

Lucrèce dans Lucrèce ¹

Lucrèce dans Lucrèce. Ce titre indique mon sujet : je voudrais essayer d'extraire du poème de Lucrèce, par une analyse attentive, par une série d'investigations minutieuses (et dénuées de parti pris), les éléments d'un portrait, ou tout au moins d'une ébauche de portrait, d'une silhouette — si vague et si lointaine soit-elle — de l'auteur de ce poème. Car il y a là, en vérité, un problème assez excitant, j'allais dire assez irritant, pour l'esprit, et que les commentateurs de Lucrèce ou les historiens de la littérature latine écartent généralement en peu de mots comme une énigme, ou comme un mystère impossible à éclaircir. On se borne à noter quelques traits particulièrement saillants, comme ce qu'on appelle la tristesse, la mélancolie, le pessimisme de Lucrèce, à discuter les quelques assertions de la brève notice de saint Jérôme dans son complément à la *Chronique* d'Eusèbe, et l'on renonce à pousser plus loin la recherche. Un large champ reste donc ouvert à notre curiosité. Et je suis persuadé, quant à moi, qu'en ne s'arrêtant pas trop à la surface des choses (mais en procédant, bien entendu, avec circonspection et prudence), on doit pouvoir arriver à une restitution partielle, fragmentaire, mais tout au moins vraisemblable, de la personnalité du poète.

Chercher des traces, même éparses, de la personnalité de l'auteur dans un poème didactique pourrait, au premier abord, sembler une gageure ; mais Lucrèce n'est pas un poète didactique comme les autres. Il ne s'efface pas, ne se dérobe pas, derrière son sujet, et il montre souvent beaucoup plus que le bout de l'oreille : soit qu'il s'adresse familièrement à son ami Memmius, à qui le poème est dédié, soit qu'il exprime, avec ferveur, son adoration pour Épicure, son maître et son dieu, il apparaît constamment au premier ou au second plan de son œuvre : il dit « moi », « je », « mes paroles » (*mea dicta*), « j'ai vu » (*uidi*), « à mon avis » (*opinor*, ou *ut opinor*), etc. ; et même dans les parties les plus objectives ou les plus techniques du poème, il intervient pour y ajouter ses propres réflexions, ses propres sentiments, ou pour illustrer de son expérience personnelle l'exposé de la physique ou de la morale d'Épicure. Autant de

1. Communication faite à la Société Lyonnaise d'Études anciennes, le 26 novembre 1951.



confidences involontaires, plus ou moins poussées, mais dont aucune n'est négligeable. Il y a donc là des indices, qu'on peut avec un peu de soin et d'attention rassembler et qui, regardés de près, peuvent être plus révélateurs qu'on ne croirait. Qu'on ne s'attende pas cependant à des révélations sensationnelles, mais simplement à quelques modestes aperçus qui pourront compléter l'image qu'on se fait ordinairement de Lucrèce.

De tout à fait positif, de tout à fait sûr, que savons-nous sur Lucrèce ? D'abord que Lucrèce a existé (ce n'est pas un autre Homère) et que son identité ne prête à aucune discussion ; qu'il s'appelait T. Lucretius Carus, qu'il était né, je le rappelle, dans les toutes premières années du 1^{er} siècle avant notre ère (la date la plus probable étant 98) et qu'il fut par conséquent le contemporain un peu plus jeune de Cicéron et de César, un peu plus âgé de Salluste et de Catulle ; qu'il mourut âgé d'environ quarante-trois ans (donc vers l'an 55).

La notice de saint Jérôme contient en outre quelques indications fort intéressantes et fort nettes, sur le degré de plausibilité desquelles je crois devoir, à titre de préambule, dire quelques mots ; car elles ont trop souvent été l'objet d'une défiance ou d'une incrédulité excessives. Loin de m'écarter du sujet que je me propose de traiter, elles m'y achemineront, au contraire, directement.

Saint Jérôme donc, se faisant l'écho d'une tradition qu'il ne faut pas se hâter de taxer de légendaire, rapporte, comme on sait, que Lucrèce, atteint d'aliénation mentale par l'effet d'un philtre d'amour qu'on lui avait fait boire (*amatorio poculo in furorem uersus*), composa dans les intervalles des accès de cette folie intermittente les quelques livres de son poème, et finit par se suicider. Évidemment tout cela n'est pas rigoureusement certain, puisqu'il ne s'agit pas là d'un témoignage direct et que saint Jérôme ne cite même pas sa source (on a longtemps pensé que cette source était le *De Viris illustribus* de Suétone, mais c'est contestable et contesté) ; mais rien de tout cela non plus n'est invraisemblable. — Le philtre d'amour d'abord et la folie consécutive. L'usage de ces breuvages magiques était si répandu dans la société romaine et constituait un tel danger qu'une loi de Sylla², assimilant aux sicaires et aux empoisonneurs les personnes qui en faisaient commerce et celles qui les utilisaient, les frappait des peines les plus rigoureuses : travail dans les mines pour les « humiliiores », bannissement dans une île pour les « honestiores ». On peut aussi en rapprocher un autre fait : Suétone rapporte que la folie de l'empereur Caligula passait pour avoir été provoquée par un philtre de cette espèce, que lui avait

2. Lex Cornelia de sicariis et ueneficis (an 81).

administré sa femme Caesonia ; Juvénal (*Sat.* VI) y fait également allusion ; et l'un d'eux se sert de la même expression que saint Jérôme : *in furorem uertere*, l'autre du verbe *furere*. (Je rappelle aussi, en passant, que la Canidie d'Horace connaissait la recette de ces « amoris pocula ³ ».) Quant à cette alliance en Lucrèce de la folie et du génie, je ne vois vraiment pas pourquoi on hésiterait à l'admettre — même s'il ne s'agissait pas, comme le donne à entendre saint Jérôme, d'une folie intermittente : les exemples ne manquent certes pas de poètes et d'artistes illustres prouvant que certains troubles mentaux ne sont nullement incompatibles avec le génie créateur. Pour n'en citer qu'un entre tant d'autres, le grand van Gogh, dont les chefs-d'œuvre ont été conçus et exécutés tantôt à l'état lucide, tantôt en pleine crise de folie, en fournirait un exemple éclatant. En tout cas, le poème *De la Nature* nous révèle en Lucrèce un cerveau si exalté, animé, même quand il raisonne le plus strictement, de mouvements d'une telle véhémence, et d'autre part un fond de tempérament si instable, l'exposant à de telles alternatives d'enthousiasme et de dépression, qu'il est bien difficile de ne pas lui prêter tout au moins, à l'examen, la complexion nerveuse et mentale d'un demi-malade, d'un « anxieux », selon le diagnostic formulé rétrospectivement par la science médicale moderne. La remarquable étude du docteur Logre sur *L'anxiété de Lucrèce* n'a que l'inconvénient d'être un peu trop systématique, un peu trop poussée ; mais elle règle, à mon avis, la question. Nous avons là, à proprement parler, la clef du tempérament de Lucrèce et même, pour une part, la clef de son intelligence.

N'oublions pas, écrit très judicieusement le docteur Logre au début de son étude (p. 10), que la « folie », surtout lorsqu'il s'agit de déséquilibre supérieur, n'est nullement incompatible avec le génie et que, si elle n'en est jamais la condition « suffisante », elle peut en être la condition « favorisante », le stimuler, l'exalter, l'enrichir ; elle en est, quelquefois même, la condition « nécessaire », à défaut de laquelle il n'aurait pu éclore ou se manifester ; enfin, beaucoup plus souvent qu'on ne croit, elle en fait partie intégrante.

