

Réception de l'Antiquité
(XVII^e-XX^e siècles)

L'adoption des dialogues de Cicéron comme modèle et son pervertissement par A. Schott dans le contexte de la Contre-Réforme

Le dialogue est une forme littéraire qui a connu un immense succès à la Renaissance en raison de ses diverses potentialités qui la rendaient particulièrement apte à exprimer les débats et, plus largement, la culture de l'époque, caractérisée en grande mesure par son ouverture à l'autre, notamment dans la confrontation entre l'Antiquité et le présent, et par sa volonté de multiplier les biais d'approche d'un même objet¹. Cependant, à la fin du xvi^e siècle et au début du xvii^e siècle, quand la Contre-Réforme fait sentir tous ses effets, le dialogue devient suspect².

C'est dans ce cadre idéologique que le jésuite anversois André Schott (1552-1629)³ a écrit le dialogue intitulé *De prisca religione diisque gentium*⁴ (*Sur la religion antique et les dieux des gentils*). Par son contenu, comme le titre l'indique, ce dialogue est à la fois

1 — Voir A. GODARD, *Le dialogue à la Renaissance*, Paris, 2001 ainsi que E. KUSHNER, *Le dialogue à la Renaissance*, Genève, 2004, p. 19-37.

2 — Sur la suspicion à l'égard du dialogue, voir E. KUSHNER, *op. cit.*, p. 14 et A. GODARD, *op. cit.*, p. 39 et 175. Sur sa défaveur, voir M. LE GUERN, « Sur le genre du dialogue » dans J. LAFOND et A. STEGMANN (éd.), *L'automne de la Renaissance 1580-1630*, Paris, 1981, p.141-148.

3 — Sur A. Schott, voir G. TOURNOY, « Schott (André) (S.J.) » dans C. NATIVEL (éd.), *Centuriae Latinae*, Genève, 1997, p.749-753 qui reprend la bibliographie.

4 — Ce dialogue figure dans A. AGUSTÍN, *Antiquitatum Romanorum Hispanorumque in nummis veterum dialogi XI*, Aertssens, Anvers, 1617, p. 168-181 ; c'est la seule édition du vivant de l'auteur.

antiquaire et religieux, ce qui explique en grande mesure son organisation.

Notre analyse portera sur le fonctionnement de ce dialogue, que nous confronterons avec son modèle, à savoir Cicéron. Plus spécifiquement, nous examinerons comment un genre littéraire ancien, dans ce cas le dialogue cicéronien, a pu être repris et en même temps détourné de sa portée originelle. Nous envisagerons ce changement en fonction de la différence des contextes idéologiques dans lesquels les textes ont été produits. Ensuite, nous étudierons comment les potentialités offertes par le dialogue ont été réinvesties si bien que cette forme littéraire, de prime abord vidée de sa substance, est restée vivante et signifiante.

1. Cicéron, un modèle littéraire et moral

Avant d'en venir à la question du fonctionnement du dialogue de Schott, il convient de présenter brièvement son attitude à l'égard de Cicéron et sa façon de l'imiter.

Il apparaît d'emblée que pour rédiger son dialogue *De prisca religione diisque gentium*, Schott a adopté comme modèle Cicéron et non les dialogues sur les antiquités d'Agustín⁵, qu'il a traduit de l'espagnol en latin et qui sont publiés dans le même volume que le texte étudié ici⁶. En effet, dans les dialogues d'Agustín, la discussion entre les personnages est non seulement présentée sur le mode mimétique (c'est-à-dire comme dans une pièce de théâtre, ce qui est parfois le cas chez Cicéron), mais toute mise en scène est absente : on ne sait où, ni quand, ni à quelle occasion, ni dans quel contexte se déroule la conversation. De plus, la discussion elle-même est dépourvue de réalisme : les échanges verbaux entre les personnages (Agustín, son neveu et son frère) se limitent à un jeu de questions et de réponses et ne contiennent pas d'allusion à leur rapports personnels. La forme dialoguée sert à l'exposition du savoir antiquaire de l'auteur, représenté par le personnage de son nom. De leur côté, les personnages du frère et du neveu, qui posent les questions, sont les délégués du lecteur qui s'instruit. On reconnaît là l'organisation typique des dialogues didactiques⁷.

5 — A. AGUSTÍN, *Dialogos de medallas, inscripciones y otras antigedades*, Tarragone, F. Mey, 1587.

6 — Sur la traduction latine de Schott, voir notre étude « Andreas Schottus, traducteur et continuateur d'Agustín. Une polémique contre l'usage du vernaculaire », à paraître dans les Actes du Colloque « L'auteur. Une paternité naturelle ou putative à la Renaissance ? » tenu à Bruxelles les 19-20/12/2003 et organisé par le Musée de la Maison Erasme (Bruxelles), l'Université de Vérone et l'Ecole des Chartes (Paris).

