Sénèque théologien: l'évolution de sa pensée jusqu'au «De superstitione»

La théologie de Sénèque, parfois négligée, est au centre d'un certain nombre de recherches. Elle constitue una pièce maîtresse de la sagesse du philosophe, d'après A. de Bovis [1]. Le congrès de Cordoue, en 1965, a mis l'accent sur cette dimension de l'oeuvre, avec une certaine propension à tirer la théologie de Sénèque du côte de la transcendance et du christianisme [2]. Comment faire le bilan de la théologie d'un auteur? Si la tripartition varronienne, dans laquelle saint Augustin insère Sénèque [3], constitue un cadre commode, accordé à la mentalité antique, il conviendrait de ne pas négliger, à côté de la divination, assise de la théologie civile, les croyances funéraires, dans lesquelles Tertullien croit discerner l'essence du paganisme [4].

Chez Sénèque, les problèmes théologiques prennent, avec le vieillissement, une importance de plus en plus grande. Du conformisme sociologique, du formalisme doctrinal, le penseur évoluera jusqu'à l'inquiétude métaphysique: l'urgence du salut moral, qui domine les *Lettres*, entraînera l'urgence de connaître la divinité. On verra Sénèque soumettre la religion païenne et ses hérésies orientales à la critique rationnelle, et, en même temps, intérioriser sa connaissance de dieu, passer d'une théologie cosmique à une sorte de mysticisme rationnel.

L'expérience religieuse de Sénèque reflète la diversité

1 A. de Bovis, *La sagesse de Sénèque* (Aubier, Paris 1948) p. 151 et suiv.

2 Voir dans *Actas del Congreso Internacional de Filosofía* (Madrid 1965-1966) I, pp. 29-54, A. Ortega, *La dimensión religiosa en el pensamiento de Séneca;* pp. 179-206, E. Elorduy, *Séneca y el cristianismo.*

3 *Cité de Dieu* 6, 6.

4 *De spectaculis* 12, 1 sq.

Universidad Pontificia de Salamanca

d'une existence tourmentée et la variété d'une époque. Très tôt, les *Consolations* montrent la réflexion du sage sur le malheur et sur la mort, et dès cette première période, Sénèque adopte une attitude critique à l'égard du polythéisme anthropomorphique. La rencontre avec l'univers tragique, dans les pièces qu'on lui attribue avec vraisemblance, a avivé en lui le sens de l'omnipotence mystérieuse des dieux et du destin. Il a perçu les contradictions de l'époque, qui oscille entre le conformisme rituel et les recherches marginales: résurrection des religions orientales après la répression de Tibère, sympathies des empereurs et de leur entourage pour le culte métrôaque et pour le judaïsme, superstition populaire qui favorise la thaumaturgie et l'occultisme. Pline l'Ancien, traitant de la magie, souligne à l'époque son aspect parascientifique et parareligieux [5]. La théologie civile, après le *quinquennium Neronis*, s'oriente vers l'idolâtrie du prince. Sénèque, qui a ironisé sur l'apothéose de Claude [6] dans l'*Apocoloquintose*, se trouve confronté avec les déviations monarchiques du paganisme, alors même que la justification rationnelle des croyances reçues pose à la conscience stoïcienne, au niveau de l'*interpretatio*, de difficiles problèmes.

Or c'est autour de 58-59 [7] que la réflexion théologique prend tout son relief dans la pensée de Sénèque. Dans le *De ira*, entre 41 et 50, il s'est borné à envisager la relation entre la vengeance transcendante et l'essence de la divinité; le *De clementia*, en 56, a justifié la monarchie absolue par la puissance cosmique du Dieu-Raison. Avant 58, date du *De uita beata*, Sénèque ne s'est pratiquement pas intéressé aux cultes orientaux. Or après 58, le *De beneficiis* revient constamment sur le dogme de la bonté de Dieu et polémique contre la théologie épicurienne. Le *De prouidentia*, de 63, examine le problème du Mal et de l'Injustice dans une perspective eschatologique. Qu'il s'agisse de la hardiesse critique ou de la quête de certitudes rationnelles, la véritable théologie du philosophe se développe entre le *De*

5 *Nat. Hist.* 30, 11.
6 *Apoc.* 9, 3.
7 Pour la chronologie, contre l'hypercriticisme dissolvant de Fr. Giancotti, nous suivons les données d'E. Albertini, *La composition dans les ouvrages philosophiques de Sénèque* (Paris 1923).

Universidad Pontificia de Salamanca

uita beata et les *Lettres*. C'est dans cette épure chronologique que se pose le problème du *De superstitione* et de sa datation: le dialogue perdu, partiellement sauvé par Augustin dans la *Cité de Dieu*, marque un aboutissement de la réflexion religieuse [8].

La datation du *De superstitione* hypothéquant l'étude de l'évolution religieuse de Sénèque, il importe de clarifier la question. On connaît l'hypothèse de R. Turcan [9], qui situe le dialoque en 40-41, dans les premières années de Claude: l'oeuvre, qui trahirait «une fougue juvénile et paradoxale», serait antérieure à l'engouement de Néron pour la *Dea Syria*. En reprenant l'argumentation de R. Turcan, on pourra contester que l'attaque contre les Juifs (*sceleratissima gens*) et la satire du sabbat visent le «philojudaïsme de Claude»: le problème juif se révèle crucial de Tibère à l'insurrection de 66, si l'on se reporte à Flavius Josèphe [10]. Sénèque n'a pas vu l'explosion de 66, mais en revanche il a été témoin des démêlés de saint Paul avec son frère Gallion, gouverneur d'Achaïe, et l'on distingue mal, à cette époque, le judaïsme et le christianisme. Le proès romain de Paul pourrait nous induire à situer vers 63 les attaques contre le judaïsme [11].