Reste enfin le suicide, qui, pour être problématique, n'est cependant pas non plus à écarter : il est bien dans la ligne de ce genre de psychose. On ne peut même pas alléguer que l'épicurisme détourne ses adeptes du suicide, puisque Sénèque cite expressément (*Epist.* XII, 10) un texte d'Épicure disant que c'est un malheur de vivre dans une situation désespérée, mais qu'on n'est jamais obligé d'y vivre : « malum est in necessitate uiuere, sed in necessitate uiuere (notez le jeu de mots) necessitas nulla est ». — Je suis d'accord en tout ceci avec le dernier éditeur de

3. *Epod.*, V, 37-38 ; cf. XVII, 80.

Lucrèce, Cyril Bailey, à qui j'emprunte d'ailleurs plusieurs de ses références. Je lui ferai à l'occasion, dans ce qui va suivre, d'autres emprunts.

Le terrain étant ainsi déblayé, j'aborde maintenant le poème lui-même, pour chercher ce qu'il peut contenir d'indications intéressantes soit sur la biographie, soit sur la personnalité, morale et intellectuelle, de Lucrèce.

Commençons par ce que j'appellerai son état civil. — Lucrèce était-il Romain ? Cette question peut paraître oiseuse ; mais, si vous ouvrez le Pauly-Wissowa à l'article Lucrèce, vous constaterez que son cognomen *Carus* a fait supposer à certains que Lucrèce était un affranchi, probablement d'origine celtique. Cette thèse (plutôt fantaisiste, mais qui se donnait pour scientifique) a du reste été réfutée sans peine, ce surnom de *Carus* n'ayant absolument rien de rare dans les meilleures familles de la société la plus authentiquement romaine : sous l'Empire il est même fréquent. Comment d'ailleurs est-il possible d'hésiter une minute sur la nationalité de Lucrèce quand on l'entend parler, dans les termes où il le fait, de sa langue maternelle, ou plutôt de la langue « de ses pères », *patrius sermo*, qu'il appelle encore *nostra lingua* (I, 831-832), langue dont la pauvreté — relativement au grec — le gêne, constitue pour lui une entrave, que toute son ambition d'écrivain est de surmonter et de vaincre ; quand surtout on l'entend parler comme il le fait de cette patrie romaine dont les malheurs lui causent de si profondes angoisses, et pour la paix de laquelle il implore dès le début de son poème, en de si beaux vers, l'intercession de Vénus auprès de son amour le dieu Mars ? On sent si bien en lui le citoyen et le patriote quand il parle des épreuves que traverse cette patrie (*patriae tempore iniquo*) au moment même où il entreprend une œuvre qui demanderait tant de tranquillité d'esprit, une âme si maîtresse d'elle-même, si égale (*aequo animo*). Il y a mieux : son patriotisme est si ardent, si profond, que, s'étant donné pour tâche de convertir Memmius à l'épicurisme, il ne croit cependant pas pouvoir, malgré la netteté des prescriptions d'Épicure à cet égard, lui déconseiller l'activité politique, ni le détourner de faire passer avant tout les devoirs de la charge (probablement de préteur) dont il est investi à cette époque. Sans doute le met-il en garde, avec la plus vive énergie, contre les néfastes conseils de l'ambition, de l'amour égoïste et intéressé du pouvoir (c'est un thème sur lequel il revient plus d'une fois dans le cours du poème) ; mais il reconnaît expressément que, vu la gravité des circonstances, Memmius est un des hommes qui ont alors comme premier devoir de se consacrer au salut de la patrie : il n'a pas le droit,

même pour prêter l'oreille à la voix de Lucrèce et aux sublimes enseignements d'Épicure, d'oublier qu'en de telles circonstances il se doit au salut commun : *talibus in rebus communi desse saluti*. Ne sent-on pas en tout cela l'âme d'un citoyen romain, et d'un Romain de belle et bonne souche ?

Ce que nous ignorons, ce qu'il faut bien nous résoudre à ignorer, ce sont ses origines familiales. C'est un homme cultivé, il a reçu (ou s'est donné) une bonne et forte éducation ; mais où était-il né ? dans quel milieu ? quel était exactement son rang social ? Autant de questions sans réponses. La manière dont il s'adresse à Memmius, personnage d'importance appartenant à l'une des plus anciennes familles de la noblesse romaine, donne toutefois à penser qu'il appartenait lui-même aux plus hautes classes de la société, mais qu'il s'y situait à un niveau un peu moins élevé que Memmius : il parle en effet à Memmius sur un ton de familiarité affectueuse qui dénote une certaine intimité (notamment dans ce vers du livre III où il l'appelle, au vocatif, *o bone !*) ; mais il s'y mêle une très sensible nuance de déférence, de respectueuse admiration, qui semble indiquer qu'ils ne sont pas l'un avec l'autre sur un pied d'égalité parfaite. Par exemple lorsqu'il l'appelle *Memmi clara propago* (I, 42) ou, au vocatif, *inclute Memmi* (V, 8). Ceci justifie assez bien l'hypothèse, généralement admise, d'après laquelle Lucrèce appartiendrait à l'ordre équestre.

La manière dont il parle, tout au long de son poème, des choses de la campagne, des travaux rustiques, des coutumes paysannes, des mœurs du bétail, des oiseaux, des animaux sauvages, montre en lui un délicat observateur de la nature, une âme sensible d'artiste et de poète, que toutes ces choses intéressent et émeuvent, mais ne prouve nullement qu'il fût lui-même — comme Virgile — d'origine campagnarde, ni même qu'il ait vécu habituellement à la campagne. Des vers comme ceux (II, 29 sqq.) où il dépeint le plaisir que l'on peut prendre à s'étendre, entre amis, sur un gazon moelleux, au bord d'une eau courante, sous les rameaux d'un arbre élevé, surtout quand le temps vous sourit et que la saison émaille de fleurs les herbes verdoyantes, sont bien plutôt d'un citadin, qui goûte le charme et la détente d'une journée passée à la campagne, que d'un homme habitué à la vie rurale. On me dira que ces vers, il les reproduit presque tels quels lorsqu'il peint, au Ve livre (v. 1392 sqq.), la vie et les plaisirs des hommes primitifs ; mais il est clair que dans ce second passage, où il fait œuvre de pure imagination, il utilise très sciemment un tableau qu'il avait tracé avec amour et qui lui revient irrésistiblement en mémoire. (Nous sommes là en présence d'une de ces redites artificielles qui, par

une sorte de négligence plus ou moins consciente et voulue, abondent sous la plume de Lucrèce). On ferait sur plus d'un autre passage où la nature, le printemps, la lumière du ciel, le lever du soleil, le chant des oiseaux sont décrits en vers d'une grâce exquise une observation analogue.

