

Saint Augustin, lecteur de Perse et de Juvénal

Pierre SARR

Université Cheikh Anta Diop
Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
Département des Langues Anciennes

RÉSUMÉ

Homme d'église, saint Augustin n'en est pas moins un familier de la culture classique. Ses œuvres regorgent de références aux auteurs classiques, qu'ils soient dramaturges, historiens, philosophes ou poètes. *La Correspondance* et la *Cité de Dieu* nous en offrent un exemple à travers les citations que l'évêque d'Hippone fait de Perse et de Juvénal. Il s'appuie sur ces poètes satiriques pour réfuter les critiques que les païens adressent aux chrétiens, faire l'éloge de la vertu, condamner l'amour des louanges purement humaines et s'insurger contre tous ceux qui s'évertuent à connaître la fin des temps. A travers la lecture et l'utilisation qu'il fait de Perse et de Juvénal, saint Augustin montre qu'il n'est pas séparé du monde païen et qu'il adhère aux valeurs reconnues par tous. Cependant, l'homme d'église n'hésite pas à s'éloigner de ces auteurs, chaque fois qu'il veut mettre en avant la primauté du christianisme sur le paganisme.

Most clefs: corruption (des moeurs), vertu, Louange (humaine), fin (des temps).

ABSTRACT

Abstract; Ecclesiastical man, saint Augustine is not less a familiar of traditional culture. Its works abounds in references to the classic authors, who they are playwrights, historians, philosophers or poets. The *Correspondance* and the *City of God* offer an example of it to us, through the quotations that the bishop of Hippone made of Perse and Juvenal. He is pressed on these two satirical poets to refute criticisms that the pagans address to christians, to speak in praise of the virtue, to condemn the love of the purely human praises and to rise against all those who are forced themselves to know the end of time. Through the reading and the use which he makes of Perse and Juvenal, saint Augustine shows that he is not separated from the pagan world and that he adheres to the values recognized by everybody. However, the bishop does not hesitate to move away from these authors each time that he wants to propose the primacy of christianism on paganism.

Key Words: corruption of manners, virtue, human praises, end of time.

INTRODUCTION

Dans son éducation et sa formation, saint Augustin a été profondément marqué par la culture antique. Cet héritage culturel transparaît dans ses œuvres. Il faut toutefois remarquer que, parmi ses grandes œuvres, cette culture païenne est plus présente dans la *Cité de Dieu* et la *Correspondance* que dans les *Confessions* et les *Sermons* au peuple, dont les références sont plus bibliques, cela pouvant se comprendre du fait que dans les deux premières œuvres, Augustin s'adresse à des personnes

d'un niveau intellectuel plus élevé que celui du peuple d'Hippone, destinataire de ses prédications. Ainsi s'explique notre choix d'étudier l'influence des auteurs latins sur saint Augustin, en nous appuyant seulement sur la *Cité de Dieu* et la *Correspondance*.

Certes, ce thème a fait l'objet de nombreux travaux: G. Combès a montré quelle a été l'étendue et la profondeur des connaissances littéraires, tant grecques que romaines¹, de saint Augustin. De son côté, H.- I. Marrou a mis en évidence comment saint Augustin, en tant qu'héritier de la tradition antique, a témoigné de cette culture gréco-romaine². Des études plus spécialisées ont fait voir l'intérêt que saint Augustin a porté à Cicéron³ et à Virgile⁴. D'autres encore ont relevé l'apport des philosophes, des historiens et des dramaturges latins à la pensée de saint Augustin⁵.

Nous avons choisi de contribuer à cet ensemble en traitant de la présence des satiriques latins dans la pensée de saint Augustin. En effet, la seule étude dont nous avons connaissance et qui porte sur ce sujet est l'article de P. Courcelle, *Saint Augustin lecteur des Satires de Perse*, simple réponse à une critique de Christiane Mohrman sur l'interprétation qu'il faisait du "*quamdiu cras et cras*" des *Confessions*⁶. Notons que l'auteur met l'accent plus sur ce passage des *Confessions* et sur les sermons 81 et 164 que sur les références à la *Correspondance* et à la *Cité de Dieu* qu'il résume succinctement (p. 43). Il nous a semblé qu'une analyse plus détaillée de toutes ces références pouvait être intéressante. Nous avons aussi voulu limiter cette étude à Perse et à Juvénal. D'abord parce que Augustin les cite plus que Horace, dont les références aux *Satires* se résument à une allusion aux épidémies de fièvre qui sévissaient à Rome au mois de septembre, au rite de la *fercula* en l'honneur de la mère des dieux et au parallélisme entre les martyrs chrétiens et les héros de l'antiquité⁷. Ensuite parce que, sans doute, la verve et le caractère enflammé de Perse et de Juvénal étaient plus adaptés que le ton mondain et parfois conciliant d'Horace aux thèmes abordés par Augustin dans la *Cité de Dieu* et la *Correspondance*, et qui font l'objet de cet article: la réfutation des critiques païennes contre les chrétiens, l'éloge de la vertu, la condamnation de l'amour des louanges et la critique des annonciateurs de la fin des temps.

¹ G. COMBÈS, *Saint Augustin et la culture classique*, Paris, 1927.

² H. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958⁴.

