

## LE CORPS DU PRINCE FURIEUX, IMAGE DE LA TERREUR POLITIQUE

MICHÈLE COLTELLONI-TRANNOY

Le corps du prince n'était pas un corps banal ni un corps neutre, mais un corps exceptionnel que le prince devait à la place qu'il occupait dans la vie sociale et politique et, du point de vue anthropologique, aux franges de l'univers divin. Plusieurs faits en traduisaient la nature remarquable. Avant même les funérailles impériales qui manifestaient le double corps de l'empereur<sup>1</sup>, le protocole qui se met en place dès le début de l'Empire attribuait une forme d'ubiquité au corps impérial: celui-ci laissait, même physiquement absent, une trace sur certains objets et en certains lieux (ainsi en témoignait la chaise vide du prince à la Curie, devant laquelle les sénateurs se prosternaient et apportaient les cadeaux du 1<sup>er</sup> janvier)<sup>2</sup>. Dans un autre registre, on introduisait un lien direct entre sa robustesse et sa vertu: la bonne santé du prince prouvait sa justice et sa modération; en manifestant la capacité du souverain à gouverner son corps, la santé légitimait son pouvoir<sup>3</sup> et la piété qui lui était due; le souci de sa sauvegarde explique ainsi la mise en place du culte de *Salus*, garantissant à la fois l'intégrité du prince et celle de l'Empire<sup>4</sup>.

On comprend dès lors l'angoisse des Romains, soumis à la violence de princes fous, et l'effroi des lecteurs ainsi avertis des dérives passées, toujours prêtes à ressurgir. Les historiens et les moralistes de l'empire ont, en effet, suggéré d'une manière très efficace l'atmosphère de tension et de peur que ces empereurs diffusaient: on leur doit des portraits physiques et psychologiques impressionnants ainsi que les descriptifs précis d'un comportement social et politique anormal. Les termes de *terror* et de *pauor* ou leurs équivalents

<sup>1</sup> F. DUPONT, «L'autre corps de l'empereur-dieu», *Le temps de la réflexion*, 4-7, 1987-1989, pp. 231-252.

<sup>2</sup> M. COLTELLONI-TRANNOY, *Dion Cassius. Introduction aux livres 59-61*, pp. 121-122, à paraître.

<sup>3</sup> P. GAILLARD-SEUX, «La santé du prince: une illustration des vertus impériales», dans M. MOLIN (éd.), *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité*, Actes du colloque d'Angers, mai 1990, Paris, 2001, pp. 27-35.

<sup>4</sup> J.-P. MARTIN, *Prouidentia deorum. Recherche sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, BEFAR 61, Paris, 1982, p. 78; J. MORALEE, "For salvation's Sake"; *Provincial Loyalty, Personal Religion and Epigraphic Production in the Roman and Late Antique Near East*, Routledge, 2004.

grecs n'apparaissent qu'assez épisodiquement dans ces récits<sup>5</sup> : leurs auteurs procèdent, en effet, autrement pour suggérer la tyrannie, préférant l'énumération des actes transgressifs, l'évocation de corps maladifs ou monstrueux et les qualifications récurrentes de «folie»; ils constituent de la sorte un réseau serré d'indices amenant le lecteur à constater de lui-même l'existence d'un système politique fondé sur la répression et sur la négation de toute valeur. Ce discours ménage une place essentielle au motif de la folie : celle-ci apparaît à la fois comme une maladie altérant le corps autant que l'esprit (une anarchie des passions librement consentie), un comportement social choisi par les princes tyrans et un instrument de leur pouvoir, fondé sur la terreur.

La puissance de ces récits a imprimé une marque profonde sur la représentation moderne des empereurs, liée à la notion de décadence romaine (cinéma, romans, mais aussi livres pseudo-historiques s'en sont faits largement l'écho). Elle a aussi orienté les recherches sur la santé des princes à partir du 19<sup>e</sup> siècle, un moment où certains érudits, médecins et historiens, qui se passionnaient pour les psychopathologies, ont élaboré des théories médicales expliquant la diffusion de la folie dans les lignées impériales<sup>6</sup>. Mais très vite émerge aussi l'idée que nous nous trouvons devant un thème rhétorique et idéologique et non devant la description d'un état pathologique réel, un point de vue qu'est venu confirmer le livre de R. Martin, paru en 1991, sur les maladies des empereurs<sup>7</sup>. De nos jours, une tendance semble l'emporter dans le milieu des historiens, excluant de voir dans ces cas de folie l'expression de pathologies réelles, mais plutôt la forme hautement diffamatoire d'une entreprise de disqualification politique, orchestrée par le milieu sénatorial<sup>8</sup>. Une lecture attentive des textes révèle, en effet, que

<sup>5</sup> Tibère, pourtant doté de tous les traits communs aux tyrans (F. GALTIER, «L'empereur Tibère dans les Annales de Tacite : portrait du tyran en vieilland», dans B. BAKOUCHA (éd.), *L'ancienneté chez les anciens*, t. 1, Montpellier, 2003, pp. 205-217), échappe à la qualification de folie qui semble n'avoir accompagné les récits d'empereurs tyrans qu'à partir de Caligula, ce dernier faisant office de paradigme en la matière. Ce sont les livres impériaux de l'*Histoire romaine* de Dion Cassius qui livrent le plus grand nombre de références à l'angoisse, la peur, l'inquiétude des Romains soumis à l'arbitraire des tyrans. Par comparaison, les *Vies* de Suétone ont très rarement recours à ce vocabulaire.

<sup>6</sup> F. DE CHAMPAGNY, *Les Césars*, Paris, 1841 est le premier à introduire la question des rapports entre pouvoir et folie, relayé par une série de travaux qui eurent lieu, sous la direction du professeur de médecine Lacassagne, à propos de la notion de «césarite» (J. BEAUJEU, *Psychologie des premiers Césars*, Lyon, 1893); dans le même temps, d'autres chercheurs imputaient aux effets de la consanguinité la folie des Césars : A. CABANES, *L'histoire éclairée par la clinique*, Paris, 1921; F. KANGIESSER, «Die Pathologie der Julisch-claudischen Dynastie», *Archiv. Psychiat.*, 53, 1914, pp. 83-100; E. MÜLLER, *Cäsaren-porträts*, Bonn, 1914.

<sup>7</sup> R.F. MARTIN, *Les douze Césars : du mythe à la réalité*, Paris, 1991; H. WILLRICH, «Caligula», *Klio*, 3, 1903, pp. 85-118, 288-317, 397-470 est le premier à avoir détecté ce thème littéraire dans l'historiographie consacrée à Caligula.

<sup>8</sup> Y. ZAVETZ, «Caligula, Imperial Madness and Modern Historiography», *Klio*, 78, 1996, pp. 105-

ce *furor* n'est pas la maladie connue et banale que le juriste et le médecin avaient définie selon des critères qui étaient propres à chacun<sup>9</sup>: elle est une maladie nouvelle sortant des normes admises de la maladie et que le corps exceptionnel de l'empereur était à même de susciter; une «maladie de l'âme» (*morbus animi*, νόσος ψυχῆς), pour reprendre une formule chère aux philosophes et aux historiens anciens, présentant des symptômes effrayants et catastrophiques pour le corps social autant que pour celui du prince.

Le thème participe donc de la disqualification qui atteignait le prince honni: au silence et à l'invisibilité qu'imposaient les procédures officielles de *damnatio memoriae* ont répondu, dans les textes littéraires, l'utilisation des mots et la création des images relatifs à la folie. Une nouvelle personne impériale était façonnée de la sorte, qui s'opposait terme à terme à celle que le prince avait voulu ériger de son vivant et au modèle du bon souverain qui était la légende dorée du pouvoir impérial. La folie impériale s'impose comme étant le dernier avatar du modèle de pouvoir tyrannique qui associait la tyrannie au non humain et au monstrueux: elle rejette dans la zone des marges et de la déraison tout ce qui ne peut s'inscrire dans celle des normes culturelles<sup>10</sup>. Ainsi, l'histoire romaine, qui faisait largement appel au système

129, en part. p. 122; Y. PERRIN, «En guise de conclusion: l'image de Néron, de sa mort à nos jours. Histoire et mémoire collective», dans J.-M. CROISILLE - R. MARTIN - Y. PERRIN (éds.), *Neronia V. Néron: histoire et légende, Actes du V<sup>e</sup> colloque intern. de la SIEN*, Coll. Latomus 247, Bruxelles, 1994, pp. 475-490, en part., p. 484; Y. ROMAN, *Empereurs et sénateurs. Une histoire politique de l'Empire romain (I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> s.)*, Paris, 2001, p. 178.

<sup>9</sup> Parmi les maladies mentales, les médecins répertoriaient les maladies aiguës (léthargies, apoplexie, catalepsie, hydrophobie, phrénitis) et les maladies chroniques (incubus, épilepsie, mélancolie, paralysie, cachexie, vertige, manie aussi appelée *furor* ou *insania*): J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme, Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981, pp. 70-138, p. 527; le lexique de la folie est ample dans le droit romain, mais ne révèle aucune différenciation entre les diverses formes de maladies mentales: A. AUDIBERT, *La folie et la prodigalité*, Paris, 1892; J. PIGEAUD, *ibid.*, pp. 253-259; S. FABIO, «Follia e malattie mentali nella medicina dell'età romana», dans *ANRW*, II, 37, 3, 1996, pp. 2282-2410 confronte la tradition juridique (pp. 2296-2299) à la tradition médicale.

<sup>10</sup> J. BERANGER, «*Tyrannus*. Notes sur la notion de *tyrannus* chez les Romains, particulièrement à l'époque de César et de Cicéron», *REL*, 13, 1935, pp. 85-94; D. LANZA, *Le tyran et son public*, Paris, 1997 (1<sup>ère</sup> éd., 1977); P. SCHMITT-PANTEL, «Histoire de tyran ou comment la cité grecque construit ses marges», dans *Les marginaux et les exclus dans l'Histoire, Cahiers de Jussieu*, n° 5, 1979, pp. 217-231; M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2001; B. CUNY-LE CALLET, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, t. 2, à paraître; F. JACQUES («Le schismatique, tyran furieux. Le discours polémique de Cyprien de Carthage», *MEFRA*, 94, 1982, 2, pp. 921-949) a démontré comment le discours chrétien s'était à son tour emparé de la figure traditionnelle du tyran pour l'utiliser à l'encontre des hérétiques et des schismatiques: «Le portrait de la lettre 52 ne fait que démarquer l'image reçue des factieux et des tyrans; vices et crimes sont pris à l'arsenal du discours politique républicain, de la biographie et de l'histoire ... [Novatus] est essentiellement un dément furieux qui s'exclut du monde des hommes, un monstre contre nature qui insulte les lois divines et humaines» (p. 925 et p. 931).

des *exempla*<sup>11</sup> pour définir les comportements justes, fut-elle dotée, à l'orée du principat, d'un nouvel *exemplum*, celui du tyran fou, qui devait décrire, autant que celui du prince juste, les contours du pouvoir impérial.

De cet ensemble très riche d'images et d'arguments qui puisent leur origine et leur force de suggestion dans la médecine, le droit, la philosophie, la religion et la littérature des traditions grecque et romaine, nous choisissons aujourd'hui de considérer un aspect spécifique, étroitement lié à l'imaginaire de la maladie et du pouvoir arbitraire: les métamorphoses du corps, signes d'une anthropologie du pouvoir tyrannique. Dans le discours sur le tyran, la terreur que le prince diffusait autour de lui empruntait, en effet, deux voies: les actes commis contre les autres, bien sûr, mais aussi la métamorphose de son propre corps. A ce titre, il est légitime de considérer que l'historiographie impériale a donné un visage et un corps à la terreur politique.

Nous aborderons dans un premier temps les altérations physiologiques dont le prince fou était responsable sur sa personne; puis le risque de contamination que sa folie faisait peser sur son environnement social et géographique; enfin les conditions qui présidaient souvent à l'élimination du malade-bourreau, véritables déchaînements de violence contre son corps, qu'explique le recours à certains modèles politiques, mythiques et philosophiques.

L'image du prince était largement tributaire de son corps, de ses maux et de ses détériorations: or, la place que la laideur occupait dans la caractérisation du mauvais prince est un fait notable dans la mesure où elle était le signe de sa dépravation intérieure, le stigmate de son impiété. De la sorte, elle détenait, dans le champ de l'esthétique, la même fonction que la folie dans le champ de l'éthique. En outre, la laideur n'était elle-même pas loin d'une autre trace socialement invalidante et elle aussi chargée d'un *a priori* négatif dans la pensée romaine: la malformation congénitale que présentaient les monstres. De fait, les caractérisations des difformités ne distinguaient pas entre les déformations acquises (maladies, cicatrices, vieillesse) et les malformations congénitales: toutes renvoyaient à la conception d'un corps altéré et souffrant<sup>12</sup>. Dans la conscience des Romains, laideur, monstruosité et maladie composaient donc une chaîne dont les éléments se renvoyaient entre eux, à la façon d'une «résonance culturelle». Ce jeu d'échos est précisément au fondement de la galerie de portraits qui caractérise les princes tyrans.

<sup>11</sup> On doit de précieuses analyses sur le sujet à une Table ronde organisée par l'Ecole française de Rome: *Rhétorique et Histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, MEFRM, 92, 1980.

<sup>12</sup> B. CUNY-LE CALLET, *Rome et ses monstres. Naissance d'un concept philosophique et rhétorique*, t. 1, Paris, 2005, p. 112.

On doit sans doute à Suétone, très intéressé par la physiognomonie, les descriptions les plus précises et les plus effrayantes des mauvais empereurs. Celles des jeunes princes, tels Caligula<sup>13</sup> et Néron<sup>14</sup>, sont particulièrement frappantes parce qu'elles présentent des déformations que l'on s'attendrait à trouver chez les grands vieillards; elles sont d'ailleurs présentes chez Galba (Suét., *Galb.*, 21) ou Domitien (Suét., *Dom.*, 18) en fin de vie, mais s'intègrent alors parmi les signes naturels de la vieillesse de sorte qu'elles impressionnent moins. La laideur extrême des jeunes princes réunit à la fois les signes d'un vieillissement précoce et les caractéristiques de la monstruosité. A tous les points de vue, leur laideur est hors norme: la pâleur, la calvitie et la maigreur de Caligula, les taches et la mauvaise odeur du corps de Néron, son obésité aussi, appartiennent à la vieillesse, donc à un temps de la vie auquel ces jeunes hommes n'ont pas encore accédé; la disproportion des formes évoque les monstres de naissance, de même que la pilosité de son corps entraîne Caligula dans le monde animal, au mépris de la différenciation des espèces<sup>15</sup>.