De même, Lucrèce peint assez souvent le bord de la mer et les impressions, physiques ou morales, qu'on y éprouve, que lui-même à coup sûr y éprouve. Mais il n'en résulte pas davantage qu'il fût né ni qu'il vécut ordinairement au bord de la mer. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il connaissait et aimait les sensations qu'éveille le voisinage de la mer et qu'il se plaisait vivement à les décrire. Des vers comme ceux (II, 374 sqq.) où il dépeint les coquillages variés qui émaillent, dit-il, le sein de la terre aux endroits « où de ses molles ondes la mer vient aplanir le sable spongieux de sa grève arrondie »,

qua mollibus undis

Litoris incurui bibulam pauit aequor havenam,

sont assurément d'un promeneur sensible à toutes les sortes de beautés naturelles, plutôt que d'un homme habitué à ce genre de spectacle et plus ou moins blasé sur leur charme. Sans doute faut-il en dire autant du passage (IV, 222 sqq.) où il parle de cette humidité salée qui se dépose sur nos lèvres quand nous nous promenons au bord de la mer, *cum mare uersamur propter*. Et l'on peut noter, si l'on veut, la joie visible qu'il a à être de ceux qui connaissent la mer, et non pas de ces ignorants, *maris ignari* (IV, 436), qui sont ébahis lorsqu'ils arrivent pour la première fois dans un port, et qu'ils y voient des embarcations dont les rames et le gouvernail leur apparaissent brisés par l'eau dans laquelle ils plongent. Mais tout cela ne prouve rien de plus que ce que nous avons dit : il s'agit là des sentiments et des impressions d'un passant, d'un curieux, plutôt que d'un habitant des rivages de la mer. Je ne pense pas que M. de Saint-Denis, qui a consacré un si remarquable chapitre à Lucrèce dans son livre sur *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, soit d'un avis différent : il se borne en tout cas à constater sans plus que Lucrèce « a séjourné au bord de la mer ».

Nous voici un peu loin de l'état civil, quoique tout ceci se touche : lieu de naissance, résidence habituelle. On aimerait savoir surtout où se trouvait situé le lieu de retraite solitaire, la « tour d'ivoire », où Lucrèce se livrait jour et nuit, la nuit surtout, dans le calme et le recueillement des longues veillées nocturnes, à ses méditations philosophiques et à la composition de son poème ; nous n'en avons malheureusement aucun indice. — Mais revenons à l'état civil et à la condition familiale :

cela nous conduira peut-être à des vues un peu moins négatives et nous amènera en tout cas à étudier Lucrèce dans ses mœurs privées.

Lucrèce était-il marié ? Rigoureusement, nous n'en savons rien. J'estime cependant qu'il y a d'assez sérieuses présomptions en faveur de l'affirmative. Sans doute le fait qu'il appelle (IV, 1277) les femmes romaines « nos épouses » (*coniugibus nostris*) — en les opposant aux prostituées — est de peu de poids ; mais il vaut peut-être la peine d'y regarder de plus près. Il faudrait d'abord confronter ce *coniugibus nostris* avec le contexte : Lucrèce vient de parler fort longuement de l'amour dans les termes les plus ironiques, les plus méprisants, voire les plus répugnants, et voilà qu'à la fin de cette longue diatribe il laisse percer en quelque sorte malgré lui des sentiments d'une tout autre sorte, quand il en vient à parler (par le biais de la physiologie sexuelle, mais peu importe) de l'union conjugale et de la procréation des enfants. Chose bizarre, mais qui étonnerait davantage d'un autre que Lucrèce, c'est à propos de la stérilité de certains hommes, dont la semence se trouve impropre à la fécondation, qu'on le voit s'attendrir sur la douceur qu'il y a à s'entendre appeler « père » par de délicieux enfants : *pater a gnatis ne dulcibus umquam appelletur* (1234-1235). Et c'est là un sentiment qui semble lui être cher : car il y revient quelques vers plus loin, d'abord à propos des femmes qui, restées stériles au cours de mariages successifs, finissent par épouser un homme de qui elles ont de petits enfants (*puellos*, des bébés, diminutif charmant sous sa forme archaïque) et grâce à qui elles connaissent enfin le trésor qu'est une douce postérité : *et (unde) partu possent ditescere dulci* (1252-1253) ; — puis à propos des hommes qui, dans une situation analogue, finissent par épouser une femme de qui ils ont des enfants qui entoureront un jour leur vieillesse et la protégeront comme d'un vivant rempart (1256) : *ut possent gnatis munire senectam*. Il y a là un sens touchant des douceurs et de agréments de la famille, dont on ne rencontre que bien rarement l'expression sous la plume des écrivains latins. Je ne connais guère que la *Consolation à Helvia* de Sénèque qui lui fasse vraiment écho, dans un passage tout à fait souriant et gracieux, celui où il parle à Helvia de ses petits-enfants, la petite Novatilla et le petit Marcus (qui est peut-être Lucain), dont la grâce et les gentillesses doivent la consoler de l'absence de son fils, exilé dans son île de Corse.... Pour en revenir à Lucrèce, il faut rapprocher des vers que je viens de rappeler tel passage du livre III, d'un tout autre ton, puisqu'il s'agit d'un mort que ses amis plaignent en termes ridicules, mais où il est question de la maisonnée joyeuse qui l'accueillait de son vivant, de l'excellente

épouse qui l'attendait lorsqu'il rentrait chez lui et de la nichée d'enfants qui accourait se disputer ses baisers (894-896) :

*Non domus accipiet te laeta, neque uxor
Optima, nec dulces occurrent oscula nati
Praeripere.*

Tableau délicieux en lui-même, où le poète met visiblement une grande part de son propre cœur.

On pourrait encore, mais nous sortirions alors du cadre purement familial, rappeler ici à titre accessoire ce vers charmant du livre I^{er} (255) où Lucrèce peint « les villes heureuses toutes fleuries d'enfants » : *hinc laetas urbes pueris florere uidemus.*

Cela veut-il dire que Lucrèce a connu lui-même les douceurs conjugales et familiales qui lui inspirent des vers à la fois si sobres et si émus ? Évidemment non. Faut-il y voir des souvenirs vivants ou l'expression détournée d'un regret ? Je ne sais. Mais en tout cas il y a là un accent personnel qui ne trompe pas et qui nous ouvre un aperçu précieux sur la sensibilité la plus intime du poète de la Nature. On remarquera l'emploi qu'il fait, à trois reprises, dans les passages que je viens de citer de l'épithète *dulcis* (gnatis dulcibus, partu dulci, dulces nati), d'autant plus caractéristique de son état d'âme à cet égard qu'elle est plus simple et moins recherchée, mais qui sonne ici de façon si mélodieuse et si suggestive. (Nous la retrouverons tout à l'heure, du reste, dans un cadre un peu différent.) Lucrèce père de famille ? J'avoue que j'hésite — peut-être à tort — à l'envisager sous cet aspect. Lucrèce marié ? C'est déjà plus vraisemblable, surtout si l'on se rappelle le *coniugibus nostris* d'où nous sommes partis et qui ne pouvait tout de même guère venir, me semble-t-il, sous une plume de célibataire.

