

Sylvie Franchet d'Espèrey et Carlos Lévy (dir.)

# LES PRÉSOCRATIQUES À ROME





Contenu de ce document :  
Enjeux moraux et idéologiques des usages d'Empédocle au livre XV des *Métamorphoses* : une réponse d'Ovide à Virgile (Énéide VI et VIII) · Jacqueline Fabre-Serris

« Les présocratiques », « Rome » : deux mondes que rien ne semble relier. Ces penseurs ont vécu alors que la Ville promise à l'éternité n'était qu'une minuscule bourgade. Le présent ouvrage met en évidence une surprenante densité de références à Héraclite, Démocrite, Empédocle ou Pythagore dans les textes latins. Il en décèle la présence, parfois réduite à des traces, non seulement dans la prose philosophique, mais aussi dans la poésie, jusqu'à l'époque impériale.

Rome n'a certes pas bouleversé l'interprétation des présocratiques, elle les a patiemment intégrés à sa culture, destinée à devenir la nôtre. Finalement, notre connaissance des présocratiques doit autant à Rome qu'à la Grèce. Les auteurs ont ainsi souhaité contribuer à restaurer un lien longtemps occulté entre l'hellénisme et la latinité.

Illustration : James Abbott McNeill Whistler, *Nocturne en noir et or. La chute de la fusée*, huile sur bois, 1875, Detroit Institute of Arts © Bridgeman Images

ISBN :  
979-10-231-3512-1

<http://pups.paris-sorbonne.fr>

## LES PRÉSOCRATIQUES À ROME



R O M E E T S E S  
R E N A I S S A N C E S

collection dirigée par Hélène Casanova-Robin

*Apulée : roman et philosophie*

Géraldine Puccini

*L'Or et le calame.*

*Liber discipulorum. Hommage à Pierre Laurens*

Pierre Laurens

*La Révélation finale à Rome.*

*Cicéron, Ovide, Apulée*

Nicolas Lévi

*Traduire les Anciens en Europe du Quattrocento à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.*

*D'une renaissance à une révolution ?*

Laurence Bernard-Pradelle & Claire Lechevalier (dir.)

*Pétrarque épistolier et Cicéron. Étude d'une filiation*

Laure Hermand-Schebat

*La Poétique d'Ovide, de l'épigramme à l'épopée des Métamorphoses.*

*Essai sur un style dans l'Histoire*

Anne Videau

*Temps et éternité dans l'œuvre philosophique de Cicéron*

Sabine Luciani

*La Villa et l'univers familial, de l'Antiquité à la Renaissance*

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

*Vivre pour soi, vivre dans la cité*

Perrine Galand-Hallyn & Carlos Lévy (dir.)

Sylvie Franchet d'Espèrey & Carlos Lévy (dir.)

# Les présocratiques à Rome



Ouvrage publié avec le concours de Sorbonne Université (Faculté des Lettres)  
et de l'Agence nationale de la recherche (ANR)

Les PUPS sont un service général de Sorbonne Université

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2018  
ISBN : 979-10-231-0572-8

Mise en page 3d2s/Emmanuel Marc Dubois (Paris/Issigeac)  
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren

PUPS  
Maison de la Recherche  
Université Paris-Sorbonne  
28, rue Serpente  
75006 Paris

tél. : (33)(0)1 53 10 57 60  
fax : (33)(0)1 53 10 57 66

[pups@paris-sorbonne.fr](mailto:pups@paris-sorbonne.fr)  
<http://pups.paris-sorbonne.fr>

QUATRIÈME PARTIE

**L'« épos empédocléen »  
à l'époque impériale**





ENJEUX MORAUX ET IDÉOLOGIQUES DES USAGES  
D'EMPÉDOCLE AU LIVRE XV DES *MÉTAMORPHOSES* :  
UNE RÉPONSE D'OVIDE À VIRGILE (*ÉNÉIDE* VI ET VIII)

*Jacqueline Fabre-Serris*

Diogène Laërce rapporte que, selon Timée, Empédocle a été l'auditeur de Pythagore, mais que « convaincu de vol de doctrine, on lui interdit de prendre part aux conférences<sup>1</sup> ». La tradition philosophique pouvait donc conforter une des particularités du discours qu'Ovide attribue au philosophe de Samos au livre XV des *Métamorphoses* : sa teneur empédocléenne. Je la résumerai en reprenant les termes de Philip Hardie : « la juxtaposition d'un discours sur le végétarisme et d'un enseignement sur la nature des choses reproduit la dualité de l'œuvre d'Empédocle », répartie traditionnellement en deux textes, les *Katharmoi* (οἱ Καθαρμοί), qui auraient contenu une doctrine sur la métempsychose et la nécessité de s'abstenir de nourriture carnée et de sacrifices, et le traité *De la nature* (Περὶ φύσεως) qui aurait exposé une doctrine physique sur les quatre éléments et le cycle cosmique de l'Amour et de la Discorde<sup>2</sup>.

Mais qu'il ait existé une tradition sur l'influence de Pythagore sur Empédocle ne suffit pas pour expliquer un discours qui attribue au premier des théories du second. À la question : « pourquoi Ovide met-il dans la bouche de Pythagore un discours d'essence empédocléenne ? », Philip Hardie répond, dans l'article que je viens de citer, qu'il y a une pluralité de motifs possibles, mais il place à leur arrière-plan le projet qu'aurait eu Ovide, d'une part, de « redéfinir l'histoire de l'*épos* latin », d'autre part « de s'établir lui-même au sommet de cette tradition<sup>3</sup> ». C'est dans cette perspective que je me situerai aujourd'hui, en développant l'hypothèse que ce projet a été, comme d'autres, conçu par Ovide en compétition avec Virgile, et plus particulièrement, en réponse aux conceptions philosophiques exposées dans le discours d'Anchise au livre VI

- 1 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VIII, 54, trad. Jean-François Balaudé et al., Paris, LGF, 1999.
- 2 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15: Empedoclean *Epos* », *Classical Quarterly*, n° 45, 1995, p. 204-214, p. 205. Je laisse de côté, comme Philip Hardie d'ailleurs, les débats sur l'existence d'un ou de deux poèmes (voir, par exemple, Catherine Osborne, « Empedocles Recycled », *Classical Quarterly*, n° 37, 1987, p. 24-50).
- 3 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras », in Ovide *Metamorphoses* 15, art. cit, p. 206.

et mises en scène dans le bouclier d'Énée au livre VIII. Je voudrais essayer de montrer que ce qui est en jeu, du point de vue idéologique et moral, dans les usages qu'Ovide fait d'Empédocle éclaire les rapports, plus souvent postulés que véritablement analysés, entre le discours attribué au philosophe au livre XV et la construction et les visées de l'épos ovidien.

304

Je commencerai par une série de rappels rapides. Comme l'a noté Philip Hardie<sup>4</sup>, le discours attribué à Pythagore se veut un équivalent des révélations d'Homère à Ennius au début des *Annales*, et il est, en tant que tel, placé au début de la section historique des *Métamorphoses*. C'est un schéma que Virgile avait déjà repris au livre VI de l'*Énéide*, où Anchise expose à Énée une théorie sur la nature des choses et de l'âme en préliminaire aussi à une section historique. L'influence d'Empédocle sur Ennius a été mise en évidence initialement par Eduard Norden<sup>5</sup> et par Ettore Bignone<sup>6</sup>, dans plusieurs passages des *Annales*: dans le *prooemium* avec la théorie de la réincarnation de l'âme ou, autre exemple, à propos de l'intervention de la Discorde au livre VII dans le déclenchement de la deuxième guerre punique. C'est un cas particulièrement intéressant puisque, comme l'a noté Myrto Garani<sup>7</sup>, Ennius a recouru à une idée philosophique pour expliquer un événement historique.

