

Les héros romains, les martyrs et les ascètes : Les *uirtutes* et les préférences politiques chez les auteurs chrétiens latins du III^e au V^e siècle

On a déjà étudié comment les auteurs chrétiens latins avaient utilisé les *exempla* traditionnels concernant les héros romains et comment ils reprisent, en la renouvelant, la tradition rhétorique classique¹. Cette présentation reconnaissait l'existence d'un héritage culturel commun, mais elle insistait sur l'opposition religieuse entre païens et chrétiens, qui jugeaient différemment les grands hommes du passé dans des œuvres polémiques. Or, on constate que si ces *exempla* chers aux païens sont présents dans les textes apologétiques – où ils s'inscrivent dans le cadre d'une réponse *aduersus paganos* –, ils le sont aussi dans ceux destinés aux chrétiens. De plus, il faut se souvenir que dans la tradition historique romaine, on considérait comme liés l'honnêteté des mœurs et le statut de l'état². Pour apprécier correctement le problème du parallèle religieux et moral entre les héros romains et les modèles chrétiens, il faut donc prendre également en compte une thématique politique, celle des jugements sur les types de gouvernement romain. Nous allons montrer que l'étude de ces deux thèmes moraux et politiques, qui sont structurellement liés, amène à minimiser l'impact des choix religieux et à insister sur la commune appartenance des élites occidentales chrétiennes et païennes à la culture historique

1. Ils insérèrent des *exempla* dans leurs écrits apologétiques pour défendre leurs doctrines ; M. L. CARLSON, «Pagan examples of fortitude in the Latin christian apologists», *Classical Philology* 43, 1948, pp. 93-104, rappelle que si Cyprien et Ambroise préférèrent les *exempla* bibliques et chrétiens, les autres auteurs chrétiens latins utilisèrent abondamment les *exempla* classiques, pour polémiquer contre les païens, ou pour édifier les chrétiens avec des éléments venus d'une culture commune, la seule alors enseignée.

2. La formule d'Ennius, *moribus antiquis res stat romana uirisque*, reprise par CICÉRON, *De Republica* V, 1, était toujours d'actualité au temps d'Augustin comme le montre *De ciuitate Dei* II, 21, 3, qui l'utilise.

latine. On mettra ainsi en valeur, au-delà des oppositions religieuses, l'unité culturelle des mentalités tardo-antiques.

1) Les traditions classiques

Dans la tradition classique qui s'exprime à travers les *exempla* rhétoriques, – tels ceux de Cicéron et Sénèque –, et les choix historiographiques, on distingue un consensus sur les *uirtutes* antiques, et une divergence à propos des jugements sur les systèmes politiques de gouvernement.

En premier lieu, les «héros» appartiennent aux temps de la Royauté et de la République ; l'instauration du principat, qui faisait de l'empereur le seul héros possible³, avait scellé la liste des hommes illustres. En effet, sous l'Empire, un grand homme serait apparu comme un rival potentiel de l'empereur⁴. On en trouve la démonstration dans le livre *Factorum et dictorum memorabilium libri nouem* de Valère Maxime qui écrivait sous Tibère⁵, et plus encore dans l'anonyme *De uiris illustribus*, écrit vraisemblablement au IV^e siècle⁶, qui traitait une période allant de Procas à Marc-Antoine, et qui s'arrêtait donc avec Auguste. Pour des raisons de propagande, certains empereurs se virent cependant reconnaître un statut exemplaire qui les rapprochait des héros traditionnels. Il en fut ainsi d'Auguste, de Titus, de Trajan, de Marc Aurèle⁷, mais aussi d'Alexandre Sévère pour le cercle païen de l'*Histoire Auguste*, et de Constantin et de Théodose pour les chrétiens. Cependant, dans les panégyriques impériaux, les comparaisons furent le plus souvent faites avec les héros anciens.

En revanche les païens étaient, depuis Auguste, divisés sur le jugement à porter sur les régimes politiques romains. Tous condamnaient la Royauté, système incompatible avec la «liberté des Romains» ; certains, comme Tite-Live, Cremutius Cordus⁸ ou Tacite, regrettaient le régime républicain⁹ ; d'autres, comme Velleius Paterculus ou Suétone, faisaient l'éloge de la

3. Tacite lui-même convint de cette nécessité, *Annales* IV, 32-33.

4. Le principat est un système où l'armée choisit l'*imperator*. L'empereur régnant doit donc empêcher que des généraux puissent devenir trop glorieux. Ceci explique le choix d'une politique extérieure défensive, et l'élimination de chefs d'armée trop populaires, comme Germanicus sous Tibère ou Corbulon sous Néron.

5. Voir G. MASLAKOV, «Valerius Maximus and the Roman Historiography. A Study of the exempla tradition», dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 32, 1, Berlin, 1984, pp. 437-496.

6. *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike : Restauration und Erneuerung (284-374)*, München, 1989, p. 188.

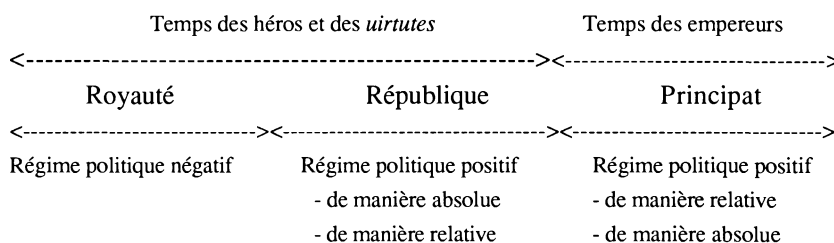
7. SIDOINE APOLLINAIRE, dans le panégyrique d'Avitus en 456, *Carmen* VII, v. 55-116, donne des *exempla* de Romulus jusqu'à Trajan.

8. TACITE, *Annales* IV, 34.

9. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, Bari, 1966, t. 2, pp. 299-300.

monarchie impériale. Cette différence était plus sentimentale que politique ; les sénateurs n'avaient jamais vraiment espéré un retour au régime républicain, peu apprécié du peuple de Rome, de l'armée et des populations conquises¹⁰. Fidèle à la fiction du *princeps* augustéen, ils se contentèrent de faire les réputations, bonnes ou mauvaises, des empereurs, en fonction de leurs relations avec le Sénat.

Comme le montre le schéma suivant, on peut dégager deux conceptions de l'histoire romaine, selon les critères des héros et des régimes politiques.



Si l'on considérait la République comme un idéal politique absolu, garant de la *libertas* et du pouvoir du Sénat, le principat était un régime inférieur. Il garantissait la paix et la prospérité, mais il n'était vraiment digne d'éloges que lorsque l'empereur tenait compte de l'avis du Sénat. En revanche, si on pensait que les institutions de la République avaient été positives, mais qu'elles s'étaient à la longue révélées déficientes pour assurer la concorde et la paix civile, alors on pouvait affirmer que le principat était un régime politique supérieur. En durcissant ou en nuancant les positions, on peut définir quatre schémas idéologiques. Le premier défend la République et considère le principat comme une monarchie, – illégitime en droit –, qui opprime la *libertas* des Romains, entendons du Sénat : c'est la position tacitéenne¹¹. Le second idéalise avec nostalgie la République, mais accepte la fiction du principat considéré comme une *renouatio* de l'État : c'est l'idéologie augustéenne, fondée sur les bons rapports théoriques entre le *princeps* et le Sénat. Le troisième considère que la République fut un régime autrefois valable, mais désormais caduque, car remplacé par des institutions supérieures, celles du principat : c'est la position de Suétone¹². Enfin, le quatrième affirme que la République était négative et que seule la monarchie était un régime satisfaisant ; cette position, qui recoupait la propagande impériale, fut commune chez les Grecs sous

10. SUETONE, *Claude* 10.

11. Cependant, si R. SYME, *Tacitus*, Oxford, 1958, pp. 547-565, admet que Tacite apparaît antimonarchiste, il pense aussi que c'était peut-être plus par tradition idéologique sénatoriale que par conviction réelle. En effet, Tacite ne défendit pas dans ses actes les opinions qu'on trouve parfois dans ses œuvres, à la différence de certains stoïciens du I^{er} siècle comme Helvidius Priscus, et il fut un loyal serviteur des Flaviens et de Trajan.

12. J. GASCOU, *Suétone historien*, BEFAR 255, Rome, 1984, pp. 777-785.

l'Empire, mais resta rare chez les Latins ; on la retrouve cependant chez Velléius Paterculus qui fit l'éloge de Tibère et de Séjan¹³, se situant ainsi aux antipodes de Tacite ou Suétone. En Occident, les positions augustéennes et suétoniennes semblent avoir été les plus courantes, la première parmi les sénateurs, la seconde parmi la population. Mais les deux sont en fait sénatoriales, et les nostalgiques de la République, comme Tacite, ont toujours été moins nombreux que les partisans du nouveau régime, dont Aurélius Victor, avec ses *Caesares*, est un bon représentant au IV^e siècle. Le lien avec le thème des anciens héros était nécessaire. Pour les tenants de l'idéal républicain, la disparition des institutions d'autrefois était liée à la fin des héros se dévouant pour la *res publica* : la *corruptio* était à la fois politique et morale¹⁴. En revanche, pour les thuriféraires de la *renouatio* de l'état par les *principes*, les héros antiques étaient toujours des modèles, au moins pour les empereurs, qui disposaient du pouvoir politique et militaire : aussi les cite-t-on dans les panégyriques.

