

Minucius Felix et ses « sources » : le travail de l'écrivain¹

Sur le vaste sujet des sources de Minucius Felix, la bibliographie est considérable², surtout si l'on y inclut toutes les recherches concernant la relation chronologique entre notre auteur, Tertullien et Cyprien. Il semble même que cette Quellenforschung soit presque tombée dans l'excès, car, à chaque nouvelle lecture, on peut percevoir de nouvelles ressemblances, au risque de superposer ses propres souvenirs à ceux de l'auteur.

Il faut donc s'imposer quelques critères de choix : chercher une source à une idée banale, exprimée en des termes courants³, est sans nul doute excessif ; voir, pour une même phrase⁴, trois "sources" différentes pour chacune de ses trois parties est une entreprise périlleuse. Pour qu'on puisse employer le terme, il faut au moins, ce me semble, que les contextes ne soient pas sans rapport ; mais ce qui est surtout déterminant, c'est la manière dont l'écrivain traite sa source. Telle est l'analyse que je m'efforcerai de faire, pour trois des sources de l'*Octavius* : Cicéron, Sénèque et Virgile.

1. Le présent article a fait l'objet d'une communication à la "Journée d'Agrégation : Minucius Felix", organisée conjointement à Lyon, le 29 novembre 1997, par l'U.P.R.E.S.A. 5035, l'Institut des Sources Chrétiennes et les Départements des Lettres des Universités Lyon 2 et Lyon 3.

2. Il suffit, pour s'en rendre compte, de parcourir les notes de l'introduction de Jean Beaujeu à son édition de l'*Octavius* (CUF 1964 ; 1974²), pp. XXXI à LXXIV. Voir en outre la mise à jour bibliographique tout récemment présentée par F. Chapot à la "Journée Minucius Felix" (Lyon, 29 novembre 1997), parue dans *Vita Latina*, t. 150, 1998, p. 18-28.

3. Exemple en *Oct.* 18, 3 : *Eloquar quemadmodum sentio* n'est peut-être pas emprunté à *Cic. inu.* 1, 6.

4. Exemple en *Oct.* 3, 3 : *quod uicissim nunc adpulsum nostris pedibus adluderet fluctus, nunc relabens ac uestigia retrahens, in sese resorberet*. Le commentaire de J. Beaujeu, p. 73, nous renvoie à la fois à *CAT. poème* 64, v. 67, à *VERG. Æn.* 10, v. 307 (contexte déjà bien différent) et à *PLIN. ep.* VI, 20, 9 (où il s'agit des phénomènes extraordinaires accompagnant l'éruption du Vésuve).

A. – CICÉRON

Pour analyser la manière dont notre auteur se sert de l'œuvre de Cicéron, le premier texte que nous étudierons est l'exposé de Cécilius contre l'idée d'un Dieu créateur et d'une providence : ch. 5, § 7 à 13.

Cécilius commence par un constat : la cosmogonie stoïcienne ne permet, pas plus que l'atomisme d'Épicure, de conclure à l'existence d'une providence créatrice⁵ ; d'où les trois questions qui ponctuent le § 7 : *quis hic auctor est ? quis deus machinator ? unde hæc religio, unde formido, quæ superstitio est ?* Puis il poursuit son argumentation : tout être vivant est un agrégat d'éléments appelés à se dissoudre (§ 8), le soleil et les phénomènes atmosphériques connaissent ce même mouvement cyclique : le retour des éléments à leur état originel (§ 9). Cette loi de la nature n'implique donc "ni artisan, ni juge, ni créateur" : *nullo artifice nec iudice nec auctore* (§ 8). C'est la reprise des trois questions du § 7, mais dans un ordre différent.

À la fin du § 9 est introduit un thème nouveau : les catastrophes et les fléaux qui frappent indistinctement bons et méchants, l'injustice et le mal qui souvent triomphent, contredisent l'hypothèse d'une providence divine. Une longue interrogation en cinq temps pour le premier volet (§ 10) ; puis une affirmative moins oratoire pour le second volet (§ 11), car l'idée va être développée par les *exempla* qui suivent (§ 12). Le passage est ponctué par *sine dilectu* au tout-début, *sine discrimine* au § 10, plus – pour le second volet – *meliores potius succumbere* (§ 10).

Le § 13, enfin, revient sur les fléaux naturels. Mais, alors qu'au § 10 l'accent était mis sur la confusion, l'absence de discrimination⁶, ici est mis en lumière le scandale qu'ils représentent pour l'homme : au début de la phrase (*ecce [...]* *ecce iam [...]* *iam*), qui – littéralement – nous fait voir des récoltes prometteuses, s'oppose la fin brutale : *corrumpitur, cæditur*. Et Cécilius enchaîne aussitôt (*Adeo...*) sur ce qu'il estime avoir suffisamment démontré : ou bien nous n'avons aucune certitude d'une vérité qui pour nous reste cachée (*incerta nobis ueritas occultatur et premitur*), ou bien c'est la fortune qui régit le monde, affranchie de toute loi (*soluta legibus*).

Telle est la première lecture que l'on peut faire de ce passage. Si l'on regarde d'un peu plus près les sources possibles de Minucius Felix, que trouve-t-on ? Celles, bien entendu, qu'implique le sujet traité. 1. Des réminiscences de la littérature cosmologique : Lucrèce, mais aussi Ovide et Virgile⁷ ; 2. des similitudes avec les ouvrages traitant de la providence : au livre 1 du *De prouidentia* de Philon d'Alexandrie (§ 37 s. et 59) est aussi mentionné le problème du mal, avec un semblable catalogue de catastrophes naturelles⁸ ; dans celui de Sénèque

5. Voir J. DANÉLOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris, 1978, p. 168.

6. Outre le leit-motiv *sine dilectu, sine discrimine*, on remarque : *nullo ordine uel examine ; mixta ; confusa ; omnes*.

7. Pour les trois poètes, voir les références données dans les notes de l'édition de M. PELLEGRINO, Turin, 1947, p. 73-76, et dans le commentaire de l'édition J. BEAUJEU, p. 78-80.

8. plus long chez Philon d'Alexandrie et dans un ordre différent. Voir l'éd. M. HADAS-

(ch. 3, §4) apparaissent également les *exempla*⁹ qui semblent contredire l'existence d'une providence. En outre, un fragment d'Épicure (frg. 370, pp. 248-250 Usener) que nous connaissons par Lactance (*inst.* 3, 17, 8), comporte quelques formules très proches de notre texte : *Videbat [Epicurus] sine dilectu morum, sine ordine ac discrimine annorum scire mortem (...); in bellis meliores potius et uinci et perire*. Peut-être avons-nous ici l'origine des trois formules qui – nous l'avons vu – ponctuent la démonstration de Cécilius aux § 9 et 10.

Mais c'est surtout au livre 3 du *De natura deorum* de Cicéron que nous sommes renvoyés.

1. Cécilius exprime d'emblée l'idée que développait Cotta en *nat. d.* 3, 30 à 34. Il n'est donc pas étonnant qu'il recoure à quelques expressions voisines¹⁰, mais sans plus.