Il vaut mieux tirer les conjectures du système théologique de Sénèque, ce qui permettra de découvrir dans le *De superstitione* les audaces définitives d'une pensée qui s'est longtemps cherchée. Le dialogue censure dans le même fragment les mystiques violentes de l'Orient (*ille, inquit, uiriles sibi partes amputat, ille lacertos secat*), la frénésie religieuse (*furor*), et les *sacra Capitolina: iam illa quae in ipso Capitolio fieri solere*. Cette liturgie courante (*solere*), dont les *Actes* des Arvales attestent la vitalité [12], ne le cède en rien au *furor* isiaque: même folie collective,

8 *Cité de Dieu* 6, 10 = éd. Haase, t. IV, *Fragmenta*, p. 424 et suiv.

9 R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales* (Bruxelles 1967) p. 10; pp. 12-13; p. 26; pp. 30-31.

10 Flavius Josèphe, *Ant. Iud.* 18 4; *Bel. Iud.* 2, 17 (conflits entre l'orthodoxie juive et l'idolâtrie impériale).

11 Ceci pose le problème de la date du proconsulat de Novatus-Gallion en Achaïe (en 51-52 cf. M. T. Griffin, *Seneca, a philosopher in politics* [Oxford 1976] pp. 83-84; J. N. Sevenster, *Paul and Seneca* [Leiden 1961] pp. 8-9). La détention à Rome de l'apôtre est postérieure.

12 E. Mary Smallwood, *Documents... of Nero*, fr. 15 à 26: années 55 à 66 inclus.

Universidad Pontificia de Salamanca

qui se prend pour une sagesse parce que le nombre sanctifie, même dérision du sacré, même fabulation irrationnelle. L'isiacisme a au moins pour excuse de se déchaîner une fois l'an (*tolerabile est semel in anno insanire*). Certes, le texte ne dit rien du détournement de la religion capitoline, à partir de 60, dans un sens tyrannique: Tacite, dans les *Annales*, 14 et 15, a relaté toutes les supplications qui ponctuent les crimes du tyran [13]. L'allusion aux *teterrimi tyranni* n'est pas assez explicite. Mais, dans le même paragraphe, Sénèque dénonce les techniques de propitiation et d'expiation: on songe aux terreurs religieuses de Néron, à la fin de son principat [14].

L'attaque conjuguée contre l'isiacisme et la superstition capitoline concerne autant les dogmes que les rites. Dans la *perditio* et dans l'*inuentio* d'Osiris, l'anthropomorphisme domine. Cet anthropomorphisme est encore plus sensible dans le culte de la triade capitoline, Jupiter, Junon, Minerve. Sénèque l'appelle *publicata dementia, uanus furor* [15]. Les dévots païens, qui croient le dieu présent dans sa statue, jouent les nomenclateurs, les esclaves intimes, les masseurs, dans une sorte de mimodrame sacré permanent (cet aspect scénique est capital dans le fragment, et il prend tout son sens dans le cabotinage contemporain). Sénèque montre à la fin le Capitole occupé par «les artistes de toute sorte mobilisés pour le culte des dieux immortels» [16]. Si la critique de l'anthropomorphisme n'est pas nouvelle dans le rationalisme stoïcien, c'est sous Néron que se réalise le mieux l'union de la théologie civile et de la théologie mythique, illustrée par la vogue des *fabulae salticae* [17].

Les scènes d'adoration superstitieuse qu'on nous présente ne sont pas sans rapport avec les lectisternes ou sellisternes, sur lesquels Tite-Live nous renseigne assez mal. On peut conjecturer une certaine orientalisation de la religion, au contact de la pompe et du rituel d'Isis. Or Sénèque

13 Tacite, *Ann.* 14, 10, 4; 14, 12, 1; 14, 13, 3; 14, 59, 7; 15, 23; 15, 44, 2 sq.; 15, 74.

14 Suétone, *Nero*, 46.

15 Haase, fr. 36, p. 426.

16 *Ibid.*, 36: «omne illic artificum genus operantium diis immortalibus desidet».

17 Sénèque, *Nat. quaest.* 7, 32, 3. Lucain a écrit des *fabulae salticae*, cf. Schanz-Hosius, *Röm. Lit.* 2, pp. 494-95.

Universidad Pontificia de Salamanca

n'a pas attaqué la religion isiaque avant le *De uita beata*, en 58; dans ce dialogue, il critique parallèlement l'anthropomorphisme de la théologie mythique (l'image de Jupiter *adulter* et *raptor ingenuorum*) [18], et la puérilité des rites isiaques. Mais ce *terminus post quem* n'implique pas que le *De superstitione* soit de 58-59. Un examen systématique de la théologie de Sénèque fera apparaître qu'au niveau des critiques comme au niveau des convictions positives le dialogue perdu correspond au stade ultime de la pensée sénéquienne: celle des *Epistulae*. Il suffira de renforcer l'argumentation de K. Münscher [19].

