

la scène, et même au placement des orateurs sur notre scène mentale, illustré par un schéma utile. Personne ne lira Arnobe de la même façon après avoir lu cette démonstration magistrale (p. 207-211), et après avoir réfléchi aux implications de sa mise en scène et de ses sources possibles chez Apulée, l'ensemble de cette analyse constituant un modèle pour la recherche des structures profondes, non seulement chez Arnobe, mais aussi chez d'autres apologistes extravagants de l'époque, pour lesquels, pour citer le *Hamlet* de William Shakespeare, « Though this be madness, yet there is method in 't ». L'œuvre d'Arnobe ne montre peut-être pas qu'il est un homme ouvert au dialogue – certainement pas lorsqu'il s'agit d'un dialogue cicéronien, comme le *De natura deorum*, qui se termine sur une note aporétique concernant la nature du divin (p. 378). Mais ce qui est fascinant dans l'œuvre d'Arnobe, c'est la manière dont on le voit clore l'un après l'autre les différents champs de dialogues de l'Antiquité, les différents points d'indétermination, les espaces de multiplicité que les antiquaires et les poètes avaient depuis longtemps ouverts et questionnés : dans ce seul livre, on voit se créer, pour reprendre le titre d'un riche ouvrage collectif dirigé par Simon Goldhill, *The End of Dialogue in Antiquity* (Cambridge, Cambridge University Press, 2009). Et pourtant, plus que cela, on peut voir que le dialogue n'est pas tout à fait terminé, du moins pas le dialogue avec lui-même : en plus de montrer qu'Arnobe retravaille ses diverses sources chrétiennes et païennes à des fins nouvelles, elle suggère également qu'Arnobe a tenté de retravailler ses propres écrits, notamment à travers ces parties du septième livre qui, dans l'esprit de Jacqueline Champeaux, représentent des fragments inachevés qui reviennent sur un thème qu'Arnobe avait déjà traité auparavant : l'embarras d'un dieu comme Jupiter qui répand la peste parmi des Romains innocents pour un crime dont ils ne sont pas responsables (p. 324 ; cf. p. 51-60). Nous nous demandons ce qu'Arnobe aurait pu dire à un interlocuteur païen qui aurait souligné la souffrance de personnes apparemment innocentes dans la Bible. Un tel dialogue aurait-il même été possible ? Comme le montre Jacqueline Champeaux, la réversibilité de certaines attaques d'Arnobe ne lui échappait pas, et il s'efforçait à l'occasion de les réfuter (p. 154 ; cf. Index Général s.v. Christ) ; d'autre part, comme elle le note, « Arnobe n'est pas grand théologien. Il est plus à l'aise sur le terrain de la polémique que sur celui de la réflexion ». Elle conclut : « Mais c'est un rhéteur qui, dans le débat, sait faire illusion » (p. 155). Et c'est ce pouvoir de tisser des illusions qui transparaît surtout dans le traitement d'Arnobe par cet ouvrage. En ce sens, le travail de Jacqueline Champeaux continuera d'être indispensable pour saisir une période cruciale dans le développement culturel, religieux et fondamentalement littéraire du christianisme en Occident.

Aaron J. KACHUCK

Franziska C. EICKHOFF, *Muße und Poetik in der römischen Briefliteratur*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2021. 1 vol. 15,5 x 23,5 cm, XII-354 p. (OTIUM. STUDIEN ZUR THEORIE UND KULTURGESCHICHTE DER MUBE, 15). Prix : 79 €. ISBN 978-3-16-159958-3.