7 — Voir M. LE GUERN, art. cit., p. 143. Sur le succès de ces dialogues dans la

En revanche, Schott accorde une grande place à la mise en scène de la conversation qu'il rapporte sur le mode diégétique, c'est-à-dire par le biais d'une narration. D'après sa présentation fictive⁸, il a pris part à l'entretien qu'il rapporte en narrateur scrupuleux, allant jusqu'à décrire les attitudes des interlocuteurs. Ainsi, au début du dialogue, Schott raconte, comment de retour après vingt ans d'absence, il va retrouver ses amis. Il se rend chez Ortelius, le cartographe, qui l'accueille en lui offrant son dernier livre l'*Aurei Saeculi Imago*⁹ et l'amène ensuite chez leur ami commun, Torrentius, l'évêque d'Anvers. La scène de retrouvailles est rendue de façon très vivante :

"Itane vero", ait complexus me senex colloque incumbens, "teneo te, Schotte?", identidem id repetens, data acceptaque dextera (p. 168a-b).

"Est-ce bien vrai?", dit le vieillard en m'embrassant et m'entourant les épaules, "Est-ce bien toi que je serre, Schott?". Il répétait cela continuellement, tandis que nous échangeons une poignée de main¹⁰.

Le lendemain, lors d'une seconde visite, sachant que son ami s'intéressait à la numismatique en raison de son édition commentée des *Douze Césars* de Suétone¹¹, Ortelius offre au prélat son dernier ouvrage, les *Deorum dearumque capita*¹², qui contient des reproductions gravées de monnaies. Le livre circule et la discussion commence. Suivant la proposition de Torrentius, elle portera sur les raisons de la présence de têtes de divinités sur les monnaies, question qui n'a pas été traitée par Agustín dans ses dialogues, que Schott a envoyé d'Espagne jadis.

Comme chez Cicéron, des personnes réelles interagissent dans un cadre clairement précisé et c'est seulement après des échanges verbaux qui renvoient à leur relations sociales que débute la conversation proprement dite sur une thème donné par un des interlocuteurs. Le dialogue comprend donc deux niveaux : 1) les échanges entre les personnages, qui illustrent un certain type de comportement et de sociabilité, un certain savoir-vivre ; 2) le

seconde moitié du XVI^e s., voir A. GODARD, *op. cit.*, p. 126.

8 — Le *De prisca religione* ne peut en aucun cas rapporter une conversation réelle, même s'il met en scène des personnages historiques, en respectant leurs caractéristiques culturelles et sociales : Schott ne peut pas avoir retrouvé Torrentius à son retour à Anvers en 1597, car ce dernier est mort en 1595.

9 — Abr. ORTELIUS, *Aurei Saeculi Imago sive Germanorum veterum vita, mores, ritus et religio*, Anvers, Ph. Gallaeus, 1596.

10 — Toutes les traductions sont personnelles.

11 — L. TORRENTIUS, *C. Suetonii Tranquilli XII Caesares Commentarii*, Anvers, Chr. Plantin, 1578. De nombreuses monnaies illustrent les commentaires.

12 — Abr. ORTELIUS, *Deorum dearumque capita*, Anvers, Ph. Gallaeus, 1573 et 1582, J.-B. Vrients, 1602 et Plantin, 1612.

contenu de leurs propos, qui permet à l'auteur de transmettre au lecteur une série d'informations. Par ce second aspect, le dialogue est donc didactique, mais de façon bien plus indirecte que chez Agustín.

Le modèle cicéronien apparaît de façon plus précise encore : d'une part, grâce à l'adoption d'éléments de mise en scène déjà présents dans des dialogues de Cicéron et d'autre part, par le choix du vocabulaire.

En ce qui concerne la mise en scène, les personnages s'échangent des livres et se réfèrent à leur production littéraire. De façon similaire, au début du *Brutus* (13-20), une des sources de Schott, Cicéron déclare que son moral a été remonté par le livre de chronologie qu'Atticus lui a dédié et que, en retour, il pense écrire un livre qu'il dédierait à son ami. Brutus se charge de veiller au paiement de cette dette littéraire, tandis qu'Atticus prie Cicéron de parler des orateurs du passé au profit de ce dernier.

Le dialogue de Schott (p.171c-d), comprend un jeu inter-textuel et spéculaire du même type. On lit en effet qu'un ami, le bourgmestre d'Anvers Rockox, arrive quand la discussion a déjà commencé. Ce nouveau venu craint d'arriver inopportunément, mais Torrentius, le maître des lieux, le rassure et l'invite à se joindre aux échanges, puisqu'ils parlent d'antiquités, domaine dans lequel il est particulièrement compétent. Cet épisode évoque un passage du *De natura deorum* (1, 15-17), dialogue dont le sujet est proche de celui de Schott puisqu'il traite aussi des dieux : la conversation y est semblablement interrompue par l'arrivée d'un nouveau personnage, expert dans le sujet traité, qui est invité à ce titre à participer à la conversation. Il s'agit de Cicéron arrivant chez Cotta, qu'il trouve discutant avec Veleius et Balbus sur la nature des dieux. Schott reprend subtilement l'anecdote : il attribue l'arrivée tardive non au personnage correspondant au narrateur de l'entretien, à savoir lui-même, mais à un autre personnage. De cette façon, le lecteur assiste au début de la conversation, dont il est à jamais privé dans le *De natura deorum*. Par ailleurs, toujours dans le souci d'imiter Cicéron sans être servile, le jésuite anversois introduit de légères variations lexicales : ainsi alors que Cicéron utilise les adverbess *peropportune* et *oportune* (1, 15 et 16), Schott emploie les adjectifs *commodus* et *molestus* pour exprimer l'opportunité ou non du nouveau venu. De même, le déroulement de la conversation est décrit à la façon de Cicéron avec la mention des regards et des sourires que s'échangent les interlocuteurs, mais tandis qu'on trouve *intuens* et *adridens* chez ce dernier (1, 17), Schott a utilisé des verbes synonymes, *respiciens* et *renidens*. Ce faisant, il applique sa

théorie de l'imitation exposée dans son traité *Tullianae quaestiones de instauranda Ciceronis imitatione* (p.10 et 131)¹³ : il convient de distinguer la chose (*res*) des mots (*verba, vocabula*) et, si on imite la chose, c'est-à-dire l'invention suivant la terminologie de la rhétorique (ici la mise en scène), il faut l'exprimer en recourant à des termes différents. Inversement, si on souhaite imiter les mots, il convient de concevoir d'abord le contenu pour choisir ensuite les mots appropriés, en évitant de forcer le sens des expressions empruntées.