La hardiesse critique, notée par saint Augustin [20], caractérise la démarche théologique de Sénèque.

Reprenant la tradition critique de Balbus, dans le *De natura deorum*, 2, Sénèque dénonce la manie sacrificatoire, celle qui consiste à... *totos dies precari et immolare:* tel est le signe manifeste de la crainte des dieux, si l'on se reporte au portrait du δεισιδαίμων selon Plutarque [21] et au *De superstitione*. Le *De beneficiis* (1, 6, 3) dénonce le matérialisme du paganisme traditionnel, même étayé par la «théologie civile»: *sicut ne in uictimis quidem, licet opimae sint auroque praefulgeant, deorum est honor, sed recta ac pia uoluntate uenerantium*. Même les pompes augustes du culte capitolin ne lui en imposent pas: on peut être «impie» et «méchant» même «en arrosant les autels d'un flot de sang» [22]. Si Sénèque, de plus en plus réceptif aux thèses diatribiques, ne va pas jusqu'à refuser la vénération aux temples et objets sacrés, il souhaite voir limiter les démonstrations de la *pietas* visible. La lettre 94, 48 fixera une norme: *modum seruare in sacrificiis*. L'attaque parallèle contre la théologie mythique, dans le *De uita beata*, et contre les principaux cultes orientaux, est révélatrice. Même les mystères sont à ses yeux suspects [23].

Une autre critique constante touche le formalisme de la prière païenne. Après Perse [24], et en accord avec une thèse

18 *Vit. beat.* 26, 6.
19 K. Münscher, *Senecas Werke* (Leipzig 1922) p. 80 et suiv.
20 *Cité de Dieu* 6, 10, début.
21 Plutarque, *Moralia* 164 E sq..
22 *De ben.* 1, 6, 3.
23 *Epist.* 90, 28.
24 Perse, *Sat.* 2, 3 sq.; 3, 69.

Universidad Pontificia de Salamanca

diatribique, Sénèque dénonce les prières intéressées; c'est dans les *Lettres* que le thème revient le plus souvent, en liaison avec la mépris des biens de fortune. La lettre 41 va très loin dans la méditation, puisqu'elle oppose le *numen* extérieur et le dieu intérieur, conjoint au sage [25]. Mais la censure de la prière, indépendamment de l'objet des voeux, pose un problème métaphysique dans son essence. Dans un monde où règne le déterminisme, où la volonté des dieux, et même du dieu suprême, réalise l'ordre des destins, la prière a-t-elle un sens, une marge d'efficacité? La lettre 16 posera la question, liée à celle du pouvoir de la philosophie, en recensant les trois hypothèses, hasard anarchique, déterminisme inflexible, transcendance personnelle [26]. Intéressée ou non, la prière est-elle efficace? Les *Questions naturelles*, qui entreprennent une confrontation systématique de la physique et de la religion, font état de ce doute fondamental: comment concilier le destin avec les cérémonies expiatoires, les voeux et prières? (2, 37-38). Sénèque s'en tirera par une profession de foi: *nos quoque existimamus uota proficere salua ui ac potestate fatorum* [27].

La divination demeure, à l'époque de Sénèque, malgré les objections du scepticisme académique, une des pierres angulaires de la théologie civile, et l'on sait que Néron multipliait les recherches marginales pour apaiser sa crainte des vengeances divines, et pour percer le mystère de son avenir. Sénèque est conscient du fait que les guerres et les crises favorisent le désordre oraculaire et le délire prophétique. Il le constate dans les *Questions naturelles* (6, 29, 3) contemporaines des événements relatés par les *Annales*, livre 15: *nec usquam plura exempla uaticinantium inuenies quam ubi formido mentes religione mixta percussit* [28]. Alors que les diatribistes contemporains veulent réduire la place de la divination, oracles ou prophéties [29], Sénèque cherchera un statut rationnel de la divination, un compromis entre

25 *Epist.* 41, 1-2.

26 *Epist.* 16, 4-5: «si fatum est...si deus rector est...si casus imperat...siue nos inexorabili lege fata constringunt, siue arbiter deus uniuersi cuncta disposuit, siue casus res humanas sine ordine impellit et iactat».

27 *Nat. quaest.* 2, 37, 2.

28 Le développement du prophétisme marginal est sensible à l'époque, même dans le monde judaïque, cf. Flavius Josèphe, *Ant. Iud.* 20, 6 et 7.

29 Thèse 94 dans le recueil d'A. Oltramare, *Diatribe romaine*... p. 65.

Universidad Pontificia de Salamanca

l'interprétation physique des phénomènes et la lecture religieuse des signes. S'il existe des signes fatidiques, une des illusions de l'humanité est de croire que le mécanisme céleste, fait pour elle seule, a pour finalité unique d'éclairer son destin dans le détail. La providence divinatoire, aspect de la sollicitude divine dans l'argumentation de Balbus [30], pas plus que la providence salutaire, n'est asservie aux détails mineurs.

Sénèque pourra, dans *Nat. quaest.* (2, 32), donner un statut positif à la divination à l'occasion d'une discussion sur les *libri fulgurales* étrusques (valeur et choix des signes et examen des postulats métaphysiques des auspices, de l'haruspicine, de l'astrologie); il n'en rejettera pas moins une théologie dégradée qui fait «du grand être un oisif au service d'une tâche insignifiante» [31]. La critique de la divination maintient donc l'éminente dignité de Dieu. Mais où finit la divination positive et où commence la superstition? La frontière est toujours difficile à tracer.