On retrouve sans surprise ces différentes conceptions politiques chez les chrétiens, qui partageaient la même éducation, – fondée sur les modèles républicains et augustéens à travers Cicéron et Virgile –, et qui connaissaient également les thèmes de la propagande impériale. Mais on n'a pas assez remarqué que ces positions idéologiques, – souvent sous-entendues, car évidentes pour les gens de l'Antiquité tardive –, structuraient les jugements portés par les chrétiens lors de leurs comparaisons entre les héros et leurs martyrs ou leurs ascètes. C'est ce que nous allons désormais mettre en valeur.

2) Les héros romains républicains et les martyrs

Tertullien fut le premier à comparer les héros et les martyrs, dans un ensemble de textes chronologiquement proches, l'*Ad martyras*, l'*Ad nationes*, et l'*Apologeticum*, rédigés en 197-198 de notre ère. Cependant, si on retrouve les mêmes *exempla* dans les trois œuvres, l'intention démonstrative est différente, car Tertullien, en bon rhéteur, n'utilise pas les mêmes arguments pour s'adresser aux chrétiens et aux païens. Dans l'*Ad martyras*, Tertullien veut exhorter les chrétiens condamnés pour leur foi à rendre manifeste par leur martyre la vérité de la religion chrétienne. Pressentant que certains pourraient avoir peur de la mort, il leur donne une série d'exemples montrant qu'autrefois, des héros ont subi en vue d'une gloire terrestre des supplices et des trépas divers sans pour autant fléchir dans leur détermination. Il cite ainsi Lucrèce, Mucius Scaevola, Héraclite, Empédocle, Peregrinus, Didon, la femme

13. VELLEIUS PATERCULUS, *Histoire romaine*, 127-129.

14. Les Romains pensaient que la *corruptio* fut d'abord morale, car pour eux les mœurs étaient l'infrastructure de la société. Pour CICÉRON, *De Republica* V, 1 comme pour SALLUSTE, *Catilina* 52, 19-24, la *corruptio* toucha d'abord les mœurs, ce qui amena le dérèglement des institutions. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei* II, 21, 3 et V, 12, 5 reprit ces deux textes.

d'Hasdrubal, Régulus, Cléopâtre, Leaena, les Spartiates se flagellant à mort¹⁵. On constate que toutes les allusions ne sont pas latines ; ces exemples variés illustrent à la fois la culture grecque de Tertullien et son désir de montrer que ce comportement fut commun à tous les peuples méditerranéens réunis dans l'empire romain. L'insistance particulière sur les femmes est sans doute une réponse aux critiques des païens qui décrivaient le christianisme comme une religion indigne des hommes. Dans l'*Ad martyras*, les chrétiens sont donc invités à faire aussi bien que d'autres, qui sont généralement les héros de l'histoire classique. Dans l'*Ad nationes*, adressé cette fois aux Romains persécuteurs, le propos est tout autre. Tertullien désire montrer que les chrétiens ne sont pas des fanatiques qui bravent la loi et les supplices par orgueil. Il rappelle que des héros antiques ont subi volontairement des morts similaires, et qu'ils en furent loués. Il cite l'exemple de Régulus, qu'il présente comme crucifié. Les autres allusions ne proviennent pas de la tradition romaine, puisqu'il s'agit de Cléopâtre mourant empoisonnée par ses serpents, de la femme d'Hasdrubal se jetant comme Didon dans les flammes, et de Leaena¹⁶. Pour Tertullien, la comparaison ne peut se faire qu'entre les chrétiens et les Romains d'autrefois¹⁷. En effet, ses contemporains païens lui semblent corrompus par la tranquillité et la paix, même s'il admet qu'il leur arrive de mépriser le danger en s'engageant dans l'armée ou en combattant comme gladiateurs. Dans l'*Apologeticum*, Tertullien défend les martyrs en montrant l'inconséquence des païens qui contestent leur héroïsme alors qu'ils acceptent celui des temps passés : il reprend les exemples de Mucius Scaevola brûlant sa main droite, d'Empédocle se jetant dans l'Etna, d'Anaxarque et de Zénon d'Elée suppliciés par des tyrans, de Régulus, de Didon, de Leaena, des Lacédémoniens¹⁸. Il développe ensuite le parallèle entre cette gloire reconnue des héros et celle qu'on refuse aux martyrs : «O gloire licite parce qu'humaine ! On ne l'impute ni à un préjugé furieux, ni à une croyance désespérée, malgré le mépris de la mort et des atrocités de tout genre. Pour la patrie, pour le territoire, pour la domination, pour l'amitié, il est permis de souffrir ce qu'il est défendu de souffrir pour Dieu¹⁹ !».

15. TERTULLIEN, *Ad martyras* 4, 4-8 : Peregrinus s'était immolé par le feu ; la femme d'Hasdrubal se jeta dans les flammes lors de la prise de Carthage ; Leaena était une Athénienne qui se coupa la langue avec les dents pour ne pas parler sous la torture, au temps des fils de Pisistrate. Tertullien fait en partie l'éloge d'un certain nombre de morts volontaires que Lactance et Augustin condamneront comme suicides.

16. TERTULLIEN, *Ad nationes* 18, 1-4. On remarque l'absence des philosophes, Héraclite, Empédocle, voire Peregrinus, dont les morts pouvaient passer pour de l'orgueil, car elles n'étaient pas contraintes. Tertullien veut montrer que les martyrs acceptent la mort sans la rechercher.

17. TERTULLIEN, *Ad nationes* 18, 5 : «Sed uestris ista ad gloriam, nostris ad d<urit>iam deputatis. Destruite nunc gloriam maiorum, quo nos quoque de<stru>atis».

18. TERTULLIEN, *Apologeticum* 50, 5-9.

19. TERTULLIEN, *Apologeticum* 50, 10 : «O gloriam licitam quia humanam, cui nec praesumptio perdita nec persuasio desperata reputatur in contemptu mortis et atrocitatis omnimodae, cui tantum pro patria, pro agro, pro imperio, pro amicitia pati permissum est, quantum pro Deo non licet».

Chez Tertullien, la comparaison entre les héros et les martyrs a donc deux finalités. Il désire que les chrétiens fassent pour Dieu ce que d'autres ont fait pour la gloire humaine, et que les païens reconnaissent que les martyrs chrétiens sont aussi dignes d'admiration que les héros classiques. Tertullien a peu écrit sur l'histoire de Rome et il est difficile de reconstituer ses jugements politiques sur les gouvernements romains. Son admiration pour l'empire de Rome et son loyalisme vis-à-vis des empereurs ne font pas de doute²⁰ ; par ailleurs, les héros antiques étaient toujours pour lui des modèles à suivre. Il apparaît donc proche du modèle sénatorial augustéen, alliant le respect envers les *uirtutes* de la République et l'attachement sincère à l'Empire.

Minucius Felix est le deuxième auteur chrétien qui se soit intéressé au problème des *uirtutes* des héros et des martyrs. Il avait lu Tertullien, et l'*Octavius* permet de faire une intéressante comparaison avec les thèmes de l'*Apologeticum*. A la différence de son prédécesseur, Minucius Felix développe le thème des héros antiques en dépréciant ces derniers : les *uirtutes* traditionnelles des héros sont contestées par l'affirmation du courage supérieur des martyrs : «Vous-mêmes portez aux nues des hommes accablés par l'infortune, comme Mucius Scaevola qui, s'étant trompé sur la personne du roi, aurait été privé de la vie chez l'ennemi s'il ne s'était privé de sa main droite. Et combien des nôtres ont supporté sans la moindre plainte d'avoir non seulement la main droite, mais tout le corps brûlé, réduit en cendres, alors même qu'il était en leur pouvoir de se faire relâcher ! Si encore les gens que je compare à Mucius, à Aquilius (*tué par Mithridate*) ou Régulus étaient des hommes ! Mais nos enfants et nos faibles femmes se moquent des croix et des tortures, des fauves et de tous les épouvantails des supplices, grâce à l'endurance qui leur est inspirée (*par Dieu*) pour résister à la douleur²¹».

On retrouve les exemples, déjà présents chez Tertullien, de Mucius Scaevola et de Régulus. Celui de Manius Aquilius est plus rare, mais non inconnu²². En revanche, les exemples grecs ont disparu : l'univers des références est devenu strictement latin. Tertullien pensait que la force d'âme des héros et des martyrs était identique, même si la finalité de la mort des chrétiens, – la gloire divine et non humaine –, était supérieure. Minucius Felix, lui, insiste sur le fait que les martyrs chrétiens sont plus courageux que les héros classiques. Non seulement les martyrs chrétiens ont une meilleure raison de mourir que les héros classiques, mais leur attitude devant la mort est plus digne d'admiration. On trouve dans l'*Octavius* une dépréciation sans équivoque des modèles

20. J.-C. FREDOUILLE, «Tertullien et l'Empire», *Recherches augustiniennes* XIX, Paris, 1984, pp. 111-131.

21. MINUCIUS FELIX, *Octavius* 37, 3-5 : «Vos ipsi calamitosos uiros fertis ad caelum, <ut> Mucium Scaeuolam, qui, cum errasset in regem, perisset in hostibus, nisi dexteram perdidisset. Et quot ex nostris non dexteram solum, sed totum corpus uri cremari sine ulis eiulatus pertulerunt, cum dimitti praesertim haberent in sua potestate ! Viros cum Mucio uel cum Aquilio aut Regulo comparo ? Pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt».

