

Aurélien Robert

ÉPICURE ET LES ÉPICURIENS AU MOYEN ÂGE

Dans le langage ordinaire, l'épicurien est communément défini comme celui qui jouit d'une vie de plaisirs, sans entraves, dans l'excès de la bonne chère et du bon vin. Pourtant, quiconque a parcouru les œuvres d'Épicure sait combien cet épicurien-là est éloigné de l'enseignement du maître dont il tire son nom. Il suffit, en effet, de lire la *Lettre à Ménécée* pour se convaincre que le philosophe du Jardin enseignait la modération et défendait comme idéal ascétique une vie plutôt frugale. Il serait donc tentant de considérer que cette figure de l'épicurien, la plus répandue encore aujourd'hui, se fonde sur un certain nombre de légendes qui ne résultent pas tant d'une critique philosophique que de témoignages, concernant la vie et les mœurs d'Épicure, dont les plus célèbres nous sont rapportés par Diogène Laërce dans le livre X des *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*:

Ils disent qu'avec sa mère il faisait le tour des mesures pour lire des purifications, et qu'avec son père il enseignait les lettres pour un salaire de misère; que, de plus, il a prostitué l'un de ses frères, et avait commerce avec la courtisane nommée Léontion; et qu'il a présenté comme lui étant propres la doctrine de Démocrite sur les atomes et celle d'Aristippe sur le plaisir¹.

Magicien, malhonnête, vénal, débauché, plagiaire ou usurpateur, un portrait aussi saisissant devait aller de pair avec une éthique du plaisir.

Et dans son livre *Sur la fin*, il écrit ceci: «Pour moi, c'est assuré, je ne sais pas plus à quoi reconnaître le bien, si je mets de côté les plaisirs pris aux

1. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, M.-O. Goulet-Cazé (dir.), Paris 1999, 1240.

saveurs, et si je mets de côté les plaisirs pris de l'amour, ceux pris aux sons et ceux pris aux formes»; et dans la *Lettre à Pythoclès*, «Fuis toute espèce de culture, bienheureux, toutes voiles dépliées»².

Diogène Laërce n'est cependant pas dupe et crie immédiatement à la folie de ceux qui traitent le philosophe de la sorte: «ces détracteurs sont des fous furieux; sur cet homme en effet, on a suffisamment de témoignages de son insurpassable bienveillance envers chacun [...] mais nous verrons mieux cela, si nous avançons en prenant appui sur ses doctrines et ses paroles»³. Selon le doxographe, la légende noire d'Épicure, celle-là même qui pourrait servir à justifier le sens séculaire du terme 'épicurien', doit être contrebalancée par un certain nombre de récits positifs eu égard à la sagesse de ses actes et de ses préceptes, emprunts de sobriété, de mesure et de justice envers son prochain. Diogène Laërce demandait donc déjà, au début du III^e siècle après J.-C., que l'on dissociât la légende d'avec ce qui est attesté par les écrits laissés par le fondateur du Jardin.

Partant de ce témoignage contradictoire et jugeant que la légende noire devait l'emporter pendant de longs siècles, d'aucuns ont tenté d'interpréter les effets de telles affabulations sur l'historiographie relative à l'épicurisme, au point de proposer l'écriture d'une contre-histoire de la philosophie. La calomnie dont auraient été victimes Epicure et ses disciples serait le fruit de la domination d'un modèle philosophique platonicien et chrétien, fondé sur la haine du corps et du plaisir⁴. Une telle hégémonie aurait eu pour effet premier d'effacer durablement la pensée épicurienne et ses divers avatars hédonistes de l'histoire de la philosophie. De ce point de vue, l'Antiquité tardive et le Moyen Âge constitueraient les deux périodes les plus sombres de l'histoire. D'abord parce que la pensée d'Épicure y aurait été pour ainsi dire inaccessible, laissant ainsi la porte ouverte aux interprétations les plus diverses sur sa véritable doctrine; ensuite, parce que l'on n'aurait eu de cesse de créer légendes et calomnies

2. *Ibid.*, 1242.

3. Diogène Laërce, *Vies et doctrines*, 1244-46.

4. Le public francophone songe immédiatement aux thèses de Michel Onfray, qui use sans cesse de cette idée que «l'historiographie dominante dans l'Occident libéral est platonicienne [...]. Consciemment ou non» (M. Onfray, *Les sagesse antiques*, Paris 2006, 17).

sur les mœurs d'Épicure et celles de ses disciples⁵. Un Michel Onfray peut ainsi écrire:

[...] l'ascète, trahi par son corps, contraint de faire de nécessité vertu, peut-il vraiment être ce monstre que l'on a dit? Car les variations sur le thème de la bestialité ne se sont pas fait attendre. La légende d'un philosophe monstrueux naît de son vivant. À l'évidence, les stoïciens préparent le terrain, eux qui travaillent à l'affinement du sol chrétien [...]. La patrologie stigmatise à l'envi l'épicurisme comme une philosophie de la jouissance grossière, bestiale, triviale. Au mépris de la vie du philosophe et de son enseignement, les deux fonctionnant en étroite relation⁶.

Afin d'examiner ce genre d'hypothèse, il faut préalablement se demander quels pourraient en être les fondements historiques. Car, force est de le constater, les arguments et les preuves font généralement défaut à ces contre-historiens. Quelles légendes circulaient au Moyen Âge à propos d'Épicure? S'est-on véritablement servi de la calomnie pour l'éloigner de la philosophie et construire, pour le dire à la manière de Gilles Deleuze, le personnage conceptuel de l'épicurien tel que nous le connaissons aujourd'hui? C'est à ces questions que les pages suivantes tenteront de répondre, en apportant plusieurs éléments qui donnent des penseurs médiévaux conscients du décalage entre l'enseignement d'Épicure et ceux que l'on nomme déjà de manière péjorative «les épicuriens».

Épicure au Moyen Âge: absence historique ou vide historiographique?

Cherchant des indices, pour ou contre l'hypothèse susmentionnée, l'historien de la philosophie se trouve immédiatement confronté à un problème de taille: le livre X des *Vies et doctrines des*

5. Cf. n. précédente.

6. Onfray, *Les sagesses antiques*, 188. Il ajoute page 189: «Pour bien calomnier, il faut travestir la réalité, la tordre, lui infliger de légères distorsions, partir du vraisemblable, s'arranger pour qu'il semble véritable. Une hypothèse possible, une volonté de nuire, une perversion, il suffit de peu pour lancer le bruit, construire la réputation, nuire véritablement, profondément». Le second volume de cette contre-histoire de la philosophie, pourtant consacré au christianisme hédoniste, ne dément pas ce point de vue (M. Onfray, *Le christianisme hédoniste*, Paris 2006, 14 et 141-46).

philosophes illustres de Diogène Laërce, principal recueil des jugements prononcés à l'encontre d'Épicure, n'a été traduit en latin qu'en 1433 par Ambrogio Traversari. Certes, une version latine existait au Moyen Âge, traduite du grec par Henri Aristippe au XII^e siècle, mais elle s'arrête au livre II⁷. Dans ces conditions, quelles étaient les sources disponibles pour quelque calomnie que ce soit? Avant de crier au complot platonicien et chrétien, il faut d'abord reconnaître l'existence d'un vide historiographique, lequel ouvre un espace à la légende, contemporaine cette fois, qui affirmerait que la pensée épicurienne a été passée sous silence pendant près de mille ans. Les grandes histoires de la philosophie – du moins les plus érudites d'entre elles – répètent à l'envi qu'avant la redécouverte du *De natura rerum* de Lucrèce par Poggio Bracciolini en 1417 et la traduction latine des *Vies et doctrines des philosophes illustres* en 1433, Épicure et les épicuriens étaient pour ainsi dire absents de la scène philosophique, réduits à des légendes sans sources, tantôt littéraires, tantôt doctrinales, assimilés aux hérétiques ou aux partisans de toute philosophie radicale et dissidente, qu'elle soit matérialiste, averroïste ou simplement impie⁸. On ne retient donc généralement de l'épisode médiéval que la place réservée par Dante à Épicure et ses sec-

7. La meilleure synthèse sur la tradition du texte et son contenu se trouve dans T. Dorandi, *Laertiana. Capitoli sulla tradizione manoscritta e sulla storia del testo delle Vite dei filosofi di Diogene Laerzio*, Berlin, New York 2009.

8. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1961, 76-77, écrit que le Moyen Âge: «[...] tende a riportare l'epicureismo all'averroismo nei suoi aspetti di 'empietà': negazione, non tanto di Dio, quanto del governo divino del mondo; [...] Epicuro diventa un puro termine usato per indicare una posizione di radicale naturalismo, i cui tratti, molto generici, si avviciano alla immagine altrettanto indefinita che l'averroismo assume spesso, sia come oggetto di polemica, che come insegna di ribellione». Voir aussi M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Firenze 1981, 81-82: «Il vocabolo 'epicureo' è applicabile a qualsiasi posizione filosofica che metta in dubbio l'immortalità dell'anima e, a maggior ragione, all'aristotelismo radicale che ha fra i suoi temi fondamentali quello, averroïsta in senso stretto, dell'esistenza di un intelletto universale e 'perpetuo' [...]». Sur cet important dossier, que nous n'ouvrons pas dans ces quelques pages, voir la mise au point faite par Z.G. Baranski, «The Ethics of Ignorance: Petrarch's Epicurus and Averroës and the Structure of the *De sui ipsius et multorum ignorantia*», in M. McLaughlin and L. Panizza (éds), *Petrarch in Britain. Interpreters, Imitators, and Translators over 700 Years*, New York 2007 (Proceedings of the British Academy, 146), 39-59. Baranski montre qu'il n'y a pas lieu de croire à un rapprochement systématique d'Épicure et d'Averroës au Moyen Âge.

tateurs au sixième cercle de l'Enfer, lieu de tous les hérétiques dans la *Divine comédie*. Les premiers sursauts épicuriens seraient le fait de Francesco Zabarella, le premier à avoir réhabilité Épicure dans son *De felicitate*, suivi de près par la *Defensio Epicuri* de Cosimo Raimondi et le *De voluptate* de Lorenzo Valla dans les premières décennies du XV^e siècle. Aussi, même ceux qui ne souscrivent pas à la théorie du complot anti-hédoniste nourrissent l'image d'un Moyen Âge sans Épicure. En témoigne, par exemple, le récent volume de la pléiade intitulé *Les épicuriens*⁹, qui s'arrête à Diogène d'Œnanda (II^e-III^e siècle après J.-C.) et fait seulement état de témoins directs de l'épicurisme antique comme Cicéron, Sénèque, Plutarque ou Galien. Dans l'introduction à ce beau volume, Jackie Pigeaud consacre un bref chapitre à «la postérité de l'épicurisme», qu'il fait débiter sans détour par Montaigne, pour passer bien vite à Pierre Gassendi et Jean de La Fontaine. On pourrait ainsi multiplier les exemples tant l'absence du Moyen Âge est criante dans la plupart des histoires de l'épicurisme¹⁰.

Un tel manque est somme toute compréhensible. Car l'historiographie est profondément influencée par le travail philologique effectué par Pierre Gassendi au XVII^e siècle dans son livre intitulé *Vie et mœurs d'Épicure*, dans lequel il tente de blanchir le philosophe des griefs qui l'accablent depuis l'Antiquité (impiété, méchanceté, goinfrerie ou encore haine du savoir)¹¹. En effet, Gassendi présente son dossier de réhabilitation comme s'il était le premier à se lever contre l'opinion populaire et savante fondée sur les calomnies des stoïciens et des Pères de l'Église. On ne trouve pas un mot sur le Moyen Âge dans cette somme en forme de plaidoyer pour l'érudition. En voulant éradiquer une légende, il fournissait sans le savoir le matériau pour en créer une nouvelle.

9. J. Pigeaud (éd.), *Les épicuriens*, Paris 2010.

10. Pour ne prendre que quelques exemples récents, aucune référence n'est faite au Moyen Âge dans C. Wilson, *Epicureanism at the Origins of Modernity*, Oxford 2008 (qui saute directement des anciens aux modernes); T. O'Keefe, *Epicureanism*, Durham 2010 (qui ne dépasse pas l'Antiquité). Il en va de même dans le *Cambridge Companion to Epicureanism* (Cambridge 2009), qui ne contient qu'un chapitre consacré à la réception d'Épicure écrit par C. Wislon intitulé «Epicureanism in Early Modern Philosophy» (266-86), lequel part du principe qu'il ne faut s'attacher qu'à la redécouverte d'Épicure à partir de la Renaissance, ce qui précède n'étant guère digne d'intérêt à ses yeux.

11. Pierre Gassendi, *Vie et mœurs d'Épicure*, Paris 2006.

Depuis lors, nous disposions d'études très sérieuses sur la figure d'Épicure dans la littérature grecque et romaine, sur sa fortune à la Renaissance ou encore sur l'usage du terme 'épicurien' pour qualifier les incroyants et les libertins jusqu'à l'âge classique¹², mais l'on n'en dénombre qu'une poignée concernant la période médiévale¹³. Lorsque de rares historiens de la philosophie se sont penchés sur la réception médiévale d'Épicure, soit ils s'en sont tenus à des propos généraux sur les sources anciennes disponibles au Moyen Âge, soit ils se sont intéressés à une référence très ponctuelle au philosophe (on ne compte plus, par exemple, les articles sur la place d'Épicure chez Dante). Le livre d'Howard Jones, *The Epicurean Tradition*, fait exception et constitue l'un des rares essais de synthèse qui retrace l'histoire de la réception d'Épicure en Europe jusqu'au XVII^e siècle¹⁴. Un chapitre entier, intitulé de manière presque redondante 'l'intermède médiéval', procure des informations sur les sources et synthétise les travaux existants. Mais cette vingtaine de pages consacrée au Moyen Âge ne fournit qu'un succédané de la maigre littérature existante et ne permet guère d'évaluer, selon nous, l'attitude des médiévaux face à la figure d'Épicure. Au fond, Jones donne l'impression que parler du Moyen Âge ne s'impose à lui que par l'inconcevabilité, pour l'historien consciencieux, de laisser mille ans d'histoire dans l'ombre.

Pour ne pas laisser ouvert l'espace nécessaire à la création de nouvelles légendes historiographiques, il nous a donc paru nécessaire de proposer un nouvel état de l'art. Un premier constat s'est rapidement imposé à nous: s'il est vrai d'affirmer que la quasi-totalité des philosophes et théologiens du Moyen Âge a ouvertement critiqué Épicure et ses disciples et que nul n'a osé se réclamer totalement de la philosophie du Jardin à cette époque, plusieurs témoignages font apparaître un point de vue nuancé et circonspect. À cet égard, la lec-

12. Jean Wirth a bien montré la mécanique par laquelle Calvin, par exemple – mais il mentionne aussi d'autres témoignages – condamne l'épicurien non seulement pour sa doctrine, mais aussi pour ses moeurs, en référence à celles de leur ancêtre lointain Épicure. Cf. J. Wirth, «Libertins et épicuriens. Aspects de l'irreligion au XVI^e siècle», *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 39 (1977), 601-27.

13. Nous mentionnerons les plus importantes dans la suite du texte lorsque nous en discuterons les thèses.

14. H. Jones, *The Epicurean Tradition*, London 1989.

ture que nous proposons d'un certain nombre de textes des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles s'inscrit dans la continuité d'une hypothèse formulée par Maria Rita Pagnoni en 1974¹⁵ : le Moyen Âge, affirmait-elle, aurait connu deux Épicure, l'un historique, l'autre populaire. En fait, comme nous allons tenter de le montrer, la situation est plus complexe, comme en témoigne le *Policraticus* de Jean de Salisbury dès le XII^e siècle.