Le jésuite anversoise réserve ainsi une grande attention au vocabulaire. Il lui consacre d'ailleurs le livre III des *Tullianae quaestiones* (p. 216-265) : il y donne une liste de termes et d'expressions en latin « vulgaire », le latin d'usage courant (*quotidiani sermonis*), avec en vis-à-vis l'expression cicéronienne. Il n'est donc guère étonnant que le lexique du *De prisca religione* soit essentiellement cicéronien. Parfois le dialogue de Schott présente une telle densité d'expressions se trouvant dans un même passage de Cicéron qu'on a l'impression que l'auteur écrit avec un livre de l'orateur romain ouvert devant lui. Ainsi se suivent à brefs intervalles (p.168a-b) trois expressions présentes en *De re publica* 6, 9-10¹⁴ : *de via fessus, me ille de Italiae Urbisque rebus varia* [au lieu de *de nostra re publica*] *percunctatus et consumptus est dies*. L'intérêt lexicographique du jésuite pour ce texte se manifeste aussi dans les *Tullianae quaestiones* (p. 132), où il relève des termes que Cicéron n'utilise pas ailleurs. Il arrive que Schott signale dans son dialogue des emprunts. Ainsi, quand il utilise le terme *magisterium* pour désigner la présidence d'un banquet (p.172d), il signale en manchette qu'il s'inspire du *Cato Maior* (46).

Cette présence de Cicéron chez Schott comme modèle pour le vocabulaire et la mise en scène n'a rien d'étonnant, puisque les jésuites ont adopté Cicéron comme auteur de référence pour leur enseignement, comme le déclare explicitement la *Ratio studiorum* et comme l'étude des pratiques le confirme¹⁵. Les écrits de l'orateur romain ne sont d'ailleurs pas exploités du seul point de vue littéraire, mais constituent aussi une des sources de l'information du *De prisca religione* et ce, qu'il s'agisse des dialogues, des discours ou de

13 — A. SCHOTT, *Tullianae quaestiones de instauranda Ciceronis imitatione libri IV*, Anvers, Plantin-Moretus, 1610.

14 — Le songe de Scipion était connu à la Renaissance, car il avait été transmis par les manuscrits en même temps que le *Commentaire du songe de Scipion* de Macrobie et ensuite adjoint au corpus cicéronien. Voir CICÉRON, *République*, t. 1, texte établi et traduit par E. BREGUET, CUF, 1980, p. 158-162 (introduction).

15 — Voir Fr. de DAINVILLE, *L'éducation jésuite (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, 1978, p. 185-208.

la correspondance. De façon peut-être plus surprenante, Cicéron se voit également attribuer le statut de référence morale. En effet, quand Schott critique dans les *Tullianae quaestiones* (p. 302) les collectionneurs de monnaies qui n'ont pas les connaissances nécessaires à l'utilisation de celles-ci comme documents historiques et qui n'ont donc qu'un rapport de jouissance visuelle avec ces antiquités, il légitime sa position en citant des extraits des *Verrines* (4, 1 ; 2, 2, 143 et 144) et de la *Correspondance* (*Ad familiares* 7, 23), et en mentionnant le discours *Pro lege Manilia* (40).

Cicéron s'avère donc une référence à la fois littéraire, documentaire et morale pour Schott, qui l'adopte comme modèle dans le *De prisca religione* conformément à la théorie de l'imitation qu'il présente dans les *Tullianae quaestiones*.

2. La signification de la forme dialoguée chez Cicéron

Il convient maintenant d'examiner de plus près le fonctionnement des dialogues cicéroniens et le sens que revêt cette forme littéraire chez cet auteur pour définir ensuite les écarts de Schott.

Les dialogues cicéroniens, et en particulier ses dialogues philosophiques, comprennent de multiples voix qui incarnent des positions différentes relatives à un même sujet. Le dialogue est donc fondamentalement confrontation. En fonction du sujet, une position est présentée comme gagnante, comme dans les dialogues politiques et éthiques, ou bien le dialogue n'établit pas de primauté et reste ouvert¹⁶. Tel est le cas des dialogues théologiques, le *De natura deorum* et le *De divinatione*, qui sont aporétiques : aucune voix ne correspond à celle de l'auteur, qui n'a pas de porte-parole. Il revient au lecteur de confronter les discours pour se former sa propre opinion¹⁷.

Schott utilise abondamment ces dialogues théologiques puisqu'ils ont directement trait à son sujet. Il en comprend d'ailleurs aussi très bien le fonctionnement, comme le révèle un passage des *Tullianae Quaestiones* (p.189-191) dans lequel il déclare qu'il faut connaître les différentes écoles philosophiques pour pouvoir comprendre certains dialogues de Cicéron (dont ceux-ci) où chaque personnage incarne un autre courant de pensée.