2. Lorsqu'il évoque les phénomènes atmosphériques, Cécilius juxtapose pluies et vents, provoquant l'indignation de J. Beaujeu (comm., p. 79) qui y voit une absurdité. Or il me semble qu'on peut comprendre cette juxtaposition en se référant à une démonstration, présente elle aussi dans le *De natura deorum*, mais en 2, 101 : Balbus y distingue l'air diffus et raréfié (*fusus et extenuatus*), l'air condensé (*concretus*) et l'air se répandant (*effluens*) : les vents. Ici, dans le mouvement cyclique général qu'il entend décrire, Cécilius montre à son tour le parcours des vapeurs qui s'élèvent de la terre : brouillards (*nebulas*), nuages (*nubes*), pluies (*pluias*) et vents (*uentos*). Mais nous ne supposons pour autant qu'il ait copié ce passage de Cicéron !

3. Quant aux *exempla* qui semblent contredire l'existence d'une providence (§ 12), ils se trouvent déjà dans la démonstration de Cotta en *nat. d.* 3, 80 à 82, sauf celui de Camille. Mais la liste de Cotta est beaucoup plus longue et sa présentation plus dramatique. D'autre part, Phalaris n'y est cité que comme l'exemple du tyran puni, tandis qu'un long développement est consacré (comme chez Philon d'Alexandrie¹¹) aux sacrilèges et aux provocations de Denys, restés impunis jusqu'à sa mort (3, 83-84).

4. Enfin, en ce qui concerne le § 13, J. Beaujeu suggère dans son commentaire (p. 81) l'utilisation par Minucius d'un autre passage encore du *De natura deorum*, ceci afin d'expliquer ce qu'il considère comme un défaut dans la démonstration de Cécilius ("une déviation", écrit-il). En *nat. d.* 3, 86, Cotta, après avoir présenté les *exempla* déjà mentionnés, répond à l'argument de Balbus : *magna di curant, parua neglegunt* (2, 167). Il rétorque en effet : *At enim minora di neglegunt*, et prend pour exemples la nielle et la grêle qui gâtent les champs et les vignes. Pour J. Beaujeu, les fléaux naturels mentionnés au § 13 de notre chapitre ne seraient donc que *minora*, dans la mesure où ils ne concernent que les *externæ commoditates* dont parle Cotta. Et la place étrange de ce dernier

LEBEL, Paris, 1973 (Philon, t. 35, p. 158 et 176).

9. Rutilius et Socrate, seuls, sont communs à Sénèque et à Minucius Felix.

10. *Concretum* chez Cicéron, *concretio* chez Minucius ; *diuiditur* chez l'un et l'autre ; *dissipatur* chez Minucius, *dissupabilis* chez Cicéron.

11. Voir *prou.* 2, § 6 entier (éd. M. HADAS-LEBEL, p. 218-220).

argument s'expliquerait par la maladresse du compilateur, qui aurait oublié une pièce du puzzle (la mention des *minora*) pour réunir les deux passages qu'il copie.

Mais est-il besoin d'utiliser un passage précis de Cicéron, pour exprimer la consternation ressentie en de telles circonstances ? L'hypothèse peu convaincante de J. Beaujeu est en fait liée à son jugement très sévère sur la fin de ce chapitre : "la ligne de la démonstration a été brisée", écrit-il (p. 81). Pour ma part, je vois au contraire à ce chapitre une composition en cercle, ou en amande : le § 13 répond au § 9¹², et c'est bien l'ordre qu'annonçait la formule initiale de 5, 8 : *nullo artifice nec iudice nec auctore*. Le *iudex*, ici mentionné en place médiane, n'est autre que la providence, qu'interpelle l'injuste bonheur des méchants et l'injuste malheur des bons : c'est le développement central qui commence à *sine dilectu* (§ 9) pour s'achever sur l'allusion à Socrate (§ 12). Le retour final aux phénomènes naturels qui – eux – atteignent tous les hommes, permet donc de prendre un certain recul par rapport au problème du mal, et offre à Cécilius la possibilité de conclure, sans amertume, sur un scepticisme serein face à la *fortuna*.

Le second texte que nous analyserons, est la réponse du chrétien Octavius à ce développement de Cécilius : ch. 17, § 4 à 11. À la sécheresse de l'hypothèse des philosophes atomistes qu'il vient de rejeter ("un conglomérat de particules assemblées au hasard"), Octavius oppose avec ferveur son admiration devant l'univers : *Quid enim potest esse tam apertum (...)* ? À l'évidence, ce début fait écho à une phrase du *De natura deorum* (2,4), qui sera étudiée ultérieurement.

Mais la phrase qui clôt le chapitre 17 nous renvoie, elle aussi, à un autre passage de la même œuvre, beaucoup plus loin dans le livre 2. En 17, 11 Octavius évoque "la posture verticale (de l'homme), son visage levé, les yeux placés au sommet du corps comme sur un observatoire, et tous les autres organes des sens rassemblés comme dans une citadelle"¹³. C'est là un développement courant, un topos depuis Aristote. Néanmoins, comme l'écrit J. Beaujeu dans son commentaire (p. 102), c'est probablement le souvenir d'un passage de Cicéron qui prévaut ici. Il s'agit en effet du texte célèbre (*nat. d.* 2, 140) où Balbus affirme en ces termes la vocation de l'homme pour la contemplation des choses célestes (...) : "les hommes sont de la terre, non comme habitants domiciliés, mais comme spectateurs des réalités supérieures et célestes (...)"; et il poursuit : "les sens, interprètes et messagers de ces réalités, ont été créés et placés dans la tête comme dans une citadelle (*in capite tamquam in arce*). Car les yeux, comme des guetteurs, tiennent la place la plus haute (*tamquam speculatores altissimum locum obtinent*)". Chez Minucius, *tamquam speculatores* est devenu *uelut in specula*; *sensus (...)* *in capite tamquam in arce* est devenu *sensus uelut in arce*; et *altissimum locum obtinent* est peut-être à l'origine du tour *oculi in summo*. Mais c'est l'idée qui importe ici, plus que la formulation, me semble-t-il; et, si l'on peut parler de variation sur un modèle

12. Telle était déjà la démonstration de R. Reitzenstein dans son article de 1916 (*Hermes*, t. 51, pp. 614 ss.), cité par J. Beaujeu, p. 80.

13. Traduction J. Beaujeu, p. 25.

cicéronien, Minucius Felix, en tous cas, n'avait nul besoin de citer sa source : elle est bien connue.

Autre souvenir cicéronien probable au § 7 : M. Pellegrino (p. 130) et J. Beaujeu (p. 101) nous renvoient à *De natura deorum* 2, 98, où L. Balbus invite ses interlocuteurs à "considérer la terre entière, couverte de fleurs, de plantes, d'arbres et de fruits, dont l'incroyable profusion se distingue par son insatiable diversité (*insatiabili uarietate distinguitur*)". Minucius, lui, fait dire au chrétien Octavius : *cum ordo temporum ac frugum stabili uarietate distinguitur (...)* ("quand la suite ordonnée des saisons et des récoltes se distingue par une stable diversité"¹⁴). Sans doute avons-nous ici une réminiscence auditive de l'expression cicéronienne ; mais – on l'aura remarqué – notre auteur modifie l'adjectif : en passant de *insatiabili* à *stabili*, il garde les sonorités et la clausule cicéroniennes, mais pour exprimer une autre idée. Si la réminiscence est consciente, nous avons ici un bel exemple de la liberté de l'écrivain !