22. On le trouve chez PLINE, *Histoire Naturelle* XXXIII, 3, 48.

héroïques antiques : Mucius Scaevola a agi par intérêt pour sauver sa vie ; Régulus et Aquilius étaient des soldats entraînés. Pour Minucius Felix, ces vertus humaines de l'époque du paganisme, ne peuvent se comparer à l'endurance surnaturelle des martyrs, qui témoignent de la vérité divine de leur foi.

Or, on constate aussi que l'*Octavius* contient une prise de position ouvertement monarchique, liée au monothéisme de l'auteur. Parlant de la Providence et s'interrogeant sur le fait de savoir si elle dépend d'un dieu unique ou de plusieurs dieux, et opposant l'*imperium* d'un seul à l'*arbitrium* de plusieurs, Minucius Felix écrit : «Voilà bien un point dont l'éclaircissement ne demande pas beaucoup de peine à qui songe aux empires terrestres, dont le modèle vient du ciel. Quand a-t-on jamais vu une royauté collégiale naître dans la confiance ou s'achever sans une effusion de sang ? (...) Le souvenir laissé par les deux jumeaux qui voulaient régner sur des bergers et une cabane est bien connu. Les combats entre le gendre et le beau-père se sont répandus dans le monde entier et la fortune d'un si grand empire n'a pas admis deux dirigeants²³». Au delà de l'allusion à Romulus et Rémus, et à Pompée et César, l'essentiel est évidemment le parallèle entre le monothéisme céleste et la monarchie terrestre²⁴. Car c'est bien le fait monarchique que vise ici Minucius Félix. Il ne se réjouit pas des conquêtes romaines qui ont fait disparaître les autres États dans un empire unique, mais de la fin d'un pouvoir collégial au profit d'un pouvoir monarchique. Les exemples choisis ne sont pas ceux des décemvirs ou des triumvirs ; Minucius Felix parle des jumeaux et du gendre et du beau-père, sans donner les noms propres. Il veut sans doute indiquer que même les liens familiaux les plus sacrés ne peuvent s'opposer à la loi universelle monarchique. De plus, il choisit un exemple du début de la Royauté et un exemple de la fin de la République. Ce faisant, il couvre la totalité de l'histoire romaine avant l'Incarnation, l'époque décrite comme celle de l'impiété et des guerres²⁵. Il laisse donc sous-entendre que cela n'est plus le cas depuis l'instauration de l'Empire, qui donne l'unité et la paix, et où se répand la religion chrétienne. Chez lui, la monarchie, comme le christianisme, sont des réalités positives, logiques, et en fait naturelles, car divines. Que la monarchie impériale soit le meilleur des régimes politiques est confirmé par la description très négative que Minucius Felix fait du début de l'histoire romaine, où il condamne les actes de Romulus et des rois faiseurs de dieux²⁶. En particulier, il n'a pas la nostalgie de la République, car pour lui, c'est une époque où le pouvoir était divisé, et où les guerres dévastaient l'humanité. En

23. MINUCIUS FELIX, *Octavius* 18, 5-6. Les deux dirigeants pourraient être Caracalla et Géta.

24. Minucius Felix est le premier chrétien à faire ce rapprochement. Mais des païens l'avaient déjà réalisé entre le royaume des dieux, dirigé par un dieu suprême, Zeus ou Jupiter, et l'empire des hommes, gouverné par l'empereur de Rome. Voir par exemple sous Trajan, DION de Pruse, *Discours* I, 11 ; XXXVI, 22.

25. MINUCIUS FELIX, *Octavius* 25, 6-7, affirme que les guerres des Romains furent constamment sacrilèges.

26. MINUCIUS FELIX, *Octavius* 25, 2-3. Minucius Felix distingue donc la «royauté» romaine, – époque négative –, et la «monarchie» impériale, – le principat –, ce qui est fort grec.

effet, Minucius Felix affirme que «chasser les voisins de leurs territoires, détruire les cités les plus proches avec leurs temples et leurs autels, concentrer de force les prisonniers, grandir (*adolescere*) par la ruine d'autrui et par ses propres crimes, telle est la méthode (*disciplina*) commune à Romulus, aux autres rois, et aux chefs (*duces*) qui leur ont succédés²⁷». Il est clair que cette description, valable pour la Royauté et la République, ne l'est plus pour l'époque impériale. La critique des époques de conquêtes revient implicitement à faire l'éloge du temps où elles n'ont plus lieu, celui du système monarchique qui garantissait la paix romaine. L'utilisation des mots *reges* et *duces* exclut les *principes* de cette présentation négative.

On peut supposer que pour Minucius Felix, la monarchie, qui est l'état naturel du gouvernement et qui seule assure la paix, avait un statut différent et particulier dans l'histoire romaine. Cependant, comme il ne s'est prononcé ni sur l'existence ni sur le sens d'une histoire sainte, on ne peut de ses silences tirer trop de conclusions sur d'éventuels liens entre l'Empire et le christianisme ; cependant, la monarchie impériale, la fin des guerres, le christianisme qui est la véritable piété, et les vertus des chrétiens semblent historiquement liés. Contre la présentation sénatoriale païenne de l'histoire, fondée sur la République victorieuse, preuve de l'existence des dieux capitolins, Minucius Felix développe un thème majeur de la propagande impériale, la supériorité de la monarchie pacifique, et il en déduit une preuve de l'existence d'un seul Dieu, celui des martyrs chrétiens. Les trois citations sont structurellement liées et forment un ensemble cohérent. Parce que Minucius Felix défend le gouvernement monarchique impérial, seul naturel et divin à ses yeux, il déprécie nécessairement les institutions de la République. Il est donc logique qu'il condamne les héros de l'ancienne Rome pour leur fausse *pietas*, qui s'accompagne de *uirtutes* imparfaites. A l'héroïsme partiel des héros du passé sous un gouvernement défectueux et païen correspond l'héroïsme accompli des martyrs chrétiens dans un système de gouvernement inspiré de la perfection divine : religion, mœurs et politique sont liées terme à terme, en faveur du christianisme, de ses martyrs et de la monarchie. Minucius Felix lie ensemble la véritable *religio* des chrétiens et la *uirtus* des martyrs. Tertullien, lui, condamnait la religion païenne mais reconnaissait l'héroïsme des anciens Romains et le présentait comme modèle aux chrétiens.

Dans les *Institutions divines*, Lactance reprend le parallèle entre martyrs et héros, a priori dans un esprit plus proche de Minucius Felix que de Tertullien, puisqu'il écrit : «Que les Romains viennent maintenant se glorifier de Mucius ou de Régulus, dont l'un se livra aux ennemis pour être mis à mort parce qu'il avait honte de vivre en captivité, alors que l'autre, pris par les ennemis et voyant qu'il ne pouvait échapper à la mort, posa sa main sur un brasier pour donner à l'ennemi qu'il avait voulu tuer une satisfaction équivalente à son acte, et qui obtint par ce châtement le pardon qu'il n'avait pas mérité. Voici que des personnes du sexe faible et d'un âge tendre endurent jusqu'au bout d'être complètement déchirées et brûlées, et cela non pas sous l'effet de la contrainte,

27. MINUCIUS FELIX, *Octavius* 25, 4.

car elles peuvent l'éviter si elles le désirent, mais volontairement parce qu'elles ont confiance en Dieu²⁸».

