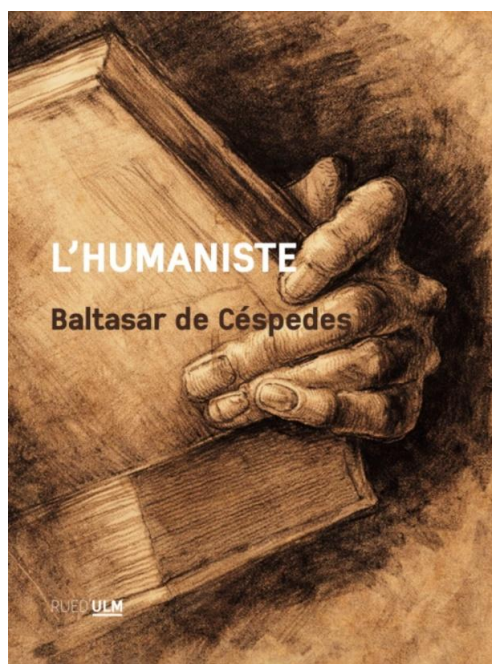


**Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**  
**Hommages déposés lors de la séance du 5 juin 2026**

---

**Jacques VERGER**



« J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie, de la part de l'éditeur, l'ouvrage intitulé : Baltasar de Céspedes, *L'Humaniste ou Discours sur les lettres humaines*, traduit de l'espagnol et annoté sous la direction de Roland Béhar (Collection Versions françaises), Paris, Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'ENS, 2026, 237 pages.

L'importance du « siècle d'or » dans l'histoire de la littérature, des arts et de la pensée non seulement pour l'Espagne, mais pour toute l'Europe de l'époque de Charles Quint au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, est depuis longtemps avérée, mais il reste que le public même cultivé, en tout cas en France, a quelque peine à en prendre la mesure exacte, faute de pouvoir accéder commodément – mis à part Cervantès – aux œuvres les plus caractéristiques de ce grand mouvement culturel.

Le présent livre, même sous son volume modeste, vient donc à point nommé. Il s'inscrit parfaitement dans le projet de la collection « Versions françaises » des Éditions Rue d'Ulm qui est de faire connaître aux lecteurs francophones « des textes importants, souvent négligés, jamais traduits, inédits ou épuisés » de toutes époques et de toutes origines.

En l'occurrence, il s'agit d'un texte rédigé en 1600 par Baltasar de Céspedes (v. 1550-1615), professeur de rhétorique et de grammaire puis de grec à l'université de Salamanque, en fait d'un cours introductif connu sous le titre de *Discurso de las letras humanas llamado el Humanista* et resté longtemps manuscrit puisque la première version imprimée ne date que de 1784. Une excellente édition critique espagnole en a été procurée en 2018 à Madrid par Mercedes Comellas avec une préface de Francisco Rico. C'est sur la base de cette édition que Roland Béhar et les auditeurs de son séminaire de l'École Normale Supérieure, Thomas Rique, Emma Serb, Aurélien Sicart et Zoé Weil, ont réalisé le présent ouvrage où l'on trouvera, après une préface de Stéphane Van Damme, la traduction française richement annotée du *Discurso* suivie d'une étude due à Roland Béhar lui-même qui est à la fois une analyse approfondie et une mise en contexte historique du texte de Céspedes.

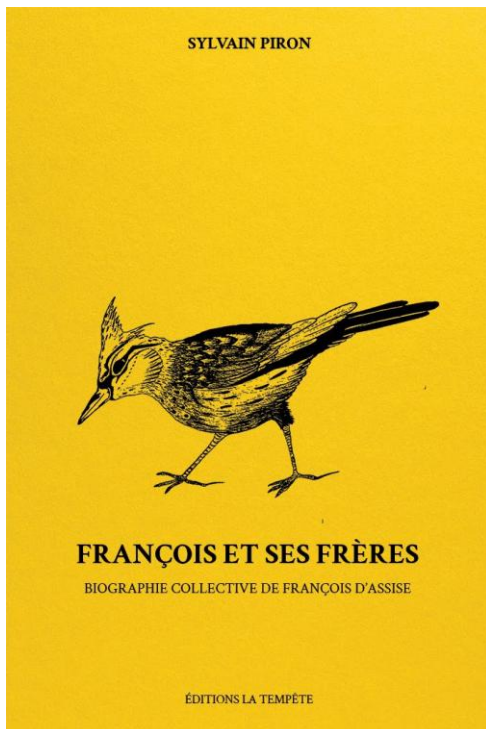
Celui-ci se présente comme un plan d'études littéraires, une sorte de *ratio studiorum* humaniste claire et pédagogique destinée aux étudiants de la faculté des arts de Salamanque. Baltasar de Céspedes divise l'étude des *litteræ humaniores* en deux grandes parties : les mots et les choses. Dans la première, celle des mots, il place successivement la compréhension et la théorie de la langue, l'orthographe, la prosodie, l'étymologie, la syntaxe, la pratique de la langue enfin : ces rubriques recouvrent, on le voit, les composantes classiques de la grammaire et de la rhétorique et si le latin est évidemment au cœur de ce programme d'étude, celui-ci pouvait inclure d'autres langues savantes et même s'étendre au domaine vernaculaire auquel on sait que, depuis Nebrija, les docteurs de Salamanque portaient une attention

particulière. La seconde partie des *studia humanitatis* est réservée aux *res*, c'est-à-dire aux divers champs littéraires que la maîtrise de la grammaire et des sciences du langage permettait d'investir de manière effective : l'histoire à laquelle Céspedes en bon humaniste, intégrait la science des inscriptions et des médailles, « les fables », c'est-à-dire la mythologie et la fiction poétique, « la contemplation des choses » qui recouvre en fait le domaine presque infini des sciences et des arts, y compris les diverses branches de la philosophie naturelle et même une « notion générale » de la théologie, dont la connaissance approfondie devra cependant être laissée aux vrais théologiens ; enfin le *Discurso* mentionne ce qu'on pourrait appeler les aspects performatifs des sciences du langage, ce qu'il désigne comme « l'action des choses », à savoir la poésie, le commentaire et la traduction.

Outre ce plan très articulé qui en souligne la visée pédagogique, *L'Humaniste* se distingue par la richesse des références savantes qui soutiennent l'exposé (et dont l'importante annotation fournie par les auteurs du volume permet l'identification) : on y trouve à la fois de très nombreux textes antiques et la mention de multiples auteurs contemporains, surtout espagnols et italiens. Ces références, accumulées avec quelque complaisance, ce qui s'explique par le caractère de conférence inaugurale de ce *Discurso*, donnent une idée à la fois de la vaste culture livresque de Baltasar de Céspedes et de l'ambitieux, et même un peu irréaliste, programme de lectures qu'il proposait à ses étudiants.

