance.*

[3] Cf. aussi *supra § A.2.7.4. L'abondance de la mer - L'abondance de la nomenclature.*

[4] *CIL* VI 1872 (Rome, 205) ; voir aussi les témoignages littéraires sur la pêche tibérine : Varro *apud* Macr., *Sat.*, 2.12 ; Hor., *Sat.* 2.2.31-33 ; Plin., *NH* 9.169 ; Colum., *RR* 8.16 ; cf. J. Le Gall, *Le Tibre, fleuve de Rome dans l'Antiquité*, 1953, p. 268-269.

[5] Mart., *Epigr.* 13.79-91.

[6] Par ex. (Ps.-)Ov., *Hal.* 86-87 ; Ov., *Met.* 8.217-219 ; Prop. 4.2.37 ; cf. *supra § A.2.7.3. L'abondance de la mer - La pêche : une industrie ?*

[7] Par ex. Rutilius Namatianus (5e siècle), *De reditu suo* 378-380 : "Stagna placent septo deliciosa uado. /

l'artificiel, aura sans doute contribué à cette domestication des eaux naturelles par les poètes.

Les auteurs tardifs témoignent d'un intérêt nouveau pour le poisson de rivière. Au 4e siècle de notre ère, le poète bordelais Ausone présente un catalogue des poissons de la Moselle[1] - comparable à celui des *Halieutica* -, qui sont autant les ornements naturels et colorés du fleuve limpide que des promesses de repas. Il relève ainsi autant leurs qualités picturales que leurs particularités gustatives. Les notations chromatiques, où domine le pourpre, varient du sombre au clair, du vif au terne :

> La truite a le dos constellé de gouttes de pourpre (...) Saumon dont la chair a l'éclat du pourpre (...) Lotte, de quelle couleur la nature t'a peinte ! Des points noirs marquent le dessus de ton dos, cerclés d'un iris jaune. Une teinte azur traverse ton dos lisse. (...) le Surmulet pourpré (...) l'énorme Silure que je considère comme le Dauphin des rivières, avec ton dos traversé de la teinte de l'olive actéenne (...)[2]

Tous constituent la "troupe azurée" des poissons[3] qui vient compléter le décor des rives vertes et du fleuve à la transparence limpide (motifs topiques du *locus amoenus*). L'image fonctionne ainsi par effet de reflet[4] entre le monde aquatique et le monde terrestre. On peut d'ailleurs relever que ce phénomène est déjà valable, au plan lexical, pour la faune marine dont la dénomination[5] - qui emprunte certes en majorité au grec - réemploie aussi des noms d'oiseaux (par ex. *miluus*, *passer*, *merula*, *hirundo*, *turdus*) : la faune aquatique, par ses couleurs changeantes, la rapidité de ses mouvements, son caractère fuyant, rappelle ainsi la troupe ailée des oiseaux peuplant les bois charmants[6]. Ceux qui animent les bords du Tibre à l'arrivée d'Enée au Latium au chant 7 relient d'ailleurs par leurs mouvements les rives et le fleuve lui-même[7], fleuve aux eaux troubles et limoneuses[1] que les Troyens remontent au chant 8. Le

---

Ludere lasciuos inter uiuaria pisces / gurgitis inclusi laxior unda sinit" ; sur la suite de ce passage : cf. *supra § B.1.2.1.2. Les régimes et tabous alimentaires - Végétarisme partiel* ; sur les viviers : cf. aussi *supra § A.2.7.4. L'abondance de la mer - Les viviers marins et l'ostréiculture.*

[1] Auson., *Mos.* 82-149.

[2] Auson., *Mos.* 88 : "Purpureisque Salar stellatus tergora guttis".
97 : "(...) puniceo rutilantem uiscere, Salmo".
107-112 : "(...) Mustella (...)
Quis te naturae pinxit color ? atra superne
puncta notant tergum, quae lutea circuit iris.
Lubrica caeruleus perducit tergora fucus".
117 : "(...) puniceis (...) Mullis (...)".
135-137 : "(...) magne Silure :
quem uelut Actaeo perductum tergora oliuo
amnicolam Delphina reor (...)".

[3] Auson., *Mos.* 141-142 : "Te nirides ripae, te caerula turba natantum, / te liquido mirantur aquae (...)".

[4] Sur les autres reflets (notamment au niveau métapoétique) : cf. P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994, p. 364-418 ; .

[5] Cf. E. de Saint-Denis, *Le vocabulaire des animaux marins en latin classique*, 1947, introduction p. XXIV.

[6] Cf. *supra § A.2.6.1.2. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées - Des oiseaux de paradis.*

[7] Verg., *Aen.* 7.29-36 (33 : "adsuetae ripis uolucres et fluminis alueo") ; *supra § A.3.1.4.2. Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre.*

Tibre se pare alors d'effets de miroir, présentant dans ses eaux vertes le reflet des frondaisons[2] qui se mêle à celui des navires chargés de guerriers qui suscitent son admiration ("mira(n)tur")[3]. Chez Ausone aussi, le reflet du miroir des eaux éveille le même sentiment[4]. Mais le changement introduit par Ausone est de taille puisque, à l'inverse du Tibre aux eaux troubles, le regard chez Ausone perce les eaux en profondeur et passe au-delà de la surface du miroir pour débusquer et cataloguer les poissons qui s'y cachent. Aux effets de reflets aquatiques mis en scène dans le texte répondent ainsi les échos du texte et de ses images avec un intertexte (principalement virgilien), qui se doublent d'une réflexion métapoétique entre la créativité de la Nature-peintre et le travail du poète[5]. La transparence des eaux (*perspicuitas*) est à l'image de la limpidité du style ; même les diverses espèces de poissons peuvent être catégorisées en parallèle à la théorie des styles littéraires[6]. Le fait que la troupe des poissons soit qualifiée par un vocabulaire emprunté au lexique militaire (*turba*, mais surtout *cateruae*, *cohortes* et *agmina*[7]) donne certes une note épique à l'ensemble de la description, mais invite encore à une autre remarque. Cette foule en armes des poissons semble surtout armée des ornements littéraires de la rhétorique, que les théoriciens antiques regroupent sous le terme de *copia*, au double sens d'abondance et de force militaire[8].

A cette percée du regard vers les fonds fluviaux, emblématique d'une démarche poétique, Ausone ajoute des notations de saveur sur leur faune, relevant si le poisson a des arêtes, si sa chair est molle, charnue, grasse, s'il peut être conservé, s'il gagne en saveur avec l'âge, s'il s'agit d'un poisson raffiné, comparable au poisson de mer (qui reste ainsi la référence)[9], ou d'une

---

[1] Verg., *Aen.* 7.31 : "(...) multa flauos arena" ; 36 : "(...) fluuio succedit opaco".

[2] Verg., *Aen.* 8.95-96 : "(...) uariisque teguntur / arboribus uiridisque secant placido aequore siluas" ; cf. *supra § A.3.1.4.2. La traversée en mer - Les prodiges de la Terre Promise - La prophétie du Tibre.*

[3] Verg., *Aen.* 8.91-93 : "(...) mirantur et undae, / miratur nemus insuetum fulgentia longe / scuta nirum fluuio pictasque innare carinas" ; chez Ausone, barques pour des joutes fluviales : *Mos.* 201-219.

[4] Auson., *Mos.* 142 : "te liquido mirantur aquae (...)", cité ci-avant. Lien entre reflet et admiration illustré aussi par l'épisode de Narcisse (Ov., *Met.* 3.424 : "Cunctaque miratur, quibus est mirabilis ipse") et par la dérivation étymologique de *mirari* à *miroir* ; cf. aussi A. Ernout & A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 1932[1], *s.v. mirus*, dérivés et composés.

[5] Auson., *Mos.* 108 : "Quis te naturae pinxit color ? (...)" ; chez Virgile (*Aen.* 8.92) : "(...) pictasque innare carinas" ; pour un autre exemple de la nature peintre : cf. Claud., *De raptu Proserp.* 2.88-93 ; cf. P. Galand, "Les "fleurs" de l'*ecphrasis* : autour du rapt de Proserpine (Ovide, Claudien, Politien)", *Latomus* 46, 1987, p. 87-122.

[6] Cf. P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994, p. 379-380.

[7] Auson., *Mos.* 141 : "Te uirides ripae, te caerula turba natantum 84 : "Dissere caeruleo fluitantes amne cateruas" ; 131 : "Tu quoque flumineas inter memorande cohortes" ; 151 : "Agmina multiplicesque satis numerasse cateruas".

[8] Cf. les définitions de *copia* données par T. Cave, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVIe siècle : Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979), p. 31-36 et par F. Goyet, *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, 1996, p. 164-178, 275-277 ; *infra § C.1.4.4. De mets et de mots - L'abondance du texte - De la* copia uerborum *à la* cornucopia.

[9] Auson., *Mos.* 82-149 *passim* ; 95 : "Tu melior peiore aeuo (...)" ; 102-103 : "(...) dubiae facturus fercula cenae, / tempora longarum fers incorrupte morarum" ; 113 : "corporis ad medium fartim pinguescis (...)" ; 115-

nourriture de pauvre, digne des pires gargotes :

> Lui (= le brochet) n'est pas recherché pour l'usage de la table et bout dans des tavernes enfumées qu'il empeste de son fumet. Qui ne connaît pas aussi les tanches vertes, dont se console le peuple, et les ablettes, proies pour les hameçons des enfants, et les aloses, nourriture plébéienne grésillant sur le foyer ?[1]

Même si les poissons du catalogue mosellan sont davantage les reflets d'un discours poétique sur l'ornement que les occupants réels des eaux du fleuve[2], les innovations d'Ausone amenant des notations de saveur dans la description poétique d'un décor idéal peuvent être mises en parallèle avec l'évolution de la diète alimentaire qui, à la fin de l'Antiquité, se tourne vers la consommation du poisson de rivière, et où l'on voit se développer une économie des rivières, des marécages et des lacs[3]. La force statutaire des choix des mets présentés à table reste toutefois prégnante. Au 6e siècle, Cassiodore, ministre de Théodoric, évoque comme signe du pouvoir du roi le fait qu'il fasse exhiber aux ambassadeurs étrangers qu'il reçoit divers poissons de rivière à côté de poissons de mer. L'alimentation du roi se veut une démonstration de sa domination :

> Que le Danube adresse une carpe, que du Rhin provienne l'*anchorago* (l'anguille ?), que la Sicile offre de l'*exormiston* (sorte de murène ?) par tous les moyens, que la mer du Bruttium envoie de douces *acerniae* (?) : que des poissons savoureux soient fournis des quatre coins de l'Empire. C'est ainsi qu'il convient de nourrir un roi, pour qu'il semble aux yeux des ambassadeurs étrangers posséder presque tout[4].

Le recours à des spécialités locales réunies sur une même table doit démontrer la diversité de l'Empire en ses différentes parties en même temps que sa force unificatrice. Le fait que les noms des poissons cités par Cassiodore (à part la carpe) ne soient pas attestés ailleurs ajoute au caractère hors du commun de ce royal menu. Consommer du poisson de rivière revient à étendre son emprise sur une partie supplémentaire du monde, emprise qui passe aussi par les mots qui permettent de nommer l'exceptionnel. Le témoignage d'Ausone dans la *Moselle* a

---

116 : "Nec te, delicias mensarum, perca, silebo, / amnigenos inter pisces dignande marinis" ; 118 : "Nam neque gustus iners, solidoque in corpore partes / segmentis coeunt (...)".

[1] Auson., *Mos.* 123-126 : "(...) Hic nullos mensarum lectus ad usus
feruet fumosis olido nidore popinis.
Quis non et uirides, uulgi solacia, tincas
norit et alburnos, praedam puerilibus hamis,
stridentesque focis, obsonia plebis, alausas ?".
Sur les tavernes : cf. *supra § B.1.1.1.2. La viande.*

[2] Cf. P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994, p. 374.

[3] Cf. M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 47.

[4] Cassiod., *Var.* 12.4.1 : "Destinet carpam Danubius, a Rheno ueniat anchorago, exormiston Sicula quibuslibet laboribus offeratur, Bruttiorum mare dulces mittat acernias : sapori pisces de diuersis finibus afferantur. Sic decet regem pascere, ut a legatis gentium credatur paene omnia possidere". Sur la suite de ce passage : cf. *infra § C.1.3.1. Vers une écologie de l'abondance - Dépasser l'espace et le temps.*

aussi montré à quel point cette emprise gagne même la topographie poétique[1] et détermine une écologie de l'environnement idéal marqué par la profusion alimentaire.

[1] Pour une interprétation de la hiérarchie des poissons comme métaphore de l'Etat romain idéal : cf. R. Martin, "La *Moselle* d'Ausone est-elle un poème politique ?", *REL* 63, 1985, p. 237-253 (en particulier p. 247-248).

1.3. Vers une écologie de l'abondance

Examiner le lien entre les lieux et âges d'abondance[1], les mythes et idéaux qui leur sont liés et les pratiques humaines[2] revient à tenter d'esquisser le tableau d'une "écologie de l'abondance", au sens des relations que l'homme entretient avec son environnement spatio-temporel. L'imaginaire mythique a en effet été compris ici comme un système de relations et d'interactions[3].

1.3.1. Dépasser l'espace et le temps

Les terres d'abondance de l'imaginaire latin se présentent à la fois comme des lieux et comme des âges idéaux. C'est donc la relation de l'homme à l'espace et au temps qu'on tentera de préciser ici.

La peur du manque conditionnant les vues antiques sur l'abondance s'illustre notamment par l'idéal de production échelonnée ou continuelle, par exemple dans les jardins qui servent à la fois de "garde-manger du pauvre" et de décor idéal dont on a signalé la pérennité de la végétation par la plantation d'espèces au feuillage persistant[4]. Les paradis terrestres (au sens large) se présentent ainsi souvent comme des lieux où la succession des saisons n'a plus cours : cet état hors du temps peut s'exprimer en terme d'éternité (éternel printemps), ou par un rendement constant, disponible en tout temps, dans un idéal de production perpétuelle, indépendante des contingences imposées d'ordinaire par les saisons ou le climat. L'étymologie donnée par Isidore de Séville cristallise précisément cette idée, expliquant que le terme *(h)ortus* remonte au verbe *oriri* (naître, croître), car il y pousse toujours quelque chose[5]. Comme prolongement de cette idée, on peut citer le verger magique imaginé par Chrétien de Troyes dans son roman arthurien en octosyllabes *Erec et Enide* (ca. 1170), verger clôturé d'une seule barrière d'air (et non d'un mur ou d'une palissade[6]) où prospèrent été comme hiver des fleurs et des fruits mûrs[7]. On peut considérer le fait d'imaginer un lieu où la linéarité inéluctable du temps n'a plus cours comme une façon de transcender la peur de l'éphémère.

Dans cette perspective, la conservation des denrées ajoutera à leur seule détention le signe d'une victoire sur le temps, sur les cycles saisonniers. Accumuler sous forme de réserves[8]

---

[1] *Supra § A.*
[2] *Supra § B.*
[3] Cf. *supra § Introduction - Copieux corpus - Entre sélection et profusion* ; J. Thomas, "Introduction", in J. Thomas (éd.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, 1998, p. 15-21.
[4] Cf. *supra § B.2.2.2. Les jardins - Des jardins privés aux parcs publics.*
[5] Isid., *Etym.* 17.10.1 : "Hortus nominatus quod semper ibi aliquid oriatur".
[6] Cf. *supra § B.2.2. Les jardins.*
[7] Chrétien de Troyes, *Erec et Enide* 5738-5739 : "Et tot esté et tot yver / I avoit flors et fruit maür" ; cf. M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 219.
[8] Cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. cumulare, congeries* ; *B.3.2.4.3. Les motifs - La cuisine - La jarre de réserves.*

permet de contourner l'incertitude de la subsistance inhérente à l'instabilité imprévisible de la nature (épidémies, inondations, sécheresse, grêle, insectes[1],...). Au menu idéal du domaine autarcique (qu'il oppose à la débauche du luxe), Juvénal cite :

> des raisins conservés une partie de l'année dans la même qualité qu'ils l'étaient sur la vigne[2].

La possibilité de conservation du raisin comme signe de victoire sur le temps qui s'écoule est particulièrement marquée dans le cas du vin qui, par le phénomène de fermentation, atteint à une forme d'atemporalité, notamment exploitée dans le symbolisme funéraire des sarcophages en forme de cuves à vin (*lènoi*)[3]. Autre signe des liens du vin au temps, son grand âge, attesté sur l'étiquette[4], peut être source de vantardise :

> Lui boit un vin pressé sous un consul chevelu et conserve un raisin qui a dû être foulé au temps de la guerre sociale dont il ne fera jamais porter un gobelet à un ami malade de l'estomac ; demain, il boira quelque crû venu des monts albains ou des côteaux de Sétia, dont l'origine et l'étiquette, détruites par l'âge, sont cachées sous l'épaisse couche de poussière de suie qui couvre l'antique flacon, un crû tel que Thraseas et Helvidius[5] couronnés en buvaient au jour anniversaire des Brutus et de Cassius[6].

Le vin conservé dans les amphores permet ainsi un dépassement du temps, qui se double d'un dépaysement géographique[7] quand il s'agit de vin importé (*uinum transmarinum*) des îles grecques ou d'Egypte[8]. La dimension mythique que confère à ces vins leur lointaine

---

[1] Cf. par *supra § A.4.2.2.2. Les saisons de l'abondance - L'été - La menace du chaud.*

[2] Iuv., *Sat.* 11.71-72 : "(...) seruatae / parte anni quales fuerant in uitibus uuae".

[3] Cf. *supra § B.1.3.4. La mort à table - Contrer l'angoisse.*

[4] Rôle que jouent en quelque sorte pour nous les *ostraca* de Bérénice ; cf. *supra § B.1.1.2.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - L'arboriculture - Les fruits* (à propos du commerce de vin avec l'Egypte).

[5] P. Clodius Thrasea Paetus, mort en 66 apr. J.-C., condamné au suicide par Néron ; Helvidius Priscus, son beau-fils, exilé en 66, puis à nouveau en 75 et exécuté.

[6] Iuv., *Sat.* 5.30-37 : "Ipse capillato diffusum consule potat
calcatamque tenet bellis socialibus uuam
cardiaco numquam cyathum missurus amico ;
cras bibet Albanis aliquid de montibus aut de
Setinis, cuius patriam titulumque senectus
deleuit multa ueteris fuligine testae
quale coronati Thrasea Heluidiusque bibebant
Brutorum et Cassi natalibus (...)".
Cf. aussi Mart., *Epigr.* 1.26.7 : "Testa sed antiqui felix siccatur Opimi" ; Tib. 2.1.27-28 : "Nunc mihi fumosos ueteris proferte Falernos / consulis (...)" ; Hor., *Carm.* 3.14.18 :"et cadum Marsi memorem duelli". Pour d'autres exemples : cf. M. Bonjour, "La vendange et l'amphore. Pays et dépaysement dans la poésie latine", in M. Milner & M. Chatelain-Courtois (éds.), *L'imaginaire du vin*, 1989, , p. 41-48 (en particulier p. 45).

[7] M. Bonjour, "La vendange et l'amphore. Pays et dépaysement dans la poésie latine", in M. Milner & M. Chatelain-Courtois (éds.), *L'imaginaire du vin*, 1989, p. 41-48 ; voir aussi M. Bonjour, *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, 1975. Pour un prolongement à l'époque moderne : cf. J.-P. Kaufmann, "Le liège du temps", in C. Fischler (éd.), *Manger magique. Aliments sorciers, croyances comestibles*, 1994, p. 105-108.

[8] Cf. *supra § B.1.1.2.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - L'arboriculture - Les fruits.*

provenance est encore rehaussée par l'épreuve de la traversée en mer[1].

Par ailleurs, la maîtrise des richesses et l'accès à l'abondance, en particulier alimentaire, sont apparues comme une marque de domination sociale, comme l'affirmation d'un statut délimitant les frontières d'une alimentation statutaire[2]. Cette dimension se retrouve au niveau de la conservation de denrées hors saison. Si le pauvre recourt à la conservation (notamment par séchage, fumage, salage, mise en conserve[3]) pour assurer sa subsistance en dehors du cycle des productions saisonnières, les puissants se font un point d'honneur d'offrir à leur table des mets hors saison, en particulier exotiques, alliant le dépassement des normes temporelles au décentrement géographique. Ainsi, l'auteur de l'*Histoire Auguste* rapporte-t-il dans la biographie de l'empereur Gallien 1er que ce dernier, né pour le ventre et ses plaisirs[4] - thème emprunté au discours chrétien sur la frugalité et la virginité[5] -, aimait faire servir du melon en plein hiver, des figues vertes et des fruits frais hors saison ("alienis mensibus"), et conserver du raisin trois ans et du moût toute l'année ("toto anno")[6]. Le biographe condamne ce goût du luxe extravagant ("sollertia") comme le corollaire de la débauche. La perversion de l'ordre naturel des choses s'accorde ici à la perversité de l'homme et à l'image du tyran qui se plaît à bouleverser le cycle naturel et à la distordre les valeurs traditionnelles. Ainsi, dépasser les limites de l'espace et du temps ne semble permis qu'en rêve. Tenter de le faire réellement conduit à l'immoralité.