Les critiques ont souvent souligné l'éclectisme du discours d'Anchise. Je renvoie aux conclusions de Susanna Braund<sup>8</sup>, qui relève des emprunts au stoïcisme, au platonisme, à Pythagore et à Empédocle. Mais la recherche des diverses sources n'est pas toujours une bonne clef. Il est souvent plus fructueux de chercher une perspective générale et la voie la plus efficace est celle qu'ouvre une intertextualité large. Dans le cas de l'*Énéide*, cela nous ramène aux prédécesseurs romains de Virgile en matière d'épos: Ennius et Lucrèce, chez lequel la critique récente a mis en évidence des renvois, non seulement textuels, mais aussi philosophiques, à Empédocle.

Si l'on admet qu'il y a là une ligne significative d'Ennius à Lucrèce et qu'on garde à l'esprit le fait que chez Ennius les conceptions philosophiques, suivies d'une section historique, servent à expliquer sur un plan supérieur les

4 *Ibid.*, p. 210.

5 *Postquam Discordia taetra / Belli ferratos postes portasque refregit* (An., 7, 225-226 Skutsch), Voir Eduard Norden, *Ennius und Vergilius: Kriegsbilder aus Roms grosser Zeit*, Berlin, Teubner, 1915, p. 10-30.

6 Ettore Bignone, *Empedocle: studio critico*, Torino, Fratelli Bocca, 1916, p. 271-272.

7 Myrto Garani, *Empedocles Redivivus: Poetry and Analogy in Lucretius*, New York/London, Routledge, 2007, p. 26.

8 Susanna Braund, « Virgil and the cosmos: religious and philosophical ideas », dans Charles Martindale (dir.), *The Cambridge Companion to Virgil*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 204-221, p. 205.

événements évoqués dans cette section<sup>9</sup>, qu'en est-il d'Empédocle chez Virgile ? On trouve dans le discours d'Anchise d'abord une théorie sur l'origine des passions, qui seraient dues à l'incarnation dans les corps d'un souffle (*spiritus*) et d'un esprit (*mens*) – des termes stoïciens –, dont l'action s'exerce sur toutes les parties de l'univers. Parce que les corps ont des « parties terrestres et des membres voués à la mort<sup>10</sup> » (v. 732 : *terreni [...] artus moribundaque membra*), ils ont un effet nuisible sur les germes d'origine céleste qui s'y sont déposés, lesquels connaissent alors crainte, désir, souffrance et joie (v. 733 : *hinc metuunt cupiuntque, dolent gaudentque*). Anchise développe aussi – et c'est la contrepartie de la première – une seconde théorie : sur l'expiation. Après la mort, les âmes doivent, pour se débarrasser des « maladies du corps » (v. 737 : *corporeae ... pestes*), subir le châtement de leurs « maux anciens » (v. 739 : *ueterumque malorum*) résultant des passions, en se soumettant à l'action de l'air, de l'eau ou du feu, durant mille années, à l'issue desquelles elles se réincarnent. Eduard Norden<sup>11</sup> a rapproché cette purgation des âmes du fragment B. 110 d'Empédocle, qui décrit l'errance des démons<sup>12</sup>. Quand ils agissent mal, ils sont condamnés à une série d'incarnations dans des formes mortelles pendant trois mille ans, et chassés successivement par l'air, la mer, la terre et le soleil<sup>13</sup>. Anchise évoque un arrêt, pour certains élus, du cycle de ces réincarnations (v. 743-747), un élément de son discours qui est peut-être aussi à rapprocher de ce qu'il advient aux démons qui se sont purifiés au fil des réincarnations : ils reprennent, si l'on en croit Plutarque (*De Iside et Osiride*, 26, 236 c), « leur place et leur rang naturels<sup>14</sup> ».

9 C'est également ce qui se passe dans le *prooemium*, du *De rerum natura*, où Lucrèce rattache l'arrêt des guerres romaines à une prière de Vénus à Mars dans le cadre d'un épisode lu comme empédocléen par la critique homérique.

10 Sauf mention contraire, toutes les traductions sont de l'auteur.

11 Eduard Norden, *P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI* [1903], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1957, p. 28. Voir aussi Philip Hardie, *Virgil's Aeneid: Cosmos and Imperium*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 76-83 ; *Id.*, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit., p. 211-212 ; Nicholas Horsfall, *A Companion to the Study of Virgil*, Leiden, Brill, 1995, p. 154 ; Damien Nelis, *Vergil's Aeneid and the Argonautica of Apollonios Rhodius*, Leeds, Francis Cairns, 2001, p. 349.

12 Il s'agit du fragment D. 115, W. 107.

13 « [...] en effet la force de l'air le chasse vers la mer, la mer le crache vers le sol de la terre, la terre vers les rayons du soleil infatigable, ce dernier le jette dans les tourbillons de l'air : l'un le reçoit d'un autre mais ils le haïssent tous » (traduction d'Alain Martin, Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, Berlin/New York, 1998, p. 62).

14 Voir Alain Martin et Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*, *ibid.*, p. 63, qui citent aussi Clément d'Alexandrie (*Stromates*, V, 14, 122) : « Si nous vivons de manière sainte et juste, nous serons heureux ici-bas, plus heureux encore après notre départ d'ici-bas, ne détenant pas pour quelque temps le bonheur mais pouvant reposer pour l'éternité, partageant le foyer et la table avec les autres immortels, libres des peines humaines, indestructibles, comme le dit la poésie philosophique d'Empédocle. »

En quoi ces deux théories peuvent-elles constituer un préalable à l'histoire de Rome, présentée, à travers le catalogue des grands personnages qui l'ont faite, comme une longue suite de combats menés jusqu'à ce que son empire s'égalise au monde entier? Un double cas est détaillé, qui correspond et à la théorie des passions et à celle de l'expiation exposées par Anchise : celui de César et de Pompée. Qualifiés d' « âmes en accord maintenant » (v. 827 : *concordes animae nunc*), ce qui laisse supposer qu'elles sont alors dans une phase précédant une réincarnation, César et Pompée, désignés par les seuls termes de *socer* et *gener* (« beau-père » et « gendre »), sont décrits comme les protagonistes d'une guerre, condamnée à l'inverse des autres, parce que l'un et l'autre tourneront leurs forces vives contre leur propre patrie (v. 833 : *neu patriae ualidas in uiscera uertite uiris*<sup>15</sup>). Si aucun détail ne permet d'expliquer les raisons de ce comportement condamnable, c'est sans doute parce qu'Anchise les a déjà données. Ce serait donc un effet de l'emportement des passions, qui a transformé une *concordia* en *discordia*, tenue pour l'origine des guerres dans l'épos latin, comme chez Empédocle. L'évocation d'homme politique romain la plus significative a eu lieu quelques vers avant : c'est celle d'Auguste, loué parce qu'il rétablira l'âge d'or dans le Latium et étendra l'*imperium* aux confins du monde, menant ainsi à son terme une entreprise initiée dès la fondation de la Ville par Romulus<sup>16</sup>. Dans la cosmologie empédocléenne, l'Amour occupe le centre de l'univers et la Discorde les marges ; leurs mouvements antagonistes consistent pour la Discorde à s'avancer de la périphérie vers le centre et pour l'Amour à tenter de faire reculer la Discorde sur les confins. C'est exactement ce que fera Auguste, instaurateur d'un âge de paix qu'il cherche à étendre du Latium aux frontières de l'empire, égalées aux limites du monde. Il est significatif que cette expansion soit évoquée, d'une façon métaphorique, en termes de terres parcourues par un héros pacificateur, Hercule (v. 803 : *pacarit*) et par un dieu, Dionysos, dont l'action civilisatrice est suggérée par l'image de la sauvagerie domptée des tigres de son char. Le choix d'Hercule et de Dionysos a sans doute été inspiré à Virgile par le *prooemium* du livre V du *De rerum natura*, où Lucrèce loue Épicure en jugeant ses bienfaits supérieurs à ceux de Liber et d'Hercule puisque les hommes lui doivent une méthode (*uitae ratio*) leur permettant de vivre ... le cœur purgé des passions ! L'*Énéide* répond ici doublement au *De rerum natura*. D'une part, comme l'a noté Philip Hardie, la différence entre Hercule (et Dionysos) et Auguste n'est pas qualitative, mais seulement quantitative (l'espace