Au § 8, en revanche, les deux références à des textes cicéroniens proposés par J. Beaujeu ne me semblent pas convaincantes, non plus que l'hypothèse de R. Beutler dans son ouvrage *Philosophie und Apologie bei Minucius Felix*¹⁵. Cette fois, si souvenir il y a, c'est bien plutôt celui d'une belle expression de Sénèque¹⁶, dans un contexte un peu différent. Au livre IV du *De beneficiis*, en 28, 1, le problème posé est celui des biens que les dieux accordent aux méchants comme aux bons, entre autres l'alternance bénéfique des saisons : été, hiver, et "les intermédiaires modérateurs que sont le printemps et l'automne" (*media ueris autumnique temperamenta*). Minucius reprend ici : *autumni et ueris (...)* *medium temperamentum*, et il précise l'idée en introduisant le terme *transitus* : ces transitions insensibles sont bénéfiques.

Avant de revenir à la source principale de notre chapitre, il n'est pas inutile de relever, au § 9, l'expression curieuse : *Mari intende : lege litoris stringitur*, qui offre l'intérêt d'exclure, elle, toute influence cicéronienne. Comme le remarque J. Beaujeu dans son commentaire (p. 101), Cicéron, quant à lui, explique pourquoi la mer est maintenue en place, uniquement par le phénomène de la pesanteur (*nat. d.* 2, 116). Le rapprochement proposé avec Philon d'Alexandrie est intéressant : dans son *De prouidentia* (en 1, 33), l'auteur énumère brièvement les différents aspects de l'ordre du monde qui font apparaître une loi de la providence, et il mentionne "la loi imposée à la mer"¹⁷ (*maris situs secundum legem* : traduction latine du XIX^{ème} siècle, à partir d'un texte arménien de l'œuvre). Il est clair que cette idée vient de la Bible et non plus de Cicéron. On la trouve en *gen.* 1, 9-10 et dans *Iob* 26, 10, puis 38, 8-11 ; mais c'est surtout en *prov.* 8, 29 que la formulation est proche de la nôtre. La Sagesse rappelle qu'elle était maîtresse d'œuvre, auprès de Dieu, quand le monde fut créé : *quando*

14. La traduction donnée ici est légèrement différente de celle de J. Beaujeu (p. 24) et de celle de J. Daniélou (*o. c.*, p. 169), qui diffèrent entre elles, notamment pour le sens de *distinguitur*.

15. Königsberg, 1936, pp. 27 ss. (cité par J. Beaujeu, p. 101).

16. Mentionné également dans le commentaire de J. Beaujeu, p. 101.

17. Traduction M. Hadas-Lebel, p. 155.

circumdabat mari terminum suum et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.

Pour ce qui est de notre texte, je serais tentée de voir, dans l'emploi du passif *stringitur*, le souci de Minucius Felix, par respect pour ses lecteurs païens, de ne pas faire intervenir directement un vouloir divin ; d'où la mention de cette loi, qui apparaît comme celle du rivage à qui ne connaît pas le créateur de la mer et de la terre. De même, à propos des arbres dans la phrase suivante, *animatur* est encore au passif : c'est le constat que peut faire tout homme, de la vie qui naît des profondeurs de la terre ; mais le verbe est aussi, à l'actif, celui qui convient au Dieu qui donne vie. On n'aurait donc pas seulement l'évocation traditionnelle de la terre nourricière, et cette *lex litoris* n'exprimerait pas seulement la rationalité qui régit la nature¹⁸ : l'*Octavius* est aussi l'œuvre protreptique d'un auteur chrétien.

Analysons enfin la phrase qui ouvre l'exposé d'Octavius, en 17, 4 : *Quid enim potest esse tam apertum, tam confessum tamque perspicuum, cum oculos in cælum sustuleris et quæ sunt infra circaque lustraueris, quam esse aliquod numen præstantissimæ mentis, quo omnis natura inspiretur, moueatur, alatur, gubernetur ?* À l'évidence, ce début fait écho à une phrase du *De natura deorum*, en 2, 4 : *Quid enim potest esse tam apertum tamque perspicuum, cum cælum suspeximus cælestiaque contemplati sumus, quam esse aliquod numen præstantissimæ mentis quo hæc regantur ?* Il s'agit de la phrase inaugurale de l'exposé de Lucilius Balbus sur l'existence des dieux : un morceau d'anthologie, qui appartenait au patrimoine culturel commun. Minucius, me semble-t-il, loin de "piller"¹⁹ Cicéron, n'a ici nul besoin de citer sa source : au contraire, il l'affiche !

Ceci étant, les variations qu'il apporte sont remarquables. D'abord, entre *apertum* et *perspicuum* est ajouté *tam confessum*. Ceci implique qu'à l'évidence (*apertum, perspicuum*) répond la perception de cette évidence : que peut-il y avoir d'aussi patent, évident, mais aussi reconnu (*confessum*) ?

Seconde variation : là où le texte cicéronien maintient nos regards vers la sphère céleste (*cælum [...] cælestiaque*), Minucius, délibérément, nous entraîne aussi "au dessous et à l'entour" (*quæ sunt infra circaque*). On s'étonne d'abord, mais la fin de la période permet de saisir les intentions de l'auteur, qui ne veut pas s'en tenir à ce qui nous dépasse (*quæ supra nos cælo suspensa* : 5, 5). Cécilius, d'ailleurs, a vivement critiqué un tel orgueil (*tumor, audacia* : 8, 1), et c'est sans doute à ses critiques que répondent les termes d'Octavius. Le sceptique païen affirmait expressément (5, 5) que l'homme ne peut prétendre scruter ni ce qui est au dessus de lui (*neque quæ supra nos*), ni ce qui est au dessous de la terre (*neque quæ infra terram*) : Octavius ajoute *circaque*. Il faut savoir regarder tout l'univers : au dessus, au dessous et autour de soi. Or il me semble qu'est annoncé ici, précisément, l'ordre que le chrétien va donner à son

18. Pour la terre nourricière et la *lex litoris*, voir le commentaire de J. Beaujeu, p. 102.

19. Telle est l'expression de J. Beaujeu dans son commentaire, p. 100.

exposé dans toute la suite du chapitre 17, un ordre qui lui est propre²⁰ : d'abord le ciel, les astres et les phénomènes célestes (§ 5-8) ; puis la mer, "les entrailles de la terre", les eaux souterraines et les fleuves (§ 9) ; enfin les divers reliefs de notre terre et les êtres vivants qui l'habitent : animaux et hommes (§ 10-11). Troisième et dernière variation : alors que la phrase cicéronienne s'achève sur un seul verbe (*regantur*) et s'en tient donc à la mention d'une intelligence divine qui gouverne le monde, Minucius Felix recourt à quatre verbes : *quo omnis natura inspiretur, moueatur, alatur, gubernetur*. À mon avis, cette multiplication n'est pas gratuite, ni seulement emphatique. Je ne crois pas non plus qu'elle soit due à la juxtaposition d'une deuxième source, comme le suppose J. Beaujeu dans son commentaire, p. 100 (*nat. d.* 1, 100). Il faudrait admettre que Minucius, compilateur laborieux, fasse se succéder dans une même phrase les mots du stoïcien Balbus et ceux du sceptique Cotta critiquant Velleius. Qu'en est-il donc ? À mon sens, lorsque Minucius Felix récrit, après Cicéron, *aliquid numen (...) quo omnis natura inspiretur, moueatur, alatur, gubernetur*, ce n'est plus la même conception de Dieu qu'il exprime : un dieu "qui anime et meut, qui entretient la vie et gouverne", c'est un dieu vivant ; bien plus que la toute-puissance d'une intelligence éminemment supérieure (*numen præstantissimæ mentis*) – celle qu'évoquait le stoïcien Balbus –, c'est le Dieu des chrétiens qu'Octavius confesse ici, même si sa discrétion est grande : jusque dans l'emploi des passifs.