La seconde partie du livre, due au seul Roland Béhar, est, je l'ai dit, un essai global d'interprétation et de mise en perspective intitulé « Un idéal de clarté pour une époque trouble. *L'Humaniste* (1600) de Baltasar de Céspedes » (p. 115-185), suivi d'une bibliographie détaillée et d'un *index nominum*. Sans prétendre résumer ici ce texte très dense, disons simplement que l'auteur, soucieux de replacer Baltasar de Céspedes dans la trajectoire longue et complexe de l'humanisme espagnol, montre comment son texte se situe à la fois dans la durable tradition d'un érasme bien implanté en Espagne depuis près d'un siècle et à un moment de bascule où la sclérose de certains enseignements humanistes et la montée d'une répression inquisitoriale toujours plus vive exigeaient une réorganisation de l'ordre des savoirs. C'est la recherche de celle-ci dans une perspective sans doute plus concrète, qui ne renie pas ses fondements mais moins universaliste et plus pragmatique, sinon plus « moderne », qui fait tout l'intérêt historique du texte rédigé par Baltasar de Céspedes au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles et ici révélé au lecteur français. »

## Jacques DALARUN



« J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie, de la part de son auteur, l'ouvrage de Sylvain Piron, *François et ses frères. Biographie collective de François d'Assise*, Bordeaux, Éditions La Tempête, 2026, 333 pages.

Les lecteurs désireux d'avoir une connaissance à la fois précise et profonde de François d'Assise disposent depuis dix-sept ans du maître livre de notre confrère André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009. Traduit dans de nombreuses langues, c'est la référence qui fait unanimement autorité. L'ouvrage que vient de publier Sylvain Piron, en cette année du huitième centenaire de la mort du *Poverello*, n'adopte pas le même point de vue, si bien que ces deux biographies du saint le plus célèbre de la chrétienté sont bien plus complémentaires que concurrentes. Pour reprendre une métaphore cinématographique qu'emploie Sylvain Piron, il filme l'aventure franciscaine de près, en gros plan, alors que son devancier excelle dans les

panoramiques. Dans le volume d'André Vauchez, en effet, les éclairantes mises en contexte abondent (sur l'Italie communale, les mouvements religieux médiévaux, l'histoire de l'Église à la base comme au sommet...) et plus de la moitié de ces 548 pages est dédiée aux « images et mythes » du saint d'Assise, de sa mort à nos jours, ainsi qu'à une pénétrante exploration au cœur de sa spiritualité. L'ouvrage de Sylvain Piron, quant à lui, se donne pour but de reconstituer, de manière qu'on peut qualifier de pédestre, le parcours de François sur cette terre. Mais, comme l'indique son titre – *François et ses frères* –, il prend en compte le groupe de compagnons à l'origine de ce qui va devenir l'ordre des frères mineurs pour restituer la dimension collective de l'expérience franciscaine. Si les plus connues des *Vitae* médiévales du saint d'Assise sont centrées sur sa personne, des récits comme le *De inceptione vel fundamento ordinis et actibus illorum fratrum minorum qui fuerunt primi in religione et socii beati Francisci* du frère Jean, ou les *Actus beati Francisci et sociorum eius*, ancêtre latin des *Fioretti*, mais aussi des chroniques telles que le *Tractatus de aventu fratrum minorum in Angliam* de Thomas d'Eccleston ou la *Chronica* de Jourdain de Giano comportaient déjà cet aspect choral.

Le choix de Sylvain Piron a des conséquences sur les sources qu'il convoque. Acteur décisif de l'entreprise de traduction en français des sources franciscaines primitives, *François d'Assise. Écrits, Vies, témoignages* (deux volumes de 3418 pages publiés en 2010), il connaît parfaitement cette moisson de textes de et sur François. En compagnie de François Delmas-Goyon (lui-même auteur d'une biographie spirituelle parue en 2008 aux éditions Parole et silence, intitulée *Saint François d'Assise. Le frère de toute créature*), il a prolongé les recherches entreprises dans ce cadre et s'est imposé comme le plus fin connaisseur du témoin par excellence du *Poverello*, frère Léon, présent sur l'Alverne au moment de la stigmatisation en 1224, témoin de la composition du *Canticum fratris Solis* en 1225, assistant aux derniers instants de son maître en 1226, proche de Claire d'Assise et l'accompagnant dans l'agonie en 1253. Mais, en conformité au titre de son ouvrage, Sylvain Piron s'appuie également sur des sources sous-exploitées, à savoir les *Vitae* des principaux compagnons, conservées pour la plupart grâce à leur intégration dans la *Chronica XXIV generalium* d'Arnaud de Sarrant, mais

bien plus anciennes que cette compilation datant des années 1370. Bernard, Gilles, Genièvre, Pacifique, Léon – et tant d’autres avec eux – sortent enfin de l’ombre pour recomposer la fraternité des origines d’inspiration radicalement évangélique.

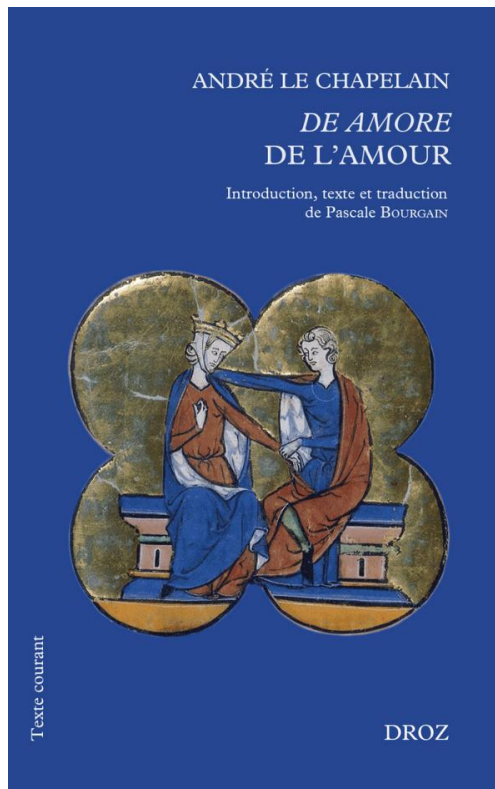
Une fois ce corpus de sources constitué, la deuxième originalité de la démarche de Sylvain Piron tient à l’usage qu’il en fait. Pendant des siècles, jusqu’au *S. François d’Assise* de Paul Sabatier publié en 1894, la *Legenda maior* de Bonaventure était le guide obligé des biographies franciscaines, alors même que le ministre général et théologien était le premier des frères mineurs hagiographes de François à ne pas l’avoir personnellement connu. Depuis la révolution sabatérianne, qui a transformé des études relativement paisibles, voire assoupies, en épineuse « question franciscaine », la tendance a été soit de donner préférence à un groupe de sources censées être plus fidèles que les autres au message du saint fondateur (les authentiques souvenirs des compagnons contre les fallacieuses légendes « officielles ») ; soit d’user de la méthode philologico-combinatoire pour bricoler un parcours fait de pièces et de morceaux, sans préciser les critères de leur sélection ; soit, comme il a encore été fait récemment, de s’abriter derrière la méthode mise au point par Arsenio Frugoni dans son fameux ouvrage de 1954 publié par l’Istituto storico italiano per il Medio Evo, *Arnaldo da Brescia nelle fonti del secolo XII*, pour laisser parler tour à tour chacune des principales légendes franciscaines, mais sans s’efforcer d’établir la réalité des faits à la croisée de cette dialectique des témoignages. Sylvain Piron, pour sa part, a identifié chacune des sources qui rend le mieux compte des diverses étapes de la vie de François : ainsi la *Legenda trium sociorum* pour son enfance et sa jeunesse, le *De inceptione* pour les débuts de sa fraternité pénitente, les souvenirs de frère Léon pour les dernières années de son existence, etc. Et lorsqu’un même épisode est conté par plusieurs témoins, il se fie en principe au plus ancien d’entre eux, selon la méthode prônée et pratiquée par Giovanni Miccoli dans son recueil de 1991 paru chez Einaudi, *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*.

