

<i>ACTA CLASSICA</i> <i>UNIV. SCIENT. DEBRECEN.</i>	<i>XLVI.</i>	<i>2010.</i>	<i>p. 157–175.</i>
--	--------------	--------------	--------------------

MACROBE SUR LES VERTUS DES ESCLAVES

ANALYSE DU CHAPITRE 11 DES *SATURNALES* I.

PAR ORSOLYA TÓTH

Abstract: The late antique writer, Macrobius, is of the opinion that virtues can be found in slaves as much as in free men. The author explains his view in his main work, the *Saturnalia* (I. 11). The aim of this paper is – through the analysis of the passage mentioned above – the examination of precisely what kind of virtues Macrobius attributes to slaves, the context in which these virtues appear, and finally the factors which could have influenced the author while he was writing his text in praise of slaves.

Key words: Macrobius, *Saturnalia*, slavery, virtues, bravery

On pourrait donner au 11^e chapitre des *Saturnales* I. le titre *L'éloge de l'esclavage*. En effet, Macrobe, dans cette partie de son œuvre, fait l'éloge peut-être le plus beau et sans aucun doute le plus global de cette couche sociale dans la littérature antique. Chez les Romains, la fête des Saturnales, le sujet de l'œuvre de l'auteur de l'époque du Bas-Empire, était le symbole de l'estime des hommes libres envers les serviteurs. Dans son travail, Macrobe s'occupe dans les détails de l'origine de la fête et des traditions qui y sont liées, et à ce propos il essaie d'expliquer pourquoi et comment les esclaves sont devenus les personnages principaux de la fête des Saturnales. Contrairement à l'opinion généralement admise par les Romains, l'auteur¹ est de l'avis de ceux qui pensent que la vertu se retrouve dans les esclaves de même que dans les hommes libres, et le

¹ La monographie de *W. L. Westermann* (*The slave systems of Greek and Roman antiquity. Memoirs of the American Philosophical Society. Vol. 40. Philadelphia 1984*²) et les travaux de *G. Alföldy* (*Antike Sklaverei: Widersprüche, Sonderformen, Grundstrukturen. Bamberg 1988* ; et *Római társadalomtörténet (Histoire sociale de Rome). Budapest 1996*) offrent un excellent aperçu sur l'histoire de l'esclavage grec et romain. *T. Wiedemann* (*Greek and Roman Slavery. Baltimore and London 1981*) recueille des sources considérables sur ce sujet et *Z. Yavetz* (*Slaves and slavery in ancient Rome. New Jersey 1991*²) sur les plus importantes guerres serviles. *J. Vogt-N. Brockmeyer* (*Bibliographie zur antiken Sklaverei. Bochum 1971*) et *H. Bellen–H. Heinen* (*Bibliographie zur antiken Sklaverei. Forschungen zur antiken Sklaverei. Beiheft 4. vol. II. Stuttgart 2003*) entre autres, l'orientation dans l'immense bibliographie spéciale concernant l'esclavage à l'Antiquité.

discours volumineux sur ce sujet dans le chapitre en question a pour but d'appuyer cette opinion. La présente étude a l'intention de donner une analyse détaillée de ce morceau de texte, et de dire de cette manière quelles sont plus précisément les vertus que Macrobe attribue aux esclaves, dans quels contextes les vertus détectées apparaissent dans son œuvre, et quelles influences ont pu avoir de l'effet sur l'auteur dans la formation de son opinion concernant les esclaves. Cependant, avant de nous lancer dans l'analyse détaillée, il nous semble utile, pour une meilleure intelligence du sujet, d'offrir un bref aperçu de la situation des esclaves romains et de l'opinion sociale sur les esclaves au cours de l'Antiquité.

Aperçu de l'histoire de l'esclavage romain

Dans la société patriarcale de la première période de l'Empire romain, les esclaves appartenaient à la famille, à la *familia*. Le mot *familia* désignait à cette époque-là plutôt des rapports de propriété que des liens de sang. Étant donné que le *pater familias* exerce un pouvoir absolu aussi bien sur sa femme et ses enfants que sur ses esclaves, la position de ces derniers différait très peu de celle des autres membres de la famille. Il est vrai qu'un esclave ne représentait pas une valeur semblable à celle d'un homme libre, mais ses tâches agricoles et ménagères ne différaient presque pas de celles des autres. À cette époque-là, ce n'était pas encore leur travail sur lequel reposaient les bases de la croissance économique, et pour qu'ils ne ressentent pas leur situation humiliante, ils étaient appelés *familiares*.² Après avoir été affranchis, déjà comme *liberti*, ils gardaient une relation étroite avec leur maître devenu *patronus*. Le changement se fait à l'époque des guerres puniques quand il est devenu habituel de rendre les masses de prisonniers de guerre esclaves, et par conséquent, on pouvait avoir la main d'œuvre facilement et à bas prix.³ Au nom des lois, les esclaves ne pouvaient être enrôlés dans l'armée, la continuité du travail producteur était donc assurée même pendant les guerres incessantes. L'apparition massive des esclaves en Italie a évidemment changé les relations au sein de la *familia* : l'attachement des esclaves au *pater familias* a disparu, ils représentaient déjà une couche sociale autonome, au bas de l'échelle hiérarchique, privée de tout droit et dans un état de dépendance totale. Leur situation est bien caractérisée par la définition de Varron *instrumenti genus vocale*⁴ qui met en évidence que

² Cf. Sen., *Ep.* 47, 14.

³ En réalité, cette tendance a commencé plus tôt, pendant les guerres samnites, mais elle culminait pendant les guerres puniques.

⁴ *De re rustica* 1, 17, 1.

l'esclave passe non plus pour un homme, mais pour un instrument de travail, il est donc considéré absolument comme un objet. Évidemment, leur état était différent selon qu'ils servaient dans une ville ou à la campagne. Ceux qui faisaient partie de la *familia rustica*, se trouvaient dans une situation beaucoup plus désespérée et avaient des conditions de vie plus rudes. Le travail physique qu'ils faisaient les éprouvait durement, les épitaphes conservées témoignent du fait que la plupart d'entre eux sont morts avant leur 40^e année, et ils ne pouvaient espérer l'affranchissement non plus puisque les maîtres n'accordaient cette grâce que très rarement à des esclaves qu'ils ne rencontraient personnellement presque jamais. Cette période allant jusqu'à la fin de la République romaine était sans aucun doute la période la plus noire du point de vue des conditions des esclaves. C'est la raison pour laquelle les guerres serviles les plus importantes sont survenues justement à cette époque, mais qui n'avaient pas un impact considérable sur la société romaine : à la suite de ces guerres, les maîtres se sont rendus compte du fait que la maltraitance des esclaves cause plus de dégâts à l'économie qu'elle ne fait de profit, ils ont donc allégé un peu les charges des esclaves. Pendant le Principat, il n'y avait plus les mêmes possibilités pour l'acquisition des esclaves qu'auparavant. Il arrive de moins en moins que des prisonniers de guerre soient rendus esclaves, le recrutement des serviteurs est garanti plutôt par les hommes libres appauvris qui s'offraient volontairement ou offraient leurs enfants pour être esclaves. C'est pendant cette période qu'apparaissent les affranchis riches qui ont accumulé de plusieurs manières différentes une énorme fortune, et grâce à cela, ils ont acquis une grande influence économique et souvent politique aussi.⁵ Cependant même ces derniers n'avaient pas la possibilité d'entrer dans l'ordre des sénateurs. Calliste⁶, mentionné par Sénèque, ou Pallas, le secrétaire au trésor de Claude en sont les exemples, celui-ci comme *libertus* est parvenu à la direction de l'appareil de l'Empire, malgré cela, il a été élu préteur sans le rang sénateur. Pline le Jeune trouve cependant que déjà cet honneur est excessif, et il évoque d'un ton indigné la décision du Sénat louant Pallas, en disant qu'il est heureux de ne pas être né à une époque où on tolère une telle honte.⁷ Pendant les deux premiers siècles de l'Empire, les conditions de vie des esclaves montraient une tendance d'amélioration, et le *manumissio* aussi leur est devenu plus facilement accessible. Plusieurs décrets sont nés qui avaient l'objectif d'améliorer leur situation, et les traitements cruels envers les esclaves ont été de plus en plus condamnés.