Comme Minucius Felix, Lactance présente les héros romains comme intrinsèquement inférieurs aux martyrs chrétiens parce qu'ils étaient des hommes entraînés, et non des femmes ou des enfants, et parce qu'ils ne pouvaient échapper à leurs supplices alors que les martyrs sont volontaires. Et en dénigrant le courage de Mucius Scaevola et celui de Régulus, il va même plus loin que l'*Octavius*. Cependant, Lactance critique la Royauté²⁹, et on peut penser qu'il préférerait la République au système impérial³⁰. Il semble donc qu'il y ait là une contradiction avec ce que nous désirons démontrer, à savoir que chez les Romains chrétiens, l'admiration envers les *uirtutes* héroïques et envers le régime républicain sont liés. En fait, une autre citation de Lactance permet de lever l'aporie. Il s'agit d'un passage où Lactance, reprenant Cicéron et précédant Augustin, réfléchit sur la notion de justice. Il affirme que les païens, y compris les philosophes, ont ignoré la vraie justice, laquelle est liée à deux vertus, la *pietas* et l'*aequitas*. En revanche, il admet que d'autres vertus peuvent exister sans être reliées à la vraie justice, et il donne comme exemples «*fides, temperantia, probitas, innocentia, integritas*», lesquelles ont appartenu aux *Romani ueteres* qui pouvaient se glorifier de ces *uirtutes*³¹. Cette distinction est importante car elle permet de présenter les mœurs des Romains de la République comme positives, en dépit du paganisme, alors que les païens contemporains sont considérés comme ayant perdu toutes ces vertus³². Lactance présente donc une synthèse entre ses deux prédécesseurs, qu'il

28. LACTANCE, *Institutions* V, 13, 13-14 : «Eant Romani et Mucio gloriantur aut Regulo, quorum alter necandum se hostibus tradidit, quod captium puidit uiuere, alter ab hostibus deprehensus cum uideret mortem se uitare non posse, manum foco iniecit, ut pro facinore suo satisfaceret hosti quem uoluit occidere, eaque poena ueniam quam non meruerat accepit. Ecce sexus infirmus et fragilis aetas dilacerari se toto corpore urique perpetitur non necessitate, quia licet uiuare si uelint, sed uoluntate, quia confidunt Deo». Lactance s'inspire surtout de MINUCIUS FELIX, *Octavius* 37, 3-5. En III, 12, 22, Lactance parle de ceux qui se sont sacrifiés volontairement pour leur patrie et cite les exemples romains de Curtius et des deux *Mures*, en fait les deux personnages, père et fils, dont le nom étaient P. Decius Mus, et qui auraient pratiqué la *deuotio* en 340 et 312.

29. Voir le jugement sur Romulus en *Institutions* I, 15, 29 et 32-33 ; II, 6, 13-16 ; et celui sur Numa en I, 22, 1-4.

30. On peut le déduire indirectement. Lactance fait l'éloge de Pompée en *Institutions* VI, 6, 17 : «*Gnaeus Pompeius bonorum uoluit esse defensor, siquidem pro republica, pro senatu, pro libertate arma suscepit*» ; en III, 18, 12, il affirme que la clémence de César ne visait qu'à asservir «les deux meilleurs citoyens, Cicéron et Caton d'Utique». Enfin, la divinisation de César est attribuée à Marc Antoine, «homme scélérat», I, 15, 29, et elle est condamnée en I, 15, 30, «en raison de ce que César avait fait à sa patrie». On peut aussi noter qu'en *Institutions* VII, 15, 14, le principat est présenté comme un retour en enfance de Rome, qui retrouve la royauté, négative chez Lactance, de ses origines.

31. LACTANCE, *Institutions* V, 14, 9-10.

32. LACTANCE, *Institutions* V, 9, 1 affirme que les païens le reconnaissaient eux-mêmes. En fait, étant passés par les mêmes écoles que les chrétiens, ils affirmaient comme eux la supériorité des vertus républicaines.

connaissait bien³³. Il conserve de Tertullien l'idée que seuls les Romains héroïques de la République et leurs *uirtutes* peuvent être comparés aux chrétiens, mais comme Minucius Felix, il les juge inférieurs aux martyrs dont la religion est seule vraie.

L'éducation commune des élites explique que la comparaison entre les héros et les martyrs fut un thème récurrent de la tradition apologétique africaine du III^e siècle. En temps de persécution, ce parallèle s'imposait de lui-même à des Romains convertis qui jugeaient leurs contemporains à l'aune des vertus du passé, et qui devaient répondre aux païens qui raillaient la nouvelle religion et dénonçaient le fanatisme des martyrs. Tertullien, à la fois admirateur de la République et de l'Empire, ne prit pas en compte l'aspect religieux et il proposa les héros antiques comme modèles de bravoure aux martyrs. Minucius Felix, contempteur de la République, jugea les héros romains païens bien inférieurs aux martyrs chrétiens. Lactance, qui avait des idées politiques proches de celles de Tertullien, mais qui avait vécu lors de la plus grande persécution, – celle de Dioclétien –, distingua la *pietas* et les *uirtutes* : il plaça, à cause de leur foi, les martyrs au-dessus des héros, mais il considéra que les anciens Romains avaient réellement eu des mœurs honorables.

3) Les héros romains républicains et les chrétiens

Après la conversion des empereurs au christianisme, le parallèle entre les héros et les martyrs n'était plus à l'ordre du jour. Cependant, on retrouve l'utilisation des *exempla* des héros antiques dans des thématiques proches chez de nombreux auteurs qui reprennent ou contestent également la relation entre les *uirtutes* et la République. Ceci montre que l'introduction de cette problématique classique dans la discussion sur les martyrs s'inscrivait en fait dans un cadre plus vaste.

Ainsi, Firmicus Maternus, vers 346-347, s'appuya-t-il sur le précédent de la répression des bacchanales en 188 avant notre ère pour demander que les empereurs Constant et Constance II détruisent le paganisme : il argumenta en louant les mœurs saines et l'antique vertu³⁴ qui avaient autrefois détruit la superstition, et qui devaient être un modèle pour des princes chrétiens. Comme il fit aussi l'éloge de ces empereurs³⁵, il adopta donc une position typiquement augustéenne.

33. Sur les jugements de Lactance sur Tertullien et Minucius Felix, *Institutions* V, 1, 22-23.

34. FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanorum religionum* 6, 9 : «Erant adhuc in urbe Roma integri mores nec quisquam peregrinas superstitiones dissolutis moribus appetabat. Tunc nec senatus consuli nec leges reipublicae nec consul legibus defuit (...) O digna Romano nomine animaduersione ! O priscae uirtutis laudenda constantia !».

35. FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanorum religionum* 20, 5-7 ; 28, 6.

Ambroise défendit la gloire des héros romains de jadis dans sa réponse à Symmaque en 384³⁶, et il regretta le temps de la République dans l'*Hexameron*³⁷, daté de 387, qui s'inspire d'un commentaire du même nom de Basile de Césarée. Ambroise développa dans ce livre une théorie du pouvoir naturel, à partir de deux exemples animaliers, celui des grues et celui des abeilles³⁸. Pour lui, les grues qui se relayent en tête du groupe afin de le faire mieux progresser sont une image du gouvernement de la République où les consuls se succédaient, et où la *potestas* et le *seruitium* s'exerçaient par alternance³⁹ ; et ce régime est considéré comme «le plus beau». Mais à l'époque d'Ambroise, la République avait disparu, et la *potestas perpetua* est une réalité qu'illustrent les abeilles⁴⁰, avec leur société monarchique. Mais la *misericordia*, la *fides* et la *pietas* limitent la *potestas* de l'empereur chrétien, et permettent au *regnum* de rester la *res publica*⁴¹. Ce faisant, Ambroise reprend la tradition sénatoriale du *princeps* idéal, qui permet la *libertas* dans un système pourtant monarchique, mais il remplace l'influence du Sénat par celle des évêques. Puisque c'est la connaissance de Dieu qui limite l'usage du pouvoir impérial et empêche les abus qui conduiraient à la tyrannie, il est normal que ce soient les évêques catholiques qui conseillent le prince par leur *libertas dicendi*⁴². Ambroise, en répondant à Symmaque, défendait lui-aussi une position augustéenne, qu'il prit soin de christianiser.

Dans ses poèmes, Prudence présenta le principat comme le meilleur régime politique⁴³. Et s'il fit l'éloge des martyrs, il reconnaissait aussi la valeur des héros antiques⁴⁴. Il est donc proche de Suétone.

36. AMBROISE, *Lettre* 18, 7 dans l'édition des Mauristes et de la *PL* ; la nouvelle édition de M. ZELZER, *CSEL* LXXXII, 3, 1983, lui donne le numéro LXXXIII. Ambroise cite les exemples de Camille, de Régulus, de Scipion l'Africain. Mais il s'agit ici de la grandeur de Rome, acquise sans les dieux, et il n'est fait aucune comparaison avec les martyrs.

37. Nous suivons l'analyse de J.-R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris, 1933, pp. 346-349.

38. BASILE de Césarée, dans son *Hexameron* VIII, 3-5, avait d'abord parlé des grues qui acceptent de se ranger sous les ordres d'un *hégémon*, puis avait écrit que les abeilles avaient un roi, – *basiléus* – ; il avait ensuite affirmé que les grues montaient la garde à tour de rôle. Ambroise transforme les données, – il parle du vol des grues et non de la surveillance –, et il transfère la mention du relais des grues avant les abeilles, pour tenir compte de la chronologie romaine.

39. AMBROISE, *Hexameron* V, 15, 50 : «Hic erat pulcherrimus status rerum ; nec insolescebat quisquam perpetua potestate, nec diuturno seruitio frangebatur».

40. AMBROISE, *Hexameron* V, 21, 66-67.

41. M. SORDI, «La concezione politica di Ambrogio», *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo*, Macerata, 1988, p. 154.

42. M. PAVAN, «Cristianesimo e impero romano nel IV secolo D.C.», *I Cristiani e l'Impero nel IV secolo*, Macerata, 1988, pp. 1-16, cite, p. 15, les témoignages d'Ambroise à propos de la supériorité de l'évêque sur l'empereur en matière de foi.