Jean de Salisbury et la possibilité d'un épicurisme chrétien

On pourrait caricaturer le contenu du livre VII du *Policraticus* en disant que Jean de Salisbury tente d'y reconstruire l'histoire de la philosophie en la divisant en deux camps, celui de la philosophie du vrai d'un côté et celui des épicuriens de l'autre¹⁶. Cette opposition recouvre en fait partiellement celle qui oppose la philosophie chrétienne – et tout ce qu'il y a de compatible avec elle dans la philosophie païenne – et la pensée des courtisans, puisque comme l'indique son titre, l'ouvrage entend d'abord s'attaquer aux nuées de la cour et aux vestiges des philosophes du passé (*Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*). Dans le livre VIII, le courtisan est considéré à plusieurs reprises comme l'exemple paradigmatique de l'épicurien, c'est-à-dire comme celui qui illustre par son attitude quelques-uns des aspects de l'épicurisme mal compris, en particulier l'égoïsme, la recherche des honneurs, de la richesse, autant de biens qui mènent finalement au refus de la foi¹⁷. Devant un tel dessein, le lecteur s'attend à trouver pléthore de critiques d'Épicure; pourtant, si Jean de Salisbury s'en prend aux épicuriens, Épicure n'est jamais lui-même la cible de ses attaques. Certes, on retrouve sous sa plume quelques-uns des griefs traditionnels contre Épicure, notamment la négation de la Providence et l'idée d'un monde régi par le hasard et

15. M.R. Pagnoni, «Prime note sulla tradizione medievale ed umanistica di Epicuro», *Annali della Scuola normale superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia*, série III, vol. IV, 4 (1974), 1443-77.

16. Je tiens à remercier Christophe Grellard qui m'a fait prendre connaissance de la plupart des textes de Jean de Salisbury cités dans cette section.

17. Sur une présentation générale de la critique des épicuriens et des courtisans dans le *Policraticus*, cf. Ph. Delhay, «Le bien suprême d'après Jean de Salisbury», *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 20, (1953), 203-21.

la rencontre fortuite des atomes¹⁸. Mais, dans l'*Entheticus* comme dans le *Policraticus*, Jean de Salisbury affirme très clairement qu'il y a des traces de vérité dans toute la philosophie païenne, y compris dans la philosophie d'Épicure.

Il en donne un bel exemple lorsqu'il admet que la définition du souverain bien et de la vie heureuse donnée par Épicure ne doit pas être condamnée en tant que telle, mais être clarifiée à propos de la nature de la volupté et des moyens à mettre en œuvre pour parvenir au bonheur. En effet, Jean de Salisbury ne voit aucun inconvénient à ce que la vie heureuse soit conçue comme une vie remplie de joie et libérée des troubles de la vie quotidienne. Seulement, les lecteurs d'Épicure ou ceux qui prétendent l'avoir lu ont confondu joie et plaisir, en assimilant trop rapidement le bonheur au plaisir corporel, confusion qui a fait naître une pensée hédoniste non conforme à celle du Jardin. Dans l'*Entheticus*, qui sert de prologue au *Policraticus*, Jean de Salisbury explique clairement ce qu'il faut entendre par le terme de *voluptas* chez Épicure: il doit s'agir d'un plaisir pur (*pura voluptas*).

Un autre pense que les joies de l'esprit sont le plus grand des biens,
 Et il enseigne que toutes choses sont subordonnées au plaisir.
 C'est évidemment juste, mais s'il s'agit d'un plaisir pur,
 Si le sens de ces paroles comprend les joies véritables,
 Si l'on désire la stabilité, de sorte qu'advienne ce que veut et n'advienne pas
 Ce que ne veut pas l'esprit s'appliquant à de pieux désirs,
 Si l'effort aspire à procurer le vrai repos,
 Si l'esprit possède tranquillement les joies de la paix.
 L'effort juste travaille pour la paix, et recherche
 Ce qui peut prolonger son bonheur;
 L'effort porté sur la vertu devient doux, et en lui
 L'esprit, conscient de ses bienfaits, heureux, se renforce¹⁹.

18. Jean de Salisbury, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, II, xxi, éd. C.I. Clemens et A.M. Webb, London 1909, 119: «Unde Stoicus omnia necessaria credit, timens evacuari posse scientiam immutabilem. E contra Epicurus eorum quae eveniunt nichil providentiae ratione dispositum, ne forte necessitatem mutabilibus rebus inducat, opinatur. Pari ergo errore desipiunt, cum alter casu alter necessitati universa subiciat. Mutabilium igitur rerum dispositio immutabilis est; et aeternae providentiae ratione immutabilis status omnium mutabilium continet cursum».

19. Jean de Salisbury, *Entheticus maior*, pars 2, v. 527-38, éd. J. Van Laarhoven, Leiden 1987, 141: «Esse boni summam putat alter gaudia mentis,/ atque voluptati cuncta subesse docet./ Hoc equidem recte, sed si sit pura voluptas,/ si ratio

Une relecture chrétienne de la philosophie d'Épicure est donc possible, pourvu que l'on ne commette pas la même bévue que les épicuriens. La joie doit résulter d'un effort constant, toute la vie durant, et d'une tension permanente vers le véritable bonheur dans l'au-delà. Le vrai plaisir doit donc être conçu comme un plaisir de l'esprit et non du corps, dont la forme la plus achevée consiste en la contemplation de Dieu. Pour parvenir au bonheur, il faut selon Jean de Salisbury soumettre la chair à l'esprit, soumission qui n'est possible que dans l'espérance d'une vie future²⁰. Seule cette nouvelle définition donnerait sens à l'injonction épicurienne de ne pas craindre la mort. Jean de Salisbury considère donc la philosophie morale d'Épicure comme une philosophie ouverte, qui peut prêter à de multiples interprétations, notamment chrétiennes.

Dans cette plasticité des thèses épicuriennes réside la cause du travestissement des thèses du Jardin par ceux que l'on nomme 'les épicuriens'. C'est ainsi que Jean de Salisbury explique la mécanique qui conduit à transformer une doctrine et à en proposer une version légendaire: d'une définition correcte, mais trop générale, de la pensée épicurienne, on peut tirer la maxime d'une vie de débauche.

En effet, Épicure et tout le troupeau de ses compagnons affirment que la vie heureuse est celle qui est toujours remplie de tant de joie qu'il n'y a aucune place pour la tristesse ou le trouble, même les plus infimes. C'est en effet une définition vraie et parfaitement tournée. Cependant, la plèbe, qui l'a suivie, l'a rabaisée aux plaisirs physiques, en se persuadant que par leur pratique l'avenir serait des plus heureux. Je ne puis non plus me persuader que Socrate fut la source d'une telle théorie, lui qui enseigna une telle pureté de caractère que la postérité a cru qu'il n'était pas simplement un homme, mais qu'il avait un esprit divin. Mais, parce qu'il est facile pour les meilleures paroles d'être déformées par ceux qui les entendent ou les répètent, ce qui aurait dû être l'instrument de la vertu a été transformé en manuel de grossièreté²¹.

dicti gaudia vera capit,/ si status appetitur, ut quod vult assit, et absit/ quod non vult animus, ad pia vota studens,/ si labor aspirat veram conferre quietem,/ si mens tranquille gaudia pacis habet./ Militat ad pacem labor officiosus, et ambit,/ quod sibi laetitiam perpetuare queat;/ in virtute labor positus dulcescit, et in se/ mens benefactorum conscia laeta viget).

20. Jean de Salisbury, *Entheticus maior*, v. 543-48, 141: «Vera quies tunc, cum caro subdita menti/ morte triumphata spiritualis erit;/ et caro nil recipit, nisi quod ratione probatur,/ et mentem puram firmat agitque Deus;/ unitur menti caro subdita, mensque beatur/ plena Deo. Finem non habet ista quies».

21. Jean de Salisbury, *Policraticus* VII, 15, 154: «Siquidem Epicurus et totus

L'épicurisme des épicuriens découlerait donc d'une légende populaire²². Cependant, le mécanisme historique qui mène d'Épicure à la figure populaire des épicuriens est plus complexe encore. Car une fois la légende créée, ceux qui vivent comme des épicuriens ne revendiquent pas nécessairement l'héritage d'Épicure, n'assumant pas le poids d'une telle réputation.

Je ne monte pas une cabale contre l'opinion qui définit le bonheur comme un état toujours joyeux et calme d'une vie tranquille, mais j'estime qu'elle a été diffamée par une mauvaise interprétation et une mise en pratique vicieuse; à tel point qu'en vérité, quoiqu'il y ait de nombreux épicuriens, autrement dit de futiles disciples du plaisir, peu se targuent de ce nom. Car ils rougissent de honte d'être appelés ce qu'ils sont et s'efforcent de dissimuler leur propre turpitude sous le nom d'un autre, ne désirant pas tant être bons que de paraître bons²³.

Le qualificatif 'épicurien' possédait donc déjà au XII^e siècle le sens populaire que nous lui connaissons et pouvait déjà servir de raccourci pour désigner les plus débauchés de la société médiévale. On comprend dès lors pourquoi les courtisans, les tyrans et tous ceux qui ne savent pas hiérarchiser les biens qu'ils poursuivent, subordonnant le bonheur de l'esprit aux petits plaisirs ordinaires, peuvent être comptés parmi les épicuriens sans qu'ils aient connaissance de ce qu'a réellement professé le philosophe. Ils vivent à la manière de

grex sodalium eius uitam beatam asserit quae semper tanta iocunditate letatur ut tristitia et perturbationis non interueniat uel tenuis motus. Vera quidem definitio est et qua nichil potest esse rotundius. Ab ea tamen plebs, quae eum sequitur, defluxit in uoluptates, reputans se earum usu beatissimam esse futuram. Michi tamen persuaderi nequit hoc aliquem hausisse de fonte Socratico, qui tantam morum docuit puritatem ut a posteris creditus sit non humanum modo se diuinum spiritum habuisse. Sed quia facile est aure vel ore insipientum dicta optima depravari, ad compendium immunditate tracta sunt quae virtutis esse debuerant instrumentum».

22. Ce passage a déjà été commenté par P. von Moos, «L'anecdote philosophique chez Jean de Salisbury», in Th. Ricklin (éd.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 2006, 135-50.

23. Jean de Salisbury, *Policraticus* VIII, 25, 417-18: «Sententiae tamen non struo calumpniam quae beatitudinem esse diffinit laetum semper et quietum tranquillae uitae statum; sed interpretatione sinistra et uitiosa executione arbitrator infamatam; adeo quidem ut, cum Epicurei sint plurimi, id est uani sectatores uoluptatis, nomen hoc pauci profiteantur. Erubescunt enim dici quod sunt et propriam turpitudinem occultare nituntur nomine alieno, dum non tam boni esse cupiunt quam uideri».

ceux qu'on appelle «les épicuriens», sans être de véritables disciples d'Épicure. Ils ne sauraient, de toute façon, appartenir à quelque école, puisque dès le prologue du *Policraticus* les épicuriens sont définis par leur asservissement au désir individuel. Jean de Salisbury résume cela en une phrase :

Je pense que ceux qui veulent en toutes choses imposer leur volonté doivent mériter le nom d'épicuriens. Car, quand les choses sont au service du désir, l'affect se transforme en volupté²⁴.

Pour illustrer ce décalage entre la figure historique d'Épicure et ceux que l'on appelle vulgairement les épicuriens, Jean de Salisbury rappelle quelques-uns des propos de Sénèque, de Cicéron ou de Jérôme à propos des sages paroles d'Épicure. Il note par exemple qu'il était végétarien et vantait les mérites de ce régime alimentaire, alors que ses prétendus disciples se goinfrent²⁵. Non seulement, la définition épicurienne du souverain bien semble acceptable pourvu qu'on ne la transforme pas en une quête effrénée des plaisirs du corps, mais les mœurs d'Épicure témoignent de ce qu'il a pratiqué une sagesse autre que celle que lui attribue la plèbe. La sagesse d'Épicure et son éthique seraient donc compatibles avec la philosophie chrétienne, malgré ses erreurs concernant l'indifférence des Dieux et la mortalité de l'âme.

L'attitude de Jean de Salisbury vis-à-vis d'Épicure résume par anticipation celle que l'on trouve dans les recueils de vies de philosophes aux siècles suivants. Édouard Jeuneau l'avait souligné avant nous : «Certaines pages du *Policraticus* sont une marqueterie d'anecdotes et de citations relatives aux philosophes anciens, une tapisserie aux reflets divers. Or, plusieurs des pièces qui composent cette tapis-

24. Jean de Salisbury, *Policraticus*, VIII, 24, 412 : «Illos quoque Epicureorum nomine censendos arbitror qui suam volunt in omnibus implere voluntatem. Nam, cum res libidini serviunt, in voluptatem transit affectus».

25. Jean de Salisbury, *Policraticus*, VIII, 8, 275-76 : «Esto, liceat contempni Ieronimum, Stoicorum vilescat auctoritas, excludantur Peripatetici, dum vel Epicurus voluptatis assertor audiatur. Testantur enim, ut de nostris taceam, Seneca et multi alii clari inter philosophos quod ille omnes libros suos repleret oleribus et pomis et vilibus cibis, dicens esse eis vivendum, quia carnes et exquisitae epulae ingenti cura et miseria praeparentur, maioremque penam habeant in quaerendo quam voluptatem in abutendo, corpora autem nostra cibum tantum et potum indigere».

serie ont été intégrées dans les grandes encyclopédies médiévales [...]. En effet, bon nombre d'anecdotes, édifiantes ou curieuses, concernant la vie et les mœurs des philosophes antiques, rapportées par Jean de Salisbury dans son *Policraticus*, devaient être intégrées dans le *Chronicon* d'Hélinand de Froidmont (1227), passer de là dans le *Speculum* de Vincent de Beauvais, pour aboutir dans le *De vita et moribus philosophorum* de Walter Burley, conditionnant ainsi, pour une part, la *lectio philosophorum* des âges subséquents²⁶. Aussi ne faut-il pas voir dans cette tradition l'existence d'un double Épicure médiéval, comme le suggérait Maria Rita Pagnoni, mais plutôt la conscience nouvelle d'une véritable distinction entre le maître et ses prétendus disciples.

Les vies d'Épicure aux XIII^e et XIV^e siècles

Il n'a point fallu attendre le retour des textes de Diogène Laërce au XV^e siècle pour que le genre biographique fleurisse au Moyen Âge. Dès le XII^e siècle, on constate une activité encyclopédique et historiographique très importante, comme en témoignent, on l'a vu, les œuvres de Jean de Salisbury²⁷. Au XIII^e siècle, on part à la recherche de grandes histoires de la philosophie, comme le fameux *Liber philosophorum moralium antiquorum*. Il s'agit d'une version latine des *Bocados de Oro* – texte espagnol traduit de l'arabe avant 1257 par un traducteur anonyme à la cour d'Alphonse le Sage – mise au point par le médecin Giovanni da Procida²⁸. Ce texte ne contient rien sur Épicure, mais fournit un bel exemple du besoin qu'éprouvaient les Latins de posséder des informations toujours plus riches concernant l'histoire de la philosophie. Le *Liber de vita et moribus philosophorum* rédigé au début du XIV^e siècle par un anonyme italien et longtemps attribué à Walter Burley²⁹ contient quant à lui une vie d'Épicu-

26. E. Jeuneau, «Jean de Salisbury et la lecture des philosophes», dans M. Wilks (éd.), *The World of John of Salisbury*, Oxford 1984, 95-96.