Les détails prêtés aux corps des princes peuvent être aisément décryptés à partir des traités de physiognomonie qui attribuaient rigoureusement à chaque éléments physiologique une réalité morale: et précisément, la qualification de folie y caractérise la gracilité du cou, les yeux enfoncés, le front large et tourmenté<sup>16</sup>, autant de signes propres à Caligula que Sénèque avait

<sup>13</sup> Suét., *Cal.*, 50, 1-4: *Statura fuit eminenti, colore expallido, corpore enormi, gracilitate maxima cervicis et crurum, oculis et temporibus concavis, fronte lata et torua, capillo raro et circa uerticem nullo, hirsutus cetera (...). Vultum uero natura horridum ac taetrum etiam ex industria efferabat, componens ad speculum in omnem terrorem ac formidinem. Valitudo ei neque corporis neque animo constitit.* «Caligula avait la taille haute, le teint livide, le corps mal proportionné, le cou et les jambes tout à fait grêles, les yeux enfoncés et les tempes creuses, le front large et mal conformé, les cheveux rares, le sommet de la tête chauve, le reste du corps velu ... Quant à son visage, naturellement affreux et repoussant, il s'efforçait de le rendre plus horrible encore, en étudiant devant son miroir tous les jeux de physionomie capables d'inspirer la terreur et l'effroi. Sa santé ne fut bien équilibrée ni au physique ni au moral».

<sup>14</sup> Suét., *Nero*, 51, 1: *Statura fuit prope iusta, corpore maculoso et fetido, subflauo capillo, uultu pulchro magis quam uenusto, oculis caesis et hebetioribus, ceruice obesa, uentre proiecto, gracillimis cruribus, ualitudine prospera.* «Sa taille approchait de la moyenne; son corps était couvert de taches et malodorant; sa chevelure tirait sur le blond; son visage avait de la beauté plutôt que de la grâce; ses yeux étaient bleuâtres et faibles, son cou épais, son ventre, proéminent, ses jambes, très grêles, sa santé robuste».

<sup>15</sup> Les yeux de Néron, décolorés et faibles, ont suggéré à Henrik Sienkiewicz le portrait d'un prince reptile ou batracien, inspiré du mythe chrétien d'un Néron assimilé au Diable ou à l'Antéchrist: J.-N. MICHAUD, «Le portrait de Néron dans *Quo Vadis* de Henrik Sienkiewicz: de l'histoire au mythe et du mythe à l'histoire», dans J.-M. CROISILLE - R. MARTIN - Y. PERRIN (éds.), *Neronia V. Néron: histoire et légende, Actes du V<sup>e</sup> colloque intern. de la SIEN*, Coll. Latomus 247, Bruxelles, 1994, pp. 281-303.

<sup>16</sup> Ps. Polemon, dans R. FOERSTER, *Scriptores physiognomonici graeci et latini*, Leipzig, 1893, t. II, p. 154, 23: *cuius collum gracile est, non multum animi habet*; Polemon, dans R. FOERSTER, *op. cit.*, t. I, p. 156, 7-10: *frons aspera et acies fixa et supercilium in quo capillo recti sunt, ea e signis perfectae asperitatis, ferinae similis sunt*; *Anonymi de Physiognomonia liber*, dans R. FOERSTER, *op. cit.*, t. II, p. 29, 5-8:

lui aussi notés<sup>17</sup>, ou bien encore les yeux pâles<sup>18</sup> de Néron. Les auteurs de physiognomonie avaient cependant très vite abandonné toute prétention de scientificité pour revendiquer la dimension empirique de leur lecture du corps: elle n'était, à leurs yeux qu'une science approximative, un art de la vraisemblance<sup>19</sup>. Ce qui est intéressant, c'est que Sénèque et Suétone ont fait appel aux recherches des physiognomonistes sur la relation corps/âme pour témoigner de la folie du prince et consolider leur argumentaire: sans doute s'agissait-il là d'une culture commune au milieu des érudits, qui n'exigeait pas nécessairement de connaissances précises; mais Suétone semble s'y être intéressé de manière plus attentive et peut-être a-t-il compulsé ces listes qui donnaient des équivalences entre détails du corps et caractéristiques psychologiques ou bien entre comportements des animaux et qualités morales, en les considérant comme autant de clefs de lecture scientifiques du comportement humain. Ces portraits, pas plus que ceux des autres Césars, n'ont de point commun avec les statues connues de ces empereurs: l'auteur ne cherche pas à fournir un signalement physique, mais à camper un type moral, la *forma* de l'âme. Cet usage d'une (pseudo)science que l'on distingue bien à l'œuvre dans la fabrication des portraits impériaux n'est pas un fait isolé: l'ensemble des traits relatifs à la folie – lexique et descriptif des symptômes – est l'expression, dans toutes nos sources, d'une science médicale mise au service d'un projet idéologique et sous-tendue par un imaginaire du pouvoir associé à celui de la maladie<sup>20</sup>.

Ces deux portraits, en dépit de leur étroite parenté, présentent chacun des spécificités originales. Plus encore que Caligula, Néron possède un physique déroutant en raison de son incohérence: certains traits relèvent de la laideur, d'autres au contraire sont des critères de beauté (blondeur, santé robuste) et Suétone relève même une certaine beauté chez lui. Le caractère du prince, sa complexité, se reflètent sur un corps qui offre lui-même une com-

*quibus frons aspera est, ut in ea existant sicut colles et caua suaedam tamquam defossa, uersuti et auari sunt, si non insani sint et stulti.*

<sup>17</sup> Le portrait de Sénèque (*De Constant. Sap.*, 18, 1) est très proche de celui de Suétone: *tanta illi palloris insaniam testantis foeditas erat, tanta oculorum sub fronte anili latrentitium toruitas, tanta capitis destituti et emendicaticiis capillis aspersi deformitas. Adice obsessam saetis ceruicem et exilitatem crurum et enormitatem pedum*: «un teint blême et hideux, qui décelait la folie, des yeux torves embusqués sous un front de vieille femme, un crâne pelé, semé de quelques pauvres cheveux mal plantés. Ajoutez-y sa nuque embroussaillée, la maigreur de ses jambes et l'énormité de ses pieds».

<sup>18</sup> Polemon, dans R. FOERSTER, *op. cit.*, t. I, p. 110, 25-26: *oculus pallidus cum pallore etiam circa nigrum stultitiam notat et cogitationis insaniam et capitis corruptionem et mentem perturbatam.*

<sup>19</sup> V. LAURAND, «Les hésitations méthodologiques du Pseudo-Aristote et de l'Anonyme latin», dans C. BOUTON - V. LAURAND - L. RÄID (dir.), *La physiognomonie. Problèmes d'une pseudo-science*, Paris, 2005, pp. 17-44.

<sup>20</sup> Voir notre article en préparation: «La folie des princes: les mots pour la dire».

binasion de signes contradictoires et partant, fait du prince un être hybride, monstrueux.

Dans le cas de Caligula, la laideur est le produit d'un double processus: d'une part, elle est un fait de nature – son visage est «naturellement affreux et repoussant» –, mais d'une nature inversée et qui connaît un ordre résultant de la transgression de l'ordre naturel; d'autre part, elle est le résultat d'une construction consciente, volontairement orientée vers l'anormal et l'effrayant («il s'efforçait de rendre [son visage] plus horrible encore»). En d'autres termes, le prince fabrique volontairement du monstrueux: il prend pour modèle non pas les exemples de vertu et d'harmonie qu'étaient les rois de justice, de santé et de beauté, mais les êtres hybrides que seule l'imagination fantastique d'un esprit malade peut suggérer. Suétone relie, en effet, de manière explicite ce portrait physique au désordre mental de Caligula: le descriptif de l'un précède immédiatement celui, bien plus détaillé, des manifestations sociales et morales de sa folie (§ 51-55). A travers ses grimaces, Caligula réfute toutes les normes de la beauté et de l'excellence: les Romains accordaient, en effet, une valeur essentielle au visage qui reflétait, en particulier, la nature profonde de l'être. Lucrèce insistait ainsi sur la figure merveilleuse des dieux (*diuom egregias facies*)<sup>21</sup> et Cicéron affirmait que voir le visage de la sagesse (*formam quidem ipsam et tamquam faciem honesti uides*) fait naître pour celle-ci un amour admirable<sup>22</sup>. Le prince grimacier adopte donc volontairement la face hideuse du mal et de l'infamie.

La grimace évoque en outre une autre altération, celle de la cicatrice qui participait aussi de la définition d'un corps laid, en particulier lorsqu'elle marquait un visage. Le visage balaféré évoque immédiatement, dans la conscience d'un Romain, l'esclave fugitif ou certains criminels que l'on marquait au visage d'un fer rouge. Ainsi, le visage balaféré était-il laid, mais d'une laideur culturelle, celle de l'esclave<sup>23</sup>. Caligula métamorphose son visage déjà naturellement laid en une contrefaçon totale de tout ce qui est valorisé à Rome: la beauté associée à la liberté et à l'excellence morale; les déformations qu'il inflige à son visage traduisent la turpitude de son être.

Enfin, les grimaces sont analogues à une sorte de maquillage ou de travestissement: à ce titre, elles éloignent le prince du comportement que l'on exigeait d'un citoyen romain pour le ranger aux côtés des femmes, des barbares et des transsexuels, tous adeptes du maquillage. Adopter ces pratiques consistait, pour un homme, à transgresser les catégories essentielles de clas-

<sup>21</sup> Lucrèce, *De nat. deorum*, V, 1169-1170.

<sup>22</sup> Cic., *De off.*, I, 15.

<sup>23</sup> C. BAROIN, «Les cicatrices ou la mémoire du corps», dans PH. MOREAU (dir.), *Corps romains*, Paris, 2002, pp. 26-46: même les cicatrices honorables, résultant d'une blessure de guerre, généraient une certaine répulsion, surtout si elles marquaient le visage, et pouvaient être à l'origine d'exclusions sociales.

sement du monde physique et social, en particulier le masculin et le féminin, le citoyen et l'étranger. Or, certains récits abordent le processus de dénatura-tion du mauvais prince en insistant précisément sur les costumes atypiques qu'il aimait à porter. Par exemple, Dion Cassius (59, 26, 6-10) ne s'intéresse ni au visage ni au corps de Caligula dont il ne dit pas un mot, mais à ses déguisements qui le travestissent en dieu ou en déesse et qui apparaissent, dans son récit, comme les substituts d'une métamorphose physique aliénante. D'autres empereurs (Commode, Elagabal) furent aussi crédités d'un goût prononcé pour les déguisements divins<sup>24</sup> qui les métamorphosaient en êtres hybrides, ni dieux, ni hommes, ni femmes, à l'écart des définitions humaines et sexuelles, en un mot des monstres. Ce faisant, ils perdaient toute forme admise: les déguisements qui incluaient aussi le maquillage et les postiches, affaiblissaient leur nature d'homme, de *uir romanus*, pour leur donner les traits des invertis et des barbares<sup>25</sup>. Ces variations de costumes qui, à première vue, nous semblent anodines, voire plaisantes, ont été exploitées en raison même de l'effroi que suscitaient, dans les sociétés anciennes, les anomalies sexuelles, qu'il s'agisse de la bisexualité ou de l'ambiguïté sexuelle de l'hermaphrodite ou bien encore des changements de sexe. L'hermaphrodite, dans l'imaginaire latin, mais grec aussi, était un être inclassable, qui mettait en cause la différenciation sexuelle, tout comme les monstres mi-animaux mi-humains niaient la différenciation des espèces<sup>26</sup>.

Dion Cassius, évoquant le comportement de Caligula à la fin de sa vie, donne pour preuve de sa déraison ses prétentions à s'identifier à des divinités de tout sexe, notamment par le biais des déguisements avec lesquels il aimait à s'exhiber:

Nommé «demi-dieu» par certains ou «dieu» par d'autres, il perdit complètement la raison (δεινῶς ἐξεφρόνησεν). Depuis un moment déjà, il exigeait d'être considéré au-dessus des hommes: il racontait qu'il était l'amant de la Lune et qu'il était couronné par la Victoire; il prétendait être Jupiter et prenait ce prétexte pour justifier les relations qu'il avait avec quantité de femmes, et en particulier avec ses sœurs; ou encore il était Neptune: d'ailleurs, il avait soumis à son joug une mer immense; il

<sup>24</sup> Hérodien, I, 14, 8 (Commode Hercule); *HA, Hel.*, V, 4-5 (Elagabal); Macrien considère, selon l'*Histoire Auguste (Trente tyrans, XII, 12)*, que Gallien est «la plus obscène de toutes les femelles»; or, une monnaie de Gallien propose au droit une légende étonnante où le nom de l'empereur est au féminin: *GALLIENAE AUGVSTAE* (H. MATTINGLY - H. SUTHERLAND, *Roman Imperial Coinage*, Londres, 1927, V, 1, pp. 136-138, n° 74-96; p. 141, n° 128-134 et p. 162, n° 359-360); les numismates pensent à une raison d'ordre religieux, une initiation du prince aux mystères d'Eleusis qui aurait légitimé une assimilation à la déesse Déméter: S. RATTI, *Vie des deux Galliens (Histoire Auguste). Edition et traduction*, Paris, 2000, p. 174.

<sup>25</sup> A. DUBOURDIEU - E. LEMIRRE, « Le maquillage à Rome », dans PH. MOREAU (dir.), *Corps romains*, cit., pp. 89-114.

<sup>26</sup> L. BRISSON, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphrodisme*, Paris, 1997, pp. 38-39.



jouait aussi bien le rôle d'Hercule de Dionysos et d'Apollon que celui d'autres divinités, non seulement masculines, mais aussi féminines, souvent Junon, Diane et Vénus. Ainsi, au gré des noms choisis, il endossait le costume qui convenait à chacun pour ressembler à leur image<sup>27</sup>.