⁵ Pendant la République, il était encore absolument inimaginable que des hommes d'origine d'esclave puissent participer sous n'importe quelle forme aux affaires publiques. cf. Cic. *Ad Quint. frat.* I 1, 17.

⁶ Libertus de Caligula, ensuite chancelier de Claude. Sen., *Ep.* 47, 9.

⁷ *Ep.* 8, 6.

Sous l'impact de la crise du III^e siècle, on peut observer un processus d'égalisation dans les couches sociales inférieures de la société : les *servi*, *liberti* et *ingenui* restaient juridiquement des catégories différentes, mais sur le plan économique ou existentiel, il n'y avait guère de différence entre eux. À l'époque du Bas-Empire, chargée de tensions sociales, ce processus se manifestait encore plus vigoureusement en raison du nivellement des couches sociales inférieures, et tandis que de plusieurs aspects, les conditions des esclaves continuaient à s'améliorer, les libres pauvres descendaient pratiquement au niveau de serviteur et faisaient l'objet du mépris aux yeux des couches supérieures, tout comme les esclaves. C'est Alföldy qui attire l'attention sur le fait que cela a des traces même dans le *Codex Theodosianus* où le mot *faex* est indifféremment utilisé pour désigner les libres des couches sociales inférieures et les esclaves.⁸

L'appréciation des esclaves à l'Antiquité

Au cours de toute l'Antiquité, l'institution de l'esclavage était si naturelle que sa raison d'être n'était contestée par personne, même pas par les auteurs qui étaient d'origine d'esclave. Selon l'opinion communément admise, les esclaves étaient des êtres inférieurs ayant besoin d'être dirigés et ne pouvant pas avoir les vertus. Platon également était de cet avis, selon lui, le courage est une vertu qui ne peut pas exister dans les esclaves, tout au plus quelque chose qui semble pareil, mais qui est plus proche des instincts des animaux.⁹

⁸ G. Alföldy, op. cit. (1996) 124. *CodTheod.* 9, 42, 5; 6, 27, 18; 16, 5, 21.

⁹ Chez Platon, il n'y a pas de discours sur les questions de l'esclavage, son opinion sur ce sujet ne peut être reconstruite que d'après des allusions sporadiques se trouvant dans ses œuvres. Son idée mentionnée ci-dessus peut être dérivée de sa conception sur le *logos*, selon laquelle même si les esclaves peuvent avoir la *doxa*, ce qui désigne dans ce cas une sorte de pseudosavoir qui ne se repose pas sur la vraie connaissance, mais sur des expériences pratiques, il n'y a pas de *logos* en eux qui puisse les rendre capables de comprendre les relations causales entre certaines choses (*Leges* 720). Par conséquent, ils ne peuvent pas connaître la réelle nature de la vérité, et ils ne sont pas aptes au rôle de dirigeant non plus, ils sont donc nécessairement subordonnés aux individus intellectuellement d'ordre supérieur, possédant le *logos*. Cependant, dans ce sens, ce ne sont pas que les serviteurs qui se rangent dans la catégorie de *douloi*, mais les hommes d'ailleurs libres également qui sont soumis aux ordres des supérieurs. Dans l'une de ses études, Gregory Vlastos (*Slavery in Plato's Republic*. In : M. I. Finley (ed.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*. Cambridge 1960, 133-149, 133-138) prouve que Platon non seulement ne considère pas l'esclavage anormal, mais qu'il presque l'idéalise en négligeant absolument les associations négatives du traitement parfois cruel des esclaves, et il appuie avec des exemples son opinion selon laquelle c'est une situation honnête et heureuse. Selon lui, le système de relations entre le maître et le serviteur, ou bien entre le dynaste et son subordonné fonctionne suivant les mêmes schémas. L'idée que « la famille est un modèle réduit de la société » existait déjà dans la première conception romaine, du moins c'est ce à quoi réfère Sénèque dans la lettre que nous al-

Aristote, comme son maître, pense que l'esclavage n'est pas contre la nature,¹⁰ selon lui, on sait déjà à la naissance si l'homme donné sera dirigeant ou subordonné dans la vie. Les différences intellectuelles et sociales sont donc basées sur les différences des facultés naturelles.¹¹ Évidemment, il y en avait parmi les penseurs grecs aussi – comme le sophiste Alcidamas,¹² Philémon ou Euripide – qui, à l'opposé de Platon et d'Aristote, était de l'opinion que l'esclavage est contre la nature, son acceptation conventionnelle réalise la plus grande injustice sociale, mais ils avaient une influence bien moindre que ceux de l'avis opposé.¹³

Chez les auteurs grecs, c'est surtout du point de vue théorique que le sujet se trouve au centre de la réflexion, alors qu'à Rome, ce sont les aspects pratiques qui sont mis en avant : ce sont principalement des auteurs spécialisés dans l'économie – comme Varron, Caton ou Columelle qui écrivent de la situation des esclaves, de leur traitement. Les informations qu'ils donnent manquent de tout aspect idéologique et moral. Étant donné qu'il s'agit de l'instrument de travail le plus précieux de l'économie, ils ne regardent que le facteur d'efficacité : comment il faut employer, primer, punir, etc. les serviteurs dans l'intérêt du fonctionnement optimal de l'économie. À l'époque du Principat, il apparaît dans la littérature et dans la philosophie une nouvelle voix selon laquelle les esclaves sont égaux aux libres et qu'il est nécessaire de les traiter

lons analyser plus loin (*Ep.* 47, 14.) quand il dit : *maiores nostri ... domum pusillam rem publicam esse iudicaverunt.*

¹⁰ Cf. *Pol.* livre I, passim. Toutefois, il polémique avec Platon dans la question de savoir si les maîtres gouvernent leurs serviteurs de la même manière que les dirigeants de l'État leurs subordonnés.

¹¹ Le maître règne sur son serviteur comme l'âme sur le corps ou la raison sur les désirs, et cette dominance n'est pas seulement utile, mais juste aussi pour l'esclave lui-même. L'esclave est un instrument ayant une âme, il fait partie de son maître, et comme tel, il doit posséder les vertus nécessaires à la pratique du bien, mais ce ne sont que des vertus partielles qui, selon la terminologie d'Aristote, représentent les formes de *hexis*, c'est-à-dire qu'elles peuvent être mises en relation avec l'état corporel. Dans cette question, il va un peu plus loin que Platon, tout en maintenant qu'un esclave ne peut pas avoir part aux vertus morales entièrement, seulement à la mesure de ses obligations, et comme la performance la plus grande des serviteurs réside dans leur travail physique, leurs vertus aussi qui ne peuvent être ainsi de pleines valeurs se rapportent seulement à cela. Sur l'opinion d'Aristote concernant l'esclavage cf. R. *Schlaifer*, *Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle*. In: M. I. *Finley* (ed.), *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*. Cambridge 1960, 93-132, 120-127 ; G. E. R. *Lloyd*, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought*. Cambridge 1968, 251-253.

¹² D'après les données disponibles, c'est Alcidamas, disciple de Gorgias qui était le premier à refuser l'esclavage. Cf. G. B. *Kerferd*, *Le mouvement sophistique* (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie). Paris 1999, 193.