Sénèque conteste la valeur ponctuelle du signe dans *Nat. quaest.* (2, 32, 4): la phénomène naturel n'est pas régi à chaque fois par une finalité divinatoire (thèse des Etrusques); «les données fortuites, irrationnelles et anarchiques n'admettent pas la divination», car il faut considérer la *series fatorum indicia uenturi ubique praemittens,* «l'enchaînement des destins qui dépêche des signes de l'avenir» [32]. Le déterminisme astral conserve son prestige pour un stoïcien. On pourrait croire que la lettre 88 [33] marque, à l'endroit de la divination astrologique, un progrès du scepticisme: or en fait, Sénèque que ne conteste ni la régularité des phénomènes célestes (*continuus ordo fatorum et ineuitabilis cursus*), ni le postulat astrologique (*per statas uices remeant et effectus rerum omnium aut mouent aut notant*); le dilemme *mouere-notare* s'explique par le fait que le déterminé peut demeurer inconnu.

30 *De natura deorum* 2, 65.

31 *Loc. cit.*: «illum otiosum et pusillae rei ministrum facis». De même, *epist.* 95, 50, commenté plus bas.

32 Même notion de série logique dans *Nat. quaest.* 2, 32, 1: «longum fatorum sequentium ordinem». Pour le signe comme pour l'action providentielle (voir plus bas), la réalité sérielle sera plus importante que la réalité ponctuelle.

33 *Epist.* 88, 14-17.

Universidad Pontificia de Salamanca

Au centre de la critique sénéquienne se trouve la récusation de l'anthropomorphisme, qui dégrade l'image de la divinité. Lancée par Balbus dans le *De natura deorum* [34], la réfutation de la théologie mythique apparaît dès la *Consolation à Marcia* [35] et dès le *De breuitate* (16, 5): les poètes, «qui nourrissent de leur folie et de leurs fabulations l'aberration humaine», donnent à nos vices la caution des dieux, —déviation d'une tendance sociologique qui a porté au ciel les principes moraux [36], et déformation du dogme de la parenté des «animaux logiques». Un texte du *De beneficiis* reviendra sur la question incidemment: *ubi de dis famae creditum est uitiisque illos nostris aestimauimus* (7, 2, 3). Mais c'est le rituel, avec son formalisme superstitieux, qui trahit et exacerbe cette déviation. La lettre 41, 1, ironisant sur les faveurs du desservant qui nous permet d'approcher l'oreille de la statue pour mieux nous faire exaucer, est bien dans la note du *De superstitione* [37]. Les diatribistes contemporains se moquent également des statues anthropomorphiques [38].

La hardiesse de Sénèque n'est pas moins prononcée dans le domaine de l'eschatologie. A l'époque, les «antiques croyances» conservent leurs dévots, et, malgré la démystification de l'Hadès opérée par le moyen stoïcisme [39], il reste des gens sérieux pour croire aux Enfers. Cicéron a pourfendu ces superstitions libératrices [40]. Sous l'insistance de Lucrèce perce un reste d'angoisse. Dans les *Consolations*, où le philosophe semble pencher pour une éternité individuelle [41], il est dit que les châtiments infernaux sont des «fables» [42].

34 *Nat. deor.* 2, 28.
35 *Cons. Marc.* 12, 4.
36 *Nat. deor.* 2, 23, 61 sq. (et 31, 78-79, qui fait procéder des dieux les principes moraux).
37 *Epist.* 41, 1: «nec exorandus aedituus, ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat... = De Superst., fr. 36: ... alius nomina deo subicit, alius horas Ioui nunciat, alius lictor est, alius unctor» (comportement à l'égard de la statue divine, parfois même à bonne distance, ...*longe...a simulacro stantes*).
38 Thèse 93 (Oltramare).
39 L. Ferrero, *Storia del Pitagorismo nel mondo romano* (Torino 1955) p. 265 et suiv.
40 J.-M. André, 'Cicéron et Lucrèce', *Mélanges P. Boyancé* (Rome 1974) pp. 30-32.
41 *Cons. Marc.* 23, 1 et 2 et 25, 1-3; *Cons. Pol.* 9, 7-8, qui dépasse le dilemme sceptique de §§ 2-3.
42 *Cons. Marc.* 19, 4.

Universidad Pontificia de Salamanca

La cause paraîtra entendue dans la lettre 24, qui ironise sur l'*Epicurea cantilena*, qui prétend dissiper les mythes de la damnation; il n'y a pas d'existence larvaire (*larualis habitus*).

La lettre 82, 16 confirme le refus des fabulations d'outre-tombe. Mais si l'Hadès infernal paraît dépassé, Sénèque ne se montre pas moins rebelle aux innovations théologiques issues de l'héroïsation grecque, au catastérisme et à l'apothéose des souverains. Après les sarcasmes de l'*Apocoloquintose*, qu'on pourrait déclarer de circonstance, la lettre 59, 12 considère comme une prétention déraisonnable de vouloir vaincre la condition humaine. Il est fort probable que Sénèque a été influencé par la propagande diatribique, hostile à toute forme d'idolâtrie monarchique [43], et que l'opposition à la tyrannie de Néron a durci ses positions. Mais ne sous-estimons pas le rôle de la mentalité romaine, réfractaire à la divinisation intégrale du mort, source d'«inexpiables superstitions» (Cicéron).