27. G.-C. Garfagnini, «L'attività storico-filosofica nel secolo XII: Giovanni di Salisbury», *Medioevo*, 30/2 (1989), 839-53.

28. E. Franceschini, «Il *Liber philosophorum moralium antiquorum*. Testo critico», *Atti del reale Istituto veneto di scienze, lettere ed arti*, 91/2 (1931-1932), 393-597.

29. Cf. M. Grignaschi, «Lo Pseudo Walter Burley e il *Liber de vita et moribus philosophorum*», *Medioevo*, 16 (1990), 131-90 et Id., «Corrigenda et addenda sulla questione dello Pseudo Burleo», *Medioevo*, 16 (1990), 325-52.

re. L'examen attentif de ce texte, certainement le plus célèbre de la tradition biographique de la fin du Moyen Âge et longtemps jugé comme un *hapax* dans le paysage intellectuel de l'époque, montre qu'il dépend grandement de témoignages antérieurs. Il ne s'agit pas de reprendre ici le détail de l'histoire littéraire de ces vies de philosophes, laquelle a déjà été magistralement étudiée par Gregorio Piaia³⁰. Nous nous concentrerons sur le cas d'Épicure, lequel n'a jamais été étudié pour lui-même. Pour ce faire, nous examinerons l'ensemble des ouvrages qui conservent une section sur le philosophe:

- Hélinand de Froidmont, *Chronicon* 18: *De moribus et vita philosophorum* (vers 1223)
- Vincent de Beauvais, *Speculum historiale* (1256–59)
- Jean de Galles, *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum* (après 1250)
- Anonyme, *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori* (1265–1300)
- Pseudo-Walter Burley, *Liber de vita et moribus philosophorum* (début XIV^e siècle)
- Benzo d'Alessandria, *De moribus et vita philosophorum* (vers 1320)
- Giovanni Colonna, *De viris illustribus* (1330–40)

À moins qu'on ne lui découvre un prédécesseur, Hélinand de Froidmont, le moine cistercien de l'Abbaye de Froidmont, auteur des célèbres *Vers de la mort*, serait le premier à avoir rassemblé le matériel nécessaire à l'écriture d'une vie d'Épicure dans le livre 18 de son *Chronicon* conservé dans un unique manuscrit (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 535)³¹. Hormis le

30. G. Piaia, *Vestigia philosophorum. Il medioevo e la storiografia filosofica*, Rimini 1983.

31. Le *Chronicon* est une histoire universelle découpée en 49 livres qui vont de l'Antiquité jusqu'aux premières années du XIII^e siècle. Seuls les livres 45 à 49 ont été édités par Dom Tissier. Cf. Dom Tissier, *Bibliotheca Patrum Cisterciensium*, t. 7, Bonnefont 1669 (reproduit dans PL 212, 771–1082). Le livre 8 a été édité indépendamment par M.-P. Arnaud-Cancel, *Le huitième livre de la chronique d'Hélinand de Froidmont*, diplôme d'archiviste paléographe, Paris 1971. Grâce à quelques travaux récents, on peut savoir ce que contiennent les 18 premiers livres. Cf. M. Paulmier-Foucart, «Hélinand de Froidmont. Pour éclairer les dix-huit premiers livres inédits de sa chronique. Édition des titres des chapitres et des notations marginales d'après le ms. du Vatican, Reg. lat. 535», *Spicae*.

Compendiloquium de Jean de Galles, qui appartient à une tradition textuelle légèrement différente comme nous le verrons plus loin et le *De viris illustribus* de Giovanni Colonna, qui prend lui aussi quelques libertés à l'égard de l'initiateur du genre, les autres textes mentionnés ci-dessus ne sont que des adaptations de ce que l'on trouve sous la plume d'Hélinand de Froidmont³². On y retrouve toujours les mêmes parties, parfois organisées dans un ordre différent: une courte notice biographique, un florilège de citations extraites des œuvres de Cicéron, Sénèque, Tertullien, Lactance, Ambroise, Jérôme, Augustin et Boèce, dont le but est de souligner les éléments mémorables de la pensée d'Épicure.

Suivons donc pas à pas l'archétype fourni par Hélinand de Froidmont. Contrairement aux *Vies* de Diogène Laërce, la partie biographique proprement dite est réduite à la portion congrue et se contente de réfuter la légende selon laquelle Épicure et Socrate auraient vécu à la même époque³³. Cette erreur historique provient probablement d'une lecture fautive de Boèce, lequel écrit dans sa *Consolation de philosophie* qu'après la mort de Socrate, la plupart des philosophes ont revendiqué l'héritage socratique en philosophie, notamment la secte d'Épicure³⁴. Formulé ainsi, l'on pourrait croire que les épicuriens existaient déjà à la mort de Socrate. Au XII^e siècle, dans ses *Gloses sur Boèce*, Guillaume de Conches interprétait ainsi cette guerre des disciples comme une dispute philosophique

Cahiers de l'Atelier Vincent de Beauvais, 4 (1986), 81-254. Les passages que nous citerons ici sont transcrits à partir du ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 535. Nous remercions Delphine Carron de nous avoir autorisé à utiliser sa transcription de ce texte.

32. Nous ne pouvons citer ici l'ensemble de ces textes. Pour le texte de Vincent de Beauvais, nous avons consulté l'édition préparatoire à partir du ms. Douai, Bibliothèque municipale, 797 disponible sur le site de *L'atelier Vincent de Beauvais* de l'Université de Nancy à l'adresse suivante URL: <http://atilf.atilf.fr/bichard/>. Le texte se trouve aussi dans Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, Graz, 1965, 127-28. Pour les autres textes: *Fiori e vita di filosafi e d'altri savi e d'imperadori*, éd. A. d'Agostino, Firenze 1979; Ps. Gautier Burley, *Liber de vita et moribus philosophorum*, éd. H. Knust, Tübingen 1886, 272-78; Benzo d'Alessandria, *De moribus et vita philosophorum*, in *Chronicon*, liber XXIV, *De Epicuro philosopho*, éd. M. Petoletti, Milano 2000, 344-46.

33. Hélinand de Froidmont, *Chronicon*, 18, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 535, f. 467: «Hinc ergo apparet illos falli qui dicunt Epicurum Socrati contemporaneum fuisse».

34. Boèce, *La consolation de philosophie*, I, 3, trad. J.-Y. Guillaumin, Paris 2002, 24.

contemporaine de la mort de Socrate³⁵. Ne parvenant à s'en convaincre, Jean de Salisbury écrivait dans le *Policraticus*: «Je ne puis non plus me persuader que Socrate fut la source d'une telle théorie, lui qui enseigna une telle pureté de caractère que la postérité a cru qu'il n'était pas simplement un homme, mais qu'il avait un esprit divin»³⁶. La fausseté du jugement historique ne semblait donc pas importer outre mesure à ces philosophes, tant leur vision de l'histoire de la philosophie semblait dominée par des considérations d'ordre moral. Seules les filiations intellectuelles semblent les intéresser. S'appuyant sur un texte de Cicéron (*Pro Quinto Gallo*), déjà cité par saint Jérôme, Hélinand se contente de rappeler que plusieurs siècles les séparaient pour couper court à cette idée³⁷. Épicure était bien Athénien et vécut à l'époque d'Alexandre le Grand. De son côté, Vincent de Beauvais situe Épicure par rapport à Anaximène, non pas le philosophe disciple d'Anaximandre, mais l'orateur qui aurait été le maître d'Alexandre le Grand, ce qui, d'une certaine manière, revient à rappeler le temps qui le sépare de Socrate³⁸.

35. Guillaume de Conches, *Glosae super Boetium, In Consolationem*, lib. 1, in prosam 3, éd. L. Nauta, Turnhout 1999, 71-72.

36. Jean de Salisbury, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*, VII, 15, éd. C.I. Clemens et A.M. Webb, London 1909, 154: «Mihī autem persuaderi nequit hoc aliquem hausisse de fonte socratico, qui tantam morum docuit puritatem ut a posteris creditus sit non humanum modo se divinum spiritum habuisse».

37. Hélinand de Froidmont, *Chronicon*, 18, 467: «Hinc ergo apparet illos falli qui dicunt Epicurum Socrati contemporaneum fuisse. Unde Cicero in oratione *Pro Quinto Gallo*: 'Unus, inquit, poeta cognosciatur homo perlitteratus cuius sunt illa colloquia poetarum et philosophorum cum facit Euripidem et Menandrum inter se. Et in alio loco Socratem et Epicurum disserentes, quorum etates non annis sed seculis scimus esse disiunctas. Atque is quantos plausus et clamores movit. Multos enim condiscipulos habet in theatro. Qui simul litteras non didicerunt'».

38. Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, V, 38: «De Anaximene et Epycuro philosophis. Actor: Hoc tempore Anaximenes et Epycurus clari habentur. Non est autem iste Anaximenes physicus, discipulus Anaximandri, qui superius positus est in olimpiade LVIa sed Anaximenes orator, qui fuit magister Alexandri magni in arte oratoria, qui a quibusdam creditur Hystoriam Alexandri que sine nomine fertur scripsisse. De hoc refert Valerius quod cum Alexander ad diruendam Lapsacum civitatem cum impetu ferretur, progressum extra menia Anaximenem obvium habuit preceptorem suum. Sciensque quod preces ire eius opponeret, iuravit se non facturum quicquid petisset: Peto ergo, inquit, ut Lapsacum diruas. Ita salus urbis unius naufragamenti vafamenti beneficio, optenta est».

Quant au Pseudo-Burley, il se distingue de ses prédécesseurs en affirmant qu'Épicure vivait au temps de Cyrus, roi de Perse, ce qui est aussi faux que sa contemporanéité avec Socrate³⁹. Paradoxalement, ce sont là les seules données biographiques que contiennent ces vies d'Épicure. Aucun élément ne concerne des faits de sa vie pouvant laisser transparaître quelque chose à propos de ses mœurs.

La suite du texte d'Hélinand de Froidmont – comme tous ceux qui s'inspirent de lui – est entièrement consacrée à l'enseignement moral d'Épicure. Car, nous disent ces textes en s'autorisant de saint Jérôme et de Boèce, bien qu'il n'ait étudié ni les belles-lettres ni l'art de la dispute, Épicure a dit de très belles choses (*egregie dicta*)⁴⁰. On peut donc s'étonner de trouver immédiatement à la suite de cette annonce une citation de l'*Apologetica* (ch. XLV) de Tertullien indiquant qu'Épicure a déprécié la douleur⁴¹. En effet, le contexte dans lequel Tertullien rappelle les idées épicuriennes d'ataraxie et d'éloignement de la douleur est plutôt négatif. Selon lui, Épicure aurait affirmé que lorsque la douleur est modérée on la supporte facilement et lorsqu'elle est grande elle ne dure jamais longtemps. Or Tertullien entend pour sa part montrer que, le châtement divin étant éternel, la morale épicurienne ne vaut par conséquent qu'au niveau des lois humaines, lesquelles n'ont que peu de valeur à ses yeux. Sortie de son contexte original, cette citation est désormais intégrée à la partie laudative de cette vie d'Épicure, contre le dolorisme des stoïciens et des Pères de l'Église.

La seconde citation, tirée de l'*Adversus Iovinianum* de Jérôme, n'est pas moins surprenante. Elle rappelle en effet que le philosophe du Jardin suggérait à ses disciples de ne pas prendre d'épouse, puisque

39. Le pseudo-Burley affirme quant à lui qu'il vécut à l'époque de Cyrus. Cf. Burley, *Vita et moribus*, 278.

40. Hélinand de Froidmont, *Chronicon*, 18, ms. cit., f. 467: «Ab hoc Epicuro licet ipse ut ait Iheronimus litteras non didicerit et artem disputandi teste Boetio ignoravit: multa tamen egregie dicta reperiuntur». Cf. Anonyme, *Fiori e vita*, 131; Pseudo-Burley, *Liber de vita*, 272; Benzo d'Alessandria, *De moribus*, 344; Giovanni Colonna, *De viris illustribus*, 232. Nous ne mentionnerons pas les références à Vincent de Beauvais puisqu'il n'y a pas de pagination dans le texte électronique que nous utilisons.

41. Hélinand de Froidmont, *Chronicon*, 18, ms. cit., f. 467: «Tertullianus dicit de eodem: Epicurus omnem cruciatum doloremque depreciait, modicum quidem contemptibilem pronunciando, magnum vero, non diuturnum». Cf. Pseudo-Burley, *Liber de vita*, 272; Benzo d'Alessandria, *De moribus*, 344.

le mariage comportait son lot de malheurs⁴². Si l'on considère que ces premières citations inaugurent la série des paroles épicuriennes qu'il fallait louer devant un lecteur chrétien du XIII^e siècle, il faut sans doute y voir l'écho de l'idéal monastique. En effet, on trouve déjà de tels rapprochements entre modèle ascétique antique et idéal de vie monastique chez quelques auteurs du XII^e siècle, en particulier Pierre Abélard. Comme l'a très bien montré Jean Jolivet, Pierre Abélard se servait amplement des philosophes païens dans sa *Theologia christiana* pour montrer que leur enseignement n'était pas incompatible avec la sagesse des moines⁴³. Concernant la question du mariage, on sait que le premier livre de l'*Adversus Iovinianum* de Jérôme est entièrement consacré à la virginité et qu'une bonne partie du reste de l'œuvre tente de démontrer la supériorité de la continence sur l'union du mariage. Selon l'analyse de Philippe Delhaye⁴⁴, Pierre Abélard et Jean de Salisbury auraient été les premiers à reprendre ce débat au XII^e siècle, le premier abondant dans le sens des philosophes païens, vantant leur vie ascétique, loin de toute union conjugale, le second considérant de manière plus nuancée le mariage comme un bien dans la recherche du bonheur. Il faut donc certainement lire ces passages comme des résurgences des débats du XII^e siècle.

La suite du texte du *Chronicon* ne pose guère de problème de compatibilité avec la foi chrétienne et n'est pas restreinte à la vie monacale. Suivant une fois de plus l'auteur de l'*Adversus Iovinianum*, Hélinand rappelle qu'Épicure se voulait abstème et végétarien⁴⁵.

42. Hélinand de Froidmont, *Chronicon*, 18, 467: «Epicurus assertor voluptatis quanquam discipulus eius Metrodorus Leontion habuerit uxorem: raro dicit sapienti ineunda coniugia, quia multa incommoda admixta sunt nuptis. Et quomodo divitie et honores et corporum sanitates et cetera que indifferentia nominamus nec bona nec mala sunt, sed velut in meditullio posita usu et eventu vel bona val mala fiunt: ita et uxores sitas in bonorum malorumque confinio. Grave autem esse viro sapienti venire in dubium utrum bonam an malam ducturus sit». Cf. Pseudo-Burley, *Liber de vita*, 272-74; Benzo d'Alessandria, *De moribus*, 345; Giovanni Colonna, *De viris illustribus*, 231-32.

43. J. Jolivet, «Doctrines et figures de philosophes chez Abélard», in R. Thomas (éd.), *Petrus Abaelardus, Person, Werk, Wirkung*, Trier 1980, 103-30.

44. Ph. Delhaye, «Le dossier anti-matrimonial de l'*Adversus Iovinianum* et son influence sur quelques écrits du XII^e siècle», *Mediaeval Studies*, 13 (1951), 65-86.