Au 6e siècle, Cassiodore, ministre de Théodoric, rapportera cette même ambition du roi des Goths de dépasser les limites imposées par l'espace géographique et par le cours des saisons, en se faisant servir des denrées exotiques, mais justifie cette pratique par le caractère statutaire et ostentatoire de l'alimentation :

> L'apprêt de la table royale se reconnaît à sa très grande richesse, et non à la modeste ordonnance républicaine, parce que l'étendue des possessions d'un maître se mesure au nombre de nouveautés dont il dîne. C'est le fait d'un privé de n'avoir que ce que fournit le lieu : à la table du prince, il convient

---

[1] Cf. *supra § A.2.4. Les terres lointaines ; A.3.1. La traversée en mer.*

[2] Cf. *supra § B.4.2. Partage et convivialité - Du festin des élites au festin des élus ; C.1.1. Alimentation et identité.*

[3] Cf. N. Blanc & A. Nercessian, *La cuisine romaine antique*, 1992, p. 24-45 (Les réserves) ; cf. *supra § B.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature, passim* (conservation des fruits, du fromage, de la viande...).

[4] SHA (Trebellius Pollion), *Gallieni duo* 16.1 : "(...) natus abdomini et uoluptatibus (...)".

[5] Cf. *supra § A.5.2.2. Le jeûne - Jeûne et abstinence sexuelle* ; Hier., *Epist.* 22 ; sur ce lien : cf. aussi commentaire de S. Ratti, dans l'édition Belles-Lettres de l'Histoire Auguste, 2000, p. 172-173.

[6] SHA (Trebellius Pollion), *Gallieni duo* 16.2 : "Ac ne eius praetereatur miseranda sollertia, ueris tempore cubicula de rosis feci. De pomis castella composuit. Uuas triennio seruauit. Hieme summa melones exhibuit. Mustum quem ad modum toto anno haberetur docuit. Ficos uirides et poma ex arboribus recentia semper alienis mensibus praebuit" [cf. M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 219]. Sur ce passage : voir aussi commentaire de S. Ratti, dans l'édition Belles-Lettres, 2000, p. 174-175 ; cf. Iuv., *Sat.* 5.149-152 ; Suet., *Nero* 30.2.

> assurément de rechercher ce dont la vue doit susciter l'admiration[1].

La table impériale doit ainsi être fournie de poissons de diverses provenances (Danube, Rhin, Sicile...)[2] comme preuve de la domination de l'empereur. Cassiodore ajoute toutefois que les vins doivent provenir d'Italie, pour que l'on n'aille pas croire que celle-ci est incapable de fournir de bons cépages[3] ! Le service du vin prouve une fois de plus la victoire sur le temps et le rythme des saisons :

> Il coule tandis que l'eau se fige : il est fécond quand tout produit des champs a cessé[4].

En résumé, la richesse et le pouvoir se mesurent aussi à l'exhibition de mets variés, caractérisés par leur exotisme temporel ou géographique. Et comme l'exprime si bien M. Montanari, cette "culture de l'ostentation et du gaspillage ne se comprend pas en dehors de la culture de la faim (...) La faim, au sens propre, est une expérience inconnue des classes privilégiées ; mais non la peur de la faim, la préoccupation d'un approvisionnement alimentaire qui soit à la hauteur de leurs attentes (élevées). *Vice versa*, le monde de la faim est également - dans des circonstances déterminées - un monde de l'abondance et de l'ostentation : la société paysanne connaît, elle aussi, des moments de gaspillage de la nourriture, à l'occasion des grandes festivités et des principaux événements de la vie. Gaspillage rituel, certes, et dont la valeur est surtout propitiatoire : mais gaspillage réel et concret, qui, de fait, rapproche (dans ces moments-là) le comportement alimentaire des "pauvres" de celui des "riches". Tout le monde doit voir, tout le monde doit savoir (...)"[5].

1.3.2. Paradis alimentaires - De l'Age d'Or au pays de Cocagne

> *Avoir faim ... c'est avoir conscience d'avoir faim ; c'est être jeté dans le monde de la faim, c'est voir les pains, les viandes briller d'un éclat douloureux aux devantures des boutiques, c'est se surprendre à rêver d'un poulet.*
>
> Jean-Paul Sartre, *Situations* I, p. 239, 1947.

L'évolution de l'imaginaire "populaire"[6] des lieux et âges d'abondance suit le même sens que cette culture de l'ostentation, et va voir l'explosion de paradis alimentaires - aux dépens

---

[1] Cassiod., *Var.* 12.4.1 : "Mensae regalis apparatus ditissimus non paruus rei publicae probatur ornatus, quia tanta dominus possidere creditur, quantis nouitatibus epulatur. Priuati est habere quod locus continet : in principali conuiuio hoc profecto decet exquiri, quod uisum debeat ammirari".

[2] Cf. *supra § C.1.2. Manger le décor.*

[3] Cassiod., *Var.* 12.4.2 : "Et ideo procuranda sunt uina, quae singulariter fecunda nutrit Italia, ne qui externa debemus appetere, uideamur propria non quaesisse".

[4] Cassiod., *Var.* 12.4.5 : "Defluit, dum aqua durescit : fecunda est, cum omnis agrorum fructus abscedit ".

[5] M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 133.

[6] Pour une remise en question de l'idée de "culture populaire" : cf. F. Delpech, "Aspects des Pays de Cocagne. Programme pour une recherche", in J. Lafond & A. Redondo (éds.), *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe*, 1979, p. 35-48 (en particulier p. 36-37).

d'utopies centrées sur l'idéal de frugalité.

Il est apparu à plusieurs reprises dans le présent travail que les représentations de l'abondance dans le monde romain antique sont conditionnées par un sens aigu de la précarité et de l'éphémère, dans un monde où la pénurie constitue un risque constant, dans un monde hanté par la faim, ou du moins la peur de la pénurie. Face à la fragilité des ressources alimentaires et à la menace du manque, deux voies s'ouvrent alors, d'une part celle de la rationalisation, d'autre part celle de l'évasion[1]. La première solution, de rationalisation - politique, morale, philosophique ou théologique -, consiste à prôner de ne pas se soumettre aux besoins matériels de nourriture et aux appétits de son ventre (alimentaires et sexuels). C'est la voie vantée par les défenseurs de la *frugalitas*[2] et qu'explorera le mouvement ascétique, valorisant le jeûne (qui ne fait somme toute qu'anticiper la privation) et l'abstinence sexuelle[3].

L'autre voie de fuite face à l'angoisse du manque, plus pratique ou édoniste, consiste à lutter contre le vide par l'évasion gastronomique. Celle-ci peut se traduire soit dans les faits par un mouvement de bâfrerie (stigmatisée par les tenants de la première solution comme *gula*)[4] et d'attrait du luxe alimentaire[5] - voie ouverte aux plus riches -, soit dans les mots par l'amplification lexicale, l'énumération[6] ou les recettes pleines de raffinements gastronomiques (recettes d'Apicius)[7], soit enfin dans l'imaginaire par le rêve de s'emplir la panse. "Les affamés, les vrais, ont toujours désiré se remplir le ventre à en craquer : en le faisant, de temps à autre ; en le rêvant, souvent. (...) L'antidote le plus efficace contre la peur de la faim c'est le rêve. Le rêve de la tranquillité et du bien-être alimentaire ; ou plutôt de l'abondance et du banquet. Le rêve d'un pays de Cocagne où la nourriture serait inépuisable et à portée de main"[8].

Cette "voie royale" de l'abondance exprimée par les utopies gastronomiques viendra supplanter les mythes de suffisance comme celui de l'Age d'Or. Les quelques perspectives de paradis alimentaires exprimées par les Latins trouveront plus particulièrement une configuration fabuleuse dans l'utopie du pays de Cocagne. Celle-ci, telle qu'elle prend forme dès le 13e siècle, notamment dans le *Fabliau de Coquaigne*[9], se présente comme un paradis alimentaire où nul

---

[1] Pour le monde grec : cf. L. Bertelli, "I sogni della fame : dal mito all' utopia gastronomica", in O. Longo & P. Scarpi (éds.), *Homo edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, 1989, p. 103-114.

[2] Cf. *supra § A.2.2. La campagne retrouvée* ; *§ B.1.2.1. Les régimes et tabous alimentaires - Le végétarisme.*

[3] Cf. *supra § A.5.2. Le jeûne.*

[4] Cf. *supra § B.1.2.4. Les régimes et tabous alimentaires - De la gloutonnerie au péché de gourmandise.*

[5] Cf. par ex. *supra § A.2.7.4. L'abondance de la mer - Les viviers marins et l'ostréiculture.*

[6] Cf. *supra § A.2.7.5. L'abondance de la mer - L'abondance de la nomenclature* ; *§ C.1.2. Manger le décor* ; *infra § C.1.4. De mets et de mots - L'abondance du texte.*

[7] Cf. *supra § B.1.1. L'exploitation et la consommation des dons de la nature.*

[8] Citations empruntées à M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 134 et 130-131.

[9] E. Barbazan, *Fabliaux et contes des poètes français des XIe, XIIe, XIIIe, XIVe et XVe siècles*, vol. 4, 1976 (1808), p. 175-181.

travail humain n'est requis[1]. Au premier abord, le pays de Cocagne semble l'héritier direct - bien que transformé - des mythes antiques de production alimentaire spontanée et naturelle (telle qu'elle se réalise par exemple aux Iles Fortunées). Divers traits sont en effet communs : comme les Iles Fortunées, le pays de Cocagne se caractérise notamment par sa difficulté d'accès et l'impossible retour en arrière, par sa localisation occidentale et - le plus souvent - transmarine ; on y accède ainsi par bateau. Ce trait n'est d'ailleurs pas propre au seul voyage vers les Iles Fortunées, présentant déjà le motif de l'évasion vers un monde meilleur. On le retrouve au 2e siècle de notre ére dans l'*Histoire vraie* du satiriste grec Lucien, qui met en scène des îles où l'ordre naturel est changé (fleuves de vin, mer de lait)[2]. Le thème du voyage vers les îles préside aussi à certaines représentations transocéaniques du paradis chrétien et aux navigations initiatiques de l'âme, dont la navigation vers l'Ile de saint Brendan (6e s.) offre un exemple[3]. Comme au temps de l'Age d'Or, le pays de Cocagne ignore toute forme de travail, ainsi que la guerre - ou celle-ci se pratique à l'aide de denrées alimentaires (pommes cuites, fromages, champignons) -, abrite des arbres portant fruit toute l'année, jouit de la production spontanée de la terre, et voit ainsi effective la victoire sur le temps - ce qu'accompagne la possibilité d'une éternelle jeunesse[4], voire de l'immortalité[5].

Au-delà de ces analogies structurelles, le pays de Cocagne se distingue toutefois radicalement[6] du mythe antique de suffisance par sa dimension d'utopie gastronomique de la surabondance. Des tables dressées et chargées de plats[7] attendent les passants. La topographie même des lieux tend à se faire nourriture[8] : les maisons, aux murs de saumons et de harengs, portent des toits

---

[1] Sur les traits des pays de Cocagne : cf. tableau 1 repris d'un mémoire de maîtrise de C. Couteaud, Paris I, 1972, in J. Delumeau (éd.), *La mort des pays de Cocagne. Comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique*, 1976, p. 12-13. Cf. aussi P. Camporesi, *Il paese della fame*, 1978, p. 71-116 (Chap. 3 - La scienza del ventre. Declino e morte di Cuccagna).

[2] Lucian., *Ver. hist.* 1.7 (fleuve de vin) ; 2.3 (vignes à lait sur des îles en fromage, flottant sur une mer de lait) ; cf. M. Scarella, "Mythe et ironie : les "vraies histoires" de Lucien", in F. Jouan & B. Deforge (éds.), *Peuples et pays mythiques*, 1988, p. 169-176.

[3] Cf. *supra § A.2.4.3. Les terres lointaines - Un paradis lointain* ; *§ A.2.6.1.3. Les lieux de l'au-delà - Les chemins de l'au-delà - Un navire pour l'éternité*. Sur la *Navigation de saint Brendan* : cf. C. Carozzi, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, 1994, p. 291-296 ; voir aussi J. Delumeau, *Une histoire du paradis. 1. Le jardin des délices*, 1992, p. 137-138. Pour une lecture du mythe de Cocagne comme mythe essentiellement initiatique : cf. F. Delpech, "Aspects des Pays de Cocagne. Programme pour une recherche", in J. Lafond & A. Redondo (éds.), *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe*, 1979, p. 35-48.

[4] Fontaine de Jouvence : *Fabliau de Coquaigne* 151-152 : "Que la fontaine de Jovent / Qui fet rajeunir la gent".

[5] Sur ces aspects pour l'Age d'Or ou les îles orientales : cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; *§ A.2.3.2. L'isolement insulaire - Les îles d'Orient*

[6] Cf. F. Delpech, "Aspects des Pays de Cocagne. Programme pour une recherche", in J. Lafond & A. Redondo (éds.), *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe*, 1979, p. 35-48 (en particulier p. 37)

[7] Sur ce motif : cf. *supra § B.3.2.4.1. Les motifs - La cuisine - La marmite*.

[8] Sur Cocagne comme "pays des friandises" et l'étymologie (discutée) de *Cocaigne* en relation avec le nom germanique d'un gâteau de sucre et de sirop (*koka, kokenje*) : cf. W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, 1935[3], no 4734a ; A. Rey, *Dictionnaire historique de la langue française*, 1992,

de jambon, les vignes sont attachées avec des saucisses, les champs de blé clôturés de pièces de viande[1]. Le pays est traversé de fleuves de vin[2] et intègre ainsi à la fois la topographie de l'Age d'Or, l'imaginaire paradisiaque des fleuves de lait, miel ou de vin[3] et celui du Pays de Canaan où coulent le lait et le miel[4]. Son relief peut aussi présenter des montagnes de parmesan, de macaronis, de beurre ou de farine. Le thème alimentaire prendra ainsi peu à peu le dessus pour en devenir l'unique protagoniste dans les versions du 16e et 17e siècle[5].

La présence marquée de viande et de poisson signale une rupture marquante s'il en est par rapport aux *loci amoeni* "végétariens"[6] antiques dotés de seuls vergers[7], mais dont les fleuves restent longtemps vides de poissons[8]. A l'inverse, les arbres en Cocagne ne se contentent pas de porter des fruits, mais offrent aussi, selon les versions, de la boulangerie, des volailles toutes rôties, des produits de la ferme, bref tout ce que l'on veut. C'est un pays où tout désir de l'imaginaire peut être comblé, y compris les désirs d'ordre sexuel - des jeunes filles sont à disposition - ou la soif de l'argent, qui se ramasse à terre ou que produisent des ânes en guise d'excrément (variante de la poule aux œufs d'or) - motif que l'on retrouve dans les contes comme variante du récipient magique[9].

Le caractère carnavalesque du lieu se marque notamment par l'inversion des valeurs de la religion et de la morale chrétienne. Ainsi s'y livre-t-on à une consommation sexuelle effrénée,

---

s.v. Cocagne.

[1] *Fabliau de Coquaigne* 29-36 : "De bars, de saumons et d'aloses
Sont toutes les mesons encloses ;
Li chevrons i sont d'esturgeons,
Les couvertures de bacons,
Et les lates sont de saucisses.
Moult a où païs de delices,
Quar de hastes et de courz os
I sont li blé trestuit enclos".

[2] *Fabliau de Coquaigne* 63-68 : "Cele riviere que je di
Est de vin vermeil jusqu'emmi
Du meillor que l'en puist trover
En Biaune, ne de là la mer ;
Et d'autre part est de blanc vin
Le meillor et tout le plus fin".

[3] Sur cette hydrographie édénique : cf. *supra § A.2.4. Les terres lointaines* ; *§ B.3.2.3. Les motifs - Les mamelles de lait.*

[4] Cf. *supra § A.2.5.1. La Terre Promise - L'attente biblique.*

[5] Cf. M. Montanari, *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, 1995, p. 132. De même dans la chanson d'enfants intitulée *Dame Tartine* : "Il était une Dame Tartine / Dans un beau palais de beurre frais / La muraille était de farine / Le parquet était de croquet / La chambre à coucher / De crème de lait / Le lit de biscuit / Les rideaux d'anis" (etc.).

[6] Sur le végétarisme de l'Age d'Or et de l'Eden : cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'or* ; *§ A.4.4. Le millénarisme*

[7] Cf. *supra § A.1.4. Le verger.*

[8] Cf. *supra § A.1.1.2. Une nature merveilleuse - A la claire fontaine* ; *§ C.1.2. Manger le décor.*

[9] Cf. par ex. le Conte de Grimm intitulé *La Table, l'Ane et le Bâton* (qui présente aussi le motif de la table abondamment fournie et apparaît comme une variante du mythe de Cocagne) ; *supra § B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond.*

et l'oisiveté y est valorisée. L'image vétéro-testamentaire de la manne céleste[1] est remplacée par des pluies de tartes chaudes[2] ou d'alouette rôties (qui tombent donc toutes cuites du ciel - image de la facilité[3]). La viande grasse et rôtie de Cocagne se pose aussi en contre-pied des valeurs d'abstinence et de modération alimentaire[4], ce que l'imaginaire médiéval élaborera sous le tbème de la *Dispute des Gras et des Maigres*, repris dans celui du combat de Carême et Mange-Viande (ou Mardi Gras)[5]. Ce traitement d'un rêve d'abondance a aussi l'avantage d'y introduire l'humour[6], singulièrement absent des paysages idéaux de la latinité classique. Le rire, autre voie de mise à distance que la rationalisation ou la fuite, pourrait dans ce cas-là constituer la réponse désabusée face à des rêves que l'on sait de toute manière irréalisables, bors des normes du "réél".

Le processus d'inversion se marque par ailleurs aussi par un dépassement des limites des règnes naturels : les arbres (végétaux) portent de la viande, les rivières (minérales) du vin (issu du règne végétal) ou du lait (issu du régne animal). C'est ainsi un monde "à l'envers" qui s'incarne dans cette utopie, expression du rêve du bonheur sur terre de ceux qui ont peur de la faim. Ainsi se trouve remis en cause l'ordre naturel des choses, qui semble programmé pour engendrer la pénurie à moins que l'activité humaine ne s'emploie à aider la nature à franchir le seuil de la suffisance.

Le pays de Cocagne se présente ainsi à la fois comme une terre mythique des confins et comme le lieu où le temps est transcendé. En même temps, il cristallise un mythe collectif centré autour de la célébration commensale[7] et festive d'un banquet populaire et convivial qui s'oppose à la consommation et à la bâfrerie individuelle (pratiquée aux dépens ou du moins à l'exclusion d'autrui)[8], dans l'espoir utopique d'un royaume égalitaire. Cette inversion des hiérarchies sociales rappelle l'eschatologie des mouvements millénaristes[9]. Ainsi se rejoignent les imaginaires des temps des origines (Eden, Age d'Or) et de la fin des temps. L'élaboration du mythe de Cocagne semble donc reprendre à son compte et condenser la plupart des aspects

---

[1] Cf. Ex. 16 ; *supra § A.3.2.2. La traversée du désert - L'Exode des Israélites.*

[2] *Fabliau de Coquaigne* 96-97 : "Trois fois i pluet en la semaine / Une ondée de flaons chauz".

[3] Expression datant déjà d'époque médiévale : cf. G. Di Stefano, *Dictionnaire des locutions en moyen français*, 1991, *s.v.* alouette.

[4] Sur cette opposition pour l'Antiquité : cf. *supra § B.1.1.1.2. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - La viande* (sur les tavernes grasses et enfumées).

[5] M. Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, 1998 (1970[1]), p. 296-297, citant les exemples textuels appuyés par les traitements iconographiques de Breughel l'Ancien (16e s.). Pour un prolongement à l'époque moderne : cf. E. Zola, *Le ventre de Paris*, 1873 (aux Halles).

[6] Sur l'humour culinaire dans le comique médiéval, et sur ses racines antiques : cf. E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen-Age latin*, 1991 (rééd. 1956), p. 676-682.

[7] Sur la commensalité comme trait de l'Age d'Or : cf. *supra § A.1.1.3. Une nature merveilleuse - Le mythe de l'Age d'Or* ; sur sa perversion : cf. *supra § B.1.2.2. Les régimes et tabous alimentaires - Le cannibalisme.*

[8] Cf. *supra § B.4.2. Partage et convivialité - Du festin des élites au festin des élus* ; prolongement du thème du banquet dans la littérature médiévale et jusqu'à Rabelais : M. Bakhtine, *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, 1998 (1970[1]), p. 296-297.

[9] Cf. *supra § A.4.4. Le millénarisme.* Sur les banquets célestes : cf. *supra § A.2.6. Les lieux de l'au-delà* ; voir aussi *supra § B.1.3. La mort à table.*

spatio-temporels[1] et symboliques[2] étudiés dans le présent travail.

[1] *Supra § A. Paysages et Ages.*
[2] *Supra § B. Images et Usages*, en particulier *§ B.1.2, 1.3, 3.2, 4.2.*

1.4. De mets et de mots - L'abondance du texte

Ce détour par l'imaginaire médiéval et l'utopie gastronomique de Cocagne peut servir aussi d'introduction à notre dernière section, consacrée à l'abondance du texte. La littérature burlesque connaît en effet un genre baptisé, d'un nom qui évoque les utopies gastronomiques, "genre macaronique", créé par le poète italien Teofilo Folengo [1491-1544], inspirateur de Rabelais et aussi connu sous le nom de Merlin Cocai, qui rappelle notamment Cocagne et *coquus*[1]. Les Muses mises en scène par Folengo dans son épopée parodique *Baldus* (1517) nourrissent ainsi le poète de macaronis et de polenta ![2] Ce genre, qui a pour particularité de mêler du latin aux mots de la langue vernaculaire et de créer ainsi du "latin de cuisine", joue aussi sur le thème alimentaire et culinaire. La mise en scène de la fabrication de repas savamment mitonnés et assaisonnés (sur ce point différents de ceux du pays de Cocagne présentés tout prêts sur les arbres ou les tables) se révèle une métaphore du travail sur la langue, du brassage savoureux des mots et du dosage entre idiomes latins et vernaculaires - mots et aliments partageant somme toute le même espace de passage qu'est la bouche[3].