16 — Voir M. BEARD, « Cicero and Divination : the Formation of a Latin Discourse », *Journal for Roman Studies* 76, 1986, p. 33-46.

17 — Nous suivons en cela les lectures de M. BEARD, art. cit. ; M. SCHOFIELD, « Cicero for and against Divination » dans la même revue p. 47-65 et M. GRIFFIN, « The Composition of the *Academica*. Motives and versions » p. 1-35 dans B. INWOOD et J. MANSFELD (éd.), *Assent and Argument. Studies in Cicero's Academic Books*, Leyde, 1997, p. 5-7.

Comme Schott le souligne, le *De natura deorum* et le *De divinatione* opposent des positions différentes. Aucun jugement ou conclusion ne marque la fin de la discussion du *De divinatione*, tandis que le *De natura deorum* se clôture de façon particulièrement ambiguë. En effet, Cicéron adopte une stratégie littéraire subtile pour obliger le lecteur à penser par lui-même, en pesant les arguments présentés par les différents locuteurs. Par là, l'écriture même du texte impose au lecteur de mettre en pratique l'activité philosophique défendue par la Nouvelle Académie dont l'auteur se réclame.

Le *De natura deorum* débute par la défense de la Nouvelle Académie. Selon cette école philosophique, les facultés humaines sont trop limitées pour qu'on puisse prétendre atteindre la vérité. Cette limitation n'empêche cependant pas sa recherche par l'analyse et la critique des différentes positions dogmatiques défendues par les autres écoles philosophiques, afin de déterminer ce qui semble le plus probable (1, 11-12). En conformité avec son choix philosophique, Cicéron explique qu'il n'indiquera pas sa position au sujet de la nature des dieux au lecteur pour que celui-ci ne se rende pas à un argument d'autorité, à la manière des Pythagoriciens, qui justifient leurs vues par la formule *ipse dixit* (1, 10). Le lecteur devra forger sa propre opinion après avoir pris en considération les arguments en faveur de l'épicurisme et du stoïcisme, ainsi que leurs critiques de la part d'un tenant de la Nouvelle Académie. Toutefois, à la fin du texte, Cicéron, qui a assisté à la discussion en tant qu'auditeur, déclare trouver plus « proche de la vraisemblance » (*ad veritatis similitudinem propensior*) la position défendue par le stoïcien Balbus, tandis que l'épicurien Velleius considère « plus vraie » (*verior*) la critique de celle-ci de la part de Cotta, le représentant de la Nouvelle Académie (3, 95). Le lecteur est donc doublement surpris : d'une part, contrairement à ce qu'il a annoncé dans le préambule, Cicéron exprime sa préférence et, d'autre part, lui qui a ouvert son texte par la défense de la Nouvelle Académie, n'adhère pas à la critique du stoïcisme conduite par le personnage qui semble, en raison de son appartenance philosophique, son porte-parole. Cette absence de correspondance entre le début et la fin du texte est bien faite pour confondre le lecteur. Si l'introduction l'avait rendu favorable à la Nouvelle Académie et qu'il avait donc été tenté d'accepter sans réflexion autonome les arguments de Cotta, la fin du texte le déstabilise : Cicéron, lui, en bon néo-académicien, a pesé les arguments et, sans accepter de façon dogmatique la vérité stoïcienne, la juge « plus proche de la vraisemblance ». Cette formulation est importante, car elle assure

la cohérence de la position de Cicéron : il ne pense pas détenir la vérité, mais s'en tient à un « vraisemblable » après la confrontation des opinions. Comme Cicéron n'explique pas pourquoi il juge la position stoïcienne sur la nature des dieux plus vraisemblable, le lecteur est incité à relire le texte, afin de confronter à nouveau les différentes thèses et leur mise en question. On peut d'ailleurs se demander s'il convient de prendre au pied de la lettre le jugement final de Cicéron et s'il ne s'agit pas d'un artifice littéraire visant à forcer son lecteur à pratiquer une lecture active.

C'est pourquoi, sans chercher à déterminer si Cicéron-l'auteur partage la vue exprimée par son « je » fictif mis en scène dans le cadre du dialogue¹⁸, on peut affirmer que sa position apparaît dans le jeu même du dialogue, qui joint l'exposé des thèses à leur critique, et dans la stratégie du texte vis-à-vis de son lecteur, qu'il ébranle pour le faire philosopher. En tant que néo-académicien, Cicéron n'impose pas une vérité : celle-ci est un objet de recherche qu'on ne peut prétendre détenir. Dès lors, ce qui prime, c'est cette recherche elle-même. La forme dialoguée convient particulièrement bien pour inscrire dans un texte cette démarche philosophique basée sur la confrontation.