Enfin, pour tenter de faire parler les silences de l’histoire, Sylvain Piron a un usage systématique des conjectures, qu’il bâtit sur la base des indices, si faibles soient-ils, offerts par les sources et de sa connaissance des mentalités et des réalités médiévales. Il a toujours soin de marquer la limite entre les faits clairement établis à partir de la critique des documents et les prolongements hypothétiques qu’il en propose. Cette audace vaut au lecteur de belles pages ; ainsi lorsque l’auteur indique, à juste titre, que les *fratres minores* ne doivent pas être confondus avec le parti des *minores* au sein de la commune d’Assise (en fait, les membres du *popolo grasso* opposés aux familles aristocratiques formant le parti des *maiores*), mais poursuit : « La commune naissante instaurait un espace d’égalité entre privilégiés, placé sous le signe de la protection militaire et de la possession foncière. Comme en un miroir déformant, la confrérie [franciscaine] élargissait potentiellement à tous cette égalité nouvelle, en posant comme conditions inverses la vulnérabilité assumée et la dépossession totale. À ce titre, l’action menée par François d’Assise peut être perçue comme inséparable du mouvement communal. Elle en forme le prolongement qui tout à la fois en poursuivait l’inspiration et en contestait les restrictions » (p. 45) ; ou encore lorsque, à partir du nom de Pierre de Bernardone et au vu des règles de l’onomastique médiévale, Sylvain Piron suppose l’existence d’un frère aîné de François répondant au nom de Bernardino (p. 47). Dans son neuvième et dernier chapitre, « Ferveur et miracles » (p. 219-260), où l’imagination a la part belle comme il le reconnaît volontiers, il joue sur les limites de l’exercice pour projeter divers itinéraires de François dans le Mezzogiorno au cours des dernières années de sa vie. Il est peu de livres où l’on marche autant !

Je laisse au lecteur le plaisir de découvrir et d’évaluer le résultat de cette herméneutique et me contente, pour ma part, de souligner l’originalité d’une méthode qui renouvelle les études franciscaines et désamorce, à bien des égards, le caractère explosif de la « question franciscaine ». De cette méthode, l’auteur propose lui-même un juste bilan : « Après avoir

suivi, d'aussi près que possible, ses actes et ses déplacements [de François], il est possible d'affirmer que nous avons atteint dans ce livre quelque chose du "François historique". C'est à tort que l'on dit souvent, par facilité, que sa vie aurait été entièrement réécrite après coup en fonction des intérêts des uns et des autres. L'enchevêtrement des témoignages est au contraire si dense qu'il paraît artificiel d'opposer telle ou telle vision du saint. Les différents récits présentent bien entendu des nuances et des inflexions spécifiques, mais dans l'ensemble, une fois effectué le travail de confrontation critique des textes, on constate qu'ils ont plutôt tendance à se compléter et à se confirmer mutuellement, y compris dans leurs discordances. La difficulté tient moins à l'établissement des faits qu'à la formulation d'une grille analytique adéquate » (p. 287).

À défaut d'éclatantes commémorations en France – laïcité oblige – du huitième centenaire du *dies natalis* de l'homme qui aimait tant ce pays et qui lui devait sans doute son nom, la recherche française peut se vanter d'avoir produit, dans ces deux dernières décennies, des biographies franciscaines originales, de lecture passionnante et de haute valeur historique. »



« J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie, de la part de son éditrice scientifique, notre consœur Pascale Bourgain, l'ouvrage intitulé : André le Chapelain, *De amore, De l'amour*. Introduction, texte et traduction de Pascale Bourgain (Texte courant, 21), Genève, Droz, 2026, CLXXVI-437 pages.

Le *De amore* est d'une importance capitale pour la compréhension de la société médiévale, et la présente édition en sera désormais une référence obligée. Cette exploration de la « Carte du Tendre » comporte trois livres d'étendue très inégale, puisque le livre I (p. 4-283) dépasse en longueur les deux autres (p. 284-371 et 372-431). L'ouvrage est datable, avec une précision inhabituelle, des quelques années postérieures à 1186, grâce à la déclaration d'un des personnages féminins : « Je préfère demeurer contente de ressources modestes en France et avoir le libre choix d'aller où je veux, que d'être comblée d'argent hongrois et soumise à la puissance d'autrui » (I 215). Cela fait allusion au sort réservé à Marguerite de France, sœur de Philippe Auguste, veuve depuis

1183 et amenée en 1186, à la suite d'une offre de 300 marcs d'argent, à épouser le roi Béla III de Hongrie (qui est évoqué du reste en I 143). Une telle datation est cohérente avec les noms des nobles dames, appelées au livre II à juger des litiges amoureux : la comtesse Marie de Champagne († 1198), fille du roi Louis VII ; sa mère, Aliénor d'Aquitaine († 1204) ; sa belle-sœur, devenue sa belle-mère après le troisième mariage de Louis VII, la reine Adèle de Champagne († 1206) ; sa cousine germaine, la comtesse de Flandre, Élisabeth de Vermandois († 1183) ; enfin la vicomtesse Ermengarde de Narbonne, bien connue comme protectrice des troubadours († 1196/97). Le rôle majeur attribué à Marie dans ces prétendues cours d'amour implique une localisation de l'auteur en Champagne, où s'était aussi retirée la reine douairière Adèle, après la mort de son mari en 1180. De fait, un clerc nommé André est attesté comme chapelain de Marie, au moins entre 1182 et 1186 ; il avait peut-être été auparavant chanoine de Saint-Étienne de Troyes, mais, hormis sa signature sur quelques chartes, il reste pour nous un inconnu. Le milieu champenois était alors un foyer littéraire actif : Chrétien de Troyes y avait traduit l'*Art d'aimer* et les *Remèdes à l'amour* d'Ovide (textes aujourd'hui perdus), et composé vers 1175-81 *Lancelot ou le Chevalier à la charrette* à la demande de la comtesse Marie ; Gautier de Châtillon avait dédié son *Alexandréide* à Guillaume, beau-frère de Marie et archevêque de Reims à partir de 1176.