¹³ Cf. K. *Bradley*, *Slavery and Society at Rome*. Cambridge 1994, 133-140 ; *Schlaifer*, op. cit. 127-129.

avec humanité.¹⁴ Parmi les thèses fondamentales de Sénèque, on trouve l'idée qu'il n'y a pas d'hommes qui, par nature, soient condamnés à être esclaves. Sa conception est en accord avec les enseignements stoïques,¹⁵ cependant, comme le note Griffin aussi, son interprétation de l'égalité dépasse largement celle des stoïques antérieures, et ses thèses ne sont pas surpassées par les générations suivantes non plus.¹⁶ Sénèque attribue clairement aux serviteurs des traits de caractère supposant l'existence des vertus : *potest servus iustus esse, potest fortis, potest magnanimus*,¹⁷ ailleurs il écrit : *nulli praeclusa virtus est*.¹⁸ Il est vrai en tout cas que les représentants de ce traitement humain étaient en minorité infime dans la société romaine. Chez certains auteurs, on peut observer une certaine ambivalence dans leur relation avec les esclaves, comme le montre l'exemple de Pline le Jeune : dans une de ses lettres (8, 16), il écrit avec empathie sur ses propres esclaves, il est fier de son *humanitas* témoigné envers eux, et en même temps – comme il en était déjà question – il évoque avec indignation l'élection de Pallas pour le rang de préteur (8, 6), ailleurs (3, 14) il est

¹⁴ Cf. Petr., *Sat.* 71.; Sen., *Ep.* 47; *Benef.* III 18 sqq.; Plin., *Ep.* VIII 16.

¹⁵ Les stoïques, définissant la vertu comme *summum bonum*, pensaient que l'homme par nature aspire au bien et veut être en harmonie avec la nature. Le *summum bonum* signifie la même chose pour l'individu, pour les différentes catégories sociales et pour l'univers, puisque c'est le même logos qui les pénètre et les dirige. Le *σπερματικός λόγος* ou *recta ratio* qui est une partie du logos divin, autrement de l'âme de l'univers, existant dans chaque homme est le logos de tous les hommes, et ainsi, à cause de la possession commune du logos, tous les hommes sont égaux par nature. Cf. Cic., *Fin.* III 19, 64: *mundum autem censent regi numine deorum, eumque esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum, et unum quemque nostrum eius mundi esse partem; ex quo illud natura consequi, ut communem utilitatem nostrae anteponamus*. En outre Cic., *Leg.* I 7, 22-23.: *animal hoc providum, sagax, multiplex, acutum, memor, plenum rationis et consilii, quem vocamus hominem, praeclara quadam condicione generatum esse a supremo deo. Solum est enim ex tot animantium generibus atque naturis particeps rationis et cogitationis, cum cetera sint omnia expertia. Quid est autem, non dicam in homine, sed in omni caelo atque terra, ratione divinius? Quae cum adolevit atque perfecta est, nominatur rite sapientia. Est igitur, quoniam nihil est ratione melius, eaque <est> et in homine et in deo, prima homini cum deo rationis societas. Inter quos autem ratio, inter eosdem etiam recta ratio [et] communis est: quae cum sit lex, lege quoque consociati homines cum dis putandi sumus*. Les stoïques partant de leur idée sur l'égalité affirment que l'esclavage et l'inégalité entre les sexes sont contraires à la nature. Ils incitent à reconnaître la dignité morale des esclaves et à les traiter avec humanité. Sur la conception éthique des stoïques en général, avec une littérature abondante, voir : H. Reiner, *Die ethische Weisheit der Stoiker heute*. Gymnasium 76 (1969) 330-357 et G. Rodis-Lewis, *La morale stoïcienne*. Paris 1970 ; sur la relation de l'éthique stoïque avec l'esclavage et avec l'égalité des sexes : M. L. Colish, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*. I. Stoicism in Classical Latin Literature. Leiden 1985, 36-38.

¹⁶ Sur la question plus en détail voir : M. Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*. Oxford 1976, 256-285.

¹⁷ *Benef.* III 18, 4.

¹⁸ *ibid.*

d'accord avec le décret du Sénat qui affirme que tous les serviteurs de la maison doivent expier par la mort si un esclave tue son maître.¹⁹ Toutefois, ce comportement, comme le montre Finley aussi, n'est contradictoire qu'en apparence : en réalité, les aristocrates qui prêtaient attention à leurs esclaves, ou les décrets impériaux pris dans leur intérêt voulaient, par l'amélioration de leur condition de vie, conserver l'esclavage.²⁰ L'opinion communément admise continue à considérer les serviteurs comme des êtres inférieurs, instinctifs, en disant que tout au plus il y a quelques esclaves qui peuvent agir vertueusement. Macrobe par contre veut attirer l'attention sur le fait que ce n'est pas seulement l'intérêt personnel ou la contrainte momentanée qui peuvent amener un serviteur à des gestes vertueux. Même dans leur cas, le bien moral peut être un facteur motivationnel, et pour appuyer cette idée, il cite des exemples qui prouvent la conduite héroïque, la générosité et la loyauté des esclaves dans des situations de danger.

Les vertus des esclaves chez Macrobe

L'auteur s'occupe des esclaves dans un long chapitre des *Saturnales* (I 11) qui est divisé en trois parties. Dans la première partie (1-6) introduisant le vrai sujet, Evangelus qui joue toujours un rôle négatif dans l'œuvre, fait des remarques déshonorantes à propos des esclaves, tandis que le maître de la maison du festin, Prétextat plaide en leur faveur en ouvrant une longue discussion sur leur appréciation. À l'aide du duel d'Evangelus et Prétextat, Macrobe a la possibilité de confronter les idées de l'approche humaine et celles de la mentalité traditionnelle. Dans la deuxième partie (7-15) vient le fondement théorique qui met en évidence que les esclaves sont des hommes tout comme les autres, et qu'ils sont égaux aux hommes libres devant les dieux, la nature et la fortune. Finalement, dans la troisième partie (16-46), il montre, à l'aide de plusieurs exemples concrets, quel excellent caractère avaient les esclaves auparavant et quels grands exploits ils ont accomplis. Il n'est guère possible de donner une explication convaincante à la question de savoir pourquoi Macrobe portait un vif intérêt aux esclaves. Il est connu que le *Codex Theodosianus* contient une disposition à propos des esclaves, adressée à Maximiliane Macrobe²¹ qui pouvait être en rapport de parenté avec notre auteur. L'essentiel de cette disposition est la suivante : on ne peut pas accuser d'homicide le maître dont le serviteur meurt des suites d'un châtement. Cette disposition ne peut être aucunement la

¹⁹ Cf. *dig* 5, 1, 17-20; Paulus, *Sent.* III 5, 3. 6-9. 12; Tac., *Ann.* XIV 42-45.

²⁰ Cf. *M. I. Finley*, *Ancient Slavery and Modern Ideology*. London 1980, 121.