43. PRUDENCE, *Contre Symmaque* II, v. 393-435 ; Prudence énumère en raillant les hésitations du *genius urbis* entre la monarchie tempérée par les vieillards v. 416-417,

Augustin, grand connaisseur de toute la tradition africaine, de Tertullien à Lactance, reprit le dossier des héros païens et des chrétiens dans la *Cité de Dieu*. Il reprit la comparaison entre les héros antiques et les martyrs, mais comme l'empire persécuteur avait fait place à l'empire chrétien, l'évêque d'Hippone fit aussi le parallèle entre les héros du passé et les chrétiens contemporains. Augustin ne fit qu'incidemment une comparaison entre les héros antiques et les martyrs chrétiens, déclarant ces derniers supérieurs à Scaevola, Curtius ou aux *Decii* pour trois raisons : ils supportèrent les tourments sans se les infliger, leur vertu était plus véritable car elle se fondait sur une vraie piété, et ils furent une multitude innombrable⁴⁵. Les deux derniers arguments étaient déjà présents chez Minucius Felix et Lactance ; le premier est plus proprement augustinien, car l'évêque d'Hippone découvre dans les actions volontaires des héros romains le désir orgueilleux d'obtenir la gloire humaine de la cité terrestre. De plus, cela lui permettait de condamner certains suicides défendus comme héroïques par les païens⁴⁶.

Augustin insista surtout sur la comparaison entre les héros antiques et les chrétiens de son temps, qui devraient être aussi parfaits que les martyrs d'autrefois. Il a développé deux fois ce thème dans les premiers livres de la *Cité de Dieu* datés de 412-415. Il a tout d'abord voulu nuancer et minorer l'importance du sac de Rome de 410, et pour cela il compara les malheurs présents et ceux que rapportaient la tradition, les chrétiens captifs à Régulus⁴⁷, les chrétiennes violées, ou qui se suicidèrent pour échapper au viol, à Lucrèce⁴⁸. Mais ensuite, Augustin a affirmé que les vertus antiques étaient des modèles pour les chrétiens de son temps. Il a développé ceci en reprenant les principaux *exempla* de la tradition rhétorique : les chrétiens ne peuvent s'enorgueillir de ce qu'ils font pour la Cité de Dieu, puisque les anciens Romains firent de même pour la cité terrestre. Et il illustre ceci par une longue liste d'actions héroïques mises en parallèle avec des préceptes

l'aristocratie sénatoriale, – patricienne –, v. 418-419, le partage du pouvoir entre les consuls, le Sénat et les tribuns de la plèbe v. 419-422, l'épisode des décemvirs v. 423-425, le retour au système consulaire v. 426-427, les triumvirs sanguinaires v. 428, et enfin l'Empire, *iter rectum*. On voit alors le diadème couronner «une tête auguste», et cette dernière être appelée *pater patriae, populi atque senatus rector, ductor militiae et dictator, censorque bonus morumque magister, tutor opium, uindex scelerum, largitor honorum*, v. 431-435. Pour Prudence, le principat est bien le régime idéal.

44. PRUDENCE, *Contre Symmaque* II, v. 556-563 reconnaît la valeur militaire de Fabricius, de Curius Dentatus, de Drusus, de Camille.

45. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei* V, 14 : «Martyres, qui Scevolas et Curtios et Decios non sibi inferendo poenas, sed inlatas ferendo et uirtute uera, quoniam uera pietate, et innumerabili multitudine superarunt».

46. TERTULLIEN, *Apologeticum* 50, 7 déclarait «Omitto eos, qui cum gladio proprio uel alio genere mortis mitiore de laude pepigerunt», ce qui est sans doute une allusion à Cassius ou à Caton d'Utique. Augustin blâme le suicide de ce dernier en *De ciuitate Dei* I, 23.

47. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei* I, 14-15. Pour Augustin, qui se démarque ici nettement de Lactance, Régulus fut le meilleur des Romains, *De ciuitate Dei* I, 24.

48. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei* I, 16-19.

évangéliques⁴⁹ : Torquatus tuant son fils est présenté comme un modèle pour ceux qui sacrifient leurs biens terrestres ; Camille sauvant son ingrate patrie des Gaulois est une figure de ceux qui, quoique injustement accusés, défendent cependant l'Église contre les hérétiques ; Mucius brûlant sa main devant Porsenna, Curtius et les *Decii* sacrifiant leur vie pour Rome sont des exemples pour les martyrs persécutés ; Marcus Pulvillus montra un digne mépris à la nouvelle de la mort de son fils, de même que le chrétien doit laisser les morts ensevelir les morts ; Régulus mourant pour son serment est un modèle de la *fides* pour tous ; Lucius Valerius, Cincinnatus, Fabricius sont des exemples de pauvreté volontaire ; enfin, les anciens Romains, pauvres alors que l'État était riche, firent presque aussi bien que les premiers chrétiens de la communauté de Jérusalem. Ainsi, Augustin ne fait-il pas une comparaison entre les héros païens et les chrétiens, car il pense que les *uirtutes* des premiers, ordonnées à des croyances fausses, sont intrinsèquement inférieures aux *uirtutes* des seconds⁵⁰. Reprenant la tradition de Minucius Felix et de Lactance, il juge les martyrs chrétiens supérieurs aux héros. En revanche, il retrouve l'intuition de Tertullien, en faisant de ces héros païens, – et non des païens contemporains⁵¹ –, des modèles qu'il s'agit d'égaliser durant la vie présente, ce qui amènera les chrétiens à les dépasser réellement, grâce à la vérité de leur religion. On obtient donc une hiérarchie morale où les martyrs surpassent les héros antiques, qui peuvent cependant servir d'exemples pour les chrétiens⁵².

Si on considère maintenant les opinions politiques d'Augustin, on ne s'étonnera pas de retrouver chez lui des a priori pro-républicains. La condamnation du système monarchique de la royauté était traditionnelle, mais Augustin étend sa critique à la monarchie impériale⁵³, et il trouve parfois des

49. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei* V, 18.

50. Il l'affirma déjà en *De ciuitate Dei* V, 19. On sait qu'ensuite, sous l'influence de la polémique avec Julien d'Éclane, Augustin eut une position de plus en plus sévère. JULIEN, *Ad Turbentium* II, fragment 106, CCL 88, p. 364, citait comme justes parmi les infidèles Fabricius, Fabius, Scipion, Regulus. Augustin avait admis les *uirtutes* des héros romains, *De ciuitate Dei* V, 12, 3, mais ne pouvait les considérer comme justes aux yeux de Dieu. Il affirma donc en *De ciuitate Dei* XIX, 21 et 25 qu'en dehors du christianisme, il n'y avait ni vraie *iusticia*, ni vraie *uirtus*, ce qui était abandonner Tertullien et Lactance et rejoindre les positions de Minucius Felix. Mais cette évolution est tardive et n'exista qu'à cause de la lutte contre les pélagiens, comme l'avait déjà remarqué J. WANG TCH'ANG-TCHE, *Saint Augustin et les vertus des païens*, Paris, 1938, pp. 117-120.

51. Ceux-ci sont pour Augustin moralement dégénérés, *De ciuitate Dei* II, 2, car ils refusent le christianisme, ils ont perdu les *mores* de leurs ancêtres, et ils ont abandonné la République.

52. Voir L. J. SWIFT, «Pagan and Christian Heroes in Augustine's City of God», *Augustinianum* XXVII, 1987, pp. 509-522, en particulier p. 514.

53. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei* V, 12, 1, rapproche les termes de *rex*, de *dominus* et de *tyrannus* à propos de la période royale. Or, en III, 21, Auguste est dit avoir supprimé la *libertas* et tout soumis *ad regale arbitrium* ; l'*imperator* est donc défini comme un *rex*, ce qui n'est guère positif. Le mot *arbitrium*, appliqué ici à un seul, est utilisé dans un sens opposé de celui d'*Octavius* 18, 5-6, où il désignait de manière négative le pouvoir collégial.

accents proches de ceux de Tacite pour glorifier la *libertas*⁵⁴, ou pour condamner la superbe des empereurs divinisés⁵⁵. On retrouve donc chez Augustin le lien entre l'éloge des vertus antiques et l'admiration pour le régime républicain. Pour l'évêque d'Hippone, plus encore que chez Lactance ou même chez Tertullien, et à la différence de Minucius Felix, les anciens Romains sont les meilleurs représentants de l'humanité lorsqu'elle est privée de la foi chrétienne, et ils sont seuls dignes d'une comparaison avec les chrétiens, même s'ils leur sont inférieurs par la foi.

Au contraire d'Augustin, Orose nous fournit une excellente vérification de l'existence du lien, déjà mis en valeur chez Minucius Felix, entre l'éloge de la monarchie et la condamnation des vertus républicaines. En effet, Orose défendit une conception grecque de l'histoire romaine, – reprise par des chrétiens orientaux comme Origène et Eusèbe de Césarée –, qui insistait sur les bienfaits de l'époque impériale, attribués par les chrétiens à l'influence messianique de la Nativité au temps d'Auguste⁵⁶. Son éloge du principat est à l'opposé des idées augustiniennes⁵⁷. On ne s'étonnera donc pas de constater la rareté des *uirtutes* des héros antiques dans son œuvre⁵⁸, car Orose était

54. AUGUSTIN, *De ciuitate Dei* III, 30, à propos de Cicéron mourant pour la liberté de la *res publica*, et III, 21, où Auguste arrache leur liberté aux Romains.