A ce *coniugibus nostris* il y a, il est vrai, un pendant, — de pure forme d'ailleurs, car il est clair que la nuance de sens du possessif n'est pas du tout la même dans les deux cas : c'est le passage, toujours au livre IV (1185), où Lucrèce, dépeignant les mœurs des courtisanes, les appelle ironiquement, sarcastiquement, « nos Vénus » (*Veneres nostras*). Ce *nostras*, mise à part sa valeur ironique, n'a sans doute pas en lui-même grande signification. Mais l'ensemble de ce développement sur le rôle et, si je puis dire, sur la fonction humaine et sociale (sinon morale) des courtisanes montre assez qu'il les a bien connues et que leur fréquentation n'a pas nui à son expérience de l'amour et aux tristes enseignements qu'il en a tirés. Selon lui, on le sait, la courtisane, la « Vénus vagabonde », est le véritable et le seul remède, préventif et curatif, aux passions de l'amour et à ses désordres. Il n'est pas loin de professer, de ce point de vue, une sorte de culte de la prostitution et de la courtisane. Il ne les

présente pas cependant sous un aspect bien séduisant (tant s'en faut !) et l'on a plutôt l'impression que la fréquentation des courtisanes a contribué, pour une large part, à lui inspirer cette haine et ce dégoût de l'amour qui ont donné naissance à ces extraordinaires deux cent cinquante vers par lesquels se termine, assez inopinément, le IV^e livre du *De Rerum natura*, dont le sujet principal était l'exposé de la théorie des « simulacres », c'est-à-dire l'explication physique de la formation de nos sensations et de nos représentations mentales. J'ajoute, entre parenthèses, qu'il est difficile de ne pas se demander si ce ne serait pas une femme de ce monde de la débauche qui lui aurait versé le fameux philtre d'amour dont nous parle saint Jérôme. A moins que ce ne soit, qui sait ? par jalousie, sa propre épouse. Ce déchaînement fanatique contre l'amour du livre IV ne peut, de toute façon, s'expliquer, on en a souvent fait la remarque, que de la part d'un homme qui en a connu tous les attraits, tous les écœurements et toutes les souffrances, ces invectives d'une violence inouïe, « effrayante » (j'emprunte le mot à Sainte-Beuve), contre l'amour et les désordres qu'il entraîne, respirent à la fois, dirait-on, la hantise et la rancune ; le remords aussi peut-être.

Mais poursuivons, quoique le chemin où nous sommes engagés devienne de plus en plus scabreux, et, toujours à la lumière des textes, demandons-nous (ce qui n'aurait rien d'extraordinaire de la part d'un homme de son temps et de son pays) si Lucrèce n'a pas été, plus ou moins, un adepte, un pratiquant, de l'homosexualité. Ce qu'il y a de sûr, c'est que sa diatribe contre l'amour n'y fait allusion qu'une fois, et tout à fait en passant : « Celui, dit-il (1052-1054), qui a été frappé par les traits de Vénus, soit que ces traits lui viennent d'un jeune garçon aux formes féminines, soit qu'ils lui viennent d'une femme dont toute la personne sème l'amour autour d'elle » :

*Siue puer membris muliebribus hunc iaculatur,
Seu mulier toto iactans e corpore amorem.*

Deux choses sont à remarquer. D'abord l'ordre dans lequel ces deux vers se succèdent : Lucrèce parle du jeune garçon avant de parler de la femme ; ensuite il l'imagine expressément doué de formes féminines, *membris muliebribus*. Ajoutons que, d'après le contexte subséquent, il s'agit exclusivement ici d'un désir physique, répondant au « sex appeal » ou de la femme ou du garçon : nous sommes assez loin, il me semble, du Corydon et de l'Alexis de Virgile, et de pas mal de Corydon et d'Alexis de littérateurs plus modernes. Qu'en conclure ? Que, s'il ne répugne pas à la pédérastie, Lucrèce n'y voit en somme

semble-t-il, qu'une sorte de prélude à l'amour normal entre les deux sexes, et que, s'il l'a pratiquée lui-même, ce doit être à ce titre et dans ces conditions, et sans en être particulièrement obsédé. Le meilleur commentaire de ce court passage serait peut-être fourni par Voltaire, qui avait très bien compris la chose lorsqu'il écrivait : « Souvent un jeune garçon, par la fraîcheur de son teint, par l'éclat de ses couleurs et par la douceur de ses yeux, ressemble pendant deux ou trois ans à une belle fille ; si on l'aime, c'est parce que la nature se méprend : on rend hommage au sexe, en s'attachant à ce qui en a les beautés, et quand l'âge a fait évanouir cette ressemblance, la méprise cesse. » (*Dictionnaire philosophique*, art. Amour nommé socratique.) Revenons à Lucrèce. Quelques autres vers du même développement sur l'amour et ses dangers ont un caractère général, et rien n'indique que l'objet aimé, désigné par une vague formule neutre (*quod ames*), ne soit pas dans la pensée de Lucrèce indifféremment un jeune garçon ou une femme ; mais partout ailleurs il ne parle, très expressément, que de l'amour entre homme et femme, époux ou amants, et que de la prostitution des femmes, qui lui paraît être en elle-même, nous l'avons vu, une excellente et salutaire institution. — Le vers sur le *puer membris muliebribus* n'a donc guère, tout compte fait, que la valeur d'une parenthèse.

Ceci posé, et pour en finir avec les amours de Lucrèce — question distincte et indépendante de celle de son mariage, sur laquelle je ne reviens pas — voici ce qu'en rapprochant différents textes significatifs on peut, je crois, se risquer à en inférer. En premier lieu, il est possible qu'il ait connu, au moins dans les débuts de sa vie sentimentale, un amour relativement chaste et idyllique : c'est ce que semblent indiquer les deux vers (IV, 1061-1062), inspirés sauf erreur par un souvenir et une expérience personnels, dans lesquels il décrit fort joliment l'espèce de douceur obsédante (le mot *dulcedo* est de lui, trois vers plus haut) qu'implique un tel amour : « Si l'objet aimé s'éloigne, dit-il, des simulacres de lui n'en rôdent pas moins autour de nous, et son doux nom revient sans cesse à nos oreilles » :

... si abest quod ames, praesto simulacra tamen sunt
Illius, et nomen dulce obuersatur ad aures.

Cependant les déceptions et les souffrances que l'amour lui a causées, ces tourments et ces douleurs qu'il compare brutalement à un ulcère, et qui ont terriblement retenti dans une nature fragile et exaltée comme la sienne, l'ont marqué pour la vie. Il n'y a trouvé de remède efficace, il ne le cache pas, que dans cette Vénus vagabonde, *uolgiuaga Venus*, qui constitue

pour lui la seule diversion à la folie amoureuse. Ajoutons que les malédictions furieuses dont il accable l'amour ne l'entraînent nullement à nier ni à blasphémer le plaisir que donne l'amour lorsqu'il est (selon lui) sagement recherché, c'est-à-dire réduit à la recherche d'une jouissance physique passagère :

*Nam certe purast sanis magis inde uoluptas
Quam miseris :*

« Car ceux qui gardent la tête saine en tirent une jouissance assurément plus pure (*pura magis*) que ceux dont le cœur est malade. » Ajoutons surtout que l'amour épuré de toutes les bassesses humaines et que le plaisir amoureux pieusement idéalisé restent à ses yeux, malgré la contradiction apparente, une volupté non seulement naturelle et légitime, mais divine : *hominum diuomque uoluptas*. Ces différents traits rapprochés contribuent assez largement, il me semble, à nous faire connaître la complexion morale et sentimentale de Lucrèce, même si son unité foncière nous demeure insaisissable.