²¹ *CodTheod.* 9, 12, 2.

preuve du comportement humain des maîtres envers leurs esclaves, et il est peu possible que cela ait eu de l'effet sur Macrobe. Il est beaucoup plus probable que cette question a reçu de l'importance parce qu'elle occupe une place particulière dans l'œuvre, puisque les Saturnales sont une fête au cours de laquelle les esclaves ont un rôle principal.²²

La source de la deuxième partie du chapitre est la 47^e lettre de Sénèque à Lucilius dans laquelle la question de l'esclavage est traitée dans une approche de philosophie morale. Cette lettre avait sans aucun doute un grand effet sur Macrobe : il n'a pas seulement repris son texte, mais il l'a presque refait. Selon Flamant²³, là où Macrobe reprend une partie d'une source sans aucune modification, ne se souciant pas de la texture du nouveau texte, de sa cohérence ou de son unité logique, le contenu du texte donné est moins important pour lui, il l'insère dans son œuvre parce qu'elle convient au sujet actuel, au style de la conversation de table. Par contre, si quelque chose a de l'importance ou de l'essentiel pour lui du point de vue de son contenu, il le remanie considérablement, il le restructure selon sa propre logique, il en enlève ou si c'est nécessaire, il complète sa source, comme dans le cas des textes s'occupant de la théologie du Soleil²⁴ ou de la descente de l'âme²⁵. Il fait la même chose avec la lettre de Sénèque aussi, ce qui indique clairement que le sujet de l'esclavage le préoccupe sérieusement, et en refusant la manière de voir l'esclave comme un instrument, il souligne que les esclaves peuvent posséder les mêmes vertus que les libres et dans la même mesure. Leurs vertus sont de pleine valeur et non pas des vertus incomplètes comme beaucoup le pensaient auparavant.²⁶ Les deux auteurs ont des approches différentes du thème : Sénèque expose ses idées sous l'influence d'une nouvelle selon laquelle Lucilius traite ses esclaves avec humanité, donc le *dominus* prend soin de sa *familia*, tandis que dans l'autre cas, comme base, il y a une histoire dans laquelle Iuppiter punit un maître à cause de son comportement cruel envers son serviteur, c'est-à-dire que même les dieux font attention au sort des esclaves : *quanta de servo ad deorum summum cura pervenerit*.²⁷ Le discours de Sénèque part de la sphère humaine, celui de Macrobe d'un plan métaphysique. Dans la suite, Sénèque, en choisissant la méthode inductive, et en partant du comportement des aristocrates romains obser-

²² Cf. à ce propos *Sat.* I 7, 26; I 10, 22; I 12, 7.

²³ J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin*, à la fin du IV^e siècle. Leiden 1977, 290-291.

²⁴ *Sat.* I 17-24.

²⁵ *Comm.* I 11-12.

²⁶ Cf. note 11.

²⁷ *Sat.* I 11, 6. Non seulement Iuppiter prêtait attention aux esclaves ; plus haut (*Sat.* I 10, 22), en relation avec les antécédents grecs de la fête, Macrobe publie son opinion selon laquelle Saturne aussi avait un grand soin aux esclaves : *Delectari enim deum (sc. Saturnum) honore servorum, contemplatu laboris*.

vé à table, il avance vers le général, vers l'analyse de la situation des esclaves sur le plan philosophique, Macrobe au contraire : il part des conclusions générales pour arriver au concret ; dans son cas, c'est nécessaire à cause de la structure du chapitre, à cause des exemples cités dans la troisième partie. Les deux passages mettent au centre l'idée que les esclaves aussi sont pareils aux autres hommes, et qu'il faut juger l'individu d'après son caractère et non pas d'après sa situation sociale : *sibi quisque dat mores, condicionem casus adsignat*.²⁸ Par conséquent, un serviteur aussi peut posséder les mêmes vertus qu'un homme libre.

Macrobe omet le passage du texte de Sénèque qui mentionne la fête des Saturnales et le repas commun des maîtres et des serviteurs. Ce n'est pourtant pas étonnant puisque cette fête est justement le point de départ de sa propre œuvre, et elle faisait déjà l'objet d'une analyse détaillée, ainsi il aurait été superflu de l'évoquer de nouveau. Au fait, la seule question essentielle qui n'était pas traitée précédemment peut être liée aux esclaves : qu'est-ce qui les rend dignes de se mettre à table avec leurs maîtres. C'est cette lacune que comble ici l'auteur. Son comportement vis-à-vis des esclaves rappelle beaucoup la mentalité chrétienne. Et cela pose un problème soulevé par plusieurs chercheurs, à savoir quel est le rapport de Macrobe à la nouvelle religion.²⁹ Il est envisageable que les idées chrétiennes aient eu une influence sur lui, mais il est également possible qu'il ait voulu faire sentir que non seulement les chrétiens peuvent être solidaires avec les couches sociales déclassées, assujetties ; les membres du cercle dit Symmachus, quoique considérés comme païens, ne sont en humanité aucunement inférieurs à ceux qui ont la nouvelle foi.

À propos de l'utilisation de la lettre de Sénèque et de l'opinion de Macrobe sur les esclaves, il faut prêter attention également à la question de savoir dans quelle mesure il était influencé dans la formation de ses vues par les enseignements stoïques, puisque l'idée de l'égalité entre les hommes est une des caractéristiques de la philosophie stoïque. Si nous examinons l'œuvre de Macrobe pour savoir dans quelle mesure le stoïcisme y est présent, nous constatons qu'apparemment très peu. Et dans les *Saturnales*, et dans les *Commentaires* il n'y a que quelques passages où il fait concrètement référence à des enseignements stoïques³⁰ dont seulement un peut être mis en rapport avec les vertus

²⁸ *Sat.* I 11, 10.

²⁹ Cf. à ce propos *P. De Paolis*, Macrobio 1934-1984. Lustrum 28-29 (1986-87) 107-249, 125-132.

³⁰ *Sat.* I 17, 36: À propos de l'étymologie du nom d'Apollon, il cite l'opinion de Cléanthe et d'Antipater de Tarse ; *Comm.* I 14, 19 : pendant qu'il passe en revue comment certains philosophes définissent la nature de l'âme, il présente également les définitions de Zénon, de Poseidonios et de Boéthos. Dans les *Comm.* I 15, 7 il décrit la conception de Poseidonios concernant la Voie lactée (cf. à ce propos : *M. Armisen-Marchetti*, Macrobe. Commentaire au Songe de Scipion

(*Comm.* I 8, 11). Dans le passage donné, Macrobe affirme qu'entre les quatre niveaux des quatre vertus cardinales³¹, entre autres, c'est en matière des passions qu'il se manifeste une très grande différence, ensuite il s'appuie sur un vers d'Énéide de Virgile pour définir les passions : « *passiones autem ut scimus vocantur quod homines „metuunt cupiuntque, dolent gaudentque”* ». ³² Les chercheurs s'occupant de l'interprétation de cette phrase pensent que probablement, derrière cette formulation, il faut chercher l'influence de Servius³³ qui se référant à Varron et, en général, à tous les philosophes, dit que la passion a quatre types,³⁴ mais ils constatent également qu'ici, nous trouvons essentiellement une idée stoïque, puisque la diffusion de la thèse concernant les quatre catégories (douleur, peur, désir, volupté) de la passion πάθος est liée surtout aux stoïques.³⁵ Dans la suite cependant, – c'est-à-dire dans la manière dont il déduit l'objectif des vertus, se trouvant sur les quatre niveaux successifs, en relation avec les passions –, il n'a rien à voir avec les enseignements stoïques, il est plutôt question d'adapter une idée empruntée à quelqu'un d'autre à sa propre conception néoplatonicienne. Dans le cas de notre auteur, nous ne pouvons donc pas parler de la connaissance approfondie du stoïcisme, ou du moins de l'apparition de ces connaissances, il est pourtant évident que ces enseignements, surtout par les textes de Sénèque et de Cicéron, ont eu un effet sur lui, et on peut retrouver les manifestations un peu superficielles de cette influence dans ses œuvres.

I-II. Paris 2001-2003, I. pp. 176-177, note 333); selon *Colish*, op. cit. 319, les *Comm.* II 14, 1-2 peuvent être en rapport avec les enseignements stoïques, et il pense aussi que la base du passage décrivant l'origine du monde (*Sat.* I 8, 6-8) peut également être d'origine stoïque.