45. Hélinand de Froidmont, *Chronicon*, 18, 467-68: «Epicurus omnes libros suos replevit oleribus et pomis: vilibus cibis dicens esse vivendum, quia carnes et exquisite epule ingenti [f. 468] cura et miseria preparentur, maiorem penam habeant in inquirendo quam voluptatem in abutendo. Corpora etiam nostra

Car, raisonnait-il, l'abondance de la table provoque plus de peine que de plaisir et risque surtout de nous éloigner de la réflexion et, par suite, de la sagesse. À la lecture de ces premiers éléments, on peut déjà constater qu'il n'était pas question d'utiliser des éléments de la biographie d'Épicure pour juger de sa pensée et que son enseignement éthique n'était pas attaqué de manière globale. Au contraire, ses considérations sur le plaisir, la modération et la liberté sont explicitement louées. Mais ces premières paroles épicuriennes ne sont rien en comparaison de l'avant-dernière partie du texte, de loin la plus longue et la plus riche, constituée d'une sélection de dix-sept maximes épicuriennes tirées des *Epistulae ad Lucilium* et du *De beneficiis* de Sénèque. Voici la sélection que propose Hélinand de Froidmont:

Sénèque aussi, dans ses livres, a extrait de nombreuses paroles parmi les plus élégantes d'Épicure, dont voici celles que nous avons choisi de mettre en évidence. [*Lettre à Lucilius*, II] «C'est une chose digne d'estime que de prendre du plaisir à la pauvreté, mais il n'y a plus de pauvreté s'il y a du plaisir»; [*Lettre VII*] «Épicure à Métrodore: ceci, dit-il, n'est pas pour la foule, mais pour toi, car nous sommes l'un pour l'autre un assez grand théâtre»; [*Lettre IX*] «Si celui qui possède d'amples richesses ne s'en rend pas compte, bien qu'il soit le maître du monde entier, alors, finalement, il est malheureux»; [*Lettre XI*] «Il nous faut choisir un homme bon et l'avoir constamment sous nos yeux, de sorte que nous vivions comme s'il nous regardait et que nous fassions toutes choses comme s'il nous voyait»; [*Lettre XII*] «Il est mauvais de vivre dans la nécessité, mais il n'y a nulle nécessité à vivre dans la nécessité»; [*Lettre XV*] «Vie stupide, celle qui est entièrement portée vers l'avenir»; [*Lettre XVIII*] «La colère immodérée engendre la folie»; [*Lettre XIX*] «Il faut faire attention à ceux avec qui vous mangez et vous buvez avant de faire attention à ce que vous mangez et buvez; car, sans ami, c'est partager la viande comme un lion ou un loup»; [*Lettre XX*] «Ta parole, crois-moi, paraîtra d'autant plus splendide qu'elle sera prononcée sur un grabat et si tu portes un haillon. De la sorte on ne fait pas que dire ces paroles, on en donne la preuve»; [*Lettre XXI*] «Épicure à Idoménée: si

cibo tantum et potu indigere. Ubi aqua et panis sunt et cetera his similia ibi nature satisfactum. Quidquid supra fuerit non ad vite necessitatem spectare, sed ad vitium voluptatis. Praeterea eos qui carnibus vescuntur, indigere etiam his que non sunt carniū. Qui simplici victu contenti sunt, eos carnes non querere. Sapientie quoque operam dare nos non posse, si mense habundantiam cogitemus que labore nimio et cura indiget». Cf. Anonyme, *Fiori e vita*, 131; Pseudo-Burley, *Liber de vita*, 272-74; Benzo d'Alessandria, *De moribus*, 344; Giovanni Colonna, *De viris illustribus*, 232.

tu es touché par la gloire, mes lettres te donneront plus de reconnaissance que tout ce que tu vénères et que l'on vénère en toi»; [dans la même Lettre] «Épicure à Idoménee: si tu veux enrichir Pythoclès, il ne faut point ajouter à ses richesses, mais lui retirer sa cupidité»; [Lettre XXII]: «Ne tente rien d'autre que ce qui pourra être tenté de manière sûre et au moment opportun. Mais quand ce moment recherché depuis longtemps viendra, il faut bondir. Il ne faut pas dormir, quand il faut songer à la fuite»; [même Lettre] «Personne ne sort de la vie autre qu'il est né»; [Lettre XXV] «Le moment de rentrer en toi-même, c'est surtout quand tu es forcé de te mêler à la foule». [Lettre XXVI] «Il faut méditer à la mort»: [Lettre XXVIII] «Le commencement du salut, c'est la connaissance de sa faute»; [Lettre XXIX]: «Jamais je n'ai voulu plaire au peuple, car ce que je sais, le peuple ne l'approuve pas, et ce qu'il approuve, je ne le sais pas»; [Lettre LIII] «Certains, dit Épicure, s'en sont sortis sans aide et se sont tracé eux-mêmes leur voie. Il en fait les plus grands éloges. D'autres ont besoin de l'aide d'autrui et ne sont pas capables d'avancer si personne ne les précède, mais sont bons pour suivre; il dit que Métrodore est de ceux-là. Cependant, ceux qui peuvent être poussés ou pressés dans le droit chemin, ceux-là il ne leur faut pas seulement un chef, mais un assistant et, pour ainsi dire, quelqu'un qui les contraigne. Il dit de Hémarque qu'il était de ceux-là»⁴⁶.

46. Hélinand de Froidmont, *Chronicon*, 18, 468: «Seneca quoque de elegantioribus dictis Epicuri multa in libris suis excerptis, quorum ista sunt que subiecimus. [In epistola ii ad Lucilium] «Honestas res est leta paupertas: illa vero non est paupertas, si leta est». [In vii ad eundem] Epicurus ad Metrodorum «Hec ego, inquit, non multis sed tibi: satis enim magnum alter alteri theatrum sumus». [In nona epistola] «Si cui non videantur sua amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est». [In undecima] «Aliquis vir bonus nobis eligendus est, et semper ante oculos ponendus: ut sic tanquam illo spectante vivamus et omnia tanquam illo vidente faciamus». [In duodecima] «Malum est in necessitate vivere, sed in necessitate vivere necessitas nulla est». [In quinta decima] «Stulta vita: tota in futurum fertur». [In xviii] «Immodica ira insaniam gignit». [In xix] «Ante circumspiciendum est cum quibus edas et bibas, quam quid edas vel bibas, nam sine amico visceratio leonis ac lupi est» [In vicesima] «Magnificentior, crede mihi, sermo tuus in grabatto videbitur et in panno. Non enim dicuntur tantum illa, sed probantur». [In vicesima prima] Epicurus ad Idomea «Si gloria tangeris, notiores te epistulae mee facient quam omnia ista, que colis et propter que coleris». [In eadem] Epicurus ad Idomea «Si vis Phitoclea divitem facere, non pecunie adiciendum, sed cupiditati detrahendum est». [In vicesima secunda] «Nihil est temptandum, nisi cum apte poterit tempestiveque temptari. Sed cum illud tempus diu captatum venerit, exiliendum est. Dormitare non debet de fuga cogitans» «Nemo aliter quam quomodo natus est, exit e vita». [In vicesima v] «Tunc precipue in te ipse secede, cum esse cogaris in turba». [In xxvi] «Meditare mortem». [In xxviii] «Inicium est salutis noticia peccati». [In vicesima nona] «Nunquam volui populo placere. Nam que ego scio, non probat populus. Que probat populus, ego nescio». [In quinquagesima

À l'évidence, le choix opéré par Hélinand de Froidmont entend montrer Épicure sous un jour favorable et ne reflète aucunement une volonté de forger quelque légende noire à son propos. Le but d'une telle collection de ses plus belles maximes est au contraire de faire ressortir, malgré ses erreurs, la sagesse du philosophe païen et sa compatibilité avec celle du philosophe chrétien. Rien ne désigne clairement ces maximes comme typiquement épicuriennes, si ce n'est peut-être celle qui insiste négativement sur la nécessité d'une vie au présent. Elles pourraient tout aussi bien être stoïciennes, puisqu'elles ne font que vanter la modération, notamment dans la recherche des biens matériels, la tempérance dans les passions et, plus globalement, tout ce qui peut mener à la vertu.

Dans cette perspective de réhabilitation de la sagesse épicurienne, le recours à Sénèque peut paraître évident à tout lecteur de son *De vita beata* tant certaines pages semblent s'accorder avec l'enseignement du Jardin. Mais si ce sont les *Lettres* qui sont les plus utilisées ici, c'est que leur fortune fut considérable durant tout le Moyen Âge, comme cela a été bien démontré par les travaux de L.D. Reynolds⁴⁷. Si la raison d'un tel succès est encore discutée – on ne sait pas, en effet, si la légende d'un Sénèque converti au christianisme et l'hypothèse d'une correspondance entretenue avec saint Paul ont joué un rôle dans la réception de son œuvre⁴⁸ – il ne fait aucun doute qu'elles constituaient encore aux XIII^e et XIV^e siècles une mine précieuse d'informations concernant la philosophie antique. Quelle qu'en soit la raison, plusieurs Pères de l'Église, tels que Tertullien, Jérôme, Lactance et Augustin, c'est-à-dire précisément ceux que l'on retrouve cités ici, approuvaient l'enseignement moral de Sénèque et s'en servaient déjà largement, légitimant ainsi son au-

iii] «Quosdam ait Epicurus sine adiutorio exisse, fecisse sibi ipsos viam. Quos maxime laudat, quosdam indigere ope aliena, non ituros, si nemo precesserit, sed bene secuturos qualem metrodororum dicit esse: quosdam autem qui cogi ad rectum compellique possunt, quibus non duce tantum opus est, sed adiutore et, ut ita dicam, coactore. Qualem fuisse dicit Hermarchum». Cf. Anonyme, *Fiori e vita*, 132-33; Pseudo-Burley, *Liber de vita*, 274-76; Benzo d'Alessandria, *De moribus*, 345-46; Giovanni Colonna, *De viris illustribus*, 232-33.

47. L.D. Reynolds, *The Medieval Tradition of Seneca's Letters*, Oxford 1965. On peut aussi mentionner K.D. Nothdurft, *Studien zum Einfluss Senecas auf die Philosophie und Theologie des zwölften Jahrhunderts*, Leiden, Cologne 1963.

48. La discussion a commencé avec A. Momigliano, *Contributo alla storia degli classici*, Rome 1955, 13-32.

torité auprès des théologiens⁴⁹. Aussi, ce que montre Louise Fothergill-Payne⁵⁰ à propos du rôle de Sénèque dans la diffusion des idées épicuriennes au XVI^e siècle vaut tout autant pour la période médiévale. Louise Fothergill-Payne concluait en effet ceci: «En conséquence, le lecteur moyen était introduit à Épicure de la manière la plus positive, car la première moitié de la collection loue le philosophe comme un homme sage et courageux, sans aucun commentaire clairement négatif à propos de son enseignement»⁵¹. Les collections médiévales des *Lettres* de Sénèque contiennent le plus souvent les trente premières lettres, il n'est donc guère étonnant que les lecteurs médiévaux aient eux aussi retenu ce portrait positif d'Épicure et l'aient intégré dans le geste général de réhabilitation de la pensée païenne.

Il aurait pourtant été facile pour Hélinand de Froidmont de trouver chez Sénèque et chez les Pères de l'Église de virulentes critiques de la pensée d'Épicure. En effet, bien que certains des Pères latins aient approuvé quelques-unes des positions philosophiques de l'école épicurienne dans le champ de l'éthique, de la canonique ou de la physique, comme a tenté de le montrer R.I. Jungkuntz⁵², il n'en reste pas moins que Tertullien comme Jérôme, sans parler de Lactance, sont généralement très critiques vis-à-vis de la morale et de la théologie d'Épicure⁵³. Cependant, il est plutôt rare qu'ils critiquent sa sagesse. Qu'il nous suffise ici de rappeler ce qu'écrivait saint Augustin dans les *Confessions* (VI, c. 16): «Je débatais avec mes amis Alypius et Nébridius la question du souverain bien et du sou-

49. Reynolds, *The Medieval Tradition*, 83-85.

50. L. Fothergill-Payne, «Seneca's Role in Popularizing Epicurus in the Sixteenth Century», M.J. Osler (ed.), *Atoms, Pneuma, and Tranquillity: Epicurean and Stoic Themes in European Thought*, Cambridge 1991, 115-34. D'autres avant elle avaient déjà fait un tel constat: cf. G. Radetti, *L'epicureismo nel pensiero umanistico dell'400*, Milano 1964, 840; G. Di Napoli, *Lorenzo Valla. Filosofia e religione nell'umanesimo italiano*, Roma 1971, 195; M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, Roma 1969, 123.

51. L. Fothergill-Payne, «Seneca's Role», 126: «As a result, the average reader was introduced to Epicurus in a most positive manner, for the first half of the collection praises the philosopher as a wise and brave man, without any clear negative comment about his teaching».

52. R.I. Jungkuntz, «Christian Approval of Epicureanism», *Church History*, 31 (1962), 279-93.

53. W. Schmid, *Epicuro e l'epicureismo cristiano* (trad. ital. de l'article «Epikur», in *Reallexikon für Antike und Christentum*, V, 1961, 681-819), Brescia 1984, 163-78.

verain mal. C'est Épicure qui, dans mon esprit, emportait la palme, si je n'eusse cru à l'immortalité de l'âme et aux sanctions de nos actes, ce qu'Épicure n'a jamais voulu admettre»⁵⁴. Comme chez Augustin, ce n'est pas la sagesse d'Épicure qui est mise en cause dans ces textes, mais ses erreurs, lesquelles sont pour ainsi dire excusées par le fait qu'il est un philosophe païen.

Bien que les vies d'Épicure du XIII^e et XIV^e siècle diffèrent quelque peu, toutes contiennent une sélection des paroles de sagesse épicurienne tirées de Sénèque⁵⁵, même si le nombre varie d'un auteur à l'autre: Hélinand de Froidmont en cite 17, contre 16 chez Vincent de Beauvais, 15 chez le Pseudo-Burley, 13 chez Benzo d'Alessandria, 6 chez l'anonyme italien et 6 aussi chez Giovanni Colonna. Jean de Galles, lui, n'en cite que 4 et préfère d'autres sources, notamment Aulu-Gelle, Valère Maxime et surtout Jean de Salisbury, tout en continuant de citer *De la constance du sage* et *Des bienfaits* de Sénèque. Le choix des maximes varie également: le Pseudo-Burley en cite une qui ne se trouve pas chez ses prédécesseurs et Giovanni Colonna ne fournit que des citations nouvelles et plus longues. On constate donc une diminution significative de l'usage de Sénèque, qui reflète sans doute une volonté de moins en moins forte dans les ordres mendiants de présenter Épicure de manière positive.