Ces costumes et ces postiches lui confèrent une personnalité variable, font de lui un être protéiforme, un transsexuel et un être non humain. C'est bien le but que Caligula cherchait à atteindre, être considéré comme surhumain et bénéficier d'un culte ! Mais en définitive, la tentative fut un échec puisqu'on ne reconnut jamais en lui que le stade inférieur de la non humanité, celui de monstre et de fou. Dion Cassius, mais également Suétone qui passe en revue certains travestissements, se sont montrés très sensibles à ces variations vestimentaires parce qu'ils connaissaient l'importance considérable que les Romains attachaient aux vêtements: le vêtement était un marqueur social dont le port était fondé sur une réglementation stricte, et il définissait aussi une anthropologie. En refusant le vêtement impérial, le prince risquait de s'exclure de la société, ce que Suétone résuma fort bien en une phrase, à propos de Caligula:

Ses vêtements, sa chaussure et sa tenue en général ne furent jamais dignes d'un Romain, ni d'un citoyen ni même de son sexe, ni pour tout dire d'un être humain<sup>28</sup>.

Le prince déguisé reniait ainsi toutes les catégories qui fondaient la dignité d'un homme dans l'Antiquité: la qualité de citoyen, et tout particulièrement celle de citoyen romain; celle du noble que ses ancêtres lui avaient transmise; celle du *uir*, supérieure à la nature féminine et plus encore aux êtres de sexe indéterminé; celle enfin d'être humain qui se définissait par la culture, le respect des lois sociales et morales jugées universelles et incompatibles avec le monde barbare ou animal. Le jugement de Dion Cassius, très proche de ce point de vue, ajoute une idée qui est d'origine stoïcienne et qui rejoint aussi les vertus sociales romaines, – tout homme doit accepter et assumer son statut social<sup>29</sup>:

Ainsi, le pli de son vêtement, ses accessoires et ses postiches étaient-ils modifiés dans les moindres détails, et son seul but était de ressembler à tout sauf à un homme et à un empereur<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> 59, 26, 5-6; la description continue jusqu'au § 7.

<sup>28</sup> 52, 1: *Vestitu calciatuque et cetero habitu neque patrio neque ciuili, ac ne uirili quidem ac denique humano semper usus est.*

<sup>29</sup> Le stoïcisme romain est une philosophie de la *dignitas*, l'art de tenir son rôle social, qui trouve sa raison d'être dans la dignité universelle, celle qui appartient à tout homme: PENA M., *Le stoïcisme et l'empire romain. Historicité et permanences*, Aix-en-provence, 1990, pp. 167-172.

<sup>30</sup> 59, 26, 8.

Être un homme eût exigé que Caligula respectât la charge que le destin lui avait confiée: remettre en cause un seul des éléments révélateurs de cette fonction consistait à nier l'ensemble de son humanité.

Les expériences vestimentaires que ces princes ont tentées, pour Caligula en des lieux privés<sup>31</sup>, pour les autres en public, dénotaient un projet politique en rupture avec les normes du régime augustéen et avec les traditions de la religion romaine: ces empereurs instaurent une royauté universelle qui tirait ses modèles de la sacralité des rois grecs ou orientaux; ils s'assimilaient à toutes les formes du divin dans l'intention de proposer une conception nouvelle de la personne impériale qui serait la manifestation sur terre de toutes les potentialités divines; ils plaçaient le prince au carrefour des différents espaces qu'occupaient les dieux, héritant ainsi de leurs compétences multiples. Mais ces visages de Janus qu'ils revendiquaient ne furent jamais compris que comme des hybridations monstrueuses qui installaient le prince dans l'espace des sous-hommes et non dans celui des surhommes. Le malentendu était total parce que les Romains étaient restés fidèles à l'idée qu'un homme ne saurait être un dieu, à la stricte séparation des espaces humain et divin, à la croyance que la confusion de leurs frontières était source de grand péril pour la communauté: la souillure qui en résultait devait être réparée d'une manière ou d'une autre. Or, la tradition religieuse exigeait à Rome, en «réparation» de la souillure, l'élimination des monstres qui informaient sur l'existence même de cette souillure<sup>32</sup>.

La dernière métamorphose, la plus effroyable aussi que subit le prince fou dans ce lent processus de dénaturation qui atteignait son corps et son âme, était sa transformation en bête sauvage, en *fera*. C'est ainsi que le prince tyran prenait les traits de l'inhumain, du sous-humain par excellence, sous la pression d'une altération décisive et définitive de sa nature d'origine. Cette idée n'était pas entièrement nouvelle. J.R. Dunkle a montré comment la cruauté du tyran avait évolué vers une notion plus négative encore, à l'extrême fin de la République: le terme *saevitia* que l'on réservait jadis au monde animal fut associé désormais à l'idée que le tyran était un fauve et utilisé pour connoter la sauvagerie d'un ennemi politique, sa monstruosité<sup>33</sup>. La métaphore animale devint, en effet, usuelle dans le vo-

<sup>31</sup> Voir M. COLTELLONI-TRANNOY, *Dion Cassius, Histoire romaine, livres 59-60, Introduction*, «Le costume du prince: une identité à forger», p. 174 sq (à paraître).

<sup>32</sup> C'est ce qu'on appelait la *procuratio*: J. SCHEID, «Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine», dans *Le délit religieux dans la cité antique, Table ronde tenue en 1978 à l'École française de Rome*, CEFR 48, Rome, 1981, pp. 117-171, cf. p. 147; B. CUNY-LE GALLET, *Rome et ses monstres*, t. 1, cit., pp. 65-68.

<sup>33</sup> J.R. DUNKLE, «The Greek tyrant and Roman political invective of the Late Republic», *TAPhA*,

cabulaire politique et polémique du temps. Son succès s'explique par la fascination pour le monstrueux à laquelle Rome obéissait à cette époque: on l'observe dans l'art qui manifestait ainsi les options révolutionnaires d'une partie de la société romaine, désireuse de laisser émerger un monde nouveau<sup>34</sup>; on l'observe aussi dans la physique de Lucrèce qui imagine la Nature comme une puissance vivante et les éléments déchaînés comme autant de bêtes fauves<sup>35</sup>; le concept de *monstrum* est également au cœur de la réflexion philosophique qui s'interroge sur la norme et ses transgressions, dans la nature comme dans la vie morale et politique<sup>36</sup>. Lorsque Cicéron préconise d'éliminer le tyran (il pense à César), il évite de présenter ce dernier en termes politiques et choisit d'insister sur sa morphologie anormale. Le tyran est non pas l'homme d'une ambition personnelle ou le partisan d'un régime nouveau inacceptable, mais une bête féroce à face humaine: *is-ta in figura hominis feritas et immanitas beluae*<sup>37</sup>. Et c'est au nom de cette monstruosité qu'il est légitime de le tuer: Cicéron crée ainsi la figure du monstre politique au corps d'animal; le concept, qui avait une lointaine origine dans la tradition platonicienne<sup>38</sup>, était appelé à un avenir brillant.

Les récits impériaux laissent une large place non seulement aux termes de cruauté, mais également à la *ferocitas* pour désigner la cruauté arbitraire d'un mauvais prince: l'imaginaire latin a conçu l'«ensauvagement» du prince fou parce qu'il semblait le plus à même de traduire son altérité et sa domination par la violence. Le monstre politique adopta souvent sous l'Empire l'aspect d'une *fera*, comme le révélaient son caractère *ferox* et son comportement asocial, en conformité avec le domaine naturel de la *fera* qui était la campagne inculte ou la forêt, en dehors des lieux où régnaient les lois de la cité, selon l'antique conception de l'espace. C'était bien davantage qu'une métaphore car la métamorphose en bête ne relevait pas simplement de l'ordre moral: elle s'avérait radicale, modifiant l'être même du prince, changé en animal sauvage.

98, 1967, pp. 151-171; ID., «The rhetorical tyrant in Roman Historiography: Salluste, Livy and Tacitus», *CW*, 65, 1971, pp. 12-20.

<sup>34</sup> G. SAURON, «Les monstres, au cœur des conflits esthétiques à Rome, au I<sup>er</sup> s. av. J.-C.», *Revue de l'Art*, 90, 1990, pp. 35-45; ID., *Quis deum ? L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du principat*, BEFAR 285, Rome, 1994; ID., *L'histoire végétalisée. Ornement et politique à Rome*, Paris, 2000.

<sup>35</sup> Le recours aux images monstrueuses a un but pédagogique: les mêmes mouvements atomiques sont à l'œuvre dans la nature, dans la violence des éléments, dans celle des animaux et des hommes: B. CUNY-LE GALLET, *Rome et ses monstres*, t. I, cit., pp. 204-211.

<sup>36</sup> EAD., *Rome et ses monstres*, partie II: «Les monstres des philosophes».

<sup>37</sup> Cic., *De off.*, III, 6, 32.

<sup>38</sup> Platon (mais aussi les médecins grecs) avait introduit une analogie fondamentale entre le corps social et le corps humain: sur cette question, voir *infra*, pp. 319-320.

L'identification entre la bête féroce et le fou est au fondement de la réflexion que mène Sénèque à propos du mauvais prince: «c'est être plus que cruel, c'est être féroce (*non crudelitatem, sed feritatem*) que de prendre plaisir à faire du mal; nous pourrions employer le mot de folie (*insaniam*)<sup>39</sup>»; ou bien encore: «C'est montrer une rage de bête féroce (*ferina ista rabies est*) que d'aimer le sang et les blessures (...); mais en vérité, cette horrible maladie de l'âme atteint chez le prince au paroxysme de la folie (*ad insaniam peruenit ultimam*) lorsque la barbarie lui est une volupté<sup>40</sup>». Dans le portrait de Néron que nous tend Orose, à la fin de l'antiquité, le prince se métamorphose, à son tour, en animal féroce sous les coups de la rage: *crudelitatis autem rabie efferatus est*<sup>41</sup>; l'*insania* de Gallère est affirmée à maintes reprises dans le *De morte persecutorum* de Lactance et l'on n'est pas étonné d'apprendre qu'il se délecte de sang humain; enfin, Maximin Daïa, tourmenté par la souffrance et la folie, perd sa nature humaine et finit par dévorer la terre<sup>42</sup>, un comportement que l'on attribuait aux loups affamés<sup>43</sup>. Au sujet de Commode, l'abrégiateur de Dion Cassius, Xiphilin, condense en une phrase brève les deux éléments types du mauvais prince: «car tel était l'excès où la bête poussait sa folie<sup>44</sup>»: le terme désignant la bestialité du tyran (κάθαρμα) est d'autant plus intéressant qu'il évoque, en réalité, une victime sacrificielle; il annonce ainsi la mort proche du prince, dont le meurtre est régulièrement travesti, dans nos sources, en sacrifice purificateur<sup>45</sup>.

La représentation du mauvais prince en bête sauvage n'acquiesce cependant que tardivement un contour plus précis: l'évocation vague de la *fera* suffit longtemps à esquisser les traits d'un homme dessaisi de son identité humaine. Parmi les témoignages les plus anciens de cette métamorphose, un unique passage du *De ira* de Sénèque (I, 1, 5-7) se préoccupe de dresser une typologie de l'animal féroce. Sans aller jusqu'à une identification complète des deux espèces, humaine et animale, l'auteur compare à une série d'animaux agressifs la figure et les réactions des gens en proie à un accès de colère et présentant de ce fait des symptômes de folie; or, on sait que le traité évoque de manière incontestable et à plusieurs reprises le comportement de

<sup>39</sup> *Clem.*, II, 2, 2

<sup>40</sup> *Clem.*, III, 23, 1 = I, 25, 1.

<sup>41</sup> Orose, VII, 7, 9.

<sup>42</sup> Lact., *De morte persec.*, 21, 6 (Lactance); 49 (Maximin Daïa).

<sup>43</sup> Pline l'Ancien, *NH*, VIII, 83.

<sup>44</sup> DC, 72[73], 15: οὕτω καθ' ὑπερβολὴν ἐμεμῆνει τὸ κάθαρμα.

<sup>45</sup> J. SCHEID, «La mort du tyran. Chronique de quelques morts programmées», dans *Du châtement dans la cité*, cit., pp. 177-190; l'auteur a également recours, pour désigner la mort de Caligula, à un terme apparenté, σφάγιον (DC, 59, 30, 1a).

Caligula, mais aussi qu'il fut écrit sous Claude (en 41 sans doute) et peut-être adressé à ce prince dont les explosions de colère étaient connues<sup>46</sup>. Le bestiaire de Sénèque comprend cinq exemples d'animaux qui apparaissent dans l'ordre suivant: le sanglier, le taureau, le lion, le serpent et le chien enragé.

Vois comme, chez tous les animaux, sitôt qu'ils bondissent pour nuire, se révèlent des signes précurseurs, comme leur être tout entier sort de son calme accoutumé et exaspère encore leur humeur féroce. Les sangliers ont la gueule écumante et frottent leurs défenses pour les aiguïser, les taureaux lancent des coups de corne dans le vide et battent le sol de leurs sabots, les lions rugissent, les serpents qu'on excite gonflent le cou, l'aspect des chiens enragés est sombre: il n'existe aucun animal, si horrible et si dangereux soit-il naturellement, chez lequel n'apparaisse, aussitôt que la colère l'a pris, un redoublement de férocité<sup>47</sup>.