On rejoint ici un lieu commun de la rhétorique antique, à savoir que la lecture et l'écriture sont comparables au processus d'ingestion de nourriture et de digestion, alimentant une oeuvre nouvelle[4]. Cette parenté entre nourritures terrestres et nourritures spirituelles s'exprime déjà dans l'idéal du banquet philosophique, édifié en genre littéraire dans la littérature symposiaque, illustrée par exemple par le *Banquet* de Platon, par les *Propos de table* de Plutarque ou par les *Saturnales* de Macrobe[5].

Dès lors, les thèmes relatifs à l'abondance peuvent aussi être envisagés sous l'angle d'un discours métapoétique sur la créativité et la prolixité de la langue.

1.4.1. Le texte comme aliment

La métaphore alimentaire est déjà appliquée dans l'Antiquité au style littéraire. Certaines

---

[1] Pour d'autres liens avec ce nom : cf. M. Jeanneret, "“Ma patrie est une citrouille” : thèmes alimentaires dans Rabelais et Folengo", *Etudes de Lettres - Rabelais*, 1984, no 2, p. 25-44 (en particulier p. 27).

[2] "Panificae tantum Musae doctaeque sorellae
Gosa, Comina, Striax, Mafelinaque, Tona, Pedrala
Imboccare suum ueniant macarone poetam
Dentque polentarum uel quinque uel octo cadinos" ; cité par E.R. Curtius, *La littérature européenne et le Moyen-Age latin*, 1991 (rééd. 1956), p. 383.

[3] Cf. M. Jeanneret, "“Ma patrie est une citrouille” : thèmes alimentaires dans Rabelais et Folengo", *Etudes de Lettres - Rabelais*, 1984, no 2, p. 25-44 (en particulier p. 26-29) ; notons que la métaphore peut s'appliquer déjà à la scène de cuisine chez Apul., *Met.* 2.7 ; cf. *supra § B.3.2.4.1. Le langage de l'abondance - Les motifs - La cuisine - La marmite.*

[4] Par ex. Quint., *Inst.* 10.1.19 ; cf. M. Jeanneret, "“Ma patrie est une citrouille” : thèmes alimentaires dans Rabelais et Folengo", *Etudes de Lettres - Rabelais*, 1984, no 2, p. 25-44 (en particulier p. 37-38).

[5] Cf. aussi *supra § B.1.2.4. Les régimes et tabous alimentaires - De la gloutonnerie au péché de gourmandise* ; F. Dupont, *Le plaisir et la loi. Du "Banquet" de Platon au "Satiricon"*, 1977.

définitions font ainsi appel à certaines denrées qu'on a vues intimement liées aux évocations de l'abondance. Ainsi le lait sert-il d'image au flux verbal. Le style de Tite-Live par exemple est défini comme une "lactea ubertas" par Quintilien (à comprendre plutôt en mauvaise part)[1]. De même, la Parole divine est comparée à un lait nourricier[2]. Le miel sert aussi à dépeindre la langue poétique[3] ou le style intermédiaire de la rhétorique[4]. Lait et miel évoquent ainsi une terre promise du texte. Le goût sert encore de métaphore pour illustrer l'équilibre des contraires dans le style par le couple du miel et du fiel[5]. Le vin à son tour se prête au parallèle avec le discours[6], ne serait-ce que par le cadre symposiaque. Le banquet comme cadre aux discussions littéraires et philosophiques associe abondance de la table (alimentaire) et du discours.

Par ailleurs, on connaît bien la définition du genre de la satire comme *satura lanx*, par analogie à la cuisine et à l'alimentation, et à l'idée de plénitude frôlant le débordement[7]. Le *Satiricon* de Pétrone présente, dans les premiers chapitres qui nous sont conservés, une critique de la rhétorique déclamatoire comparée à un plat dont le goût véritable est masqué par les épices de l'ornement :

> Paroles et faits, tout est en quelque sorte saupoudré de pavot et de sésame. Les orateurs qui sont nourris dans de telles conditions ne peuvent avoir du goût, pas plus que ceux qui occupent une cuisine ne peuvent sentir bon[8].

Cicéron de même, définissant le style idéal de l'orateur, compare la perception d'un discours à celle du goût :

> - Il faut donc choisir un style de discours propre à captiver au mieux les auditeurs et à non seulement les charmer, mais à le faire sans pour autant susciter un sentiment de satiété. (...)
> - (...) Bien plus, le goût, qui est de tous nos sens celui qui provoque le plus de plaisir et qui, plus que les autres sens, se laisse toucher par la douceur, avec quelle promptitude il rejette et recrache ce qui est trop doux !
> - Ainsi donc, que l'orateur, à mon sens, ait de l'éclat et de la douceur - il ne peut en être autrement -, mais une douceur droite et fière, et non pas

---

[1] Quint., *Inst.* 10.1.32 : "(...) illa Liui lactea ubertas".

[2] Cf. M. Meslin, "Un don divin", in P. Gillet (éd.) *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, 1994.

[3] Cf. J. H. Waszink, *Biene und Honig als Symbol des Dichters und der Dichtung in der griechisch-römischen Antike*, 1974.

[4] Quint., *Inst.* 12.10.64 : "(...) ex ore Nestoris dixit dulciorem melle profluere sermonem (...)".

[5] Quint, *Inst.* 3.1.5 : "Sed nos ueremur ne parum hic liber mellis et absinthii multum habere uideatur" ; Apul., *Florid.* 18.11 : "(...) coniugatione quadam mellis et fellis".

[6] Par ex. Cic., *Brut.* 287-288 ; cf. P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994, p. 160.

[7] Cf. *supra § B.1.1.3. L'exploitation et la consommation des dons de la nature - L'alimentation romaine : une* satura lanx...

[8] Petr., *Sat.* 1.3-2.1 : "(...) omnia dicta factaque quasi papauere et sesamo sparsa. Qui inter haec nutriuntur, non magis sapere possunt, quam bene olere qui in culina habitant".

douceâtre et réchauffée[1].

Cette métaphore du goût vient clore un développement sur les autres sens. Face au discours, l'auditeur (ou le lecteur) doit éprouver une satisfaction synesthésique, semblable à celle dont jouit celui qui occupe un lieu charmant[2]. La métaphore alimentaire n'est ainsi pas la seule à emprunter au registre de l'abondance pour caractériser le texte. Le paysage du *locus amoenus* lui sert en effet aussi de cadre, de thème et de métaphore.

1.4.2. Le texte comme locus amoenus

D'une part, le déploiement d'une *copia* rbétorique prend souvent place dans un décor de profusion. Les dialogues de Cicéron se déroulent ainsi pour certains sur toile de fond de villa, dans l'agrément d'un jardin[3]. D'autre part, le texte lui-même s'offre, dans la théorie des genres d'éloquence (*genera dicendi*) présentée entre autres par Quintilien, sous l'image du *locus amoenus*[4] :

> (...) Un troisième genre vient d'ajouter aux deux autres, que les uns appellent genre intermédiaire (*medium*), les autres genre fleuri (*floridum*), équivalent à anthologique (!) ; (...) ce troisième genre, quel que soit son nom, semble avoir pour fonction de charmer ou, selon d'autres, de concilier ; (...) pour concilier, il semble exiger de la douceur. (...) Le genre intermédiaire sera rendu plus dense par l'usage fréquent des métaphores, plus agréable par les figures de style, charmant par les digressions, ajusté dans l'art de la composition, doux par ses phrases, semblable à un fleuve au cours assez paisible, et certes limpide, mais goûtant l'ombrage de deux rives verdoyantes[5].

Le parcours du lecteur ou de l'auditeur à travers le texte est comme une promenade ("egressionibus") "à travers une forêt de symboles"[6] textuels empruntés à l'ordre

---

[1] Cic., *De or.* 3.97-103 *passim* : 97 : "Genus igitur dicendi est eligendum, quod maxime teneat eos qui audiant, et quod non solum delectet, sed etiam sine satietate delectet. (...) ; 99 : "(...) Quin etiam gustatus, qui est sensus ex omnibus maxime noluptarius quique dulcitudine praeter ceteros sensus commouetur, quam cito id, quod ualde dulce est, aspernatur ac respuit ! (...)" ; 103 : "Ita sit nobis igitur ornatus et suauis orator - nec tamen potest aliter esse -, ut suauitatem habeat austeram et solidam, non dulcem atque decoctam. (...)".

[2] Cf. *supra § C.1.2. Manger le décor.*

[3] Cf. *supra § A.2.2.1. La campagne retrouvée – La retraite hors de ville.*

[4] Sur le texte comme paysage et le paysage métaphore de l'écriture : cf. P. Galand-Hallyn, *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, 1994, p. 119-139 ; voir aussi *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire.*

[5] Quint., *Inst.* 12.10.58-60 *passim* : 58 : "(...) tertium genus alii medium ex duobus, alii floridum, namque id ἀνθήρον appellant, addiderunt" ; 59 : "(...) tertium illud, utrocumque est nomine, delectandi, siue, ut alii dicunt, conciliandi praestare uideatur officium (...) in conciliando lenitas (...) exigi uideatur. (...)" ; 60 : "Medius hic modus et translationibus crebrior et figuris erit iucundior, egressionibus amoenus, compositione aptus, sententiis dulcis, lenior tamquam amnis et lucidus quidem, sed uirentibus utrimque ripis inumbratus" ; cf. aussi Cic., *Or.* 69 : "(...) probare necessitatis est, delectare suauitatis, flectere uictoriae. (...) Sed quot officia oratoris, tot sunt genera dicendi, subtile in probando, modicum in delectando, uehemens in flectendo (...)".

[6] Ch. Baudelaire, *Correspondances* 3, in *Les Fleurs du mal* (*Spleen et Idéal* IV) ; cité *supra § A.1.3. L'espace pastoral - Un paysage littéraire.*

topographique. La métaphore du texte-paysage développée ici s'appuie sur le répertoire végétal (floral ou arboricole) et aquatique. Les figures qui l'ornent sont, en accord avec ce genre fleuri ("floridum"[1]), semblables à des fleurs[2]. La clarté du style est rendue par l'épithète *lucidus* complété ailleurs par l'image de la fluidité (*fluens*)[3], suscitant tous deux l'image d'une eau pure[4]. Les abords de cette eau, verdoyants ("uirentibus ripis") par l'irrigation qu'elle leur procure[5], bénéficient de l'ombre ("iuumbratus") des arbres d'une silve[6], image de la modération tempérant les excès. Cet équilibre contribue à doter ce genre comme ce lieu de l'agrément ("iucundior", "amoenus") et de la douceur ("dulcis", "lenior") du *locus amoenus*.

Ces éléments posent le texte comme un décor. La valeur d'image, de paysage d'un texte peut lui venir aussi d'éléments colorés, empruntés à la thématique des saisons.

1.4.3. Les saisons du texte

Les ornements rhétoriques, définis en terme de pièces de vêtements de couleur pourpre[7], donnent au texte et à son style une teinte spécifique, marque de sa perfection et de sa noblesse - par analogie à la pourpre sénatoriale ou impériale[8] - qui le fait resplendir de l'éclat du printemps et des prairies fleuries (élyséennes en particulier), et l'auréole d'une éclatante lueur solaire[9]. L'excès peut altérer cette clarté, et la coloration pourprée vire alors au *fucus* (fard) qui

---

[1] Posé comme titre pour les *Florides* d'Apulée. Voir aussi *supra § B.2.1.3.2. Quelques représentations iconographiques de l'abondance - La végétation - Motifs végétaux : du décoratif au symbolique*.

[2] Cf. P. Galand, "Les "fleurs" de l'*ecphrasis* : autour du rapt de Proserpine (Ovide, Claudien, Politien)", *Latomus* 46, 1987, p. 87-122 ; Cic., *De or.* 3.25.96-97 (96 : "uerborum sententiarumque floribus") ; *Brut.* 17.66 ("florem ... eloquentiae").

[3] Cf. aussi Quint., *Inst.* 9.4.127 : "(...) haec enim lenis et fluens contextus decet".

[4] Cf. *supra § A.1.1.2. Une nature merveilleuse - A la claire fontaine* ; sur la transparence (*perspicuitas*) comme notation métapoétique : voir aussi *supra § C.1.2. Manger le décor* (à propos de la *Moselle* d'Ausone).

[5] Cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse*.

[6] Sur la métaphore du texte comme forêt : cf. Cic., *De or.* 3.179 ; Hor., *Ars P.* 60-61 : "Ut siluae foliis pronos mutantur in annos, / prima cadunt : ita uerborum uetus interit aetas" ; Quint., *Inst.* 8.5.26 : "Densitas eorum obstat inuicem, ut in satis omnibus fructibusque arborum nihil ad iustam magnitudinem adolescere potest quod loco in quem crescat caret". La métaphore est adoptée comme genre par les *Silves* de Stace ; cf. aussi Aul. Gell., *NA praef.* 6 ; Quint., *Inst.* 10.3.22.

[7] Hor., *Ars P.* 14-16 ; Quint., *Inst.* 8.5.28 ; 11.1.31-32 ; cf. aussi Sid. Apoll., *Epist.* 8.6.6 :"plus picta, plus aurea oratione". Pour le développement de ce paragraphe : cf. R. Wolf-Bonvin, *Textus. De la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval. "Le Bel Inconnu", "Amadas et Ydoine"*, 1998, p. 31-38 (§ L'*ornatus* : un vêtement de pourpre et d'or).

[8] Cf. M. Reinhold, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, 1970, p. 37-73 (pour le monde romain, de la République au Bas-Empire).

[9] Epithète *purpureus* pour le printemps : Colum., *RR* 10.256 ; Verg., *Ecl.* 9.40 : "Hic uer purpureum, uarios hic flumina circum / fundit humus flores (...)" ; *G.* 2.319 : "uere rubenti" ; Stat., *Silu.* 3.3.130 : "aut ubi uerna nouis expirat purpura pratis" ; pour les prairies et les fleurs : Prop. 1.20.38 : "et circum irriguo surgebant lilia prato / candida purpureis mixta papaueribus"; Ov., *Met.* 5.390-396 : "Frigora dant rami, Tyrios humus umida flores" ; Verg., *G.* 4.54 ; *Aen.* 5.79 ; 6.884 ; Ov., *Fast.* 5.363 ; *Ars am.* 3.687 ; pour le Soleil : Ov., *Met.* 2.23-24 : "purpurea ueste..." ; cf. *supra § A.1.1. Une nature merveilleuse* ; *A.2.6.4. Les lieux de l'au-delà - Les Champs Elysées* ; *A.4.2.1. Les saisons de l'abondance - L'éternel printemps* ; *A.5.2.3. Les couleurs du temps*. Cf. J. André, *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, 1949, p. 90-102, 330-331 ; R. J.

vient défigurer le texte, de même que la bigarrure exagérée ôte toute unité à l'oeuvre[1]. Quant aux incorrections, elles font se muer la pourpre en rouille. De même que la rouille (nielle) vient porter atteinte aux moissons dont la couleur rougeâtre (*rubicundus, rubens, ruber*) indique la maturité[2], celle qui s'attaque au verbe vient ronger le texte et la noble pureté de la langue latine. Cette acception est particulièrement développée chez les auteurs de la latinité tardive, luttant contre la menace de corrosion par des langues étrangères, comme par exemple Sidoine Apollinaire dans une Gaule romaine sujette aux attaques barbares :

> Vous aurez préservé la pureté qui est la nature propre de la langue du Latium de la rouille des barbarismes triviaux (...) toute la pourpre de nos nobles discours sera ainsi décolorée par la négligence du peuple[3].

Les changements amorcés dans la langue latine sont dénoncés par Sidoine en des termes qui rappellent les métaphores saisonnières et qui empruntent aux couleurs associées aux saisons leur symbolisme[4]. Si la rouille évoque la nielle des moissons, la pourpre est la teinte automnale par excellence mais qui se trouve aussi empreinte de la menace de la décrépitude[5]. Elle perd d'ailleurs son éclat à l'approche du blanc hiver, synonyme de mort et symbole des paysages d'exil, précisément marqués par la décoloration[6]. Cette pâleur traduit ainsi la menace qui pèse sur la langue nationale de se voir exilée sur son propre sol - ce qui est rappelé par l'emploi de l'épithète *Latiaris* (comme *Latialis*) évoquant le Latium pour qualifier la latinité de la langue - et d'être ainsi condamnée à la mort.

Au point de vue de l'évolution de la langue, la trivialité des barbarismes linguistiques (trivialité prise au sens étymologique de *triuia* relevé en introduction à propos des lieux communs[7]) rappelle aussi que la langue latine se trouve à un carrefour de son histoire. La lutte de puriste de Sidoine contre la corruption du latin par les langues "barbares" sera d'une part contrariée par l'évolution naturelle des langues au contact les unes des autres. Par ailleurs, un contre-pied à l'esthétique de la pureté nobiliaire s'illustrera, nous l'avons vu plus haut, par la combinaison volontaire d'idiomes d'origine variée, donnant naissance au latin macaronique[8]. Dans les faits, la contamination que décrie Sidoine se révèle ainsi source d'une nouvelle abondance verbale et d'un enrichissement de la langue.

Edgeworth, *The Colors of the* Aeneid, 1992, p. 26-29, 215-226 (Appendix I : Does *Purpureus* Mean "Bright" ?).

[1] Cf. Hor., *Ars. P.* 15-16 ("purpureus pannus") ; Quint., *Inst.* 8.5.28.

[2] Cf. *supra § A.4.2.2.2. Les saisons de l'abondance - L'été - La menace du chaud* ; *5.2.3. Les couleurs du temps.*

[3] Sid. Apoll., *Epist.* 2.10.1 : "(...) meram linguae Latiaris proprietatem de triuialium barbarismorum robigine uindicaueritis (...) sic omnes nobilium sermonum purpurae per incuriam uulgi decolorabuntur". Pour une valeur morale de la rouille comme métaphore du péché : cf. Prudent., *Cath.* 7.205 : "quod limat aegram pectorum rubiginem".

[4] Cf. *supra § A.5.1.3. Une saison blanche ou sèche - Les couleurs du temps.*

[5] Cf. *supra § A.4.2.3. Les saisons de l'abondance - L'automne - Les signes du déclin.*

[6] Cf. *supra § A.3.3. Terres d'exil, terres d'hiver.*

[7] Cf. *supra § Introduction - Un certain goût pour les* topoi.

[8] Cf. *supra § C.1.4. De mets et de mots.*

1.4.4. De la copia uerborum *à la* cornucopia...

Une partie des qualificatifs appliqués aux paysages idéaux servent tout autant à qualifier le style. Ainsi, parmi d'autres, les termes *copia, inopia, copiosus, tumidus, turgidus, uber* ou *redundare* s'appliquent-ils à relever les qualités d'un style ou à en stigmatiser les défauts. A propos d'un jeune homme, Cicéron relève qu'il témoigne :

> d'un débit rapide et animé, qui était dû à son talent naturel, et d'un bouillonnement d'expressions un peu trop débordantes, ce qui était le fait de son âge. Ce n'était pas pour me déplaire ; je veux en effet que dans la jeunesse cette fécondité s'exprime. Car il est plus facile, comme pour les vignes, de rabattre les surjets qui ont montré trop de profusion que de faire pousser, si la souche ne vaut rien, de nouveaux sarments à force de culture (...)[1].

L'illustration naturaliste n'est pas la seule qui serve à mettre en relief l'abondance verbale. Celle-ci est souvent circonscrite par le terme *copia*, qui emprunte une partie de sa sémantique au domaine militaire (au pluriel : *copiae*, les troupes)[2]. La force rhétorique repose sur un arsenal d'arguments, les armes de l'orateur sont les lieux communs (*topoi*). La puissance du verbe est à ce titre un instrument de pouvoir - au même plan que l'armée - dont l'enjeu est de celui de (con)vaincre, par l'affirmation d'une profusion.

Dans les exemples poétiques examinés dans le cadre de cette étude, le caractère copieux du texte et sa productivité interne se marquent tout d'abord par l'abondance de la nomenclature - en particulier en ce qui concerne la faune marine ou la botanique. Celle-ci, manifestée notamment par le goût du catalogue et de l'anthologie, met en scène, dans et par le texte, un monde de profusion, et fait voir, croire et goûter par les mots à l'abondance qu'elle évoque (*enargeia*). Cette richesse lexicale s'illustre particulièrement dans le cadre de descriptions de lieux, dans la mesure où le procédé même de la description se prête à l'extension et à l'amplification. Elle est en effet un moyen pour le poète (comme pour le rhéteur ayant recours aux lieux communs) de faire une démonstration de l'étendue de son savoir encyclopédique et de rivaliser, par le biais de l'imitation, avec ses prédécesseurs[3].

---

[1] Cic., *De or.* 2.88 : "(...) oratione autem celeri et concitata, quod erat ingeni, et uerbis exferuescentibus et paulo nimium redundantibus, quod erat aestatis. Non sum aspernatus ; uolo enim se efferat in adulescente fecunditas. Nam facilius sicut in uitibus reuocantur ea quae se nimium profuderunt quam, si nihil ualet materies, noua sarmenta cultura excitantur (...)" ; sur l'exubérance de la vigne : cf. *supra § B.3.1.1. Le langage de l'abondance - Le vocabulaire - Le lexique, s.v. luxuriare*) ; voir aussi *§ Introduction - Copieux corpus - Entre sélection et profusion.*

[2] Cf. la définition de *copia* par T. Cave, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVIe siècle : Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979), p. 31-36 ; pour un développement sur l'enjeu politique de la *copia* et sur la hiérarchie militaire du discours : cf. F. Goyet, *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, 1996, p. 164-178, 275-277.