Le *De divinatione* est également construit de façon à désarçonner le lecteur. Dans ce dialogue, les interlocuteurs sont Quintus, le frère de Cicéron, et l'auteur lui-même. Dans le livre I, Quintus défend différentes formes de divination et illustre la valeur des prodiges en citant un long extrait du poème où Cicéron célèbre son consulat (1, 17-22) : des prodiges et divers signes annoncent la conjuration de Catilina de 63. Cicéron, dans le livre II, dénie en revanche toute valeur de prédiction à la mantique. Dans un premier mouvement, le lecteur est tenté de prêter à Cicéron-l'auteur la position de son personnage dans le dialogue¹⁹. Cependant, comme un écrit de Cicéron lui-même sert d'autorité pour défendre la mantique dans le discours de Quintus, la position de l'auteur est masquée. Force

18 — Pour un état de la question et une analyse philosophique des raisons qui ont pu conduire Cicéron à défendre la position stoïcienne, voir C. LEVY, *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome, 1992, p. 558-559 et 580-581.

19 — À l'opposée de notre perspective, de nombreuses lectures de Cicéron identifient le point de vue de l'auteur à celui d'un personnage et assimilent donc Cicéron-l'auteur à Cicéron-personnage dans le *De divinatione* et considèrent Cotta le porte-parole de l'auteur dans le *De Natura deorum*. Voir e.g. A.S. PEASE, *M. Tulli Ciceronis De natura deorum*, Cambridge Massachusetts, 1955, p. 33-36; J. LINDERSKI, « Cicero and Roman Divination », *Parola del Passato*, 37, 1982, p. 12-38, A. MOMIGLIANO, « The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B.C. », *Classical Philology* 79, 1984, p. 199-211 et Fr. GUILLAUMONT, *Cicéron philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, 1984, p. 11, 133 et 157.

est au lecteur d'envisager par lui-même les arguments présentés par les deux frères sans suivre aveuglément la position défendue par le personnage qui semblerait à première vue le porte-parole de l'auteur. En se citant lui-même dans l'exposé contraire à la position à laquelle il prête son nom, Cicéron garantit les deux thèses opposées et adopte donc, dans le *De divinatione* aussi, une stratégie d'écriture qui amène le lecteur à soumettre les divers arguments à sa propre critique, comme le prône la Nouvelle Académie.

Ainsi, le fonctionnement des dialogues théologiques de Cicéron trouve son fondement dans son choix philosophique. Carlos Lévy²⁰ a expliqué de façon très convaincante l'orientation académique de Cicéron par sa convergence avec les valeurs relevant du *mos maiorum*, que l'orateur philosophe s'attache à défendre et qui se fondent sur le rejet de toute tentation pour l'individu de s'ériger lui-même en valeur absolue – comme le montrent en particulier les institutions républicaines où toutes les charges politiques sont collégiales. La liberté académique qui permet de choisir l'opinion qui semble la plus probable après un mûr examen serait pour Cicéron fondamentalement la même que celle qui préside à l'action politique et qui permet d'opter pour la solution paraissant la meilleure. Dès lors, par la rédaction d'ouvrages philosophiques aporétiques, qui datent justement de la dictature de César, Cicéron exprimerait son rejet de l'avènement d'un pouvoir personnel. Sa condamnation du dogmatisme philosophique rejoindrait donc celle du régime césarien, l'un et l'autre imposant leur vérité sans tenir compte des critiques, alors que l'homme ne peut avoir de certitudes. Cette lecture politique de textes *a priori* non politiques est d'autant plus convaincante que Cicéron précise dans ses introductions qu'il écrit pour servir sa patrie étant donné qu'il ne peut plus le faire au forum²¹.

Il s'avère donc que le fonctionnement même du dialogue est significatif et susceptible non seulement d'une interprétation philosophique, mais aussi d'une interprétation politique. Il convient maintenant d'examiner l'organisation du dialogue de Schott.

3. Le détournement du dialogue cicéronien par Schott

Dans le dialogue du jésuite anversoïse, les différents personnages n'exposent pas des thèses adverses, mais se relaient dans la présentation du sujet qui est divisé en petits segments. Tous les interlocuteurs partagent une même vision du monde et forment ensemble

20 — C. LEVY, *op. cit.*, p. 121-124 et 630-634.

21 — CIC., *Nat.* 1, 7; *Div.* 2, 1 et 4-8.

un unique actant délégué de l'auteur²² : ils sont catholiques et, en ce qui concerne leur goût pour les antiquités, ils se distinguent des collectionneurs par leur érudition. La répartition de la parole n'oppose donc pas des positions diverses, mais suit la logique d'une course relais, à laquelle la discussion est d'ailleurs assimilée lorsque Rockox, après avoir fini de parler de Vulcain, déclare :

Nunc tibi, amicissime Orteli, de Mercurio dicendi, velut in cursu, lampada [s.e. tibi trado] (p. 174d)

« Maintenant, il revient à toi, mon très cher Ortelius, de parler de Mercure, je te passe la parole, comme le flambeau à la course. »

Chaque interlocuteur se charge à tour de rôle de parler d'une divinité. La distribution des divinités à traiter entre les différents participants à la discussion repose sur leur affinité. Ainsi, Ortelius, qui est cartographe et marchand d'antiquités, parle de Mercure et Torrentius, qui est un poète, doit parler d'Apollon :

Hic iam omnes [...] Torrentium praesulem oculos conjicere, utque de Musagete, hoc est Musarum chorago, sacer ipse poeta, qui De partu Virginis [...] lyricis cecinisset, de Apolline nunc verba facere ne gravaretur comiter orare (p.175a).