³ M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris, 1958.

⁴ J. J. O' MEARA "Virgil and S. A., the roman background to Christian sexuality", *Augustinus*, 19 (1968).

⁵ J. DOIGNON, "Une analyse de style sénéquien de la versalité chez Augustin (*Epist.* 48)", *Aug* (L), 40-41 (1990-1991), p. 189-192; P. C. BURNS, "Augustine's use of Sallust in the City of God: the role of the grammatical tradition", *Augustinian Studies*, 30 (2) (1999), pp. 105-114; J. S. ALEXANDER, "A quotation from Terence in De Correctione Donatistorum of st. Augustine", *Studia Patristica*, 27 (1993), pp. 221-224; H. MARTI, "Citations de Térence. Problèmes et significations des exemples de la lettre 12* de Consensus à Augustin", *Etudes Augustiniennes* (1983), pp. 243-249.

⁶ P. COURCELLE, "Saint Augustin, lecteur des Satires de Perse", *RSR*, 27 (1953), pp. 40-46.

⁷ *De Civitate Dei*, 2, 4: Et haec fercula appellabantur (Horace, *Sat.*, 2, 6, 104: Fercula sunt...); 3, 12: Utrum etiam dea Febris ex illa nata est (Horace, *Sat.*, 2, 6, 19).

1. REFUTATION DES CRITIQUES PAIENNES

La lettre 138, qui date de 412 après J.-C., est une réponse de saint Augustin à Marcellinus. Celui-ci lui avait adressé une lettre dans laquelle il le suppliait de répondre à certaines accusations que des païens cultivés portaient contre le christianisme. Entre autres plaintes, ils mettaient en cause la responsabilité des empereurs chrétiens dans les malheurs qui s'étaient abattus sur Rome⁸. Dans sa réponse, saint Augustin feint d'ignorer les récriminations des païens. Il aimerait, dit-il, que ceux-ci précisent leurs accusations, ce qui lui permettrait de leur prouver que les empereurs païens ont commis de fautes semblables ou pires; que ces fautes sont imputables à des hommes, non à une doctrine; que ces malheurs n'ont pas été commis par les empereurs eux-mêmes mais par leurs acolytes⁹. Assurément, Augustin connaît les griefs des païens contre les chrétiens et leurs empereurs. Les faits ne remontent pas loin: en août 410 après J.-C., Rome est aux mains des Vandales, livrée au massacre et au pillage. Les païens se saisissent de l'occasion pour rejeter la responsabilité des malheurs sur la religion chrétienne. Le paganisme, vaincu par l'empereur Constantin, avait été définitivement banni par Théodose¹⁰. Mais ni le vote du Sénat qui l'abolissait ni l'édit de l'empereur qui ordonnait la fermeture des temples n'avaient réussi à éteindre le paganisme dans les cœurs. Les païens étaient encore nombreux et ils ne se lassaient pas d'établir des comparaisons entre les temps glorieux de l'Empire idolâtre et les malheurs des temps chrétiens. Augustin lui-même s'est fait l'écho de leurs plaintes: "Quand nous faisons des sacrifices à nos dieux, Rome était florissante. Maintenant que partout on sacrifie à votre Dieu et que les sacrifices de nos dieux sont interdits, voilà ce que Rome endure¹¹". Par conséquent, si Augustin feint d'ignorer ces événements, c'est pour montrer aux païens qu'il n'a pas besoin de se référer aux empereurs chrétiens pour leur prouver le caractère calomnieux de leurs accusations. Il lui suffit pour cela de renvoyer ses agresseurs à leur propre littérature, à leur propre histoire, puisque leurs propres auteurs, à leur époque respective, ont montré que Rome portait en elle les germes de sa propre destruction.

Dans sa démonstration, Juvénal, entre autres auteurs, lui fournit des arguments: "qu'ils écoutent leur poète satirique qui, tout en raillant, leur dit la vérité¹²". L'expression "leur poète satirique" dans laquelle le possessif, contrairement à l'usage, est antéposé, (*suum satyricum*) montre bien la distance que saint Augustin, le chrétien,

⁸ *Epist.* 136.

⁹ *Epist.* 138, 3, 16.

¹⁰ L'empereur Constantin promulgua l'édit de tolérance en 313 après J.-C. Arrivé au pouvoir, Théodose donna une impulsion nouvelle à la lutte anti-païenne: une loi du 24 Février 391 interdit toute cérémonie païenne dans la ville de Rome. L'édit de Constantinople du 8 Novembre 392 défendit, sous peine d'amendes et de confiscations, d'offrir des sacrifices, sous quelque forme que ce fût. En 393, le christianisme devient religion d'Etat.

¹¹ *Serm.* 296, 7: "Ecce quando faciebamus sacrificia diis nostris stabat Roma; modo quia superavit et abundavit sacrificium Dei uestri, et inhibita sunt et prohibita sacrificia deorum nostrorum, ecce quid patitur Roma".