[3] Cf. P. Galand, "Les "fleurs" de l'*ecphrasis* : autour du rapt de Proserpine (Ovide, Claudien, Politien)", *Latomus* 46, 1987, p. 87-122 (en particulier p. 90-99) ; P. Hamon, *Introduction à l'analyse du descriptif*, 1981,

Cette dynamique lexicale s'illustre aussi, dans notre corpus, par la profusion d'épithètes[1] servant à qualifier des produits ou phénomènes de nature différente, s'appliquant à des domaines très divers (agriculture, sexualité). Ces qualificatifs débordent ainsi, tels les fruits de la corne d'abondance, d'une application unique pour couvrir, dans un mouvement de prolifération verbale, un vaste espace de significations et conquérir, telle une armée verbale, de nouvelles sphères de l'imaginaire. La proximité sémantique de certains termes (par ex. *tumidus/turgidus*), leur association combinatoire jusqu'au cumul, les liens d'ordre phonique qui les rattachent, en particulier par le jeu de suffixes eux-mêmes particulièrement productifs et générateurs de séries (termes en *-idus* par exemple)[2], sont d'autres signes de cette effervescence textuelle et de ses débordements. La répétition des mêmes motifs au cours des textes étudiés, qui peut marquer aux yeux de certains le caractère topique[3] et figé des images, peut aussi être lue comme un signe de leur vitalité au fil du temps.

Cette amplification lexicale, jouant sur l'énumération, la synonymie ou l'homophonie, se double parfois d'une amplification syntaxique, marquée notamment par le jeu des anaphores[4].

La profusion verbale introduit ainsi à la métatextualité, dans la mesure où l'abondance des mots (*copia uerborum*) répond à celle de la matière traitée (*copia rerum*) et de la façon de le faire (*ornate et copiose dicere*). Par ailleurs, les motifs d'abondance présents dans les descriptions et évocations poétiques serviront de métaphores pour le texte et la créativité de son auteur.

Ainsi, le motif de la corne d'abondance, emblème de la totalité (enfermant à la fois les mythes de production saisonnière perpétuelle et continuée, et l'utopie temporelle de l'Age d'Or), sert aussi de métaphore au texte. L'image, particulièrement développée dans la littérature du 16e siècle[5], remonte à l'Antiquité. Aulu-Gelle déjà baptise divers recueils de miscellanées du nom de *cornu copia* :

> - Aelius Melissus, dans son livre auquel il a donné le titre de "Sur l'éloquence", livre qu'il disait être, alors qu'il l'éditait, une corne d'Abondance (...).
> - Celui-ci (= Sotion) composa un livre constitué d'une multitude d'histoires variées et inscrit comme titre "Corne d'Amalthée". Cette appellation vaut parfaitement comme si on disait "Corne d'Abondance"[6].

---

p. 42-46.

[1] Cf. *supra § B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique.*

[2] Cf. *supra § B.3.1.2. Le vocabulaire - Quelques suffixes.*

[3] Sur le lien entre *topoi* et abondance : cf. *supra § Introduction - Un certain goût pour les* topoi.

[4] Par ex. Nemes., *Ecl.* 1.64-71 (anaphore du verbe *dare*) ; cité *supra § B.4.4. Le sacrifice comme don et contre-don* ; App. Verg., *Copa* 7-24 ; Ov., *Met.* 13.810-839 (anaphore du verbe esse), textes cités *supra § B.2.2.2. Les jardins - Des jardins privés aux parcs publics* ; *B.4.3. Les cadeaux d'amour.*

[5] Cf. T. Cave, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVIe siècle : Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979).

[6] Aul. Gell., *NA pr.* 18.6 : "Quod Aelius Melissus in libro, cui titulum fecit de loquendi proprietate, quem, cum ederet, cornum esse Copiae dicebat (...)" ; 1.8.1-2 : "(...) Is librum multae uariaeque historiae refertum composuit eumque inscribit κέρας Ἀμαλθείας. Ea uox hoc ferme ualet, tamquam si dicas cornum Copiae" ;

Le terme même de *copia* prend le sens d'un contenant regorgeant de trésors textuels variés, comme l'illustrent les quelques extraits suivants, combinant parfois l'image du débordement, du *thesaurus* et la métaphore militaire :

> - On regorgera d'une foule des meilleures tournures, de l'ordonnance, et figures qu'on n'aura plus à chercher, mais qui s'offriront spontanément, comme puisées d'un trésor de réserves.
> - Si toutefois on ne tient pas son éloquence en tenue de combat et prête à parer à toute éventualité, on sera pour ainsi dire couché sur des trésors mis sous clé.
> - Cette même faculté (*i.e.* la mémoire) fournit pour ainsi dire les réserves dont l'orateur toujours doit regorger et qu'il doit tenir toutes prêtes. Ce n'est pas à tort qu'on l'appelle le trésor de l'éloquence[1].

L'appellation de *thesaurus*, appliquée ici aux lieux de la rhétorique et à la mémoire qui les conserve, puis aux dictionnaires[2], reproduit le même mythe de l'abondance spontanée de l'Age d'Or ("sponte") et de la culture comme richesse qu'exprimait la corne d'abondance. Ces dénominations de la *copia* verbale (*cornu Copiae*, *thesaurus*) comme réservoir de trésors textuels seront reprises, adoptées et augmentées au Moyen Age puis par les humanistes[3], dans le mouvement de l'encyclopédisme et des compilations conduisant à l'édition des textes majeurs de l'Antiquité qui serviront de sources, de répertoires où puiser figures et modèles - et qui en l'occurrence ont aussi servi de réserves nous conservant les textes antiques. Le christianisme pratiquera aussi ce genre de compilations : pour exemple, la *Copia exemplorum* du Magister Matthias se présente, selon une ordonnance alphabétique, comme un recueil d'*exempla*, exemples, anecdotes ou définitions, destinés à illustrer les prédications[4]. Dans cette perspective, au même titre que les autres *Florilèges*, *Anthologies*, *Prés*, *Silves* ou *Couronnes*[5] empruntant leur dénomination métaphorique aux paysages idéaux, l'*Anthologie latine* - citée en introduction en association à notre démarche de sélection - n'est qu'un signe parmi d'autres d'une recherche de thésaurisation et d'accumulation des richesses textuelles d'un âge d'or littéraire jugé révolu.

---

cf. aussi 14.6.1-2 : "(...) dat mihi librum grandi uolumine doctrinae omnigenus (...) ex multis et uariis et remotis lectionibus (...). Accipio cupidus et libens, tamquam si Copiae cornum nactus essem, et recondo me penitus, ut sine arbitris legam.

[1] Cf. Quint., *Inst.* 2.7.4 : "Abundabunt autem copia uerborum optimorum et compositione ac figuris iam non quaesitis, sed sponte et ex reposito uelut thesauro se offerentibus. (...)" ; 10.1.2 : "(...) nisi tamen in procinctu paratamque ad omnis casus habuerit eloquentiam, uelut clausis thesauris incubabit" ; 11.2.1 : "(...) uelut copias, quibus abundare quasque in promptu semper habere debet orator, eadem illa uis praesentat : neque immerito thesaurus hic eloquentiae dicitur" ; cf. aussi Cic., *De part. or.* 109 ; Cic., *De or.* 1.18 : "Quid dicam de thesauro rerum omnium memoria ?" ; *Rhet. Herr.* 3.28.

[2] Notre *Thesaurus Linguae Latinae* par exemple.

[3] Cf. T. Cave, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVIe siècle : Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979).

[4] Magister Matthias, *Copia exemplorum*, éd. L. Wâhlin, 1990 ; datation entre le 12e et le 14e siècle.

[5] Aul. Gell., *Praef.* 6-9 (liste d'une multitude de titres possibles pour les recueils variés).

L'idéal de l'encyclopédisme présidant à ces compilations remonte à l'Antiquité déjà[1] - Caton, Varron, Pline l'Ancien, Celse, Sénèque, saint Augustin, Martianus Capella, Boéce, Cassiodore ou Isidore de Séville ont écrit dans la perspective de faire le tour des connaissances dans un domaine. Cet encyclopédisme antique se centre sur les *artes* (*triuium* et *quadriuium*, modèle adopté par les universités médiévales) qui doivent fournir la base de l'éducation (théorique, pratique ou morale) du citoyen[2]. Le mouvement encyclopédique, tel qu'il se développe au-delà de l'Antiquité, peut être rattaché à l'idée d'abondance dans la mesure où il fonde sa démarche sur l'idée du cercle (κύκλος), image de la perfection, et vise à réunir et concentrer l'ensemble du savoir disponible, ne serait-ce que sous forme fragmentaire, et constituer ainsi une forme d'autarcie intellectuelle. L'image du cercle - présente aussi dans la topographie du *locus amoenus* (en particulier celle du paradis des visions de martyrs[3]) - permet aussi de dénoter l'autosuffisance du texte[4], en accord avec le mythe d'autarcie alimentaire qu'exemplifient les contenants circulaires (marmites, coupes) récurrents comme motifs de l'imaginaire. Cet idéal de compilation peut être rattaché à l'abondance, puisqu'il passe également, dès le développement des premiers monastères, par l'activité de copie (dérivé de *copia*)[5] des textes antiques, qui repose sur la multiplication de l'écrit et contribuera ainsi à préserver les trésors des textes antiques.

L'abondance verbale, la *copia*, réside alors en un ensemble de trésors qui recouvrent à la fois un contenu, une réserve, une provision (d'éloquence ou de sources textuelles) et un contenant, une manière de mettre en forme et en oeuvre ces ressources.

Est-ce à dire que l'abondance verbale n'est que compilation, accumulation de lieux communs ? L'image du tas - exprimée par les Latins par l'idée de *cumulare*, de *congerere* ou de *aceruus*[6] - n'est pas forcément négative. Ainsi, dans le cadre rhétorique, les termes *aceruus*, *coaceruatio* ou de *cumulus* sont appliqués à la péroraison, sans aucune nuance péjorative[7]. Le terme de *congeries* définit quant à lui le procédé stylistique volontaire d'accumulation de synonymes, décrit par Quintilien parmi les procédés de l'*amplificatio*[8] et pratiqué par exemple par Ausone[1].

---

[1] Cf. H. Fuchs, in *RLAC* 5, 1962, *s.v. Enkyklios Paideia*, p. 365-298, et *s.v. Enzyklopädie* p. 504-515. Sur le lien entre topique et culture encyclopédique : cf. *supra § Introduction - Un certain goût pour les* topoi.

[2] Cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, 1984 ; H.-I. Marrou, "Les arts libéraux dans l'Antiquité classique", in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, 1969, p 5-27 ; H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1948.

[3] Par ex. *Passio Sanctorum Mariani et Iacobi* 6.13 ; cf. *supra § B.3.2.2. Les motifs - Le récipient sans fond.*

[4] Cf. *supra B.3.2.5. Le langage de l'abondance - Les motifs - En vase clos.*

[5] Pour une discussion sur le glissement de sens de *copia* à *copie* : cf. T. Cave, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVIe siècle : Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979), p. 32, n. 3.

[6] Cf. *supra B.3.1.1. Le vocabulaire - Le lexique, s.v. cumulare.*

[7] Cf. Quint., *Inst.* 6.1.1 : "peroratio, quam cumulum quidam, conclusionem alii uocant" ; *cumulus* : Quint., *Inst.* 2.21.14 ; 6.1.1 ; 7 *pr.* 1 ; 8.3.88 ; (Ps.-)Quint., *Decl. mai.* 2.23 ; 6.1 ; *Decl. min.* 272.2 ; *aceruus* : Quint., *Inst.* 8.4.26 ; 9.2.49 ; 9.3.47 ; 9.3.54 ; (Ps.-)Quint., *Decl. mai.* 5.12.

[8] Quint., *Inst.* 8.4.26 : "Potest adscribi amplificationi congeries quoque uerborum ac sententiarum idem significantium. Nam etiam si non per gradus ascendant, tamen uelut aceruo quodam adleuantur" (cite pour

L'accumulation fait donc partie intégrante des procédés de l'*inuentio* rhétorique, et peut s'appliquer de même à la création poétique, qui, suivant l'esthétique de la *mimesis*, passe aussi par la compilation de sources et de modèles.

Au *prohoemium* du livre 7 de son *Institution Oratoire*, consacré non plus à l'*inuentio*, mais à la disposition et l'ordonnance de la matière, Quintilien incite toutefois à ne pas se laisser entraîner par la prolifération et l'accumulation des idées (cette *luxuria* que Cicéron admettait comme un travers dû à la jeunesse...) :

> Mais de même qu'il ne suffit pas, pour construire un édifice, d'entasser ("congerere") des pierres, sans que les artisans n'y appliquent aussi leur habileté manuelle pour les disposer et les placer les unes avec les autres, de même dans l'art de la parole, une abondance d'idées, si copieuse soit-elle, ne sera qu'une accumulation et un entassement ("cumulum atque congestum"), si ce même art de la disposition ne les a pas digérées et distribuées ("digestas") dans l'ordre et enchaînées par des liens tissés entre elles[2].

L'idée d'ordonnance du discours ou de la matière se traduit tout d'abord par l'image de la disposition spatiale (*compositio, dispositio, collocatio*), suivant notamment un certain nombre de lieux (*topoi*) définis par la topique[3]. Par ailleurs, la comparaison avec l'architecture souligne le lien entre abondance, solidité, achèvement, complétude et finalité de l'édifice. Finalement, cette ordonnance emprunte aussi au thème alimentaire l'image de la digestion distributive ("in ordinem digestas"), succédant à la simple ingestion alimentaire - le fait de transformer ainsi la matière brute est marque de culture[4]. Compte tenu de cette dimension culturelle et civilisatrice attachée à la digestion[5], c'est peut-être aussi à cet imaginaire digestif que la compilation due au 6e siècle à l'initiative de l'empereur Justinien doit son titre de *Digesta* - ou selon le terme grec, *Pandectae*, visant à la totalité (παν-) -, qui présente, selon un arrangement supposé systématique, l'ensemble des témoignages des jurisconsultes antérieurs jugés dignes d'être compilés.

---

exemple Cic., *Pro Lig.* 9 et *In Verr.* 5.118).

[1] Cf. *supra § C.1.2. Manger le décor.*

[2] Quint., *Inst.* 7, *pr.* 1-2 : "Sed ut opera extruentibus satis non est saxa congerere, nisi disponendis eis conlocandisque artificium manus adhibeatur, sic in dicendo quamlibet abundans rerum copia cumulum tantum habeat atque congestum, nisi illas eadem dispositio in ordinem digestas atque inter se commissas deuinxerit" ; cf. F. Goyet, *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, 1996, p. 534-535 ; sur le défaut de l'accumulation insatiable : cf. aussi Sen., *Contr.* 9.5.15-17 (16 : "ne sic quidem satiare se potuit, adiecit (...)"), cité aussi *supra § Introduction.*

[3] Cf. *supra § Introduction - Un certain goût pour les* topoi.

[4] Cf. *supra § C.1.1. Alimentation et identité* et les renvois cités alors aux autres sections ; sur le lien entre écriture, cuisine et alimentation : voir aussi *supra § C.1.4. Conclusion - De mets et de mots.*

[5] Cf. *supra § B.1.2.3. Les régimes et tabous alimentaires - Le cru et le cuit* ; D. Gourevitch, "Le menu de l'homme libre. Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les oeuvres en prose de Sénèque le Philosophe", in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, 1974, p. 311-344 ; G. Mazzoli, "Il cibo del potere : il mito del Pelopidi e il "Tieste" di Seneca", in O. Longo & P. Scarpi (éds.), *Homo Edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, 1989, p. 335-342.

Tout ce qui a été dit ici veut s'appliquer de même au présent travail, ayant tenté d'ordonner un copieux corpus évocateur de profusion. Toutefois, au vu du caractère souvent circonscrit des lieux où prolifère l'abondance, qu'il s'agisse des espaces idéaux des *loci amoeni* et *horti conclusi* clos d'une *maceria* en guise de protection face aux attaques extérieures, de l'espace du texte poétique ou du cadre d'une thèse, il est temps et lieu de clôturer définitivement ce qui, sans limites, ne donnerait que figure de tas, et de réfréner enfin les élans portant la jeunesse à la luxuriance[1].

La tendance à la prolifération ne serait-elle somme toute qu'une réponse face à la peur du vide ? L'idée avancée par Terence Cave concernant les textes cornucopiens de Rabelais paraît s'appliquer particulièrement bien à l'esthétique et l'imaginaire antique latin tels qu'ils ont été abordés dans ce travail. Ce mouvement du texte qui cherche la plénitude, par les mots, les thèmes et la forme :

> (...) n'est en réalité qu'une tentative de conjurer la temporalité ou l'écoulement dans un monde déchu[2].

Face à un environnement marqué par la menace du manque, les Latins ont rêvé et mis en texte un monde peuplé de motifs d'abondance circonscrivant leur imaginaire, et ont ainsi tenté, par le biais d'un idéal de profusion ou par le foisonnement des mots, de mettre pour un temps entre parenthèses les maux de la faim.

---

[1] Cf. Cic., *De or.* 2.88, cité *supra* ; cf. aussi Ov., *Met.* 14.628-631 (Pomone réfrénant la luxuriance de la vigne par la taille) cité *supra § Introduction - Copieux corpus - Entre sélection et profusion.*

[2] T. Cave, *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVIe siècle : Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979), p. 196 (à propos de Rabelais).

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Mais c'est un orgueil extravagant que de vouloir paraître avoir lu ceux-là même qu'on n'a pas lus, ce qui arrive toutefois assez souvent, car il y a des personnes de trente ans qui vous citent dans leurs ouvrages plus de méchants livres qu'ils n'en pourraient avoir lu en plusieurs siècles, et cependant ils veulent persuader aux autres qu'ils les ont lus fort exactement.

Malebranche, *Recherche de la Vérité* 4.8.3 (cité par F. Goyet).

Prétendre avoir lu *in extenso* l'intégralité des ouvrages présentés ci-dessous relèverait donc d'un bien copieux orgueil. Si certains titres ont été longuement lus, relus et compulsés, d'autres ont servi d'ouvrages de consultation ponctuelle, d'autres encore de soutiens méthodologiques ou de stimulation. Afin de ne pas surcharger cette bibliographie, les éditions, ainsi que les articles de dictionnaires et encyclopédies (par ex. *RE*, *LIMC*, *DACL*, dictionnaires étymologiques, *Dictionnaire de la Bible*) n'ont pas été signalés. Par ailleurs, les contributions à des ouvrages collectifs sont citées avec un renvoi allégé à l'ouvrage collectif (mention *op. cit. alibi*) si celui-ci réapparaît plusieurs fois. On trouvera la référence complète sous la notice réservée à l'ouvrage collectif.

- Aarne, A. & Thompson, S., *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, Helsinki : Academia scientarum Fennica, 1964[2].
- Abeydeera, A., "Aspects mythiques de la cartographie de Ceylan de l'Antiquité à la Renaissance", in Moureau, F. (éd.), *L'île, territoire mythique*, *op. cit. alibi*, 1989, p. 9-17.
- Ackerman, J.S., *The Villa. Form and Ideology of Country Houses*, London : Thames and Hudson, 1990.
- Adamietz, J., "Zum literarischen Charakter von Petrons *Satyrica*", *Rheinisches Museum* 120, 1987, p. 329-346.
- Adams, J.N., *The Latin Sexual Vocabulary*, London : Duckworth, 1990[3] (1982[1]).
- Agostino, V. d', "L'autunno negli scrittori antichi", *RSC* VIII, 1960, p. 57-68.