15 « Ne tournez pas contre ses entrailles les forces vives de la patrie. »

16 *Én.*, v. 781-784 : *En huius, nate, auspiciis illa incluta Roma /imperium terris, animos aequabit Olympo, /septemque una sibi muro circumdabit arces, /felix prole uirum* (« C'est sous ses auspices, mon fils, que cette illustre Rome égalera son empire à l'univers, son âme à l'Olympe et entourera sept collines d'un seul rempart, féconde en race de héros »).

de terres parcouru). D'autre part, le résultat est que Virgile présente l'action de pacification et d'apaisement des instincts sauvages, reconnue à Auguste par le biais de ces exemples, comme l'équivalent de celle d'un philosophe<sup>17</sup>. Le motif de la *pax* revient dans les dernières paroles adressées à Énée, qui consistent en l'énoncé d'un précepte à l'usage du peuple romain tout entier (v. 851-853) :

*Tu regere imperio populos, Romane, memento  
(hae tibi erunt artes) pacique imponere morem  
parcere subiectis et debellare superbos*<sup>18</sup>.

Toi, diriger les peuples sous ton empire, Romain, souviens t'en, ce seront les arts que tu exerceras, et imposer des règles à la paix, épargner les vaincus et soumettre les orgueilleux.

Le mot employé au vers 852, *mos*, désigne un genre de vie, au sens d'usages, de règles, de comportements et de pratiques, autant d'éléments qui relèvent de la morale au sens large. On retrouve dans cette conclusion le même type de distorsion qui frappe dans l'éloge d'Auguste, où il n'est pas dit (mais fortement suggéré) que l'âge d'or étendu à l'univers tout entier est une métaphore mythologique pour le règne, enfin définitivement assuré, de l'Amour. Il s'agit pour les Romains de mener des combats jusqu'à leur terme, et de maintenir la paix, autant que possible, à jamais, en la transformant en pratique de vie.

Je passe maintenant à l'autre grand moment allégorique de l'*Énéide* : la description du bouclier apporté par Vénus à son fils, où se trouve mis en scène un équivalent du discours d'Anchise, sous l'aspect d'une autre version de l'histoire de l'Italie et des triomphes romains. Les critiques ont relevé, et je n'entrerai donc pas dans le détail, ce que Virgile devait à la lecture allégorique du bouclier d'Achille, interprété comme la mise en images, avec la terre, le ciel, la mer et deux cités, l'une en guerre et l'autre en paix, de l'interprétation empédocléenne du fonctionnement du cosmos<sup>19</sup>. Les dernières images décrites, celles de la bataille d'Actium, sont en correspondance avec ce qui se passe alors en Italie. La Furie Allecto vient de déclencher dans le Latium une guerre (présentée comme le fait de la *discordia*, VII, 545<sup>20</sup>) entre deux hommes qui allaient conclure une alliance (*foedus*) matrimoniale, autrement dit entre deux futurs *socer* et *gener*

17 Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 214-215, et pour la réévaluation d'Hercule dans le livre VIII, voir p. 215-219.

18 Sur le choix de *paci* au lieu de *pacis*, voir Nicholas Horsfall, « *Aeneid* 6. 852: A Reply », *Symbolae Osloenses*, n° 68, 1993, p. 38-39.

19 Voir pour une mise au point Damien Nelis, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 345-346.

20 *Én.*, VII, 545 : « Voilà que la discorde que tu voulais a trouvé son accomplissement dans une triste guerre » (*En perfecta tibi bello discordia tristi*).



(VII, 317), des termes utilisés, on l'a vu, à propos de César et de Pompée. Qu'on ait sur le bouclier d'Énée un équivalent de ce qui se passe et va se passer dans le Latium, en proie aux fureurs de la guerre, est confirmé par le développement de la thématique de la Concorde *versus* Discorde dans les derniers livres de l'*Énéide*. Je renvoie à ce sujet aux analyses de Francis Cairns<sup>21</sup>, qui souligne la connexion explicite faite par le poète entre la Concorde divine et la Concorde humaine au livre X (v. 6-15) et au livre XII (v. 189-194, v. 820-828, v. 830-840).

Pour en revenir au bouclier, Vulcain y a ciselé la bataille d'Actium, qui correspond au type de guerre proscrit au livre VI. Les renvois mythologiques à la Gigantomachie (analysés par Philip Hardie<sup>22</sup>) et les allusions à Empédocle : la bataille est animée par la Discorde<sup>23</sup>, « joyeuse, la robe déchirée » (v. 702 : *scissa gaudens palla*), et par le dieu qui lui correspond, Mars (v. 700), tandis que le principe qui lui est adverse, l'Amour, combat du côté d'Auguste sous l'aspect de Vénus<sup>24</sup> (v. 699), haussent la bataille d'Actium au rang de choc cosmique, conclu par une reddition de l'univers tout entier aux pieds du vainqueur, lors de la dédicace du temple d'Apollon Palatin. Au livre VI, paix et *pietas* sont deux motifs de l'âge d'or, dont le retour est porté au crédit d'Auguste dans le discours d'Anchise, la particularité de la conception virgilienne du retour de l'âge d'or étant, dès la quatrième *Bucolique*, que ce retour sera stable puisqu'il s'agit du dernier âge de l'humanité (*Buc.*, IV, 4). L'idée sera mise en scène des années après par le chef du régime issu des guerres civiles lors des Jeux séculaires.

Voyons maintenant comment Ovide a lu l'*Énéide* et ce à quoi il a répondu. Là aussi, je commencerai par quelques rappels. En tant que section philosophique de l'épos ovidien, le discours de Pythagore est à mettre en relation avec un autre passage qui a la même teneur : la cosmogonie du livre I, précédée par un *prooemium* qui renvoie, entre autres, à Ennius<sup>25</sup>. Dans les quatre vers programmatiques qui ouvrent les *Métamorphoses*, Ovide assigne en effet à son poème des limites chronologiques (v. 4 : *ad mea ... tempora*<sup>26</sup>) identiques à celles des *Annales*. L'expression *deducite ... carmen*<sup>27</sup> renvoie au *deductum ... carmen*<sup>28</sup>

21 Francis Cairns, « Concord in the *Aeneid* of Virgil », *Klio*, n° 67, 1985, p. 210-215 p. 213-214. Il conclut, en arguant du mariage d'Énée et de Lavinia, sur l'importance du motif de l'Amour comme motif final de l'*Énéide*, motif qu'il relie à la tradition épique et philosophique, en ne mentionnant pas toutefois Empédocle, alors que c'est le nom qui semblerait devoir s'imposer.