Cet ouvrage, issu d'une dissertation doctorale de Freiburg/Brigau (2017), veut illustrer le lien entre lettre, poétique et loisir à travers l'étude de trois ensembles épistolaires romains : Cicéron (950 lettres, écrites entre 68 et 43 av. J.-C. et divisées en quatre *corpora*), Sénèque le Philosophe (124 *Epistulae ad Lucilium* réparties en 20 livres,

probablement entre 68 et 42 ap. J.-C.) et Pline le Jeune (entre 100 et 110 ap. J.-C., neuf livres totalisant 247 lettres adressées à 105 correspondants et un dixième livre contenant 121 missives à et de Trajan). Après une brève présentation de la thématique du travail, deux chapitres théoriques étudient l'un l'importance de l'*otium* dans la société romaine et l'autre les points communs structurels entre la lettre antique et le loisir. L'*otium*, le « loisir de l'esprit », est une des préoccupations essentielles des Romains durant plusieurs siècles. Ce moment de l'existence était très valorisé, car, une fois libérés des *negotia* (Paulus Festus 185, 5 L *negotium* : *quod non sit otium*), des tâches vitales et contraignantes, les hommes libres pouvaient se consacrer à la culture de soi et à une quête de beauté et de vérité. Les échanges épistolaires, qui constituent le moyen de communication par excellence dans l'Antiquité, sont des occasions de faire l'expérience de l'*otium* dans des contextes divers. Les aspects matériels de la lettre antique sont rappelés : matériel et support d'écriture, acheminement, forme, but. La théorie antique de la lettre est connue grâce à plusieurs textes. Le grammairien Iulius Victor est le premier auteur à considérer la théorie de la lettre comme une partie du système rhétorique. Dans son *Ars Rhetorica* (IV^e s.), il distingue deux groupes de lettres, les *negotiales* et les *familiares*. Les premières traitent de thèmes sérieux et contiennent des récits, tandis que les secondes abordent des sujets de la vie de tous les jours. On trouve aussi des considérations théoriques sur la lettre chez Cicéron, qui fait une distinction entre *litterae privatae* et *litterae publicae*. L'Arpinate distingue encore trois groupes supplémentaires d'après le contenu : les lettres qui informent le destinataire, celles qui utilisent un ton décontracté (le *genus familiare et iocosum*) et les missives qui relèvent du *genus severum et grave*, adapté à la discussion de thèmes sérieux. La lettre antique, qui a été un genre littéraire très important et très diversifié, pose une série de problèmes littéraires théoriques : (1) l'authenticité et le caractère réel ou fictionnel des échanges épistolaires, (2) la publication et la confidentialité, (3) la dimension autobiographique, (4) le concept d'identité et (5) la lettre comme acte de communication performatif. Dans l'œuvre de Cicéron, qui a forgé le concept de *otium cum dignitate*, l'*otium* désigne un loisir choisi, réservé aux optimates retirés, pour un temps au moins, de l'agitation des affaires, un moment privilégié de la vie où l'individu, maître de lui-même, se construit intérieurement et cultive les valeurs morales. Chez lui, les mises en scène narratives de moments de loisir ne se trouvent toutefois pas dans les lettres, mais bien dans les préfaces des écrits philosophiques, qui présentent des dialogues philosophiques entre des membres de la classe aristocratique romaine. Ces scènes sont situées à un endroit précis en dehors de Rome, souvent à la campagne, où les participants à la conversation sont libres de leurs occupations sociales et politiques. Dans les lettres se trouvent aussi des échos à cette forme d'*otium* purement intellectuel consacré à la philosophie ou à la littérature. Cicéron souligne la joie et la satisfaction que lui procure cette occupation vouée à des questions philosophiques, par contraste avec les tâches politiques, présentées comme désagréables. Une forme particulière d'*otium* se présente dans ce qui devient pour Cicéron un espace de fuite, où il peut se retirer afin d'échapper à une réalité pénible et frustrante. Cet *otium* apparaît dans les situations de crise durant son consulat et, en particulier, durant les mois qui ont suivi la mort de sa fille Tullia, en février 45, quand il cherche une consolation en atténuant sa peine à travers une activité soutenue de type littéraire et philosophique. Cet état d'esprit se fait jour à nouveau dans les missives écrites durant son exil. Ici toutefois c'est l'impossibilité de l'*otium* qui est