Le texte d'Hélinand de Froidmont s'achève, malgré la tonalité laudative de l'ensemble, par une note critique consacrée aux erreurs philosophiques et théologiques d'Épicure:

Plus que tous les autres philosophes il s'est trompé sur de nombreux sujets. En effet, il a soutenu que Dieu ne s'occupe pas des choses humaines, qu'il est indifférent et ne fait rien. Il a aussi affirmé que la volupté était le souverain bien et que les âmes périssaient avec les corps. Sénèque répond à la première erreur dans le quatrième livre du *De beneficiis* et Lactance dans le livre *De officio corporis humani*. Cicéron répond à la seconde dans le *De officiis* et Ambroise dans le livre du même titre et Augustin dans le livre *De*

54. Augustin, *Confessions*, trad. J. Trabucco, Paris 1996 (1^{ère} éd. 1964), 128.

55. Nous ne tenons pas compte ici de la courte notice contenue dans le *De viris illustribus* de Guillaume de Pastrengo, juriste lettré de Vérone qui appartient à l'entourage de Pétrarque, car il s'agit d'une version extrêmement réduite, dont le seul intérêt est de présenter une liste – erronée – des ouvrages attribués à Épicure. Cf. Guillaume de Pastrengo, *De viris illustribus et de originibus*, éd. G. Bottari, Padova 1991, 75.

civitate Dei. Le même Cicéron répond à la troisième dans le *De senectute*, le *De Republica* et dans les *Tusculanes*⁵⁶.

Inutile, aux yeux de notre auteur, de s'appesantir sur ces erreurs: le lecteur n'a qu'à fréquenter les textes de Cicéron, de Sénèque ou d'Augustin s'il veut trouver des réponses aux errements théoriques d'Épicure. Le texte s'achève ainsi, en laissant au lecteur l'impression que le fondateur du Jardin était sans aucun doute un grand sage, qui a certes commis quelques erreurs philosophiques répréhensibles, mais qu'il est aisé de corriger sans remettre en cause les principes mêmes de sa sagesse. Expurgée de ses erreurs, la pensée épicurienne devient non seulement compatible avec la sagesse chrétienne, mais aussi avec un certain idéal de vie monastique.

Hormis la version en langue vernaculaire italienne de la fin du XIII^e siècle, qui ne mentionne pas ces erreurs, les autres textes en font systématiquement état: 1) Épicure a nié la Providence; 2) il a dit que le plaisir est le souverain bien; 3) il a affirmé que l'âme est mortelle. Giovanni Colonna se distingue de la tradition en ajoutant à cette liste une quatrième erreur: l'éternité du monde. Selon l'ordre d'exposition choisi et selon que l'accent est mis sur la sagesse ou sur ses erreurs, on parvient à un portrait d'Épicure quelque peu différent selon les versions. De ce point de vue, on constate donc aussi une certaine évolution au sein de cette tradition. Jean de Galles se distingue déjà assez nettement d'Hélinand de Froidmont et de ceux qui s'en inspirent directement jusqu'à Benzo d'Alessandria, notamment parce qu'il présente Épicure sous un jour moins clair et qu'il critique ouvertement les propos de Jean de Salisbury.

56. Hélinand de Froidmont, *Chronicon*, 18, Ms. cit., f. 468: «Hactenus de dictis eius laudabilibus: erravit autem in multis plusquam omnes alii philosophi. Nam putavit Deum res humanas non curare, sed ociosum esse et nichil agere. Dixitque voluptatem summum bonum esse; et animas cum corporibus interire. Primo errori respondet Seneca in libro quarto *De Beneficiis* et Lactantius in libro *De Opificio corporis humani*. Secundo respondet Tullius in libro *De Officiis* et Ambrosius in libro eiusdem tyuli et Augustinus in libro *De Civitate Dei*. Tertio respondet idem Cicero in libro *De Senectute* et in libro *De Re publica* et in *Tusculanis*».

Jean de Galles lecteur de Jean de Salisbury

Jean de Galles est le sixième lecteur au *studium* franciscain d'Oxford peu après 1256 et jusqu'en 1262⁵⁷. Il part ensuite pour Paris où il devient maître régent de théologie en 1281-1283. Son *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum et de Dictis moralibus eorumdem*, qui contient une vie d'Épicure, a probablement été rédigé à Paris dans les années 1270. Jenny Swanson a étudié de près les sources utilisées par Jean de Galles et on y retrouve sans surprise les références à la Patristique et aux stoïciens susmentionnées, mais aussi des auteurs plus récents, en particulier Jean de Salisbury et Hélinand de Froidmont⁵⁸.

Le chapitre *De Epycuro et variis eius dictis atque sententiis* se place immédiatement dans une perspective morale et ne prend pas même le soin de rappeler les erreurs théologiques d'Épicure. D'ailleurs, Jean de Galles ne semble pas tant s'intéresser à Épicure lui-même qu'aux épicuriens, auxquels il attribue deux thèses fondamentales concernant la question du souverain bien. Citant Isidore de Séville, il commence par rappeler que pour Épicure le bien suprême réside dans le plaisir (*voluptas*)⁵⁹, mais ajoute-t-il, en suivant cette fois Aulu-Gelle et Sénèque, il y aurait deux types de biens pour parvenir à ce plaisir: l'absence de douleur pour le corps et l'absence de trouble pour l'âme⁶⁰. La question que Jean de Galles se pose est celle de savoir si Épicure et les épicuriens n'ont pas néanmoins privilégié les plaisirs du corps au détriment de la tranquillité de l'âme. Dans ce cas, l'interprétation proposée par Jean de Salisbury ne serait plus possible.

Outre l'absence des erreurs théologiques d'Épicure, c'est en raison du biais éthique qu'il tire de la lecture du *Policraticus* de Jean

57. Pour la biographie et l'étude générale de son œuvre, on consultera l'ouvrage de J. Swanson, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge 1989.

58. J. Swanson, *John of Wales*, 18 ss.

59. Isidore de Séville, *Etymologiarum sive originum*, VIII, vi, 15, éd. W.M. Lindsay, Oxford 1989, t. 1 (édition non paginée).

60. Jean de Galles, *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum*, Venise 1496, 221va: «Epycuri vero dicti sunt ab Epycuro, de quo Au. Gelius li. xiiii. dicit quod Epycurus Atheniensis et Zenon Scitthiensis philosophi celebres erant. Iste posuit voluptatem esse summum bonum prout dicit Aulus Gellus et posuit duo esse bona corpus sine dolore et animum sine perturbatione; Seneca *Epistola* lxix, ubi etiam subdit».

de Salisbury – dont il cite certains passages *verbatim* – que ce témoignage est singulier. Selon Jean de Galles, il ne faut pas se méprendre au sujet de la *voluptas*, car elle ne peut constituer le souverain bien, quelle que soit la définition que l'on en donne, car on ne saurait subordonner la vertu au plaisir⁶¹. Dans son *Breviloquium*, il écrit que «chez les épicuriens, la vertu est la servante du plaisir; subordonner ainsi les vertus revient à les désordonner et à en faire un mauvais usage, parce que la vertu est la voie vers la gloire»⁶². Il faut donc selon lui renverser la perspective et subordonner le plaisir à la vertu. Mais la doctrine du plaisir en question est-elle bien celle d'Épicure? La stratégie de Jean de Galles va consister à montrer l'ambiguïté d'Épicure à travers un jeu de citations qui tend à montrer que le philosophe privilégiait tantôt les plaisirs corporels, tantôt la tempérance et les biens de l'esprit⁶³. Le choix serait donc en quelque sorte laissé à l'épicurien de choisir son souverain bien.

61. Jean de Galles, *Compendiloquium*, 221va-vb: «Fuerunt tamen aliqui interpretantes opinionem Epycuri in melius, dicentes quod non intendebat de voluptate que est in carnalibus sed de voluptate mentis. Unde *Policraticus* ubi supra c. xv. Dicit: Cum sint tres secte philosophantium que et ipse scinduntur in multas sectas, omnes tamen licet dissimiliter laborant ad assequendum finem quem statuunt. Siquidem Epycurus et totus grex sodalium eius vitam beatam asserit que tanta semper iocunditate letatur, ut tristitie aut perturbationis non interveniat vel tenuis motus. Vera quidem diffinitio est et qua nihil potest esse iocundius. Ab ea tamen plebs que eam sequitur defflexit in voluptates reputans se earum usu beatissimam esse futuram. Mihi autem persuaderi nequit hoc aliquem hausisse de fonte socratico. Sed quia facile est aure vel ore insipientium dicta optima depravari, ad compendium immunditie redacta sunt, que virtutis debuerunt esse instrumentum. Caro quidem optima est non homo cordatus, quod amore iocisque nihil esse iocundius, nihil suavius parascitica vita, aut eorum qui epulantur quotidie splendide etc. Hec ibi. Qualitercumque vero fiat, nihil turpius opinione ponente voluptatem summum bonum esse, nihilque magis alienum a philosophia, cum illa sit tetrum quid et res turpis secundum philosophos, ut dictum est supra».

62. Jean de Galles, *Breviloquium*, Venise 1496, 259 rb: «Apud enim Epicurros virtus est ministra voluptatis. Sic ordinare virtutes est eas deordinare et eis abuti, eo quod virtus est via ad gloriam».

63. Jean de Galles, *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum*, 222ra-b: «Ille ait iniurias esse tollerabiles sapienti vos scilicet Stoyci dicitis iniurias non esse. Hec ibi. Et *Epistola* lxxxix. Egregie videtur mihi dixisse Epycurus qui peccare se nescit corrigi non vult deprehendas te oportet antequam emendas. *Epistola* lxxix. Apud Epycurus duo bona corpus sine dolore animus sine perturbatione. Hec bona non crescunt quia plena sunt. Quomodo enim crescit quod plenum est. Dolore caret corpus. Quid ad hanc indolentiam accidere potest, animus constat sibi et placidus est. Quid ad hanc tranquillitatem accidere potest,

Jean de Galles est donc un peu plus critique envers l'éthique épicurienne, mais ne tranche finalement pas vraiment dans le sens de Jean de Salisbury ou dans celui des plus amères critiques d'Épicure. Il se contente de faire apparaître certaines failles dans la doctrine d'Épicure, laissant ainsi ouvert l'espace nécessaire à la constitution de la figure de l'épicurien telle que nous la connaissons encore aujourd'hui. Épicure n'est peut-être pas toujours cohérent et ses disciples ont choisi la voie la plus facile à suivre, c'est-à-dire celle du plaisir corporel.

La situation semble évoluer au XIV^e siècle. Certes, le Pseudo-Burley et Benzo d'Alessandria partagent encore le point de vue d'Hélinand de Froidmont et la version en vernaculaire italien va même jusqu'à éliminer toute critique d'Épicure. Mais avec Giovanni Colonna on constate un infléchissement certain du côté d'une condamnation d'Épicure.

Giovanni Colonna et la transformation du discours sur Épicure

Issu de la célèbre famille des Colonna, Giovanni ne doit pas être confondu avec le cardinal éponyme⁶⁴. Né vers 1298 en Italie, il part étudier à Chartres, Troyes et Amiens dès 1315 grâce à son oncle Landolfo Colonna, chanoine de la cathédrale de Chartres, avant de rejoindre les Dominicains de Paris en 1320. Après un passage à Rome, il est envoyé à la Curie en Avignon entre 1332 et 1336 où il rédigea son *De viris illustribus* qui contient une vie d'Épicure. En 1980, Gian Carlo Garfagnini publiait un traité anonyme intitulé *De divisione et*

sequitur. bonum absolutum humane nature est corporis et animi pace contentum esse. Et ibi bene de hoc. Ex quibusdam itaque dictis Epycuri videtur loqui de voluptate idest perfecta iocunditate sicut dictum est a *Policratico*. Unde Seneca *Epistola* ii. Hodiernum hoc est quod apud Epycurum nactus sum. Honesta inquit res est leta paupertas. Illa vero non est paupertas si leta non est. Qui cum paupertate bene convenit dives est. Non qui parum habet sed qui plus cupit pauper est. Et hoc est bene dictum et philosophice. Similiter in multis suis epistolis recitat bene dicta ab illo. Ex aliis autem dictis videtur loqui de voluptate corporali ob quod eius opinio a philosophis reprobatur».

64. Sur la vie et l'œuvre de Giovanni Colonna, l'étude la plus complète, mais un peu datée, est celle de S.L. Forte, «John Colonna O.P. Life and Writings (1298c.-1340)», *Archivum fratrum Praedicatorum*, 20 (1950), 369-414. Plus récemment, on peut aussi mentionner F. Surdich, «Giovanni Colonna», *Dizionario biografico degli Italiani*, XXVII, Roma 1982, 337-39.

laude philosophie que ad mores pertinet, contenu dans le manuscrit de Florence, Biblioteca Nazionale, Conv. Sopp. G4 IIII, suivi d'une sélection des vies de philosophes illustres, dont celle d'Épicure⁶⁵. Grâce aux travaux de Braxton Ross⁶⁶, nous savons désormais qu'il s'agit d'un manuscrit autographe de Giovanni Colonna, qui a appartenu au dominicain Zenobio Guasconi (1325-1383), prieur de Santa Maria Novella à partir de 1362. On sait aussi que le *De divisione et laude philosophie que ad mores pertinet* est en fait un prologue ajouté plus tard par Giovanni Colonna à son *De viris illustribus*⁶⁷.

Le *De viris illustribus* a un double but: conserver la mémoire des Anciens, mais surtout évaluer les mérites des différentes philosophies morales afin de montrer que jamais les philosophes païens ne sont parvenus à comprendre la véritable nature du souverain bien⁶⁸. On retrouve donc le point de vue éthique déjà présent chez Jean de Salisbury et Jean de Galles, mais sans la nuance qui les caractérisait. Giovanni Colonna est tout à fait conscient de reprendre des éléments déjà réunis par d'autres, mais il justifie sa démarche par un nouvel arrangement de ces sources orienté vers la finalité philosophique de l'ouvrage, c'est-à-dire la condamnation des philosophies morales éloignées de la pensée chrétienne, pour ne pas dire dominicaine⁶⁹.

Après avoir montré qu'il fallait suivre l'enseignement de Socrate et préférer la philosophie morale à la physique, Giovanni Colonna regrette que les philosophes païens se soient toujours trompés au sujet de la nature du souverain bien. Citant les définitions données

65. G.C. Garfagnini, «Da Seneca a Giovanni di Salisbury: *Auctoritates morali e Vitae philosophorum* in un ms. trecentesco», *Rinascimento Firenze*, 20 (1980), 201-47.

66. B. Ross, «New Autographs of Fra Giovanni Colonna», *Studi Petrarchesi*, 2 (1985), 211-29.

67. L'analyse des passages concernant Épicure dans le prologue et dans le chapitre qui lui est dédié dans les vies d'hommes illustres montre bien qu'il s'agit sans doute d'un ajout plus tardif, car on retrouve les mêmes éléments dans les deux textes, comme s'il avait copié deux fois les citations de Sénèque et des Pères.

68. Le contenu du texte a déjà été partiellement décrit par R. Sabbadini, «Giovanni Colonna biografico e bibliografo del sec. XIV», *Atti della reale Accademia delle scienze di Torino*, 46 (1911), 830-59.

69. Sur cet aspect du texte, voir les remarques de G.M. Gianola, «La raccolta di biografie come problema storiografico nel *De viris* di Giovanni Colonna», *Bullettino dell'Istituto storico per il Medioevo e Archivio muratoriano*, 89 (1980), 509-40.

par de nombreux philosophes, il parvient à celle d'Épicure, lequel aurait affirmé que le bien suprême consiste en un plaisir de l'âme. Suivant en ce point les traces de Jean de Salisbury, ce n'est pas à Épicure qu'il attribue la thèse selon laquelle le bien suprême réside dans les plaisirs du corps, mais à Aristippe. Il ajoute immédiatement que pour lui ce n'est rien de tout cela, puisqu'il ne peut s'agir que de la vie éternelle⁷⁰. Bien qu'ils aient été, pour certains, des plus intelligents, leur conception des dieux et de leur rôle empêchait les païens de philosopher à partir de principes corrects. Mais il y a plus grave que cela selon ce dominicain: car nombreux sont les philosophes malhonnêtes, qui enseignent un mode de vie sans se l'imposer à eux-mêmes. Ce serait le cas, en particulier, des cyniques, qu'il range parmi les penseurs les plus exécrables. On voit donc que pour Giovanni Colonna, les erreurs théologiques ne peuvent pas être simplement mises de côté pour ne préserver qu'une partie de la sagesse antique. De ces erreurs découle au contraire leur mauvaise conception de la vie morale. Quant aux sages paroles, rien n'indique qu'elles sont honnêtes selon Colonna.