¹² *Epist.* 138, 3, 16: "Audiant satyricum suum garriendo uera dicentem".

met entre lui et les auteurs païens; elle met aussi en relief la virulence avec laquelle Juvénal s'en prend au paganisme. En effet saint Augustin cite, avec une grande fidélité au texte¹³, ces vers de la satire 6 où Juvénal oppose, en un tableau contrasté, l'âge d'or à son siècle:

“Jadis une humble fortune sauvegardait la chasteté des Romaines.
Ce qui protégeait les modestes maisons des atteintes du vice,
C'était le travail, la brièveté des sommeils, leurs mains
Irritées et durcies par la laine étrusque; c'était Hannibal
Tout proche de Rome, et leurs maris debout sur la tour Colline.
Nous souffrons aujourd'hui les maux d'une longue paix.
Plus funeste que les armes, la luxure s'est ruée sur nous
Et venge l'univers asservi; tous les crimes s'étaient, tous
Les forfaits de la débauche, du fait qu'a péri la pauvreté Romaine¹⁴”.

Aux yeux du satiriste romain, l'âge d'or est une époque où la pudeur règne encore sur la terre; une époque où les dieux, les hommes et les animaux cohabitent et sont à l'abri de la corruption; une époque où la rusticité, la simplicité demeurent encore les vertus principales de la femme romaine. Exemple en est donné au cours de la deuxième guerre punique: alors que les hommes défendent courageusement la ville contre l'envahisseur carthaginois, leurs femmes se distinguent par leur chasteté, leur pauvreté et leur ardeur au travail. À cette pureté des mœurs des premiers temps de Rome, Juvénal oppose la dépravation des femmes de son époque, qu'il qualifie de “monstres”¹⁵ et dont il nous dresse les portraits: elles sont impudiques, impertinentes, fantasques, prodigues, orgueilleuses, impétueuses, infidèles et jalouses. À l'origine de cette perversion, Juvénal cite avant tout la recherche déréglée des plaisirs et la soif effrénée des richesses, conséquences d'une trop longue paix:

“Nous souffrons aujourd'hui les maux d'une longue paix.
Plus funeste que les armes, la luxure s'est ruée sur nous
Et venge l'univers asservi. Tous les crimes s'étaient, tous
Les forfaits de la débauche, du fait qu'a péri la pauvreté romaine”¹⁶.

¹³ La seule différence entre le texte de Juvénal et celui de saint Augustin se trouve au début de la citation: à la place de *praestabat* saint Augustin écrit *seruabat*

¹⁴ Epist. 138, 3, 16: “Seruabat castas humilis fortuna Latinas
Quodam, nec uitii contigi parua sinebat
Tecta labor, somnique breues, et uellere thusco
Vexatae duraeque manus, ac proximus Vrbi
Annibal, et stantes Collina in turre mariti.
Nunc patimur longae pacis mala, saeuior armis
Luxuria incubuit, uictumque ulciscitur orbem.
Nullum crimen abest, facinusque libidinis, ex quo
Pauertas romana perit”. (Cf. Juvénal, *Sat.*, 6, 287-295).

¹⁵ *Sat.* 6, 286: “Vnde haec monstra tamen uel quo de fonte, requiris?” (tu demandes d'où viennent ces monstres, quelle peut en être la source?”).

¹⁶ Cf. les quatre derniers vers de la note 14. Tite-Live et Salluste évoquent les mêmes causes.

Ainsi, pour Augustin citant Juvénal, la perversité née de l'opulence était un signe annonciateur de la destruction de Rome.

Dans sa réfutation des accusations païennes contre le christianisme, Augustin emploie l'expression *turba numinum*¹⁷. Si les païens accusent les chrétiens d'être la cause de leurs maux, ils ne doivent pas épargner leurs dieux. Ceux-ci qui étaient censés les défendre n'ont pas pu, malgré leur nombre, les protéger contre les assauts de leurs ennemis. Sur un ton ironique —à la manière de Juvénal— Augustin se demande si cette multitude de divinités n'était pas en train de dormir lorsque les Gaulois s'emparaient de Rome:

“Mais cependant cette foule de divinités, où était-elle
Lorsque bien avant que les mœurs antiques ne soient
Corrompues, Rome a été prise et incendiée par les
Gaulois? Est-ce que par hasard, tout en étant propices, ils dormaient?”¹⁸.

L'expression *turba numinum* rappelle la *turba deorum* que nous trouvons dans la satire 13¹⁹, où Juvénal reconforte le vieillard Calvinus. Ce dernier s'est vu dépouillé par un de ses amis de l'argent qu'il lui avait confié. Pour le calmer, Juvénal essaie de lui faire comprendre qu'il n'y a pas lieu de se plaindre du comportement de ce faux ami, surtout à une époque où la moralité et la piété se sont effacées devant le crime et le sacrilège. Juvénal pousse son indignation au point d'incriminer les dieux eux-mêmes, qu'il juge responsables de cet état de choses en permettant aux criminels, aux hypocrites, aux parjures, de réussir leurs forfaits; il se révolte contre cette passivité des dieux qui passe pour de l'indifférence aux yeux des honnêtes gens et il manifeste même sa perplexité, voire son scepticisme devant la multiplicité des dieux qui semble être parmi les causes du relâchement des mœurs. Cette responsabilité des dieux que Juvénal relève dans la dégradation des mœurs des Romains, Perse permet à saint Augustin de mieux la mettre en évidence dans le livre 2,6-7 de la *Cité de Dieu*.