A travers les critiques adressées à la religion traditionnelle, à la «superstition», nous avons vu se dessiner des convictions positives.

Sénèque se défend de confondre la religion authentique, la *pietas*, avec la superstition [44]. La liturgie, anthropomorphique et anthropocentrique à la fois, n'est pernicieuse que parce qu'elle repose sur une vision fausse de la divinité. La grande erreur ne réside pas dans le polythéisme formel. Sénèque donne l'impression, dans la lettre 95, 47 et 48, d'osciller entre le polythéisme verbal et les certitudes monistes. On sait depuis le *De natura deorum* que le stoïcien, soucieux du pacte social, peut parler le langage religieux de la Cité, mais avec une interprétation différente. Le philosophe parle aussi fréquemment des *di* que du *deus*, il se réfère souvent, même dans les *Lettres*, à la notion courante de *fortuna*. Mais les concessions verbales ne sont pas des capitulations doctrinales.

Le *De beneficiis* [45], dans le sillage de l'*interpretatio* du Portique, est à cet égard la clef de la théologie sénéquienne.

43 Thèse 78 C (Oltramare).
44 Tradition romaine, assumée par le Portique: Ciceron, *Nat. deor.* 1, 42, 117; 2, 28, 71.
45 *De ben.* 4, 7 et 8.

Universidad Pontificia de Salamanca

Le philosophe identifie *natura, deus* et *diuina ratio;* Jupiter, qu'il s'appelle *Optimus Maximus, Tonans, Stator,* s'identifie aussi au *fatum* rationnel: «il peut exister pour lui autant de dénominations que de fonctions». *Natura, fatum, fortuna,* qui relèvent d'une équation, «sont les noms du même dieu qui utilise sa puissance d'une manière variée» [46]. On relève que Jupiter, comme Zeus [47], se confond avec la raison cosmique, et que l'essence de la divinité est la puissance. L'Idée de totalité est conjointe à l'idée de divinité.

Plus Sénèque progresse, plus il s'oriente vers la théologie «naturelle». Dieu est d'abord problème de connaissance, et la connaissance est difficile. Les antinomies de la théologie (esprit et matière, créature et création, unité et multiplicité, visible et invisible) rendent dans la lettre 31 la démarche rationnelle périlleuse [48]. Mais Sénèque tranche le débat en faveur du déisme rationnel. Il faut saisir dieu par l'intelligence (*epist.* 95, 48); la divinité «fuit les yeux et doit être perçue par la pensée» (*Nat. quaest.* 7, 30). La vérité révélée à la raison coïncidera avec les données de la science cosmique: l'idée de la totalité, visible et invisible, confondue avec le dynamisme, physique et moral, unifiant contenant logique et contenu physique, *omnia habentem, omnia tribuentem, beneficum gratis* [49]. Résorbant les contradictions antérieures entre le dieu «créateur» et le dieu «gestionnaire» [50], Sénèque opte pour une divinité qui est à la fois création continue et organisation rationnelle: la *prouidentia,* autre nom du destin et de la nature, est l'essence du *dispositor mundi deus.*

Ainsi la théologie «naturelle» définit une autre religion, voire une anti-religion. On s'achemine irrésistiblement vers un certain quiétisme. La connaissance de Dieu est en elle-même piété, car le seul culte est celui de l'intelligence. «Honorer dieu, c'est le connaître», dit la lettre 95 [51]. Et le

46 *Loc. cit.* 4, 8, 3.
47 Cf. von Arnim, *St. V. Fr.* 1, 102; 2, 580; 2, 937; 2, 1061 sq.
48 *Epist.* 31, 10: «nemo nouit deum, multi de illo male existimant...».
49 *Epist.* 95, 48.
50 Opposition, simplifiée peut-être par la pensée romaine, entre la théologie de Platon et celle d'Aristote; se reporter à *Nat. deor.* 1, 8, 18sq.
51 *Epist.* 95, 47: «deum colit qui nouit» — au terme d'une longue diatribe contre les aberrations liturgiques, les rites absurdes du sabbat («accendere lucernas sabbatis» = *De superst.* fr. 41 Haase) comme les «singeries» capitolines.

Universidad Pontificia de Salamanca

connaître, c'est lui apporter la seule offrande qui corresponde à sa nature supérieure, la pureté morale, l'attachement à la vertu. La moralité est la seule piété rationnelle. Cette maxime du *De beneficiis* (1, 6) sur «l'intention droite et pie des adorateurs», se précise dans les dernières oeuvres. La lettre 95, 5 reprend à peu près la même formule sur la *pia et recta uoluntas*. Le fragment 123 identifie la piété à «la pureté de la conscience, la bonté et honnêteté du projet moral» [52], et la formule finale définit une intériorité pieuse, qui n'est pas sans rappeler le pythagorisme: *in suo cuique consecrandus est pectore* [53]. Le dieu intérieur de pureté rejoint le dieu cosmique d'ordre et d'harmonie.