- Ahl, F.M., *Lucan. An Introduction* (= *Cornell Studies in Classical Philology* 39), Ithaca / London : Cornell University Press, 1976.
- Albert, J.-P., *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris : Ed. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 1990.
- Albert, J.-P., "Le vin sans l'ivresse. Remarques sur la liturgie eucharistique", in Fournier, D. & D'Onofrio, S. (éds.), *Le ferment divin, op. cit. alibi*, 1991, p. 77-91.
- Alexandre, M., "Entre ciel et terre : les premiers débats sur le site du Paradis (Gen. 2, 8-15 et ses réceptions)", in Jouan, P. & Deforge, B. (éds.), *Peuples et pays mythiques, op. cit. alibi*, 1988, p. 187-224.
- Amat, J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris : Etudes Augustiniennes, 1985.
- Amat, J. (éd., introd., trad. et comment.), *Passion de Perpétue et de Félicité. Suivi des Actes*, Paris : Les Ed. du Cerf, 1996 (*SC* no 417).
- Amouretti, M.-C. & Brun, J.-P. (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée* (= *Oil and Wine Production in the Mediterranean Area*), Actes du symposium international organisé par le Centre Camille Jullian et le Centre archéologique du Var (Aix-en-Provence et Toulon, 20-22 novembre 1991), Collection Bulletin de correspondance hellénique, Supplément 26, Athènes : EFA / Paris : De Boccard, 1993.
- Amouretti, M.-C., "Les sous-produits de la fabrication de l'huile et du vin dans l'Antiquité", in Amouretti, M.-C. & Brun, J.-P. (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée, op. cit. alibi*, 1993, p. 463-476.
- Anderson, J.K., *Hunting in the Ancient World*, Berkeley / Los Angeles [etc.] : Univ. of California Press, 1985.
- André, J., *Etude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris : C. Klincksieck, 1949.
- André, J., *L'alimentation et la cuisine à Rome*, Paris : C. Klincksieck, 1961.
- André, J. & Filliozat, J. (éds.), *L'Inde vue par Rome, textes latins de l'Antiquité relatifs à l'Inde*, Paris : Les Belles Lettres, 1986.
- André, J., *Le vocabulaire latin de l'anatomie*, Paris : Les Belles Lettres, 1991.
- André, J.-M., *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustéenne*, Paris : PUF, 1966.
- Arbesmann, R., *Das Fasten bei den Griechen und Römern*, Giessen : A. Topelmann, 1929.
- Arens, J.C., "-fer and -ger. Their Extraordinary Preponderance Among Compounds in Roman Poetry", *Mnemosyne*, ser. 4, t. 3, 1950, p. 241-262.
- Armisen-Marchetti, M., *"Sapientiae facies". Etude sur les images de Sénèque*, Paris : Les Belles Lettres, 1989.
- Arnaud, P., "Les relations maritimes dans le Pont-Euxin d'après les données numériques des géographes anciens", in *L'Océan et les mers lointaines, op. cit. alibi*, 1993, p. 57-77.
- Aronen, J., "Marianus' vision in the *Acts of Marianus and Iacobus*. An analysis of style, structure and generic composition", *WS*, NF, 1984, p. 169-186.
- Aubert, J.-J., "Threatened Wombs : Aspects of Ancient Uterine Magic", *GRBS* 30, 1989, p. 420-449.
- Aubert, J.-J., *Business Managers in Ancient Rom. A Social and Economy Study of Institores, 200 B. C.-A. D. 250*, Leiden / New-York / Köln : E. J. Brill, 1994.
- Aubert, J.-J., "Du Noir en noir et blanc : éloge de la dispersion", *Museum Helveticum* 66, 1999, p. 159-182.
- Aubert, J.-J., "Du lard ou du cochon ? Une lecture à rebrousse-soies du *Testamentum porcelli*", in J. U. Kalms (éd.), *Münsteraner Judaistische Studien*, vol. 6 Internationales Josephus-Kolloquium Aarhus 1999, p. 302-336.

- Auger, D., "Peuples et/ou pays des rêves", in Jouan, F. & Deforge, B. (éds.), *Peuples et pays mythiques, op. cit. alibi*, 1988, p. 91-103.
- Aurell, M., Durnoulin, O., Thelamon, F. (textes réunis par), *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, Actes du Colloque de Rouen (14-17 novembre 1990), Mont-Saint-Aigan : Université de Rouen, 1992.
- Aurell, M., "Le roi mangeur et les élites à tables", in Aurell, M. [et al.] (éds.), *La sociabilité à table...*, *op. cit. alibi*, 1992, p. 119-129.
- Aymard, J., *Essai sur les chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins (Cynegetica)*, Paris : E. de Boccard, 1951.
- Baehler, M., *Etude de la perception des nourrices à Rome au travers des sources littéraires et épigraphiques*, mémoire de licence UNIL, Lausanne, mars 2000.
- Bagnall, R.S., "Public and Private Roles in the Imperial Economy : New Light from the Eastern Desert of Roman Egypt", Conférence publique du 12.5.2000, Neuchâtel, CUSO.
- Bahloul, J., "L'appétit vient en jeûnant", in N'Diaye, C. (éd.), *La gaurmandise...*, *op. cit. alibi*, 1993, p. 50-53.
- Bakhtine, M.M., *L'oeuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris : Gallimard, 1998 (1970[1]),
- Balmelle, C. [et al.], *Recherches franco-tunisiennes sur la mosaïque de l'Afrique antique, I, Xenia*, Rome : EFR, 1990.
- Bar, F., *Les routes de l'autre monde*, Paris : PUF, 1946.
- Barbone, S., "*Frugalitas* in Saint Augustine", *Augustiniana* 44, fasc. 1-2, 1994, p. 5-15.
- Baridon, M., *Les jardins. Paysagistes - jardiniers - poètes*, Paris : Robert Laffont, 1998.
- Barton, C.A., *The Sorrows of the Ancient Romans : The Gladiator and the Monster*, Princeton N. J. : Princeton Univ. Press, 1993.
- Bartsch, S., *Ideology in Cold Blood. A Reading of Lucan's* Civil War, Cambridge Mass. [etc.] : Havard Univ. Press, 1997.
- Bauman, R.A., *Crime and Punishment in Ancient Rome*, London : Routledge, 1996.
- Beck, C.W. & Shennan, S., *Amber in Prehistoric Britain*, Oxford : Oxbow Books, 1991.
- Beck, C.W. & Bouzek, J. (éds.), *Amber in Archeology : Proceedings of the Second International Conference on Amber in Acheology, Liblice, 1990*, Prague : Institute of Archeology, 1993.
- Ben Abed-Ben Khader, A., "Mosaïques à *xenia* et architecture en Afrique", in Balmelle, C. [et al.], *Recherches franco-tunisiennes...*, *op. cit. alibi*, 1990, p. 79-84.
- Ben Osman, W., "Association du thème des *xenia* avec d'autres thèmes dans certaines mosaïques de Tunisie", in Balmelle, C. [et al.], *Recherches franco-tunisiennes...*, *op. cit. alibi*, 1990, p. 73-78.
- Bénéjam, M.-J., ""L'ancien et le nouveau". Méditation sur la valeur du temps selon Lucrèce", in Rieu, J. (éd.), *Antiquité et nouveaux mondes*, Nice : Association des publications de la Faculté des Lettres de Nice, 1996, p. 35-44.
- Benvéniste, E., *Problèmes de linguistiques générale*, Paris : Gallimard, 1966.
- Benvéniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes. 1. Economie, parenté, société*, Paris : Ed. de Minuit, 1969, p. 203-276.
- Benvéniste, E., *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris : Libr. d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve - Maisonneuve succ., 1984 (5[e] tirage) (1935).
- Bernhardt, U., *Die Funktion der Kataloge in Ovids Exilpoesie*, Hildesheim ; Zürich [etc.] : Olms-Weidmann, 1986.

- Bernstein, A.E., *The Formation of Hell : Death and Retribution in the Ancient and Early Christian World*, Ithaca : Cornell University Press, 1993.
- Bertelli, L., "I sogni della fame : dal mito all' utopia gastronomica", in Longo, O. & Scarpi, P. (éd.), *Homo edens..., op. cit. alibi*, 1989, p. 103-114.
- Bettini, M., "Del fritto e d'altro", in Longo, O. & Scarpi, P. (éd.), *Homo edens..., op. cit. alibi*, 1989, p. 39-44.
- Biarne, J., "Le temps du moine d'après les règles monastiques d'Occident", in Leroux, J.-M. (éd.), *Le temps chrétien..., op. cit. alibi*, 1984, p. 99-128.
- Bieber, M., *Ancient Copies. Contributions to the History of Greek and Roman Art*, New York : New York Univ. Press, 1977.
- Bietenhard, H., *Das tausenjährige Reich : eine biblisch-theologische Studie*, Zurich : Zwingli-Verlag, 1955.
- Blaise, A., *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strasbourg : Le latin chrétien, 1954.
- Blanc, N. & Nercessian, A., *La cuisine romaine antique*, Grenoble : Glénat / [s.l.] : Faton, 1992.
- Blanchard-Lemée, M., Ennaïfer, M., Slim, H. et L. (textes), Mermet, G. (photos), *Les sols de l'Afrique romaine. Mosaïques de Tunisie*, Paris : Imprimerie nationale éd., 1995.
- Blanchard-Lemée, M., "La mer : des poissons, des navires et des dieux", in Blanchard-Lemée, M. [et al.], *Les sols de l'Afrique romaine..., op. cit. alibi*, 1995, p. 120-145.
- Blanchard-Lemée, M., "Mythes et décors" in Blanchard-Lemée, M. [et al.], *Les sols de l'Afrique romaine..., op. cit. alibi*, 1995, p. 248-279.
- Bloch, A., "Zur Herkunft der lateinischen Adjektive auf *-idus*", in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung. Festschrift Albert Debrunner*, Bern : Francke, 1954, p. 19-32.
- Bodel, J.P., "Graveyards and Groves. A Study of the *Lex Lucerina*", *AJAH* 11, 1986 [1994], Appendix 2, p. 72-80.
- Bodel, J.P., "Dealing with the Dead : Undertakers, Executioners and Potter's Field in Ancient Rome", in V.M. Hope & E. Marshall (éds.), *Death and Disease in the Ancient City*, London / New York : Routledge, 2000, p. 128-151.
- Bohn, R., *Untersuchungen über das Motiv des gelobten Landes in Virgils Aeneis und im Alten Testament*, Witterschlick b. Bonn : R. Schwarzbold, 1965.
- Bonjour, M., *Terre natale. Etudes sur une composante affective du patriotisme romain*, Paris : Belles Lettres, 1975.
- Bonjour, M., "La vendange et l'amphore. Pays et dépaysement dans la poésie latine", in Milner, M. & Chatelain-Courtois, M. (éds.), *L'imaginaire du vin, op. cit. alibi*, 1989[2], p. 41-48.
- Boorstin, D.J., *Les Découvreurs*, Paris : Laffont, 1983.
- Bopearachchi, O., "Le commerce maritime entre Rome et le Sri Lanka d'après les données numismatiques", in *L'Océan et les mers lointaines, op. cit. alibi*, 1993, p. 107-121.
- Börner, K.H., *Auf der Suche nach dem irdischen Paradies. Zur Ikonographie der geographischen Utopie*, Frankfurt a. M. : Wörner, 1984.
- Boulogne, J., "Le statut de l'image dans les systèmes de pensée grecs", in Thomas, J. (éd.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire, op. cit. alibi*, 1998, p. 39-48.
- Bradley, K. R., "Wet-nursing at Rome : a Study in Social Relations", in Rawson, B. (éd.), *The Family in Ancient Rome*, London / Sydney : Croom Helm, 1986, p. 201-229.
- Bratchkova, M., "Die Muschel in der antiken Kunst", *Bull. Inst. Arch. Bulgare* 12, 1938, p. 1-128.

- Breton, J.-F., *L'Arabie heureuse au temps de la reine de Saba' : VIIIe-Ier siècle av. J.-C.*, Paris : Hachette, 1998.
- Brisson, J.-P., *Rome et l'âge d'or. De Catulle à Ovide. Vie et mort d'un mythe*, Paris : La Découverte, 1992.
- Brodka, D., *Die Romideologie in der römischen Literatur der Spätantike*, Frankfurt a. M. [etc.] : P. Lang, 1998.
- Brottanelli, C., "La viande et ses rites", in Flandrin, J.-L. & Montanari, M. (éds.), *Histoire de l'alimentation, op. cit. alibi*, 1996, p. 117-132.
- Brown, P., *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans la christianisme primitif*, Paris : Gallimard, 1995 (= *The Body and Society. Men, Woman and Sexual Renunciation in Early Christianity*, 1988).
- Brunaux, J.-L., *Les religions gauloises. Rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Paris : Errance, 1996
- Bruun, C., *The Water Supply of Ancient Rome. A Study of Roman Imperial Administration*, Helsinki : Societas scientiarum Fennica, 1991.
- Bunnens, G., *L'expansion phénicienne en Méditerranée : essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*, Bruxelles / Rome : Institut historique belge de Rome, 1979.
- Burgos, J., *Pour une poètique de l'imaginaire*, Paris : Seuil, 1982.
- Buschor, E., *Meermänner*, München : C. H. Beck, 1941.
- Bynum, C.W., *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley / Los Angeles / London : Univ. of California Press,1982.
- Cahen, M., *La libation. Etudes sur le vocabulaire du vieux-scandinave*, Paris : E. Champion, 1921.
- Cahn, W., "Ascending and Descending from Heaven : Ladder Themes in early Medieval Art" in Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (éd.), *Santi e Demoni nell'alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*, 7-13 avril 1988, Spoleto : Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1989
- Caillois, R., *Les démons de midi*, [Montpellier] : Fata Morgana, 1991
- Calci, C. & Messineo, G., *La villa di Livia a Prima Porta*, Roma : De Luca, 1984.
- Calvani, P., "Mort et fécondité dans la propagande augustéenne à travers l'œuvre d'Horace", in Jouan, F. (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies, op. cit. alibi*, 1986, p. 93-100.
- Calza, G., *La necropoli del porto di Roma nell'Isola Sacra*, [Roma] : La libreria dello stato, 1940.
- Camporesi, P., *Il paese della fame*, Bologna : Il Mulino, 1978.
- Camporesi, P., "La voie lactée", in Fischler, C. (éd.), *Manger magique..., op. cit. alibi*, 1994.
- Carozzi, C., *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après la littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Rome : EFR, 1994.
- Carter, I.B., *Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur*, Leipzig : B.G. Teubner, 1902.
- Casson, L., *The Ancient Marines : Seafarers and Sea Fighters of the Mediterranean in the Ancient Times*, New-York : The Macmillan Company, 1959.
- Causse, A., *Le jardin d'Elohim et la source de vie*, Paris : E. Leroux, 1920.
- Cave, T., *Cornucopia. Figures de l'abondance au XVIe siècle : Erasme, Rabelais, Ronsard, Montaigne*, Paris : Macula, 1997 (= *The Cornucopian Text. Problems of Writing in the French Renaissance*, 1979).
- Cerulli Irelli, G., Aoyagi, M., De Caro, S. & Pappalardo, U. (éds.), *La peinture de Pompéi. Témoignages de l'art romain dans la zone ensevelie par le Vésuve en 79 ap. J.-C.*, Paris : Hazan, éd. 1999 (1991[1], 1[ère] éd. frç. 1993).
- Champlin, E.,*Final Judgments. Duty and Emotion in Roman Wills, 200 B.C.-A.D.250*, Berkeley / Los Angeles [etc.] : Univ. of California Press, 1991.

- Charlet, J.-L., *La création poétique dans le* Cathemerinon *de Prudence*, Paris : Les Belles Lettres, 1982.
- Charlet, J.-L., "Prière et poésie : la sanctification du temps dans le *Cathemerinon* de Prudence", in Leroux, J.-M. (éd.), *Le temps chrétien..., op. cit. alibi*, 1984, p. 391-397.
- Charlet, J.-L., "L'Etna, la rose et le sang. Critique textuelle et symbolisme dans le *De raptu Proserpinae* de Claudien", *InvLuc* 9, 1987, p. 25-44.
- Chauvin, D. & Backès, J.-L. [et al.] (éds.), *L'imaginaire des âges de la vie*, Grenoble : ELLUG, 1996.
- Chevallier, R., "Le mythe de Phaéton d'Ovide à G. Moreau. Formes et symboles", in Chevallier, R. (éd.), *Colloque Présence d'Ovide*, Azay-le-Ferron, Indre-et-Loire (1980), Paris : Les Belles Lettres, 1982, p. 387-439.
- Chwalek, B., *Die Verwandlung des Exils in die elegische Welt. Studien zu den* Tristia *und* Epistulae ex Ponto *Ovids*, Prankfurt a. M. ; Berlin [etc.] : P. Lang, 1996.
- Cintas, P., *Contribution à l'étude de l'expansion carthaginoise au Maroc*, Paris : Arts et Métiers Graphiques, 1954.
- Coleman, S. & Elsner, J., *Pilgrimage, Past and Present. Sacred Travel and Sacred Space in the World Religions*, [London] : British Museum Press, 1995.
- Collot, M. (éd.), *Les enjeux du paysage*, Bruxelles : Ed. Ousia, 1997
- Commager, S., *The* Odes *of Horace. A Critical Study*, New Haven / London : Yale University Press, 1962.
- Corbier, M., "La fève et la murène : hiérarchies sociales des nourritures à Rome", in Flandrin, J.-L. & Montanari, M. (éds.), *Histoire de l'alimentation, op. cit. alibi*, 1996, p. 215-236.
- Corbier, M., "La petite enfance à Rome : lois, normes, pratiques individuelles et collectives", *Annales ESC*, 1999, p. 1257-1290.
- Counihan, C. & Van Esterik, P. (éds.), *Food and Culture. A Reader*, New York / London : Routledge, 1997.
- Courtney, E. (éd.), *Musa Lapidaria. A Selection of Latin Verse Inscriptions*, Atlanta Ga. : Scholars Press, 1995.
- Cousin, J., *Bibliographie de la langue latine (1880-1948)*, Paris : Les Belles Lettres, 1951.
- Cristiani, M., "L'évocation de l'enfance dans le 1er livre des *Confessions*", in Leroux, J.-M. (éd.), *Le temps chrétien..., op. cit. alibi*, 1984, p. 399-418.
- Croisille, J.-M., *Les natures mortes campaniennes. Répertoire descriptif des peintures de nature morte du Musée National de Naples, de Pompéi, Herculanum et Stabies*, Bruxlles-Berchem : Latomus (vol. 76), Revue d'études latines, 1965.
- Cumont, F., *After Life in Roman Paganism*, New-Haven : Yale Univ. Press / London : H. Milford, Oxfort Univ. Press, 1922.
- Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris : P. Geunthner, 1942.
- Cumont, F., *Lux perpetua*, Paris : P. Geunthner, 1949.
- Curtis, R.I., *Garum and salsamenta : Production and Commerce in materia medica*, Leiden / New-York : E. J. Brill, 1991.
- Curtius, E.R., *La littérature européenne et le Moyen Age latin*, [Paris] : PUF, 1991 (rééd. 1956) (= *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 1954).
- Dalby, A., *Empire of Pleasures. Luxury and Indulgence in the Roman World*, London [etc.] : Routledge, 2000.
- Daniélou, J., "La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif", *Vigiliae Christianae* 2, 1948, p. 1-16.
- Daniélou, J., "Terre et paradis chez les Pères de l'Eglise", *Eranos Jb* 22, 1953, p. 433-472.

- Daniélou, J., *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris : Ed. du Seuil, 1961.
- Danzinger, C. (éd.), *Nourritures d'enfance. Souvenirs aigres-doux*, Paris : Autrement, 1992 (Revue Antrement, Série Mutations/Mangeurs no 129).
- Darmon, J.-P., "En guise de conclusion : propositions pour une sémantique des *xenia*", in Balmelle, C. [et al.], *Recherches franco-tunisiennes..., op. cit. alibi*, 1990, p. 107-112.
- D'Arms, J.H., *Romans on the Bay of Naples : a Social and Cultural Study of the Villas and their Owners from 150 B.C. to A.D. 400*, Cambridge Mass. : Havard Univ. Press, 1970.
- Dasen, V., "A propos de deux fragments de *Deae nutrices* à Avenches : déesses mères et jumeaux dans le monde italique et gallo-romain", *Bulletin de l'Association Pro Aventico* 39, 1997, p. 125-140.
- Davisson, M.H.T., "Omnia naturae praepostera legibus ibunt. *Adunata* in Ovid's Exile Poems", *CJ* 76, 1980-1981, 124-128.
- De Caro, S., "Deux genres dans la peinture pompéienne : la nature morte et la peinture de jardin" in Cerulli Irelli, G. [et al.], *La peinture de Pompéi..., op. cit. alibi*, 1999, p. 293-303.
- De Nadaï, J.-C., *Rhétorique et poétique dans la* Pharsale *de Lucain. La crise de la représentation dans la poésie antique*, Louvain [etc.] : Ed. Peeters, 2000.
- De Neeve, P.W., *Colonus. Private Fram-Tenancy in Roman Italy during the Republic and the Early Principate*, Amsterdam : J. C. Gieben, 1984.
- De Romanis, F., *Cassia, Cinnamomo, Ossidiana : uomini e merci tra Oceano Indiano e Mediterraneo*, Roma : "L'Erma" di Bretschneider, 1996.
- De Salvo, L., *I corpora naviculariorum : economia privata è pubblici servizi nell'imperio romano.*, Messine : Samperi, 1992.
- Dehon, P.-J., *Hiems latina. Etudes sur l'hiver dans la poésie latine, des origines à l'époque de Néron*, Bruxelles : Latomus (vol. 219), 1993.
- Delahaye, M.-C., *Tétons et tétines. Histoire de l'allaitement*, Paris : Trame Way, 1990.
- Delehaye, H., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles : Soc. des Bollandistes, 1927.
- Delehaye, H., *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles : Soc. des Bollandistes, 1955[4] (1905[1]).
- Delpech, F., "Aspects des Pays de Cocagne. Programme pour une recherche", in Lafond, J. & Redondo, A. (éds.), *L'image du monde renversé et ses représentations littéraires et para-littéraires de la fin du XVIe siècle au milieu du XVIIe*, Colloque international, Tours (17-19 nov. 1977), Paris : J. Vrin, 1979, p. 35-48
- Delumeau, J. (éd.), *La mort des pays de Cocagne. Comportements collectifs de la Renaissance à l'âge classique*, Paris : Univ. de Paris, 1976.
- Delumeau, J., *Une histoire du Paradis*, Paris : Fayard, 1992, 1995, 2000, 3 vol. (1. *Le jardin des délices* ; 2. *Mille ans de bonheur* ; 3. *Que reste-t-il du paradis ?*).
- Deonna, W., "*Enodia.* Croyances antiques et modernes : l'odeur suave des Dieux et des élus", *Genava* 17, 1939, p. 167-262.
- Deonna, W. & Renard, M., *Croyances et superstitions de table dans la Rome antique*, Bruxelles : Latomus (vol. 46), 1961.
- Deseille, P., *L'Evangile au désert. Origines et développement de la spiritualité monastique*, Paris : OEIL / YMCA-PRESS, 1985.
- Desroche, H., *Dieux d'homme. Dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris / La Haye : Mouton, 1969.
- Detienne, M., "La cuisine de Pythagore", *Archives de sociologie des religions* 29, 1970, p. 141-162.
- Dölger, F.J., *Ichthys*, Münster in Wesf. : Aschedorffsche Verlagsbuchhandlung, 5 vol., 1922-1943.