Vient ensuite la doctrine d'Épicure, qu'il juge tout aussi négativement que celle des cyniques. En effet, écrit-il, les thèses d'Épicure ont de tout temps connu une grande popularité, puisque le peuple a toujours associé ce nom au plaisir⁷¹. Rappelant un jugement de Lactance, il rappelle que chaque homme pouvait trouver dans l'une ou l'autre de ses maximes une confirmation philosophique de ses

70. Giovanni Colonna, *De viris illustribus*, éd. G.C. Garfagnini, «Da Seneca a Giovanni di Salisbury: *Auctoritates morali e Vitae philosophorum* in un ms. trecentesco», 209-10: «Didicimus ergo utrumne consentiant aut quid nobis ipsi philosophi afferant quo rectius vita degatur. Non est necesse omnia circumire, unum eligamus potissimum, quod est summum ac principale, in quo totius sapientie cardo versatur. Epicurus summum bonum in voluptate animi esse censet, Aristippus in voluptate corporis, Callipho et Dinomachus honestatem cum voluptate iunxerunt. Diodorus in privatione doloris summum bonum ponit, Hieronimus quidam in non dolendo, Peripatetici in bonis animi et corporis et fortune. Herilli summum bonum est scientiam, Zenonis cum natura congruenter vivere, quorundam Stoicorum virtuem sequi. Aristoteles in honestate ac virtute summum bonum collocavit. Si igitur queratur a nobis, quid civitas dei de his singulis interrogata respondeat, respondebit eternam vitam esse summum bonum, eternam vero mortem summum malum; propter illam proinde adipiscendam istamque vitandam recte nobis esse vivendum».

71. Giovanni Colonna, *De viris illustribus*, 215: «Epicuri disciplina multo celebrior apud antiquos semper fuit. Non quia veri aliquid afferet, sed quia multos populare nomen voluptatis invitat».

propres tendances naturelles⁷². L'épicurisme aurait donc permis de justifier tous les vices de la plèbe. Cependant, Giovanni Colonna essaie de comprendre d'où vient cet enseignement d'Épicure, notamment à propos de l'indifférence des dieux. Citant Lactance, il tente de débrouiller les raisons qui ont pu pousser le philosophe à commettre de telles erreurs philosophiques.

Or il faut expliquer d'où vient son enseignement et quelle origine il a. Épicure voyait qu'il arrive toujours des malheurs aux bonnes gens, de la pauvreté, des peines, des exils, des pertes d'êtres chers, alors que les méchants sont heureux, augmentent leur puissance et reçoivent les honneurs; il voyait que l'innocence est vulnérable, que des crimes sont commis impunément, que la mort sévit sans égard pour les mœurs, sans ordre ni distinction d'âge, que certains arrivent à la vieillesse quand d'autres sont enlevés enfants, que certains, même robustes, périssent, que d'autres, dans la première fleur de la jeunesse disparaissent dans des funérailles prématurées, que dans les guerres les meilleurs sont plutôt les vaincus et périssent. Ce qui le bouleversait cependant le plus, c'est que les hommes religieux étaient particulièrement touchés par des maux, alors qu'à ceux qui négligeaient totalement les dieux ou ne les vénéraient pas pieusement, il arrivait moins de malheurs, voire aucun. Souvent les temples mêmes s'embrasaient à cause de la foudre. Donc, quand Épicure réfléchissait sur ces choses, il était amené, par l'injustice de ces faits – certes, cela lui apparaissait ainsi de par son ignorance de la cause et de la raison – à penser qu'il n'y avait pas de Providence. Après s'être persuadé lui-même de cela, il entreprit aussi de défendre [cette thèse] et se jeta ainsi lui-même dans des erreurs inextricables⁷³.

72. *Ibid.*, 215. Il s'agit en fait d'une citation de Lactance, *Institutiones divines* (3, 17), qu'il utilise à nouveau dans sa vie d'Épicure à la page 231. Nous citons et traduisons ce texte plus loin.

73. Giovanni Colonna, *De viris illustribus*, 215-16: «Unde autem disciplina eius descendat, quam originem habeat, explicandum est. Videbat Epicurus bonis adversa semper accidere: paupertatem, labores, exilia, carorum amissiones; malos contra beatos esse: augeri potentia, honoribus affici; videbat innocentiam minus tutam, scelera impune committi, sine dilectu morum, sine ordine ac discrimine annorum seivire mortem, sed et alios ad senectutem pervenire, alios infantes rapi, alios iam robustos interire, alios in primo adulescentie flore immaturis funeribus extingui, in bellis meliores potius et vinci et perire. Maxime autem commovebat homines in primis religiosos gravibus malis affici, his autem qui aut deos omnino negligerent aut non pie colerent, vel minora incommoda venire vel nulla; ipsa etiam sepe templa fulminibus conflagrari. Cum hec igitur cogitaret Epicurus, earum rerum veluti iniquitate ductus – sic enim causam rationemque ignoranti videbatur – existimavit nullam esse providentiam. Quod cum sibi persuasisset, suscepti etiam defendendum: sicque in

Au fond, l'erreur d'Épicure serait assez naturelle, du moins pour un philosophe païen qui n'a pas reçu la révélation divine. Sans cela, en effet, la réalité peut bien paraître injuste et abandonnée par les dieux, mais les Écritures nous apprendraient qu'il s'agit d'abord d'une faiblesse liée au péché. Suit donc une longue défense de la Providence divine fondée essentiellement sur des citations de Sénèque⁷⁴.

Le chapitre intitulé *De Epicuro philosopho* repose sur la même matrice de textes que ses prédécesseurs, mais cette fois l'organisation de ces éléments fait apparaître le philosophe sous un jour légèrement plus sombre. Giovanni Colonna commence en effet par rappeler que malgré sa prolixité et la qualité de certains de ses écrits, Épicure s'est trompé plus que tout autre philosophe. Aux trois erreurs généralement mentionnées dans cette littérature, il est le seul à ajouter la thèse de l'éternité du monde. Pour cette raison, nous dit Colonna, il a été détesté par de nombreux penseurs chrétiens, mais aussi par des auteurs païens⁷⁵. Contrairement à ses prédécesseurs, lesquels se contentaient de mentionner quelques références bibliographiques où le lecteur pouvait trouver des réponses à ces erreurs, Giovanni Colonna cite *in extenso* les réponses données par Sénèque et Lactance.

Le premier texte, tiré du *De beneficiis* de Sénèque, souligne l'absurdité qu'il y a à affirmer en même temps que les dieux sont indifférents et qu'il faut pourtant leur faire honneur⁷⁶. Le second, tiré de la *Lettre à Lucilius* 81, attire l'attention, comme chez Jean de Galles, sur le rôle ambigu de la vertu chez Épicure⁷⁷. D'un côté, il affirmerait que l'homme bon est nécessairement vertueux, de l'autre que le bonheur a pour condition le plaisir qui procède de la vertu et non

errores inextricabiles se ipse coniecit». Il s'agit ici encore d'une citation des *Institutiones divines* de Lactance (3, 17, que l'on retrouve à l'identique à la page 231 dans la vie d'Épicure écrite par Giovanni Colonna.

74. *Ibid.*, 216.

75. *Ibid.*, 230: «Epicurus Atheniensis philosophus, quamvis multa preclara documenta reliquerit, multa etiam notabilia scripserit, plusquam omnes alios tamen philosophos erravit. Primo enim negavit dei providentia mundum regi; dixit deum res humanas non curare, sed otiosum esse et nichil agere; dixit etiam mundum semper fuisse semperque futurum esse, asseruitque voluptatem summum bonum esse et animas simul cum corpore interire. Quos errores necdum a christianis philosophis, set a paganis et deum ignorantibus plurimum detesta[n]tur».

76. *Ibid.*, 230.

77. *Ibid.*, 230-231.

la vertu elle-même. Selon Sénèque, avec lequel s'accorde Giovanni Colonna, il n'y a donc pas de véritable plaisir sans vertu et Épicure aurait par conséquent dû soutenir que seule la vertu est la véritable source du bien et du bonheur. La troisième texte est extrait des *Institutiones divines* de Lactance, déjà cité dans le prologue, où il est dit qu'une telle doctrine de la providence a servi à justifier les excès dans la pensée populaire.

Lactance, dans son 3^e livre du *Contre les païens* dit ceci au sujet de sa détestable doctrine: «L'enseignement d'Épicure fut toujours plus célèbre que celui des autres, non parce qu'il apporte quelque chose de vrai, mais parce que le nom populaire du plaisir attire de nombreuses personnes. En effet, tout le monde est incliné aux vices. De plus, pour attirer la foule vers lui, il disait une chose et son contraire à propos de n'importe quelles mœurs. Il interdit à l'oisif de s'appliquer à l'étude; il libère l'avare de la largesse populaire; il interdit au paresseux de s'occuper des affaires publiques, à l'indolent de faire de l'exercice, au peureux de faire la guerre. L'impie entend que Dieu ne s'occupe en rien des affaires humaines; [à ceux qui manquent de savoir vivre]⁷⁸ on ordonne de ne rien offrir de ses profits: car le sage fait tout pour sa propre cause. Pour celui qui fuit la foule, on loue la solitude; celui qui est excessivement économe apprend que l'eau et la bouillie peuvent suffire à vivre. À celui qui hait sa femme, on énumère les bienfaits du célibat; à celui qui en a de mauvais, on prêche l'absence d'enfants; à celui qui s'oppose à ses parents impies, que ce lien n'est aucunement naturel. À l'impatient et au délicat, on dit que la douleur est le pire des maux, au courageux que, même dans les tourments, le sage est heureux. À celui qui s'intéresse à la célébrité et au pouvoir, on lui enjoint de faire la cour aux rois; à celui qui ne peut supporter ce fardeau, on lui enjoint de fuir la royauté. Ainsi, l'homme rusé rassemble autour de lui un cercle à partir de mœurs diverses et variées, et pendant qu'il s'applique à plaire à tous, il lutte contre une discorde avec lui-même qui est plus grande que celle de tous les autres entre eux⁷⁹.

78. Le texte original de Lactance contient en effet «inhumanus» qui est ici rendu par «in humanis», que nous avons déjà traduit par «dans les affaires humaines».

79. *Ibid.*, 231: «Lactantius autem 3^o libro *Contra gentes*, de eius detestanda doctrina sic dicit: 'Epicuri disciplina multo celebrior semper fuit quam ceterorum, non quia veri aliquid afferat, sed quia multos populare nomen voluptatis invitat. Nemo enim non in vitia pronus est. Preterea ut ad se multitudinem contraheret, adposita singulis quibusque moribus loquebatur. Desidiosum vetat licteras discere, avarum populari largitione liberat, ignavum prohibet accedere ad rem publicam, pigrum exerceri, timidum militare. Inreligiosus audit deum

Il ne s'agit donc plus de souligner seulement la double lecture possible de la doctrine de la volupté chez Épicure, mais d'insister sur l'élasticité beaucoup plus grande de sa morale, ce qui le rapprocherait des sophistes. Contrairement à Jean de Salisbury, le dominicain entend montrer que les épicuriens du peuple peuvent bien revendiquer l'héritage d'Épicure tant son enseignement justifie tous les genres de vie possible, y compris ceux qui semblent contradictoires entre eux. Par ailleurs, Colonna semble prôner un retour à une vision stoïcienne des vertus contre l'hédonisme.

Malgré ce ton beaucoup plus critique que ses prédécesseurs, Giovanni Colonna finit par citer quelques-unes des plus belles paroles d'Épicure telles que les rapportent Jérôme et Sénèque⁸⁰. On retrouve alors les mêmes éléments que dans les autres vies: Épicure a vanté les mérites de la frugalité, comme le rapporte Jérôme et, bien qu'il n'ait pas de formation littéraire, il a malgré tout écrit de belles choses, comme le dit Sénèque. Mais, comme nous l'avons déjà noté, le nombre des citations de Sénèque est réduit à cinq longs passages, dont le choix semble refléter une volonté forte de ne conserver que ce qui peut se conformer à la foi chrétienne: la première met en avant la pauvreté et l'obéissance à la loi de la nature; la seconde insiste sur la nécessité de prendre un témoin pour éviter la faute; les trois suivantes reviennent sur la pauvreté et la vie frugale. Le dénominateur commun aux sagesse païennes et chrétiennes se trouve plus que jamais limité à ce qu'impose l'ordre mendiant.

Ce bref survol des vies d'Épicure et de quelques-unes de leurs sources fait apparaître que du XII^e au XIV^e siècle, il n'était pas rare de trouver un portrait plutôt positif d'Épicure, à tout le moins en ce qui concerne ses mœurs et son enseignement concernant la sagesse pratique. On ne trouve pas une seule trace d'injure ou d'infamie,

nihil curare in humanis, suis commodis iubetur nichil cuiquam tribuere: omnia enim sua causa facere sapientem. Fugienti turbam solitudo laudatur, qui nimium parvus est, discit aqua et polenta vitam posse tolerari. Qui odit uxorem, huic enumerantur celibatus bona, habenti malos liberos orbitas predicatur, adversus parentes impio<s>, vinculum nullum esse nature. Inpatienti ac delicato dolorem esse omnium malorum maximum dicitur, forti etiam in tormentis beatum esse sapientem. Qui claritati ac potentie studet, huic precipitur reges colere, qui molestiam ferre non potest, huic regiam fugere. Ita homo astutus ex variis diversisque moribus circulum colligit et dum studet placere omnibus, maiore discordia secum ipse pugnavit quam inter se universi».

80. *Ibid.*, 231-32.

comme c'était le cas chez Diogène Laërce. De manière générale, la critique médiévale distingue deux catégories d'épicuriens: ceux qui suivent l'enseignement du maître et tombent dans les mêmes erreurs, c'est-à-dire les hérétiques, et ceux qui ont mal compris cet enseignement et en ont tiré une justification de leurs excès, c'est-à-dire les partisans de l'hédonisme plébéien. Hormis Giovanni Colonna, qui se refuse à faire une telle distinction, il semble que la plupart des compilateurs que nous avons étudiés établissent une coupure entre le philosophe et l'image populaire que l'on associe à ses disciples. Nous aimerions donc à présent approfondir le sens de cette dichotomie.

La fabrique de l'épicurien

Les épicuriens ont été très tôt assimilés aux hérétiques: saint Jérôme, dans son *Adversus Jovinianum*, considère Jovinien l'hérétique comme «l'épicurien de la chrétienté»; Irénée de Lyon, dans son *De haereses*, définit les gnostiques comme des épicuriens⁸¹; Isidore de Séville associe lui aussi la secte des épicuriens à une hérésie – peut-être au sens faible de “secte” –, sans plus de précision⁸²; des sources plus tardives associent Épicure à l'hérésie cathare⁸³. Au XIII^e siècle, le franciscain Jean Peckham, connu pour son rôle dans les condamnations de 1286 à Oxford, reprend l'idée d'une origine plébéienne de ceux que l'on appelle ‘les épicuriens’, mais les associe cependant à l'hérésie des sadducéens, c'est-à-dire à ceux qui nient la résurrection des corps⁸⁴. Pierre de Jean Olivi, de son côté, n'hésite pas à en

81. Irénée de Lyon, *Adversus haereses*, 3, 24, 2, éd. P. Sagnard, in *La gnose valentienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, 402.