La très riche introduction de Pascale Bourgain commente le *De amore* sous tous ses aspects, mais l'ouvrage est si complexe que l'intention de l'auteur, ironique ou non, demeure incertaine. Dans une courte préface, André s'adresse à quelqu'un qui a requis ses conseils, un ami du nom de Gautier « nouveau dans la chevalerie d'amour et récemment blessé par sa flèche » (p. 2). Il s'agit donc d'un homme mûr, qui plus est un clerc, visant à instruire de son expérience un jeune homme.

Le premier livre explique ce qu'est l'amour, une passion « allant jusqu'à l'obsession de l'apparence d'un être de l'autre sexe » et commente en huit dialogues les façons de convaincre une partenaire. Naturellement l'initiative appartient toujours à l'homme, et les

échanges mettent en scène tour à tour un homme du commun avec une femme de condition semblable, avec une noble et une de haute noblesse ; un noble avec une femme du peuple et une de condition semblable ; enfin un très grand seigneur avec une femme du peuple, une noble et une très grande dame. Les propos sont adaptés au statut social de chaque participant, et aucune de ces discussions n'aboutit vraiment à un résultat concret. Des chapitres additionnels traitent des « supernobles » que sont les clercs (« nobilissimi »), des religieuses, des paysannes et des prostituées. Le cinquième dialogue renferme un conte où défile une armée des morts, apparenté à un texte connu d'ailleurs (le « Lai du trot »), et qui s'achève par une série de douze préceptes d'amour. Le septième dialogue contient une lettre prétendument adressée à Marie de Champagne, et la réponse de celle-ci datée fictivement du premier mai 1174. Le huitième propose une distinction entre amour pur (non consommé) et amour mixte (ou charnel). Gautier, l'ami d'André, peut certes désirer une femme de toute condition, depuis la prostituée jusqu'à la très noble dame, mais comme lui-même ne peut à la fois être clerc, noble et non noble, il est clair qu'André a voulu explorer totalement la « Carte du Tendre », en oubliant un peu son propos initial.

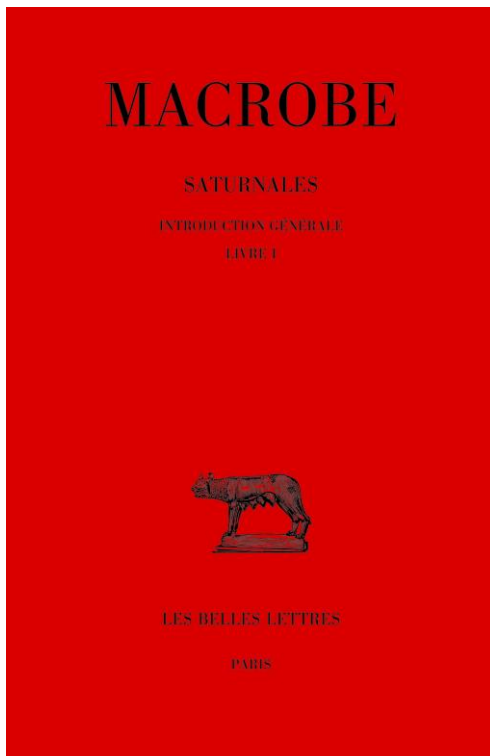
Le deuxième livre enseigne comment l'amour, une fois acquis, doit être retenu, comment il croît, diminue ou finit et comment reconnaître un amour mutuel. Il aborde ensuite les situations d'infidélité, de l'homme comme de la femme, et les comportements qu'il convient alors d'adopter. Puis ce sont vingt et un jugements d'amour, rendus par les dames évoquées plus haut. Enfin, le livre s'achève sur un second conte, situé à la cour du roi Arthur : un chevalier breton obtient l'amour de sa dame en s'emparant, à l'issue de plusieurs épreuves, d'un faucon auquel était attachée une « chartula conscripta » ; ce document énumérait trente et une règles d'amour, reçues alors par la cour d'Arthur et diffusées ensuite dans le monde entier.

Le troisième livre fait entendre une autre musique, puisqu'il est intitulé *De reprobatione amoris*. André y explique à Gautier que le sage doit refuser tous les actes d'amour, afin de plaire à Dieu. L'amour est néfaste, lèse le prochain, sépare les amis, entraîne la servitude et l'indigence, souille l'âme et affaiblit les corps, nuit à la réputation, provoque des guerres, etc. Quant aux femmes, elles sont inconstantes et affectées de multiples vices : avarice, envie, médisance, gourmandise, désobéissance, orgueil, mensonge, ivrognerie, etc. Il convient de ne pas « gâcher malheureusement ses jours dans les plaisirs de l'amour », si l'on veut, comme les vierges sages, accueillir l'époux avec une lampe allumée.

Une telle divergence entre les deux premiers livres et le troisième laisse perplexes les commentateurs, malgré le précédent d'Ovide, auteur à la fois de l'*Art d'aimer* et des *Remèdes à l'amour*, qui venaient d'être traduits par Chrétien de Troyes. Le message constant des premiers livres, agrémenté l'un et l'autre d'un conte, est que l'amour-passion est réservé aux adultères et que, dans le mariage, il ne peut y avoir de véritable amour, mais seulement obligation conjugale, ce qui explique la sévère condamnation du *De amore* par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en 1277. Le dernier, seul copié dans certains manuscrits comme celui du Vatican, Vat. lat. 4363, mais abrégé dans la traduction française du XIII<sup>e</sup> siècle et non traduit en catalan, n'est qu'un chapelet, sans excursus ni ornement, de lieux communs misogynes. En conséquence, on ne peut que s'interroger sur la pensée profonde de l'auteur, qui, dans ses propos sur l'amour, plutôt que les jeux littéraires et les formulations poétiques, multiplie les comparaisons avec la chasse (« Vester igitur amor est ... quod mea studeo venatione percipere » (I 352). Ce n'est pas vraiment ce que les modernes entendent sous le nom d'« amour courtois », même si le discours des femmes tente de policer un peu leurs prétendants masculins auto-proclamés.