La série présentait certainement une cohérence dans l'esprit de Sénèque et de ses lecteurs, mais il faut faire appel à plusieurs modèles explicatifs pour en rendre compte, sans être en mesure, sans doute, d'en épuiser la richesse symbolique. Le premier modèle associe à des animaux relevant de l'univers sauvage (sanglier, lion, serpent) d'autres bêtes qui sont, au contraire, attachées aux «terres de culture», la *uilla* ou la *domus* (taureau et chien), mais que l'action de la colère et de la rage a plongés dans la sauvagerie: les limites normales de la nature et de la culture s'en trouvent modifiées au profit d'une extension anormale du monde sauvage. Par ailleurs, l'auteur a eu recours à des animaux connus de tous, même si le lion n'est pas indigène en Italie: comme le sanglier et le taureau, il fait partie du groupe des animaux recherchés pour les spectacles de chasse, et par conséquent, les trois premiers fauves sont synonymes, pour les Romains, à la fois de puissance physique, de noblesse morale (courage) et d'une extrême dangerosité. L'identification au prince tyran s'en trouve facilitée, alors que les deux derniers animaux s'écartent de cet imaginaire du combat pour évoquer une autre tradition. Le serpent et le chien sont des animaux chthoniens régulièrement associés, à Rome, à des rituels purificateurs qui nécessitaient leur mise à mort: celui du parricide, qui avait pour fonction de purifier la cité souillée par la présence du prodige (le *nefas*) qu'était le parricide; celui des *Robigalia*, un sacrifice agrai-

<sup>46</sup> Suét., *Cl.*, 30, 2; 38, 1 (Claude publie un édit dans lequel il promet que ses colères ne seront ni longues ni injustes); P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Paris, 1991, p. 270 sq et p. 458; J. FILLION-LAHILLE, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, Paris, 1984, pp. 272-278.

<sup>47</sup> Sén., *De ira*, I, 1, 5-7: *Non uides ut omnium animalium, simul ac nocendum insurrexerunt, praecurrant notae ac tota corpora solitum quietumque egrediantur habitum et feritatem suam exasperent? Spumant apris ora, dentes acuuntur attritu, taurorum cornua iactantur in uacuum et harena pulsu pedum spargitur, leones fremunt, inflantur irritatis colla serpentibus, rabidarum canum tristis aspectus est. Nul-lum est animal tam horrendum tam perniciosumque natura, ut non appareat in illo, simul ira inuasit, nouae feritatis accessio.*

re habilité à établir de bonnes relations entre les hommes et les puissances souterraines pour écarter la rouille du blé; ou bien encore le sacrifice domestique de *Genita Mana*, lors des accouchements<sup>48</sup>. En outre, le serpent était régulièrement mentionné dans les prodiges, aux côtés du loup (une autre figure du tyran), deux animaux propres à suggérer par leur seule présence des phénomènes anormaux<sup>49</sup>.

Etant donnée la charge négative qui pèse sur les deux derniers animaux, liés à des actes ou à des menaces éminemment néfastes pour la cité, il convient sans doute de considérer que la liste de Sénèque suit un ordre d'intensité négative croissante: la disqualification qui atteint le prince en furie fait de lui successivement un fauve pris en chasse, puis un animal abject qui n'acquiert un caractère bénéfique qu'en vertu et au moment même de son élimination. En réalité, la symbolique des animaux était plus complexe dans la mesure où les Romains attribuaient à ceux-ci une personnalité ambivalente, sauf pour l'éléphant et la cigogne que l'on paraît de toutes les vertus<sup>50</sup>: bien que Sénèque ait insisté sur le caractère horrible et dangereux de chacun de ces cinq animaux, ces derniers avaient, dans certains contextes, une dimension positive et même bénéfique; la *fera* notamment, mobilisait l'imaginaire latin au point de revêtir les vertus ou les défauts majeurs du Romain et d'apparaître comme «un modèle de l'éthique humaine»<sup>51</sup>. Mais l'argument de Sénèque consiste à faire valoir la transformation que la colère produit chez ces animaux: leur *immanitas* naturelle est redoublée par cet accident majeur qui les affecte, la montée de la colère que Sénèque identifie à une folie. Chez ces animaux qui appartiennent aux confins de la culture et de l'espace humain, les vertus (noblesse, courage, énergie, force curative) s'inversent aisément et prennent alors des formes terrifiantes et maléfiques. De même le prince, de qui l'on attend robustesse et bonheur d'action (*felicitas*), devient un vecteur de désolation dès lors qu'il se soumet à l'anarchie des passions.

<sup>48</sup> A propos des *Robigalia* et de *Genita Mana*: F. BLAIVE, «Les *Robigalia* et le sacrifice du chien dans le monde indo-européen», *Latomus*, 54, 1995, pp. 279-289. Le chien est l'offrande de prédilection pour toutes les divinités maléfiques entraînant la mort: N.J. ZAGANIARIS, «Sacrifices de chien dans l'Antiquité classique», *Platon*, 27, 1975, pp. 322-329; sur le serpent: J.-M. PAILLER, «La vierge et le serpent. De la trivalence à l'ambiguïté», *MEFRA*, 109, 2, 1997, pp. 513-575; les textes concernant les rituels des parricides sont réunis par D. BRIQUEL, «Sur le mode d'exécution en cas de parricide et de *perduellio*», *MEFRA*, 92, 1980, 1, pp. 86-107, cf. p. 87.

<sup>49</sup> B. CUNY-LE CALLET, *Rome et ses monstres*, t. I, cit., p. 58.

<sup>50</sup> J. AYMARD, «L'animal et les vertus romaines», dans *Hommages à L. Herrmann*, Coll. Latomus 44, Bruxelles, 1960, pp. 118-123; H. SCULLARD, *The Elephant in the Greek and Roman World*, Londres, 1974.

<sup>51</sup> La formule est reprise à J. AYMARD, *ibid.*, p. 123; voir aussi D. GOUREVITCH, «Le chien, de la thérapeutique populaire aux cultes sanitaires», *MEFR*, 80, 1968, pp. 247-281.

On comprend ainsi la démarche de Sénèque, s'appuyant sur une ancienne tradition latine qui exploitait les analogies entre l'homme et la bête: son argumentation relève moins de la comparaison que d'un système explicatif réunissant des réalités apparemment différentes, mais liées entre elles par des correspondances cachées<sup>52</sup>. De la sorte, l'analyse du moraliste était renforcée par la puissance d'évocation que cette faune emblématique suscitait naturellement dans l'esprit de ses lecteurs.

L'identification du prince fou à un animal doit sans doute beaucoup à la faveur que rencontraient dans les milieux intellectuels grecs et romains les analyses physiognomoniques, situées à mi-chemin des sciences médicales et de la morale. Ce n'est pas la physiognomonie la plus courante qui nous intéresse ici, mais la physiognomonie zoologique qui établissait des correspondances précises entre d'une part certains traits humains, expliquant eux-mêmes un tempérament, et d'autre part les caractères des espèces animales. Ainsi Cicéron suggérait-il déjà une identification de Pison à un âne<sup>53</sup>, mais c'est quand la vie politique se focalisa sur un seul homme, responsable du bonheur et du malheur collectifs, que la physiognomonie zoologique s'imposa à Rome. J. Couissin a établi la méthode avec laquelle Suétone avait suggéré, dans ses portraits impériaux, les parentés indiscutables qui reliaient le visage et le corps des princes à une symbolique animale: les portraits de César et d'Auguste seraient construits de manière à évoquer le lion pour le premier, l'aigle pour le second, deux animaux royaux<sup>54</sup>; ainsi, l'auteur attribuait-il au visage de ces deux hommes une valeur ominale, en lisant dans leur chair même un destin exceptionnel. Suétone exploitait là toutes les ressources du registre de la noblesse, morale et physique. Le portrait de Caligula en était l'inverse parfait qui associait à la laideur morale la disgrâce physique: son portrait l'apparente à une chèvre, version grotesque d'un tempérament bestial. De son côté, Plutarque imagine l'âme de Néron, destinée à une seconde naissance, sous la forme d'une vipère indienne appelée à dévorer la mère qui la porterait dans son sein<sup>55</sup>: l'allusion au matricide de Néron est claire, le mythe le transposant simplement dans le registre animal.

Il faut attendre la littérature chrétienne pour assister à un infléchissement

<sup>52</sup> Il est intéressant de se reporter aux réflexions de M. PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen-Age occidental*, Paris, 2004, en particulier p. 17 sq, qui examine les modes de fonctionnement du discours symbolique auquel l'Antiquité eut elle-même largement recours.

<sup>53</sup> Cic., *In Pis.*, 73.

<sup>54</sup> J. COUISSIN, «Suétone physiognomoniste dans les *Vies des douze Césars*», *REL*, 31, 1953, pp. 234-256, cf. pp. 241-246; E.C. EVANS, *Physiognomonics in the ancient World*, Transactions of the american philosophical society, Philadelphie, 1960, pp. 53-54 considère qu'Auguste est associé au lion.

<sup>55</sup> Plut., *Des délais de la justice divine*, 32 = *Moralia*, 567 E.

du modèle et passer de l'analogie à l'identification directe du prince tyran avec des animaux types. Le traité, d'une rare violence, écrit par Hilaire de Poitiers pour fustiger l'empereur Constance, est à cet égard révélateur de tout ce que l'imaginaire chrétien devait à la tradition rhétorique classique<sup>56</sup>: tout en maintenant la relation ancienne entre le prince et le fauve, elle précise désormais l'identité du bestiaire. Le prince arien, persécuteur des chrétiens orthodoxes, est un *lupus rapax*, un *leo saeuens*, deux formes animales du *tyrannus* dont la folie (*furor*) sème l'effroi chez son peuple si pieux<sup>57</sup>: Hilaire ne se limite plus à l'analogie, comme l'avait fait Sénèque, mais il introduit une égalité de nature entre le prince et deux espèces choisies pour leur capacité de nuisance. Si la tradition antique assignait de longue date au loup un comportement infâme et lui accordait une valeur ominale maléfique<sup>58</sup>, le lion bénéficiait, au contraire, d'un jugement plus nuancé et souvent élogieux; mais les accès de rage terrifiants dont il était crédité occultait partiellement une dimension royale qui ne devint définitivement la sienne qu'au Moyen Âge<sup>59</sup>. On voit ainsi comment la diatribe enflammée d'Hilaire a mêlé l'imaginaire païen à l'imaginaire biblique et évangélique en associant le troupeau chrétien des brebis, le lion, prédateur du désert, et la figure de l'Antéchrist à la forme traditionnelle du théomachos, dément et bestial.

Il convient d'observer une différence sensible entre les récits grecs et les récits latins relatifs aux princes fous: l'«ensauvagement» semble être une caractéristique attachée presque exclusivement aux récits des auteurs latins; le prince monstrueux, mi-homme mi-bête, est vraiment une figure appartenant à l'imaginaire latin et à laquelle les auteurs de langue et de culture grecques ont été beaucoup moins sensibles. Les biographies impériales dues à des hellénophones traduisent rarement par des équivalents grecs la notion de *monstrum* ou celles de *fera*, *rabies*, *bestia*, *animal* qui, dans les sources latines, sont si fréquentes et suggèrent directement la transformation du prin-

<sup>56</sup> Voir notamment la démonstration de F. Jacques à propos de la culture de Cyprien de Carthage: cf. n. 10.

<sup>57</sup> *In Const.*, 1, 5; 7, 5; 10, 5; 11, 1 et 24; etc.

<sup>58</sup> Polemon, dans R. FOERSTER, *Scriptores physiognomonici*, t. I, *op. cit.*, p. 172 et 174: *lupus audax, perfidus, iniquus, raptor, audius, iniuriosus, dolosus*. Le loup avait déjà mobilisé l'imaginaire à date très ancienne, comme en témoigne la métamorphose de Lycaon en loup, pour châtement de son crime: Ovide, *Métam.*, I, 233-240; un oracle d'Apollon identifiait les triumvirs à des loups (Julius Obsequens, *Livre des prodiges*, 69). Sur le loup, signe de prodige, cf. *supra*, n. 49.

<sup>59</sup> Pline fait l'apologie du lion, *animalis omnium generosissimi ceterisque imperitantis* («le plus noble de tous les animaux, leur roi à tous»). Plus tard, Isidore de Séville (*Etym.*, XII, II, § 3) qualifie le lion de *rex, eo quod princeps sit omnium bestiarum*. On reconnaît là les prémices de l'évolution qui, au Moyen-Âge, fit du lion le «roi des animaux»: M. PASTOUREAU, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, cit., p. 54 sq.



ce en bête sauvage: le τέρας, le monstre dans le sens d'un «être criminel»<sup>60</sup>, moralement et donc physiquement pervers, ne fait pas partie de l'imaginaire politique grec<sup>61</sup>, contrairement au fou que les historiens grecs d'époque impériale ont volontiers repris à la tradition romaine et, au-delà, à l'histoire hérodotéenne<sup>62</sup>. Pourtant, la statuaire et l'art ornemental du monde grec connaissaient bien la tradition des êtres hybrides, griffons, Géants, centaures, et les métamorphoses étaient courantes dans les mythes grecs: elles firent à l'époque hellénistique, l'objet de recueils en prose ou en vers qui regroupaient les légendes relatives aux hommes changés en animaux, en végétaux ou en pierres, et dont Ovide fut l'héritier. Mais ces figures monstrueuses étaient cantonnées à la mythologie, un univers qui échappait par définition à la «réalité historique» et aux lois de la nature. Et surtout, certains dieux grecs étaient cornus, tels Zeus Ammon, Dionysos ou Apollon, sans doute en vertu d'une influence du monde oriental où les cornes de taureau, notamment, étaient l'emblème de la force et de la souveraineté. Enfin, il est bien un domaine qui, depuis Alexandre, avait régulièrement associé au souverain tout un bestiaire aux connotations éminemment favorables: les monnaies et la statuaire hellénistiques représentaient les rois grecs arborant certains attributs du monde animal qui étaient destinés à manifester leur puissance de fécondité et de prospérité. Effigies aux cornes de bélier ou aux cornes de taureau, flanquées de la léontè ou coiffées d'une tête d'éléphant<sup>63</sup>,

<sup>60</sup> Sur l'évolution sémantique de *monstrum* et de τέρας, voir C. MOUSSY, «Esquisse de l'histoire de *monstrum*», *REL*, 55, 1977, pp. 364-369. Cette acception nouvelle de *monstrum* apparaît chez Cicéron qui utilise une fois le mot τέρας pour désigner César (*Att.*, 8, 96, 2).

<sup>61</sup> Toutefois, les tyrans furent parfois atteints, dans la tradition hellénistique puis chez les auteurs grecs de l'Empire, par des maladies qui livraient leur corps à des invasions de poux ou de vers, les transformant ainsi en masses animales informes: cf. *infra*, p. 318.

<sup>62</sup> Ainsi du roi Cambyse (Chapitre III), de Cléomène (V, 42; VI, 75). À l'époque hellénistique le topos concerne aussi Lycurgue (Apollodore et Hygins; *RE*, XIII, 2, 1927).