Or, au niveau des deux sources de la théologie sénéquienne, la nature et l'âme, la méditation découvre la bonté divine. On pourrait accumuler les références: le thème revient fréquemment dans le *De beneficiis* [54] à l'appui des thèses de morale sociale, pour démontrer la bienfaisance spontanée, illimitée, désintéressée, que les dieux ont inscrite dans la création, l'*effusa benignitas*. Les dons de la divinité, inscrits dans les merveilles de la nature, prouvent la bienfaisance providentielle —argumentation reprise du *De natura deorum* 2 [55]. Ici Sénèque reste fidèle à l'idée d'une sollicitude particulière à l'endroit du genre humain (*De ben.* 2, 29, 6); les dieux ne sont-ils pas pour les hommes des *parentes optimi* (*ibid.* 7, 31, 4), ne manifestent-ils pas un *patrium animum* (*De prou.* 2, 6), même s'il subsiste un mystère de cette «bonté»? Car le dogme rassurant de la bonté divine, prouvée par la création et par la conscience, qui crée entre l'homme et dieu un lien d'amour sur lequel on peut se méprendre, n'abolit pas les difficultés métaphysiques.

Le dogme de la bonté, inhérente à la *natura* divine, ne soulève pas de difficultés. La raison étant à la fois vérité

52 Fragment assigné à la *Moralis Philosophia*, conservé par Lactance, *Inst.* 6, 25, 3 = Haase, p. 444.

53 Sur le pythagorisme de Sénèque, lié à sa formation philosophique, voir *Epist.* 108, 17 sq. (il n'y est pas question de théologie). La lettre 41 trahit un pythagorisme diffus (dieu cosmique, source de l'âme et dieu intérieur).

54 *De ben.* 1, 1, 9; 4, 3, 2-9; 5, 18, 5 sq. Thème condensé dans *Epist.* 95, 50: «reddere illis maiestatem suam, reddere bonitatem, sine qua nulla maiestas est».

55 *De nat. deor.* 2, 53 et suiv., développant 2, 30, 76.

Universidad Pontificia de Salamanca

et souverain bien, au niveau d'une *natura* parfaite (lettre 124), Dieu ne saurait subir la tentation de la méchanceté. La *Consolation à Marcia*, le *De ira*, le *De beneficiis*, avant les *Lettres*, sont formels [56]. Les dieux «ne peuvent pas nuire». On se trouve donc devant une théologie qui postule à la fois la toute puissance et la toute bonté. N'y a-t-il pas contradiction? Et encore faut-il distinguer entre la toute puissance transcendante et le déterminisme immanent.

Contemporain d'une époque troublée, où le vice et la violence semblent triompher, Sénèque ne pouvait manquer d'apercevoir les objections sceptiques au dogme de la providence: il y a, dans l'ordre du monde, divorce apparent entre la bonté absolue et la justice exigeante. La théodicée ne paraît pas réaliser la définition stoïcienne de la justice, science distributive et rémunératrice. Le *De prouidentia* systématise l'objection: pourquoi les gens de bien connaissent-ils tant de malheurs? Les épreuves des Rutilius Rufus, des Regulus, des Socrate, s'opposent à la *felicitas* scandaleuse des tyrans comme Sylla ou des jouisseurs comme Mécène [57].

Le *De beneficiis* reprend l'objection avec deux exemples courants: qu'a voulu faire la providence en couronnant un Arrhidée, un débile, ou un Caligula, un monstre [58]? Il en est ici comme de la valeur de la prière. On peut se demander si tout est déterminé en fonction de valeurs, ou s'il y a une marge de fortuit, d'événementiel. Force est de constater que ces contradictions, soulevées par la pensée académique à la fin de la République [59], relevées par le médioplatonisme [60], préoccupent la conscience contemporaine, surtout à la fin du principat de Néron: Tacite, dans les livres 15 et 16, semble avoir traduit le désarroi des milieux stoïciens, qui assistent au martyre de la vertu (Thraséa) et au triomphe des imposteurs de la sagesse (Egnatius

56 *Cons. Marc.* 12, 1 sq.; *De ira* 2, 27, 1; *De ben.* 7, 31, 4; *Epist.* 95, 49.

57 *De Prou.* 3, 3 sq. (récusation de la *felicitas* trompeuse, liée aux faux biens); *id.*, 4.

58 *De ben.* 4, 31, 1-2.

59 Discussion par Cotta, *Nat. deor.* 3, 35, 86 sq., du dogme de l'omniprésence de la providence —omniprésence spatiale et temporelle.

60 Mise au point de J. Beaujeu, *Apulée, opuscules philosophiques*, collection des Universités de France, p. 212 et suiv.

Universidad Pontificia de Salamanca

Celer), plus grave encore que la brève victoire des méchants [61].

Sénèque a proposé, selon les cas, des solutions multiples. Tantôt il nie radicalement le problème, en s'abritant derrière les paradoxes du Portique: il insiste alors sur l'opposition entre les valeurs profondes et les biens apparents. Tantôt il semble admettre les bavures de la providence, mais en les réinsérant dans une cohérence globale.

Influencé par les diatribistes, et par leur vision agonistique de l'existence [62], Sénèque tente de transposer le problème de théodicée concret dans le domaine de l'eschatologie morale. La souffrance a une valeur positive, ascétique; elle constitue une faveur de la divinité: le *bonus uir*, le *uir fortis*, les *magni uiri* [63], en bref les natures d'élite, confrontés avec l'infortune, réalisent un dépassement athlétique [64]. Mais cet idéal du dépassement, qui distingue le stoïcisme pur de sa variante cynique, implique autre chose qu'une métaphore de la vie morale. On ne transfère pas sophistiquement le problème métaphysique de la providence à la solution finaliste. Il y a certes des réfutations formelles, comme l'argument d'incompatibilité logique: *Nihil accidere bono uiro mali potest: non miscentur contraria* [65].