On ne saurait donc parler de compilation : c'est un dialogue, plus explicite qu'il n'y paraît au premier abord. Le débat s'instaure, à la fois avec l'interlocuteur présent qu'est Cécilius, et avec Cicéron, ou Balbus : c'est le débat du christianisme avec la philosophie.

B. – SÉNÈQUE

Le rapport de notre auteur à l'œuvre de Sénèque est un peu différent. D'abord – on pouvait s'y attendre – le plaidoyer de Cécilius ne l'utilise pas. Les deux passages que j'étudierai appartiennent au discours du chrétien Octavius. Le premier texte est la fin du chapitre 24, aux § 12 et 13. Après avoir critiqué le polythéisme de la religion traditionnelle défendue par Cécilius, Octavius ironise sur les statues des dieux, puis s'indigne devant la folie et la cruauté des rites païens. Pour les deux derniers paragraphes de ce chapitre, les commentaires de M. Pellegrino (p. 190) et de J. Beaujeu (p. 128 s.) nous renvoient à un fragment du *De superstitione* de Sénèque (frg. 34 Haase) qui nous est connu par Augustin (*ciu. Dei* VI, 10, 1).

Le texte de Sénèque est donné (avec une coupure) dans le commentaire de l'édition Beaujeu, p. 129 ; en voici la traduction²¹ : "Tel (...) se retranche lui-même les organes virils, tel autre se taillade le bras. Pourrait-on craindre la

20. Dans son commentaire, p. 101, J. Beaujeu remarque à juste titre que ce n'est pas l'ordre suivi par Balbus.

21. Traduction G. Combès d'AVG. *ciu. Dei* VI, 10, 1, dans *NBA* 3, p. 384 s.

colère des dieux, quand, à pareil prix, on se concilie leur faveur ? Il ne faut rendre aux dieux aucune espèce de culte, s'ils veulent celui-là ! Si grande est la démence d'une âme bouleversée et comme expulsée de ses assises qu'elle prétend fléchir les dieux en s'emportant comme ne le feraient pas les hommes les plus effrayants (...). On se perce de coups dans les temples, on offre en supplication ses blessures et son sang. Si l'on avait le loisir d'observer ce qu'ils font et ce qu'ils subissent, on verrait des choses si répugnantes pour d'honnêtes gens, si indignes d'hommes libres, si éloignées d'esprits sensés, que personne ne douterait d'avoir affaire à des fous, s'ils étaient moins nombreux. Ici la multitude des insensés est la garantie de leur bon sens."

Indéniablement, Minucius Felix se souvient ici avec précision du passage de Sénèque. Mais l'«imite»-t-il ? le «suit-[il] de plus en plus près», comme l'affirme J. Beaujeu (p. 128) ? Voyons d'abord la phrase : *se ipsi in templis contrucidant, uulneribus suis ac sanguine supplicat*. Elle est développée par Minucius, qui cherche à la rendre plus expressive encore : *qui sanguine suo libat et uulneribus suis supplicat*, écrit-il ("celui qui fait libation de son sang et offrande de ses blessures"). En revanche, il n'a pas repris le constat sur lequel insistait longuement Sénèque : jamais les pires tyrans n'ont demandé à leurs victimes de se mutiler elles-mêmes. La mention du résultat de ces rites, à savoir l'autodestruction (*se ipsi contrucidant*), a également disparu ; tout comme est effacée l'évocation d'un regard extérieur, horrifié par ces rites. Seule demeure, dans le texte de Minucius Felix, l'opposition entre la violence des actes commis et leurs prétentions religieuses (*sic religiosus ; qui hoc modo placat !*). L'effet produit est, à mon sens, plus impressionnant.

Reste la formule finale du philosophe stoïcien : *Nunc sanitatis patrocinium insanentium turba est* ("Mais en réalité, la garantie de leur bon sens, c'est la foule des insensés"). L'idée est reprise par Minucius, en conclusion, comme chez Sénèque. Toutefois, si notre auteur lui est redevable de quelques termes²², on constate surtout un double souci de *uariatio*. D'abord, dans le texte de Sénèque, *patrocinium* ("la garantie") est déterminé par un génitif objectif : *sanitatis* ; il s'agit de la garantie que le nombre des païens offre à des regards extérieurs, qui se laissent abuser. Octavius, lui, parle de *mutua sibi patrocinia*, c'est-à-dire des garanties "qu'ils s'apportent mutuellement" en raison de leur nombre ; mais un tel *patrocinium* est implicitement jugé irrecevable, et le terme est aussitôt remplacé par *defensio* ("l'excuse"), dans la phrase où est formulé un jugement objectif. Et nous arrivons à la seconde variation introduite par notre auteur : *Hic defensio communis furoris est furentium multitudo* ("Ici, l'excuse de la folie commune, c'est la multitude des fous"). Outre le chiasme et les homéotéleutes, on remarque que le couple antithétique de Sénèque (*sanitatis/insanentium*) fait place ici à un autre couple (*furoris/furentium*), grammaticalement et phonétiquement identique, mais d'où l'antithèse a disparu : il n'y a plus que folie et confusion. Simple *uariatio* stylistique, pour le plaisir d'écrire ? Je serais tentée d'y voir plus : au terme de cette première étape de sa critique de

22. *Perditæ mentis* peut être le souvenir de *perturbatæ mentis*, tout comme *male sanos* peut l'être du couple *sanitatis-insanentium* ; de même, *furoris-furentium* nous rappelle *furere eos*.

la religion traditionnelle, Octavius me paraît conclure – de façon assez solennelle – sur la confusion d’esprit qu’entraînent ces croyances et ces rites. Il refuse que le grand nombre des païens constitue une garantie (*patrocinium*) et, à ce qu’il faut bien appeler folie (*furor*), il ne peut trouver que des excuses (*defensio*).

Le tableau que fait Octavius de la vie des chrétiens, du ch. 36, § 3 au ch. 37, § 3, est lui aussi marqué par l’influence de Sénèque. Les thèmes abordés ont presque tous été traités par le philosophe et les réminiscences sont à coup sûr nombreuses, même si, dans ce passage, les souvenirs bibliques²³ affluent également. La source principale semble être le *De prouidentia* : voyons comment notre auteur la traite.

Le premier parallèle textuel rencontré est au § 5 : *nemo tam pauper potest esse quam natus est*, dit Octavius ; et, bien entendu, tous les éditeurs citent Sen. *prou.* 6, 6 : *nemo tam pauper uiuit quam natus est*. La réminiscence est probable, en effet, pour ce qui est de l’idée et de sa formulation ; encore qu’il me semble délicat de voir dans cette phrase une imitation consciente, alors qu’Octavius vient de préciser qu’il va donner *son* opinion (*Dicam tamen quemadmodum sentio*). Mais ce qui frappe surtout, c’est que les contextes sont fort différents : chez Sénèque, c’est – à la fin du traité – le célèbre discours que Dieu tient aux hommes de bien éprouvés par le malheur, et qu’il invite au dépassement. “N’avoir pas besoin du bonheur, c’est votre bonheur à vous”, vient-il de leur dire (*non egere felicitate felicitas uestra est* : 6, 5) ; et il poursuit par une série de quatre exhortations, dans lesquelles s’insère la formule citée : *Contemnite paupertatem (...), contemnite dolorem (...), contemnite mortem (...), contemnite fortunam (...)*. Il y a là une tension fort éloignée de la pauvreté toute simple que loue Octavius chez le chrétien, lequel s’en remet à Dieu, riche qu’il est de son Dieu (*deo diues*).