<sup>63</sup> L'effigie d'Alexandre le Grand, après sa mort, est la première à présenter, sur les monnaies de ses successeurs, les cornes de bélier de Zeus Ammon dont il se disait le fils (F. IMHOOF-BLUMER, *Monnaies grecques*, Paris, 1883, pp. 424-425); elle est aussi régulièrement coiffée de la protomè d'un éléphant (R.S. POOLE, *BMC, The Ptolemies, Kings of Egypt*, VII, Londres, 1883, pl. I, 2, 3, etc.); les cornes de taureau apparaissent sur l'effigie de Séleucos I (E. BABELON, *Rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène*, Paris, 1890, n° 54, 63), et sont accompagnées d'une peau de panthère (P. GARDNER, *BMC, Seleucid Kings of Syria*, Londres, 1878, pl. I, 6 = E. BABELON, *ibid.*, n° 42-45); à Cyrène, Ptolémée I arbore des cornes de bélier (B.V. HEAD, *Historia nummorum. A Manual of Greek Numismatics*, Oxford, 1911 (2<sup>e</sup> éd.), fig. 388) et le Sérapeum d'Alexandrie a livré une statue de Ptolémée III cornu (J.Y. EMPEREUR, *La gloire d'Alexandrie, 7 mai-26 juillet 1998 (Catalogue d'exposition)*, Paris, 1998, p. 96); Antiochos VI et Tryphon de Syrie adoptent la corne unique (E. BABELON, *id.*, pp. XVIII-XX) et Demetrius, roi de Bactrie et de l'Inde, la coiffe d'éléphant (P. GARDNER, *BMC, Coins of the Greek and Scythic Kings of Bactria and India*, Londres, 1886, pl. II, 9-12; VI, 1, 2; XXX, 1-3); Antiochos II, qui se veut le descendant des Antigonides et a des prétentions sur le trône de Macédoine, emprunte au monnayage des rois macédoniens les ailerons sur les tempes (E. BABELON, *id.*, p. LV sq); de même, Prusias II de Bithynie

autant de représentations hybrides de la personne royale dont les qualités surhumaines se fondaient sur la capacité de celle-ci à capter l'énergie vitale du monde animal et à la transformer en force de civilisation. La reconnaissance de la divinité royale avait emprunté logiquement à l'univers divin les normes de la représentation du pouvoir.

On comprend bien l'abîme qui séparait cette conception magique de la souveraineté grecque et celle de la monstruosité telle qu'elle s'était imposée à Rome: associée au roi juste et promesse de richesse dans la culture grecque, l'hybridation offrait, à Rome, au contraire, tous les signes du chaos, les traits d'une perversion universelle que le tyran semaït autour de lui. La conciliation entre ces deux figures de souveraineté n'était pas envisageable et c'est peut-être la raison pour laquelle les historiens grecs ont rarement adopté l'image du tyran animal.

Les Romains ont pourtant hérité de la tradition grecque un *exemplum* étonnant et effroyable, qui allait bien au-delà des signes extérieurs affectant l'apparence du corps humain, ou des altérations intérieures causées par le vecteur d'un venin. Ces agressions redoutables et spectaculaires prenaient la forme d'invasions de poux ou de vers qui rongeaient le corps telles des gangrènes et sur lesquelles l'imagination des auteurs anciens s'est attardée avec une complaisance horrifiée. Ce type de maladie, attribuée fréquemment aux impies dans les récits grecs et juifs<sup>64</sup>, était une punition divine, en quelque sorte un «miracle de punition<sup>65</sup>», frappant tous ceux qui n'étaient pas conformes à l'ordre social. L'histoire romaine s'en est à son tour emparée,

(TH. REINACH, *Numismatique ancienne: Trois royaumes de l'Asie Mineure, Cappadoce, Bithynie, Pont*, Paris, 1888, pp. 103-104). Certaines représentations animalières du souverain furent adoptées par Juba II de Maurétanie qui voulut adapter les modèles politiques grecs à la royauté africaine: buste avec léontè (M. COLTELLONI-TRANNOY, *Le royaume de Maurétanie sous Juba II et Ptolémée (25 av. J.-C. - 40 ap. J.-C.)*, Paris, 1997, pp. 174-177; J. ALEXANDROPOULOS, *Les monnaies de l'Afrique antique (400 av. J.-C. - 40 ap. J.-C.)*, Toulouse, 2000, pp. 228-230, p. 414); la légende REX IVBA accompagne la tête cornue d'Ammon en suggérant une identification entre le dieu et le roi: M. COLTELLONI-TRANNOY, *id.*, p. 173; J. ALEXANDROPOULOS, *id.*, p. 227 et p. 422, n° 212). L'effigie royale portant la dépouille d'éléphant est d'abord le propre d'Alexandre le Grand puis des rois de Syrie et d'Égypte, avant de gagner Syracuse (Agathoclès) et les royaumes numides et maurétaniens: M. COLTELLONI-TRANNOY, «Les représentations de l'Afrique dans les monnayages africains et romains», dans *Numismatique, langues, écritures et arts du livre, spécificités des arts figurés, Actes du VII<sup>e</sup> Colloque international sur l'Histoire et l'Archéologie de l'Afrique du Nord (121<sup>e</sup> Congrès des Sociétés historiques et scientifiques)*, Nice, 21-31 octobre 1996, Paris, 1999, pp. 67-91.

<sup>64</sup> Le motif apparaît chez Hérodote (Cambyse: Hdte, III, 29-64; la reine des Battiades: Hdte, IV, 205) avant d'être réutilisé dans la Bible (Antiochos II: *Macc.*, 9, 4; Hérode: *Actes des Apôtres*, 12, 21 sq.). Sur ces récits: W. NESTLE, *Legenden vom Tod der Gotteswächter*, ANRW, 33, 1936, pp. 246-269.

<sup>65</sup> Les récits hagiographiques du Moyen Âge ont hérité de ces punitions en les étendant à tous les mauvais chrétiens: O. BRUAND, «Accusation d'impiété et miracles de punitions dans l'hagiographie carolingienne», dans L. MARY - M. SOT (éds.), *Impies et païens, entre Antiquité et Moyen Âge*, Paris, 2002, pp. 155-173.

attribuant une agonie terrible à Sylla, en châtement de ses vices, puis à Galère, puni de sa cruauté à l'égard des chrétiens<sup>66</sup>. Cet *exemplum* s'appuie sans doute sur une conception très ancienne de la maladie, une bête tapie dans le corps du malade et le dévorant de l'intérieur<sup>67</sup>; il a pour objectif de donner l'image d'une dégradation totale du corps, qui vient parachever l'infamie de l'âme et la donner à voir dans le cadre d'une publicité maximale; il est enfin le produit d'une société qui exclut le pouvoir arbitraire de son propre espace, se refuse à l'analyser en termes rationnels, s'en défend en le rejetant aux marges de l'humain.

Le *princeps furiosus* n'est pas uniquement le lieu d'un spectacle effrayant, du fait des métamorphoses qui altèrent sa physiologie autant que son âme. Les mutations à l'œuvre sur sa personne ont aussi des conséquences directes sur son environnement le plus large, dans le sens où sa nature nouvelle s'avère éminemment contagieuse. L'idée qu'il existe une analogie de fonctionnement entre le corps physique et le corps social est ancienne puisqu'elle est présente dans la réflexion des médecins dès les écrits hippocratiques et qu'elle est au cœur de la philosophie platonicienne<sup>68</sup>. En particulier, Pla-

<sup>66</sup> Plut., *Sylla*, 36, 3; Lact., *De mort. persec.*, 33. Dans la tradition républicaine, il est dit que Pleminius fut atteint d'une maladie repoussante dont on ne connaît pas les détails (Val. Max., I, 21).

<sup>67</sup> J. JOUANNA, «La maladie comme agression dans *La Collection Hippocratique* et la tragédie grecque: la maladie sauvage et dévorante», dans P. POTTER - G. MALONEY - J. DESAUTELS (éds.), *La maladie et les maladies dans la Collection hippocratique, Actes du VI<sup>e</sup> Colloque international hippocratique*, 1987, Québec, 1990, pp. 39-60. On observe aussi que les médecins, Galien au premier chef, utilisaient très fréquemment la métaphore animale pour rendre compte du fonctionnement des différents membres du corps; la question de l'animalité du corps intéressaient aussi les philosophes et semble avoir suscité un débat touchant à l'âme et à ses rapports avec le corps: A. DEBRU, «L'animalité des parties du corps chez Galien», dans N. PALMIERI (éd.), *Rationnel et irrationnel dans la médecine ancienne et médiévale. Aspects historiques, scientifiques et culturels*, Mémoires du centre Jean Palerne 26, Saint-Etienne, 2003, pp. 99-110.

<sup>68</sup> J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, cit., pp. 354-359; G. CAMBIANO, «Pathologie et analogie politique», dans F. LASSERRE - P. MUDRY (éds.), *Formes de pensée dans la collection hippocratique, Actes du V<sup>e</sup> Colloque Intern. Hippocratique*, 1981, Genève, 1983, pp. 441-458; M. VEGETTI, «Metafora politica e immagine del corpo negli scritti ippocratici», dans F. LASSERRE - P. MUDRY (éds.), *Formes de pensée*, cit., pp. 459-469. La présence du modèle médical est également visible chez Thucydide (II, 47) qui est à l'origine du concept médical de contagion: J. JOUANNA, «La problématique du changement dans le Régime des maladies aiguës et chez Thucydide (Livre VI)», dans *Hippocratica, Colloque intern. du CNRS*, n° 583, 1980, pp. 299-318; P. DEMONT, «Notes sur le récit de la peste athénienne chez Thucydide et sur ses rapports avec la médecine grecque de l'époque classique», dans F. LASSERRE - P. MUDRY (éds.), *Formes de pensée*, cit., pp. 331-340. La terminologie médicale a également influencé le théâtre grec (M. GAGLIARDI, *Folie et discours de la folie dans le théâtre grec du V<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1986) puis le théâtre latin, notamment celui de Sénèque (C. AUVRAY, *Folie et douleur dans Hercule Furieux et Hercule sur l'Oeta. Recherches sur l'expression esthétique de l'ascèse stoïcienne chez Sénèque*, Francfort - New York - Paris, 1989; C. AUVRAY-ASSEYAS, «Hercule à l'épreuve de la folie: une relecture stoïcienne de la tradition grecque», *VL*, 139, 1995, pp. 46-51.

ton introduisit une analogie décisive entre l'âme et la cité et proposa un schéma du pouvoir despotique qui connut un très grand succès: «l'homme tyrannique est fait à l'image de la cité tyrannique»<sup>69</sup>, de sorte qu'il sème autour de lui la terreur et encourage un comportement analogue au sien. Il n'est pas surprenant de retrouver la trace de ce modèle médical et politique sous l'Empire, dans les modes de représentation du pouvoir impérial: la métaphore médicale est désormais utilisée pour dénoncer la dangerosité des princes tyrans, et au premier chef le risque de contamination dont ils sont porteurs.

Il est significatif qu'au nombre de symptômes de folie dont souffraient les princes tyrans, on compte la rage, bien connue des médecins anciens: on savait qu'elle était due à la morsure d'un chien et on l'attribuait à un venin se diffusant dans le corps<sup>70</sup>. Très intéressant est le choix sémantique relatif à la rage du prince. Le substantif *rabies* et les adjectifs de même racine, *rabidus* et *rabiosus*, leur équivalent grec λύττα<sup>71</sup>, qualifiaient exclusivement, dans le langage médical, les animaux atteints de la rage; pour les hommes contaminés, les médecins latins utilisaient des termes d'origine grecque, *hydrophobia* ou *hydrophobas*, qui transcrivaient le lexique médical grec: ces mots insistaient sur un symptôme propre à la maladie chez les hommes, des spasmes localisés aux muscles du larynx ou du pharynx et déclenchés notamment par la vue d'un liquide<sup>72</sup>. *Rabies* ne s'appliquait aux êtres humains que dans les contextes où l'animal et l'homme étaient évoqués simultanément<sup>73</sup>. Dans notre corpus, il en va tout autrement: contrairement aux hommes ordinaires, le prince tyran connaît la maladie des bêtes, la *rabies*, et notamment celle des chiens: ce sont eux, dont on sait par ailleurs la symbolique néfaste, qui sont le plus souvent évoqués dans les contextes de rage. Le prince est donc pourvu d'un corps singulier, perméable aux maladies animales, un corps qui est en passe de franchir les limites de l'humain puisque le *furor* le transforme de l'intérieur, en un cheminement terrifiant qui aboutit à la bestialité et entraîne le risque de la contamination.

Dans le cas de Maximin Daia, la maladie qui est cause de sa mort est due à un poison dont l'effet est comparé à une *pestilentia*, un mal qui est dans

<sup>69</sup> Platon, *Rép.*, 574d-577d.

<sup>70</sup> F. GAIDE, «La rage dans les textes médicaux latins antiques: noms, description, étiologie, traitements», dans *Actes du V<sup>e</sup> colloque intern. «Textes médicaux latins»*, Bruxelles, 1995, Coll. Latomus 242, Bruxelles, 1998, pp. 29-41.

<sup>71</sup> Λύττα est présent chez Philon (*Leg.*, 93) pour qualifier Caligula: Τοσαύτη δέ τις περὶ αὐτὸν ἦν λύττα καὶ παράφορος καὶ παράκοπος μανία.

<sup>72</sup> J. THEODORIDES, *Histoire de la rage. Caue canem*, Paris - New York, 1986, p. 12. Un équivalent latin est *metus aquae letalis*: Pline l'Ancien, *NH*, VIII, 63, 152.

<sup>73</sup> F. GAIDE, *ibid.*

les textes anciens tout aussi indéterminé que la folie dont souffrent les princes. Ce poison est cause de la rage (*rabies*) et de la démence (*insania*) du prince, puis celle de sa mort. Lactance à qui l'on doit plusieurs tableaux de morts fantastiques s'attarde sur les effets du poison cheminant dans le corps du prince:

Il ne provoqua qu'une langueur maligne semblable à la peste qui, en prolongeant sa vie, lui fit endurer d'atroces tortures. La violence du poison qui avait enfin commencé d'agir, avait mis ses entrailles en feu et la douleur intolérable emporta son esprit à un tel degré de rage que pendant quatre jours, en proie à la folie, il prit de la terre de ses mains pour la dévorer comme un affamé<sup>74</sup>.