Devant les mœurs corrompues de ses contemporains, Augustin sait gré à Perse d'avoir fait retentir sa voix pour les exhorter à la vertu (...*Quod discendum Persius increpat dicens*)²⁰. À cet intérêt que Perse porte à la vertu, Augustin oppose le laxisme des dieux païens. Les païens ont beau prétendre que le culte qu'ils rendent à leurs dieux leur assure la moralité, Augustin leur démontre le contraire. À l'appui de sa démonstration, il apporte deux preuves majeures. D'abord, le fait que les dieux se désintéressent de la vie morale de leurs adorateurs: puisque les hommes

¹⁷ *De Ciuitate Dei*, 2, 22.

¹⁸ *Ibid.* 2, 22 “Sed tamen haec numinum turba ubi erat, cum longe antequam mores corrumperentur antiqui a Gallis Roma capta et incensa est? An praesentes forte dormiebant?”. Toute présence divine doit favoriser la rencontre et la communication de l'homme avec le divin. Elle doit aussi être une présence agissante, ce qui implique l'amour, l'assistance et la protection de la divinité à l'égard des hommes. Tel n'est pas le cas des dieux païens dont Augustin raille la “présence-absence”.

¹⁹ *Sat.* 13, 46-47: “Prandebat sibi quisque deus, nec turba deorum talis ut est hodie”.

²⁰ *De Ciuitate Dei*, 2, 6: Augustin cite les vers 66 à 72 de la satire 3 de Perse. Nous reviendrons plus loin sur ces vers.

veillent aux rites sacrés des dieux, il est normal que ceux-ci veillent aux actes des hommes. Par leur sévérité, ils devaient menacer ouvertement de châtiments (*terribili prohibitione*) la mauvaise conduite de leurs fidèles. Bien au contraire, ils n'ont pas pu les prémunir contre les maux qui nuisent non seulement au corps mais aussi à l'âme; leur permissivité les a rendus pires. La seconde preuve, étroitement liée à la première, est le peu de cas qui est fait de l'enseignement moral chez les païens, contrairement à ce qui se passe chez les chrétiens: les églises chrétiennes sont des lieux publics où sont enseignés les préceptes moraux prescrits par le vrai Dieu. Or, de tels établissements n'existent pas chez les païens. Au contraire, avec la bénédiction de leurs dieux, les temples sont consacrés à l'organisation de spectacles où les histrions se distinguent par leurs paroles et leurs gestes obscènes, et à des fêtes où la licence déverse toutes ses turpitudes. Les païens peuvent sans doute, pour défendre leurs dieux, alléguer que ceux-ci s'adressent à des initiés, comme dans les religions à mystères ou mettre en avant l'enseignement moral dispensé dans les écoles de philosophie. Mais Augustin a vite fait d'écarter ces arguments: les rites ésotériques des mystères ne sauraient inciter à une vie chaste et probe, puisque la même turpitude règne dans ces réunions intimes. Quant aux philosophes, ils ont certes du mérite d'avoir découvert de grandes vérités et d'avoir trouvé quelque moyen de mener une vie droite. Cependant, force est de reconnaître que les Romains sont plus enclins à imiter les bassesses des dieux qu'à écouter leurs leçons, surtout lorsque, pareils à des tyrans qu'aveugle la cruauté, ils sont poussés par leurs passions charnelles: "En effet, tous les adorateurs de tels dieux, lorsque la concupiscence, imprégnée d'un venin brûlant, comme dit Perse, les aura bientôt envahis, prêtent plus attention à ce que Jupiter a fait qu'à ce que Platon aura enseigné ou à ce que Caton aura pensé"²¹. L'expression *libido ferventi tincta veneno* est extraite de la satire 3,37 de Perse qui s'en sert pour qualifier les tyrans sur lesquels il appelle le châtiment des dieux. Au tribunal de saint Augustin, les dieux païens ne sont rien d'autre que des dépravés: ils n'ont pas pu fournir à leurs adeptes les remèdes nécessaires à leurs misères morales, ni les guider dans le sens du bien; plutôt que de les aider à bien vivre, ils les ont corrompus.

Cette indifférence des dieux à l'égard de leurs adorateurs a des conséquences qu'Augustin s'empresse de signaler. Déçus par leurs dieux, les Romains tournent leurs regards vers les dieux étrangers: "Rome faillit, dit Augustin, tomber dans les superstitions des Egyptiens adorateurs de bêtes et d'oiseaux"²². Mais c'était tomber de Charybde en Scylla, surtout quand les auteurs païens eux-mêmes ont décrié, comme Augustin, la perversité de ces religions étrangères. L'allusion de saint Augustin aux superstitions des Egyptiens fait de nouveau penser à Juvénal dont la répulsion contre les religions orientales est bien connue. Dans la satire 6, il se rappelait les temps anciens où le culte se déroulait dans la piété et où les dieux étaient respectés²³. Il constate avec amertume qu'une ère d'impiété a succédé à ces pre-

²¹ *Ibid.*, 2, 6.

²² *Ibid.*, 2, 22 "Unde paene in superstitionem Aegyptorum bestias auesque colentium Roma deciderat, cum anseri sollempnia celebrabant".