Au-delà de la logique formelle, l'argument se rattache aux paradoxes majeurs, aux vérités novatrices du Portique. Si les «malheurs» peuvent constituer l'aiguillon de la perfection morale, des *stimuli* qui excitent les «meilleurs» [66], c'est moins par la valeur naturelle de l'ascétisme que par une conversion des valeurs [67]. La divinité n'éprouve pas par amour: elle révèle par l'épreuve la vraie échelle des valeurs, les *bona certa, mansura, meliora maioraque* (*De Prou.* 6, 5). Sénèque, même dans les *Lettres*, ne renie pas les paradoxes, les *magna uerba* [68] qui rapportent grandeur, richesse, beauté, bonheur, non pas aux réalités, mais aux vraies valeurs;

61 Etude de fond du problème par P. Grenade, 'Le pseudoépicurisme de Tacite', *R.E.A.*, (1953) p. 36 et suiv.
62 A. Oltramare, thèses 51 et suivantes.
63 *De Prou.* 2, 1, 7 et 8 (élitisme moral).
64 *Ibid.* 2, 3; 4, 4, etc.
65 *Ibid.* 2, 1.
66 *Ibid.* 4, 6 et 5, 3.
67 *Ibid.* 6, 3 sq.: «bona falsa et bona certa».
68 *Epist.* 13, 4; 81, 11; 87, 1.

Universidad Pontificia de Salamanca

il est donc naturel que le *De Prouidentia* reprenne l'argument des *indifferentia* (5, 1).

Une telle solution demande à l'homme, par un acte de conversion logique, de nier le malheur et de le dépasser par la constance. Mais Sénèque n'a pas pour autant réglé le problème ontologique. L'ordre des dieux admet-il le Mal et l'imperfection?

Sénèque propose souvent une discussion sur le sens du *fatum*, qui concilie mal, à première vue, toute puissance et toute bonté. En rationalisant la notion de destin et de providence, on la soustrait aux prétentions de l'anthropocentrisme. La divinité, à l'échelle de l'infini et de l'éternel, n'est pas tenue de réaliser une providence minutieuse et mesquine. Par rapport au fatalisme joyeux du *De prouidentia* [69], qu'on retrouve dans les *Lettres* [70], il y a ici et là des théories restrictives. On a vu le maintien de la prière et de la volonté personnelle des dieux. Il arrive aussi que les limites à la justice totale soient justifiées subtilement par le fatalisme même: l'ordre naturel interdit que les impies et les criminels soient frustrés des bienfaits naturels de l'univers.

La lettre 95 admet aussi une théorie restrictive du déterminisme: les dieux sont «les êtres majestueux qui gouvernent l'univers, qui régissent le tout en vertu de leur puissance, qui assument la tutelle du genre humain *en se souciant parfois des individus*» [71]; donc la providence n'est pas ajustée aux moindres détails. Le plan des dieux, infiniment bon, n'est bon qu'à l'échelle de l'infini, d'après le *De beneficiis;* il y a une réticence de Sénèque à admettre la *prouidentia singulorum: ...cum uniuersa disponerent, etiam nostra uiderunt* (*etiam* est capital); *ibid.: maius illis propositum ...maiorque actus sui fructus quam seruare mortalia* [72]. On rejoint les restrictions de l'Académie. La subtilité académique se retrouve aussi dans la théorie annexe qui postule la rémunération des mérites au niveau de

69 *De Prou.* 5, 6: «Nihil cogor, nihil patior inuitus, nec seruio deo, sed adsentior»; 5, 8: «praebere se fato».

70 Le thème domine les dernières méditations, *epist.* 91, 1; 96, 1 sq., 98, 4; 107, 9 sq.

71 *Epist.* 95, 50. Cf. *epist.* 110, 2, qui laisse le problème en suspens.

72 *De ben.* 6, 23, 3 et 4.

Universidad Pontificia de Salamanca

la descendance, avec réversion des faveurs sur les descendants indignes [73].

La déterminisme laisse donc subsister une certaine part de mystère dans la nature et dans l'intervention des dieux. Aussi Sénèque, qui leur prête une volonté identifiée à l'ordre des destins, un choix logique qui les engage, est-il amené à demander un acte de foi dans le fatalisme bon, dans le *De beneficiis*, dans le *prouidentia*, dans les *Epistulae*. La divinité a créé un *fatum* qui n'est clair que pour elle, dans ses intentions comme dans ses effets (*De ben.* 6, 23, 5 ss.). A la limite, l'adhésion à l'ordre des dieux, la contemplation du cosmos, résorbe les antinomies logiques dans l'acceptation du mystère; nous sommes des enfants qui avons reçu de nos parents des bienfaits qui nous échappent: *beneficiorum maxima sunt, quae a parentibus accepimus, dum aut nescimus aut nolumus* [74].