Une chose assez singulière est que Lucrèce, qui s'attarde si complaisamment à parler de l'amour, quoiqu'il ne le fasse entrer que très artificiellement dans le plan de son poème, ne consacre aucun développement suivi à l'amitié : il ne chante à aucun moment ni les vertus ni les bienfaits de l'amitié, malgré la place de premier ordre qu'elle tenait, nous le savons, dans la morale épicurienne. Il y a bien au V^e livre (1019 sqq.) quelques vers consacrés à la naissance de l'amitié parmi les hommes primitifs ; mais cette amitié primitive n'a rien à voir avec la délicate amitié des siècles civilisés : il s'agit de pactes (*foedera*) conclus entre voisins, en vue surtout de la protection des enfants et des femmes ; et Lucrèce ajoute que, si ces pactes n'avaient pas été consciencieusement observés par la majorité de ceux qui les avaient conclus, le genre humain n'aurait pas tardé à disparaître de la surface de la terre. Mais, s'il ne célèbre pas expressément l'amitié, du moins Lucrèce la pratique-t-il d'une manière édifiante, au moins à l'égard de Memmius, le seul de ses amis que nous connaissons de façon certaine et qu'il nomme expressément comme tel. Les termes dont il se sert montrent assez qu'il est capable dans ce domaine des sentiments les plus vifs, les plus délicats, les plus affectueux, j'allais dire les plus tendres, de la sollicitude la plus active et la plus dévouée. Rappelons-nous de quel ton il parle à Memmius, au commencement de son poème, de ce présent qu'il se prépare à lui offrir avec le zèle d'une amitié fidèle (car c'est à n'en pas douter le sens de ce « studio fideli », qui a souvent été traduit à contresens) : *mea*

dona tibi studio disposta fideli (I, 52). Ce ne sont pas des plaisirs égoïstes qu'il cherche dans l'amitié, ce sont des occasions de se montrer bon, attentionné, utile : utile surtout, et c'est pourquoi il tient si fort à amener Memmius à l'épicurisme, à lui faire connaître la vérité (*uera ratio*) sur toutes choses, à l'y convertir et à lui faire pénétrer à fond, comme il dit, tous les mystères de l'Univers : *res quibus occultas penitus conuisere possis* (145). Il y trouvera son compte d'ailleurs, et c'est justice, puisqu'il déclare en termes touchants que, quelles que soient les difficultés de la tâche qu'il entreprend, le mérite de Memmius et le plaisir que lui fait espérer la douceur de leur amitié lui feront affronter n'importe quel labeur pour réussir dans son œuvre :

*tua me uirtus... et sperata uoluptas
Suavis amicitiae quemuis efferre laborem
Suadet* (140-142).

Et tout au long du poème ce sont de familières apostrophes, notamment en fin de vers, dont il faut sentir toute la valeur affective (« Hoc tibi de plano possum promittere, Memmi ») ; c'est, au III^e livre, l'apostrophe « o bone » (206) :

*Quae tibi cognita res in multis, o bone, rebus
Vtilis inuenietur ;*

ce sont les formules persuasives et amicales comme le *nonne uides* ou le *nunc age* qui reviennent si fréquemment en tête des vers et tant d'autres analogues, dont l'intention est la même, dont la note, si je puis dire, est la même, et où il faut voir, si l'on veut être juste, tout autre chose que de plats clichés ou de banales chevilles.

C'est là, peut-être, un des côtés par où Lucrèce apparaît le plus sympathique.

Passons à un autre ordre d'idées. Nous avons vu que Lucrèce avait passablement circulé en Italie, soit dans les campagnes à l'intérieur des terres, soit sur les rivages de la mer : de nombreux passages du *De Rerum natura* semblent du moins l'attester, sans aucune indication précise d'ailleurs. On peut néanmoins penser que, lorsqu'à propos des Avernus, au VI^e livre, il cite ce lieu voisin de Cumes où l'on voit dans la montagne des sources chaudes qui fument en exhalant des vapeurs de soufre (747-748), il en parle d'après un souvenir personnel. Avait-il voyagé à l'étranger ? avait-il le goût des voyages ? Tout au moins avant l'époque où, devenu casanier, il se retira dans la solitude pour y méditer et y travailler à son poème ? La réponse est douteuse. A la manière dont il parle de la navigation, des voyages en mer

et des impressions du navigateur ou du passager, il semble qu'il en ait une expérience directe et personnelle. C'est le cas lorsqu'il décrit les illusions d'optique des gens qui naviguent le long des côtes (selon l'usage antique) et qui regardent soit des vaisseaux à l'ancre, qui ont l'air de bouger, soit les collines et les plaines devant lesquelles ils passent et qui ont l'air de fuir vers la poupe de leur propre navire (IV, 387 sqq.). Un autre exemple, beaucoup plus caractéristique, nous est fourni par les vers où, dans le même passage, il décrit (397 sqq.) une autre illusion visuelle : celle qui se produit lorsqu'étant en pleine mer on voit dans le lointain se dresser deux montagnes qui ont l'air d'appartenir à une seule et même île et de faire corps ensemble, alors qu'il y a entre elles un large canal où peut passer une flotte.

Mais, si l'on regarde de près les vers où il parle de contrées plus ou moins lointaines, l'impression est, selon les cas, fort différente. Je laisse de côté la Sicile, dont il fait, au I^{er} livre, une description emphatique et banale à propos d'Empédocle, et dont il reparle au VI^e livre pour décrire l'Etna et expliquer ses éruptions : aucun de ces deux passages n'implique une vision directe des paysages ou des phénomènes qu'il décrit. Mais lorsqu'il parle de cette source extraordinaire, voisine du temple d'Hammon, dont l'eau est froide pendant le jour et chaude pendant la nuit, il spécifie lui-même qu'il n'en parle pas de visu (VI, 849) : « *Esse apud Hammonis fanum fons luce diurna Frigidus et calidus nocturno tempore fertur.* » De même, quand un peu plus haut (712 sqq.) il décrivait le Nil et ses crues, il en parlait assez platement, en géographe, en érudit, si l'on veut, et non en voyageur, à peu près comme pourrait le faire un Pline l'Ancien : c'est visiblement de la documentation de seconde main. Même remarque lorsqu'il parle, dans le passage sur les Avernes, d'un lieu situé en Syrie (716) où les quadrupèdes ne peuvent mettre le pied sans tomber raide morts : « *In Syria quoque fertur etc.* » Il n'a pas plus visité la Syrie que l'Égypte : c'est parfaitement clair. — En revanche, lorsqu'il parle d'Athènes et de l'Attique, il ne semble pas que ce soit par ouï-dire : dans le même passage en effet (749 sqq.), il cite cet endroit situé dans les murs d'Athènes, *Athenaeis in moenibus*, au sommet même de la citadelle, *arcis in ipso uertice*, près du temple de Pallas Tritonide, *Palladis ad templum Tritonidis almae*, dont les corneilles n'approchent jamais, même quand les autels fument des offrandes qu'on y brûle, *non cum fumant altaria donis*. Je ne sais si je me trompe, mais j'ai bien l'impression que nous nous trouvons cette fois en présence d'un souvenir personnel. De même lorsqu'un peu plus loin (786) il parle de cet arbre qui pousse sur les hauteurs de l'Hélicon, *magnis Heliconis montibus*, et dont la fleur exhale

un parfum nauséabond, *odore taetro*, mortel à l'homme. Il est remarquable d'ailleurs que la formule qui introduit ces deux exemples : *est et, est etiam*, est la même que celle qui introduit l'exemple de Cumès : « *Is est locus Cumas apud* », et qu'elle fait nettement contraste au *fertur* que je citais tout à l'heure pour la Syrie et l'Égypte. La nuance, ou plutôt la différence, est sensible : *est* = j'affirme l'existence du phénomène (pour l'avoir constaté) ; *fertur* = je le crois exact, mais je ne m'en porte pas garant.