22 Voir Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 353-355 et p. 363.

23 Sur l'évocation de la discorde dans le bouclier, voir David Quint, *Epic and Empire. Politics and Generic Form from Virgil to Milton*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 30-31.

24 Pour l'analyse de ce passage, je renvoie à Damien Nelis, *Vergil's Aeneid, op. cit.*, p. 346-347.

25 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit., p. 210.

26 *Mét.*, I, 4 : « jusqu'à mon époque. »

27 *Mét.*, I, 4 : « Conduisez mon poème. »

28 *Buc.*, VI, 5 : « chant finement tissé. »

de la sixième *Bucolique*. Son contexte (avec l'expression *perpetuum ... carmen*<sup>29</sup>) est une variation sur un passage fameux du prologue des *Aitia*, la « réponse aux Telchines », exploité par Virgile dans la sixième *Bucolique*. Le schéma narratif de l'épos ovidien : une cosmogonie, la création des successives races humaines, puis des récits de métamorphoses, est calqué, dans ses grandes lignes, sur celui du chant de Silène, inspiré lui-même de la tradition hésiodique, qui faisait succéder à la *Théogonie* le *Catalogue des Femmes*. On a reconnu dans l'ouverture du chant de Silène : *namque canebat* (« car il chantait ») la reprise du début du chant qu'Apollonios de Rhodes place dans la bouche de son Orphée au livre I des *Argonautiques* (v. 496-511). Je ne m'attarderai pas sur la teneur empédocléenne de ce chant, où la naissance de l'univers est présentée comme résultant d'une séparation des éléments sous l'effet de la Discorde. C'est à la fois à Empédocle et à Lucrèce que renvoie la cosmogonie du chant de Silène. L'expression *magnum per inane coacta / semina*<sup>30</sup> (v. 31-32) suggère une conception atomiste, mais au concept de vide se trouve accolée, à la place des atomes, avec *terrarum* (v. 32), *animae* (v. 32), *maris* (v. 32) et *ignis* (v. 33), l'évocation des quatre éléments empédocléens. Après un rappel rapide d'épisodes hésiodiques : la création de la dernière race humaine, le règne de Saturne, le vol et la punition de Prométhée, le chant de Silène se compose de récits plus ou moins résumés, dont le point commun est que tous évoquent des mortels victimes d'un excès de passion, où l'amour dérive généralement en haine et en vengeance. On a là un schéma empédocléen, sur lequel se surimpose le point de vue épicurien sur les effets néfastes du *furor* amoureux et des autres passions<sup>31</sup>. Sans développer davantage, rappelons que si les *Métamorphoses* sont également un long catalogue d'histoires de passions, humaines et divines<sup>32</sup>, la perspective choisie n'y est pas la condamnation.

Pour en revenir à la cosmogonie du livre I des *Métamorphoses*, avant de passer enfin au discours de Pythagore, on peut noter qu'Ovide y évoque, comme Apollonios de Rhodes, trois des quatre éléments : *mare, terras et caelum* (v. 5) et mentionne une « substance ignée » (*uis ignea*) au vers 26. Il utilise, dans sa description du mélange que les trois éléments primordiaux formaient à l'origine (I, 6 ; 8-9 : *unus erat toto naturae uultus in orbe! [...] nec quicquam nisi pondus*

29 *Mét.*, I, 4, « chant continu. »

30 « (comment) les semences s'étaient assemblées à travers l'immensité du vide. »

31 Jacqueline Fabre-Serris « La réception d'Empédocle dans la poésie latine : Virgile (*Buc.* 6), Lucrèce, Gallus et les poètes élégiaques », *Dictynna*, n° 11, 2014, <http://dictynna.revues.org>.

32 Je renvoie à Alessandro Barchiesi, *Ovidio Metamorfosi, Volume I, libri I-II*, Roma/Milano, Fondazione L. Valla/Mondadori, 2005, p. 148, qui parle d'« una sorta di storia universale di passioni e trasgressioni divine e umane ».

*iners congestaque eodem/ non bene iunctarum discordia semina rerum*<sup>33</sup>), un terme qui renvoie à Empédocle : *discordia*. À ce terme est accolée une expression lucretienne : *semina rerum*, assemblage qui rappelle la sixième *Bucolique*, où le mot *semina* (v. 22) est glosé par les quatre éléments empédocléens. Chez Apollonios de Rhodes, la Discorde sépare la terre, le ciel et la mer ; Ovide, lui, la présente comme un principe d'organisation mauvaise<sup>34</sup> ! Le principe qui lui est opposé dans la théorie empédocléenne, est évoqué, quelques vers après, avec l'expression : *concordi pace*, utilisée à propos de l'intervention d'un dieu ou de la nature pour séparer les différents éléments et les placer dans des lieux distincts (v. 24-25) :

*Quae postquam evoluit caecoque exemit aceruo  
dissociata locis concordi pace ligavit.*

310

Après qu'il les eut dégagés et retirés de l'obscur amas, il les lia après les avoir séparés dans des espaces différents par la concorde et la paix.

Peut-on y voir une allusion au fait que – mais c'est une des spéculations modernes – la constitution des grandes masses élémentaires se produirait, non sous l'influence de la Discorde (comme c'est chez le cas chez Apollonios de Rhodes), mais au moment où l'Amour gagne en puissance<sup>35</sup> ? ou, hypothèse que je propose, une façon de faire fonctionner le couple *discordia/concordia* comme Virgile ? En effet au cours de la bataille d'Actium, telle qu'elle est figurée sur le bouclier d'Énée, la Discorde va et vient entre les combattants, dont la mêlée, du côté des futurs vaincus, est comparée à deux ruptures de places assignées : « Tous se ruent en même temps (v. 689 : *una omnes ruere...*) [...] on croirait que les Cyclades arrachées nagent sur la mer ou que de hautes montagnes courent à l'encontre de montagnes » (v. 691-692 : *pelago credas innare reuolsas / Cycladas aut montis concurrere montibus altos*). Lors de la célébration du triomphe d'Auguste, l'ordre a été rétabli sous l'aspect d'éléments distincts, situés chacun à leur place. Les nations vaincues s'avancent, en effet, unies désormais dans l'ordre

33 « Unique était l'aspect de la nature dans tout l'univers [...] et il n'y avait rien si ce n'est un bloc inerte et entassées au même endroit des semences des choses mal liées du fait de la discorde. »

34 À l'inverse de *Fast.*, I, 105-110 : *Lucidus hic aer et quae tria corpora restant / ignis, aquae, tellus, unus aceruus erat. / Vt semel haec rerum secessit lite suarum / inque nouas abiit massa soluta domos, / flamma petit altum, propior locus aera cepit*, « Cet air limpide et les trois autres éléments, le feu, l'eau et la terre, ne formaient qu'un seul amas. Mais quand cette masse se dissocia par la suite de la discorde de ses parties, et que, désagrégée, elle gagna de nouvelles demeures, la flamme s'élança vers le haut, l'air occupa la région voisine, la terre et la mer se fixèrent au centre » (traduction d'Henri Le Bonniec, Ovide, *Les Fastes. Livre I*, Paris, PUF, 1961).

35 Alain Martin et Oliver Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg, op. cit.*, p. 68-69.

imposé par la *pax romana*, mais séparément, chacune à sa place : « Les nations vaincues s'avancent longuement en ordre, différentes tant par leur langue que par l'aspect de leurs vêtements et par leurs armes » (v. 722-723 : *incedunt uictae longo ordine gentes, / quam uariae linguis, habitu tam uestis et armis*). Au livre XV des *Métamorphoses*, le Pythagore ovidien enseigne en revanche qu'il n'y a pas de stabilité dans la séparation des éléments. Chacun d'eux se transformant en un autre, la répartition originelle évoquée au livre I et, par voie de conséquence toute organisation sur le même modèle, ne sont donc promises à aucune durée!