Ce tableau a l'intérêt de regrouper les deux thèmes essentiels qualifiant la tyrannie des princes: la maladie (poison, *pestilentia*, folie) et la bestialité (rage, dévoration de la terre). La description médicale de la maladie se limite à l'observation de souffrances intestinales intolérables, tandis que la définition du mal manque totalement de précision: est-ce un empoisonnement dont les effets biologiques étaient connus des médecins et classés en fonction de la substance administrée à la victime<sup>75</sup>? ou une «peste» qui a toujours été jugée comme un mal autre qu'une maladie spécifique et reconnue par les médecins<sup>76</sup>? Et de quelle «folie» s'agit-il, sachant que les médecins diagnostiquaient différentes pathologies mentales<sup>77</sup>? Face à cette incertitude du diagnostic, la caractérisation symbolique de la maladie de Maximin est au contraire très forte: elle prend appui sur des maux redoutables et indéfinis, comme la «peste» dont la charge religieuse restait considérable dans les consciences et qui était souvent liée à la faim<sup>78</sup> (et Maximin offre les symp-

<sup>74</sup> *De mort. persec.*, 49, 4: *Iam saeuire in eum coeperat uirus. Cuius ui cum praecordia eius furerent, insustentabili dolore usque ad rabiem mentis elatus est, adeo ut per dies quattuor insania percitus haustam manibus terram uelut esuriens deuoraret.*

<sup>75</sup> L. CILLIERS - F.P. RETIEF, «Poisons, poisoning and the drugstrade in ancient Rome», *Akroterion*, 45, 2000, pp. 88-100; S. AMIGUES, «Le médecin antique et le poison», *Bull. de l'Acad. Des Sciences et Lettres de Montpellier*, 2001, pp. 207-217; F. COLLARD - E. SAMAMA (éds.), *Le corps à l'épreuve: poisons, remèdes et chirurgie, aspects des pratiques médicales dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Langres, 2002.

<sup>76</sup> J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, cit., p. 469; F. DUPONT, «Pestes d'hier, pestes d'aujourd'hui», *Histoire, Economie et société*, 3, 1984, pp. 511-524; L. BODSON, «Le vocabulaire latin des maladies pestilentielles et épizootiques», dans G. SABBAAH (éd.), *Le latin médical, la constitution d'un langage scientifique*, Mémoires du Centre Jean Palerne 10, Saint-Etienne, 1991, pp. 215-241; M.D. GRMEK, «Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe dans la médecine antique», G. SABBAAH (éd.), *Textes médicaux latins antiques*, Mémoires du Centre Jean Palerne 5, Saint-Etienne, 1984, pp. 53-70.

<sup>77</sup> Cf. n. 9.

<sup>78</sup> J.-M. ANDRÉ, «La notion de *pestilentia* à Rome: du tabou religieux à l'interprétation préscientifique», *Latomus*, 39, 1980, pp. 3-16 souligne (p. 5) le lien introduit par les Grecs entre *λιμός* et *λοιμός* (Denys, X, 53, 8), que facilita sans doute l'homophonie des deux mots, également présente chez Tite Live.

tômes des affamés), et des signes indiquant la transformation du prince en un monstre, mi-homme mi-bête.

Les manifestations de maladie prennent, dans le cas d'Elagabal, une tournure originale et extrême: le prince n'est atteint ni d'un mal particulier ni d'une métamorphose monstrueuse puisqu'il est la maladie incarnée. L'identification de ce prince à la maladie est totale comme l'indique le récit de *l'Histoire Auguste*:

Mais les soldats ne pouvaient tolérer qu'un pareil fléau se couvrît du titre impérial ... Il ne manqua pas de pousser la folie jusqu'aux pires desseins de malheur<sup>79</sup>.

Elagabal personnifie, en effet, un fléau (*pestis*) qui s'abat sur l'Empire et dont la folie (*furor*) est le symptôme médical associé. La peste et la rage font des empereurs malades les propagateurs de leurs propres maladies à travers tout le corps social, en raison même du principe de contamination attaché à ces maux.

A l'opposé des forces de vie qu'étaient les bons empereurs, le prince tyran se révélait être une bête fauve enragée ou bien un fléau pestilentiel puisque l'un et l'autre sont, chez lui, les formes complémentaires d'une même altération du corps et de l'âme; le prince tyran risque ainsi de contaminer tout le corps social, comme le font les épidémies, d'une manière foudroyante et incompréhensible. On doit cette représentation de la contagion du prince dans le corps social à une conception religieuse des épidémies qui était très ancienne, mais qui fut renouvelée par la réflexion philosophique. Ancrée dans la conception archaïque du monde et dans la pensée populaire, la maladie contagieuse, souvent désignée par les termes indéfinis de *pestis* ou de *λοιμός*, était le signe que les rapports sociaux étaient pervertis; c'était un événement non pas médical, mais politique et religieux, le signe d'une atteinte à l'intégrité collective, d'une souillure, que les citoyens étaient en devoir de réparer<sup>80</sup>. Les philosophes stoïciens ont, de leur côté, établi un parallélisme essentiel, une analogie, entre la transmission de certaines maladies et celle de la monstruosité morale et de la souillure<sup>81</sup>: dans un monde réglé par un système de sympathies, il est naturel que se produisent des transmissions d'influence: entre le corps et l'âme de chacun; entre les corps des différents individus; entre leur âme aussi. Selon Plutarque qui va le plus loin dans cette analogie de l'âme et du corps en adoptant le modèle biologique pour expli-

<sup>79</sup> HA, El., X, 1 XIII, 4: *Sed milites pestem illam imperatoris uelari nomine pati nequierunt ... Nec defuit tamen furor usque ad exitium uoti pessimi.*

<sup>80</sup> F. DUPONT, «Pestes d'hier, pestes d'aujourd'hui», cit., pp. 511-524; M.D. GRMEK, «Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe», cit., pp. 53-70.

<sup>81</sup> M.D. GRMEK, *ibid.*, p. 59 sq.

quer la moralité, la cité forme un tout organique, «comme un animal<sup>82</sup>», de sorte que certaines dispositions se transmettent d'une âme à l'autre. Les philosophes ont ainsi renouvelé en lui conférant une dimension philosophique, une très vieille idée – la contagion – complémentaire d'une conception magique du monde<sup>83</sup>.

Ainsi, l'univers, les hommes et le prince étaient-ils engagés au cœur d'un faisceau de sympathies qui entraînait, à partir de la maladie ou de la santé du prince, soit le dépérissement, soit la prospérité du monde<sup>84</sup>. La folie du prince était ainsi une maladie «publique», sociale, une *insania publica* selon la formule d'Ariston de Chios<sup>85</sup>, parce qu'elle l'affectait dans son être social, en tant qu'être humain, en tant que citoyen et en tant qu'empereur, et parce qu'elle avait des conséquences sociales et politiques majeures. Elle procédait d'un autre modèle que celui, physiologique, des maladies «naturelles»: celui des «maladies de l'âme», qui étaient les signes clairs de l'impiété et de la souillure<sup>86</sup>. On comprend mieux ainsi la relation qui unissait, dans la pensée antique, la contagion, notamment celle de la rage ou de la «peste», et la folie du prince qui est d'abord une maladie de l'âme: ces pathologies faisaient intervenir l'idée d'une maladie que l'on ne saurait soigner avec les armes médicales usuelles; elles indiquaient l'existence d'un changement qui restait inexpliqué pour les médecins<sup>87</sup>, certes, mais dont on observait les conséquences, calamiteuses pour tous.

<sup>82</sup> Plut., *Sur les délais de la justice divine*, 14, 559A: ὡσπερ ζῷον.

<sup>83</sup> Les notions d'infection et de contagion étaient au contraire bannies du discours médical au nom du rationalisme qui a marqué toute la pensée médicale depuis au moins Hippocrate: M.D. GRMEK, *ibid.*, pp. 55-70.

<sup>84</sup> La description que fait Philon (*Leg.*, 14-16; 18-21) du dépérissement de l'Empire pendant la maladie de Caligula, puis de sa renaissance lors de sa guérison est probablement l'exemple le plus clair de cette conception.

<sup>85</sup> Sén., *Ep.*, 94, 17; cf. l'explication que donne J. PIGEAUD de ce passage dans *La maladie de l'âme*, *op.cit.*, p. 344. Sénèque qui réfute ici la doctrine d'Ariston de Chios refusant la parénétiq (l'usage des préceptes) pour guérir les âmes malades, ne remet pas en cause le concept d'*insania publica*: les philosophes comme les médecins admettaient la répartition entre les maladies qui relevaient du philosophe et les maladies soignées par le médecin (parmi lesquelles les folies somatiques).

<sup>86</sup> J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, cit., p. 469; F. DUPONT, «Pestes d'hier, pestes d'aujourd'hui», cit., pp. 511-524; L. BODSON, «Le vocabulaire latin des maladies pestilentiellles et épizootiques», cit., pp. 215-241; M.D. GRMEK, «Les vicissitudes des notions d'infection, de contagion et de germe», cit., pp. 53-70.

<sup>87</sup> Les médecins antiques ont presque tous refusé le concept de contagion, en raison de ses connexions avec la pensée religieuse et magique; la contagion était, en revanche, une réalité connue et admise du peuple, mais aussi des historiens, des philosophes et des poètes. Ces derniers étaient moins réticents que les médecins à admettre des faits que la théorie médicale de la contamination par l'air n'expliquait pas. Sur ces questions, cf. n. précédente. Le fait que les sources n'indiquent pas la présence de médecins destinés à soigner la folie des empereurs semble bien indiquer que personne n'avait diagnostiqué de folie «naturelle» en eux, susceptible de recevoir un traitement adapté.

Le bon prince évoluait dans un espace sacré positif grâce à ses qualités physiques et morales et grâce à sa capacité «spirituelle» à assurer la *pax deorum*: il garantit la vie à tous ses sujets, observe Sénèque, il est «le lien qui assure aux forces publiques leur cohésion, il est le souffle, la vie que respirent tous ces milliers d'êtres, qui ne seraient, livrés à eux-mêmes, qu'un inutile poids et une proie désignée si la direction spirituelle du commandement leur était retirée»<sup>88</sup>.

Le mauvais prince, au contraire, insufflait à l'Empire les germes de folie qui étaient en lui. On voit ainsi le désordre s'installer sous Claude, comme l'indique Dion Cassius en faisant allusion à une perte générale du sens des mots, des actes et des valeurs, quand la terreur amenait à ne plus «définir la vertu que par le courage de mourir» (60, 16, 7); de même la citoyenneté romaine se vendait au prix de la verroterie (60, 17, 6). Le modèle impérial incitait les nobles, par un mimétisme destructeur, à abandonner tout sens de la dignité<sup>89</sup>: leurs flagorneries poussaient l'empereur à persister dans un chemin pavé de transgressions multiples et eux-mêmes oublièrent la vertu qui légitimait leur noblesse<sup>90</sup>. Mais surtout l'Empire est au bord du néant en vertu d'un modèle qui attribuait au roi injuste la déchéance de son royaume: Caligula faillit «nous coûter la destruction de la cité, la famine et la révolution générale qui suit la famine»<sup>91</sup>; il s'en fallut de peu aussi que Néron n'entraînât l'Empire dans la ruine totale<sup>92</sup>. Ce modèle du roi infécond fut souvent remplacé, dans l'histoire impériale, par un substitut, le prince meurtrier des sénateurs (voire des chevaliers) considérés comme étant la fine fleur de la cité, et tués sur son ordre: la folie dont souffre Hadrien<sup>93</sup> est mise en relation directe avec la mort de sénateurs, Elagabal projette de tuer son frère et Caracalla aurait éliminé son père et son frère. Les princes fous entraînent dans leur sillage l'ensemble de la société ou sa partie la plus noble, dans un mouvement de désagrégation sociale dont ils sont les premiers responsables et que personne ne serait en mesure de freiner ou d'enrayer avec les armes de la raison.

<sup>88</sup> *Clem.*, II, 1, 1: *Ille est enim uinculum cuius ope uires publicae cohaerent, ille spiritus uitalis, quem haec tot milia trahunt nihil ipsa per se futura nisi onus et praeda, si mens illa imperii subtrahatur*; même idée dans *Clem.*, I, 3, 5. La métaphore du gouvernant comme esprit de l'Etat est fréquemment appliqué au principat: M. GRIFFIN, *Seneca. A Philosopher in Politics*, Oxford, 1976, pp. 206-207.

<sup>89</sup> Sous Caligula: DC, 59, 19; 27, 2-6; 29, 5.

<sup>90</sup> CH. BADEL, *La noblesse de l'empire romain. Les masques et la vertu*, Paris, 2005 montre que les deux facteurs de noblesse sont la naissance et la vertu personnelle.

<sup>91</sup> Sén., *De brev. uitae*, 18, 5: *exitio paene ac fame constitit et, quae famem sequitur, rerum omnium ruina*.

<sup>92</sup> Plut., *Ant.*, 87, 9.

<sup>93</sup> HA, *Hel.*, 9: *insaniam (...) per quam multos senatores occidi iusserat*; Caligula a le projet de tuer les membres les plus éminents des deux ordres: Suét., *Cal.*, 49, 4.



Les récits impériaux insistent souvent aussi sur les tortures et les viols infligés aux ingénus et aux citoyens, quel que soit leur statut social: les mutilations dont ils sont victimes les transforment en monstres, relayant de manière funeste la monstruosité de leur maître. En être dénaturé, perverti par ses passions, le prince tyran modifie le corps des autres, leur ôte toute humanité et cette entreprise de dénaturation s'étend à l'ensemble de l'Empire, acquérant ainsi un caractère universel: Caligula est «particulièrement criminel et funeste», «sévisant contre tous par les excès de la cupidité, de la débauche, de la cruauté<sup>94</sup>»; Caracalla «dévasta toute la terre et toute la mer<sup>95</sup>» et Domitien était haï de tous pour s'être acharné contre «tout le genre humain<sup>96</sup>», tandis qu'Hadrien et Commode, qui se signala par «sa luxure et son obscénité», étaient à leur tour les ennemis du genre humain<sup>97</sup>. C'est ainsi que l'on trouve, dans la bouche de Tibère et de Caligula, un proverbe fameux emprunté à l'un des héros d'une tragédie d'Accius, qui aurait à son tour inspiré les discours d'Œdipe ou de Thyeste dans les pièces de Sénèque: *oderint dum metuant*<sup>98</sup>. Les princes tyrans prennent pour modèles non pas les grands hommes du passé, mais les monstres qui furent rejetés de la société, ceux de la tragédie comme ceux de la vie réelle: monstres eux-mêmes, ils entrent dans le domaine de la monstruosité qui est à elle-même son propre *exemplum*.