« Alors tous [...] de tourner les yeux vers le prélat Torrentius et de le prier amicalement de pas se refuser à dire maintenant quelques mots sur le Musagète, c'est-à-dire le chorège des Muses, Apollon, vu qu'il est lui-même un auteur de poésie sacrée, lui qui a chanté *Sur l'enfantement de la Vierge* en vers lyriques [...] ».

L'absence de confrontation qui résulte du choix des interlocuteurs manifeste le souci d'éviter un débat. L'utilisation des sources anciennes, sélectionnées afin d'éliminer les contradictions éventuelles, témoigne aussi de cette attitude. Ainsi, la seule source utilisée pour Veiovis est Aulu-Gelle (5, 12, 4 et 13, 5, 5), qui le considère comme une divinité nuisible, l'inverse de Jupiter. La conception de cette divinité comme un Jupiter jeune, rapportée par Ovide dans les *Fastes* (3, 429-448), est passée sous silence, ce qui est vraiment étonnant puisque ce poème est par ailleurs largement utilisé et cité.

Comme pour Cicéron, il convient de se rapporter au contexte de rédaction pour pouvoir saisir la signification du fonctionnement du dialogue. Schott écrit sur la religion romaine à Anvers au début du xvii^e siècle, quand la Contre-Réforme est imposée avec

22 — Sur la différence entre la multiplicité des personnages et celles des actants dans les dialogues, voir E. KUSHNER, « Le dialogue de 1580 à 1630 : articulations et fonctions », p. 149 dans *L'automne de la Renaissance op. cit.*, p. 148-162.

zèle par les autorités, qui redoutent la pénétration d'idées hétérodoxes, notamment par le biais du commerce²³. Suite au Concile de Trente, les vérités religieuses sont fixées, si bien qu'il ne peut plus y avoir de débat dans ce domaine. La confrontation des opinions est exclue : soit on accepte les vérités établies par les dogmes catholiques, soit on est hérétique. Dans le domaine politique, le temps est à l'absolutisme. Le contexte idéologique ne laisse donc pas de place aux divergences. Il en résulte dans le domaine littéraire, comme l'a bien montré Anne Godard, une suspicion nouvelle à l'égard du dialogue à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Le dialogue est en effet suspect pour ses affinités avec l'Antiquité païenne, qui en a fourni les modèles (Platon, Cicéron et Lucien), mais surtout en raison du relativisme critique qu'il est susceptible de véhiculer par sa multiplication des points de vue. Des auteurs comme Galilée, Giordano Bruno et Speroni doivent affronter les pressions de l'Inquisition et de l'Index²⁴.

Dans un tel contexte, on comprend que le jésuite Schott se montre prudent et qu'il ne fasse pas état d'une pluralité de positions lorsqu'il traite de religion, même s'il s'agit d'une religion ancienne. On voit aussi pourquoi il construit au contraire une unité factice. Les seuls débats qui apparaissent ponctuellement sont purement philologiques. Quelle est la bonne traduction latine d'une expression grecque de Denys d'Halicarnasse désignant une divinité romaine (p.173b) ? Peut-on proposer une correction pour la légende d'une monnaie (p.176d) ? Ces questionnements relèvent exclusivement de l'aspect antiquaire du dialogue, sans toucher à son contenu religieux.

Le texte de Schott s'avère donc fondamentalement monologique et ce caractère semble corrélé à son sujet dans la mesure où celui-ci relève du domaine religieux. Cette caractéristique permet de parler d'un véritable détournement de la forme littéraire prise pour modèle, le dialogue cicéronien, qui multiplie au contraire les points de vue pour susciter la pensée critique, et ce en particulier lorsqu'ils sont théologiques. On peut dès lors se demander pourquoi l'auteur a choisi la forme dialoguée.

23 — Voir G. PARKER, *The Dutch Revolt*, Londres, 1977, p. 255-260 et *Spain and the Netherlands, 1559-1659*, Londres, 1979 p. 164-176; K. DE RAEMYAECCKER, "Aspecten van de contrareformatie te Antwerpen in de zeventiende eeuw" dans *Antwerpen in de XVIIde eeuw*, Anvers, 1989, p. 69-99 et W. H. BEEKENKAMP, « Toch protestanten? », p. 101-109 dans le même ouvrage.

24 — Voir A. GODARD, *op. cit.*, p. 39 et 175.

5. La portée de l'usage de la forme dialoguée par Schott

Comme Schott dépouille le dialogue cicéronien de ce qui en constitue l'essence même, à savoir la pluralité des voix, d'autres raisons ont dû motiver le choix de cette forme littéraire.

Un premier motif pourrait être la recherche d'une cohérence formelle avec les dialogues d'Agustín qui précèdent celui de Schott dans la publication. Le jésuite anversoïis aurait voulu joindre intimement un texte de sa plume aux célèbres dialogues du savant prélat, peut-être dans l'intention de bénéficier indirectement de sa gloire. Cependant, le fonctionnement des dialogues d'Agustín, qui sont strictement didactiques et privés de mise en scène, diffère profondément de celui de Schott qui exploite avec virtuosité les potentialités offertes par cette forme d'écriture. C'est pourquoi, on ne peut rapporter aux seules circonstances de la publication le choix de la forme dialoguée.