²³ *Sat.* 6, 342-345.

miers temps et il s'en prend aux Romains qui, abandonnant leur religion traditionnelle, se tournent vers les religions étrangères. En effet, en venant à Rome, les étrangers y ont importé leurs dieux. C'est pourquoi, de même qu'il s'est élevé contre l'envahissement de Rome par les étrangers, de même Juvénal s'indigne contre la prolifération des cultes étrangers qu'il considère comme le comble de la superstition. La satire 15 qui "constitue une synthèse de ce que Juvénal pense des superstitions étrangères"²⁴ tourne en dérision les Egyptiens adorateurs d'animaux et mangeurs de chair humaine²⁵.

Ainsi, aux yeux de saint Augustin, la perversité des mœurs, l'inertie des dieux et la multiplication des cultes étrangers, que Juvénal et Perse lui ont permis de mettre en relief, sont à compter parmi les causes de la chute de Rome. Toutefois, Juvénal et Perse ne sont pas simplement un tremplin pour saint Augustin dans sa réfutation des critiques des païens contre les chrétiens; ils lui servent aussi de référence dans l'éloge qu'il fait de la vertu.

2. L'ELOGE DE LA VERTU

Analysant dans la *Cité de Dieu*²⁶ l'histoire des peuples, saint Augustin constate que celle-ci est marquée par des conflits d'intérêts. Ces derniers n'étant pas les mêmes pour tous, il s'en est suivi des divisions et des guerres, où les plus forts ont triomphé en foulant aux pieds les sentiments les plus profondément enracinés dans le cœur de l'homme. Les vaincus, eux, ont adopté des attitudes différentes: les uns ont accepté la domination des vainqueurs pour préserver leur vie; les autres ont préféré mourir que de vivre sous le joug des vainqueurs. Cette dernière attitude est de loin la plus honorable puisque Augustin estime que ceux qui se sont conduits de la sorte ont été l'objet d'une grande admiration: "*Magnae fuerunt admiratione qui perire quam seruire maluerunt*"; ils ont compris que la vraie liberté est à rechercher dans la dignité morale et la tranquillité de la conscience. L'idée que la vraie noblesse est celle de l'âme est un lieu commun qui a été largement exploité par les auteurs anciens²⁷, et que nous retrouvons dans la satire 8 de Juvénal. Celui-ci y prodigue des conseils de bonne administration à Ponticus, jeune noble en partance pour un gouvernement provincial. Juvénal en profite pour fustiger le comportement des nobles de son époque qui se glorifient de leur naissance, font étalage des portraits de leurs ancêtres, s'enorgueillissent de leurs hauts faits: c'est par les actes, non par la naissance, que cette glorification peut avoir un sens. Aussi ne manque-t-il pas de s'indigner de la vie que mènent ces nobles et qui est aux antipodes de celle de leurs illustres ancêtres: autant ceux-ci se sont distingués par l'exemplarité de leur vie,

²⁴ J. GÉRARD, *Juvénal et la réalité contemporaine*, Paris, 1976, p. 384.

²⁵ *Sat.* 15, 1-13.

²⁶ *De Ciuitate Dei*, 18,2, 1.

²⁷ G. HIGHET, *Juvenal the satirist*, Oxford, 1954, p. 272, note 1, a recensé les auteurs chez qui se retrouve ce topos: Diogène Laërce, 4, 46-47; Horace, *Serm.* 1, 6; Sénèque, *Epist.*, 44, *De beneficiis*, 3, 28, 1, *De uita beata* 15, 5; Valère-Maxime, 3, 4-5; Sénèque le rhéteur, *Controu.*, 1, 6.

autant ceux-là mènent une vie dissolue. Pourtant, ce n'est pas par leurs vices qu'ils se montreront dignes de leurs ancêtres, mais plutôt en imitant leurs vertus: la gloire des ancêtres doit être comme un flambeau pour leurs descendants, puisque "la seule et unique noblesse est la vertu"²⁸. Fort de ce principe, Juvénal exhorte Ponticus à s'illustrer dans le service de l'Etat, à se distinguer par sa conduite morale en se montrant irréprochable dans ses actes et ses paroles, seule façon pour lui de se montrer digne de l'existence:

"Regarde comme un grand crime de préférer l'existence à l'honneur
Et, pour conserver ta vie, de renoncer aux vertus qui nous rendent dignes de vivre"²⁹.

Commentant ces vers, J. Gérard écrit: "L'expression *uiuendi causas* désigne l'ensemble des principes qui font l'honneur d'une vie droitement conduite, les raisons de vivre qui s'opposent aux plaisirs vulgaires. Juvénal reproche aux nobles de les sacrifier pour sauver leur existence et trahir la vraie noblesse"³⁰. En s'adressant à Ponticus, Juvénal attend de lui qu'il applique à la lettre les principes de vie dont il vante l'excellence: faire le bien et éviter le mal, accepter l'opprobre et la mort plutôt que trahir sa conscience. Ponticus peut d'ailleurs prendre exemple sur les plébéiens et les *homines noui*³¹ qui ne peuvent pas se prévaloir d'une illustre naissance. Pourtant c'est parmi les plébéiens qu'on trouve les bons orateurs, les meilleurs jurisconsultes, les courageux soldats. Les seconds ont donné à Rome des hommes qui ont fait sa gloire à l'exemple de Marius et de Cicéron. Mieux vaut donc être de basse extraction et se distinguer par ses vertus que d'être bien né et s'illustrer par ses vices. Ce sont les mêmes propos que Marius tient à la plèbe de Rome qui vient de lui confier la conduite de la guerre contre Jugurtha³².