L'antidote à la maladie, s'il existait, relèverait exclusivement de l'attitude du prince qui devrait apprendre les vertus, c'est-à-dire apprendre ou réapprendre à vivre en société, car le premier objet de la philosophie, précise Sénèque, c'est *sensum communem, humanitatem et congregationem* («le sens de la communauté, l'humanité et la société»)<sup>99</sup>. Mais la folie du tyran apparaît comme un mal incurable, dont les rémissions sont rares (perceptibles chez Hadrien, Dioclétien): l'unique moyen de nettoyer le monde de la souillure qu'est ce monstre sauvage est d'éliminer celui-ci par la violence. Sur quelle base puisque le meurtre d'un citoyen était puni par la loi<sup>100</sup>?

<sup>94</sup> Eutr., VII, 12, 1-4: *sceleratissimus ac funestissimus; cum aduersos cunctos auaritia, libidine, crudelitate saeuiret*.

<sup>95</sup> DC, 77[78], 15, 2: *πάσαν τὴν γῆν πᾶσαν δὲ τὴν θάλασσαν ἐπόρθησεν*.

<sup>96</sup> Eutr., 7, 6: *uniuersis exosus*; Ps. Aur. Vict., *Epit.*, XI, 10: *in omne hominum genus*.

<sup>97</sup> Eutr., XIV, 8: *ad humani generis perniciem* (Hadrien); Eutr., VIII, 15: *hostis generis humani* (Commode).

<sup>98</sup> Suét., *Tib.*, 59, 4; *Cal.*, 30, 3 (= J.K.O. RIBBEK (éd.), *Tragicorum Romanorum Fragmenta*, Leipzig, 1871, sv Accius, v. 203); Sén., *Oedip.*, v. 703-704 et *Thyeste*, v. 204-206; DUPONT F., *Les monstres de Sénèque*, Paris, 1995, p. 77 sq.

<sup>99</sup> Sén., *Ep.*, 5, 4.

<sup>100</sup> Rome n'a pas connu l'équivalent des législations grecques protégeant les tyrannicides: l'idéalisation des tyrannicides Harmodios et Aristogiton a entraîné une législation abondante à Athènes qui avait pour objectif de protéger les meurtriers d'un tyran: M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide*, op.

Existait-il un substitut au meurtre? Les Romains disposaient bien d'un modèle juridique (la mise sous curatèle du *furiosus*), mais son application au domaine politique était inconcevable pour plusieurs raisons. D'une part, le prince fou était jugé responsable de ses actes, contrairement au *furiosus* banal, de sorte que l'analogie juridique entre les deux types de malade aurait manqué de fondement. En outre, deux raisons d'ordre politique excluaient totalement d'établir à Rome une curatèle ou une régence: les nombreux partisans dont le prince disposait dans les rangs mêmes du sénat et l'absence de règle successorale claire fermaient la voie à toute alternative; ces deux faits rendaient inéluctable la guerre civile au cas où le sénat aurait voté l'éviction du prince. C'est, en quelque sorte, le scénario qui se mit en place en 69. En nommant Néron *hostis publicus*, les sénateurs exprimaient par une formule institutionnelle accréditée, la vérité philosophique selon laquelle le prince était nocif à la cité et celle-ci en droit de se protéger de lui. Mais l'élection de Galba fut immédiatement contestée dans les conditions que l'on sait et fut à l'origine de la première guerre civile du principat.

Restait l'élimination du tyran par la mort. Plusieurs modèles ont présidé à sa justification. On en reconnaît l'origine dans les modèles de pensée politique et dans certaines pratiques qui se mettent en place à la fin du I<sup>er</sup> siècle av. notre ère. Cicéron, en songeant à César, proposa un argumentaire philosophique fondé sur les exigences de la loi naturelle: l'individu qui outrepassa les bornes, le tyran, s'exclut de la société; son extermination est légitime au nom du Bien et au nom de l'intérêt de la République<sup>101</sup>. De manière très intéressante et en vertu de l'intérêt que l'on portait depuis longtemps à l'analogie entre le corps humain et le corps social, entre les thérapies des médecins et les pratiques politiques, Cicéron poursuit son analyse en recourant à la métaphore chirurgicale:

de même que l'on coupe certains membres, s'ils commencent eux-mêmes à être privés de sang et, en quelque sorte, de vie et nuisent aux autres parties du corps, de même cette sauvagerie et cette monstruosité de bête sous figure humaine doivent être retranchées de l'humanité, pour ainsi dire, commune qui fait le corps<sup>102</sup>.

*cit.*, p. 97 *sq.* Il est très significatif que Claude, au lendemain du meurtre de Caligula, soit contraint de faire appel à une procédure grecque, l'amnistie (DC, 60, 3, 5), pour blanchir les conjurés (à l'exception, toutefois, des principaux meurtriers de Caligula, et notamment de leur chef Chaereas, qui furent exécutés); ce faisant, il empruntait une disposition que le sénat romain avait déjà votée à l'égard des meurtriers de César (Cic., *Phil.*, I, 1; DC, 44, 26, 2).

<sup>101</sup> Cic., *Off.*, III, 6, 32: *neque est contra naturam spoliare eum, si possis, quem est honestum necare, atque hoc omne genus pestiferum atque impium ex hominum communitate exterminandum est* («Cela ne va pas contre la nature de dépouiller celui qu'il est beau de tuer; en outre, toute cette race funeste et maudite doit être bannie de la communauté humaine»).

<sup>102</sup> *Id.*: *etenim, ut membra quaedam amputantur, si et ipse sanguine et tamquam spiritu carere coepe-*

Le modèle physiologique dont l'influence est très sensible sur la pensée antique a joué assurément ici un rôle déterminant pour légitimer l'acte asocial qu'était l'homicide: le raisonnement de Cicéron, fondé sur l'analogie médicale, fournit une sorte de discours de la méthode annulant l'interdit qu'était le meurtre. L'élimination du tyran est ainsi transformée en un acte rationnel et un acte que valorise l'expérience médicale, absolument irréfutable. Sénèque reprit à son tour l'argument, tout en associant à la dimension thérapeutique une dimension morale: éliminer le tyran incurable est le seul remède possible et, en même temps, un acte de bienfaisance pour tous et pour lui-même<sup>103</sup>.

Ce modèle médical venait apporter une caution scientifique et philosophique à un *exemplum* d'une toute autre nature qui s'était imposé à Rome après la mort de Sylla: à cette époque, le supplice de Romulus, mort par démembrement dans la version la plus couramment admise de la légende, était devenu un mythe politique légitimant à la fois l'élimination du tyran et les violences perpétrées contre son corps<sup>104</sup>. C'est précisément vers cette époque qu'il convient de se tourner pour trouver des modèles de mises à mort brutales, ayant pour objectif de nier l'humanité des victimes. On sait, en effet, que l'exécution des proscrits syllaniens était suivie de «pratiques destinées à parachever l'oeuvre d'humiliation systématiquement entreprise»<sup>105</sup>: les mutilations des cadavres et les violations de sépultures furent alors monnaie courante; plus encore, le lent dépeçage de Marius Gratidianus, en-

*runt et nocent reliquis partibus corporis, sic ista in figura hominis feritas et immanitas beluae a communi, tamquam humanitatis corpore segreganda est.* Voir aussi *Pro Mil.*, IV, 10; l'analyse de *Leg.*, I, 6, 18-19 a pour objectif de démontrer que ce qui est juste l'est par nature. M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide*, cit., p. 132 sq. expose les arguments juridiques et philosophiques, qui, à Rome, ont abouti à légitimer le meurtre des «tyrans». La métaphore chirurgicale est reprise par Hilaire de Poitiers (*In Const.*, 2, 8-11) et par la Doctrine des douze apôtres (II, 41, 7; *Const. Apost.*, t. 1, SC 320, 1985, p. 274; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966, p. 75).

<sup>103</sup> Sén., *Ben.*, VII, XX, 3: *Et si ex toto desperata eius sanitas fuerit, eadem manu beneficium omnibus dabo; quoniam ingenius talibus exitus remedium est optimorumque est abire ei qui ad se numquam rediturus est* («Et si sa guérison est absolument désespérée, je ferai, d'un seul geste, un acte de bienfaisance envers tous, de restitution envers lui; car pour des natures comme la sienne, sortir de la vie est le seul remède et le meilleur parti est de s'en aller lorsqu'on ne doit jamais revenir à soi»).

<sup>104</sup> M. DELCOURT, «Le partage du corps royal», *SMSR*, 34, 1963, pp. 3-25; D. BRIQUEL, «Perspectives comparatives sur la tradition relative à la disparition de Romulus», *Latomus*, 36, 1977, pp. 253-282; ID., «La légende de la mort et de l'apothéose de Romulus», dans *La mythologie, clé de lecture du monde classique (Hommage à R. Chevallier)*, Caesarodunum 21 bis, Tours, 1986, pp. 15-35; G. DEVALLET, «Romulus à corps perdu», dans *Entre hommes et dieux, apothéoses romaines*, Paris, 1989, pp. 107-123; B. LIOU-GILLES, «Divinisation des morts dans la Rome ancienne», *RBPb*, 71, 1993, pp. 107-115. L'utilisation des mythes romuléens à la fin de la république a fait l'objet d'une thèse d'université, soutenue à Paris IV en septembre 2005, par M. Ver Eecke.

<sup>105</sup> F. HINARD, «La Male mort. Exécutions et statut du corps au moment de la première proscription», dans *Du bâtiment dans la cité*, cit., p. 301; ID., *Les proscriptions de la Rome républicaine*, CEFR 83, Rome, 1985, p. 40 sq.

core vivant, devant le tombeau familial<sup>106</sup>, est l'exemple type de ces meurtres collectifs atroces qui avaient une fonction bien précise: mutiler le corps pour lui ôter son identité humaine et le priver de tout statut dans l'au-delà.

Les morts violentes des princes, leurs «passions» pour reprendre la formule de J. Scheid, puisaient dans cette tradition qui assignait aux citoyens de sauver la République; c'est toujours au nom de la République, pour la sauvegarder ou mieux encore pour la restaurer que ces meurtres avaient lieu. Dans ce scénario, la dimension collective et non personnelle du meurtre était un élément déterminant: l'élimination du tyran n'était pas le fruit d'une vengeance personnelle, mais le résultat d'une aspiration collective, l'expression du peuple à retrouver une vie sociale et politique harmonieuse et fondée sur les règles du droit. C'est ainsi que l'entourage de Caligula agit à la fois «dans son intérêt personnel et dans celui de la République»<sup>107</sup>. Les auteurs anciens insistent aussi sur l'extension des complots qui étaient à l'origine des meurtres: Dion Cassius précise que, dans le cas de Caligula, beaucoup de gens étaient impliqués et que d'autres encore, sans être conjurés, étaient au courant de l'intrigue et gardèrent le silence; Suétone mentionne également un grand nombre de conjurés, tout en restant lui aussi dans le vague<sup>108</sup>. En outre, Dion Cassius occulte l'inquiétude du peuple et sa colère (connues par d'autres sources) en rappelant les conflits qui l'avaient opposé au prince<sup>109</sup>: dans sa version des faits, les meurtriers ont bien œuvré pour le salut de tous puisque tous les citoyens sans exception avaient été lésés par les actes insensés du prince. Les sources insistent aussi sur le danger universel que les mauvais princes faisaient courir au monde entier, nous l'avons vu (*cf. supra*). D'autres empereurs disparaissent dans un cadre public qui facilitait le récit de leur mort: ainsi Néron, décrété «ennemi public» par le sénat; Vitellius, conpue par tous et exécuté publiquement en vertu d'un scénario qui se voulait, à certains égards, proche des sentences de mort prononcées dans les cas de *perduellio*<sup>110</sup>; ou bien encore

<sup>106</sup> Q. Cic., *Comm. Pet.*, III, 10; Ascon., 84C, 86C, 89-90; Plut., *Sylla*, 32, 4; Sall., *Hist.*, I, 44 et I, 55, 14; Sén., *Ira*, III, 18, 1-2; Florus, II, 9, 26; Aug., *Ciu. Dei*, III, 28; Orose, V, 21, 7; Val. Max., IX, 2, 1; Liv., *Per.*, 88; Luc., II, 173-192; Firmicus Maternus, *Mathes.*, I, 7, 31. Sur la mise à mort de Marius Gratidianus, voir le commentaire de F. HINARD, «La Male mort. Exécutions et statut du corps au moment de la première proscription», cit., pp. 303-310.

<sup>107</sup> DC, 59, 29, 1a: = ὑπὲρ τε σφῶν καὶ τῶν κοινῶν. I. COGITORE a mis en évidence le modèle républicain dans un certain nombre de conjurations, au début du principat: *La légitimité dynastique d'Auguste à Néron à l'épreuve des conspirations*, BEFAR 313, Rome, 2002, p. 47 sq.

<sup>108</sup> DC, 59, 29, 1-1a; Suét., *Cal.*, 56, 1.

<sup>109</sup> DC, 59, 1a-1c; les autres sources sont plus fidèles à la réalité en montrant l'inquiétude du peuple qui se réunit au forum pour exiger que les autorités punissent les coupables: Jos., *AJ*, 19, 15-160 et 228; Tac., *Ann.*, 11, 1, 2; Suét., *Cl.*, 10, 8.

<sup>110</sup> Corps lacéré, traîné sur les Gémonies puis déchiqueté par le croc avant d'être jeté au Tibre:

Elagabal, tué par les soldats qui représentaient le peuple en armes.