³¹ L'auteur, dans ses commentaires d'esprit néoplatonicien, faits pour *Somnium Scipionis* de Cicéron, consacre un chapitre (*Comm.* I 8) à la théorie de vertu de la tendance philosophique qu'il représente. Là, sous l'effet de Plotin, mais surtout de Porphyre, il présente les quatre vertus principales (*prudentia, temperantia, fortitudo, iustitia*) comme qui apparaissent sur quatre niveaux différents, mais successifs, et qui dirigent l'âme au cours de sa purification de la sphère de l'existence humaine à la déité, à l'Unité. Cf. *Flamant*, op. cit. 596-608 ; *M. Regali*, La quadripartizione delle virtù nei *Commentarii* di Macrobio. *A&R* 25 (1980) 166-172; sur le caractère romain de la conception de vertu de Macrobe : *C. Zintzen*, Römisches und Neuplatonisches bei Macrobius. In: *P. Steinmetz* (Hrsg.), *Politeia und Res Publica dem Andenken R. Starks gewidmet*. Wiesbaden 1969, 357-376; sur la théorie de vertu néoplatonicienne en général : *D. J. O'Meara*, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford 2005, 40-68.

³² *Aen.* VI 733.

³³ *Armisen-Marchetti*, op. cit., note I 158, 202; *Colish*, op. cit. 319-320.

³⁴ Serv., *Ad Aen.* VI 733: *Varro et omnes philosophi dicunt quattuor esse passiones, duas a bonis opinatis et duas a malis opinatis rebus: nam dolere et timere duae opinioniones malae sunt, una praesentis, alia futuri: item gaudere et cupere opinioniones bonae sunt, una praesentis, altera futuri*. Tout cela correspond absolument aux idées présentes chez Cicéron (voir : note suivante).

³⁵ Cic., *Fin.* III 35; *Tusc.* III 11, 24-25; IV 7, 15; *SVF* III 377 sqq.

Après les bases théoriques viennent les exemples qui prouvent la présence d'*in servili pectore virtutes*.³⁶ Ici, ce qui attire notre attention, c'est le nombre très élevé des exemples : il cite au moins vingt exemples dont chacun montre la fidélité, la générosité, le courage ou la sagesse des esclaves. Il attire l'attention, encore dans l'introduction des *Saturnales*, quand il parle de sa méthode d'écrivain, à l'importance de la systématisation³⁷ qui se manifeste clairement dans la partie ci-dessous. Chaque histoire peut être classée selon sa thématique principalement dans trois groupes :

- 1) Esclave ou *libertus* qui accomplit un geste héroïque dans l'intérêt de son maître (11, 16-27)
- 2) Esclave ou *libertus* qui agit dans l'intérêt de la patrie (11, 28-40)
- 3) Esclave qui s'occupe de philosophie (11, 41-45)

Les exemples se succèdent suivant ce classement, mais on peut faire dans ces groupes d'autres sous-catégories aussi dont il faut également tenir compte. Au sein du premier groupe, on peut distinguer une catégorie à part à laquelle appartiennent les histoires où les esclaves prouvent leur fidélité envers leur maître en ne tombant pas dans le péché de *proditio*. C'est le cas du *libertus* de Démosthène³⁸ (11, 17) qui, quoiqu'il soit au courant de l'adultère de son maître avec Iulia, ne l'a pas trahi malgré les tortures non plus, ou celui des esclaves de Patavium (11, 17) qui n'ont pas dénoncé leur maître chez Asinius Pollion malgré la promesse d'une grande récompense et celle de la liberté non plus. Le thème de « l'esclave fidèle » est très fréquent chez les auteurs antiques, mais cet esclave apparaît généralement comme un cas exceptionnel à qui le maître doit une grande reconnaissance pour son geste généreux. De toute façon, ce *fides* signifie plus que la simple obéissance, puisque celle-ci est un comportement qui, dans toute relation hiérarchique, est souhaitable de la part des inférieurs. Cependant, il est un fait que, selon les lois romaines, d'un esclave, on ne pouvait accepter qu'un témoignage fait à la suite d'une torture, donc ce n'est que le procédé habituel qui a été appliqué dans le cas du serviteur de Démosthène. Finley³⁹ nous met en garde de déduire des tortures d'esclaves que les maîtres d'esclaves avaient un caractère cruel. D'une part, parce qu'il n'est pas vrai que seuls les esclaves sont concrètement responsables physiquement de

³⁶ *Sat.* I 11. 16.

³⁷ *Sat. praef.* 3; 5-8.

³⁸ Il devrait être contemporain d'Auguste, puisque la Iulia mentionnée peut être identifiée avec la fille d'Auguste ; du reste, il est inconnu. L'histoire montre une similitude considérable avec celle de l'adultère de M. Antoine l'Orateur (cos. 102) notée par Valère Maxime (VI 8, 1) qui écrit à propos du geste de l'esclave qui sauve son maître : *Argui fortuna merito potest, quod tam pium et tam fortem spiritum servili nomine inclusit.*

³⁹ Finley, op. cit. 93-122.

leurs gestes, d'autre part, parce que la perception moderne de l'esclavage est absolument différente de celle de l'Antiquité. En effet, si nous acceptons que dans la Rome antique, les esclaves ne sont pas des hommes devant les lois et pour la plupart de la société, mais des biens, on doit compter, dans leur cas, sur des procédures institutionnelles qui les abaissent en les isolant d'autres hommes.

Le sous-groupe suivant contient des exemples où les esclaves font preuve d'autres vertus que de *fides* : de leur courage, de leur générosité, puisque non seulement ils ne trahissent pas leur maître, mais ils les aident à s'échapper et à se cacher à leurs poursuivants. Macrobe affirme plusieurs fois que les différents gestes vertueux des esclaves montrent clairement leur *fortitudo*.⁴⁰ C'est dans cette catégorie qu'on peut classer le cas des *liberti* de Labienus (11, 18), celui de l'esclave de Cépion (11, 21) et d'Antius Restio (11, 19-20), ainsi que l'histoire des esclaves sauvant leur maîtresse au siège de Grumetum (11, 23)⁴¹, et quoiqu'un peu différent par son caractère, on peut tout de même ranger dans la même catégorie l'exemple de l'esclave de Scipio (11, 26), qui a sauvé son maître blessé dans la bataille du lac Ticinus, car c'est le motif du sauvetage, de la libération qui s'y manifeste également.⁴²

Dans la troisième catégorie, il y a les serviteurs qui ont affronté la mort pour ou avec leur maître. Ce dévouement a trois types dans le texte : l'esclave d'Urbinus a sacrifié sa vie pour sauver celle de son maître (11, 16). L'esclave de Vettius Pelignus a donné la mort d'abord à son maître pour que celui-ci ne tombe pas en captivité, ensuite il s'est donné la mort à lui-même *ne domino superstes fieret* (11, 24). Comme il ne pouvait plus défendre son maître et que celui-ci a été tué, l'esclave de C. Gracchus s'est suicidé auprès du corps de son maître aimé (11, 25). En vertu des lois, les esclaves étaient tenus responsables de non-assistance s'il a été prouvé qu'ils auraient pu défendre leur maître en cas de danger, mais ils ne l'ont pas fait,⁴³ cependant, l'acceptation volontaire de la

⁴⁰ I 11, 10; 11, 32; 11, 46. La *fortitudo* est l'une des quatre vertus cardinales. Dans les *Commentarii* (I, 8), Macrobe estime que ce ne sont pas que les philosophes qui peuvent posséder les vertus. Selon lui, la vie vertueuse n'est pas seulement une contemplation : au premier niveau des vertus, au degré des *virtutes politicae*, ce sont les actes individuels qui dominent. Pour le courage au sens civique, il donne la définition suivante : *fortitudinis animum supra periculi metum agere nihilque nisi turpia timere, tolerare fortiter vel adversa vel prospera: fortitudo praestat magnanimitatem, fiduciam, securitatem, magnificentiam, constantiam, tolerantiam, firmitatem.* (*Comm.* I 8, 7).