55. Dans le Sermon *Cum pagani ingrederentur*, 26, on lit à propos de la visite à Rome des «rois chrétiens» : «Veniunt, ut dicere coeperum, reges Romam. Ibi sunt templa imperatorum qui superbia sua diuinis sibi honores exegerunt ab hominibus et quia poterant, reges enim erant et dominatores, extorsere potius quam meruerunt». Le texte est édité par F. DOLBEAU, «Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion des païens et des donatistes», *RÉAug* XXXVII, 1991, pp. 58-77.

56. Sur le lien providentiel entre la Nativité, la paix et la monarchie augustéenne, voir OROSE, *Histoires* VI, 20, 1-8 ; VI, 22, 5 ; VII, 1, 1 ; il reprenait la tradition d'ORIGÈNE, *Contre Celse* II, 30 et d'EUSEBE de Césarée, *Démonstration évangélique* III, 7, 30-35 et *Préparation évangélique* I, 4, 1-6. En VI, 10, Orose décrit l'Empire comme *amplissimus pulcherrimusque*.

57. En *Histoires* VI, 22, 4, Orose interprète le refus par Auguste de prendre le titre de *dominus* comme l'avènement de l'ère de l'*humilitas*, où les hommes, conscients de leurs devoirs envers Dieu et le Christ, obéissent à un seul et cessent de faire la guerre. Orose oppose ceci à la période républicaine, époque de la *superbia*, où les sénateurs par leur orgueil destructeur, ont amené la guerre civile. Augustin n'utilisait ces termes que dans un sens religieux, et non politique.

58. Orose signale de nombreux héros romains traditionnels, mais il n'en fait pas l'éloge, ni ne les propose comme modèles ; par exemple, Curtius, *Histoires* III, 5, 3 ; Torquatus, III, 6, 2 ; Corvinus, III, 6, 5. Régulus, présenté comme le meilleur des Romains par AUGUSTIN, *De ciuitate Dei* I, 24, est décrit de manière neutre, voire hostile, par OROSE, *Histoires* IV, 8, 16 et 9, 1 ; de même Fabricius est nommé *Histoires* IV, 1, 20, sans qu'il soit fait allusion à sa légendaire probité, pourtant relevée par AUGUSTIN, *De ciuitate Dei* V, 18, 2. Seuls Camille (*Histoires* II, 19, 1 ; III, 3, 4), Scipion l'Africain (*Histoires* IV, 14, 4 ; IV, 16, 6 ; IV, 18, 11 ; IV, 19, 2-3 ; IV, 20, 22), et Scipion Emilien (*Histoires* IV, 23, 1-2 ; V, 7, 1-18) sont mieux considérés, mais c'est pour leur rôle militaire et politique bien plus que pour leurs vertus personnelles : Orose s'intéresse plus à la collectivité qu'aux individus, et il refuse de présenter

cohérent en critiquant à la fois les aspects politiques et moraux de la République.

Chez Quodvultdeus de Carthage, on retrouve l'affirmation selon laquelle les martyrs furent supérieurs aux héros : «Il ne faudrait pas que la seule cité terrestre puisse exalter ses citoyens avec des applaudissements de vanité si pour elle Torquatus a tué son fils, si Mucius a tendu sa main droite dans les flammes, si Curtius s'est précipité dans le gouffre et privé de la vie pour la cruauté de cette cité, alors que les nôtres, citoyens de Jérusalem, la grande cité céleste, ont accompli des actes bien plus sublimes, nombreux et variés⁵⁹». Les exemples sont repris de la *Cité de Dieu*, mais dans un autre esprit. En effet, l'allusion à la cruauté de la cité terrestre, – ici la Rome républicaine –, l'admiration de Quodvultdeus pour Orose⁶⁰ et sa défense de l'empire romain chrétien, qui s'appuie sur l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin, éloignent l'évêque de Carthage d'Augustin⁶¹. Quodvultdeus prenait comme Lactance ses distances avec les héros antiques ; de plus, il s'intéressait plus à l'Empire, – selon lui présent dans le plan divin⁶² –, qu'à la République. Il était donc sans doute proche des idées d'Orose.

Enfin, Sidoine Apollinaire, tout en affirmant en bon sénateur que le passage de la République au principat fut négatif⁶³, fit l'éloge de trois empereurs chrétiens, – Avitus en 456, Majorien en 458, Anthémios en 468 –, en s'appuyant sur les *uirutes* les plus traditionnelles ; il s'inscrit donc dans la tradition augustéenne. Il cite dans ses panégyriques la Rome archaïque des *uirutes* et la Rome victorieuse des conquêtes de la République et de l'Empire jusqu'à Trajan : ces discours de type augustéen auraient pu être écrits par des païens⁶⁴. On y retrouve les flatteries, les parallèles obligatoires avec les grands

des païens soumis à l'*appetitus improbae laudis*, *Histoires* IV, 13, 17-18, comme modèles possibles des chrétiens.

59. QUODVULTDEUS, *Liber promissionum et praedictorum Dei*, II, 37, SC 101, p. 377 : «Ne sola terrena ciuitas plausu uanitatis suos extolleret ciues, si pro ea filium Torquatus occidit, si Mucius dexteram porrexit in flammis, si Curtius praecipitem se dando uoragini pro eius saeuitia se uita priuauit ; cum longe celsiora nostri et multa ac multiplicia fecerint ciues Hierusalem caelestis ciuitatis magnae». ·

60. QUODVULTDEUS, *Liber* II, 74 ; III, 36.

61. Voir notre article «Un exemple historiographique au V^e siècle : la conception de l'histoire chez Quodvultdeus de Carthage et ses relations avec la Cité de Dieu», *REAug* XXXVII, 2, 1991, pp. 307-320.

62. QUODVULTDEUS, *Liber* II, 74, reprend l'interprétation d'Orose à propos des quatre empires de Daniel.

63. SIDOINE APOLLINAIRE, *Carmen* VII, v. 100-102.

64. W. PORTMANN, *Geschichte in der spätantiken Panegyrik*, Francfort, 1988, pp. 207-212, rappelle les principales normes de l'histoire dans les panégyriques latins. On y exalte toujours le *mos maiorum*, on cite les *exempla* d'autrefois, et on fait l'éloge des temps républicains comme ceux de la *libertas*. Ces temps idéaux sont bien entendu censés recommencer avec celui dont on fait le panégyrique, dans la tradition de la fiction augustéenne du *princeps*.

hommes de la République⁶⁵, ou avec les grands empereurs⁶⁶. La situation réelle de l'Empire est à peine abordée, et dans des termes qui voilent les évidences⁶⁷. Les vertus des anciens Romains sont rappelées, et Majorien, empereur militaire, est comparé aux Anciens qui vivaient sous les armes⁶⁸. Ces discours sont le symbole officiel d'un espoir renouvelé dans une possible *renouatio*⁶⁹ de l'empire romain. On remarque aussi que Sidoine admettait que ces *uirtutes* étaient non seulement des modèles pour les empereurs, mais aussi pour les Romains chrétiens de son temps⁷⁰.

Comme on le voit, dans l'empire chrétien, le parallèle entre les héros romains et les chrétiens a pu être divers, et s'appliquer aux empereurs dans la bouche des panégyristes comme aux simples fidèles dans celle des évêques. Mais de manière générale, la reconnaissance des *uirtutes* des anciens Romains s'accompagne d'une admiration pour le système républicain, qui peut entraîner chez certains, – comme Augustin –, la condamnation de la monarchie, et chez d'autres, – comme Ambroise –, l'acceptation du gouvernement impérial. L'essentiel réside dans le lien structurel entre les mœurs antiques et le gouvernement de la République, qui amena les chrétiens latins de l'époque impériale à se déterminer par rapport à un modèle classique républicain. La position contraire d'Orose, qui rejette le gouvernement républicain et conteste les *uirtutes* d'antan, ne fait que confirmer la démonstration sur la relation nécessaire entre les mœurs d'autrefois et le régime politique.

65. SIDOINE APOLLINAIRE, *Panégyrique d'Anthémius*, *Carmen* II, v. 227-231, où la victoire d'Anthémius sur les Huns est déclarée bien plus importante que celle remportée jadis contre Spartacus, ou, v. 288-290, que celle de Tullus Hostilius contre Mettius. Ricimer est comparé à Marcellus vainqueur de Syracuse et à Metellus, v. 371-374. Avitus est comparé à Fabricius, *Carmen* VII, v. 226-229 et à Cincinnatus, *id.*, 382-387. Avitus et Théodoric II sont comparés à Romulus et Tatius, *id.*, v. 438-440.

66. SIDOINE APOLLINAIRE, *Carmen* II, v. 202-203, où Anthémius et Marcien sont comparés à Antonin le Pieux et Marc Aurèle.