- Dölger, F.J., "Der Kampf mit dem Aegypter in der Perpetua Vision", in Dölger, F.J., *Antike und Christentum : kultur- und religionsgeschichtliche Studien*, vol. 3, Münster : Aschendorff, 1932, p. 177-188.
- Dölger, F.J., "Christliche Grundbesitzer und heidnische Landarbeiter", in Dölger, F.J., *Antike und Christentum : kultur- und religionsgeschichtliche Studien* VI, 4, 1950, p. 297-320.
- Dorcey, P.F., *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden / New York / Köln : E. J. Brill, 1992.
- Douglas, M., *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Harmondsworth / Boston [etc.] : Penguin Books, 1966.
- Dumézil, G., *Le festin d'immortalité. Esquisse d'une étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris : P. Geuthner, 1924.
- Dunbabin, K.M.D., *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford : Clarendon Press, 1978.
- Dunbabin, K.M.D., *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge [etc.] : Cambridge Univ. Press, 1999.
- Dupont, F., *Le plaisir et la loi : du "Banquet" de Platon au "Satiricon"*, Paris : F. Maspero, 1977.
- Dupont, F., "Les morts et la mémoire : le masque funèbre", in Hinard, F. (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain, op. cit. alibi*, 1987, p. 167-172.
- Dupont, F. & Eloi, T., *Les jeux de Priape. Anthologie d'épigrammes érotiques*, [Paris] : Le Promeneur / Gallimard, 1994.
- Dupont, F., "Grammaire de l'alimentation et des repas romains", in Flandrin, J.-L. & Montanari, M. (éds.), *Histoire de l'alimentation, op. cit. alibi*, 1996, p. 197-214.
- Durand, G., *Les structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris : Dunod, 1992[11](Bordas, 1969[3], 1960[1]).
- Duval, Y.-M., *Le livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine. Sources et influences du Commentaire sur Jonas de saint Jérôme*, Paris : Etudes augustiniennes, 1973.
- Duvignaud, F., *Terre mythique, terre fantasmée. L'Arcadie*, Paris : L'Harmattan, 1994.
- Edgeworth, R.J., *The Colors of the* Aeneid, New York / Bern [etc.] : P. Lang, 1992.
- Edmondson, J.C., *Two Industries in Roman Lusitania : Mining and Garum Production*, Oxford : B. A. R., 1987.
- Eliade, M., *Traité d'histoire des religions*, Paris : Payot, 1964 (1959).
- Elm, S., *Virgins of God. The Making of Asceticism in Late Antiquity*, Oxford / New York : Oxford Univ. Press, 1994.
- Empereur, J.-Y., "La production viticole dans L'Egypte ptolémaïque et romaine", in Amouretti, M.-C. & Brun, J.-P. (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée, op. cit. alibi*, 1993, p. 39-47.
- Engels, J., *Funerum sepulcrorumque magnificentia. Begräbnis- und Grabluxusgesetze in der griechisch-römischen Welt mit einigen Ausblicken auf Einschränkungen des funeralen und sepulkralen Luxus im Mittelalter und in der Neuzeit*, Stuttgart : F. Steiner, 1998.
- Ennaïfer, M., "*Xenia* et banquets", in Blanchard-Lemée, M. [et al.], *Les sols de l'Afrique romaine..., op. cit. alibi*, 1995, p. 64-85.
- Ennaïfer, M., "La vie des grands domaines", in Blanchard-Lemée, M. [et al.], *Les sols de l'Afrique romaine..., op. cit. alibi*, 1995, p. 166-187.
- Ernout, A. & Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 1967[4] (1932[1]).
- Evans, H.B., *Publica carmina. Ovid's Books from Exile*, Lincoln / London : Univ. of Nebraska Press, 1983.
- Fabre Vassas, C., *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris : Gallimard, 1994.

- Fabre, J., *Mythe et poésie dans les* Métamorphoses *d'Ovide. Fonctions et significations de la mythologie augustéenne*, Paris : C. Klincksieck, 1955.
- Fabre, J., "Mythologie et littérature dans les *Métamorphoses* : les belles poursuivies", in Frécaut, J.-M. & Porte, D. (éds.), *Jaurnées ovidiennes de Parménie.* Actes du Colloque sur Ovide (24-26 juin 1983), Bruxelles : Latomus (vol. 189), 1985, p. 93-113.
- Fabre, P., "Les Grecs à la découverte de l'Atlantique", in *L'Océan et les mers lointaines, op. cit. alibi*, 1993, p. 11-21.
- Fabre-Serris, J., "Nature, mythe et poésie", in Lévy, C. (éd.), *Le concept de nature à Rome : la physique*, Actes du séminaire de philosophie romaine de l'Université de Paris XII-Val de Marne (1992-1993), Paris : Presses de l'Ecole Normale Supérieure, 1996, p. 23-42.
- Fabre-Serris, J., *Mythologie et littérature à Rome. La réécriture des mythes aux Ier siècles avant et après J.-C.*, Lausanne : Payot, 1998.
- Fantham, E., "Nymphas... e navibus esse : Decorum and Fiction in Aeneid 9.77-122 and 10.215-59", *CPh* 85, 1990, p. 102-119.
- Farrar, L., *Ancient Roman Gardens*, Stroud : Sutton Publ., 1998.
- Fasola U.M., *Die Domitilla-Katakombe und die Basilika der Märtyrer Nereus und Achilleus*, Città del Vaticano : Pontifiia Commissione di Archeologia Sacra, 1989[3].
- Faure, P., *Parfums et aromates de l'Antiquité*, [Paris] : A. Fayard, 1987.
- Felton, D., *Haunted Greece and Rome. Ghost Stories from Classical Antiquity*, Austin : University of Texas Press, 1999.
- Fildes, V.A., *Wet nursing. An History from Antiquity to the Present*, Oxford / New-York : B. Blackwell, 1988.
- Fink, J. & Asamer, B., *Die römischen Katakomben*, Mainz a. R. : P. von Zabern, 1997 (1978).
- Finley, M., *Le monde d'Ulysse*, Paris : Maspero, 1978 (= *The World of Odysseus*, 1954).
- Fischler, C. (éd.), *Manger magique. Aliments sorciers, croyances magiques*, Paris : Autrement, 1994 (Revue Autrement, Série Mutations/Mangeurs no 149).
- Pitton Brown, A.D., "The Unrealiy of Ovid's Tomitan Exile", *LCM* 10.2, 1985, p. 18-22.
- Flambard, J.-M., "Eléments pour une approche financière de la mort dans les classes populaires du Haut-Empire. Analyse du budget de quelques collèges funéraires de Rome et d'Italie", in Hinard, F. (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain, op. cit. alibi*, 1987, p. 209-244.
- Flandrin, J.-L. & Montanari, M. (éds.), *Histoire de l'alimentation*, Paris : Fayard, 1996.
- Fontaine, J., "Trois variations sur le thème du paradis", in Wimmel, W. (éd.), *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Karl Büchner (= Mélanges Karl Büchner)*, Wiesbaden : F. Steiner, 1970, p. 96-115.
- Fontaine, J., "La conversion du christianisme à la culture antique : la lecture chrétienne de l'univers bucolique de Virgile", in Association Guillaume Budé (éd.), *Lettres d'humanité*, Paris : Les Belles Lettres, 1978, p. 50-75.
- Fontaine, J., "Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IVe siècle occidental", in Fontaine, J., *Etudes sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris : Les Belles Lettres, 1980, p. 571-595.
- Fournier, D. & D'Onofrio, S. (éds.), *Le ferment divin*, Paris : Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1991.
- Franz, M.-L. von, "Die *Passio Perpetuae*, Versuch einer psychologischen Deutung", in Jung, C.G., *Aiôn. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, Zurich : Rascher, 1951, p. 387-491.

- Frayn, J.M., *Subsistence Farming in Roman Italy*, London : Centaur Press, 1979.
- Frayn, J.M., *Sheep-Rearing and the Wool Trade in Italy during the Roman Period*, Liverpool : P. Cairns & R. Seager, 1984.
- Frazer, J.G., *La crainte des morts dans la religion primitive*, 1e série, Paris : E. Nourry, 1934.
- Froesch, H., *Ovid als Dichter des Exils*, Bonn : Bouvier Verlag, 1976.
- Fuhrman, M., "Die Funktion grausiger und ekelhalfter Motive in der lateinischen Dichtung", in Jauss, H. R. (éd.), *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, München : W. Fink Verlag, 1968, p. 23-66.
- Futrell, A., *Blood in the Arena The Spectacle of Roman Power*, Austin : University of Texas Press, 1997.
- Gager, J.G., *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford/New York : Oxford University Press, 1985.
- Galand, P., "Les «fleurs»de l'ecphrasis : autour du rapt de Proserpine (Ovide, Claudien, Politien)", *Latomus* 46, 1987, p. 87-122.
- Galand-Hallyn, P., *Le reflet des fleurs. Description et métalangage poétique d'Homère à la Renaissance*, (= Travaux d'Histoire et Renaissance 283), Genève : Droz, 1994.
- Galent-Fasseur, V., *L'épopée des pèlerins. Motifs eschatologiques et mutations de la chanson de geste*, Paris : PUF, 1997.
- Gallant, T.W., *A Fisherman's Tale : an Analysis of the Potential Productivity of Fishing in the Ancient World*, (= *Miscellanea Graeca*, fasc. 7), Gent : C. F. B. G., 1985.
- Galletier, E., *Etude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, Paris : Hachette, 1922.
- Galliou, P., "Commerces et société en Armorique romaine", in *L'Océan et les mers lointaines, op. cit. alibi*, 1993, p. 23-40.
- Garnsey, P., "La fève : substance et symbole", in Aurell, M. [et al.] (éds.), *La sociabilité à table..., op. cit. alibi*, 1992, p. 317-323.
- Garnsey, P., *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain*, Paris : Les Belles Lettres, 1996 (= *Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World. Responses to Risk and Crisis*, 1988).
- Garnsey, P., "Les raisons de la politique : approvisionnement alimentaire et consensus politique dans l'Antiquité", in Flandrin, J.-L. & Montanari, M. (éds.), *Histoire de l'alimentation, op. cit. alibi*, 1996, p. 237-252.
- Garnsey, P., *Cities, Peasants and Food in Classical Antiquity. Essays in Social and Economic History*, Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- Gatz, B., *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim : G. Olms, 1967.
- Gérard, A.-M., *Dictionnaire de la Bible*, Paris : R. Laffont, 1989.
- Giacchero, M. (éd.), *Edictum Diocletiani et Collegarum de pretiis rerum uenalium*, vol. 1, Genova : Istituto di storia antia e scienze ausiliarie, 1974.
- Gillet, P. (éd.), *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, Paris : Autrement, 1994 (Revue Autrement, Série Mutations/Mangeurs no 143).
- Glaser, H.A., *Utopische Inseln : Beiträge zu ihrer Geschichte und Theorie*, Frankfurt a. M. [etc.] : P. Lang, 1996.
- Gnilka, C., *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens*, Bonn : P. Hanstein, 1972.
- Gottfriedens, C., *Die Fruchtbarkeit von Isreals Land. Zur Differenz der Theologie in den beiden Landesteilen*, Frankfurt / Bern / New-York : P. Lang, 1985.

- Gourevitch, D., "Le menu de l'homme libre. Recherches sur l'alimentation et la digestion dans les oeuvres en prose de Sénèque le Philosophe", in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome : EFR, 1974, p. 311-344.
- Gowers, E., *The Loaded Table. Representations of Food in Roman Literature*, Oxford : Clarendon Press, 1993.
- Goyet, F., *Le sublime du "lieu commun". L'invention rhétorique dans l'Antiquité et à la Renaissance*, Paris : Honoré Champion, 1996.
- Gozlan, S., "*Xenia* : quelques problèmes d'identification", in Balmelle, C. [et al.], *Recherches franco-tunisiennes..., op. cit. alibi*, 1990, p. 85-105.
- Graf, F., *La magie dans l'Antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris : Les Belles Lettres, 1994.
- Grafton, A., *New Worlds and Ancient Texts*, Cambridge Mass. / London : The Belknap Press of Harvard Univ., 1992.
- Grenfell, B.P., Hunt, A.S., Rea, J.R. [et al.] (éds.), *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 46, nos 3267-3315, London : Egypt Exploration Society, 1978.
- Grieco, A.J., "Les utilisations sociales des fruits et légumes dans l'Italie médiévale" in Meiller, D. & Vannier, P. (éds.), *Le Grand livre des Fruits et légumes : histoire, culture et usage*, Besançon : La Manufacture, 1991, p. 151-154.
- Grieco, A.J., "Les plantes, les régimes végétariens et la mélancolie à la fin du Moyen-Age et au début de la Renaissance italienne", in Grieco, A.J., Redon, O. & Tongiorgi Tomasi, L. (éds.), *Le Monde végétal (XIIe-XVIIe siècles). Savoirs et usages sociaux*, Saint-Denis : Presses univ. de Vincennes, 1993, p. 11-29.
- Grimal, P. (éd.), *Mythologies des peuples lointains ou barbares*, Paris : Librairie Larousse, 1963.
- Grimal, P., *Les jardins romains*, Paris : Fayard, 1984[3] (1943[1]).
- Grimm, V.E., *From Feasting to Fasting, the Evolution of a Sin : Attitudes to Food in Late Antiquity*, London [etc.] : Routledge, 1996.
- Grmek, M.D., *Le chaudron de Médée. L'expérimentaion sur le vivant dans l'Antiquité*, Le Plessis-Robinson : Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1997.
- Grün, A., *Aux prises avec le mal. Le combat contre les démons dans le monachisme des origines*, Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1990.
- Grün, A., *Le jeûne : prier avec le corps et l'esprit*, Paris : Médiaspaul, 1997.
- Guillaume, A., *Prière, jeûne et charité. Des perspectives chrétiennes et une espérance pour notre temps*, Paris : Ed. S.O.S, 1985.
- Guillet, J., "Le vin de la Bible et de l'Eucharistie", in Milner, M. & Chatelain-Courtois, M. (éds.), *L'imaginaire du vin, op. cit. alibi*, 1989[2], p. 65-70.
- Günther, R. & Müller, R., *Das Goldene Zeitalter. Utopien der hellenistisch-römischen Antike*, Stuttgart / Berlin [etc.] : Kohlhammer, 1988.
- Gury, J., "A la découverte de l'île au cœur du jardin dans les domaines de France sous le règne de Louis XVI", in Moureau, F. (éd.), *L'île, territoire mythique, op. cit. alibi*, 1989, p. 123-133.
- Gustin, R., "Le nombre des saisons chez les poètes latins", *LEC* 15, 1947, p. 114-119.
- Habermehl, P., *Perpetua und der Ägypter, oder Bilder des Bösen im frühen afrikanischen Christentum. Ein Versuch zur "Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis"*, Berlin : Akademie-Verlag, 1992.
- Hadot, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris : Etudes augustiniennes, 1984.
- Halm-Tisserand, M., *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris : Les Belles Lettres, 1993.
- Hands, A.R., *Charities and Social Aid in Greece and Rom*, [London] : Thames & Hudson, 1968.

- Hanell, K., *Das Opfer des Augustus an der Ara Pacis : eine archäologische und historische Untersuchung*, Malmö : Sydsvenska Dagbladets, [1960].
- Hanfmann, G.M.A., *The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks*, 2 vol., Cambridge Mass : [s.n.], 1951.
- Harl, M., "Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie. Pères Cappadociens", in Leroux, J.-M. (éd.), *Le temps chrétien..., op. cit. alibi*, 1984, p. 219-241.
- Harnack, A. von, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt : Wissenschtliche Buchgesellschaft, 1963.
- Hartog, F., *Le miroir d'Hérédote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris . Gallimard, 1991[2] (1980[1]).
- Hass, P., *Der* locus amoenus *in der antiken Literatur. Zu Theorie und Geschichte eines literarischen Motivs*, Bamberg : Wissenschaftlicher Verlag, 1998.
- Haussleiter, J., *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin : A. Töpelmann, 1935.
- Heck, C., *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Age : une image de la quête du ciel*, Paris : Flammarion, 1997.
- Hell, B., "La force de la bière. Approche d'une récurrence symbolique dans les systèmes de représentations de l'Europe nord-occidentale" in Fournier, D. & D'Onofrio, S.(éds.), *Le ferment divin, op. cit. alibi*, 1991, p. 109-123.
- Hierche, H., *Les* Epodes *d'Horace : art et signification*, Bruxelles : Latomus (vol. 136), 1974.
- Higgenbotham, J., *Piscinae : Artificial Fishpouds in Roman Italy*, Chapel Hill / London : The University of North Carolina Press, 1997.
- Hiltbrunner, O. (éd.), *Bibliographie zur lateinischen Wortforschung*, Bd. 1-4 (A-cura), Bern / München : Francke, 1981-1992.
- Hinard, F. (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, Actes du Colloque de Caen (20-22 novembre 1985), Caen : Centre de Publications de l'Université de Caen, 1987.
- Hitchner, R.B., "Olive Production and the Roman Economy : the Case for Intensive Growth in the Roman Empire", in Amouretti, M.-C. & Brun, J.-P. (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée, op. cit. alibi*, 1993, p. 499-508.
- Homo, L., *Le Haut Empire*, Paris : PUF, 1933.
- Hopfner, T., *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber*, 2 vol., Amsterdam : A. M. Hakkert, 1974-1990 (1921-1924[1]).
- Hopkins, K., *Conquerors and Slaves*, Cambridge / London : Cambridge Univ. Press, 1978.
- Hopkins, K., *Death and Renewal*, Cambridge / London : Cambridge Univ. Press, 1983.
- Hubaux, J. & Leroy, M., *Le mythe du phénix dans les littératures grecque et latine*, Liège : Faculté de philosophie et lettres / Paris : E. Droz, 1939.
- Hudson, N.A., "Food in Roman Satire", in Braund, S.H. (éd.), *Satire and Society in Ancient Rome*, Exeter : Univ. of Exeter, 1989, p. 69-87.
- Humbert, P., "*Laetari* et *exultare* dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament", *Rev. Hist. Philos. Relig.* 22, 1942, p. 185-214.
- Iacopi, I., *Domus Aurea*, Milano : Electa, 1999.
- *Images de la Gorgone*, Paris, Bibliothèque Nationale, exposition du Cabinet des Médailles, (oct.-déc. 1985), Paris : Bibliothèque nationale, 1985.
- Jackson, E., *Food and Transformation. Imagery and Symbolism of Eating*, Toronto : Inner City Books, 1996.
- Janson, H.W., *Histoire de l'art. Panorama des Arts Plastiques des origines à nos jours*, [Paris] : Ars Mundi, 1990[6] (1977[1]).

- Jashemski, W.M.F., *The Gardens of Pompeii, Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, 2 vol., New York : Caratzas Brothes, 1979-1993.
- Jeanneret, M., ""Ma patrie est une citrouille" : thèmes alimentaires dans Rabelais et Folengo", *Etudes de Lettres - Rabelais*, 1984, no 2, p. 25-44.
- Johnston, P.A., *Vergil's Agricultural Golden Age. A Study of the Georgics*, Leiden : E. J. Brill, 1980.
- Joly, R., *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité*, Bruxelles . Académie Royale de Belgique, 1956.
- Jones, A.H.M., *The Later Roman Empire, 284-602. A Social, Economic and Administrative Survey*, vol. 1, Oxford : B. Blackwell, 1964.
- Jouan, F. (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies*, Actes du Colloque de Poitiers (13-14 mai 1983), Paris : Les Belles Lettres, 1986.
- Jouan, F. & Deforge, B. (éds.), *Peuples et pays mythiques*, Actes du Ve Colloque du Centre de Recherches Mythologiques de l'Université de Paris X, Chantilly (18-20 septembre 1986), Paris : Les Belles Lettres, 1988.
- Kappler, C., *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris : Payot, 1980.
- Kaser, M., *Das römische Privatrecht*, vol. 1, München : C.H. Beck, 1971[2].
- Kaufmann, J.-P., "Le liège du temps", in Fischler, C. (éd.), *Manger magique..., op. cit. alibi*, 1994, p. 105-108.
- Kehoe, D.P., *The Economics of Agriculture an Roman Imperial Estates in North Africa*, Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Kehoe, D.P., *Management and Investment on Estates in Roman Egypt During the Early Empire*, Bonn : R. Habelt, 1992.
- Kehoe, D.P., *Investment, Profit and Tenancy. The Jurists and the Roman Agrarian Economy*, Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1997.
- Kleberg, T., *Hôtels, restaurants et cabarets dans l'Antiquité romaine. Etudes historiques et philologiques*, Uppsala : Almqvist & Wiksells Boktryckeri AB, 1957.
- Klinger, F., "Über das Lob des Landlebens in Vergils *Georgica*", *Hermes* 64, 1931, p. 159-189.
- Kolendo, J., "Parcs à huîtres et viviers à Baies sur un flacon en verre du Musée National de Varsovie", in *Puteoli. Studi di storia antica* 1, Pozzuoli / Napoli : Azienda Autonoma di Soggiorno Cura e Turismo du Pozzuoli, 1977, p. 108-127.
- Kolendo, J., *A la recherche de l'ambre baltique. L'expédition d'un chevalier romain sous Néron*, Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1981.
- Kolendo, J., *Le colonat en Afrique sous le Haut-Empire*, Paris : Les Belles Lettres, 1991[2] (1976[1]).
- Köster, A., *Das antike Seewesen*, Berlin : [...], 1969.
- Kubusch, K., *Aurea Saecula : Mythos und Geschichte. Untersuchung eines Motivs in der antiken Literatur bis Ovid*, Frankfurt a. M. / Bern [etc.] : P. Lang, 1986.
- Kytzler, B., "Gleichnissgruppen in der Thebais des Statius", in *Wiener Studien* 75, 1962, p. 141-160.
- Labre, C. & Soler, P., *Méthodologie littéraire*, Paris : PUF, 1995.
- Lafon, X., "L'huile en Italie centrale à l'époque républicaine : une production sous-estimée", in Amouretti, M.-C. & Brun, J.-P. (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée, op. cit. alibi*, 1993, p. 263-281.
- Lallemand, A., "Le parfum comme signe fabuleux dans les pays mythiques", in Jouan, F. & Deforge, B. (éds.), *Peuples et pays mythiques, op. cit. alibi*, 1988, p. 73-90.
- Lanciano, R., *Forma Urbis Romae* (document cartographique 1:1000), Roma : Quasar, 1988 (cop.).