⁴¹ C'est l'exemple également de *fecundum bonae inventionis ingenium*.

⁴² La plupart des auteurs mentionnant l'histoire attribuent le sauvetage de Scipio à son fils, cf. Polyb. X 3. Val. Max. V 4, 2. Sen., *Benef.* III 33. Seul Tite-Live mentionne le rôle de l'esclave ligurien (XXI 46, 10.) en se référant à Coelius Antipater, mais lui non plus, il ne donne pas crédit à cette version.

⁴³ Cf. *dig.* 29, 5, 1, 18.

mort dépasse déjà les limites des obligations serviles, et c'est l'exemple excellent de *magnanimitas*⁴⁴ que Macrobe considère comme une vertu qui va de pair avec la *fortitudo*. Il est à remarquer ici que la *magnanimitas* qui se rencontre dans la littérature romaine comme une qualité caractérisant le plus souvent les guerriers courageux, apparaît en tout deux fois dans les *Saturnales*, et chaque fois se référant à des esclaves.

Le thème du dernier exemple de cette catégorie est la vengeance : l'esclave de Seleucus tue l'homme qui a tué son maître (11, 27). Ici, la mort de l'esclave n'est pas évoquée concrètement, mais un tel acte, évidemment, ne pouvait avoir d'autres conséquences. Si on regarde cette histoire dans l'optique romaine, c'est surtout la bonne action sans intérêt qui est digne d'admiration, le fait qu'un esclave aussi est capable de vengeance, qu'il possède l'*animositas* nécessaire, bien qu'il n'ait plus aucune obligation envers son maître après que celui-ci est déjà mort. La vengeance est toutefois le privilège des hommes libres, donc c'est un geste inhabituel de la part d'un esclave.⁴⁵ Si on prend en considération les sous-catégories, on constate que l'auteur, se servant de la gradation, nous présente des vertus de plus en plus grandes : il part des petits bienfaits, pour arriver jusqu'au plus grand cadeau pour l'homme, jusqu'à l'offre de la vie, et jusqu'à sa forme la plus noble, jusqu'à la vengeance.

Dans le deuxième groupe, le motif commun est l'acte pour la patrie. À l'intérieur de ce groupe, on peut distinguer trois parties suivant les manières d'agir. Premièrement, Macrobe cite Micythus (11, 28-29) qui est la preuve du fait qu'un esclave aussi peut être capable de diriger l'État. Il a été mentionné plus haut qu'à l'époque de Claude, l'administration de l'Empire a été faite par des *liberti*, l'histoire de Micythus n'est donc pas un cas exceptionnel, mais plutôt un premier exemple, un antécédent de ce phénomène. Selon Prétextat, l'interprète, cet esclave possédait deux vertus qui *inter nobiles quoque unice clarae sunt, notemnt l'imperium regendi peritia et l'imperium contemnendi magnanimitas*. La présence de la première vertu est prouvée par le fait que le tyran de Rhégium, Anaxilas, puisque ses enfants étaient encore mineurs, a osé lui confier la direction de l'État avant sa mort ; et la deuxième par le fait que Micythus

⁴⁴ *Comm.* I 8, 7. Cf. note 40.

⁴⁵ Ce bel exemple est probablement le fruit de l'imagination, mais cela ne diminue aucunement sa valeur. Le roi Seleucus en question peut être identifié avec Seleucus Nicator I^{er}, le fondateur de l'empire séleucide, et son assassin avec Ptolemaios Ceraunos qui est tombé dans la bataille contre les Galates trois ans plus tard. On ne peut pas savoir si Macrobe a travaillé d'après une source inconnue pour nous, ou bien c'est lui qui a inventé l'histoire, ou encore il a combiné plusieurs traditions. Quoi qu'il en soit, il est sûr que ce n'est pas par hasard que cet exemple se trouve à la fin du premier groupe.

a su renoncer au pouvoir quand les enfants ont atteint l'âge majeur. Et comme il régnait charitablement, les habitants de Rhégium lui ont obéi avec plaisir, bien qu'il soit esclave.⁴⁶

Il est connu que les esclaves ne pouvaient pas servir dans l'armée, ils ne pouvaient même pas prendre les armes,⁴⁷ malgré ce fait, il y avait, de temps en temps, un bon nombre d'esclaves qui faisaient un service militaire, les exemples de la deuxième sous-catégorie le montrent clairement (11, 30-34). Macrobe cite trois occasions où l'État a eu recours à l'aide des esclaves pendant la Deuxième Guerre punique : dans le premier cas, il s'agit de volontaires, dans le deuxième d'esclaves achetés et enrôlés, et dans le troisième d'affranchis. Pendant la guerre sociale de 91-88, il y avait 12 cohortes composées de *liberti*, et César et Auguste aussi profitaient de l'aide d'esclaves et de *liberti* courageux.⁴⁸ Dans la suite, on trouve quelques exemples étrangers : le roi de Sparte Cléomène, les Athéniens et les Borysthéniens aussi ont enrôlé, en cas de nécessité, des esclaves après qu'ils les avaient affranchis. Même s'il est évident que ce n'est pas avec conviction politique que les esclaves se sont joints à l'un ou à l'autre côté, il est pourtant incontestable que la *fortis opera* qu'ils ont accomplie servait l'intérêt public.

Le dernier thème dans ce groupe est l'acte héroïque des femmes esclaves sauvant Rome, le mythe de genèse de la fête de Nonae Caprotinae (11, 35-40). Il est important que cette fois-ci des femmes et non pas des hommes possèdent les vertus, et leur geste est libre, digne d'un homme libre : *accipe ancillarum factum non minus memorabile nec quo utilius rei publicae in ulla nobilitate reperias*.⁴⁹ Après l'invasion des Gaulois de 390 av. J.-C., ses voisins voulaient annexer l'État romain affaibli, et comme premier pas, ils demandaient qu'on leur donne des femmes et des filles, mais c'étaient les femmes esclaves rusées qui sont allées chez les ennemis, vêtues des robes de leurs maîtresses, et faisant semblant de faire la fête, elles ont saoulé les hommes. Ensuite, d'un caprifi-

⁴⁶ L'histoire se retrouve chez plusieurs auteurs en différentes versions. C'est le texte de Diodore Sicule (XI 66) qui est le plus proche de celui de Macrobe. Selon Justinus (4, 2), il était appelé Micalus et le peuple lui a obéi surtout à cause du souvenir d'Anaxilas ; selon Hérodote (VII 170), les Rhégiens l'ont finalement chassé, et c'est en se référant à cet auteur-ci que Pausanias (V 26, 4) le mentionne également.

⁴⁷ Cf. Plin., *Ep.* XXIX 30. et Cic., *Verr.* II 5, 7.

⁴⁸ Selon les notes explicatives des éditions de texte, les informations concernant César et Auguste n'apparaissent pas chez d'autres auteurs, alors que Cassius Dio (LVI 23, 3) fait mention du fait qu'Auguste a enrôlé des *liberti* contre les Germains après l'échec de Teutoburg.

⁴⁹ *Sat.* I 11, 35. Plutarque, dont l'œuvre intitulée *Quaestiones conviviales* peut être considérée comme une des sources des Saturnales, mentionne également le courage des femmes (*Moralia* III 242e-263c *De mulierum virtutibus*), et souligne que selon lui, il n'y a aucune différence entre hommes et femmes en ce qui concerne les vertus (cf. *ibidem* 242e-243d).

guier, elles ont donné signe aux Romains, cachés à proximité, d'attaquer, ainsi ceux-ci ont pu facilement vaincre l'ennemi ivre. La ville de Rome a été donc libérée grâce à la *benigna virtus* qui caractérisait les femmes esclaves, et, en récompense, celles-ci ont obtenu leur liberté, et à la mémoire de cet événement, elles ont fondé la fête en question qui a reçu son nom d'après le caprifiguier (*caprificus*).⁵⁰ Cette histoire est un exemple pour « le courage des faibles », tout comme le cas du fils mineur de Tarquinius Priscus (*Sat.* I 6, 8.) qui a prouvé son courage dans la guerre contre les Sabins en tuant un ennemi et il en a été récompensé.⁵¹ Tout cela attire l'attention sur le fait que le comportement héroïque de ceux dont on ne l'attendrait pas en général, présente une valeur encore plus grande et mérite donc une reconnaissance particulière.