mise en avant. Cicéron, incapable de se consacrer à une activité qui a un sens, doit attendre passivement que ses amis imposent son rappel à Rome. Les lettres d'exil, qui reflètent l'état mental de désolation de Cicéron, sont le miroir de son âme. Même écrire des lettres devient impossible pour lui. Le rapport entre loisir et lettre peut aussi apparaître sous un jour positif, par exemple lorsque l'écriture de lettres et d'autres activités de loisir ont un effet de consolation et d'apaisement, comme dans les *epistulae* que Cicéron écrit à Atticus avant et pendant la guerre civile. La conversation imaginaire avec un ami devient un espace de confiance. L'écriture d'une lettre peut aussi devenir une activité de loisir en soi. C'est le cas dans les lettres dans lesquelles Cicéron, réfléchissant sur la meilleure façon de mener sa vie, présente les activités intellectuelles comme des formes de loisir. Les lettres à Lucilius se présentent comme un itinéraire de l'*otium* philosophique : Sénèque termine dans la solitude et la sérénité une carrière riche en péripéties. Il attend la mort avec un souci constant de perfection. Dans les lettres de Sénèque, les scènes narratives de moments d'*otium* sont comparativement rares, même si les lettres paraissent traiter d'un mode de vie entièrement dédié au loisir. Parmi les activités et les situations décrites dans les *Epistulae morales* avec les paramètres de l'*otium*, on compte surtout la lecture de textes difficiles, la réflexion personnelle et la pensée philosophique (*meditatio*). Le point commun le plus important est une certaine forme de temporalité, dont on peut faire l'expérience dans les activités de loisir, lorsque l'individu se retire complètement en lui-même, de sorte qu'il ne perçoit plus le temps dans son déroulement linéaire. De cette façon, l'individu peut se concentrer sur les pensées de philosophes des temps antérieurs et migrer mentalement dans toutes les époques du passé. À travers le contact avec la philosophie, l'individu peut apprendre une attitude de vie qui le conduit au vrai bonheur, à une profonde satisfaction et à une attitude intérieure de sérénité. Grâce à la philosophie, un individu peut vaincre l'angoisse devant les coups du sort. Mais, en même temps, la sérénité est une condition nécessaire pour les activités philosophiques. Pour atteindre ce but, Sénèque recommande la *meditatio* et la réflexion personnelle, deux attitudes dont les lettres à Lucilius sont en quelque sorte un témoignage écrit. Comme la *meditatio* selon Sénèque comporte trois stades « lire, penser, écrire » (lecture de textes philosophiques, pensée critique sur des aspects choisis du texte lu, écriture de sa propre opinion sur le thème), ce processus devient particulièrement explicite à travers la réciprocité de la lettre. Enfin, le concept sénéquan d'un mode de vie philosophique consacré à l'*otium* comporte une dimension sociale : Sénèque valorise souvent les activités intellectuelles contre les plaisirs sensoriels (les bains, les jeux du cirque) et montre que son mode de vie, par comparaison à celui de la masse, est meilleur et élitiste, car il n'est pas accessible à tous les hommes. Le philosophe ménage ainsi un espace, affranchi des normes sociales, permettant une réflexion sur des thèmes non conventionnels. Dans ce sens, l'*otium* chez Sénèque peut être caractérisé comme philosophique, élitiste et subversif. La vie qui est décrite dans les lettres de Pline le Jeune est caractérisée par des activités qui sont en lien avec l'*otium*. Il souligne le manque de temps libre à cause de son *negotium*. Les *negotia* ont en effet encore une place centrale dans la vie des aristocrates de la fin du 1^{er} s. ap. J.-C., avec toutefois une différence par rapport à la situation de l'époque classique : le pouvoir politique est à présent entre les mains de l'empereur, de sorte que les sénateurs doivent se distinguer dans d'autres domaines, là où ils ne risquent pas d'entrer en concurrence avec l'empereur. Comme Cicéron et Sénèque, Pline lie surtout les