De l'examen de ces textes il ressort, en somme, que Lucrèce a presque certainement voyagé sur mer, qu'il a probablement traversé l'Adriatique où la mer Ionienne pour aller en Grèce, mais qu'il n'a pas dû à part cela s'éloigner beaucoup des côtes italiennes, puisqu'il n'a vu certainement ni la Syrie ni l'Égypte, et qu'il ne semble même pas avoir visité la Sicile.

Autre question tout à fait différente, et évidemment secondaire. Lucrèce parle à maintes reprises de la chasse et du gibier : était-il chasseur ? Textes en mains, je crois que oui, qu'il avait au moins de la chasse une expérience personnelle et directe. Un passage assez caractéristique est celui (I, 404 sq.) où il dépeint les chiens flairant la piste d'une bête des montagnes et découvrant son terrier derrière les feuillages qui le cachent :

*canes ut montiuagae persaepe ferai
Naribus inueniunt inectas fronde quietes.*

¶ Un autre vers plus curieux (IV, 705) et, à mon avis, plus probant si on le comprend exactement, est celui où, à propos des particules odorantes dont le contact de l'air amortit l'élan, il reprend l'exemple du flair des chiens de chasse et dépeint en ces termes l'embarras qui en résulte pour ces animaux : « C'est ce qui fait qu'on voit souvent les chiens hésiter et chercher la piste : *Errant saepe canes itaque et uestigia quaerunt.* » C'est peu de chose évidemment, mais quelle justesse d'observation et quelle vivante peinture en quatre mots, *errant et uestigia quaerunt* ! On pourrait y joindre la peinture également réaliste (IV, 991 sq.) des chiens endormis qui rêvent et qui tout à coup se mettent à agiter les jambes, à donner de la voix, à renifler l'air parce qu'ils se figurent suivre un gibier à la trace, et qui même parfois se réveillent brusquement et bondissent à la poursuite d'un cerf imaginaire, jusqu'au moment où leur erreur se dissipe et où il se ressaisissent.

Après la chasse, la guerre, point beaucoup plus important. Mais ici je n'insisterai pas : on sait trop que Lucrèce est l'ennemi de la guerre, qu'il en a l'horreur instinctive et la haine. On peut dire qu'après la religion la guerre est sa bête la plus noire. Elle

est pour lui, comme on l'a dit, « le crime des crimes » et « le malheur suprême ». Le tableau imaginaire, mais surtout symbolique, qu'il trace au V^e livre des premières guerres de l'humanité avec une complaisance intentionnelle, est d'une vigueur et d'une couleur inoubliables. Çà et là quelques formules brèves, mais bien frappées, résumant éloquemment son sentiment sur la guerre : ici ce sont les sauvages travaux de la guerre, *fera moenera militiai, belli fera moenera* ; ailleurs (V, 1037) les terreurs de la guerre, *belli terrores* ; ailleurs (V, 1434) les grands flots bouillonnants de la guerre, *belli magnos aestus*. Mais il en parle de loin, en pacifiste éccœuré et indigné, et l'on peut affirmer, je crois, qu'il n'a jamais, pour son propre compte, participé à la vie militaire, — au moins sur les champs de bataille.

Il n'a pas davantage, semble-t-il, participé à la vie politique. Ceci paraît assez facile à prouver ; il peut du moins n'être pas mauvais de préciser et de souligner la chose à l'aide de quelques textes. Nous ne savons pas, à vrai dire, si avant l'époque où il s'isole pour travailler à son poème Lucrèce s'était mêlé de façon ou d'autre à la vie publique. Nous ne savons pas dans quelle mesure il avait pu faire acte de citoyen, ni s'il s'était mêlé ou non à la lutte sanglante des partis. Nous ne savons pas si, en condamnant comme il le fait à plusieurs reprises l'ambition politique et l'amour du pouvoir, il prononce simplement, en bon disciple d'Épicure, une condamnation de principe, ou si, comme pour l'amour, il y a de sa part ressouvenir, repentir, rancœur et regret. Tous les passages de ce genre n'en ont pas moins un accent personnel qui ne trompe pas plus que lorsqu'il s'agit de l'amour ou de la guerre : ce ne sont pas des « lieux communs ». Le plus caractéristique est peut-être, au livre V (1120 sqq.), celui où il fait, avec une vigoureuse abondance, le procès de l'ambition, de l'amour de la gloire et de la puissance, des luttes aussi dangereuses que farouches que se livrent entre eux les ambitieux vulgaires pour parvenir au faite des honneurs, et du même coup à la richesse, ce qui n'empêche pas ceux qui y parviennent de succomber bien souvent aux coups redoutables de l'envie, qui, comme la foudre, les y frappe, les jetant ignominieusement à bas : « en sorte, conclut-il, qu'il vaut beaucoup mieux obéir paisiblement, *parere quietum*, que de vouloir gouverner le monde et exercer la royauté, *quam regere imperio res uelle et regna tenere* ». Et il insiste : « Laisse-les par conséquent, dit-il à Memmius, suer une sueur de sang et s'épuiser en vains combats sur l'étroit sentier de l'ambition, *angustum per iter ambitionis* », victimes d'un appétit qui n'est au fond qu'un effet de leur vanité et de leur orgueil. Nulle part Lucrèce, à mon avis,

ne montre de plus véritable éloquence. — Ailleurs, dans un passage également bien connu (III, 995), il compare à Sisyphe roulant éternellement son rocher les malheureux candidats qui s'efforcent d'obtenir à tout prix du peuple « les faisceaux et les redoutables haches », le pouvoir qui n'est rien, *imperium quod inanest*, et que leurs échecs répétés ne découragent jamais de recommencer. (Il ne pouvait prévoir qu'un jour Memmius, candidat au consulat, échouerait malgré ses intrigues et serait même condamné pour brigue et obligé de s'exiler.) — Ailleurs encore (III, 59 sqq.), Lucrèce, d'un mot qui résume tout, parle de l'aveugle passion des honneurs, *honorum caeca cupido*, et, la joignant à l'amour de l'argent, les appelle : « ces plaies de la vie », *haec uulnera uitae*. C'est tout dire. On peut en inférer sans risque d'erreur que Lucrèce, exempt ou guéri d'une pareille passion, se tient personnellement à l'écart de toute vie publique et de toute intrigue politique, et se borne à obéir modestement, paisiblement, comme il dit, aux autorités établies, en ayant à faire à elles le moins possible. En quoi il se montre plus fidèle aux préceptes et aux prescriptions d'Épicure que pas mal d'Épicuriens de son temps.

Je ne veux ni ne puis épuiser la question. J'ai du reste déjà traité, dans une étude antérieure⁴, de Lucrèce polémiste et satirique : je n'y reviens pas. Je ne dirai rien non plus de passages comme ceux par exemple, assez nombreux, où Lucrèce parle des hallucinations, des apparitions de dieux ou de revenants, des cauchemars aussi, en des termes qui semblent bien indiquer qu'il y était sujet lui-même : ce qui n'aurait évidemment rien de surprenant avec un tempérament comme le sien.

Examinons seulement, pour terminer, quelle est, quelle peut être la valeur de ce qu'on a assez souvent appelé le « mysticisme » de Lucrèce. C'est même devenu une espèce de lieu commun que de parler de ce mysticisme de Lucrèce, et le docteur Logre en particulier, de son point de vue de clinicien, a poussé fort loin la chose : il fait de ce mysticisme de Lucrèce (qu'il appelle d'ailleurs un « mysticisme latent », un « mysticisme refoulé », et qu'il associe à son érotisme : il parle d'un « complexe érotico-mystique ») l'un des principaux aspects, l'un des caractères fondamentaux, de son anxiété pathologique. Quant à moi, je me hâte de dire que, si on ne se laisse duper ni par certaines apparences ni par certains mots, Lucrèce n'a, à mon avis, absolument rien d'un mystique.