Se fondant de ce que la vraie noblesse soit dans la vertu, Juvénal et saint Augustin s'insurgent contre l'hypocrisie et le mensonge. Dans la satire 7 consacrée aux conditions de vie des écrivains de son temps, Juvénal fustige l'hypocrisie des *causidici*, ces petits avocats qui plaident pour de l'argent³³. Chargés de leurs dossiers dont ils ne se séparent jamais, ils font croire que leur métier leur rapporte beaucoup d'argent. Mais ce n'est là que mensonge et vantardise pour tromper leurs créanciers ou quelque riche client qui les harcèle dans une cause litigieuse avec un débiteur récalcitrant. Alors, usant d'une éloquence vide et emphatique, ils se gaussent des

²⁸ Sat. 8, 20: "Nobilitas sola est atque unica uirtus".

²⁹ Sat. 8, 83-84: "Summum crede nefas animam praeferre pudori.

Et propter uitam uiuendi perdere causas".

³⁰ J. GÉRARD, *op. cit.*, p. 290.

³¹ Ce terme désignait les citoyens romains dont aucun membre de leur famille n'avait exercé de magistratures et qui étaient parvenus, par leurs propres mérites, à occuper de hautes fonctions dans l'Etat.

³² Salluste, *Bellum Jugurthinum*, 85.

³³ *Sat. 7*, 106-112. Le terme *causidici* désigne avec une forte nuance de mépris, l'avocat médiocre qui plaidait moyennant finances. L'avocat honoré était le *patronus* et le terme montre comment la profession, d'abord purement honorifique, n'était que l'exercice du patronat dans ce qu'il avait de plus élevé, en faveur des clients. De bonne heure cependant, cette profession devint vénale; alors prit naissance le mot *causidicius* désignant l'avocat qui plaidait pour de l'argent. Cf.: J. A. HILD, *D. Iunii Iuuenalis*, satyra septima, Paris, 1890.

causes difficiles qu'ils ont gagnées et des clients importants qu'ils ont tirés d'affaire; puis pour donner du poids à leurs propos, conjurer le mauvais sort et détourner la jalousie des dieux, ils répandent de la salive sur leur poitrine:

“Alors du creux de leur poitrine ils expectorent d'énormes mensonges
Et ils souillent de bave leur poitrine”³⁴.

Consentius, un des correspondants de saint Augustin, reprend ces vers de Juvénal dans la lettre 11*³⁵ qu'il adresse à l'évêque d'Hippone. Il y raconte en détail les aventures du prêtre Fronton qui, à son instigation, s'est fait passer pour un Priscillianiste et s'est introduit dans le cercle des hérétiques afin de les démasquer et de les dénoncer auprès du tribunal ecclésiastique. Le récit de Fronton, comme le fait remarquer A.-M. La Bonnardière, “dénonce la méthode priscillianiste d'accumulations de mensonges, serments et parjures auxquels devaient se livrer les membres de la secte pour cacher à tout prix leurs secrets”³⁶. C'est le cas de l'évêque priscillianiste Sagittius, à qui Consentius applique, en les paraphrasant, les vers 111 et 112 de la satire 7 de Juvénal³⁷. En effet, alors que tout l'accuse, y compris les révélations faites par son collègue, l'évêque Syagrus, Sagittius persévère dans la mauvaise foi en niant détenir les livres de Sévérus, un des chefs présumés de la secte. Si Augustin n'approuve pas la méthode utilisée par son correspondant pour démasquer les hérétiques, il n'en condamne pas moins la légitimation du mensonge en matière religieuse. Le *Contra Mendacium* qu'il composa en 420 après J.-C. est à la fois une réponse à Consentius et aux Priscillianistes. Par conséquent, pour saint Augustin comme pour Juvénal, la droiture morale assure à l'homme sa vraie grandeur. C'est aussi l'opinion que Perse défend dans ses satires 3 et 4.

Pour Perse, le bonheur n'est pas à chercher à l'extérieur mais à l'intérieur de l'homme. Ce n'est pas dans les biens extérieurs qu'il faut le trouver, mais dans la vertu qui s'acquiert par l'étude de la philosophie. C'est de cela que Perse essaie de convaincre, dans la satire 3, un jeune homme de bonne famille qui reçoit des leçons de philosophie mais ne veut pas en profiter. Perse lui fait prendre conscience de la nécessité de s'adonner très tôt à l'étude de la philosophie: c'est pendant qu'on est jeune et donc susceptible de s'améliorer qu'on doit penser à sa formation morale:

“Tu es une terre humide et molle: c'est maintenant, oui maintenant, qu'il faut qu'on te travaille et qu'on te façonne vivement, indéfiniment sur le tour”³⁸.

³⁴ Sat. 7, 111-112 “Tunc inmensa caui spirant mendacia folles
Conspuiturque sinus”.