Le dialogue présente l'avantage de faire paraître l'énonciation tout autant que l'énoncé (ou contenu)²⁵ et ce, à majeure raison, si l'échange verbal entre les interlocuteurs est rapporté par un narrateur. En effet, dans ce cas, les circonstances pragmatiques de la discussion fictive peuvent être mises en évidence par la description de son cadre et la présentation des interlocuteurs, dont les gestes et même le ton peuvent être rapportés. L'inscription des énoncés des interlocuteurs dans un monde défini par les circonstances de la conversation, permet de jouer sur deux niveaux en même temps et de concilier ainsi deux univers incompatibles. Ainsi, grâce à sa mise en scène, Schott peut inscrire dans l'univers chrétien un exposé sur le paganisme romain. En cela, sa démarche relève bien de ce qu'Anne Godard appelle le « dialogisme culturel » de la Renaissance, qui navigue entre l'ancien et le moderne, le paganisme et le christianisme – dialogisme qui fonderait le succès du dialogue comme forme littéraire à cette époque²⁶.

Le cadre chrétien du dialogue est dressé par Schott grâce à divers éléments. En premier lieu, les personnages. D'emblée, Torrentius est dit évêque (*episcopus*) et peu après il est précisé qu'il a été nommé archevêque de Malines (*Mechliniensium archiepiscopus designatus*, p.168a). Et Schott ne manque pas d'indiquer sa propre appartenance à l'Église en déclarant qu'il se rendait chez Torrentius après s'être acquitté des célébrations religieuses (*peracta*

25 — Sur l'importance de l'énonciation par rapport à l'énoncé et sur l'interaction entre ces deux plans dans les dialogues, voir A. GODARD, *op. cit.*, p. 174-175.

26 — Voir A. GODARD, *op. cit.*, p.8.

re divina, p.168b). Quant au lieu où se déroule la conversation, c'est la maison de Torrentius, qui est régulièrement désigné comme le « prélat » (*praesul*). Enfin, le temps est mesuré par les cérémonies religieuses chrétiennes, la discussion prenant place entre l'office célébré par Schott lui-même et les vêpres auxquelles se rendent tous les interlocuteurs (p.181a).

Comme le christianisme du monde dans lequel se déroule la conversation est indiqué ostensiblement, le contenu même de la conversation, à savoir le paganisme, ne peut être allégué pour mettre en cause l'orthodoxie religieuse de l'auteur. Par cette distance entre le sujet traité et son énonciation, Schott s'écarte de son modèle cicéronien fondé sur la convenance (*decorum*), c'est-à-dire l'adéquation entre le sujet, les personnes (locuteurs et auditeurs), les circonstances et le type de discours²⁷. Cela ne signifie évidemment pas qu'il n'accordait pas d'importance à ce principe rhétorique, ses *Tullianae quaestiones* (p. 368) indiquent le contraire, mais la « non-convenance » lui est utile, puisqu'elle permet de traiter un sujet idéologiquement problématique sans s'exposer. En fait, la transgression de la norme de convenance n'est que partielle, elle ne touche que l'aspect religieux du texte, puisque les locuteurs sont tous des experts dans le domaine des antiquités. La légitimité de leur parole est d'ailleurs soulignée par le contraste qu'offre le monde des collectionneurs ignorants, qui manient le même sujet sous la forme d'accumulation d'objets matériels et non de connaissances.

La convenance est un élément essentiel du dialogue, car elle légitime, par-delà les dires des interlocuteurs, la parole de l'auteur. En effet, en conversant, les personnages offrent au lecteur un modèle d'activité érudite, opposé à la poursuite du vain savoir qu'est l'alchimie et à l'avidité prodigue du collectionneur de monnaies ou de fleurs exotiques, qui ne vise que le plaisir sensuel de la vue (p.169b-d). Les interlocuteurs sont exemplaires tant par leur expression latine riche de réminiscences littéraires anciennes, que par leur recherche, qui se déploie sous les yeux du lecteur lorsqu'ils commentent les représentations de monnaies du *Deorum dearumque capita* d'Ortelius. La nécessité de la consultation des sources est ainsi illustrée par l'épisode où Torrentius demande à son aide de chercher dans sa bibliothèque le *De legibus* de Cicéron

27 — CIC., *Or.*, 21, 70-71. Pour une analyse du *decorum* dans les dialogues de cour, voir N. ORDINE, « Teoria e « situazione – del dialogo nel Cinquecento italiano », p. 17-25 dans D. BIGALLI et G. CANZIANI (éd.), *Il dialogo filosofico nel '500 europeo*, Milan, 1990, p. 13-33.

et d'en lire un passage pour compléter l'information donnée par Schott sur les vestales (p.177b-c).

La portée de la convenance ne se limite cependant pas au seul domaine de l'érudition, il s'étend aussi au domaine moral. Torrentius refuse de parler des « déesses femelles » (*deae feminae*, p.175e), sans doute parce qu'il juge ce sujet contraire à sa dignité ecclésiastique. Ortelius et Schott, en tant que célibataires, parlent de deux déesses vierges, Minerve et Vesta. Rockox, le bourgeois dignement marié, se voit chargé des autres déesses, à savoir Junon, Cérès, Diane et Vénus, à laquelle il substitue par pudeur Cybèle, dont les aspects scandaleux selon la morale chrétienne sont tus (p.180a-e). La question de la convenance morale est mise en évidence par l'emplacement du refus de Torrentius. Il se situe en effet à un tournant du texte, quand les six dieux mâles ont été présentés et que vient le tour des déesses. Cette emphase s'explique sans doute par la nécessité de se justifier contre le reproche d'immoralité adressé à la mythologie depuis l'Antiquité païenne et les Pères de l'Église²⁸, et ce d'autant plus qu'à l'époque de Schott la mythologie n'est bien souvent qu'un prétexte pour représenter en peinture des nus féminins.