On lit à la première phrase du § 8 : *Et quod corporis humana uitia sentimus et patimur, non est pœna, militia est*. Cécilius a reproché aux chrétiens leur pauvreté, mais aussi leur inculture et leur basse origine²⁴ ; c’est peut-être ce qu’Octavius reprend à son compte dans l’emploi des termes *corporis humana uitia*, puis *infirmatibus*, mais pour mieux répondre à l’accusation que formulait le païen dans son exhortation finale, en 12, 3 : *inuitus miser infirmitatis argueris nec fateris* (“malgré toi, malheureux, tu es la preuve vivante de ta faiblesse et tu n’en conviens pas”). C’est pourquoi la formule du chrétien (*non est pœna, militia est*) n’est pas à mon sens, un simple calque de *prou.* 4, 12 : *non est sæuitia, certamen est*. Dans le traité de Sénèque, la cruauté en question (*sæuitia*) est le fait de la fortune, et la lutte (*certamen*) est ce qui permet à l’homme de bien de prouver sa vertu : *numquam uirtutis molle documentum est*, affirmait la phrase précédente. Dans notre passage, au contraire, ce n’est pas d’une joute orgueilleuse qu’il s’agit, mais de l’humble service d’un soldat : *militia*. Quant au

23. Voir les commentaires de M. Pellegrino, pp. 256-261, et de J. Beaujeu, pp. 155-157.

24. Leur pauvreté : voir *miseri* et *seminudi* en 8, 4 ; leur inculture : *studiorum rudes, litterarum profanos, expertes artium etiam sordidarum* en 5, 4 ; leur basse origine : *de ultima fœce* en 8, 4.

terme *pæna*, il répond, me semble-t-il, au jugement implicite de Cécilius sur la situation des chrétiens et les tortures subies (12, 2-3) : une juste punition de leur obstination dans l'erreur.

Le chapitre 37 aborde le thème du martyr²⁵, précisément, et en des termes qui rappellent encore le *De prouidentia*. Son début : *Quam pulchrum spectaculum deo (...)* nous renvoie indéniablement au célèbre passage du philosophe stoïcien (*prou.* 2, 8) : *Ecce spectaculum dignum ad quod respiciat intentus operi suo deus, ecce par deo dignum : uir fortis cum fortuna mala compositus, utique si et prouocauit*. ("Voici un spectacle digne de détourner l'attention de Dieu de sa tâche, voici un couple digne de Dieu : un homme courageux aux prises avec la mauvaise fortune, surtout si c'est lui qui l'a défiée."²⁶). Déjà, la chute de la phrase (*utique si et prouocauit*) permet de mesurer l'écart entre les deux textes : d'un côté l'initiative du héros²⁷ dans son duel avec la fortune, et de l'autre la constance du martyr face aux multiples agressions subies.

Et cette différence se confirme au § 3, lorsque, une fois encore, l'expression employée par Minucius Felix nous renvoie à une formule du *De prouidentia* : *Sic christianus miser uideri potest, non potest inueniri* ; telle est la conclusion d'Octavius, toute proche de celle de Sénèque en *prou.* 3, 1, à propos de l'homme de bien : *potest enim miser dici, non potest esse*. Chiasme, homéotéleutes, belle clausule²⁸ ; mais l'apport de Minucius Felix ne se limite pas à cela. Ici encore, c'est le contexte qui imprime à chacune de ces deux phrases, pourtant si proches, un ton différent. L'homme de bien évoqué par le stoïcien ne saurait être malheureux, parce qu'il est fier d'affronter les épreuves, dont il sait qu'elles lui sont bénéfiques - à lui et aux autres, pour qui il est un exemple - ; aussi ne doit-il en aucun cas susciter la pitié : *persuadebo (...)* *tibi ne umquam boni uiri miserearis* précède la formule citée. Pour le chrétien, au contraire, s'il ne peut être malheureux, ce n'est pas de son propre fait : c'est que son Dieu ne saurait l'abandonner, ni dans la souffrance ni dans la mort. Dans notre texte, la phrase qui précède est celle-ci : *At enim dei miles nec in dolore deseritur nec morte finitur*²⁹.

25. Sur cette page (37, 1-7), voir notamment l'analyse détaillée de J. FONTAINE dans *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle. La genèse des styles latins chrétiens*, Turin, 1968, p. 111-118.

26. Traduction R. Waltz, *CUF*, p. 13 (légèrement modifiée).

27. Voir J. Cl. FREDOUILLE, «Le héros et le saint», dans *Du héros païen au saint chrétien (Actes du colloque de Strasbourg, 1-2 décembre 1995)*, Paris, 1997, pp. 11-25 ; particulièrement p. 17 s.

28. Iambe-dichorée (type 12 de la classification Havet-Bornecque). Mais la phrase de Sénèque offrait aussi une bonne clausule : iambe-trochée (type 2).

29. L'expresssion *nec morte finitur* pourrait bien répondre, délibérément, à la formule de *prou.* 6, 6 : *contemnite mortem : quæ uos aut finit aut transfert*.

Sénèque n'apparaît donc pas comme une simple source que notre auteur exploiterait sans la citer³⁰. Il est un précurseur, tant dans sa critique des rites païens que dans l'idéal moral qu'il exprime ; mais, pour le chrétien, il n'est précurseur que dans une certaine mesure, et, si Minucius Felix reprend volontiers ses formules, c'est pour les infléchir sensiblement : les convertir au christianisme³¹ en quelque sorte.

C. -VIRGILE

Très nombreux sont les souvenirs virgiliens qui affleurent ou qui sont développés dans l'*Octavius* : nous en étudierons quatre, particulièrement intéressants.

Le premier figure au chapitre 5, § 6. Cécilius y développe sa philosophie : la seule sagesse est dans le doute, l'homme ne peut prétendre qu'à la connaissance de soi. Pourtant, cette *εποχή* des sceptiques n'est guère pratiquée, il le constate en ces termes (§ 6) : *Sed quatenus indulgentes insano atque inepto labori, ultra humilitatis nostrae terminos euagamur (...)*. ("Nous abandonnant à un labeur insensé et inepte, nous nous aventurons au delà des limites de notre basse condition"). *Indulgentes insano atque inepto labori* est, à n'en pas douter, un écho de Verg. *Aen.* 6, v. 135. En effet, à Énée qui souhaite à son tour tenter de traverser deux fois le Styx, la Sibylle répond :

Quodsi tantus amor menti (...)

(...) et insano iuuat indulgere labori

("s'il te plaît de t'adonner à cette tâche insensée").

Cette quasi citation en prose établit une correspondance : les hommes qui s'aventurent à explorer les hauteurs du ciel ou les profondeurs de la terre (voir *supra* 5, 5) rappellent tout naturellement à Minucius l'entreprise d'Énée descendant aux enfers et la mise en garde de la Sibylle. Quant au fait que notre auteur ajoute *atque inepto*, J. Beaujeu y voit "une surcharge de rédaction" (comm., p. 77). Je ne le crois pas. Car la tâche entreprise par Énée est insensée, mais non inadaptée ; au contraire elle lui est nécessaire ! Pour de simples hommes, en revanche, Cécilius vient d'affirmer (5, 5) qu'il n'est "ni accordé (*datum*), ni permis (*permissum*), ni pieux (*religiosum*) de chercher à connaître ce qui les dépasse. Cette quête est donc proprement "inadaptée" (*inepto labori*).