La théologie de Sénèque implique certes le besoin de comprendre, de faire procéder la contemplation de la connaissance, non de la piété servile et routinière. Le rationalisme critique mène au quiétisme, au déisme, à la théologie naturelle. Car les éloges décernés à Sénèque par saint Augustin mettent l'accent sur son indépendance intellectuelle (*libertas*); l'apologiste de la foi a bien vu que Sénèque remettait en cause, parmi les superstitions, le paganisme populaire. Mais l'*interpretatio*, qui dépasse les dogmes reçus sans les renier, marque les limites de l'entreprise déiste, qui demeure empêtrée dans un certain nombre d'antinomies. Plus «moderne», moins incompatible avec la révélation chrétienne, demeure la tendance à faire du dieu de raison un dieu d'amour et de bonté, auquel l'humanité rend un culte de raison, mais avec des nuances de ferveur proches du mysticisme.

JEAN-MARIE ANDRE
Université de Dijon

73 *De ben.* 4, 32.
74 *De ben.* 6, 24, 2.

Universidad Pontificia de Salamanca

ADDENDUM

Je désirerais ajouter à la discussion sur la datation du *De superstitione* ce que j'écrivais en 1976 dans un mémoire en latin présenté au Certamen Capitolinum XXVII, *Quo tempore Seneca Dialogum 'De Superstitione' composuerit*:

Ratione quidem priore usus, anno ab V.c. MMDCCXX, Robertus Turcan res singulas, quae ad sacra adque ritus in fragmentis pertinent, accuratius colligere conatus est, si posset superstitionis exempla ad principum consilia nota referre. Etenim in *Quaestionibus annaeanis ad orientales religiones pertinentibus* saepius contendit, quasi res pateat, Senecam de superstitione non disserere nisi initio Claudiani principatus potuisse (nos enim ad paginas 13, 14, 22 huius operis referamus).

Quod neque plane intellegi neque refutari, nisi uerba ipsa scriptoris a fonte repetas, facile queat. Nam Turcan nonnullos locos, ut explanaret, ad quaedam acta uel Gai principis uel diui Claudii referre studuit: secundum fragmentum, ubi Seneca Isidis atque Osiridis mysteria derisit, cum dixit 'Osirim lugeri perditum, mox autem inuentum magno esse gaudio...', dicas Gai principis temporibus esse scriptum, quod anno ab V.C. DCCXCI sacra ea, diu senatusconsultis, stante libera ciuitate, prohibita uel saepe uexata, Gaio regente concessa atque templum consecratum Campo in Martio sit Isidi Campensi, quod Seneca, ut qui Gaium odisset, ista sacra post eius necem increpare uoluerit.

Quin etiam, quod alio loco philosophus sacra Iudaica malo dente carpsit, haud enodari queat, nisi quis plane perspiciat, quantopere Claudius, scriptori inuisus, Iudaeis indulserit, eos dum patitur suis sacris uti suisque moribus (repetamus enim memoria fragmentum quartum ab Augustino seruatum). At, cum Senecae illam acerbissimam uocem legimus, Iudaeos esse 'sceleratissimam gentem ... per omnes iam terras receptam', liqueat nullius certae aetatis mentionem factam esse, propterea quod Iudaei iam inde a temporibus diui Augusti non desierunt seditiones contra populum Romanum moliri, dum caerimonias sacraque domestica seruare auent, principem ut deum uenerari nolunt. Confiteamur, si quandam temporum notam in illo scripto requirimus, nihil esse cur Senecae indignationem iniectam esse graui seditione sub Nerone orta credamus; nam seditionem post philosophi mortem euenisse testatur Tacitus *Historiarum* in libro V, dum haec refert 'durauit tamen patientia Iudaeis usque ad Gessium Florum procuratorem'.

Nihilo minus tamen Senecae odium fortuito quodam euentu renouatum esse haud ueritati dissentaneum est: nam constat uiuente philosopho fratrem eius Gallionem, Achaiae praefectum, grauibus molestiis implicatum esse, dum Iudaei Graecique simultates de diis colendis exercent, atque sanctum Paulum postea, sicut in *Apostolorum*

Universidad Pontificia de Salamanca

Actis legimus, Romam missum, ut in principale iudicium uocaretur. Dixerit quispiam 'Ain tu? putas Senecae Paulum molestum fuisse, cum extent epistulae ab utroque et missae et receptae, quae summam inter eos familiaritatem denuntient?'.

Ego contra nihil tale contendo, quamquam plerisque philologis conuenit *Epistulas Senecae ad Paulum missas* commenticias esse. Nam patet illos summos uiros non inter se nouisse potuisse nisi ultimis Senecae temporibus, quo tempore Apostolus Romam aduenit. Ceteroquin haec mea interpretatio non illuc pertinet, ut Paulum Senecae odiosum fuisse probem, sed ut Iudaeos, quorum superstitionem parum a ceteris externisque sacris etiamtunc secretam esse constat. Neue quis forte arguat, sicut Augustinus, philosophum ideo in Iudaeos inuectum esse, Christianos omisisse, quia his parcere uellet. Quemnam fallit illo tempore, ut non Taciti tempore dicam, nullum fere discrimen factum esse inter Iudaeos, Christianos ceterosque superstitionum fautores, quod in praeclara quadam editione *Ciuitatis dei,* libri VI, legere adnotatione inclusum possumus.

Itaque Roberti Turcan coniecturae plane diffidendum est, atque alia argumenta cum a rerum scriptoribus, si fieri potest, tum a Senecae ipsius doctrina petenda, si dialogorum tempora atque quosdam cogitationis progressus dispicere licet.

Universidad Pontificia de Salamanca