C'est évidemment en miroir avec le début du livre I qu'a été conçu le discours de Pythagore, qui porte sur la nature de l'âme et des choses, des sujets traités à la fois dans les *Annales* d'Ennius, dans le *De rerum natura* de Lucrèce et au chant VI de l'*Énéide*. D'où une série de renvois, que j'indique rapidement. Quand Ovide loue Pythagore, sans le nommer, pour la force de son esprit : « Quoique éloigné des régions du ciel, il s'approcha des dieux par la pensée et ce que la nature refusait à la vue des hommes, il s'en pénétra par les yeux de l'intelligence » (v. 62-64 : [...] *isque, licet caeli regione remotus, / mente deos adiit, et quae natura negabat / uisibus humanis, oculis ea pectoris hausit*), ses vers rappellent ceux de Lucrèce célébrant Épicure, eux-mêmes conçus sur le modèle de l'éloge de Pythagore par Empédocle (fr. B 129)<sup>36</sup>. L'objet de la recherche du « héros de Samos » *uir Samius* est désigné par des termes lucrétiens : *magni primordia mundi* (« les principes du vaste univers », v. 67), *rerum causas* (« les causes des choses », v. 68). La série de phénomènes élucidés par Pythagore qu'Ovide énumère, correspond à la liste donnée à la fin du livre II des *Géorgiques* par Virgile, dans un passage inspiré à la fois par Lucrèce et par Empédocle (fr. B 132<sup>37</sup> ; je renvoie ici à Philip Hardie<sup>38</sup> et à Damien Nelis<sup>39</sup>).

Le discours de Pythagore est constitué de deux parties, dont la première est consacrée au bon genre de vie. C'est une question centrale chez Virgile, qui lui a donné différentes réponses dans les *Bucoliques*, dans les *Géorgiques* et dans l'*Énéide*. Le Pythagore d'Ovide, lui, s'adresse à tous les hommes (v. 75 : *mortales*) pour leur conseiller le végétarisme, un mode d'alimentation qu'il replace ensuite dans le cadre général de sa conception de la nature de l'âme et des choses. Dans la première partie de son discours, il développe l'idée qu'il est criminel de tuer

36 Le fragment d'Empédocle est interprété par la tradition antique (Jamblique, Porphyre et Diogène Laërce) comme se référant à Pythagore, mais Diogène Laërce indique que certains pensent à Parménide (Maureen R. Wright [dir.], *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven/London, Yale University Press, 1981, p. 256-257).

37 Il s'agit du fragment D. 132 ; W. 95.

38 Philip Hardie, *Virgil's Aeneid, op. cit.*, p. 39.

39 Damien Nelis, « *Georgics* 2, 458-542: Virgil, Aratus and Empedocles », *Dictynna*, n° 1, 2004, <http://dictynna.revues.org>.

les animaux (sauf les bêtes sauvages) et de s'en repaître alors que la terre produit tant de ressources (*opes*), en examinant, l'un après l'autre, le cas des animaux domestiques. Pythagore insiste longuement sur ce qu'exclut le végétarisme : les crimes et le sang versé (*sine caede et sanguine* (82) ; *quantum scelus* (88), *alterius ... leto* (90), *sceleri* (106), *e caede ferarum* (106) *maculatum sanguine ferrum* (107), *letum* (108), *neci* (109, 110), *tale nefas* (127), *caede* (129), *sanguine* (134), ignorés à l'âge d'or, où « tout était sans pièges, ni crainte d'aucune ruse, et rempli de paix » (v. 102-103 : *cuncta sine insidiis nullamque timentia fraudem / plenaque pacis erant*), un tableau qui donne l'impression de décrire aussi le mode de relation des hommes entre eux. Ces vers ont été rapprochés du fragment B 130 d'Empédocle : « Tout était doux et amical pour les hommes, les bêtes et les oiseaux, et la bonté flambait », où il est clair, pour citer Jean Bollack<sup>40</sup>, que « les hommes ne s'entretiennent pas ». Si l'on ajoute que ce premier développement se termine sur une attaque des sacrifices censés réjouir les dieux, il est, je crois, licite de voir dans l'ensemble du passage une prise de position contre Virgile. Aux livres VI et VIII de l'*Énéide*, la paix que ce dernier présente comme un retour de l'âge d'or, n'exclut en effet ni les guerres ni les sacrifices aux dieux, un point de vue qui n'était toutefois pas le sien à la fin des *Géorgiques* II, dont Damien Nelis a montré... tout ce qu'elle devait à Empédocle<sup>41</sup>.

C'est ce dernier qu'Ovide évoque indirectement, lors d'un arrêt dans l'exposé de son Pythagore, avant une deuxième partie, qui est par là mise en valeur. Le philosophe y pointe un passage du *De rerum natura* où il est question nommément d'Empédocle (*Mét.*, XV, 143-145) :

*Et quoniam deus ora mouet, sequar ora mouentem  
rite deum Delphosque meos ipsumque recludam  
aethera et augustae reserabo oracula mentis.*

Et puisqu'un dieu met en mouvement ma bouche, je suivrai selon les règles le dieu qui la met en mouvement et j'ouvrirai les portes de mon Delphes, l'éther lui-même et révélerai les oracles d'un esprit auguste.

Ces vers renvoient au *De rerum natura*, I, 736-739, où Lucrèce fait référence à la parole delphique comme à un modèle de parole véridique, mais il la minore par rapport à celle d'Empédocle et des autres philosophes ayant spéculé sur la nature des choses, ce qui est une façon de grandir leurs découvertes. Les mêmes

40 Jean Bollack, Empédocle, *Les purifications. Un projet de paix universelle*, éd. et trad. Jean Bollack, Paris, Éditions du Seuil, 2003. Il s'agit du fragment D. 130 ; W. 119.

41 Damien Nelis, « *Georgics* 2, 458-542 », art. cit.



vers sont repris au livre V, en préalable, cette fois, à un enseignement épicurien, valorisé sans réserve, à propos de la nature et du lieu de l'âme, les sujets que traite ensuite le Pythagore ovidien. C'est aussi de renvois à Lucrèce qu'est truffé, quelques vers après, un autre passage du discours du philosophe (v. 147-152), tant pour le contenu : ôter aux hommes leur peur de la mort, que pour les termes employés employés (*iuuat ... iuuat* (4, 2-3) ; *palantis* (2, 10), *passimque* (2, 9), *rationis, despectare* à décomposer en *spectare* (2, 2) et *despicere* (2,9) :

[...] *iuuat ire per alta  
astra; iuuat, terris et inertis sede relictis,  
nube uehi ualidisque umeris insistere Atlantis,  
palantesque homines passim et rationis egentes  
despectare procul trepidosque obitumque timentis  
sic exhortari seriemque euoluere fati.*

... il me plaît d'aller parmi les astres élevés ; il me plaît, quittant le séjour inerte des terres, d'être porté par les nuées et de me poser sur les épaules solides d'Atlas, de regarder de loin les hommes errant ça et là partout, privés de raison, effrayés par la mort et de les exhorter ainsi et de dérouler l'enchaînement du destin.