Dans le troisième et dernier groupe, il y a des esclaves qui s'occupent de philosophie. Certains étaient esclaves chez des philosophes célèbres dont ils étaient ainsi les disciples aussi (Phédon, Pompylus, Perseus, Mys) ; Menippos et Epictète y figurent également, ainsi que Diogène qui diffère des autres, car il n'était esclave que pour une courte durée. Dans une partie antérieure du chapitre, empruntée à Sénèque (11, 7), on peut lire que Platon aussi, pendant sa vieillesse, a pu faire l'expérience du sort de l'esclave, et quoiqu'il ne se trouve pas d'allusions à ce fait parmi les exemples du troisième groupe, son cas aussi peut être rangé ici. Que les philosophes nés libres puissent devenir esclaves illustre l'inconstance du destin, de la Fortuna, ce qui a déjà apparu dans le premier groupe aussi où c'est dans la vie des maîtres qu'il est arrivé des changements destructifs qui les ont mis dans un état pire que celui d'un esclave. Mais il y en a un phénomène encore plus intéressant : des esclaves qui ne s'occupaient pas auparavant de philosophie sont devenus philosophes sous l'influence de leur maître, ce qui prouve bien selon Macrobe que l'*ingenium* nécessaire à l'acquisition de l'intelligence supérieure peut se retrouver non seulement dans les hommes libres, mais dans les esclaves aussi.⁵² Et c'est ce qui démontre peut-être le mieux le changement essentiel qui s'est réalisé vers le IV^e siècle dans l'appréciation des esclaves. En effet, l'*ingenium* de Macrobe se met en parallèle avec le *logos* de Platon mentionné plus haut,⁵³ cependant, il est évident

⁵⁰ Chez les Romains, la fête de Nonae Caprotinae se tenait le 7 juillet ; en dehors de l'aitiologie qui se trouve chez Macrobe, il y a naturellement d'autres versions connues : Plut., *Romulus* 29; *Camillus* 33; Var., *LL.* VI 3, 18. V. *Basanoff*, Nonae Caprotinae. *Latomus* 8 (1949) 209-216 étudie les problèmes concernant l'origine et la vraie signification de la fête.

⁵¹ *Sat.* I 6, 8: *Quo bello filium suum annos quattuordecim natum, quod hostem manu percusserat, et pro contione laudavit et bulla aurea praetextaque donavit, insigniens puerum ultra annos fortem praemiis virilitatis et honoris.*

⁵² *Sat.* I 11, 41: *Sed nec ad philosophandum ineptum vel impar servile ingenium fuit.*

⁵³ Cf. note 9.

que les deux auteurs ont une perception différente de cette question : selon Macrobe même un esclave peut posséder l'*ingenium* (ou, autrement : le *logos*) puisqu'il est avant tout un homme, et son existence d'esclave peut causer des infirmités dans ses conditions de vie, mais non dans son intelligence ; chez Platon par contre, le *logos* n'est le propre que des hommes libres.

Il emprunte la partie s'occupant des philosophes dans son intégralité, à l'exception de la phrase préliminaire, à Aulu-Gelle.⁵⁴ On peut constater qu'en général, il ne modifie pas le texte original emprunté à Aulu-Gelle, il l'insère presque sans aucun changement, avec quelques mots de différence tout au plus. Il apparaît clairement de la comparaison des deux textes qu'il applique ici aussi le même procédé. Dans ce cas-là, sa méthode est complètement différente que c'était dans la 47^e lettre de Sénèque. Flamant compare les textes respectifs de Sénèque et de Macrobe,⁵⁵ et il remarque à ce propos que la méthode de travail de Macrobe, dans ce cas, ressemble plutôt aux mosaïques.⁵⁶ Il travaille comme un *musivarius* : il décompose le texte original en phrases, ensuite il les assemble de nouveau comme un mosaïste, mais le tableau ainsi obtenu n'est pas entièrement le même que l'original. La situation est néanmoins tout à fait différente avec le texte d'Aulu-Gelle : ici, Macrobe n'éprouve pas le besoin de changer quoi que ce soit, malgré le fait qu'il reste dans le texte une demi-phrase (11, 44: *De Epicteto ... recentior est memoria...*) qui prouve sans ambiguïté que ce n'est pas son propre travail : tandis qu'Aulu-Gelle a vécu une génération après Epictète, Macrobe déjà plusieurs siècles plus tard. Cependant, il est possible aussi qu'il laisse des traces révélatrices dans les textes qu'il emprunte à des auteurs non nommés non pas par imprudence, mais plutôt volontairement, pour faire allusion, de cette manière à l'identité de ces auteurs.

Du texte source, il omet simplement le passage qui raconte que l'enfant Phédon, avant d'être acheté par le socratique Cébès, a été forcé par son maître souteneur à gagner de l'argent de manière perverse.⁵⁷ Antérieurement non plus, il n'a pas repris du texte de Sénèque les parties qui racontent les habitudes dégoûtantes et scandaleuses des maîtres, leurs perversions avec les jeunes esclaves. On peut se poser la question de savoir pourquoi justement ces passages avec de tels contenus ont été omis : est-ce déjà l'influence de la pensée chrétienne, ou bien il garde le silence sur ce point par pudeur ? Éventuellement, il pouvait penser qu'il montrerait ainsi les aristocrates romains sous un jour défavorable, ce qu'il a évidemment voulu éviter. Ou encore, il n'aurait pas jugé convenable d'évoquer les crimes sexuels dans le milieu intellectuel élevé repré-

⁵⁴ Pour l'analyse contrastive des deux parties de texte, voir dans l'annexe.

⁵⁵ *Flamant*, op. cit. annexe 3.

⁵⁶ *Ibidem* 287.

⁵⁷ Gell., *NA*. II 18, 4.

senté par Prétextat et d'autres ? Plus tard, dans le III^e livre des *Saturnales*, il s'occupe en détail du mode de vie luxueux et désordonné des Romains d'autrefois, on pourrait donc supposer que c'est la raison pour laquelle il ne veut pas ici entrer dans les détails, mais en réalité, là non plus, il n'y a pas d'exemple concernant ce thème : comme la plus excessive manifestation du comportement immoral, il nomme la danse⁵⁸ qui, même si elle évoque également la sensualité, appartient à une autre catégorie. Il n'y a pas assez d'informations dans nos textes pour pouvoir prendre nettement position dans cette question, mais il est clair que Macrobe censure généralement les parties de ses sources qui racontent les débauches sexuelles. La réponse à la question « pourquoi ? » peut venir de Wallis qui remarque que parmi les moralistes antiques, il était communément admis que la sexualité était désirable seulement dans la mesure où elle servait la procréation. Plotin lui-même pensait aussi que l'amour physique hétérosexuel était bien loin de l'idéal, et il a explicitement condamné l'homosexualité ; il n'y a pas de place chez lui même pour la théorie de Platon sur la relation sublime, non physique entre les philosophes.⁵⁹ Plotin ne s'est jamais marié, mais dans le cas des autres représentants de l'école, le mariage est devenu plus fréquent – Macrobe aussi était probablement marié –, mais l'homosexualité et en général les débauches sexuelles restaient toujours refusées, ce que montre chez notre auteur qu'il néglige tout simplement ce thème.