La forme dialoguée permet donc non seulement d'impairer des informations au lecteur, mais de montrer en quoi ce savoir relève d'une activité moralement acceptable pratiquée par une élite cultivée. Les paroles et les actes des personnages, qui actualisent par leur pratique le contenu même de leur propos sur les études antiquaires, forment ainsi un miroir reflétant le faire de l'auteur, proposé en modèle au lecteur pour qu'il y conforme son comportement. On retrouve ici une caractéristique récurrente du dialogue de la Renaissance, à savoir sa spécularité et sa fonction de modèle²⁹ : les interlocuteurs définissent et illustrent le bon usage de l'Antiquité pour que le lecteur l'adopte comme norme.

Par ailleurs, en tant que témoin de la discussion, le lecteur assiste à la réception des propos échangés. Ainsi, après qu'Ortelius a fini de présenter Mars comme première divinité, Rockox s'étonne qu'il n'ait pas choisi Jupiter pour ouvrir le traitement successif des grandes divinités romaines, conformément à la tradition ancienne (p.172c). Par ce procédé consistant à montrer la réaction de l'auditoire, l'attention du lecteur est attirée sur l'ano-

28 — Citons e.g. PLATON, *Rép.* 376e-398b ; CIC., *Nat.* 1, 42 ; 2, 70 ; 3, 62 ; AUG., *Civ.* 3, 3 ; 4, 25-27 et TERT., *Nat.* 2, 7, 9-18.

29 — Sur les effets spéculaires, voir D. MAINGUENEAU, *Pragmatique pour le discours littéraire*, Paris, 1990, p. 163-180 et sur leur importance dans les dialogues de la Renaissance, voir A. GODARD, *op. cit.*, p. 20, 52, 59-62, 80 et 174-175.

malie de l'ordre d'exposition, qui devient dès lors un indice sur lequel fonder une interprétation globale du texte. En effet, le lecteur est amené à s'interroger sur le choix de Mars comme première divinité et à accorder dès lors tout leur poids aux paroles d'Ortelius qui déclare commencer par Mars en raison des guerres qui ont sévi dans les Pays-Bas et qui menacent toute l'Europe (p.172b). Comme ce motif est assez important pour justifier la transgression de la tradition, il apparaît comme une clef pour lire le dialogue. L'inscription dans le texte des réactions d'un public permet à Schott ainsi d'inviter son lecteur à pratiquer une lecture au second degré, notamment en fonction de l'actualité, qui est d'ailleurs présente dès la première ligne, puisque Schott déclare avoir quitté Anvers pour fuir les guerres civiles (p.168a). Si on suit cet indice, on peut interpréter la louange du conservatisme religieux romain, qui refuserait les influences étrangères et les cultes privés (p.171a-c), comme le reflet de l'opinion de Schott sur les événements religieux de son temps : il dénoncerait les réformes en tant que facteurs de troubles et de guerres. La description que donne Schott des innovations religieuses réprimées par le pouvoir romain corrobore cette lecture dans la mesure où elle correspond aux pratiques calvinistes dans les Pays-Bas méridionaux, en particulier à Anvers. Si cette lecture qui associe le rejet des innovations religieuses à la dénonciation des violences contemporaines est correcte, pour Schott, les réformes ne seraient pas mauvaises en soi, mais parce qu'en mettant en cause la religion établie, elles génèrent des conflits. Cette position ne pouvait évidemment pas être soutenue ouvertement. Cependant, par la forme dialoguée, l'auteur a trouvé le moyen de suggérer au lecteur cette piste de lecture pour qu'il construise des sens que le texte, par prudence sans doute, se garde soigneusement de donner explicitement.

En supprimant la pluralité des points de vue dans le dialogue, Schott dépouille son modèle cicéronien de son essence même qui exprimait et actualisait la défense par l'auteur de la liberté de pensée, consistant à peser en toute indépendance les arguments des positions qui se confrontent. En cela, le jésuite anversoïse reflète l'idéologie religieuse et politique de son époque, celle de la Contre-Réforme et de l'absolutisme. De son côté, Cicéron manifestait par le fonctionnement de ses dialogues son attachement aux institutions républicaines et sa valorisation de la liberté de penser et d'agir en fonction du probable et du préférable, relevant respectivement de la Nouvelle Académie et du *mos maiorum*. Cependant, le dialogue n'est pas chez Schott une forme vide, dépourvue de signification : elle lui permet par le jeu dialogique entre la mise

en scène et le contenu des propos échangés d'intégrer dans un monde chrétien un discours sur le paganisme et de montrer que l'étude des antiquités est une activité savante légitime. Par ailleurs, la possibilité offerte par le dialogue d'inscrire la réaction du récepteur dans le texte permet à l'auteur d'indiquer une piste de lecture au second degré. En définitive, Schott ne serait donc pas si éloigné de Cicéron : par un autre biais, plus discret, il invite lui aussi son lecteur à pratiquer une lecture active. Le monologisme de Schott s'avère une apparence illusoire : serait-ce une ruse pour tromper la censure ?

Nicolette BROUT
Université Libre de Bruxelles