30. Sur cette question (et sur l'éventualité [rejetée] d'une source intermédiaire), voir M. LAUSBERG, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin, 1970, p. 45-50 : "Senecazitate bei Laktanz - Senecaimitation bei Minucius Felix".

31. On ne saurait donc dire, comme le fait trop vite M. Spanneut dans son ouvrage *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 265, que "son chrétien ressemble au Sage du stoïcien". Sur la distance que prend au contraire notre auteur par rapport à ses sources, qu'il s'agisse de Sénèque ou de Virgile, voir l'explication détaillée du ch. 32 présentée par S. Déléani à la "Journée Minucius Felix", à Lyon, parue dans *Vita Latina*, t. 150, 1998, p. 44-53.

Un autre souvenir de Virgile affleure au chapitre 6, § 2.

Faute de certitude intellectuelle, Cécilius prône donc le retour à un pragmatisme fidèle à la religion traditionnelle. L'argumentation qu'il développe ici, longuement et solennellement, est que les Romains ont mérité l'expansion de leur empire par leur "vaillance respectueuse des dieux" (*uirtutem religiosam*), leur respect de *tous* les dieux. Dans ce passage, la grandeur romaine est évoquée, non sans ferveur, au début de la période. C'est le deuxième temps de cette évocation qui nous retiendra : (...) *sic imperium suum ultra solis uias et ipsius oceani limites propagauit, dum (...)*. *Vltra solis uias*, en effet, nous renvoie à une expression du chant 6 de l'*Énéide* (v. 796). Or le contexte est bien le même : Énée, aux enfers, a enfin rejoint son père, et Anchise lui prédit – lui fait voir – la toute-puissance et la gloire future de Rome. Nous lisons (v. 791-797) : "Le voici, c'est lui, le héros qui – tu le sais – t'a été si souvent promis : César Auguste, descendance des dieux ; c'est lui qui instaurera le nouvel âge d'or pour le Latium, sur les terres où jadis régna Saturne. Il étendra l'empire (*proferet imperium*) au delà du pays des Garamantes et des Indiens ; la terre s'étend au delà des constellations, au delà des routes de l'année et du soleil (*extra anni solisque uias*), là où Atlas qui porte le ciel fait tourner sur son épaule la voûte parée d'étoiles étincelantes."

Quant aux "limites de l'océan" qu'évoque en même temps Minucius (*ipsius oceani limites*), ce n'est pas chez Sénèque (comme l'ont cru M. Pellegrino et J. Beaujeu³²) qu'il faut en chercher l'origine, mais bien chez Virgile encore. A la fin du chant 4 de l'*Énéide*, Didon a décidé de mourir et, pour que sa sœur fasse élever en secret un bûcher, elle lui fait croire qu'elle va recourir, pour guérir de son amour, aux pratiques magiques d'une prêtresse, qu'elle a consultée "aux confins de l'océan". Les vers 480-482 disent exactement : "aux confins de l'océan (*oceani finem iuxta*), là où tombe le soleil, se trouve le séjour des Ethiopiens, le plus lointain, là où le grand Atlas fait tourner sur son épaule la voûte parée d'étoiles étincelantes". Or ce vers qui évoque Atlas est repris par Virgile au chant 6 : là est sans doute l'explication du mélange des souvenirs dans le texte de Minucius. En revanche, la référence à Sen. *ep.* 94, 63 ne me paraît pas satisfaisante. Car il y est question d'Alexandre et de sa soif de conquêtes, mais Sénèque montre qu'elle est une passion mauvaise. Il écrit : *It tamen ultra oceanum solemque (...)*. *Non ille ire uult, sed non potest stare !* ("Il va pourtant au delà de l'océan et du soleil [...]. Ce n'est pas qu'il veuille y aller, mais il ne peut rester en place"). Tout le contexte oppose donc ce passage au nôtre et à celui de Virgile, qui sont à la gloire de la puissance conquérante de Rome.

Au chapitre 7, § 3 et 4, Cécilius poursuit son argumentation. Tout au long de l'histoire de Rome (*specta de libris memoriam* : 7, 2), à la piété des hommes a répondu une présence favorable des dieux (§ 3), tandis que l'impiété, le mépris des auspices (*contempta auspicia*) encourageait leur hostilité (§ 4). Parmi les *exempla* choisis pour illustrer son propos sur les sanctions divines, le premier et le dernier nous intéressent ici : la défaite de l'Allia en 390, et celle de Crassus à

32. Notes de l'édition Pellegrino, p. 80 ; commentaire de l'édition Beaujeu, p. 82.

Carrhæ en 53. En effet, dans les deux cas, notre auteur reprend en prose une expression virgilienne.

1. *Sic Allia nomen infaustum* (...). "L'Allia, nom funeste" rappelle évidemment *Æn.* 7, v. 717 :

quosque secans infaustum interluit Allia nomen

("ceux que sépare de son cours l'Allia, nom funeste").

Il s'agit des peuples ausoniens qui vont combattre Énée : n'est-ce donc que la réminiscence d'une belle formule ? Je ne le crois pas. En effet, dans ce paragraphe où Cécilius montre que le mépris des auspices a souvent attesté la présence des dieux, le ton a changé : l'écho virgilien n'est plus celui de l'éloge par Anchise de la gloire future de Rome ; en revanche, la fin du chant 7 de l'*Énéide* offre un contexte comparable au nôtre. En *Æn.* 7, aux v. 583-584, tout bascule en Ausonie après l'intervention de la furie Allecto, envoyée par Junon. Elle a fait tuer par le jeune Iule un cerf apprivoisé ; la querelle a dégénéré, et c'est la guerre :

(...) *contra omnia bellum*

contra fata deum peruerso numine poscunt

précise le poète. ("Contre les présages, contre les oracles des dieux, au mépris de la volonté divine, ils réclament la guerre"). C'est donc bien le même contexte que dans notre passage : celui des *contempta auspicia*. Ainsi s'explique, je crois, l'évocation de la défaite de l'Allia, dans les termes mêmes de Virgile.

Peut-être même faut-il voir, en amont également, une influence de Virgile sur l'enchaînement des *exempla*. En effet, au § 3, outre l'histoire de Curtius, seule est mentionnée la *deuotio* des trois membres de la *gens Decia*, en 340, puis en 295, puis en 279. C'est un *exemplum* célèbre de l'histoire de Rome, que nous connaissons par Tite-Live³³ et Cicéron³⁴, entre autres. Mais Virgile, lui aussi, n'a pas manqué d'y faire allusion : en *Æn.* 6, v. 824 s.³⁵ (toujours le discours d'Anchise sur la gloire future de Rome) et, déjà, en *georg.* 2, v. 167-169³⁶ (l'éloge de l'Italie). Or, chaque fois, Virgile a associé les *Decii* à Camille, c'est-à-dire à celui qui reprit aux Gaulois les enseignes romaines perdues à la bataille de l'Allia, celui aussi dont la piété rendit Rome à son devoir³⁷.