Rappelons-nous d'abord l'idée qu'il se fait, après et d'après Épicure, de la divinité. On pourrait croire *a priori* que le déter-

4. *Lettres d'H umanité*, tome VIII, p. 78 sqq.

minisme matérialiste du système ne peut aboutir qu'à une négation pure et simple de l'existence des dieux. Or il n'en est rien, comme on sait, et ce n'est pas par une sorte de concession involontaire aux croyances du vulgaire que Lucrèce maintient des dieux dans son Univers atomistique : une pareille faiblesse serait inconcevable de la part d'un adversaire aussi résolu, aussi fanatique, et de la religion établie et des superstitions de toute nature. Les dieux existent, ou, plus exactement, *des* dieux existent : pourquoi ? Tout simplement en vertu de la fameuse théorie des simulacres, qui explique toutes nos perceptions visuelles et toutes nos représentations mentales, *sans exception*. Puisque nous avons la notion des dieux, et puisqu'il nous arrive même parfois d'en voir, soit devant nos yeux à l'état de veille, soit dans nos rêves quand nous sommes endormis, c'est qu'ils existent en réalité et que des simulacres émanés de leur corps, comme il en émane de tous les objets et de tous les êtres, viennent frapper nos yeux et nos esprits. Loin de constituer une inconséquence, cette affirmation de l'existence des dieux découle rigoureusement de l'une des théories les plus essentielles du système. Ceci, Lucrèce ne le dit pas positivement ; il n'éprouve pas en effet le besoin de *prouver* l'existence des dieux, qui ne lui paraît pas pouvoir être mise en doute ; mais il y fait au moins une allusion très nette quand il parle (VI, 76) des simulacres qui, se détachant de leur corps sacré, viennent impressionner les esprits des hommes et leur révéler ce qu'est la beauté divine :

*de corpore quae sancto simulacra feruntur
In mentes hominum, diuinae nuntia formae.*

Ces dieux, qui sont donc des êtres comme les autres, en ce sens qu'ils sont faits, eux aussi (comme les hommes, comme les animaux), d'une agglomération fortuite d'atomes, ont cependant cette particularité unique, d'abord de jouir d'une parfaite félicité, que rien n'altère, d'ignorer les soucis et les passions qui troublent si fort notre malheureuse vie humaine, et, en outre, d'être éternels. Mais ici il y a inconséquence dans le système : Lucrèce a beau déclarer avec une belle assurance (II, 646) que les dieux jouissent, en vertu de leur nature, *per se*, d'une immortalité qu'accompagne la paix la plus profonde :

*Omnis enim per se diuom natura necesset
Immortali aeuo summa cum pace fruatur,*

il n'explique pas par quel privilège unique les dieux ne se désagrègent pas à la longue, ne meurent pas, comme toutes les autres combinaisons, vivantes ou non, d'atomes agglomérés. C'est une des plus extraordinaires faiblesses de la doctrine et de la logique — ou, pour parler plus correctement, de la « canonique »

d'Épicure. (Je ne vois guère que l'invention du *clinamen* qu'on puisse lui comparer à cet égard.) Il est vrai que, pour esquiver la difficulté, Épicure place les dieux dans les intermondes, où ils ne sont pas exposés à des chocs extérieurs d'atomes qui provoqueraient leur désagrégation. — Quoi qu'il en soit, il n'y a pas dans cette conception toute physique, toute matérielle des dieux le moindre mysticisme ; ce n'est même pas du « déisme », au sens moderne de ce mot, et Lucrèce me ferait plutôt l'effet d'un positiviste que d'un mystique. Je crois même pouvoir dire sans paradoxe que le père du positivisme moderne, Auguste Comte, qui, ayant, entre parenthèses, versé (tout comme Lucrèce et plus gravement encore que Lucrèce) dans l'aliénation mentale, finit par inventer et par instituer, avec son culte de l'Humanité, une véritable religion ayant ses dogmes et ses rites, était incontestablement imbu de mysticisme à un rare degré, alors que je ne vois absolument rien de semblable chez Lucrèce.

Ce positivisme de Lucrèce se marquera bien plus fortement encore si nous examinons maintenant son attitude à l'égard des dieux traditionnels du paganisme gréco-romain et des pratiques de la religion établie. Il tournera même, si je puis dire, au contremysticisme. En face de ces vrais dieux, que sont les dieux d'Épicure, il y a en effet les faux dieux que les hommes, depuis qu'ils sont hommes, ont la stupidité de craindre et d'adorer. Mais à leur sujet Lucrèce est très net : ces dieux-là, Jupiter, Neptune, Cérès, Bacchus, etc., ne sont que de charmantes ou redoutables inventions de la crédulité humaine. Charmantes, si l'on n'y voit pas autre chose que des symboles poétiques, auxquels Lucrèce lui-même, comme poète et comme artiste, est si loin d'être insensible qu'il ouvre son poème par une merveilleuse invocation à cette Vénus à laquelle il ne croit pas. Redoutables, quand on voit à quel point les hommes, dans leur aveuglement puéril, tremblent devant ces dieux qu'ils ont inventés de toutes pièces et auxquels ils attribuent, par faiblesse d'esprit et par ignorance, tous les phénomènes naturels dont il leur arrive d'être victimes : la foudre, les tempêtes, les tremblements de terre, les éruptions volcaniques, les maladies, les épidémies, etc. Des morceaux comme l'invocation à Vénus ou la courte invocation à Calliope du livre VI ne doivent pas nous donner le change, en dépit de leur ton, qui est celui de la prière. En ce qui concerne Vénus, il est bien probable que ce qui a amené Lucrèce à mettre son poème sous l'inspiration de cette déesse, c'est d'abord qu'elle était la patronne et la protectrice de la « gens Memmia », ainsi que le prouvent nos documents numismatiques, et du destinataire du poème en particulier, comme le spécifie Lucrèce lui-même : « Memmiadae nostro, quem tu, dea, tempore in omni Omnibus

ornatum uoluisti excellere rebus. » Elle est, en outre, la déesse, non pas seulement de la volupté amoureuse, mais de la beauté, y compris la beauté poétique et littéraire, et c'est à ce titre que Lucrèce feint de lui demander pour lui-même son aide et sa protection : « *te sociam studeo scribendis uersibus esse...* ». Mais il est trop clair qu'il ne faut voir là ni un acte de foi véritable ni — encore moins — un élan de dévotion passionnée : ce n'est pas le croyant qui parle, c'est le poète, c'est l'artiste, et même lorsqu'il la supplie d'intercéder auprès de Mars pour obtenir qu'il accorde la paix aux Romains, nous ne sortons pas du domaine de la fiction et de la convention poétique. Au reste, le nom de Vénus revient fort souvent dans le cours du poème, surtout au livre IV : tantôt elle y est nettement personnifiée, comme quand il est question des « flèches de Vénus » ou quand (V, 736) Lucrèce, dans sa description de la succession des saisons, montre Vénus et le Printemps s'avançant de concert, précédés de Cupidon, tandis que Zéphyre et Flora, sa mère, également personnifiés, ouvrent la marche ; tantôt le nom de la déesse n'est plus qu'une banale métaphore poétique pour désigner la passion ou la jouissance amoureuse. Et quand ce n'est plus de Vénus qu'il est question, mais de Cybèle, la Grande Mère « des dieux, des animaux et des hommes » (II, 598-599), Lucrèce ne s'étend avec complaisance — et avec art — sur toutes les particularités de son culte que pour donner de chacune d'elles une explication rationnelle. Où est là dedans le mysticisme ? Si l'on ne confond mysticisme ni avec poésie, ni avec idéologie, ni avec esthétique, je n'en vois pas la moindre trace. Et du reste Lucrèce lui-même met les points sur les i lorsqu'il déclare (II, 655) qu'il ne voit aucun inconvénient à ce qu'on appelle la mer Neptune, le blé Cérès, le vin Bacchus, et la terre Mère des dieux, à condition que ce ne soit qu'une façon de parler et qu'on évite de souiller réellement son esprit d'une idolâtrie dégradante :