Finalement, pour terminer la partie s'occupant des esclaves, il ajoute encore aux lignes empruntées à Aulu-Gelle quelques informations concernant Epictète et un distique qui lui est attribué et à l'interprétation duquel Macrobe souligne de nouveau : *omni modo a dis exosos esse qui in hac vita cum aerumnarum varietate luctantur*,⁶⁰ et par cela, il nous ramène sur le plan métaphysique d'où tout le raisonnement est parti. Le point de vue le plus essentiel dans l'évaluation du caractère de l'individu est la présence ou l'absence de la vertu ; si quelqu'un doit affronter des difficultés, il ne devient pas pour autant haïssable pour les dieux. Et étant donné que c'est ainsi, il n'est pas convenable de mépriser les esclaves à cause de leur situation sociale.

⁵⁸ Selon l'opinion publique des Romains, il était inconvenant de danser ou de chanter sur les lieux publics. Cf. à ce propos : Cic., *Off.* III 93: *si qui sapiens rogatus sit ab eo, qui eum heredem faciat, cum ei testamento sestertium milies relinquatur, ut antequam hereditatem adeat luce palam in foro saltet, idque se facturum promiserit, quod aliter heredem eum scripturus ille non esset, faciat quod promiserit necne? Promisisse nollem et id arbitror fuisse gravitatis; quoniam promisit, si saltare in foro turpe ducet, honestius mentietur, si ex hereditate nihil ceperit, quam si ceperit, nisi forte eam pecuniam in rei publicae magnum aliquod tempus contulerit, ut vel saltare, cum patriae consulturus sit, turpe non sit.*

⁵⁹ R. T. Wallis, *Neoplatonism*. Indianapolis 1995², 26, 122.

⁶⁰ *Sat.* I 11, 45.

Les histoires évoquant les gestes des esclaves dignes des hommes libres, séparément ou quelques exemples ensemble, se retrouvent chez d'autres auteurs aussi, mais non pas dans cette forme, et l'on n'a pas connaissance d'une telle œuvre non plus que Macrobe aurait pu utiliser. On peut en déduire que dans ce cas, il a vraiment fait un travail de recherche, et il a arrangé la matière choisie dans les œuvres de différents auteurs selon ses propres points de vue, et sur certains points, il l'a même modifiée. Le classement ci-dessus montre que ce n'est pas dans un ordre aléatoire que les histoires se succèdent, mais elles sont arrangées selon une conception dont l'essentiel est de former un tout des exemples de la même thématique. Néanmoins, il cherche à présenter, à l'intérieur du même thème, un large éventail des exemples : les histoires ne sont jamais uniformes, elles ont un caractère similaire, mais elles éclairent la pensée de départ toujours de différents aspects. Il n'est pas négligeable non plus que l'ordre des groupes thématiques représente en même temps un ordre de valeur aussi, une conception de valeur que l'on peut retrouver dans ses autres œuvres également. Le motif central du premier thème : le bienfait dans l'intérêt de l'individu ; par rapport à cela, le fait d'aider la patrie représente un niveau plus élevé. Tout cela n'entre pourtant que dans le cercle des valeurs matérielles, existentielles, par conséquent, cela ne peut pas égaler l'occupation la plus digne de l'esprit humain, la philosophie. Cette hiérarchie de valeurs peut se mettre en parallèle avec l'ordre successif des catégories de vertus néo-platoniciennes : en partant de l'individu, on arrive à la communauté plus grande des hommes, à l'État, et à partir de cela, jusqu'à la philosophie méditant sur la totalité de l'univers. Et la distinction nette de ces unités est garantie par les phrases de Prétextat qui introduisent toujours un nouveau thème. À la fin de sa plaidoirie prononcée dans l'intérêt des esclaves, il souligne de nouveau que ses arguments se reposent sur deux piliers : l'un est relatif à la transcendance : *et Iovem tetigerit cura de servo*, l'autre concerne les vertus que les esclaves possèdent : *et multos ex his fideles providos fortes, philosophos etiam exstitisse constiterit*.⁶¹ L'élargissement de l'horizon de la pensée pourrait être compris comme une sorte de figure de rhétorique, néanmoins, il semble beaucoup plus probable d'après les faits antérieurs, que derrière tout cela, il se cache une pensée plus profonde selon laquelle dans toutes les sphères de l'existence où l'homme libre, comme individu, revendique sa place, un esclave, libre dans son âme, peut également avoir sa place.

⁶¹ *Sat.* I 11, 46.

ANNEXE

Macr., *Sat.* I 11, 41-44.

(41) Sed nec ad philosophandum ineptum vel impar servile ingenium fuit. *Phaedon ex cohorte Socratica Socraticque et Platoni perfamiliaris*, adeo ut *Plato eius nomini librum illum divinum de immortalitate animae dicaret, servus fuit forma atque ingenio liberali*.

Hunc *Cebes Socraticus hortante Socrate emisse dicitur habuisseque in philosophiae disciplinis, atque is postea philosophus inlustris emersit, sermonesque eius de Socrate admodum elegantes leguntur*. (42) *Alii quoque non pauci servi fuerunt qui post philosophi clari extiterunt. Ex quibus ille Menippus fuit, cuius libros M. Varro in saturis aemulatus est, quas alii Cynicas, ipse appellat Menippeas. Sed et Philostrati Peripatetici servus Pompylus et Zenonis Stoici servus qui Perseus vocatus est et Epicuri cui Mys nomen fuit, philosophi non incelebres illa aetate vixerunt. Diogenes etiam Cynicus, licet ex libertate in servitute venum ierat*. (43) *Quem cum emere vellet Xenitades Corinthius, et quid artificii novisset percontatus est, „novi” – inquit Diogenes – „hominibus liberis imperare.” Tunc Xenitades responsum eius demiratus emit et emisit manu, filiosque suos ei tradens, „accipe” – inquit –, „liberos meos quibus imperes”*. (44) *De Epicteto autem philosopho nobili, quod is quoque servus fuit, recentior est memoria quam ut possit inter oblitterata nesciri*.

Gell., *Noct. Att.* II 18, 1-10.

Phaedon Elidensis ex cohorte illa Socratica fuit Socraticque et Platoni per familiaris. (2) *Eius nomini Plato librum illum divinum de immortalitate animae dedit*. (3) *Is Phaedon servus fuit forma atque ingenio liberali et, ut quidam scripserunt, a lenone domino puer ad merendum coactus*. (4) *Eum Cebes Socraticus hortante Socrate emisse dicitur habuisseque in philosophiae disciplinis*. (5) *Atque is postea philosophus inlustris fuit, sermonesque eius de Socrate admodum elegantes leguntur*. (6) *Alii quoque non pauci servi fuerunt, qui post philosophi clari extiterunt*. (7) *Ex quibus ille Menippus fuit, cuius libros M. Varro in saturis aemulatus est, quas alii „cynicas”, ipse appellat „Menippeas”*. (8) *Sed et Theophrasti Peripatetici servus Pompylus et Zenonis Stoici servus, qui Persaeus vocatus est, et Epicuri, cui Mys nomen fuit, philosophi non incelebres vixerunt*. (9) *Diogenes etiam Cynicus servitute servavit. Sed is ex libertate in servitute venum ierat. Quem cum emere vellet Xenitades Korinthios, ecquid artificii novisset, percontatus „novi” – inquit Diogenes – „hominibus liberis imperare”*. (10) *Tum Xenitades responsum eius demiratus emit et manu emisit filiosque suos ei tradens „accipe” – inquit –, „liberos meos, quibus imperes”*. *De Epicteto autem philosopho nobili, quod is quoque servus fuit, recentior est memoria, quam ut scribi quasi oblitteratum debuerit*.