2. Le dernier exemple du § 4 évoque le désastre subi par Crassus à Carrhæ, et la victoire des Parthes : (...) *et ut Parthos signa repetamus, dirarum impressiones Crassus et meruit et inrisit*. ("pour que nous reprenions un jour aux

33. Liv. VIII, ch. 9 entier pour la bataille de Véséris en 340 ; X, 28, 12 - 29, 1 pour la bataille de Sentinum en 295.

34. Cic. *fin.* 2, 61 pour la triple *deuotio* des *Decii* ; *diu.* 1, 51 pour celle du premier Decius. Allusions en *off.* 1, 61 et 3, 16 ; jugement critique de Cotta en *nat. deor.* 3, 15.

35. *Quin Decios Drusosque procul sæuomque securi aspice Torquatum et referentem signa Camillum.*

36. *Hæc genus acre uirum* (...) *extulit : hæc Decios, Marios magnosque Camillos.*

37. Voir Liv. V, ch. 44 et 45 pour l'intervention de Camille et les premiers succès latins après la défaite de l'Allia ; ch. 51-55 pour le plaidoyer de celui-ci contre l'abandon du site de Rome.

Parthes nos enseignes, Crassus s'est attiré de mauvais présages et s'en est moqué"). Or on lit en *Æn.* 7, v. 606 :

Auroramque sequi Parthosque reposcere signa.

("poursuivre l'Orient et reprendre aux Parthes nos enseignes").

À l'évidence, ici encore, Minucius transpose, dans le rythme de la prose, l'expression virgilienne. J. Beaujeu, dans son commentaire (p. 84 s.), remarque d'ailleurs que la concordance des temps a été sacrifiée, pour obtenir une belle clausule intérieure : péon 1^{er} – trochée. Mais il y a plus, me semble-t-il. Car l'expression *Parthos reposcere signa*, dans Virgile, clôt une longue phrase où est rappelée l'antique coutume, toujours observée à Rome, d'ouvrir les portes de la guerre. C'est ce à quoi le vieux roi Latinus s'est refusé, conscient que cette guerre était contraire aux présages reçus. On est donc bien, avec cet écho virgilien, au cœur d'une réflexion sur la piété et l'impiété : pour "reprendre aux Parthes leurs enseignes", les hommes doivent revenir à cette "vaillance respectueuse des dieux" que louait Cécilius au début de son développement : *in armis uirtutem religiosam* (6, 2). Ainsi, ce qui était chez Virgile simple allusion à un événement contemporain³⁸ devient, dans le creuset de la mémoire, une sorte de symbole intemporel qui oppose Camille à Crassus, la piété romaine à l'impiété.

On a vu l'importance des références à Virgile dans l'argumentation de Cécilius, même si le poète n'est pas nommé. Dans la réponse d'Octavius il est cité expressément une fois, au chapitre 19, § 2.

Le début du chapitre 19 est consacré au témoignage des poètes, qui ont su proclamer Dieu (*prædicare*) : Homère d'abord, et sans doute Ennius ; puis c'est le poète de Mantoue qui est nommément loué, et cité. Tout le paragraphe mérite d'être regardé de près, et la présentation du texte gagnerait à être modifiée.

Dans un premier temps, Octavius se réfère à six vers bien connus du chant 6 de l'*Énéide* : les v. 724 à 729, c'est-à-dire le tout début du discours d'Anchise, qui révèle à son fils comment l'univers tout entier est mu par un principe spirituel. À Cécilius, qui se référait implicitement au second discours d'Anchise sur les destins de Rome, le chrétien répond donc en citant explicitement le premier discours d'Anchise sur l'origine divine du monde et des êtres vivants :

*Principio cælum ac terras camposque liquentes
lucentemque globum lunæ, Titaniaque astra
spiritus intus alit, totamque infusa per artus
mens agitât molem et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus uitæque uolantum
et quæ marmoreo fert monstra sub æquore pontus.*³⁹

Citation de mémoire, non littérale, et comportant des inexactitudes, écrivent

³⁸ La restitution à Auguste, en 20 av. J. C., des enseignes prises à Crassus par les Parthes.

³⁹ "D'abord, pour ce qui est du ciel, de la terre et des plaines liquides, du globe lumineux de la lune et de l'astre titanique, un souffle les vivifie de l'intérieur et l'esprit, répandu dans les membres de l'univers, en meut la masse entière et se fond dans ce vaste corps. De là proviennent la race des hommes et des animaux, la vie des espèces ailées, et les monstres que porte la mer sous sa surface de marbre".

les commentateurs⁴⁰. En fait, le travail de l'écrivain me semble plus subtil. Car, de ces six vers, Minucius cite trois fois un premier hémistiche, puis résume le reste. Première citation : "*principio (ait) cælum ac terras*", puis *cetera mundi membra* désigne la mer, la lune et le soleil (chez Virgile, 1 vers 1/2). Passons à la troisième citation : "*Inde hominum pecudumque genus*"; suit : *et quicquid aliud animalium*, qui résume à nouveau 1 vers 1/2, où Virgile évoquait les espèces ailées et les monstres de la mer. Au centre, après la citation textuelle "*spiritus intus alit*", le résumé *infusa mens agitat* est plus complexe ; en effet Minucius utilise les termes mêmes de Virgile, mais en modifiant légèrement la structure de la phrase : "un souffle les vivifie de l'intérieur, et l'esprit, répandu en eux, les meut". *Infusa mens agitat* (résumé, et non plus citation) a, dans la phrase d'Octavius, le même complément que *spiritus (...)* *alit*. *Molem* a été supprimé, et ce ne peut être qu' à dessein, compte tenu de la célébrité de cette formule (*mens agitat molem*), que notre auteur ne pouvait ignorer.

Dans un second temps, c'est un autre passage de Virgile qui est invoqué : *Idem alio loco*, dit expressément Octavius. Il s'agit cette fois du chant 4 des *Géorgiques*, v. 219 à 227, dont Minucius ne cite que quelques vers⁴¹. Dans la cité des abeilles, constate le poète, bien des indices révèlent que celles-ci possèdent une parcelle de l'intelligence divine ; c'est que Dieu est en tous, origine et fin de tout ce qui naît (un texte qui déjà, annonçait les révélations d'Anchise !) :

(...) *deum namque ire per omnes,
terrasque tractusque maris cælumque profundum.*

Ce qui importe ici à Octavius, c'est que le poète nomme "Dieu", ce souffle (*spiritum*) et cet esprit (*mentem*) qui vivifient et meuvent l'univers. D'où les vers qu'il choisit de citer (v. 221 s.), parce qu'ils font écho au premier passage invoqué, en le précisant. Mais le poète des *Géorgiques* poursuivait :

hinc pecudes, armenta, uiros, genus omne ferarum,

notre auteur, lui, cite...un autre vers :

unde homines et pecudes, unde imber et ignes.

Or il ne s'agit plus du même passage, ni des *Géorgiques*, mais d'*Æn.* 1, v. 743 ! A la fin du chant 1, pendant le banquet offert aux Troyens par la reine Di-

40. Voir l'édition Pellegrino, p. 147 et l'édition Beaujeu, p. 108. Plus tranché encore est le jugement de P. Courcelle, qui juge la citation "inexacte, abrégée, dépouillée de couleur poétique du fait des interversions de mots" ; voir *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, Paris, 1984, t. 1, p. 472, n. 182.