activités intellectuelles et littéraires avec l'*otium*. Pline considère que l'endroit approprié pour ses *studia*, qui comportent la mise au point et la publication de discours et de travaux littéraires ainsi que l'écriture de lettres, est son domaine de campagne et, en particulier, sa villa, décrite dans la lettre 2, 17. Chez Pline comme chez Cicéron, mais contrairement à Sénèque, l'*otium* est associé à un endroit concret. Un autre critère central pour ses activités de loisir est l'autodétermination, car il choisit lui-même à quelles activités il consacre son temps libre et son loisir, contrairement à ce qui se passe dans le domaine professionnel, où les obligations sont imposées. Une des manifestations de ce nouveau mode de vie élitiste est précisément l'écriture de lettres. Pline compte la capacité d'écrire des lettres parmi les caractéristiques de sa classe sociale. Cette thèse est renforcée par la fonction des correspondants, qui assurent la légitimité du mode de vie aristocratique tel qu'il est présenté. Contrairement à Sénèque, Pline n'adresse pas ses lettres à une seule personne, mais à un ensemble de contemporains qui se consacrent aux mêmes activités que lui. Ils s'occupent de littérature, de façon active ou passive, et demandent à Pline d'écrire des lettres plus longues sur des thèmes précis, comme l'éruption du Vésuve. De cette façon, Pline produit l'image d'être un membre de tout un groupe d'aristocrates qui ont les mêmes intérêts que lui et cultivent un mode de vie semblable au sien. Contrairement aux lettres de Cicéron et de Sénèque, les missives de Pline ont clairement un caractère dialogué plus faible. En conclusion, les ressemblances structurelles entre la lettre et l'*otium* se retrouvent dans les trois *corpora* épistolaires étudiés, mais avec des différences. Les *Epistulae* de Cicéron entretiennent un lien étroit avec la conversation personnelle, qu'elles remplacent, et montrent que la lettre peut assumer différentes formes d'échange. Le dialogue entre deux amis peut être une activité de loisir, qui peut très bien se concrétiser dans une conversation épistolaire. Chez Sénèque et Pline, les propriétés de la lettre sont intégrées dans un programme littéraire d'ensemble. De cette façon, la lettre présente non seulement une manière de vivre déterminée dans la sphère référentielle, mais devient aussi un canal à travers lequel les activités centrales de celui qui écrit la lettre sont présentées de façon pratique. En d'autres termes, la proximité de la lettre avec l'*otium* est présente de deux façons : une lettre peut informer un ami ou d'autres correspondants d'activités et d'expériences de loisir, mais elle peut aussi être utilisée comme moyen pour réaliser des activités de loisir comme des exercices philosophiques ou des pratiques littéraires. La présence de mots grecs dans la correspondance de Cicéron est évoquée p. 89, n. 10 [voir O. Elder & A. Mullen, *The Language of Roman Letters. Bilingual Epistolography from Cicero to Fronto*, Cambridge, 2019, p. 111-174]. Cet aspect fort intéressant, dont parle Iulius Victor (27 : *Graece aliquid addere litteris suaue est...*), ne semble toutefois pas avoir été exploité (pour Pline le Jeune, voir Elder & Mullen, *op. cit.*, p. 71-74).
Bibliographie et index. Bruno ROCHETTE

Yelena BARAZ, *Reading Roman Pride*. Oxford – New York, Oxford University Press, 2020. 1 vol., 325 p. (EMOTIONS OF THE PAST). Prix : 47,99 £. ISBN 978-0-19753-159-4.

Alors que l'orgueil est mentionné dans tous les textes latins antiques, ce sentiment n'avait pas encore fait l'objet d'une étude exhaustive car, selon Yelena Baraz, comme pour beaucoup d'autres émotions, les lecteurs contemporains partent du principe que