67. SIDOINE APOLLINAIRE, *Carmen* V, v. 61-87, où le sac de Rome par les Vandales en 455 est présenté comme secondaire, car l'histoire montre que Rome combat mieux après une défaite ; suivent les exemples de Coclès repoussant les Étrusques, de Scaevola amenant Porsenna à la paix par sa bravoure, de Brennus repoussé du Capitole, de la victoire de Scipion sur Hannibal. La même idée avait été exprimée en 456 à propos d'Avitus, avec les mêmes exemples de Porsenna, Brennus, Hannibal, *Carmen* VII, v. 127-135 et v. 552-564.

68. SIDOINE APOLLINAIRE, *Carmen* V, v. 300-304 et 383-384. Sur les *uirtutes* des anciens consuls, *Carmen* VII, v. 71-72.

69. Comme le dit G. RIGOBERT, «Apollonius Sidonius. Eine Untersuchung seiner drei Kaizerpanegyriken», *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaizerzeit*, Berlin, 1982, pp. 654-660.

70. Sidoine Apollinaire ne trouvait pas indigne des *antiqui* ceux qui défendaient l'empire romain contre les barbares, *Lettre* 8, 1-2, du Livre III de la correspondance, datée de 472-473.

4) Les héros romains républicains et les ascètes

Enfin, d'autres auteurs du V^e siècle reprirent la thématique de la comparaison entre les héros romains et les chrétiens contemporains, mais l'appliquèrent spécifiquement aux ascètes.

Dans sa *Chronique*, Sulpice Sévère exalta indirectement la République et ses *uirtutes* en dénonçant la corruption des évêques de son temps et la monarchie impériale⁷¹. Il condamnait cette dernière au nom de l'idéal républicain romain et au nom de l'idéal théocratique monothéiste. Il décrit l'histoire biblique à travers le prisme de Salluste et de Tacite : d'après lui, les vertus des anciens Hébreux furent plus grandes sous les Juges que sous les Rois. Ce républicanisme s'exprime pleinement lors de l'instauration de Saül comme roi : «La crainte de la guerre étant écartée, et les affaires étant prospères et tranquilles, le peuple désira, suivant de mauvais conseillers, qui selon l'habitude du vulgaire s'ennuyaient de la situation présente et désiraient aller contre la coutume, la royauté, si odieuse aux nations libres. Par un trait de folie étonnant, il voulait transformer sa liberté en servitude. Ils se pressent donc autour de Samuel, lui disant qu'il est devenu vieux et qu'il doit leur donner un roi. Et celui-ci par un discours calme et plein de raison essaie de détourner la plèbe de sa volonté insensée, montrant ce qu'est la domination royale et son pouvoir orgueilleux, exalte la liberté, fait détester la servitude, et enfin les menace de la colère divine, s'ils persistent à vouloir par leur corruption d'esprit un roi parmi les hommes alors qu'ils ont Dieu pour roi⁷²». Il est vrai qu'en *I Samuel* 8, Samuel invoquait Dieu et qu'il faisait un discours sur les inconvénients de la royauté, mais ceux-ci étaient matériels, et ne furent pas repris par Sulpice Sévère. Ce dernier attribue ce désir de la royauté à une maladie mentale, née de la prospérité, mère de tous les vices, sous l'influence de mauvais conseils, et où la foule et la plèbe remplacent au cours du texte le *populus*. Il y a donc abdication politique, ce qui ne peut s'expliquer que par la folie. C'est évidemment une déformation totale du texte biblique où les anciens

71. Cette aversion pour la royauté est manifeste à propos de Darius qui accepte une suggestion de son entourage, et qui ordonne «que les honneurs divins lui soient rendus et que nul n'invoque durant un mois dans ses prières d'autre dieu que le roi, à cause de cette folie qui pousse tous les rois à vouloir qu'on les traite en divinité», *II Chronique* 7, 1: «Regem deprauatum compellunt, ut sibi diebus proximis XXX diuini honores darentur, neque quiquam liceret deum nisi regem precari. Facile id Dario persuasum, stultitia regum omnium, qui sibi diuina uindicant», qui résume *Daniel* 6, 2-10. En fait, Sulpice Sévère déforme le texte biblique, où on parle bien de la prière pour le roi, mais pas des honneurs divins qui renvoient au culte impérial du Bas-Empire.

72. *I Chronique* 32, 3-5 : «Sed hostili metu remoto secundis tranquillisque rebus, corruptis consiliis, more uulgo, cui praesentia fastidio, insueta desiderio sunt, regium nomen, cunctis fere liberis gentibus perinuissum, populus desiderabat ; plane insigni exemplo amentiae praeoptabat libertatem seruitio mutare. Igitur frequentes Samuelem circumstant, ut, quia jam ipse senuisset, regem eis constitueret. At ille placide salubri oratione ab insana et superba imperia exponere, libertatem extollere, seruitutem detestari, postremo diuinam eis iram denuntiare, siquidem homines mente corrupti, Deum regem habentes, regem sibi ex hominibus flagitarent». Ceci résume et commente *I Samuel* 8.

d'Israël, et non la foule vulgaire, viennent demander à Samuel un roi pour la guerre et surtout pour la justice, car les propres fils de Samuel ne sont pas aptes à remplacer leur père dans la fonction de juge. Mais le républicain Sulpice Sévère réécrit complètement le texte ; c'est la plèbe qui décide, et contre la coutume, ce qui pour un aristocrate romain est doublement négatif. De plus, elle reste insensible à la liberté, préférant la servitude et le pouvoir *superbe*, qualificatif du tyrannique Tarquin. On retrouve donc l'idéologie républicaine de la Rome qui haït les rois, de Brutus contre Tarquin à Brutus contre César. Et Samuel avec son *oratio* joue le rôle de Cicéron ou de Caton d'Utique. La culture de Sulpice Sévère l'amène à travestir le texte biblique en y incluant des conceptions traditionnelles et sénatoriales.

Sulpice Sévère ne parle pas des *uirtutes* des héros romains, car dans la *Chronique*, son propos est strictement chrétien. Mais on retrouve ces vertus chez les anciens Hébreux⁷³. Or, ce schéma selon lequel les *ueteres* étaient plus purs s'appuie sur le souvenir des *exempla* romains traditionnels. La même structure est présente, même si elle est appliquée à l'histoire biblique.

Salvien de Marseille fut un autre auteur ascétique. Mais le *De gubernatione Dei* est incomplet, et si nous avons son éloge des *uirtutes* des héros romains, il ne nous a laissé aucune indication sur ses préférences politiques. Cependant, il fit lui-aussi le parallèle entre les héros d'autrefois et les Romains chrétiens de son temps : Salvien dit ainsi qu'il ne faut pas trouver la vie des *sancti* (les moines) trop dure, «à moins peut-être que ces hommes de jadis, à la vertu antique, les Fabius, les Fabricius, les Cincinnatus, ne nous semblent avoir trouvé pénible la pauvreté, eux qui ne voulaient pas être riches puisqu'ils consacraient tous leurs efforts à l'utilité commune et enrichissaient par leur pauvreté privée la puissance croissante de l'état⁷⁴». Puis suit l'éloge de leur frugalité, de leur mépris de l'argent, de leur dédain des beaux vêtements, de leurs activités agricoles. «Mais ces magistrats pauvres avaient un État riche (...) Tels étaient donc les vieux Romains, et ils méprisaient les richesses sans connaître Dieu, comme aujourd'hui les méprisent ceux qui suivent le Seigneur⁷⁵». Le ton général s'inspire directement de la tradition romaine

73. Ainsi, à propos de l'attitude de Gédéon, *I Chronique* 25, 8 : «Alors, par le consentement commun, Gédéon fut proposé comme prince du peuple ; mais il dédaigna ce titre, préférant vivre sous la même loi avec les citoyens que de leur commander» ; «Tum consensu omnium, Gedeoni, ut princeps populi esset, delatum ; quod ille aspernatus communi jure cum ciuibus uiuere quam praeesse suis maluit». Ceci s'appuie sur *Juges* 8, 22-23, mais Sulpice Sévère commente autant qu'il résume. Car dans le texte biblique, Gédéon refusait car pour lui, la royauté n'appartenait qu'à Dieu. On est donc fort loin de cette scène romaine où Gédéon refuse le principat au nom de l'idéal républicain. De même, Sulpice Sévère, *I Chronique* 23, 5-6 condamne les évêques de son temps, trop riches à ses yeux, et rappelle que les Lévites étaient plus pauvres. On retrouve le thème de la *corruptio* par l'abondance, déjà présent dans le *Catilina* de Salluste.

74. SALVIEN, *De gubernatione Dei* I, 10.

75. SALVIEN, *De gubernatione Dei* I, 11 : «Tales ergo tunc ueteres Romani erant et sic illi tunc contemnebant diuitias nescentes Deum, sicut nunc spernunt sequentes Dominum».

classique et on n'a pas besoin de supposer une référence à la *Cité de Dieu*. D'ailleurs, certains exemples, comme ceux de la sueur de Cincinnatus ou de la frugale nourriture de C. Dentatus, ne se trouvent pas chez Augustin, et Salvien a pu les trouver chez Valère Maxime. Cependant, ce qui est proche d'Augustin ou de Tertullien, c'est de considérer que les anciens Romains avaient de réelles vertus, qu'elles n'étaient pas fausses malgré leur méconnaissance du christianisme, et que ces hommes sont présentés comme les précurseurs des vrais chrétiens, les *sancti*, en fait les moines. Salvien les dépeint comme aussi vertueux que les ascètes chrétiens, indépendamment de leur foi. Une telle positivité reconnue à la République romaine, héroïque quoique païenne, sur la seule valeur des hommes qu'elle a pu produire, est à rapprocher de l'attitude de Sulpice Sévère, voire d'Augustin. Si on rappelle que Salvien considère l'empire romain de son temps comme perdu et les Romains chrétiens comme moralement dégénérés, – à la différence des barbares –, on retrouve l'opposition entre la République idéale et l'Empire corrompu.