Toutefois ce sur quoi j'insisterai davantage est que le texte renvoie aussi à Virgile : d'une part aux *Géorgiques* II, 490-492, où ce dernier évoque le projet lucrétien de lutte contre la peur de la mort, dans un contexte (*felix qui*) renvoyant à Empédocle, et d'autre part à l'*Énéide* avec l'allusion à Atlas au vers 149. Le Géant est en effet présenté par Virgile comme le maître d'Iopas (I, 174 : *docuit, quem maximus Atlas*), auteur au livre I de l'*Énéide* d'un chant cosmogonique à teneur empédocléenne, conçu sur le modèle de celui de Démodocos (je renvoie ici aux analyses de Damien Nelis<sup>42</sup>). Atlas est, dans la tradition mythographique, interprété allégoriquement comme un modèle de philosophe de la nature : il est crédité de l'invention de l'astronomie et de l'astrologie<sup>43</sup>. Virgile fait allusion à lui en relation avec Auguste, dans le discours d'Anchise aux vers 796-797 : « au-delà des routes de l'année et du soleil, là où Atlas qui porte le ciel fait tourner sur ses épaules sa voûte pourvue d'étoiles étincelantes » (*extra anni solisque uias, ubi caelifer Atlas, l'axem umero torquet stellis ardentibus aptum*) et, si on suit Philip Hardie<sup>44</sup>, en relation avec Énée à la fin du livre VIII. Le

42 Damien Nelis, *Virgil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 101-112.

43 Voir sur le fait qu'Atlas est « a sort of mythical representative or progenitor of physical philosopher », John Conington, *P. Vergili Maronis opera II*, London, Whittaker and Co., 1876, p. 340, n. 2 (cité par Charles Segal, « Iopas Revisited *Aeneid* I. 740 », *Emerita* 1, n° 49, 1981, p. 344) et Philip Hardie, *Virgil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 58, n. 9.

44 Philip Hardie, *Virgil's Aeneid*, *op. cit.*, p. 369-375.

fait que ce dernier prenne le bouclier sur ses épaules (v. 731) le mettrait en effet dans la posture d'Atlas portant le ciel, l'expression choisie *attollens umero famamque et fata nepotum*<sup>45</sup> (v. 731) évoquant alors le futur ordre du monde romain. Autant dire qu'en choisissant de placer son Pythagore sur les épaules d'Atlas, Ovide le met clairement en position de supériorité... par rapport et au héros mythologique, dont l'enseignement serait aussi philosophique, et à ses épigones!

314

La théorie que Pythagore énonce à propos de l'âme et du corps est, dans ses grandes lignes, proche de celle d'Anchise : après la mort, l'âme transmigre d'un corps à un autre. Si le vocabulaire est en partie le même : il est question d'un *spiritus* (*Mét.*, XV, 167 comme dans l'*Énéide*, VI, 726), d'*artus* occupés par lui (*Mét.*, XV, 166 comme dans l'*Énéide* VI, 726), différence d'importance : l'âme ne subit aucune altération quand elle passe dans un corps, comme Pythagore l'explique longuement en usant d'une comparaison avec la cire. Celle-ci, façonnée en « nouvelles figures » (v. 169 : *nouis figuris*), ne reste pas telle quelle et ne conserve pas les mêmes formes, « mais cependant en elle-même elle reste la même » (*sed tamen ipsa eadem est*, v. 170). Il en est de même pour l'âme : « ainsi l'âme est toujours la même, c'est ce que j'enseigne, et elle migre en prenant diverses figures » (*animam sic semper eandem / esse, sed in uarias doceo migrare figuras*, v. 170-171).

Ce changement de *figura* ou de *forma* expérimentée par l'âme n'est qu'un cas particulier d'un principe général : celui de la fluctuation de toute forme, que Pythagore va exposer en le faisant précéder d'une déclaration solennelle (v. 176-178) :

*Et, quoniam magno feror aequare plenaque uentis  
 uela dedi nihil est toto, quod perstet, in orbe;  
 cuncta fluunt omnisque uagans formatur imago.*

Et puisque je suis emporté sur une mer immense et qu'aux vents qui les remplissent j'ai livré mes voiles, il n'y a rien qui ne persiste dans le monde ; tout s'écoule et chaque image est formée d'une façon fluctuante.

On a souvent évoqué Héraclite à propos de ce passage, mais la vision d'un univers en constant changement, comme l'a souligné Philip Hardie à propos des vers 252-258<sup>46</sup>, aussi bien que la métaphore de l'écoulement de l'eau (je renvoie aux analyses de Myrto Garani<sup>47</sup>) peuvent renvoyer à Empédocle. Dans le vaste

45 « Soulevant sur son épaule la gloire et le destin de ses descendants. »

46 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit., p. 206.

47 Myrto Garani, *Empedocles Redivivus*, op. cit., p. 198-200.

développement auquel se livre alors Pythagore, j'isolerais, pour ma part, deux motifs qui répondent implicitement à Virgile, et qu'Ovide a – significativement, me semble-t-il – couplés en tant qu'exemples du changement universel : « Pour moi, je croirais que rien ne dure longtemps sous le même aspect ; c'est ainsi que vous êtes passés de l'or au fer, siècles, et que tant de fois la fortune des lieux a été changée » (v. 259-261 : *nil equidem durare diu sub imagine eadem / crediderim ; sic ad ferrum uenistis ab auro, / saecula, sic totiens uersa est fortuna locorum*). Or, Pythagore a déjà parlé de l'âge d'or, qu'il a traité sous l'angle du végétarisme (à partir du vers 96 : *at uetus illa aetas, cui fecimus aurea nomen*), en faisant de ce choix alimentaire un usage inhérent à l'état de paix, répandu alors partout dans le monde. Corollaire implicite de ce point de vue, qui n'a pu échapper au lecteur contemporain d'Ovide : le retour à l'état de *pax* universelle (associé par Virgile à l'action politique d'Auguste) pour être vraiment effectif impliquerait une renonciation à l'alimentation carnée. Ce serait donc un choix de vie individuel, non marqué nationalement comme c'est le cas pour le précepte d'Anchise au *Romanus*. Le second motif : celui de la « fortune des lieux », amorcé sur le plan géologique, est développé à partir du vers 421 sur le plan historique : « [...] ainsi nous voyons les temps être changés et parmi les nations les unes acquérir de la force, les autres s'écrouler » (v. 421-423 : *[...] sic tempora uerti / cernimus atque illas assumere robora gentes, / concidere has*). La liste des exemples énumérés commence par Troie et se termine par Rome<sup>48</sup>, dont Pythagore dit entendre parler. Jouant, avec l'expression « pour autant que je m'en souviens » (v. 436 : *quantumque recordor*), sur une mémoire, qui est, comme c'est toujours le cas, livresque et qui renvoie à l'*Énéide* – ce que confirment les premiers mots, repris de Virgile : *nate dea* (*Én.*, III, 374 et *Mét.*, XV, 439) – Pythagore donne alors sa version d'un oracle qu'Hélénus aurait délivré à Énée, « lorsque la puissance troyenne chancelait » (v. 437 : *cum res Troiana labaret*). Il affirme s'en souvenir parfaitement : « je les rapporte (ces paroles) telles que mon esprit s'en souvient » (v. 450-451 : *haec [...] / mente memor refero...*), ce qui ne veut pas dire que cet oracle est véridique, même si c'est ce que suggère cette proclamation de souvenir exact. Or de quoi est-il question dans cette prophétie destinée à rassurer Énée sur l'avenir de Troie ? À l'inverse de l'Anchise virgilien, l'Hélénus ovidien ne mentionne aucun nom de descendant romain du héros. Il use de termes généraux *Phrygios nepotes* (v. 444), *alii proceres* (v. 446) et de l'expression *de sanguine natus Iuli* (v. 447 : « né du sang de Iule ») – ce qui n'est pas la meilleure périphrase pour désigner Auguste – à propos d'un homme qui fera de Rome la