Le texte latin, retenu ici pour la traduction, est une révision très soignée – avec collation sur nouveaux frais de Paris, BnF, lat. 8758 du début du XIV<sup>e</sup> siècle – de l'édition d'Emil Trojel, parue à Copenhague en 1892 et déjà retouchée par Walther Bulst en 1964 et Patrick G. Walsh

en 1982. Deux annexes (p. CXXVII-CXXXI et CXXXIII-CXLVI) signalent de « Possibles erreurs de l'archétype » et les « Différences par rapport à Trojel ou Walsh » ; une troisième (p. CXLVII-CLXIII) analyse la langue et le style d'André le Chapelain. La traduction française est fidèle et agréable à lire, et des notes infrapaginales signalent les allusions à des romans contemporains ainsi que les emprunts à Cicéron, Horace, Virgile et surtout Ovide. Voici quelques ajouts, glanés durant ma lecture. P. 7 (I 12) : « Cupienti animo nil satis posset festinanter impleri », cf. Salluste, *De bello Iugurthino* : « Animo cupienti nihil satis festinatur ». – P. 77 (I 157) : les mots « Reddere tardus erit hilaris promissor et audax / ad promissa parum credulitatis habet » sont un distique élégiaque, emprunté à Vital de Blois, *Aulularia*, v. 179-180 (une comédie écrite vers 1175), avec la variante *tardus* pour *lentus*. – P. 77 (I 159) : le vers élégiaque « Pollicitis dives quilibet esse potest » est tiré d'Ovide, *Ars Amatoria* I 444. – P. 95 (I 197) : « Amor perisset omnino, qui omnium dicitur fons et origo bonorum » détourne une formule appliquée à Dieu ou à l'amour spirituel (comme chez Fulgence, *Serm.* 3, 6 : « Caritas est igitur omnium fons et origo bonorum »). – P. 149 (I 324) : « Vobis servire solum est cunctis in hac vita regnare », détourne aussi une expression liturgique, d'usage courant au Moyen Âge et appliquée exclusivement à Dieu, « cui servire est regnare ». – P. 183 (I 399) : « Qui non zelat amare non potest » dépend en dernière analyse d'un proverbe cité par Augustin, *Contra Adimantum* 13, 2 : « Qui non zelat non amat » (cf. A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Hildesheim, 1964, p. 18). – P. 192 n. 1 (I 419) : le texte cité sous forme négative n'est pas le verset de Matthieu 7, 12, mais la 'Règle d'or' (*Regula aurea*), antérieure au christianisme. – P. 251 (I 540) : « Causa enim efficiente remota eius merito cessabit effectus », un argument parallèle est imputé à Avicenne par Thomas d'Aquin, *In I sententiarum*, dist. 38, quaest. 1, 1 : « Secundum ipsum (sc. Avicennam), qualibet causa efficiente remota, remouetur effectus eius ». – P. 413 (III 83) : « tamquam cera liquescens » = Ps. 21, 15. »



« J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie, de la part de ses éditeurs scientifiques, l'ouvrage intitulé :

Macrobe, *Saturnales. Introduction générale. Livre I*, Paris, Les Belles Lettres, 2025, CLXXI – 429 pages (en partie doubles).

Il s'agit d'un travail d'équipe, dirigé par Benjamin Goldlust, Professeur à l'Université de Besançon, et fondé sur une thèse soutenue en 2023 par Tristan Isaac. Dans ce premier volume, l'introduction générale est due à Benjamin Goldlust (p. III-XCV) et Tristan Isaac (p. XCVI-CXXVI) ; l'introduction au livre I et le texte latin à Tristan Isaac ; la traduction française à la collaboration des deux auteurs, qui pour le commentaire, réparti entre notes infrapaginales et finales, se sont adjoints Nicole Belayche, directrice d'études émérite à l'École Pratique des Hautes Études, et Yann Berthelet, professeur à l'Université de Liège. Un deuxième volume, consacré aux *Saturnales, Livres II et III*, était paru dans la même collection en 2021 : quelques *errata et corrigenda* à

cet ouvrage figurent ici aux p. 427-428.

La datation et l'identification de l'auteur, nommé dans les manuscrits Macrobius Ambrosius Theodosius, a fait couler beaucoup d'encre. Contre une chronologie haute, vers 395-410, jadis traditionnelle, les auteurs se rallient ici à la chronologie basse, vers 420-430, soutenue notamment par Alan Cameron. Macrobe, appelé par ses contemporains Theodosius, est alors à identifier non au proconsul d'Afrique de 410, mais au préfet du prétoire de 430, dédicataire des Fables d'Avianus, père de Macrobius Plotinus Eustathius, préfet de la Ville à la génération suivante, et grand-père de Macrobius Plotinus Eudoxius, l'un des deux réviseurs du *Commentaire au Songe de Scipion*. Il semble que cette famille de l'aristocratie sénatoriale ait été d'origine provinciale, sans qu'il soit possible de préciser davantage.

Une question reste controversée : l'auteur des *Saturnales*, dont les personnages se complaisent à rapporter minutieusement les rites de l'ancienne religion romaine et les détails du droit pontifical, était-il païen ou bien, comme l'affirme Cameron dans ses dernières publications, un chrétien féru d'antiquité ? Sur ce point, Goldlust ne suit pas Cameron, et je crois avec raison. Il me semble en effet qu'une critique implicite du christianisme apparaît dès l'ouverture, lors des premiers échanges, tenus la veille des Saturnales, c'est-à-dire le 16 décembre. La question débattue était de savoir quand devait commencer la fête, autrement dit les limites d'un jour donné dans la tradition romaine. La réponse, garantie par Varron et une multitude de preuves, est que, pour les Romains, un jour débute à minuit et se termine à minuit. Cela rejette implicitement, du côté de la *nouitas*, la pratique liturgique de la vigile festive, car pour les chrétiens un jour s'étendait d'un coucher du soleil au coucher suivant, comme cela est affirmé dans nombre de sources<sup>1</sup>. Le fait que ce thème soit le premier à être discuté lui confère sans doute un statut spécial.

Les *Saturnales*, qui appartiennent au genre littéraire du banquet ou propos de tables, comportent sept livres, dont seuls les premier et cinquième nous sont parvenus dans leur

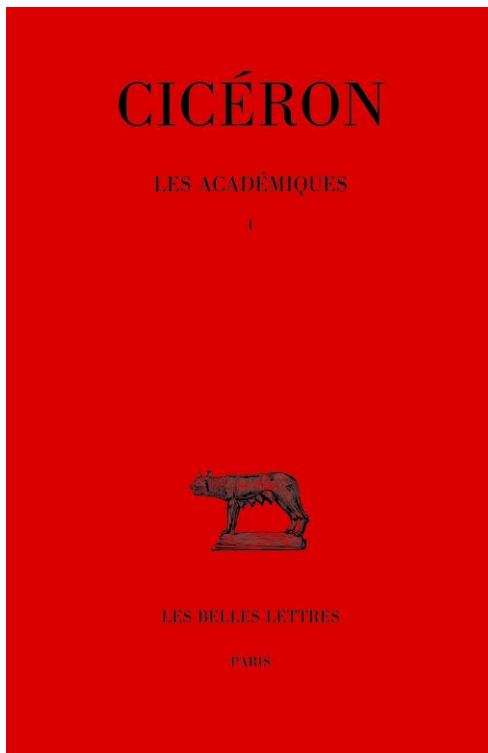
---

<sup>1</sup> Voir par exemple Augustin, *Sermo Guelf.* 5, 1 et 4 : « Nox quippe ista ad consequentem diem, quem dominicum habemus, intellegitur pertinere... Totum enim diem a praecedente nocte computari non dubium est ».