En conclusion, on doit d'abord constater que si les chrétiens ont repris la tradition classique des *exempla* vertueux⁷⁶, ils l'ont intégrée dans un autre contexte, où la cité de Dieu remplace la cité romaine. Ceci a amené les chrétiens à choisir entre les *uirtutes*, et à privilégier la *fortitudo*, transposable dans le contexte de la patrie céleste, plus que la *pietas*, et le dévouement plus que l'honneur, souvent considéré comme orgueil. On remarque aussi que la comparaison entre les héros républicains romains et les chrétiens ne fut pas constamment identique dans la littérature chrétienne latine. A l'époque des persécutions, de Tertullien à Lactance, on trouve principalement le thème du parallèle entre héros et martyrs. Ensuite, les auteurs chrétiens insistèrent surtout sur le parallèle entre les héros et les ascètes, ou firent des comparaisons avec les fidèles de leur temps. L'essentiel est que les héros républicains soient la référence évidente de tous ces discours sur les moeurs, ce qui peut se comprendre lorsqu'un auteur s'adresse aux païens, comme dans l'*Apologeticum* ou la *Cité de Dieu*, mais ce qui l'est moins lorsque le texte concerne un public chrétien, comme dans d'*Ad martyras* ou chez Salvien. Ceci confirme qu'il vaut mieux développer une thématique culturelle que religieuse pour analyser ces textes.

En fait, la comparaison entre les martyrs chrétiens et les héros romains qui avait jusqu'ici retenu l'attention des commentateurs n'est qu'un aspect d'une problématique plus vaste. En effet, le parallèle entre Romains païens et chrétiens s'inscrit dans le contexte des différents jugements portés sur les

76. En effet, ils restent tout à fait dans la tradition romaine où l'*exemplum* est héroïque, fait appel à l'histoire, s'adresse aux citoyens et les incite à la *uirtus*. Les *exempla* fixent le *mos maiorum* et créent des structures de comportement mimétique visant à passer de la description de l'autorité du passé à l'action dans le présent, voir J.-M. DAVID, «Maiorum exempla sequi. L'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicéron», *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Table ronde organisée par l'École Française de Rome le 18 mai 1979, dans *MEFRM* 92, 1980, pp. 67-86.

divers systèmes de gouvernement qu'avait connus Rome. Ceci signifie que dans l'Antiquité tardive, les héritages du temps de Cicéron et d'Auguste continuaient à structurer les mentalités des Romains, tant païens que chrétiens, et à les diviser selon les critères idéologiques de la République, du « principat » et de la monarchie. Par le prisme des modèles de la tradition scolaire et de la propagande impériale, on continuait à juger le présent à l'aune des critères d'un passé devenu « classique », – c'est-à-dire enseigné dans les classes. Les divergences religieuses des III^e et IV^e siècles ne pouvaient effacer la commune appartenance à une même culture latine fondée sur Cicéron et Virgile, et sur le souvenir de la République et d'Auguste. On aurait pu se contenter de comparer les martyrs à des exemples bibliques, – comme le fit parfois Ambroise⁷⁷ –, mais le plus souvent, on se référa aux modèles héroïques de la République vertueuse. Et si on déclara que les martyrs l'emportaient grâce à la vérité de leur foi, on admit que les héros romains étaient moralement des exemples à imiter ou à dépasser pour les chrétiens.

On peut terminer cette étude en classant les auteurs chrétiens latins selon des critères tout à fait classiques, et retrouver les quatre tendances historiographiques dont nous avons parlé. Les partisans d'une histoire taciteenne furent Sulpice Sévère, Augustin, et sans doute Salvien : ils exprimaient la désillusion devant l'effondrement de l'empire romain chrétien, et ils admettaient que l'empire chrétien n'avait pas, du point de vue des mœurs, égalé la République héroïque ; seuls parmi les chrétiens, les martyrs ou les ascètes trouvaient grâce à leurs yeux. Les défenseurs de la position augustéenne, Lactance, Firmicus Maternus, Ambroise et Sidoine Apollinaire, préféraient les institutions de la République et firent l'éloge de ses héros, mais servirent les empereurs. Ceux qui suivaient la tradition suétonienne furent Prudence, et sans doute Tertullien ; pour eux, les héros romains furent grands, mais le principat était un régime préférable. Enfin, les défenseurs de la monarchie impériale comme Minucius Felix, Orose, et peut-être Quodvultdeus, condamnèrent les fausses *uirtutes* de la République, viciées par la *pietas* erronée des Romains païens, et ils rejetèrent les institutions républicaines, symboles de guerres et d'orgueil ; ils reprenaient en fait la conception grecque de l'histoire romaine, qui valorisait l'Empire, et qui leur fut transmise par les Orientaux chrétiens comme Méliton de Sardes, Origène ou Eusèbe⁷⁸.

À la conception sénatoriale qui exaltait les dieux du Capitole, la République et les *uirtutes* des héros, la réponse la plus contradictoire fut celle des Grecs

77. AMBROISE, *De officiis* I, 197 parla du « courage du peuple de nos pères », en désignant ainsi les Macchabées, et il cite en I, 202-207, les martyrs romains Agnès, Siste et Laurent. Mais ces *exempla* bibliques et chrétiens d'Ambroise reprennent la thématique militaire et patriotique romaine, tout en orientant l'aspect civique et glorieux au profit de la cité de Dieu.

78. Sur ce point que je ne développe pas ici, je me permets de renvoyer à ma thèse, *Les chrétiens et l'histoire de la patrie romaine. Les interprétations chrétiennes de l'histoire romaine en Occident (III^e-V^e siècles)*, soutenue à Paris X-Nanterre le 9 décembre 1993. J'y ai analysé en détail l'influence des conceptions historiques grecques de Rome sur les auteurs chrétiens latins. Deux articles à paraître dans *Latomus* en 1994 et 1995 permettront d'en faire une présentation.

chrétiens qui glorifièrent le christianisme, l'Empire et les martyrs. Mais leur influence en Occident fut limitée, car cette présentation heurtait trop l'admiration des chrétiens occidentaux pour leur culture latine. Et on constate que les chrétiens latins préférèrent généralement, à la différence des Grecs, distinguer et non lier dans une même réprobation, la religion païenne, intrinsèquement mauvaise, et les mœurs et le régime politique de l'époque anté-chrétienne, – la République –, considérés comme positifs.

Dans ces conditions, l'opposition entre «Romains» et «chrétiens» est vaine, car le débat entre chrétiens et païens latins se situe à l'intérieur d'un même héritage romain. Tertullien avait raison d'écrire : «Nous sommes des vôtres⁷⁹». Devant la continuité de la culture historique latine qui unissait les mœurs et les institutions de l'État, et devant la permanence de ses structures idéologiques durant cinq siècles, – d'Auguste à Sidoine Apollinaire –, on ne peut que refuser l'opposition entre christianisme et romanité : dans l'Antiquité tardive, *Christentum war auch Römertum*⁸⁰.

Hervé INGLEBERT
Université de Nantes

RÉSUMÉ : Depuis l'époque d'Auguste, l'historiographie et la tradition rhétorique romaines étaient partagées entre l'idéalisation de la République et de ses mœurs et l'admiration pour l'Empire qui avait permis la paix et la prospérité. Les chrétiens connaissaient ces deux traditions, transmises par le système éducatif et par la propagande impériale, et les utilisèrent dans leurs comparaisons entre les héros républicains et les modèles de leur foi, les martyrs et les ascètes. On constate que leurs jugements ne furent pas seulement religieux, mais aussi politiques, car ils reprirent les critères classiques qui liaient les mœurs aux institutions. Ainsi, Augustin est idéologiquement proche de Tacite, Ambroise reprend la tradition augustéenne, Prudence celle de Suétone, et Orose défend une conception d'origine grecque de l'histoire de Rome. L'appartenance religieuse apparaît secondaire face à la persistance des modèles historiographiques traditionnels : ceci montre que les chrétiens, autant que les païens, étaient bien culturellement romains.

79. TERTULLIEN, *Apologeticum* 18, 4 : «*De uestris sumus*».

80. Pour une analyse portant non sur la persistance des schémas conceptuels, mais sur la continuité des formes littéraires, voir dans le même esprit, J. FONTAINE, «*Christentum ist auch Antike. Einige Überlegungen zu Bildung und Literatur in der lateinischen Spätantike*», *Jahrbuch für Antike und Christentum* XXV, 1982, pp. 5-21.