82. Isidore de Séville, *Etymologiarum sive originum*, VIII, vi, 22: «Hi philosophorum errores etiam et apud Ecclesiam induxerunt haereses».

83. J. Philippe, «Lucrèce dans la théologie chrétienne du III^e au XIII^e siècle», *Revue de l'histoire des religions*, 32 (1895), 284-302; 33 (1896), 19-36 et 125-62.

84. Jean Peckham, *Quaestiones de anima*, q. 2, éd. H. Spettmann et G.J. Etzkorn, Münster 2002, 340: «Hoc senserunt omnes philosophi, exceptis Epicureis vilissimis, sicut recitat Tullius in *De Tusculanis quaestionibus*, magis eos plebeos philosophos; vel in libro *De senectute* eximios philosophos, quibus similes erant Sadducaei spiritum et resurrectionem negantes, <contra> quos arguit Dominus, Matt. 22, 32: Non est Deus mortuorum, sed vivorum».

faire non seulement des hérétiques, mais aussi des infidèles⁸⁵. Dans ces différents contextes, il s'agit toujours de condamner les doctrines théologiques des épicuriens. Car Épicure lui-même ne saurait être considéré comme hérétique, aussi faut-il considérer que le mot «épicurien» désigne la secte de penseurs liés entre eux par l'adhésion à telle ou telle doctrine de l'École du Jardin, ce qui permet un usage plus souple du terme. C'est ce que l'on trouve dès les VI^e-VII^e siècles sous la plume d'Isidore de Séville, lorsqu'il explique l'origine du terme 'épicurien' dans le chapitre de ses *Étymologies* consacré aux sectes philosophiques: l'épicurien est un philosophe amateur de vanité et non de sagesse, qui soutient que le souverain bien n'est rien d'autre que la volupté et le plaisir corporel, que le monde est composé d'atomes qui se rencontrent par hasard, que Dieu est indifférent aux humains, et enfin que l'âme n'est rien d'autre qu'une entité corporelle et qu'elle est donc mortelle⁸⁶. Hormis le témoignage de Giovanni Colonna, les vies d'Épicure ne contiennent aucun élément permettant de rattacher le sens péjoratif du terme «Épicurien» à autre chose qu'aux erreurs condamnées par l'Église, sauf à considérer que l'épicurien trahit la pensée du maître. Le terme «hérésie» retrouve alors sa polysémie latine, signifiant tantôt une secte ou une école, tantôt une véritable hérésie du point de vue de l'Église.

Mais on trouve aussi, au moins depuis Jean de Salisbury, des usages du terme s'approchant du sens populaire. C'est le cas dans de nombreuses sources littéraires du XIV^e siècle. Par exemple, dans sa *Nuova cronica*, Giovanni Villani attribue les incendies de Florence de 1115 et

85. Pierre de Jean Olivi, *Lectura super Ecclesiasten*, éd. J. Schlageter, Roma 2003, I, 2, 113: «Epicuri autem utroque modo errant, quia non solum affectualiter et sensualiter hoc estimant, immo etiam certitudinaliter asserunt, non esse aliam hominis felicitatem, et ideo sunt heretici et infideles».

86. Isidore de Séville, *Etymologiarum sive Originum*, VIII, vi, 15: «Diuisi sunt autem et hi in haeresibus suis, habentes quidam nomina ex auctoribus, ut Platonici, Epicurei, Pythagorici: alii a locis conuenticulorum et stationum suarum, ut Peripatetici, Stoici, Academici. [...] Epicurei dicti ab Epicuro, quodam philosopho amatore uanitatis, non sapientiae, quem etiam ipsi philosophi porcum nominauerunt, quasi uolutans in caeno carnali, uoluptatem corporis summum bonum adserens; qui etiam dixit nulla diuina prouidentia instructum esse aut regi mundum. Sed originem rerum atomis, id est insecabilibus ac solidis corporibus adsignauit, quorum fortuitis concursionibus uniuersa nascantur et nata sint. Adserunt autem Deum nihil agere: omnia constare corporibus: animam nihil aliud esse quam corpus. Vnde et dixit: 'Non ero, posteaquam mortuus fuero'».

1117 aux épicuriens et à leurs mœurs, sans qu'aucun lien ne soit fait avec la figure historique d'Épicure⁸⁷. Dans les *Contes de Canterbury* de Geoffroy Chaucer⁸⁸ et dans le *Mirour de l'omme* de John Gower⁸⁹ ce sont encore la sensualité et les plaisirs du corps qui définissent l'épicurien. Le terme 'épicurien' semble donc être devenu un terme générique à l'extension plutôt floue.

Ce double sens se retrouve en particulier chez Dante, pour qui «Avec Épicure, tous ses disciples ont leur cimetièrre de ce côté, eux qui font mourir les âmes avec le corps»⁹⁰. Les épicuriens sont bel et bien des hérétiques, puisqu'il les place dans le sixième cercle de l'*Enfer* et qu'ils défendent la mortalité de l'âme, mais il peut aussi s'agir de personnages non-philosophes dont les mœurs sont inspirées par la recherche du plaisir défendu. Ce vers de l'*Enfer* a engendré une multitude de commentaires⁹¹, car Dante est nettement moins

87. Giovanni Villani, *Nuova chronica*, V, xxx, éd. G. Porta, Parma 1990, 1, 214: «Negli anni di Cristo MCXV, del mese di maggio, s'apprese il fuoco in borgo Santo Appostolo, e fu sì grande e impetuoso che buona parte della città arse con grande danno de' Fiorentini. E in quello anno medesimo morì la buona contessa Mattelda. E l'anno appresso del MCXVII anche si prese il fuoco in Firenze, e buonamente ciò che non fu arso al primo fuoco arse al secondo, onde i Fiorentini ebbono grande pestilenza, e non senza cagione e giudicio di Dio; imperciò che la città era malamente corrotta di resia, intra l'altre della setta degli epicuri per vizio di lussuria e di gola [...]» (nous soulignons).

88. Geoffroy Chaucer, *The Canterbury Tales*, «General Prologue», trad. D. Wright, Oxford 1985, 9: «A Franklyn – that's a country gentleman / And freeman landowner – was his companion. / White was his beard, as white as any daisy; / Sanguine his temperament; his face ruddy. / He loved his morning draught of sops-in-wine, / Since living well was ever his custom, / For he was Epicurus' own true son / And feld with him that sensuality / Is where the only hapiness is found».

89. John Gower, *Mirour de l'omme*, in *The Complete Works of John Gower*, éd. G.C. Macaulay, Oxford 1901, I, III, l. 9529-40: «Trop fuist du Fodelit apris / Uns philosophes de jady / Qui Epicurus noun avoit: / Car ce fuist cil q'a son avis / Disoit que ly charnels delitz / Soverain des autres biens estoit / Et pour cela trestout laissoit / Les biens del alme et se donnoit / A sa caroigne: dont toutdis / Depuis son temps asetz om voit / De ses disciples qui toutdroit / Suiont s'escole a tiel devis».

90. Dante Alighieri, *La divine comédie*, trad. J. Risset, Paris 2010, 53.

91. Citons par exemple G. Padoan, «Il canto degli Epicurei», *Convivium*, 27 (1959), 12-39; A. Pèzard, «Un Dante épicurien?», in *Mélanges offerts à Étienne Gilson. Études de philosophie médiévale*, Paris, Toronto 1959, 499-536; J.A. Mazzeo, «Dante and Epicurus: The Making of a Type», in *Medieval Culture and Tradition in Dante's Comedy*, Ithaca 1960, 174-202; A. Murray, «The Epicureans», in P. Boitani et A. Torti (éds), *Intellectuals and Writers in Fourteenth-Century Europe*, Tübingen, Cambridge 1986, 138-63; V. Lucchesi, «Epicurus and Democritus: the

dur envers Épicure dans le *Banquet* et la *Monarchie*. Comme l'a bien montré Giorgio Stabile, Dante distingue en fait Épicure et les épicuriens d'une part et ne confond pas d'autre part la sagesse d'Épicure et ses erreurs philosophiques et théologiques⁹². En cela, Dante s'inscrit pleinement dans la tradition que nous avons reconstruite jusqu'ici et l'on entrevoit les trois protagonistes principaux que nous avons rencontrés jusqu'ici: Épicure, l'épicurien hérétique et l'épicurien de la plèbe.

En effet, les épicuriens rencontrés dans le sixième cercle de l'*Enfer* sont au nombre de quatre et ne semblent pas particulièrement enclins à nier l'immortalité de l'âme. Le premier est Farinata degli Uberti, chef des Gibelins qui chassa les Guelfes de Florence en 1248. Viennent ensuite Cavalcante di Cavalcanti (le père de Guido Cavalcanti), Frédéric II et Ottaviano degli Ubaldini, évêque de Bologne de 1240 à 1244 puis cardinal. Il est peu probable qu'il s'agisse ici seulement de ceux qui ont nié la mortalité de l'âme. Giovanni Villani fait lui aussi de Frédéric II un épicurien et les raisons qu'il donne à ce jugement sont claires: il eut une vie de luxure, eut de nombreuses concubines et vécut comme s'il n'y avait pas de vie après la mort⁹³. De ce point de vue, il est intéressant de comparer les commentaires à la *Divine comédie* qui sont encore assez proches de Dante dans le temps. Ils permettent en effet de prendre la mesure de l'imprégnation des idées que nous avons pu lire dans les vies d'Épicure au-delà de ce genre littéraire.

Aucun consensus ne règne parmi les commentateurs. Par exemple, un commentaire anonyme florentin du XIV^e siècle affirme clairement que pour Épicure le souverain bien n'est autre que la concupiscence et semble expliquer par là le point commun entre tous les épicuriens⁹⁴. À la même époque, après avoir rappelé les

Ciceronian foundations of Dante's judgment», *Italian studies*, 42 (1987), 1-19; S. Marchesi, «*Epicuri de grege porcus*: Ciaccio, Epicurus and Isidore of Seville», *Dante Studies*, 117 (1999), 117-31.

92. Voir la mise au point par G. Stabile, «Epicurei in Dante», in *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze 2007 (Micrologus' Library, 20), 317-27.

93. Giovanni Villani, *Nuova chronica*, VII, i, I, 276: «E fu dissoluto in lussuria in più guise, e tenea molte concubine e mammoluchi a guisa de' Saracini: in tutti diletti corporali volle abbondare, e quasi vita epicuria tenne, non facendo conto che mai fosse altra vita».

94. Anonyme, *Commento alla Divina Commedia d'anonimo fiorentino del secolo XIV*, éd. P. Fanfani, Bologna 1866, I, 244.

erreurs d'Épicure, Benvenuto da Imola défend un point de vue similaire à celui de Jean de Galles, à savoir qu'il subsiste une ambiguïté profonde dans la pensée d'Épicure en matière d'éthique, ce qui a pu donner naissance à toutes sortes d'interprétations⁹⁵. Quant à Cristoforo Landino, au XV^e siècle, il nous dit que Dante a fait un raccourci en ne mentionnant que la mortalité de l'âme, car c'était là selon lui la plus grande faute qu'un philosophe puisse commettre⁹⁶. Bref, on retrouve dans ces commentaires le panel de réponses présent dans les vies d'Épicure depuis le XIII^e siècle.

Le commentaire de Giovanni Boccaccio – dont certaines histoires de son *Decameron* auraient pu justifier à l'époque qu'on le qualifie d'épicurien – constitue quant à lui une forme plus nette de réhabilitation d'Épicure⁹⁷ face à la condamnation apparemment sans

95. Benvenuto da Imola, *Commentum super Dantis Comoediam*, éd. Lacaïta, Florence 1887, I, 333-34: «Et hoc nota quod de isto Epicuro inveniuntur opinioniones valde contrariae. Nam Seneca moralis multum commendat eum, et saepe allegat eius sententias pulcras. Hieronymus etiam *Contra Iovinianum* haereticum dicit quod Epicurus fuit totus sobrius et temperatus, et ita alii multi. Tullius autem e contra saepe vituperat eum in multis libris; unde III *Tusculanarum* damnat eius opinionem de voluptate, et multum indignatur contra illos qui dicebant ipsum non intelligere dicta Epicuri; unde adducit ibi textum eius, ut ex eius littera evidenter appareat error eius; et Horatius tantus moralis appellat eum 'porcum'».

96. Cristoforo Landino, *Comento di Cristophoro Landini Fiorentino sopra la Comedia di Dante Alighieri poeta Fiorentino*, Biblioteca Italiana 2005, disponible sur <http://www.bibliotecaitaliana.it>: «Torno allo Epicuro. Chostui fu Atheniese figluolo di Neocle; dixè che l'anima nostra è corpo composto di sì sottili parti che penetra per tutto el corpo; et la materia che fa questa anima sono atomi, cioè corpi sì minuti che sono indivisibili; et tali atomi vuole che sieno molto tondi; et perché ogni corpo è composto, et ogni composto si dissolve, et per consequente perisce, sequita che essendo l'anima corpo convien che perisca. Adunque vuole che l'anima sia mortale. Questo medesimo philosopho pose la nostra felicità nella voluptà et piacere del corpo, et la infelicità nel dolore del corpo, la qual sententia benché sia più tosto di bestia che d'huomo, perché non siamo nati o a empiere el ventre o a satiare la libidine, ma a contemplare le divine chose, nientedimeno fece meglio che non dixè. Imperoché vixè chon somma temperantia, et ne' cibi et nelle chose veneree. Sopportò con grande animo e dolori. Fu observantissimo della fede. Fu fedelissimo nelle amicitie. Il perché hebbe molti amici. Fu molto liberale et clemente. Il perché è molto et in molti luoghi lodato da Seneca philosopho gravissimo. Ma tornando al testo, vedendo el poeta nostro le heresie esser tante, che di tutte non potrebbe tractare, pose questa, la quale è più pernitiiosa all'humana generatione che alchuna altra. Imperoché chi pone l'anima mortale toglie ogni fondamento al giusto vivere civile et alla vera religione».

97. Le commentaire de Bocacce était d'ailleurs mentionnée par Don Came-

nuance de Dante. La stratégie employée par Boccaccio ressemble à plusieurs égards à celle qui avait cours depuis Jean de Salisbury, puisqu'il s'agit pour lui de souligner la sobriété des mœurs d'Épicure tout en reconnaissant qu'il a pu être jugé hérétique pour certaines de ses thèses.