*dum re uera tamen ipse
Religione animum turpi contingere parcat.*

Je ne crois pas nécessaire de rappeler, par ailleurs, de quelle façon ironique et dénigrante Lucrèce parle ici ou là des oracles de la Pythie, ou encore des superstitions étrusco-romaines relatives au tonnerre et à la foudre : autant de confirmations accessoires de ce que nous venons d'établir.

Dira-t-on enfin que le mysticisme apparaît quand Lucrèce exprime, avec l'enthousiasme et l'exaltation d'un illuminé, il est vrai, son adoration pour Épicure ? Mais là non plus il ne faut pas être dupe des mots et des formules poétiques. Remarquons d'abord que dès le I^{er} livre, Lucrèce, ne trouvant pas de mots

assez forts pour exprimer son admiration pour Empédocle, dont il s'efforce d'égaliser à sa façon le Περὶ Φύσεως, s'écrie finalement (733 sqq.) : « Que dis-je ? les chants de son divin génie... donneraient presque à penser qu'il n'était pas de souche humaine : Carmina quin etiam diuini pectoris eius... exponunt praeclara reperta, *Vt uix humana uideatur stirpe creatus.* » Il est bien clair que nous sommes ici en pleine hyperbole, puisque le « diuini pectoris » est même, par un scrupule curieux du poète, atténué par le *uix* du dernier vers. On pense au « divin Platon », comme on l'appelait couramment dans l'antiquité, sans suggérer, j'imagine, que Platon ne fût pas de race humaine. — Quand, au début du V^e livre, Lucrèce, dans son enthousiasme, s'écrie en parlant d'Épicure (pesons les mots) : « S'il faut parler de lui comme l'exige la sublime grandeur de son œuvre, *ut ipsa petit maiestas cognita rerum*, celui-là fut un dieu, oui, un dieu, illustre Memmius, *deus ille fuit, deus, inclute Memmi*, etc. », il est bien clair encore que nous avons à faire à une pure et simple hyperbole oratoire et que le poète en est parfaitement conscient. Remarquons du reste en quels termes atténués elle est reprise, cette hyperbole, quelques vers plus bas (50-51) : « L'homme qui dompta tous ces fléaux (à savoir la passion, la crainte, l'orgueil, l'impudence, la débauche, la paresse) et les expulsa de nos cœurs, non par la force des armes (comme Hercule), mais par sa simple parole, cet homme-là, ne conviendra-t-il pas, en bonne justice, de l'estimer digne de figurer au nombre des dieux : *nonne decebit Hunc hominem numero diuom dignarier esse ?* » Et ce n'est pas moins sensible, assurément, lorsqu'au début du VI^e livre il revient à la même image en ces termes : « celui dont l'antique gloire, ne cessant, en raison de ses divines découvertes, *propter diuina reperta*, de s'étendre par delà la mort, s'élève aujourd'hui jusqu'aux cieux, *ad caelum... fertur* ». Il faut vraiment de la bonne volonté — ou alors du parti pris — pour voir dans tout ceci autre chose que l'expression hyperbolique d'une vénération enthousiaste, qu'un poétique effet d'éloquence, et pour qualifier de mystique un poète qui proclame hautement, dans un passage célèbre, que les simagrées des croyants ou de ceux qui feignent de croire ne méritent pas le nom de piété, et que la seule piété (V, 1203) digne de ce nom consiste à regarder toutes choses d'un esprit que rien ne trouble, *pacata mente*, c'est-à-dire d'un esprit exempt de préjugés, de superstitions et d'erreurs. Cette piété-là, il l'appelle ailleurs la sagesse : *rationem eam quae nunc appellatur sapientia* (V, 10).

Que conclure de notre promenade — en zigzags — à travers le poème de Lucrèce et de ces quelques coups de sonde, auxquels

on pourrait aisément en ajouter un certain nombre d'autres ? Rien de précis, évidemment, puisqu'il est impossible d'arriver, même par ce moyen, à dessiner un portrait parfaitement net de Lucrèce. La méthode n'est, je crois, pas infructueuse : c'est, à vrai dire, un peu celle du jeu de patience. Mais il y manquera toujours un trop grand nombre de pièces pour qu'on puisse voir un Lucrèce authentique se dresser en pied sous nos yeux. Il y faut savoir renoncer.

Que si toutefois vous me demandiez maintenant, pour compléter mon propos, quel est, selon moi, le trait fondamental de la nature de Lucrèce, je n'hésiterais pas à dire que c'est la sensualité. Car elle anime tout en lui, l'imagination, l'intelligence, aussi bien que le sentiment ; c'est elle — et non pas le mysticisme — que l'on retrouve partout dans son poème, tantôt latente, sous-jacente, peu sensible au premier abord, tantôt au contraire expansive et puissamment jaillissante. Nulle part peut-être ce n'est plus frappant que dans cette espèce d'hymne au toucher, bien connu, qui éclate tout à coup au milieu du livre II (434), dans un passage relatif aux formes des atomes, dont la diversité explique la qualité diverse de nos sensations : « Car le toucher, s'écrie-t-il, le toucher, ô sainte puissance des dieux ! est le sens souverain de notre corps : *Tactus enim, tactus, pro diuum numina sancta ! corporis est sensus*, etc. » Relisez le passage entier, revoyez le détail de la démonstration qui suit, si positive et si hardie : le fait est que cette singulière explosion si vibrante, si ardente, où l'on pourrait voir, si l'on veut, comme une touche de mysticisme, mais alors d'un mysticisme bien spécial et bien peu orthodoxe ! — où l'on pourrait voir aussi du reste un indice d'exaltation morbide et de tendance démentielle, — en dit long, en tout cas, sur le tempérament du poète à qui elle échappe. Il serait aisé, d'autre part, de montrer comment une teinte de sensualité — au sens le plus large du mot, naturellement — se retrouve un peu partout dans les vers dépeignant la vie des êtres et des choses de la Nature dont est semée, d'un bout à l'autre, l'œuvre de Lucrèce. Toute l'invocation à Vénus en est imprégnée, de la première ligne à la dernière ; toutes les descriptions qui lui servent, chemin faisant, d'arguments en sont imprégnées ; presque tous les faits concrets observés, vécus ou même imaginés par lui qu'il rapporte en sont, peu ou prou, colorés. En un mot, c'est bien là l'arrière-fond permanent du poème, parce que c'est en réalité l'arrière-fond permanent de la nature intime de son auteur.

René WALTZ.