- Langlois, P., "Les formations en *-bundus*. Index et commentaire", *REL* 39, 1961, p. 117-134.
- Latimore, R., *Themes in Greek and Lotin Epitaphs*, Urbana : The University of Illinois Press, 1942.
- Laurens, P., *L'abeille dans l'ambre. Célébration de l'épigramme de l'époque alexandrine à la fin de la Renaissance*, Paris : Les Belles Lettres, 1989.
- Laurioux, B., "Vins musqués et flaveurs de paradis : l'imaginaire médiéval des épices", in Grieco, A.J., Redon, O. & Tongiorgi Tomasi, L. (éds.), *Le Monde végétal (XIIe-XVIIe siècles). Savoirs et usages sociaux*, Saint-Denis : Presses univ. de Vincennes, 1993, p. 157-174.
- Lausberg, H., *Handbuch der literarischen Rhetorik. Eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, 2 vol., München : M. Hueber, 1973[2] (1960[1]).
- Lavagne, H., "Le tombeau, mémoire du mort", in Hinard, F. (éd.), *Lo mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain, op. cit. alibi*, 1987, p. 159-165.
- Lavagne, H., *Operosa antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Rome : EFR / Paris : De Boccard, 1988.
- Le Bonniec, H., *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la* République, Paris : C. Klincksieck, 1958.
- Le Gall, J., *Le Tibre. Fleuve de Rome dans l'Antiquité*, Paris : PUF, 1953.
- Le Gall, J., *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris : PUF, 1953.
- Le Goff, J., "L'Occident médiéval et l'océan Indien : un horizon onirique" in Le Goff, J., *Pour un autre Moyen-Age. Temps, travail et culture en Occident*, [Paris] : Gallimard, 1978 (1976[1]), p. 280-298.
- Le Roy Ladurie, E., "L'aménorrhée de la famine (XVIIe-XXe siècle)", *Annales ESC* (24° année, no 6), 1969, p. 1589-1601.
- *Le saint prophète Elie d'après les Pères de l'Eglise*, textes présentés par les carmélites du Monastère Saint Elie, Saint-Rémy-les-Montbard, (Coll. Spiritualité Orientale no 53), Bégrolles-en-Mauges : Abbaye de Bellefontaine, 1992.
- Leclercq, J., *Otia monastica. Etudes sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen-Age* (= *Studia Anselma* 51), Roma : Orbis carbolicus / Herder, 1963.
- Lee, M.O., *Death and Rebirth in Vergil's Arcadia*, Albany : State Univ. of New York Press, 1989.
- Legras, L., *Etude sur la Thébaïde de Stace*, Paris : Société nouvelle de librairie et d'édition, 1905.
- Leloir, L. (éd.), *Les moines du désert. Histoire Lausiaque*, [Paris] : Desclée De Brouwer, 1981.
- Leroux, J.-M. (éd.), *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen-Age : IIIe-XIIIe siècles*, Colloque organisé par le Centre de Recherche Lenain de Tillemont pour le christianisme ancien, le Centre d'histoire et de civilisation de Byzance [et al.], Paris (9-12 mars 1981), Paris : Ed. du CNRS, 1984.
- Leuba, J.-L. (éd.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris : Les Ed. du Cerf, 1994.
- Leumann, M., *Lateinische Laut- und Formenlehre*, (= Leumann, M., Hofmann, J. B. & Szantyr, A., *Lateinische Grammatik*, vol. 1), München : C. H. Beck, 1977[2] (1926-1928[1]).
- L'Hullier, M.-C., *L'empire des mots. Orateurs gaulois et orateurs romains des 3[e] et 4[e] siècles*, Paris : Les Belles Lettres, 1992.
- Lienhard, J.T., *Paulinus of Nola and Early Western Monasticism*, Köln / Bonn : P. Hanstein, 1977.
- Lilja, S., *The Treatments of Odours in the Poetry of Antiquity*, Helsinki : Soc. Scientarum Fennica, 1972.
- Lindner, T., *Lateinische Komposita. Ein Glossar vornehmlich zum Wortschatz der Dichtersprache*, Innsbruck : Institut für Sprachwissenschaft der Univ. Innsbruck, 1996.
- Littlewood, A.R., "The Symbolism of the Apple in Greek and Roman Literature", *Harvard Studies in Classical Philology* 72, 1967, p. 147-181.

- *L'Océan et les mers lointaines dans l'Antiquité*, Actes du colloque de la Société des Professeurs d'Histoire Ancienne de l'Université, Nantes-Angers (24-26 mai 1991), Paris : De Boccard, 1993 [= Tiré à part de *REA* 94, 1-2, 1992, p. 7-121].
- Longo, O. & Scarpi, P. (éds.), *Homo Edens. Regimi, miti e pratiche dell'alimentazione nella civiltà del Mediterraneo*, Contributions au Colloque interuniversiatire "Homo Edens", Fiera di Verona (13-15 avril 1987), Milan : Diapress/Documenti, 1989.
- Longo, O., "Le liquide qui ne fermente pas", in Fournier, D. & D'Onofrio, S. (éds.), *Le ferment divin*, *op. cit. alibi*, 1991, p. 35-46.
- Longo, O., "La nourriture des autres", in Flandrin, J.-L. & Montanari, M. (éds.), *Histoire de l'alimentation*, *op. cit. alibi*, 1996, p. 265-275.
- Loupiac, A., *La poétique des éléments dans la* Pharsale *de Lucain*, Bruxelles : Latomus (vol. 241), 1998.
- Louys, D., *Le jardin d'Eden : mythe fondateur de l'Occident*, Paris : Les Ed. du Cerf, 1992.
- Luck-Heyse, K., *Der Traum vom Fliegen in der Antike*, Stuttgart : F. Steiner, 1997.
- Lyne, R.O.A.M., "Seruitium amoris", *CQ* n.s. 29 (1979), p. 117-130.
- Lyne, R.O.A.M., *The Latin Lave Poets. From Catullus to Horace*, Oxford : Clarendon Press, 1980.
- Lyne, R.O.A.M., *Horace. Behind the Public Poetry*, New Haven / London : Yale University Press, 1995.
- MacDougall, E.B. (éd.), *Ancient Roman Villa Gardens*, Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecntre 10, Washington D. C. : Dumarton Oaks Research Library and Collection : Trustees for Harvard University, 1987.
- Macuzzi, L. & Zanette, M., *Aquileia*, Aquileia : Società per la Conservazione della Basilica di Aquileia, 1993, p. 20-23.
- Maiuri, A., *La peinture romaine*, Genève : Skira, 1953.
- Malissard, A., *Les Romains et l'eau : fontaines, salles de bains, thermes, égouts, aqueducs...*, Paris : Les Belles Lettres, 1994.
- Manfredi, V.M., *Le isole fortunate : topografia di un mito*, Rome : "L'Erma" di Bretschneider, 1996.
- Marangou, A., "Le vin de Crète", in Amouretti, M.-C. & Brun, J.-P. (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée*, *op. cit. alibi*, 1993, p. 177-182.
- Maraval, P., "Le temps du pèlerin (IVe-VIIe siècles)", in Leroux, J.-M. (éd.), *Le temps chrétien...*, *op. cit. alibi*, 1984, p. 479-488.
- Marguerat, D. & Bourquin, Y., *Pour lire les récits bibliques. La Bible se raconte. Initiation à l'analyse narrative*, Paris : Les Ed. du Cerf / Genève : Labor et Fides / Montréal : Novalis, 1998.
- Marrou, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris : Ed. du Seuil, 1948.
- Marrou, H.-I., "Les arts libéraux dans l'Antiquité classique", in *Arts libéraux et philosophie au Moyen Age*, Actes du 4° Congrès international de philosophie médiévale, Université de Montréal (27 août-2 sept. 1967), Montréal : Institut d'études médiévales / Paris : Libr. philosophique J. Vrin, 1969, p. 5-27.
- Martin, J.-P., *Les motifs dans la chanson de geste. Définition et utilisation (Discours de l'épopée médiévale, I)*, Lille : Univ. de Lille III, Centre d'études médiévales et dialectales, 1992.
- Martin, R., "Virgile et la Scythie", *REL* 44, 1966, p. 286-304.
- Martin, R. & Gaillard, J., *Les genres littéraires à Rome*, Paris : Scodel, 1981.
- Mathieu, J.-M., "Horreur du cadavre et philosophie dans le monde romain. Le cas de la patristique grecque du IVe siècle" in Hinard, F. (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain*, *op. cit. alibi*, 1987, p. 311-320.

- Mattingly, D.J., "Maximum Figures and Maximizing Strategies of Oil Production ? Further Thoughts on the Processing Capacity of Roman Olive Press", in Amouretti, M.-C. & Brun, J.-P. (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée, op. cit. alibi*, 1993, p. 483-498.
- Mause, M., *Die Darstellung des Kaisers in der lateinischen Panegyrik*, Stuttgart : F. Steiner, 1994.
- Mauss, M., "Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques", in Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, 1960, p. 143-279 (repris de *L'Année sociologique* 1923-1924, t. 1).
- Mazzoli, G., "Il cibo del potere : il mito del Pelopidi e il "Tieste" di Seneca", in Longo, O. & Scarpi, P. (éd.), *Homo edens..., op. cit. alibi*, 1989, p. 335-342.
- McCartney, E.S., "Vivid Way of Indicating Uncountable Numbers", *CPh* 55, 1960, p. 79-89.
- Meslin, M., "Vases sacrés et boissons d'éternité", in Pontaine, J. & Kannengiesser, C. (éds.), *Epektasis : Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris : Ed. Beauchesne, 1972, p. 127-136.
- Meslin, M., "Un don biblique", in Gillet, P. (éd.), *Mémoires lactées : blanc, bu, biblique : le lait du monde*, Paris : Autrement, 1994 (Revue Autrement, Série Mutations/Mangeurs no 143), p. 101-115.
- Meylan Krause, M.-F., "Le vin en questions", *Bulletin Pro Aventico*, mars 1997, 1, p. 14.
- Mielsch, H., *Die römische Villa : Architektur und Lebensform*, München : C. H. Beck, 1987.
- Mikocki, T., *Sub specie deae. Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses. Etude iconologique*, Rome : G. Bretschneider, 1995.
- Miller, J.I., *The Spice Trade of the Roman Empire*, Oxford : Clarendon Press, 1969.
- Miller, P.C., *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of a Culture*, Princeton N. J. : Princeton Univ. Press, 1994.
- Millot, R.P. (éd.), *L'épopée missionnaire. Aventures et missions au service de Dieu de saint Paul à Grégoire XV*, Paris : A. Fayard, 1956.
- Milner, M. & Chatelain-Courtois, M. (éds.), *L'imaginaire du vin*, Colloque pluridisciplinaire du Centre de recherches sur l'image et le symbole, Faculté des Lettres de Dijon (15-17 octobre 1981), Marseille : J. Laffitte, 1989[2] (1983[1]).
- Moisy, S. von, *Untersuchungen zur Erzählweise in Statius' Thebais*, Bonn : R. Habelt, 1971.
- Montanari, M., *La faim et l'abondance. Histoire de l'alimentation en Europe*, Paris : Seuil, 1995 (= *La fame e l'abbondanza*, 1993).
- Moreau, P.-P., *Le récit utopique : droit naturel et roman de l'Etat*, Paris : PUF, 1982.
- Morley, N., *Metropolis and Hinterland. The City of Rome and the Italian Economy 200 B.C. - A.D. 200*, Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1996.
- Motte, A., *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la religion à la philosophie*, Bruxelles : Acad. royale de Belgique, 1973.
- Moureau, F. (éd.), *L'île, territoire mythique*, Paris : Aux Amateurs de livres, 1989.
- Mrozek, S., *Les distributions d'argent et de nourriture dans les villes italiennes du Haut-Empire romain*, Bruxelles : Latomus (vol. 198), Revue d'Etudes Latines, 1987.
- Müller, M. & Bentmann, R., *La villa, architecture de domination*, Bruxelles : P. Mardaga, 1975 (= *Die Villa als Herrschaftsarchitektur : Versuch einer kunst- und sozialgeschichtlichen Analyse*, 1970).
- Musurillo, H.A. (éd.), *The Acts of Martyrs*, Oxford : Clarendon Press, 1972.
- N'Diaye, C. (éd.), *La gourmandise. Délices d'un péché*, Paris : Autrement, 1993 (Revue Autrement, Série Mutations/Mangeurs no 140).
- Neyton, A., *L'Age d'Or et l'Age de Fer*, Paris : Les Belles Lettres, 1984.

- Nicolet, C., "Deux remarques sur l'organisation des sociétés de publicains à la fin de la République romaine", in van Effenterre, H. (éd.), *Points de vue sur la fiscalité antique*, Paris : Université de Paris 1, 1979, p. 69-95.
- Nicolet, C., *L'inventaire du monde. Géographie et politique aux origines de l'Empire romain*, Paris : Fayard, 1988 (réed. 1996).
- Nielsen, H.S., "Interpreting Epithets in Roman Epitaphs", in Rawson, B. & Weaver, P. (éds.), *The Roman Family in Italy : Status, Sentiment, Space*, Canberra : Humanities Research Center / Oxford : Clarendon Press, 1997, p. 169-204.
- Nixon, C.E.V. & Saylor Rodgers, B., *In Praise of Later Roman Emperors : the Panegyrici latini*, Berkeley / Los Angeles [etc.] : Univ. of California Press, 1994.
- Nollé, J., "Frauen wie Omphale ? Überlegungen zu "politischen" Ämtern von Frauen im kaiserzeitlichen Kleinasien", in Dettenhofer, M.H. (éd.), *Reine Männersache ? Frauen in Männerdomänen der antiken Welt*, Köln / Weimar [etc.] : Böhlau, 1994, p. 229-259.
- Norden, E., *Die Geburt des Kindes : Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig / Berlin : B.G. Teubner, 1924.
- Novara, A., "Les *Imagines* de l'Elysée virgilien", in Hinard, F. (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain, op. cit. alibi*, 1987, p. 321-349.
- O'Hara, *True Names. Virgil and the Alexandrian Tradition of Etymological Wordplay*, Ann Arbor : Univ. of Michigan Press, 1996.
- Osborne, C., "Ancient Vegetariansim", in Wilkins, J., Harvey, D. & Dobson, M. (éds.), *Food in Antiquity, op. cit. alibi*, 1995, p. 214-224.
- Otto, A., *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig : B. G. Teubner, 1890.
- Palanque, J.-R., "Famines à Rome à la fin du IVe siècle", *REA*, 1931, p. 345-6.
- Palmer, A.-M., *Prudentius on the Martyrs*, Oxford : Clarendon Press, 1989.
- Panofsky, E., *Hercules am Scheideweg und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst* (mit einem Nachwort von D. Wuttke, *Erwin Panofskys Herculesbuch nahe siebenundsechzig Jahren*), Berlin : Mass, rééd. 1997 (1930[1]).
- Parkin, T.G., *Demography and Roman Society*, Baltimore Md. : Johns Hopkins University Press, 1992.
- Parrish, D., *Season Mosaics of Roman North Africa*, Rome : G. Bretschneider, 1984.
- Parrot, A., *Le refrigerium dans l'au-delà*, Paris : E. Leroux, 1937.
- Paszthory, E., *Salben und Parfüme im Altertum : Herstellungsmethoden und Anwendungsbereiche im östlichen Mediterraneen*, Mainz am Rhein : P. von Zabern, 1992.
- Patillon, M., *Eléments de rhétorique classique*, Paris : Nathan, 1990.
- Pavis d'Escurac, H., *La préfecture de l'annone, service administratif impérial d'Auguste à Constantin*, Rome : EFR, 1976.
- Peacock, D.P.S. & Williams, D.P., *Amphorae and the Roman Economy. An Introductory*, London / New York : Longman, 1986.
- Peigney, J., "La Phéacie, terre poétique", in Jouan, F. & Deforge, B. (éds.), *Peuples et pays mythiques, op. cit. alibi*, 1988, p. 47-56.
- Péron, J., *Les images maritimes de Pindare*, Paris : C. Klincksieck, 1974.
- Perrot, L., "Lieu et lieu commun dans la rhétorique antique", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, octobre 1986, p. 253-284.
- Petrini, M., *The Child and the Hero. Coming of Age in Catullus and Vergil*, Ann Arbor : The Univ. of Michigan Press, 1997.

- Petruccione, J.F., "The Portrait of St. Eulalia of Merida in Prudentius' *Peristephanon* 3", *AB* 108, 1990, p. 81-104.
- Pfaffel, W., *"Quartus gradus etymologiae". Untersuchungen zur Etymologie Varros in "De lingua Latina"*, Königstein/Ts. : [s.n.], 1981, p. 104-107.
- Pianezzola, E., *Gli aggettivi verbali in* -bundus, Florence : Sansoni, 1965.
- Piault, F. (éd.), *Le Mangeur. Menu, mots et maux*, Paris : Autrement, 1994 (Revue Autrement, Série Mutations/Mangeur no 138).
- Pietri, C., "Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne (IV-VIe s.)", in Leroux, J.-M. (éd.), *Le temps chrétien..., op. cit. alibi*, 1984, p. 63-97
- Pietri, L., "Calendrier liturgique et temps vécu : l'exemple de Tours au VIe siècle", in Leroux, J.-M. (éd.), *Le temps chrétien..., op. cit. alibi*, 1984, p. 129-141.
- Pilet, C. & Alduc-Le-Bagousse, A., "Les vivants et les morts en Gaule romaine", in Hinard, F. (éd.), *La mort, les morts et l'au-delà dans le monde romain, op. cit. alibi*, 1987, p. 13-31.
- Podossinov, A., *Ovids Dichtung als Quelle für die Geschichte des Schwarzmeergebietes*, Konstanz : Universitätsverlag, 1987.
- Ponsich, M. & Tarradell, M., *Garum et industries de salaison dans la Méditerranée Occidentale*, Paris : PUF, 1965.
- Pouthier, P., *Ops et la conception divine de l'abondonce dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, Rome : EFR, 1981.
- Preston, K., "Aspects of Autumn in Roman Poetry", *CPh* XIII, 1918, p. 272-282.
- Purcell, N., "Eating Fish. The Paradoxes of Seafood", in Wilkins, J., Harvey, D. & Dobson, M. (éds.), *Food in Antiquity, op. cit. alibi*, 1995, p. 132-149.
- Putnam, M.C.J., *Artifices of Eternity. Horace's Fourth Book of Odes*, Ithaca / London : Cornell Universtiy Press, 1986.
- Rahner, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg : O. Müller, 1964.
- Rambaux, C., "Conquête et fuite du temps dans l'enseignement spirituel de Tertullien", in Leroux, J.-M. (éd.), *Le temps chrétien..., op. cit. alibi*, 1984, p. 297-326.
- Rathbone, D., "Italian Wines in Roman Egypt", *Opus* 2, 1983, p. 81-98.
- Reeker, H.-D., *Die Landschaft in der Aeneis*, Hildesheim / New-York : G. Olms, 1971.
- Reicke, B., "Christ et le Temps", in Leuba, J.-L. (éd.), *Temps et eschatologie..., op. cit. alibi*, 1994, p. 65-80.
- Reinhold, M., *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Bruxelles : Latomus (vol. 116), Etudes de Lettres, 1970.
- Renger, C., *Aeneas und Turnus. Analyse einer Feindschaft*, Frankfurt a. M. / Bern [etc.] : P. Lang, 1985.
- Reverdin, O., "La campagne avec Horace", in Coletti, M.L. & Domenicucci, P. (éds.), *Musis amicus*, Atti del Convegno internazionale di studi su Q. Orazio Flacco, Chieti (4-6 mai 1993), Chieti Scalo : Vecchio Faggio, 1995, p. 127-135.
- Reynen, H., "Ewiger Frühling und goldene Zeit. Zum Mythos des goldenen Zeitalters bei Ovid und Virgil", *Gymnasium* 72, 1965, p. 415-433.
- Rieks, R., "Die Gleichnisse Vergils", *ANRW* 31/2, 1981, p. 1011-1101.
- Robert, J.-N., *La vie à la campagne dans l'Antiquité romaine*, Paris : Les Belles Lettres, 1985.
- Roberts, M., "The *Mosella* of Ausonius. An Interpretation", *TAPhA* 114, 1984, p. 51-74.
- Roberts, M., *Poetry and the Cult of the Martyrs. The "Liber Peristephanon" of Prudentius*, Ann Arbor : University of Michigan Press, 1993.