³⁵ La lettre 11* fait partie des lettres découvertes par J. DIVJAK et regroupées dans CSEL (88).

³⁶ A.-M. La Bonnardière, “Du nouveau sur le priscillianisme (*Epist.* 11*), les lettres de saint Augustin découvertes par J. DIVJAK”, *Études Augustiniennes* (1983), p. 312. S'appuyant sur les Saintes Écritures, les priscillianistes en tiraient une doctrine en vertu de laquelle, à la condition de garder la vérité dans le cœur, il est permis de proférer de bouche des mensonges.

³⁷ Consentius écrit: “Cum uidissem similia aut forte maiora praeditos mendaciorum folles spirare periu-ra”, (*Epist.* 11*, 21-22).

³⁸ Sat. 3, 23-24: “Udum et molle lutum es, nunc nunc properandus
Et acri fingendus sine fine rota”.

Ce jeune homme peut certes prétexter qu'il n'a rien à attendre de la philosophie: d'une part, il est à l'abri du besoin car il a hérité de son père une terre qui produit suffisamment de blé et sa table est toujours garnie; d'autre part, il a le privilège d'appartenir à une famille de vieille noblesse. Mais Perse s'empresse d'écarter ces faux fuyants d'un revers de main: pour être heureux, il ne suffit pas d'avoir la sécurité relative que procure une honnête aisance, encore moins l'éclat qu'on trouve dans une noblesse ancienne: l'aisance matérielle et l'ascendance familiale ne sont que de la poudre aux yeux bonne à éblouir la foule. C'est de l'intérieur qu'il convient de connaître et juger l'homme: "*Ego te intus et in cute te noui*"³⁹. C'est la raison pour laquelle le jeune homme à qui Perse s'adresse doit considérer que c'est sa personne même qui est en jeu: "*Tibi luditur*"⁴⁰. En conséquence, Perse lui fait entrevoir les dangers qu'il court en différant de mettre en pratique les maximes de la philosophie: il s'expose au mépris des gens de bien qui savent distinguer l'homme vertueux de celui qui ne l'est pas. Pire, il encourt le plus cruel des supplices en choisissant de vivre dans le vice à la manière des débauchés invétérés: vivre dans le remords pour avoir connu la vertu et l'avoir abandonnée. En effet, selon le principe socratique que nous retrouvons chez les stoïciens et suivant lequel "personne n'est mauvais volontairement"⁴¹, l'homme qui vit dans le vice est victime d'une erreur de jugement, parce qu'il n'a pas été initié au vrai bien. Il est donc plus excusable que celui qui, mis en présence de la vertu, s'en détourne délibérément pour s'adonner aux passions. Par conséquent, le jeune homme de la satire 3 ne peut bénéficier d'aucune circonstance atténuante puisqu'il a au moins une connaissance théorique de la vertu. Aussi, sa vraie punition ne saurait-elle être le supplice physique, mais celui que Perse souhaite aux tyrans à qui il l'assimile à cause de sa conduite: la torture du remord:

"Père puissant des dieux, daigne punir simplement ainsi
Les tyrans impitoyables, quand la passion terrible infectée
D'un venin brûlant aura excité leurs instincts: qu'ils voient
La vertu et que, de l'avoir abandonnée, ils se décomposent"⁴².

Saint Augustin, déjà dans le *De Magistro*, dégageait toute la portée de ces vers de Perse: "En effet, le même Perse a mis au-dessus de toutes les peines imaginées par la cruauté des tyrans ou dont leur cupidité fait grand cas, cette unique peine dont

³⁹ *Sat.* 3, 30.

⁴⁰ *Sat.* 3, 20.

⁴¹ Platon, *Timée* 86d "*Κακός μὲν γὰρ ἕκων οὐδεὶς*". Selon Platon, le mal ne vient pas de notre volonté, mais d'une éducation mal réglée, ou de la matière où l'âme se trouve comme embourbée et dont elle doit se dégager par la purification.

⁴² *Sat.* 3, 35-38: "*Magne pater diuum, saeuos punire tyrannos
Haud alia ratione uelis, cum dira libido
Mouerit ingenium feruenti tincta ueneno:
Uirtutem uideant intabescantque relicta !*". Dans l'enseignement des philosophes, le tyran est non seulement l'incarnation de tous les vices mais encore le prototype de l'homme agité de perpétuelles terreurs: Sénèque, *De clementia*, 1, 11, 4-13; F. VILLENEUVE, *Essais sur Perse*, Paris, 1918, p. 266.

sont tourmentés les hommes obligés de reconnaître les vices qu'ils sont incapables d'éviter"⁴³. Il avait compris qu'aux yeux de Perse, il n'y avait pas pire supplice que d'endurer au fond de sa conscience la culpabilité d'une faute qu'on n'ose avouer à personne. Nous avons aussi vu comment l'expression *libido ferventi tincta ueneno* du vers 36 lui a servi pour blâmer la licence des Romains qui préféraient imiter les turpitudes des dieux païens que de suivre les leçons des philosophes⁴⁴.