intégralité. La structure de l'œuvre est complexe. Après la préface de Macrobe, une entrée en matière consiste en un dialogue entre deux personnages qui n'ont pas assisté au banquet, mais dont l'un des deux a entendu, de la bouche d'un des convives, un récit de l'événement. Le corps de l'ouvrage se présente donc comme une suite de dialogues, enchâssée dans ce dialogue liminaire. Il relate les conversations qui se tinrent dans un cercle de douze personnages le soir du 16 décembre et surtout durant la fête des Saturnales, du 17 au 19 décembre : conversations sérieuses le matin, plaisantes l'après-midi et en soirée. L'hôte des 16 et 17 décembre (livres I et II) était Prétextat (Vettius Agorius Praetextatus, † 384) ; celui du 18 décembre (Livre III), Nicomaque Flavien (Virius Nicomachus Flavianus, † 394) ; celui du 19 décembre (Livres IV à VII), Symmaque (Quintus Aurelius Symmachus, † 402). Ces hôtes sont connus pour avoir été trois des principaux représentants de l'aristocratie païenne durant le dernier tiers du IV<sup>e</sup> siècle. Les autres convives, dont chacun fait l'objet d'une notice dans l'introduction générale, sont deux frères de la noble famille des Albini, le philosophe Eustathe, le rhéteur Eusèbe et le médecin Dysaire : trois experts d'origine grecque, le cynique égyptien Horus, le fâcheux Evangelus qui joue le rôle classique de la personne non invitée, enfin deux écrivains plus jeunes : Avienus, probablement l'auteur des Fables, et Servius, le commentateur de Virgile, sur lequel portent les discussions de la matinée du 19 décembre (Livres IV à VI). Macrobe respecte donc le principe d'hétérogénéité, des âges et des compétences, qui est au cœur de la tradition du *symposion* ; mais il soumet ce genre à une finalité didactique, en traitant d'une multiplicité de sujets, afin d'instruire son fils Eustathe, comme il est dit en préface. En ce qui concerne la datation des *Saturnales*, il convient désormais de distinguer entre le banquet fictif, datable au plus tard de 383, c'est-à-dire d'avant la mort de Prétextat à l'automne 384, et la rédaction très postérieure de l'ouvrage, vers 420-430.

Le Livre I est de beaucoup le plus étendu. Il comprend à la fois le dialogue introductif, les échanges du 16 décembre (délimitation du jour, questions morphologiques et lexicales) et de la matinée du 17 décembre (origine du nom de Prétextat et des Saturnales, histoire du calendrier, exposé de théologie dans lequel la plupart des dieux, d'Apollon à Jupiter, sont identifiés au soleil). Les sources de la préface sont les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle et l'une des *Lettres* de Sénèque ; celles-ci sont aussi reprises dans le livre I, dont la source majeure paraît être cependant le *De Fastis* du néoplatonicien Cornelius Labeo.

Sur le plan éditorial, les quatorze manuscrits utiles à l'établissement du texte latin sont commentés dans l'introduction générale. Pour leur choix et leur classement, cette nouvelle édition est naturellement tributaire des travaux antérieurs, en particulier de ceux de Robert A. Kaster, parus en 2010 et 2011. Par rapport à l'édition de ce dernier, seize retouches introduites dans le livre I sont énumérées aux pages CXLIX-CL. La traduction française est agréable à lire et, au vu de quelques sondages, semble très fidèle : à la p. II, un hommage est d'ailleurs rendu au traducteur précédent, Charles Guittard, en 1997. Les notes infrapaginales et surtout finales sont d'une richesse exceptionnelle : celles qui concernent la religion romaine et le calendrier sont dues à Yann Berthelet, tandis que l'exposé de théologie solaire, riche en théonymes souvent obscurs, a été annoté par Nicole Belayche. Voici, pour terminer, quelques remarques faites durant ma lecture : p. CXII, le sigle  $\beta 1$  devant l'appel de notes 363 est fautif pour  $\beta 2$  ; le texte *Quid sit ceroma* n'est pas un ouvrage de médecine, mais de lexicographie. – p. CXIV, le ms. V a appartenu à Saint-Remi de Reims ; ses gloses à Orose sont d'origine insulaire, comme l'a montré O. Szerwiniack, dans *Archivum latinitatis medii aevi*, 51, 1992/93, p. 5-137 ; 65, 2007, p. 165-208. – p. 14 n. 80, substituer 'tradition' à 'traduction'. – p. 92 n. 666, l'explication paléographique donnée en note à la faute *aede[m]* est erronée. – p. 152 n. 1210, Héra/aer, cf. Augustin, *Serm. Dolbeau* 26 (198 auct.), 21. – p. 311 n. 759, substituer 'homéoarcton' à 'homéotéleute'. »



« J'ai l'honneur de déposer sur le bureau de l'Académie, de la part de ses auteurs, le livre intitulé Cicéron, *Les Académiques – Tome I. Academicus Primus*, Introduction générale, établissement du texte, traduction, commentaire par C. Lévy, T. Hunt et E. Malaspina, avec le concours de V. Revello, CUF, Les Belles Lettres, Paris 2025.

Il est probable que même ceux qui ont suivi un cursus de latin « à l'ancienne » n'ont jamais eu à traduire un texte de version latine tiré des *Académiques*, alors même que plusieurs passages de ces dialogues ne demandent pas des connaissances philosophiques particulières. De toutes les œuvres écrites par Cicéron à la fin de sa vie, lorsqu'il est revenu à la formation philosophique qu'il avait reçue dans sa jeunesse de maîtres prestigieux, et en particulier de l'Académicien Philon de Larissa, dont la papyrologie la plus récente invite à orthographier le nom en Philion, les *Académiques* furent sans doute celle qui eut le destin le plus singulier, et cela pour plusieurs raisons :

-l'œuvre connut deux rédactions. De la première, il nous reste le second livre, le *Lucullus*, et rien du premier, le *Catulus*. De la seconde, nous avons une partie du premier livre, essentiellement le discours de Varron et le début de la réponse de Cicéron, et quelques fragments des trois autres. Cicéron a tenu à expliquer cette double rédaction, en arguant que la première distribution reposait sur une invraisemblance puisque les personnages n'avaient nullement la culture philosophique qui leur était attribuée. Nous avons accordé une importance particulière à ce que l'on a généralement interprété comme une inadvertance, en soulignant deux éléments : les personnages de la première version étaient des optimates auxquels il s'agissait de rendre hommage comme représentants de la *res publica* défaite dans la guerre civile, alors que, dans la seconde, Varron, pompéien repentini qui s'était rallié à César et savant incontestable, était bien moins problématique. Par ailleurs, nous avons souligné la nature onirique –thème important de la pensée du doute- du *Lucullus*, où des personnages que Cicéron a bien connus tiennent des propos qu'ils étaient bien incapables de tenir. D'une manière plus générale, il s'est agi de replacer l'œuvre en son temps au lieu d'en faire un texte abstrait, qui serait sans connexion avec ce qui ne serait pas philosophique. L'étude minutieuse des conditions matérielles de l'élaboration de l'œuvre nous a permis d'écarter cette tentation ;