- Romanelli, P., "Riflessi di vita locale nei mosaici africani" in Picard, G. & Stern, H. (éds), *La mosaïque gréco-romaine*, Actes du Colloque international sur la mosaïque gréco-romaine organisé à Paris (29 août-3 sept. 1963), Paris : Ed. du CNRS, 1965, p. 275-285.
- Rondet, H., "Le symbolisme de la mer chez saint Augustin", in *Augustinus Magister*, Congrès internationel augustinien, Paris (21-24 septembre 1954), Paris : Etudes augustiniennes, 1955, p. 691-701.
- Rosenthal, E., *The Illuminations of the Vergilius Romanus (Cod. Vat. Lat. 3867). A Stylistic and Iconographic Analysis*, Zürich : U. Graf-Verlag Dietikon, 1972.
- Ross, D.O., *Backgrounds to Augustean Poetry. Gallus, Elegy and Rome*, Cambridge / London : Cambridge Univ. Press, 1975.
- Ross, D.O., *Virgil's Elements. Physics and Poetry in the* Georgics, Princeton N.J. : Princeton Univ. Press, 1987.
- Rougé, J., *Recherches sur l'organisation du commerce maritime en Méditerranée sous l'Empire romain*, Paris : Imprimerie Nationale, 1966.
- Rousselle, A., *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIe-IVe siècles de l'ère chrétienne*, Paris : PUF, 1983.
- Rozin, P., "La magie sympathique", in Fischler, C. (éd.), *Manger magique..., op. cit. alibi*, 1994, p. 22-37.
- Saffrey, H.D., "Les témoignages des Pères de l'Eglise sur le martyre de saint Jean l'Evangéliste", *RSPT* 69, 1985, p. 265-272.
- Saïd, S., "Le paysage des idylles hucoliques", in Collot, M. (éd.), *Les enjeux du paysage, op. cit. alibi*, 1997, p. 13-31.
- Saint-Denis, E. de, *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, Lyon / Bosc : M. & L. Riou, 1935.
- Saint-Denis, E. de, *Le vocabulaire des animaux marins en latin classique*, Paris : C. Klincksieck, 1947.
- Salisbury, J.E., *Perpetuas's Passion. The Death and Memory of a Young Roman Woman*, New York / London : Routledge, 1997.
- Salles, J.-F., "Découvertes du golfe arabo-persique aux époques grecque et romaine", in *L'Océan et les mers lointaines, op. cit. alibi*, 1993, p. 79-97.
- Salza Prina Ricotti, E., "The Importance of Water in Roman Garden Triclinia", in MacDougall, E.B. (éd.), *Ancient Roman Villa Gardens*, Dumbarton Oaks Colloquium on the History of Landscape Architecture 10, Washington D. C. : Dumarton Oaks Research Library and Collection : Trustees for Harvard University, 1987, p. 135-184.
- Sanders, G., "La tombe et l'éternité : catégories distinctes ou domaines contigus ? Le dossier épigraphique latin de la Rome chrétienne", in Leroux, J.-M. (éd.), *Le temps chrétien..., op. cit. alibi*, 1984, p. 185-218.
- Sanders, G. & Van Uytfanghe, M., *Bibliographie signalétique du latin des chrétiens* (= *Corpus christianorum. Lingua patrum* 1), Turnholti : Brepols, 1989.
- Sartory, G., "In der Arena der Askese. Fasten im Frühen Christentum", in Schultz, Uwe (éd.), *Speisen, Schlemmen, Fasten. Eine kulturgeschichtliche des Essens*, Frankfurt a. M. / Leipzig : Insel Verlag, 1993, p. 70-82.
- Sauron, G., *Quis deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la république et au début du principat*, Rome : EFR, 1994.
- Sauron, G., *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, Paris : Ed. A. & J. Picard, 2000.
- Sauvage, A., *Etude de thèmes animaliers dans la poésie latine. Le cheval - Les oiseaux*, Bruxelles : Latomus (vol. 143), 1975.
- Savvonidi, N., "Wine-Making on the Northern Coast of the Black Sea in Antiquity", in Amouretti, M.-C. & Brun, J.-P. (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée, op. cit. alibi*, 1993, p. 227-235.

- Scamuzzi, U., "Studio sulla mummia di bambina cosidetta *Mummia di Grottaossa*", *RSC* 12, 1964, p. 264-280.
- Scarella, M., "Mythe et ironie : les "vraies histoires" de Lucien", in Jouan, F. & Deforge, B. (éds.), *Peuples et pays mythiques, op. cit. alibi*, 1988, p. 169-176.
- Scarnera, A., *Il diguino cristiano dalle origini al IV secolo : contributione per una rivalutazione teologica*, Rome : Ed. Litugiche, 1990.
- Schäfer, P., *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge MA/London : Harvard University Press, 1997.
- Schefold, K., *La peinture pompéienne. Essai sur l'évolution de sa signification*, Bruxelles : Latomus (vol. 108), Revue d'Etudes Latines, 1972 (1952[1]).
- Scheid, J. & Svenbro, J., *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris : La Découverte, 1994.
- Schenk, P., *Die Gestalt des Turnus in Vergils Aeneis*, Königstein/Ts. : A. Hain, 1984.
- Schilling, R., *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris : E. de Boccard, 1954.
- Schlosser, J., "Le Règne de Dieu et le présent", in Leuba, J.-L. (éd.), *Temps et eschatologie..., op. cit. alibi*, 1994, p. 55-63.
- Schmidt, M.A., "Temps et eschatologie chez les Pères latins", in Leuba, J.-L. (éd.), *Temps et eschatologie..., op. cit. alibi*, 1994, p. 95-103.
- Schmitt-Pantel, P., "Evergétisme et mémoire du mort. A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques d'époque hellénistique", in Gnoli, G. & Vernant, J.-P. (éds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Colloque sur l'idéologie funéraire, organisé par l'Institut oriental de Naples, Ischia, décembre 1977, Cambridge / London : Cambridge Univ. Press / Paris : Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1982, p. 177-188.
- Schneider, L., *Die Domäne als Weltbild : Wirkungsstrukturen der spätantiken Bildersprache*, Wiesbaden : Fr. Steiner, 1983.
- Schönbeck, G., *Der* locus amoenus *von Homer bis Horaz*, Köln : Druck G. Wasmund, 1962.
- Segal, A.F., "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and Their Environment", *ANRW* 23.2, 1980, p. 1333-1394.
- Segal, C., *Landscape in Ovid's Metamorphoses. A Study in the Transformations of a Literary Symbol*, Wiesbaden : Fr. Steiner Verlag, 1969 (= *Hermes* Einzelschrift XXIII).
- Segal, C., *Lucretius on Death and Anxiety. Poetry and Philosophy in* De rerum natura, Princeton N. J. : Princeton Univ. Press, 1990.
- Segal, C., "Philomela's Web and the Pleasure of the Text : Reader and Violence in the *Metamorphoses* of Ovid", in De Jong, I.J.F. & Sullivan, J.P., *Modern Critical Theory and Classical Literature*, Leiden / New York / Köln : E.J. Brill, 1994, p. 257-280.
- Serra, F. (éd.), *Florus, Hadrianus, "Peruigilium Veneris", Carmina de rosis* [*etc.*], Pisa : In aed. "Giardini ed. e stamatori", 1992.
- Servier, J., *Histoire de l'utopie*, Paris : NRF, 1967.
- Sidebotham, S.E. & Wendrich, W.Z., *Berenike 1994 : Preliminary Report of the 1994 Excavations at Berenike (Egyptian Red Sea Coast) and the Survey of the Easten Desert*, Leiden : Research School CNWS, 1995.
- Simon, M., "Les pèlerinages dans l'Antiquité chrétienne", in Raphael, F. & Siebert, G. (éds), *Les pèlerinages : de l'Antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris : P. Geunthner, 1973.

- Sirks, B., *Food for Rom. The legal Structure of the Transportation and Processing of Supplies for the Imperial Distributions in Rome and Constantinople*, Amsterdam : Gieben, 1991.
- Sissa, G., *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce Ancienne*, Paris : J. Vrin, 1987.
- Skrabanek, P., "L'alimentation entre enfer et salut", in Fischler, C. (éd.), *Manger magique..., op. cit. alibi*, 1994, p. 169-178.
- Slim, H., "L'Afrique, Rome et l'empire", in Blanchard-Lemée, M. [et al.], *Les sols de l'Afrique romaine..., op. cit. alibi*, 1995, p. 16-35.
- Slim, H., "Temps éternel, temps cyclique", in Blanchard-Lemée, M. [et al.], *Les sols de l'Afrique romaine..., op. cit. alibi*, 1995, p. 36-63.
- Slim, L., "Vénus, la toilette et les roses", in Blanchard-Lemée, M. [et al.], *Les sols de l'Afrique romaine..., op. cit. alibi*, 1995, p. 146-165.
- Smith, M., "Ascent to the Heaven and the Beginning of Christianity", *Eranos Jb* 50, 1981, p. 403-429.
- Soler, J.,"Les raisons de la Bible : règles alimentaires hébraïques", in Flandrin, J.-L. & Montanari, M. (éds.), *Histoire de l'alimentation, op. cit. alibi*, 1996, p. 73-84.
- Sottas, B., *Vom Hoffen und Träumen, in der Südsee ein Paradies zu finden : Kontinuität, Variation und Überbetonung einzelner Elemente eines mythischen Motivs als Folge der gegenseitigen Ergänzung von wiederkehrenden Archetypen und realem oder vermeintlichem Wissen über ferne Inseln*, mémoire de licence, Fribourg : [...], 1987.
- Spaeth, B.S., *The Roman Goddess Ceres*, Austin : University of Texas Press, 1996.
- Starr, C.G., *The Influence of Sea Power on Ancient History*, New-York / Oxford : Oxford Univ. Press, 1989.
- Stramaglia, A., *Res inauditae, incredulae : storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari : Levante, 1999.
- Stutzinger, D., "Ambiguis fruitur veri falsique figuris. Maritime Landschaften in der spätantiken Kunst", *JbAC* 30, 1987, p. 99-117.
- Stuveras, R., *Le putto dans l'art romain*, Bruxelles : Latomus (vol. 99), 1969.
- Swift, L.J., "Lactantius and the Golden Age", *American Journal of Philology* 89, 1968, p. 144-156.
- Taisne, A.-M., *L'esthétique de Stace : la peinture des correspondances*, Paris : Les Belles Lettres, 1994.
- Tammisto, A., *Birds in Mosaics. A Study on the Representation of Birds in Hellenistic and Romano-Campanian Tessellated Mosaics to the Early Augustan Age*, Rome : [Institutum Romanum Finlandiae], 1997.
- Tarrant, R.J., "Poetry and Power : Virgil's Poetry in Contemporary Context", in Martindale, C. (éd.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge [etc.] : Cambridge Univ. Press, 1997, p. 169-187.
- Tchernia, A., *Le vin de l'Italie romaine. Essai d'histoire économique d'après les amphores*, Rome : EFR, 1986.
- Tchernia, A., "Le vignoble italien du Ier siècle avant notre ère au IIIe siècle de notre ère : répartition et évolution", in Amouretti, M.-C. & Brun, J.-P. (éds.), *La production du vin et de l'huile en Méditerranée, op. cit. alibi*, 1993, p. 283-296.
- Ternes, Ch.-M., "Paysage réel et coulisse idyllique dans la *Mosella* d'Ausone", *REL* 48, 1970, p. 389-394.
- Terpening, R.H., *Charon and the Crossing : Ancient, Medieval and Renaissance Transformations of a Myth*, Lewisburg : Bucknell University Press / London [etc.] : Associated University Presses, 1985.
- Thélamon, F., "Sociabilité et conduites alimentaires", in Aurell, M. [et al.] (éds.), *La sociabilité à table..., op. cit. alibi*, 1992, p. 9-15.
- Thomas, J., *Structures de l'imaginaire dans l'*Enéide, Paris : Les Belles Lettres, 1981.

- Thomas, J., *Le dépassement du quotidien dans l'*Enéide, *les* Métamorphoses *d'Apulée et le* Satiricon. *Essai sur trois univers imaginaires*, 1986, Paris : Les Belles Lettres.
- Thomas, J. (éd.), *L'imaginaire de l'espace et du temps chez les Latins*, Cahiers de l'Université de Perpignan no 5, Perpignan : Univ. de Perpignan, 1988.
- Thomas, J., "Le sens du voyage, et le "tissage" de l'espace-temps du héros dans l'*Enéide*", in Thomas, J. (éd.), *L'imaginaire de l'espace et du temps, op. cit. alibi*, 1988, p. 37-74.
- Thomas, J. (éd.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris : Ellipses, 1998.
- Thomas, J., "L'imaginaire virgilien", in Thomas, J. (éd.), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire, op. cit. alibi*, 1998, p. 187-191.
- Thomas, R.F., *Lands and People in Roman Poetry. The Ethnographical Tradition*, Cambridge : Cambridge Philological Society, 1982.
- Thomas, R.F., "The Old Man Revisited", *MD* 29, 1992, p. 35-70.
- Toubert, P., *Les Structures du Latium médiéval. Le Latium méridional et la Sabine du IXe à la fin du XIIe siècle*, Rome: EFR, 1973.
- Toynbee, J.M.C., *Death and Burial in the Roman World*, [London] : Thames & Hudson, 1971 (1982).
- Toynbee, J.M.C., *Animals in Roman Life and Art*, London : Thames & Hudson, 1973.
- Treggiari, S., "*Contubernales* in *CIL* VI", *Phoenix* 35, 1981, p. 42-69.
- Triomphe, R., *Le lion, la vierge et le miel*, Paris : Les Belles Lettres, 1989.
- Trousson, R., *Voyages aux pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Bruxelles : Ed. de l'Université de Bruxelles, 1979^2.
- Tupet, A.-M., *La magie dans la poésie latine. Des origines à la fin du règne d'Auguste*, Paris : Les Belles Lettres, 1976.
- Turcan, R., "L'âme-oiseau dans l'eschatologie platonicienne", *Rev. hist. des relig.* 155, 1959, p. 33 sqq.
- Turcan, R., *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques. Essai de chronologie et d'histoire religieuse*, Paris : E. de Boccard, 1966.
- Turcan, R., "Le symbolisme funéraire des *Lenoi* (sarcophages en forme de cuves à fouler la vendange)", in Milner, M. & Chatelain-Courtois, M. (éds.), *L'imaginaire du vin, op. cit. alibi*, 1989^2, p. 49-56.
- Van den Broeck, R., *The Myth of the Phoenix according to the Classical and Early Traditions*, Leiden : E. J. Brill, 1972.
- Van Mal-Maeder, D.K., *Apulée, Les Métamorphoses, livre II, 1-20*, Groningen : [s.n.], 1998.
- Vandereycken, W. & Van Deth, R., *From Fasting Saints to Anorexic Girls : the History of Self-Stravation*, London : The Athlone Press, 1994.
- Vendryes, J., *Choix d'études linguistiques et celtiques*, Paris : G. Klincksieck, 1952.
- Venturi Ferriolo, M., "Homer's Garden", *Journal of Garden History* vol. 9, no 2, 1989, p. 86-94.
- Verdière, R., *Le secret du voltigeur d'amour ou le mystère de la relégation d'Ovide*, Bruxelles : Latomus (vol. 218), 1992.
- Vermeule E., *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley / Los Angeles : Univ. of California Press, 1979.
- Vernant, J.-P., "A la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode", p. 120, in Detienne, M. & Vernant, J.-P. (éds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris : Gallimard, 1979, p. 37-132.
- Vernière, Y., "La Lune, réservoir des âmes", in Jouan, F. (éd.), *Mort et fécondité dans les mythologies, op. cit. alibi*, 1986, p. 101-108.

- Vernière, Y., "Iles mythiques chez Diodore de Sicile", in Jouan, F. & Deforge, B. (éds.), *Peuples et pays mythiques, op. cit. alibi*, 1988, p. 159-167.
- Verroust, J., Pastoureau, M., Buren, R. [et al.] (éds.), *Le cochon. Histoire, symbolique et cuisine du parc*, Paris : Sang de la terre, 1998 (1987).
- Veyne, P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris : Seuil, 1976.
- Veyne, P., "L'amour à Rome", *Annales ESC* 1978, p. 35-63.
- Veyne, P., "Mythe et réalité de l'autarcie à Rome", *REA* 81, 1979, p. 261-280.
- Veyne, P., "Les cadeaux des colons à leur propriétaire : la neuvième *Bucolique* et le mausolée d'Igel", *RA*, 1981, p. 245-252.
- Viarre, S., "Les aspects mythiques du pays d'exil dans les *Tristes* et les *Pontiques* d'Ovide", in Jouan, F. & Deforge, B. (éds.), *Peuples et pays mythiques, op. cit. alibi*, 1988, p. 149-158.
- Viarre, S., "Les images de l'espace et du temps chez Ovide", in Thomas, J. (éd.), *L'imaginaire de l'espace et du temps, op. cit. alibi*, 1988, p. 91-106.
- Videau, A., "Fonctions et représentations du paysage dans la littérature latine", in Collot, M. (éd.), *Les enjeux du paysage, op. cit. alibi*, 1997, p. 32-53.
- Videau-Delibes, A., *Les* Tristes *d'Ovide et l'élégie romaine*, Paris : C. Klincksieck, 1991.
- Ville, G., *La gladiature en Occident des origines à la mort de Domitien*, Paris : EFR, 1981.
- Villeneuve, R. & Chamarat, J. (iconogr.), *La beauté du diable*, Paris : Berger-Levrault, 1983.
- Vincent-Cassy, M., "Un péché capital", in N'Diaye, C. (éd.), *La gourmandise..., op. cit. alibi*, 1993, p. 18-30.
- Virlouvet, C., *Famines et émeutes à Rome des origines de la République à la mort de Néron*, Rome : EFR, 1985.
- Vogel, C., "Symboles cultuels chrétiens. Les aliments sacrés : poisson et refrigeria", in Centro italiano di studi sull'alto Medioevo (éd.), *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Spoleto : Presso la sede del centro, 1976, p. 197-265 (article et discussion).
- Vogüé, A. de, *Aimer le jeûne. L'expérience monastique*, Paris : Les Ed. du Cerf, 1988.
- Vous, J., *L'image de la femme dans l'oeuvre de Pline l'Ancien*, Bruxelles : Latomus (vol. 256), 2000.
- Vorgrimmler, H., *Geschichte der Hölle*, Zürich : Verlag Neue Zürcher Zeitung, 1993.
- Wacht, M., "Zur Motivierung der Handlung im Epos des Valerius", in Korn, M. & Tschiedel, H.J. (éds.), *"Ratis omnia vincet". Untersuchungen zu den Argonautica des Valerius Flaccus*, Hildesheim / Zürich [etc.] : G. Olms, 1991, p. 101-120.
- Walker Bynum, C., *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New-York : Columbia Univ. Press, 1995.
- Walla, M., *Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und der Dichtung des Laktanz*, Wien : Notring, 1969.
- Walters, K.S. & Portmess, L. (éds.), *Ethical Vegetarianisme. From Pythagoras to Peter Singer*, New York : State University of New York Press, 1999 [= recueil de textes en traduction].
- Waltzing, J.-P., *Etude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains : depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, 4 vol., Hildesheim / New York : G. Olms, 1970 (1895-1900[1]).
- Waszink, J.H., *Biene und Honig als Symbol des Dichters und der Dichtung in der griechisch-römischen Antike*, Opladen : Westdeutscher Verlag, 1974.
- Weinberg, F.M., *The Cave : the Evolution of a Metaphoric Field from Homer to Ariosto*, New York / Bern : P. Lang, 1986.

- Whitby, M. (éd.), *The Propaganda of Power : the Role of Panegyric in Late Antiquity*, Leiden [etc.] : Brill, 1998.
- White, K.D., *Roman Farming*, London : Thames & Hudson, 1970.
- White, K.D. (éd.), *Country Life in Classical Time*, London : P. Elek, 1977 [= recueil de textes].
- Wilkins, J., *Social Status and Fish in Greece and Rome*, London : The London Food Seminar, 1993.
- Wilkins, J., Harvey, D. & Dobson, M. (éds.), *Food in Antiquity*, Exeter : University of Exeter Press, 1995.
- Wilpert, J., *Le Pitture delle catacombe romane*, 2 vol., Roma : Desclée-Lefebvre, 1903.
- Winsor Leach, E., "Parthenian Caverns : Remapping of an Imaginative Topography", *Journal of the History of Ideas* 39, 1978, p. 539-560 ;
- Wolf-Bonvin, R., *Textus. De la tradition latine à l'esthétique du roman médiéval. "Le Bel Inconnu", "Amadas et Ydoine"*, Paris : Honoré Champion, 1998.
- Wolters, X.F., *Notes on Antique Folklore on the Basis of Pliny's Natural History L. XXVIII, 22-29*, 1935, p. 36-40 (*non vidi*).
- Wright, D.H., *Codicological Notes on the Vergilius Romanus (Vat. lat. 3867)*, Città del Vaticano : Bibl. Apostoloca Vaticana, 1992.
- Wyss, K., *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer*, Giessen : A. Töpelmann, 1914.
- Zanker, P., *Augustus und die Macht der Bilder*, München : C.H. Beck, 1987.