41. Mais il vaut la peine de relire l'ensemble des vers 221 à 227 : "(...) en effet Dieu se répand en tous, dans les terres, dans les étendues de la mer et dans les profondeurs du ciel. C'est de lui qu'empruntent les subtils éléments de la vie le petit et le gros bétail, les hommes, toute la race des bêtes sauvages, chaque être qui naît. C'est à lui, naturellement, qu'ensuite sont rendus et retournent tous les êtres, après leur dissolution. Et il n'y a pas de place pour la mort, mais, toujours vivants, ils s'envolent au nombre des étoiles et s'élèvent vers les hauteurs du ciel".

don, l'aède Iopas chante les phénomènes célestes et l'origine de toutes choses⁴² :

*Hic canit errantem lunam solisque labores
unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes
(...)*

C'est en réalité, la seule "inexactitude" du passage : nous avons vu que les autres modifications apportées au texte de Virgile étaient délibérées, destinées à résumer ou à condenser. Mais ici encore, ce n'est peut-être pas par hasard que Minucius Felix n'utilise pas la suite du texte des *Géorgiques* : Dieu, on le sait, y est – aussitôt après – expressément déclaré origine et fin de tous les êtres créés :

*Hinc pecudes, armenta, uiros (...)
(...) arcessere uitas*

est immédiatement suivi de :

scilicet huc reddi (...),

et de l'affirmation qu'il n'y a nulle place pour la mort (*nec morti esse locum*). C'est une autre idée qu'introduit le poète, et l'argumentation d'Octavius n'en est pas là.

On pourrait conclure à une simple confusion entre des vers très proches : trois vers de Virgile, en effet, expriment dans des contextes voisins et en des termes pratiquement identiques, avec un même mouvement, l'origine de toutes choses : *Inde (...)* dans *Æn.* 6 ; *Hinc (...)* en *georg.* 4 ; *Vnde (...)* en *Æn.* 1. Pourtant l'erreur est assez évidente, car la pluie et les éclairs n'ont pas leur place en *georg.* 4, où il n'est pas question des phénomènes célestes. Il faut dès lors se demander si cette troisième référence virgilienne peut avoir quelque signification. Peut-être y a-t-il ici autre chose qu'une simple erreur de mémoire sur des vers très proches ? P. Courcelle considère que ce passage est "une sorte de centon", délibérément constitué par Minucius Felix, dans le dessein d'établir la parenté du christianisme avec certains poètes et philosophes⁴³. Pour ma part, je serais plutôt tentée de croire que notre auteur témoigne ici d'une authentique imprégnation de Virgile, et que le souvenir, qui fait resurgir ce vers du chant 1 de l'*Énéide*, ne se limite pas à la littéralité du texte ; tout l'enseignement du chant de l'aède⁴⁴ resurgirait en même temps que le vers. Regardons en effet les termes dans lesquels Octavius conclut aussitôt : *Quid aliud et a nobis deus quam mens et ratio et spiritus prædicatur ?* ("Mais nous aussi, ne proclamons-nous pas que Dieu n'est rien autre qu'intelligence, raison et esprit ?"). *Deus, mens et spiritus* sont bien, en effet, les termes virgiliens cités. Mais...*ratio* ? "Emphase rhétorique", "surabondance verbale", concluent M. Pellegrino et J. Beaujeu⁴⁵. Je

42. v. 742 à 746 : "Il chante la lune errante et les éclipses du soleil, l'origine (*unde*) de la race des hommes et des bêtes, l'origine (*unde*) des pluies et des éclairs, et de l'Arcture, et les pluvieuses Hyades et les deux Ourses, pourquoi (*quid*) les soleils d'hiver vont avec tant de hâte se teindre dans l'océan, et ce qui retarde (*quæ...mora*) les nuits lentes à venir." C'est donc une raison divine qui régit l'univers, et que célèbre l'aède.

43. *o.c.* (voir *supra* note 40), t. 1, p. 135 s. et 472.

44. Voir *supra* n. 42.

45. Édition Pellegrino, p. 147 ; édition Beaujeu, p. 108. Cette "surabondance verbale"

n'en suis pas sûre ; car le concept d'un Dieu raison n'est pas étranger non plus au texte même de Virgile, surtout si, avec le dernier vers cité, on prend en compte la leçon de l'aède sur la marche de l'univers. Il y a bien concordance entre le triple enseignement du poète de Mantoue⁴⁶ et la démonstration présentée par Octavius lui-même en 17, 3-10.

On a vu combien le païen Cécilius était nourri de Virgile : le chrétien Octavius montre qu'il l'est tout autant⁴⁷. D'un interlocuteur à l'autre, les souvenirs se font écho; ils sous-tendent même, dans une certaine mesure, l'argumentation de l'un et de l'autre.

Au terme de cette enquête (toute partielle qu'elle est), il me semble que Minucius Felix, loin d'apparaître comme un compilateur ou même un "mosaïste"⁴⁸, se révèle un authentique écrivain ; non seulement un styliste⁴⁹, mais un chrétien lettré, en dialogue avec un patrimoine culturel bien vivant. Tel le vannier de la 10^{ème} *Bucolique*, il remet sur le métier à la fois les formulations et les argumentations de ses prédécesseurs, pour tresser une œuvre nouvelle.

Christiane INGREMEAU
Université du Maine

serait inspirée de Sénèque, mais les références données ne sont guère probantes.

46. Sur "l'imprudence" de Minucius Felix, qui, séduit par le poète, semble accepter ici sans réserve la notion d'un Dieu répandu en tous et dans tout l'univers, voir l'article de P. COURCELLE, «Virgile et l'immanence divine chez Minucius Felix», dans *Mullus (Mélanges Th. Klauser)*, 1964, pp. 34-42 ; notamment la note 24, p. 39 s., qui cite en regard la critique de Lactance en *inst.* VII, 3, 3-11.

47. Sur cette étape importante dans le processus d'appropriation de Virgile par les apologistes latins, voir E. HECK, «*Vestrum est - poeta noster*. Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik», *Museum Helveticum*, t. 47 (2), 1990, pp. 102-120 ; en particulier, pp. 109-111.

48. L'expression de J. P. Waltzing ("un admirable mosaïste"), dans son édition de 1903, a été reprise et développée, notamment par J. Beaujeu, dans son introduction, p. XXXIX. Elle est critiquée, en revanche, par C. BECKER dans son ouvrage *Der "Octavius" des Minucius Felix. Heidnische Philosophie und frühchristliche Apologetik*, München, 1967, et par M. LAUSBERG, *o. c.* (voir *supra* n. 30), p. 50.

49. Les jugements élogieux souvent portés sur la "prose d'art" de notre auteur ne vont pas sans arrière-pensées. Voir la mise au point nuancée de J. FONTAINE, *o. c.*, p. 98 ss.

RÉSUMÉ : L'*Octavius* de Minucius Felix est souvent perçu comme l'œuvre d'un mosaïste, voire d'un compilateur. Or la manière dont l'écrivain traite ses "sources" montre qu'il s'agit, non d'une imitation, mais d'un dialogue : débat avec la philosophie, lorsque sont remaniées telles formules de Cicéron et de Sénèque, et appropriation subtile de Virgile au sein même de ce débat.

ABSTRACT : The *Octavius* is often considered as a mosaic, or even as a compilation. But the way Minucius Felix deals with his "sources" shows that it's not an imitation but a dialogue : a debate with philosophy, when some words of Cicero or Seneca are wittingly altered, and subtle appropriation of Vergil in the very heart of this debate.