Épicure fut un philosophe plein de solennité et de morale, ce fut un homme vénérable à l'époque de Philippe, roi de Macédoine et père d'Alexandre. Il est vrai qu'il eut quelques opinions perverses et détestables, puisqu'il nia totalement l'éternité de l'âme et qu'il soutint que celle-ci meurt avec le corps, comme le font celles des animaux irrationnels [...]. Il soutint aussi que le souverain bien réside dans les plaisirs de la chair, lesquels satisfont l'appétit sensible, de même que le souverain bien des yeux réside dans le fait de pouvoir voir ce qu'ils désirent et qu'il leur plaît de voir, celui des oreilles dans le fait d'entendre, des mains dans le toucher et du goût dans le manger. Et nombreux sont ceux qui jugent que ce philosophe fut un homme d'une grande gourmandise, ce qui n'est pas vrai, puisqu'aucun autre que lui ne fut plus sobre; au contraire, afin qu'il sente ce plaisir dans lequel il faisait résider ce qu'est le souverain bien, il retenait longuement sa faim, disons plutôt son désir de manger, lequel, très soutenu, faisait que non seulement le pain, mais aussi les racines des herbes sauvages lui plaisaient à merveille et qu'elles se mangeaient avec désir; et, de même, une fois la soif longuement retenue, non seulement les mauvais vins, mais aussi l'eau, et encore, même celle qui n'est pas pure, venaient à lui plaire et se buvaient avec appétit. Et, par conséquent, il ne fut point gourmand, comme beaucoup le croient; sa sobriété ne fut pas pour autant louable parce qu'il ne l'utilisait pas à une fin louable. C'est donc en raison de ces opinions totalement éloignées de la vérité que l'auteur le dépeint comme un hérétique qui est damné en cet endroit et, avec lui, tous ceux qui ont suivi ses opinions⁹⁸.

ron Allen dans son article séminal: «The Rehabilitation of Epicurus and His Theory of Pleasure in the Early Renaissance», *Studies in Philology*, XLI/1 (1944), 1-15.

98. Giovanni Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, Canto X, 10-13, Milano 1965, 515-16: «Epicuro fu solennissimo filosofo e molto morale e venerabile uomo a' tempi di Filippo, re di Macedonia e padre d'Alessandro. È il vero che egli ebbe alcune perverse e detestabili oppinioni, per ciò che egli negò del tutto l'eternità dell'anima e tenne che quella insieme col corpo morisse, come fanno quelle degli animali bruti; e così ancora più altri filosofi variamente e perversamente dell'anima stimarono. Tenne ancora che somma beatitudine fosse nelle dilettazioni carnali, le quali sodisfacessero all'appetito sensibile, sì come agli occhi era sommo bene poter vedere quello che essi desideravano e

On voit donc combien le témoignage de Jean de Salisbury donne sens, en amont des textes des XIII^e et XIV^e siècles, à la distinction entre la figure historique d'Épicure et celle, populaire ou ecclésiastique, de l'épicurien. Dans le *Polliciticus*, l'épicurien était avant tout l'égoïste, celui qui fait passer son plaisir personnel avant celui des autres, le courtisan qui est prêt à tout pour jouir d'un certain confort. Il peut donc y avoir, selon Jean de Salisbury, un lien entre l'enseignement d'Épicure, s'il a été mal compris, et les mœurs des épicuriens. On l'a vu, Jean de Galles est d'accord avec cela, mais insiste sur l'ambiguïté, alors que Giovanni Colonna pense avec Lactance que l'enseignement d'Épicure peut justifier toutes les dérives des épicuriens, qu'il s'agisse des philosophes hérétiques ou de la plèbe. Tous acceptent cependant un certain décalage entre Épicure et les épicuriens. Dès lors, comment justifier l'usage du terme 'épicurien'?

Telle une prise de conscience de la nécessité d'englober des pensées et des mœurs hétérogènes sous l'étiquette épicurienne, on voit apparaître une explication étymologique plutôt extravagante du terme 'épicurien' dès le XII^e siècle. En effet, alors que Papias, le lexicographe du XI^e siècle, définissait encore les épicuriens sur le modèle d'Isidore de Séville, c'est-à-dire comme ceux qui tombent dans l'une ou l'autre des erreurs d'Épicure, et rapportait l'étymologie courante du nom 'Épicure', c'est-à-dire celui qui vient à l'aide des autres⁹⁹; au siècle suivant, Guillaume de Conches nous donne un tout autre sens: 'Épicure' signifierait 'superficiel'.

che loro piaceva di vedere, così agli orrechi d'udire e alle mani di toccare e al gusto di mangiare. Ed estiman molti che questo filosofo fosse ghiotissimo uomo; la quale estimazione non è vera, per ciò che nessun altro fu più sobrio di lui; ma, acciò che egli sentisse quello diletto, nel quale poneva che era il sommo bene, sosteneva lungamente la fame, o vogliam più tosto dire il disiderio del mangiare, il qual, molto portato, adoperava che non che l'pane, ma le radici dell'erbe salvatiche maravigliosamente piacevano e con disiderio si mangiavano; e così, sostenuta lungamente la sete, non che i deboli vini, ma l'acqua, e ancora la non pura, piaceva e appetitosamente si beveva. E perciò non fu ghiotto, come molti credono; né fu perciò la sua sobrietà laudevole in quanto a laudevole fine non l'usava. Adunque per queste opinioni, separate del tutto dalla verità, sì come eretico mostra l'autore lui in questo luogo esser dannato, e con lui tutti coloro li quali le sue oppinioni seguitarono».

99. Papias, *Elementarium*, Venise 1491, 54va: «Epicurei dicti ab Epicuro: quem ipsi philosophi porcum nominaverunt quasi voluptatem, hic enim voluptatem corporis summum bonum asserabat. Nulla enim providentia instructum esse mundum, nec omnia constare corporibus; animam vero nihil esse nisi corpus dicebat. Epicurus *épikuros* latine auxiliator».

Et on les appelle les épicuriens eu égard à Épicure, le premier maître de cette secte. On l'appelait ainsi parce qu'il enseignait à soigner la partie supérieure, c'est-à-dire la chair; en effet, *epi* signifie 'dessus'¹⁰⁰.

Quelques années plus tard, Huguccio de Pise développera cette étymologie dans ses célèbres *Derivationes magnae* rédigées vers 1160 et répète que le nom 'Épicure', comme son dérivé 'épicurien', signifie en latin ce qui reste à la surface de la peau, raison pour laquelle ils ne reconnaissent d'autre plaisir que celui du corps¹⁰¹. Au XIII^e siècle, on la retrouve sous la plume d'Albert le Grand dans son *De causis et processu universitatis a prima causa* lorsqu'il détaille longuement la superficialité des épicuriens¹⁰², et sous celle de Jean de Galles dans son *Compendiloquium*¹⁰³. Albert le Grand suggère même que c'est le peuple qui a instauré cette appellation générique, comme si le philosophe Épicure n'avait lui-même qu'un nom d'em-

100. Guillaume de Conches, *Glosae super Boetium, In Consolationem*, lib. 1, in prosam 3, 72: «Et dicti sunt Epicurei ab Epicuro primo magistro huius sectae. Qui ita dictus est, quia docebat superiorem partem, id est carnem, curare; epi enim est supra».

101. Huguccio de Pisa, *Derivationes*, éd. E. Cecchini et al., Firenze 2004, II, 385: «Et cum cura vel cutis et dicitur hic Epicurus, quoddam genus philosophorum, quia curam super cutem corporis habebant; dicebant enim voluptatem esse summum bonum, ignorantes aliam esse voluptatem preter carnalem; ideo, dimissa anima, tantum corpori curam impendebant et ideo dicti sunt Epicuri; et inde epicureus – a – um». Il faut sans doute changer *cutis* en *cuti*, mais nous préférons citer le texte tel qu'il a été édité.

102. Albert le Grand, *De causis et processu universitatis a prima causa*, I, t. 1, c. 2, éd. W. Fauser, *Opera omnia*, Münster 1993, 7-8: «Epicurus autem supercurans vel super cutem interpretatur. Sortitus autem est hoc nomen eo quod primi philosophantes Epicurei fuerunt supercurantes dicti a communi plebe, quae non nisi conferentia cogitat, eo quod de supervacuis, ut eis videbatur, rebus scrutarentur et de superfluis quaerent. Superflua enim reputabant, quaecumque ad vitae domesticae utilitatem non referebantur. [...] A posteris autem Epicurei 'quasi super cutem' dicti sunt eo quod quasi in cute, id est in superficie, philosophantur inquirentes ea quae in materia apparent, et non profundantes perscrutationem usque ad veritatis inquisitionem. Et quia omnia ad materiam retulerunt, propter hoc et delectationem, quae generatio est in sensibilem animam, summum bonum dixerunt in vita».

103. Jean de Galles, *Compendiloquium*, Pars 6, cap. 2, Venise, 1496, f. 220v: «De epicureis ait idem, quod fuit quoddam genus philosophorum sic dictorum, quia curam super cutem corporis gerebant. Dicebant enim voluptatem esse summum bonum, ignorantes aliam voluptatem, ab epi quod est supra hec ille, ut enim ait *Policraticus* Liber VII, c. viii». Nous n'avons pas retrouvé la trace de cette étymologie dans le texte de Jean de Salisbury.

prunt, comme si le nom commun avait précédé le nom propre. Comme l'a fort bien montré Alain de Libera, lorsqu'il cite des noms d'épicuriens, Albert le Grand y inclut certains philosophes qui ont vécu bien avant Épicure¹⁰⁴. En fin de compte, qu'il soit ou non disciple d'Épicure, celui qui s'en tient au corps et n'a cure des biens de l'âme et des dieux est épicurien au sens étymologique et non au sens d'un membre de la secte épicurienne. Si Albert le Grand ne cite que des philosophes lorsqu'il parle des épicuriens, on comprend comment il devient possible au Moyen Âge de parler des épicuriens en un sens très large qui n'est pas seulement celui de l'hérésie au sens strict. Qu'ils soient véritablement hérétiques ou qu'ils aient simplement déformé l'enseignement de leur maître, toutes les armes étaient bonnes pour ramener les épicuriens à Épicure, du flottement dans certains de ses propos à la totale plasticité de ses conseils pratiques, en passant par l'invention d'une étymologie nouvelle.

Conclusion

Dans un texte cité plus haut, Édouard Jauneau comparait le travail de Jean de Salisbury, ainsi que celui des chroniqueurs et biographes qui s'en sont inspirés, à une tapisserie aux reflets changeants. Ce sont précisément ces reflets et leur subtile variation au cours des derniers siècles du Moyen Âge que nous voulions mettre en évidence. De Diogène Laërce à Pierre Gassendi, le travail de compilation sur la vie et les mœurs d'Épicure a donné des résultats différents selon le portrait que l'on voulait bien dresser de lui. D'une même matière première, d'un même thème, émerge une palette de colorations allant de la clarté d'un Eden naïf où païens et chrétiens communient dans la sagesse à l'obscurité des cercles de l'Enfer. Mais, l'image d'Épicure est rarement aussi sombre que voudraient nous le faire croire ceux que nous avons appelés plus haut les contre-historiens. Diogène Laërce prenait déjà la défense d'Épicure et Gassendi, bien qu'il s'attaque précisément à ce qui est rapporté dans les *Vies*,

104. A. de Libera, «Epicursisme, stoïcisme, péripatétisme. L'histoire de la philosophie vue par les Latins (XII^e-XIII^e siècles)», dans A. Hasnawi, A. Elamrani-Jamal et M. Aouad (éds), *Perspectives arabes et médiévales sur la tradition scientifique et philosophique grecque*, Leuven, Paris 1997, 343-64.

doctrines et sentences des philosophes illustres, apporte des nuances à son panégyrique. Aussi, écrit-il: «Je ne prétends certes pas qu'Épicure n'ait pas fait de fautes, ni qu'il est le seul à avoir découvert la vérité, comme certains de ses sectateurs s'en sont vantés: j'affirme seulement que la fable qui est communément répandue à son propos est née, en toute injustice, de ce que les sectateurs d'autres partis l'ont écrasé, jadis par jalousie et par autorité, aujourd'hui par mépris et par réflexe de masse»¹⁰⁵. Et plus loin d'ajouter: «Pour ce qui est des dogmes de la religion, je ne conteste pas que, comme je l'ai déjà suggéré, certains préceptes d'Épicure leur sont diamétralement opposés, ceux en particulier qui concernent la Providence et l'immortalité des âmes. [...] Il est bien révoltant de supprimer tant de bonnes choses à cause de quelques mauvaises et de couper la roseraie parce qu'au milieu des roses il y a aussi des épines»¹⁰⁶. On reconnaît là l'attitude qu'adoptaient déjà les médiévaux pour parler de la sagesse d'Épicure sans se compromettre du point de vue de la foi. De ce point de vue, force est de constater que le portrait médiéval d'Épicure n'est pas plus sombre que celui de Gassendi et l'est beaucoup moins que celui de Diogène Laërce.

Ce sont principalement la disponibilité et l'usage des sources anciennes qui semblent distinguer l'époque médiévale. Il est en effet étonnant de constater que Gassendi accuse directement les stoïciens et les Pères de l'Église de tous les maux, puisqu'ils seraient à la source de toutes les fables concernant Épicure. Au contraire, les compilateurs médiévaux, n'ayant pas accès au texte de Diogène Laërce, sont parvenus à trouver chez certains stoïciens et certains Pères de l'Église la matière suffisante pour laver la mémoire de l'École du Jardin en séparant le bon grain de l'ivraie. Cela prouve combien ces sources anciennes n'étaient pas si tranchées que Gassendi et ceux qui suivent encore aujourd'hui son jugement veulent nous le faire croire. Ce qui importe pour apprécier le dossier médiéval sur Épicure, c'est donc l'intention dans laquelle le *compilator* réunit son matériau, au point de devenir dans une certaine mesure *auctor*.

Nous pensons avoir montré que l'intention d'un Jean de Salisbury au XII^e siècle n'était pas tout à fait la même que celle d'un Giovanni

105. Pierre Gassendi, *Vie et mœurs d'Épicure*, Dédicace, 11 (trad. S. Taussig légèrement modifiée).

106. *Ibid.*, 15-17.

Colonna au XIV^e siècle. Une des grilles de lecture qui nous a paru pertinente pour saisir la portée de cette évolution est la distinction faite au Moyen Âge entre Épicure et les épicuriens. Car, bien que l'écrasante majorité des philosophes et théologiens médiévaux ait critiqué Épicure pour ses erreurs, tous ne s'accordent pas sur le lien entre ces erreurs et celles, d'un autre genre, que l'on attribue aux épicuriens. Ce n'est qu'à travers cette séparation entre le maître et ses disciples que l'on a pu voir que jamais, au Moyen Âge, il n'était fait usage de légendes ou de fables sur les mœurs d'Épicure pour expliquer celles des épicuriens.

ABSTRACT

The meaning of the term 'Epicurean' seems to rest on a legend, that of an Epicurus enjoying all the pleasures. Yet we know how much Epicurus's teaching differs from this. It is frequent to read that the Christian thinkers worked to remove Epicurus from the history of the philosophy by reporting these narratives or inventing new legends similar to those transmitted by the famous book X of Diogenes Laertius's *Lives and doctrines of the illustrious philosophers*. This vision of the history of the Epicureanism raises nevertheless several problems. Indeed, not only the medieval thinkers did not know Diogenes Laertius's book – no more than the works of Epicurus. Moreover, they do not seem to use legends in order to attack Epicurus's doctrine. From the XIIth century, the gap between Epicurus and the Epicureans was accepted. The former was recognized for his wisdom – in particular thanks to Seneca's *Letters* – in spite of his philosophical and theological errors ; the Epicureans were considered as having misunderstood the philosopher or simply as having followed the popular legend. This attitude can be found in the *Lives of Epicurus* which were written in the XIIIth and XIVth centuries and which are based on the ancient doxography, in particular the Stoics and the Church Father. The portrait of Epicurus changes however according to the authors, since some of them stress the theological criticism, while others only retain its wisest dicta. In any case, none of them uses the slander for their criticism of the founder of the Garden.

Aurélien Robert

Chargé de recherche au CNRS
aurelien.robert@univ-tours.fr