-même si la *Quellenforschung* est abondamment critiquée dans les travaux sur la pensée cicéronienne, son influence demeure réelle, car, dans l'impossibilité d'arriver à des conclusions fermes sur les processus d'élaboration des traités cicéroniens, il est toujours tentant de supposer qu'il a adapté une œuvre grecque...que l'on prétend reconstituer à partir du texte latin. Ce cercle vicieux avait été abondamment critiqué par P. Boyancé, dans son article fondateur sur « Les méthodes de l'histoire littéraire ». À cette neutralisation de la pensée de l'Arpinate par un mouvement vers l'amoins, autrement dit vers l'hellénisme, s'est ajoutée dans ces dernières décennies un autre type de neutralisation, celle vers l'aval. Sous l'influence du courant analytique qui, dans ses formes extrêmes, prétend ne pas tenir compte de l'histoire de la pensée, les *Académiques* sont étudiés comme représentants d'un concept qui n'est jamais utilisé chez Cicéron : « le scepticisme ». On oublie ainsi que, lorsque le

scepticisme, dans sa forme actuelle, fut créé par un contemporain grec de Cicéron, Énésidème, celui-ci eut pour principal objectif de séparer la pensée du doute de ses adhérences à des systèmes antérieurs. Pour cela il choisit fort habilement de se rattacher à un personnage que Cicéron lui-même nous présente comme bien oublié, Pyrrhon.

Or, pour isoler un « scepticisme » en quelque sorte pur, on sépare la pensée cicéronienne des adhérences qui en font la richesse, en particulier la fidélité à la tradition platonicienne, dont Cicéron s'est réclamé à tous les moments de sa vie. Pour cela, on sépare les *Académiques* des *Tusculanes*, où le Platon « dogmatique » -quasiment absent du *De finibus*, traité centré sur la critique du stoïcisme- resurgit avec un certain nombre de traits que l'on retrouvera dans le moyen platonisme. Nous avons choisi de rompre à tous les niveaux avec la manie de la segmentation et, dans toute la mesure du possible, de rendre à la pensée cicéronienne sa fluidité et sa complexité, notamment en tenant le plus grand compte de la doxographie, à la fois cadre éclairant et obstacle à franchir pour parvenir à une compréhension de la philosophie qui ne soit pas déterminée par des structures appartenant beaucoup plus à notre époque qu'à celle de Cicéron ;

-le temps n'est certes plus où Heidegger, dans des déclarations aussi oraculaires que contestables, proclamait que la philosophie trouvait son expression pour ainsi dire naturelle dans deux langues privilégiées, le grec et l'allemand. Les études sur la langue philosophique de Cicéron se sont multipliées, mais souvent elles se concentrent, pour l'essentiel, sur la circulation des notions à l'intérieur de l'espace philosophique défini par les œuvres de la dernière période. Nous avons, au contraire, cherché à montrer comment la langue philosophique latine dont Cicéron fut sinon l'unique créateur du moins le principal artisan, s'enracine dans la terminologie de la rhétorique, que nous étudions en particulier à travers le *De inuentione*, mais également dans le vocabulaire des œuvres théâtrales, que Cicéron non seulement évoque à travers ses citations, mais utilise en faisant siens et en adaptant bon nombre de termes. Ce problème du langage, nous avons essayé de le montrer, concerne non seulement le vocabulaire cicéronien mais également celui des penseurs latins qui sont venus après lui, notamment celui des Pères de l'Église, et tout particulièrement Saint Ambroise et Saint Augustin, dont le *Contra Academicos* est à la fois une réflexion critique sur les *Académiques* et la pièce maîtresse pour la détermination de la place d'une pensée du doute à l'intérieur du christianisme.

-dans ces dernières années plusieurs traductions et commentaires (Brittain, Kany-Turpin, Reinhardt) sont venus enrichir la bibliographie cicéronienne. Nous en avons tenu le plus grand compte, tout en approfondissant la recherche sur deux points. Nous n'avons prétendu donner une traduction lisse et élégante de l'*Academicus primus*, ce qui eût été en contradiction avec les conditions de rédaction de l'œuvre, à savoir un temps très court et un contexte encore marqué par la cruauté de la guerre civile. Nous avons mis en évidence et respecté les quelques maladresses qui en sont la trace. Pour ce qui est des notes, nous avons cherché à les enrichir par de constantes références à des textes, cicéroniens ou autres, qui ne sont en relation directe avec la philosophie, mais qui ont constitué le terreau que Cicéron a travaillé.

-jusqu'à la diffusion en France de l'œuvre de Sextus Empiricus, les *Académiques* ont eu le monopole en quelque sorte de la pensée du doute. Et même, après l'installation des grands textes de la pensée sextienne, la réception des *Académiques* est un des legs importants de l'Antiquité classique. Nous avons suivi ces itinéraires, jusqu'à découvrir, non sans surprise, que Nietzsche lui-même avait fait un cours sur l'œuvre que nous publions.

Dans notre introduction nous nous sommes occupés de la genèse et la transmission des *Académiques* sous l'angle de la philologie matérielle : la première version en deux livres (*Catulus* et *Lucullus*), rédigée en 45 av. J.-C., était encore provisoire et destinée à Atticus pour révision, sous forme de dossiers non publiés. Sa transformation en une version définitive en quatre livres, dédiée à Varron, fut extrêmement rapide et impliqua une recomposition