48 Philip Hardie (« Augustan Poets and the Mutability of Rome », dans Anton Powell (dir), *Roman Poetry and Propaganda in the Age of Augustus*, Bristol, Bristol Classical Press, 1992, p. 59-82) parle de « climat » du discours philosophique et scientifique sur le thème de l'universel changement à propos des vers 420-452.

maîtresse du monde *domina rerum* (v. 447) et dont le ciel sera l'ultime séjour (v. 448-449). La partie historique du discours de Pythagore, intégrée, comme c'est le cas au livre VI de l'*Énéide*, dans un discours prophétique tenu par un Troyen, se clôt donc sur l'annonce du destin de Rome en relation avec l'action d'un homme providentiel, ce qui constituait aussi le message final du bouclier d'Énée. Dans l'*Énéide*, l'idée d'un achèvement de l'histoire du monde avec l'égalisation des limites de l'*imperium* romain au cosmos désormais dominé par la paix, est, on l'a vu, seulement suggérée. C'est à quoi servent, entre autres, l'appareil mythologique propre à l'*épos* et en particulier les discours prophétiques. Avant celui d'Anchise, l'indication la plus nette en la matière est donnée dans le discours de Jupiter au livre I, présenté également comme prophétique : « Je n'assigne pas de bornes ni de limites à leurs possessions : je leur ai donné un empire sans fin [...] Bien plus l'âpre Junon favorisera avec moi les Romains, maîtres du monde, nation porteuse de la toge » (vers 278-282 : *his ego nec metas rerum nec tempora pono:/ imperium sine fine dedi. Quin aspera Juno/ [...] mecumque fouebit/ Romanos, rerum dominos gentemque togatam*). C'est un passage auquel Ovide fait peut-être allusion avec l'expression *dominam rerum*.

En insérant un oracle attribué à Hélénius dans un discours prononcé par un philosophe, Ovide met en évidence la coexistence, dans la tradition romaine de l'*épos*, de deux types de paroles qui prétendent toutes deux à la vérité. Dans le premier de ces discours, la parole philosophique, le nom de Rome clôt une série d'exemples historiques qui visent à illustrer un cas particulier du changement incessant des choses de l'univers, la *fortuna locorum*<sup>49</sup>. Comme il s'agit du grand principe expliquant le fonctionnement du cosmos et son évolution au cours des temps, il est impossible pour le lecteur de supposer que le destin de Rome constituera une exception<sup>50</sup>. C'est dans le cadre du second de ces discours, un oracle attribué à un devin, que la grandeur de l'*Vrbs* et la divinisation de celui qui la fera accéder à cette grandeur sont longuement exposées. Ce n'est évidemment pas un hasard si deux vers soulignent au préalable le type de discours dont relèvent les paroles d'Hélénius, celui des devins (*uates*), dont Lucrèce avait autrefois dit tout le mal qu'il en pensait<sup>51</sup> : « c'est ce que disent, rapporte-on,

49 Comme le souligne Philip Hardie, la suspicion que la loi de l'éternel changement vaut aussi pour Rome, s'accroît si les vers 426-430, qui de façon anachronique se réfèrent à des événements postérieurs à Pythagore, sont à conserver (voir Franz Bömer, *P. Ovidius Naso Metamorphosen, Buch XII-XIII: Kommentar*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2006, p. 366).

50 Comme le note Philip Hardie (« The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit., p. 211), « while Anchises' philosophy is merely a preliminary to his history, the story of Rome's greatness which concludes Pythagoras' lecture on cosmic metamorphosis is reduced in scale to little more than an example of the Empedoclean theme of universal change ».

51 Lucrèce, I, v. 80-106.

les devins et ce sont des oracles chantant les destins qu'ils rapportent » (v. 435-436 : *sic dicere uates / faticinasque ferunt sortes*). Il est tout aussi significatif que le discours de Pythagore se termine, non sur le destin de Rome, mais sur la réaffirmation du changement des formes du ciel et de tout ce qu'il y a en dessous de lui, et sur la théorie de la transmigration des âmes (peu compatible avec la divinisation d'un homme né du sang d'Iule annoncée par Hélénius) et du précepte de vie qui en découle : le végétarisme, une tout autre façon d'envisager ce que Virgile appelait *paci imponere morem*!

Comme on l'a observé, la théorie de la transmigration des âmes et la loi du changement universel des formes de l'univers sont en accord avec les récits sur l'évolution du monde et de ses parties, hommes compris, racontés dans *Les Métamorphoses*. Philip Hardie note que « voir la tradition épique romaine comme un *épos* empédocéen », c'est mettre en valeur les thèmes du changement et que c'est un moyen pour Ovide de proclamer en tant que poète des *Métamorphoses* sa centralité dans cette tradition<sup>52</sup>. Je conclurai, pour ma part, sur un autre aspect en soulignant les correspondances qui existent entre le discours de Pythagore et la pratique narrative d'Ovide, et sur ce qui en résulte sur le plan de la morale. De la même manière que le destin d'une ville comme Rome est à replacer dans le cadre plus large de l'évolution de la *fortuna locorum*, chaque récit des *Métamorphoses* est à replacer dans un ensemble narratif plus vaste que celui de son contexte immédiat. Son sens ou plutôt ses sens ne peuvent résulter que des rapports complexes qu'il entretient, non seulement avec les récits du reste des *Métamorphoses*, mais aussi avec d'autres textes d'Ovide et avec d'autres textes d'autres poètes, rapports mouvants qui ont changé et changeront encore au fil des temps.

Dans le détail, pour en rester à l'intratextualité, chacun de ces récits est constitué de séquences narratives et motifs qu'il partage avec d'autres, mais qui ne sont jamais tout à fait les mêmes, que ce soit dans leur contenu, dans leur ordre ou dans leur mise en relation les uns avec les autres. Cette particularité de l'ensemble narratif complexe conçu par Ovide, qui est un effet de sa lecture des mythographes<sup>53</sup>, fait des *Métamorphoses* une extraordinaire réponse, sur le plan idéologique et sur le plan moral, à la non moins extraordinaire construction opérée par Virgile. Je prendrai rapidement un exemple. Il s'agit de l'histoire d'Atalante, qui est la dernière du chant d'Orphée, pour lequel son auteur a

52 Philip Hardie, « The Speech of Pythagoras in Ovid *Metamorphoses* 15 », art. cit., p. 212.

53 Jacqueline Fabre-Serris, « Ovide et les mythographes. Pratiques catalogique et narrative dans *Les Métamorphoses* : l'exemplum d'Atalante et Hippomène », dans María Consuelo Álvarez y Rosa María Iglesias (dir.), *Y el mito se hizo poesía*, Madrid, Editorial Palas Atenea, 2012, p. 159-175.