L'idéologie tardo-républicaine du tyrannicide a donc fourni au meurtre politique ses lettres de noblesse en permettant aux tyrannicides d'invoquer le droit: les exigences du droit naturel rejoignaient l'intérêt du droit public puisque les tyrans avaient menacé à la fois le genre humain et la République; leur arbitraire s'était exercé sur l'ensemble du corps social dont il fallait restaurer l'intégrité. C'est ainsi qu'à la violence et à la férocité des princes fous ont répondu des actes d'une violence extrême perpétrés contre le corps de ces derniers. Ces débordements de cruauté semblent avoir joué un rôle d'exorcisme, destiné à effacer les menaces graves qui avaient pesé sur les citoyens et les violences insupportables dont ils avaient souffert.

L'argumentaire philosophique et les *exempla* républicains furent probablement renforcés par la prégnance du modèle religieux dans la conscience romaine, dont on retrouve souvent les traces dans la réflexion des moralistes de l'Empire. Le droit public codifiait selon des formes rituelles précises l'élimination des monstres humains et animaux parce qu'ils étaient considérés comme autant de signes qu'une souillure s'était installée dans la cité<sup>111</sup>. Or, dans les récits impériaux, la force du modèle rituel surgit à plusieurs reprises. Il est inutile de revenir sur le canevas narratif des passions impériales dont on sait comment il s'emploie à retracer l'histoire d'une exclusion et celle d'une mise à mort sacrificielle<sup>112</sup>. Quelques observations s'imposent toutefois: nous avons observé tout à l'heure l'absence du thème de la *fera* dans les récits impériaux en langue grecque. Il convient de noter quelques exceptions à cette règle, significatives du concept rituel des «passions» impériales: Dion Cassius s'approche au plus près du bestiaire latin quand il identifie Caligula à un σφόγιον (victime sacrificielle) ou Commode à un κάρθραμα (une victime expiatoire)<sup>113</sup>: en réalité, ce n'est pas directement la bestialité du prince qui est évoquée dans ces métaphores, mais plutôt la dimension religieuse et rituelle de son meurtre. Le prince est transformé dans ces récits en victime purificatoire ou en bouc-émissaire, tels ceux que les cités grecques expulsaient annuellement dans le but de se purifier des

autant de séquences qui s'appliquent, à partir du début de l'Empire, aux coupables de *perduellio* ou aux *hostes publici* (J.-M. DAVID, «Du *comitium* à la Roche Tarpéienne. Sur certains rituels d'exécution capitale sous la République, les règnes d'Auguste et de Tibère», dans *Du châtement dans la cité*, cit., p.172 sq).

<sup>111</sup> Cf. n. 32.

<sup>112</sup> J. SCHEID, «La mort du tyran. Chronique de quelques morts programmées», dans *Du châtement dans la cité*, cit., pp. 177-190.

<sup>113</sup> Caligula: DC, 59, 30, 1; voir aussi DC, 59, 29, 7 (les conjurés se partagent sa chair); Commode: DC, 72[73],15; de même, Flaccus au sujet de qui Philon reprend le schéma des récits de tyran, est un ιερεῖον (victime de sacrifice): Philon, *In Flacc.*, 169.

souillures de l'année passée (les *φορμακοί*)<sup>114</sup>. Ce lexique nous introduit dans un univers mental en vertu duquel les hommes avaient la mission de renouveler le temps en chargeant un être vivant, homme ou animal, d'emporter avec lui tous les maux susceptibles de contribuer au dérèglement cosmique: c'est à ce prix que l'harmonie était garantie et que l'année nouvelle pouvait s'engager sous des auspices heureux; c'est à ce prix que l'élimination du prince injuste, comme le suggèrent les deux récits de Dion sur Caligula et Commode, achevait un temps funeste, marqué par la souillure, et ouvrait une ère propice.

Les récits mobilisent encore d'autres aspects de l'imaginaire lié au monde sauvage. La mort de Caligula, qui se distingue par une mise en scène très violente, suggère le modèle d'un sacrifice de chasse<sup>115</sup>: ce modèle, que révèle l'ingestion de la chair du prince dans le récit de Dion Cassius, semble être d'inspiration grecque et remonter aux rituels qui mettaient en œuvre une sauvagerie ritualisée, tels les sacrifices des Ménades (le lexique de la folie bacchique revient d'ailleurs à plusieurs reprises dans nos textes<sup>116</sup>). D'autres victimes qui furent précisément de grands persécuteurs des chrétiens, perdent forme humaine et font corps avec la terre: ainsi la sépulture de Néron est-elle introuvable et le corps de Dèce devient-il le «*pabulum*» des oiseaux et des bêtes sauvages<sup>117</sup>. Cette fois, les acteurs de la mutilation sont les animaux sauvages au lieu des citoyens romains. Le coupable d'impiété partage le sort de ceux qui n'appartiennent pas à l'humanité, le sort des bêtes sauvages, figures des tyrans. Devenu lui-même un animal féroce, Dèce est démembré par ses congénères: le meurtre collectif est simplement transposé dans le monde sauvage qui est bien celui du mauvais prince.

Les récits qui décrivent les altérations ayant affecté le corps des tyrans à l'occasion de leur mort, mobilisent tous les registres de l'horreur. Ils ont, de ce fait, une vocation dramatique – susciter l'effroi – et pédagogique – éviter que d'autres empereurs ne s'engagent dans la voie de la tyrannie. Démembrement et absence de sépulture en sont les éléments essentiels; ils excluent les princes à la fois des vivants et des morts. Mais l'effet de terreur est-il im-

<sup>114</sup> G. DUMEZIL, *Le crime des Lemniennes. Rites et légendes du monde égéen*, Paris, 1924 (éd. de B. LECLERQ-NEVEU, 1998), p. 76 sq; L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, p. 199; J.-P. VERNANT - P. VIDAL-NAQUET, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972, p. 117 sq. Un rituel proche existait en Italie, l'expulsion du *rex Nemorensis*, auquel Caligula s'intéressa de près (Suét., *Cal.*, 35, 6): A. BERNARDI, «L'interesse di Caligola per la successione del *Rex Nemorensis* e l'arcaica regalità nel Lazio», *Athenaeum*, n.s. 31, 1953, pp. 273-287.

<sup>115</sup> C. MAUDUIT, «Le sauvage et le sacré dans la Tragédie grecque», *BAGB*, mars 1988, pp. 303-317. Le meurtre de Caligula présente aussi les caractéristiques d'un modèle rituel d'inspiration jovienne: D. NONY, *Caligula*, p. 385 sq; I. COGITORE, *La légitimité dynastique d'Auguste à Néron*, cit., pp. 65-67.

<sup>116</sup> Suét., *Cal.*, 56, 1; Stace, *Silu.*, 3, 3, 70; c'est aussi le cas de Flaccus selon Philon, *In Flacc.*, 169.

<sup>117</sup> Lactance, *De mort. Persec.*, 2, 7 (Néron); 3, 4 (Dèce).

putable uniquement aux artifices rhétoriques et à l'efficacité d'un imaginaire fasciné par la mutilation? Il est légitime de se demander si à l'époque impériale elle-même un modèle réel de mise à mort n'a pas à la fois dirigé le geste des tyrannicides et servi de réservoir d'images facilitant l'élaboration littéraire des récits.

Ces meurtres prennent appui, nous l'avons observé, sur la légitimation du tyrannicide qui naît à une période d'extrême violence, à la fin de la République. Pourtant, la seconde proscription, celle de Marc Antoine et d'Octave, s'était signalée par la disparition de cet enjeu puisque les représailles ne comportaient généralement plus la mutilation des proscrits<sup>118</sup>. Or, la mort infamante reprit ses droits sous l'Empire: elle fut dorénavant appliquée aux sénateurs rebelles condamnés en vertu de la *lex de maiestate* à être exposés, après leur exécution, sur les escaliers des Gémonies, puis à être tirés par un croc jusqu'au Tibre: la mutilation et l'absence de sépultures font désormais partie des moyens coercitifs légaux mis en œuvre pour protéger le prince<sup>119</sup>. Ce traitement mobilisait le souvenir ancien des proscrits, qu'on liait désormais à ceux qui mettaient en péril le prince et l'Empire. Ce modèle symbolique fut à son tour associé à la mort du mauvais prince, signe de son échec et de son expulsion collective de la société: on le retrouve dans le scénario réel de certaines morts. Ainsi, Caligula, percé de multiples coups de poignards, subit-il une mise à mort proche de celle de César; Vitellius apparaît en quelque sorte comme un second Gratidianus; les corps livrés au Tibre de Vitellius et d'Elagabal connaissent le sort des noyés, privés de sépultures et perdant, comme les démembrés, toute forme humaine sous l'action de l'eau<sup>120</sup>. Les récits renforcent à leur tour le caractère dramatique de ces morts en y intégrant des éléments issus de l'imaginaire: l'ingestion du corps de Caligula en est un cas exemplaire. Et ce modèle narratif n'a rien perdu de sa force au IV<sup>e</sup> siècle: Lactance lui reste fidèle puisque, dans son pamphlet écrit sur la *Mort des persécuteurs*, Néron et Dèce subissent d'une certaine manière le supplice du démembrement<sup>121</sup> (les sépultures sont introuvables et le corps de Dèce est la proie des animaux); Maximin, perdant ses yeux, tombés de leurs orbites sous le coup de la folie, n'échappe pas davantage à la mutilation<sup>122</sup>.

<sup>118</sup> Cicéron est tout de même décapité, sa tête et ses mains coupées sont exposées sur les rostres du forum: Plut., *Cic.*, 48, 6-49, 2; *Ant.*, 20, 3; Appien, *Bell. Ciu.*, 4, 20.

<sup>119</sup> J.-M. DAVID, «Du *comitium* à la Roche Tarpéienne. Sur certains rituels d'exécution capitale sous la République, les règnes d'Auguste et de Tibère», cit., pp. 131-176.

<sup>120</sup> P. CORDIER, «La noyade en Grèce et à Rome», dans F. CHAUVAUD, *La noyade* (à paraître).

<sup>121</sup> Crassus: Florus, I, 46; Plut., *Crass.*, 31; DC, 40, 16-27; Néron: Lact., *De mort. Persec.*, 2, 7; Dèce: Lact., *De mort. Persec.*, 3, 4.

<sup>122</sup> Lact., *De mort. Persec.*, 47, 5. Notons aussi le mot ironique prononcé par le frère de Sénèque à propos de Claude: «il est monté au ciel, tiré par un croc» (DC, 60[61], 35, 4: τὸν Κλαύδιον ἀγκιστρῶ

La mort des princes fous, dans la réalité comme dans les récits qui en ont amplifié les caractéristiques, adopte des traits effroyables: ces derniers viennent clore une vie profondément marquée par la monstruosité morale et physique, traduite par le concept médico-philosophique de «folie»; leur mort en est le dernier acte et, à ce titre, accumule les éléments clefs de la vie du prince, au premier chef la violence et la cruauté, autant de signes de leur nature sauvage. Ces exemples de «male mort», pour reprendre la formule de F. Hinard qui désigne ainsi les victimes des proscriptions syllaniennes<sup>123</sup>, témoignent de l'enjeu symbolique qu'était le corps du mauvais empereur. Par contraste, la belle mort du prince divinisé installait celui-ci pour l'éternité dans l'excellence morale et la perfection physique: et ses doubles funérailles, celles de son corps humain et celle de son *imago* (son «corps de gloire», selon les termes de F. Dupont<sup>124</sup>), attestaient elles aussi, mais cette fois dans le registre de la splendeur et de la surhumanité, l'importance majeure dont on créditait le corps du prince.

La folie du prince et les déformations physiques qui accompagnaient cette maladie mentale, n'étaient qu'en apparence des maladies «médicales», ce que nous laisserait croire leur nom: il s'agissait bien plutôt des altérations du corps, de l'esprit et du comportement qu'engendrait ce profond dérèglement moral qu'était la «maladie de l'âme». Au droit romain qui ne reconnaissait aucune responsabilité au fou, ce mal devait également peu de chose, si ce n'est son caractère vague: dans les deux cas, en effet, le *furor* est un mal indéfini, un mal qui ne relève d'aucune catégorie médicale relative aux pathologies mentales; dans les deux cas aussi, c'est la dangerosité du *furiosus* qui est le signe d'identification de son mal.

Le *furor* du prince relevait bien davantage de l'éthique, mais aussi du sacré, et ce en contradiction totale avec les efforts que les philosophes, à la suite des médecins, avaient déployés pour rationaliser la folie, pour l'intérioriser et en décrire les symptômes à l'aide du registre médical<sup>125</sup>. Mais les philosophes antiques n'ont jamais été en mesure de sortir entièrement la folie de sa gangue mythique et religieuse; mieux même, les contradictions de leur propre discours (relayées par celui des historiens qui étaient aussi des moralistes) ont imposé, à l'époque impériale, la dimension exceptionnelle et non naturelle de la folie du prince. En témoignent les métamorphoses phy-

ἐς τὸν οὐρανὸν ἀνερχομένην). La plaisanterie se référait sans détour à la «double mort» du prince: mort infamante de la victime, mort radieuse de l'empereur divinisé.

<sup>123</sup> Cf. n. 105.

<sup>124</sup> F. DUPONT, «L'autre corps de l'empereur-dieu», cit., pp. 231-252.

<sup>125</sup> En particulier, J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme*, cit.; *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine. La manie*, Paris, 1987.



siques qui dénaturaient le corps de l'empereur, la contagion dont sa folie était créditée et sa mort ritualisée: la folie était un mal de même nature que la «peste», un fait avant tout politique, social, moral et religieux auquel l'imaginaire de la maladie et celui du pouvoir tyrannique ont prêté des manifestations fantastiques et terrifiantes. Dans ces récits de princes fous, on constate l'imbrication de deux réalités, qui pour être de nature différente, n'en sont pas moins «véridiques» l'une et l'autre: d'une part, la mise en évidence des tensions et des violences qui ont dressé l'un contre l'autre l'empereur et une partie de l'aristocratie; d'autre part, l'exploitation de modèles anciens qui ménageaient au *furor* et au corps du *princeps furiosus* une place de choix dans la description des régimes de terreur.