matérielle du texte, qui entraîna probablement la disparition du support original. Une phase intermédiaire, où Cicéron remplaça les interlocuteurs par Caton et Brutus, est également évoquée, mais elle resta brève et peu significative. Malgré l'interdiction édictée par Cicéron dans ses *Lettres*, on ne peut pas exclure que des copies de la première version circulèrent dans l'entourage d'Atticus, ce qui expliquerait la survie seulement du *Lucullus*. Dans la tradition postérieure, les deux livres initiaux furent considérés comme des œuvres autonomes, contrairement à l'intention de Cicéron. Cette évolution, liée aux pratiques de transmission et aux supports matériels, contribua à la perte du *Catulus* et à la conservation isolée du *Lucullus*. Nous avons également analysé la géolocalisation des lieux évoqués dans les *Académiques*, en nous concentrant sur la région des Champs Phlégréens, entre Cumes et Pouzzoles. L'objectif était de confronter les descriptions littéraires aux données géographiques et archéologiques afin d'identifier plus précisément les villas où se déroulent les dialogues. Cicéron possédait lui-même plusieurs résidences en Campanie, notamment le *Cumanum* et le *Pompeianum*, ce qui atteste sa connaissance approfondie du territoire : bien que ses dialogues soient des œuvres philosophiques, ils reposent sur une topographie réelle plutôt que sur des décors fictifs, notamment parce que les arguments philosophiques des *Académiques* concernent la fiabilité des perceptions sensibles. Nous avons étudié particulièrement la localisation de la villa d'Hortensius, située *ad Baulos*, généralement identifiée avec Bacoli. En croisant les indications textuelles (visibilité de Pompéi, de Pouzzoles et du territoire de Cumes) avec les contraintes géographiques (relief, obstacles visuels, courbure terrestre), nous démontrons que cette villa devait se trouver en hauteur, sur un promontoire offrant une vue dégagée. Cette analyse permet de rejeter une hypothèse alternative situant Bauli ailleurs, notamment près de Punta Epitaffio, car elle ne correspond pas aux données topographiques ni aux descriptions de Cicéron. Enfin, la prise en compte de tous ces indices permet de proposer une reconstitution cohérente des lieux, où les différentes villae (celles de Cicéron, Catulus ou Varron) se situent dans un espace restreint autour du golfe de Baïes. Ainsi, les deux versions des *Académiques* apparaissent non seulement cohérentes sur le plan philosophique, mais aussi solidement ancrées dans une réalité géographique précise.

La tradition manuscrite de l'*Academicus primus* est plus récente et moins abondante que pour toutes les autres œuvres philosophiques de Cicéron. C'est en France que l'œuvre fut préservée. La première référence possible à une copie depuis l'Antiquité se trouve dans un inventaire de livres légués à l'Abbaye du Bec-Hellouin en Normandie par l'évêque de Bayeux à sa mort en 1163. Malheureusement, aucun manuscrit contenant les mêmes œuvres - Pomponius Mela, *de chorographia*, Cicéron, 'de fine boni', 'de academicis', *le Timée* et les *Partitiones Oratoriae* entre autres - n'a survécu. Les plus anciens manuscrits de l'*Academicus primus* qui existent encore datent du dernier quart du 12<sup>e</sup> siècle - deux copies, père et fils, faites dans l'Abbaye cistercienne de Pontigny, près d'Auxerre. De ces deux manuscrits fut produit du 13<sup>e</sup> au 15<sup>e</sup> siècles un groupe d'au moins quatre copies dans la région parisienne. Peut-être parce qu'il était déjà fragmentaire (la moitié environ du premier livre sur quatre), l'*Academicus primus* se trouvait attaché au *De finibus*, une œuvre plus substantielle, qui avait survécu dans l'ouest de l'Allemagne d'aujourd'hui ; de plus, l'œuvre figure comme un sixième livre du *De finibus* dans une branche d'une tradition bifide ( $\delta$ ). L'autre moitié de la tradition ( $\gamma$ ) témoigne de l'existence d'un membre en Italie vers le début du 14<sup>e</sup> siècle. Car il est certain que Dante montre une connaissance du texte dans son *Convivio*, composé en italien à Bologne entre 1304 et 1307. Un peu plus tard, Pétrarque cite l'œuvre et montre ainsi qu'il avait devant lui un membre de la même famille. Neuf descendants de  $\gamma$  ont été identifiés, qui suggèrent qu'une ou deux copies sont arrivées à différentes dates à deux endroits en Italie : la première dans le nord-est, probablement à Padoue vers la fin du 14<sup>e</sup> siècle, et le deuxième à Florence au début du 15<sup>e</sup> siècle. D'autre part un manuscrit ( $\omega$ ) est passé de France en Italie où il était déjà présent au début du 15<sup>e</sup> siècle ; c'était un membre de la famille  $\delta$ , mais contaminé

par un descendant de  $\gamma$ . Il est arrivé à Florence au bon moment ; grâce à l'influence de riches citoyens comme Antonio Corbinelli et à la présence de librairies telles que celle de Vespasiano da Bisticci, la production de livres est devenue une industrie. Leur nombre a explosé ; encore maintenant nous comptons plus de 50 *recentiores*. En 1471, un élément modeste des *recentiores* servait de copie d'imprimeur pour la production de l'*editio princeps* des œuvres de Cicéron à Rome par des imprimeurs allemands. Enfin, les manuscrits de la tradition de  $\gamma$  se terminent presque toujours avec une phrase curieusement incomplète *...incredibili quadam fuit facultate et to*. Que signifie ce « *et to* » ? Est-ce possible que ce soit une réclame, utilisée pour identifier la dernière feuille d'un cahier dans le processus de la reliure ? L'emploi de réclames provenant de l'Espagne chrétienne au 10<sup>e</sup> siècle est arrivé dans le nord de la France au 12<sup>e</sup> siècle. Si cette explication est bonne, la conséquence en serait que les quatre livres des *Academici libri* seraient restés entiers presque jusqu'à la production des plus anciens manuscrits subsistants.

À la fin du volume, en *Annexe* nous examinons la question de l'orthographe du nom du dernier scholarque de l'Académie, traditionnellement connu sous la forme « Philon » de Larissa. Le point de départ de notre analyse est l'article de K. Fleischer (2022), qui, grâce aux techniques d'imagerie multispectrale appliquées au papyrus P.Herc. 1021 de l'*Index Academicorum* de Philodème, a mis en évidence plusieurs occurrences claires de la forme Φιλίων, jusque-là invisibles ou mal lues. Bien que la forme « Philon » soit de loin la plus répandue, « Philion » est néanmoins attesté dans les bases onomastiques grecques, et sa rareté ne saurait, à elle seule, invalider son authenticité. Dans la tradition manuscrite cicéronienne, si dans l'*Ac. I* l'homogénéité de *Philo* n'est pas probante en raison de la date tardive des témoins conservés, le *Luc.*, en revanche, offre un dossier beaucoup plus révélateur : sur dix-neuf occurrences, les manuscrits carolingiens les plus anciens livrent fréquemment, en première main, des formes du type *Philio-*, régulièrement émendées en *Philo-* par les correcteurs. Le même phénomène se retrouve, avec des variantes analogues, dans les manuscrits d'autres œuvres cicéroniennes et chez Augustin, où subsistent des traces de formes en *-ilio* comme leçons de première main. L'ensemble de ces données indique que la réduction de *Philio* à *Philo* s'est opérée principalement à l'époque carolingienne. Sur cette base, nous retenons l'hypothèse selon laquelle *Philio* est le véritable nom du philosophe de Larissa, tout en rejetant les explications alternatives avancées par Fleischer, telles qu'un usage volontaire de *Philo* ou une responsabilité directe de Cicéron. »