donné, au départ, une règle de lecture morale en énonçant un programme en deux parties, une consacrée aux garçons, aimés des dieux (X, 153 : *dilectos superis*), l'autre aux jeunes filles, punies pour avoir cédé à une passion interdite (v. 154 : *inconcensis ... / ignibus attonitas meruisse libidine poenam*). Si le lecteur, ce à quoi l'incite ce programme préalable déséquilibré sur le plan de la morale, confronte du point de vue de son issue (la punition) l'histoire d'Atalante avec le groupement d'histoires généalogiquement reliées dans lequel elle est insérée à titre de récit secondaire raconté par Vénus, que trouve-t-il ? Dans le cas de Pygmalion : un héros « pieux » qui sollicite l'aide de Vénus, un inceste masqué et... une issue heureuse (un mariage dû à la déesse) ; dans le cas de Myrrha : une fille « trop pieuse », un inceste et sa punition (sous la forme d'une métamorphose, présentée comme une exclusion du monde des vivants et des morts) ; dans le cas d'Adonis : un inceste masqué aussi, avec Vénus, et une mort présentée comme un accident. Enfin dans le cas d'Atalante : une situation complexe qui rebat toutes les cartes de la *pietas* sous l'effet de la passion, l'amoureux Hippomène sollicitant l'aide de Vénus, qui permet une issue heureuse ; puis celles de l'*impietas* sous l'effet de cette même passion (Hippomène, à l'inverse de Pygmalion, oublie de remercier la déesse) et sa punition (le couple, à cause d'un désir déplacé (*intempestiua cupido*, v. 689), provoqué par Vénus, commet une impiété à l'égard d'une autre divinité, Cybèle, et en est puni par une métamorphose). Comment ne pas estimer que, si dans cette dernière histoire, il y a quelqu'un d'innocent, c'est bien la malheureuse Atalante ? Vouée par un oracle imprécis à une destinée équivalente à celle de Myrrha, elle essaie en vain de l'éviter, mais ne peut pas y échapper à partir du moment où elle tombe amoureuse et où, d'active elle devient alors passive, ce qui n'est pas sans la rapprocher d'Eurydice, l'épouse, perdue une deuxième fois par l'auteur du chant à cause d'une faute provoquée par trop d'amour. Conclusion de cette confrontation : un certain nombre de séquences et de motifs sont communs à plusieurs récits, mais comme leur sens est chaque fois différent parce qu'ils sont pris dans un agencement narratif et thématique différent aussi, le jugement moral que le lecteur peut porter sur telle ou telle histoire varie selon qu'il l'analyse en elle-même ou en la comparant à celles qui partagent les mêmes séquences et motifs.

Refusant ce à quoi a tendu l'auteur de l'*Énéide* : fonder une vision de l'univers stabilisé<sup>54</sup> à l'issue d'une (ré)conciliation entre ses parties, ce qui – le discours

54 Il fait peu de doute que tel ait été le point de vue d'Auguste. Je cite Alessandro Barchiesi « Endgames: Ovid's *Metamorphoses* 15 and *Fasti* 6 », dans Deborah H. Roberts, Francis M. Dunn et Don Fowler (dir.), *Classical Closure. Reading the End in Greek and Latin Literature*, Princeton, Princeton University Press, 1997, p. 208) : « To write an ending to the annals of triumphs, a supplement to the *carmen arvale*, to close Janus, to reclaim the Golden Age, to gather the *Annales maximi*, to describe an accurate geography of the known world: Augustus defines himself not only as the First, but also as the Last and Definitive Man of Rome ».

d'Anchise est sur ce point très clair – implique une condamnation des passions à l'origine des dissensions entre les hommes, Ovide a multiplié les récits offrant toutes sortes de visions et de mises en scènes de ces mêmes passions, en évitant toujours de les condamner ou en mettant indirectement en question le bien-fondé d'une condamnation, comme on vient de le voir à propos d'Atalante. D'où une accusation et une condamnation pour immoralité, qui l'a fait exiler aux marges de l'*imperium* augustéen<sup>55</sup>. Pourtant sa perspective, rien moins que fixe, puisque chaque partie dans son texte est prise dans un réseau de correspondances mouvantes, était, en réalité, morale « au sens large », dans la mesure où elle visait à l'instauration de débats, autrement dit d'échanges et donc de changements, de points de vue et de réflexions. De ce changement incessant des significations, est aussi – paradoxalement – emblématique le fait que le même philosophe, Empédocle, ait pu servir de caution et à Virgile et à Ovide.

55 Indépendamment de l'incident particulier à l'origine de la colère du Prince, les différents positionnements d'Ovide vis-à-vis de la morale ont probablement compté dans la décision de le condamner à l'exil. Voir Jacqueline Fabre-Serris, « Usages conjugués de l'image et de l'allégorie chez Ovide : la foudre et l'Envie dans les *Remèdes à l'amour* (371-398) et dans la littérature d'exil (*Tristes*, *Pontiques* et *Contre Ibis*) », dans Anne Rolet (dir.), *Allégorie et symbole. Voies de dissidence ?*, Rennes, PUR, 2012, p. 75-90.



## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. Les présocratiques et la littérature latine Carlos Lévy & Sylvie Franchet d'Espèrey .....	7
--	---

### PROLÉGOMÈNES

#### LE PROBLÈME PHILOLOGIQUE

#### DE L'EXPLOITATION DES FRAGMENTS LATINS

La doctrine de Démocrite sur la nature du poète à la lumière des fragments latins et de leur contexte Marcos Martinho .....	15
---	----

373

### PREMIÈRE PARTIE

#### CICÉRON

Démocrite chez Cicéron Pierre-Marie Morel .....	41
Cicéron et les atomistes Emmanuele Vimercati .....	57
Quelques estimations sur la présence de Pythagore dans les écrits de Cicéron : Les œuvres de 56-54 avant J.-C. Andrea Balbo .....	85
Quelques remarques sur La place des présocratiques dans les conceptions cicéroniennes de l'histoire de la philosophie Carlos Lévy .....	117
Héraclite, l'Académie et le platonisme : une confrontation entre Cicéron et Plutarque Mauro Bonazzi .....	129

### DEUXIÈME PARTIE

#### LUCRÈCE

L'allusion empédocléenne en Lucrèce, <i>De rerum natura</i> II, 1081-1083 David Sedley .....	145
Lucrèce et Épicure Sur la nature : Les livres XIV et XV du <i>Peri Phuseôs</i> Sont-ils la source de la « critique des présocratiques » dans le <i>Drn</i> I? Francesco Montarese .....	161

Lucrèce et les psychologies présocratiques	
Sabine Luciani.....	179
Lucrèce et les présocratiques : philosophie et rhétorique	
Thomas Baier.....	195

TROISIÈME PARTIE  
HORACE ET LE PYTHAGORISME

Horace et le pythagorisme	
Aldo Setaioli.....	211
Horace et Archytas ( <i>Odes</i> , I, 28)	
Paolo Fedeli.....	231

QUATRIÈME PARTIE  
L'« ÉPOS EMPÉDOCLÉEN » À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

374

Une certaine idée de la tradition épique, d'Empédocle à Lucain	
Damien Patrick Nelis.....	247
Horace et le sublime empédocléen	
Philip Hardie.....	263
Hercule, Cacus et Empédocle	
Jean-Christophe Jolivet.....	283
Enjeux moraux et idéologiques des usages d'Empédocle au Livre XV des <i>Métamorphoses</i> : une réponse d'Ovide à Virgile ( <i>Énéide</i> VI et VIII)	
Jacqueline Fabre-Serris.....	303

CINQUIÈME PARTIE  
OVIDE ET LA POÉTIQUE DES ÉLÉMENTS

Reconstruire une poétique des présocratiques :	
Le feu dans les <i>Métamorphoses</i> d'Ovide	
Hélène Casanova-Robin.....	323
Les <i>Métamorphoses</i> d'Ovide, une cosmogonie originale	
Anne Videau.....	347
Index locorum.....	363
Liste des contributeurs.....	372
Table des matières.....	373