Toutefois, Perse ne se contente pas de dissenter sur la vertu. S'il reproche aux hommes de vivre au jour le jour, il leur propose, de façon dogmatique, les fondements de la morale. Pour sortir les hommes des ténèbres et de l'obscurantisme, il se charge de les instruire en leur proposant une règle de vie:

“Instruisez-vous et rendez-vous compte, ô malheureux, des causes des choses: Que sommes-nous et pour quelle existence venons-nous au monde, quel Rang nous a été assigné ou bien par où et d'où prend-on moelleusement le Tournant de la borne, quelle est la mesure de l'argent, quels souhaits les dieux Nous permettent-ils de former, à quoi peut servir une monnaie au relief Saillant, quelles libéralités conviendrait-il de faire à sa patrie et à ses chers Parents, qui la divinité te commande-t-elle d'être et quel poste occupes-tu Dans l'humanité?”⁴⁵.

Comme l'a bien montré F. Villeneuve⁴⁶, ce sont les principes de la morale stoïcienne que Perse présente ici sous la forme d'un triptyque: la connaissance de Dieu, les principes généraux de la morale et la philosophie pratique. Le vers 66 “*discite o miseri et causas cognoscite rerum*” fait écho au vers de Virgile “*felix qui potuit rerum cognoscere*”⁴⁷ et à celui de Lucrèce “*rerum primordia pandam*”⁴⁸. Mais à la différence de Virgile qui parle de la connaissance du monde et de Lucrèce qui renvoie à l'atomisme d'Épicure, Perse le stoïcien parle de l'effort que l'homme doit accomplir pour saisir la présence de la divinité dans le monde, elle qui est maîtresse de notre destin et qui a fixé les règles qui doivent diriger notre vie. Ce sont ces lois que Perse présente aux vers 67-72: pour vivre en conformité avec les lois divines, l'homme doit chercher à connaître sa nature véritable, le but assigné à sa vie, sa place dans l'ensemble de l'univers et la conduite qui doit être la sienne dans le

⁴³ *De magistro*, 9, 28: “Nam idem Persius omnibus poenis quas tyrannorum uel crudelitas excogitauit uel cupiditas pendit, hanc unam anteponit, qua cruciantur homines quia uitia quae uitare non possunt, coguntur agnoscere”.

⁴⁴ Voir supra, p. 5

⁴⁵ *Sat.* 3, 66-72 “Discite, o miseri, causas cognoscite rerum:
Quid sumus et quidnam uicturi gignimur, ordo
Quis datus aut metae qua mollis flexus et unde,
Quis modus argento, quid fas optare, qui asper
Utile nummus habet, patriae carisque propinquis
Quantum elargiri deceat, quem te deus esse
Jussit et humana qua parte locatus es in re?”.

⁴⁶ F. VILLENEUVE, *op. cit.*, p. 270.

⁴⁷ Virgile, *Géorgiques*, 2, 4, 90.

⁴⁸ Lucrèce, *De rerum natura*, 1, 54.

déroulement universel de la vie. Une fois ces principes définis, l'homme est à même de donner une direction déterminée à sa vie morale: les biens qu'il doit souhaiter, l'usage qu'il doit faire des biens matériels, ses devoirs envers ses parents, ses proches, sa patrie et vis-à-vis des autres hommes.

Nous avons vu plus haut⁴⁹ comment saint Augustin a tiré parti de ces vers: lorsqu'il les reprend au livre 2,6 de *La Cité de Dieu*, c'est pour opposer à l'indifférence des dieux païens le vif intérêt que Perse porte à la vie morale et montrer que les vrais dépositaires du programme moral de Perse sont les églises chrétiennes et non pas les temples païens. L'attention que Perse porte à la vie morale se retrouve encore dans la satire 4 à travers l'apologue de la besace.

Le poète Phèdre, voulant railler l'attitude des hommes qui sont aveugles sur leurs défauts, mais prompts à critiquer ceux des autres, s'est servi de cet apologue:

“Jupiter nous a tous chargés d'une besace à deux poches;
L'une, remplie de nos propres défauts, il l'a mise sur notre dos;
L'autre, lourde des défauts d'autrui, il l'a suspendue sur notre poitrine.
Pour ce motif, nous ne pouvons voir nos défauts; mais aussitôt que
D'autres commettent une faute, nous sommes pour eux des censeurs”⁵⁰.

Perse résume le contenu de cet apologue au vers 24, et le combine avec le vers 23 qui rappelle le précepte socratique “*connais-toi toi-même*”. En effet, il écrit:

“*Ut nemo in sese temptat descendere, nemo
Sed praecedenti spectatur mantica tergo*”⁵¹.

L'intention de Perse est double. D'abord, il veut décrier la méconnaissance que les hommes ont d'eux-mêmes au point de se prévaloir auprès de leurs semblables. Pour illustrer ses propos, il s'inspire du *Premier Alcibiade* et du *Banquet* de Platon, et nous dresse le portrait d'Alcibiade, symbole de l'homme ambitieux, funeste à lui-même et à son pays⁵². Se targuant d'une intelligence supérieure et d'une expérience précoce, il prétend vouloir prendre en main les destinées de sa cité; il se fait honneur de placer le souverain bien dans le bien-être physique: la bonne chère et les

⁴⁹ *Supra* p. 4.

⁵⁰ Phèdre, *Fables*, 75, texte établi et traduit par A. BRENOT, Paris, Les Belles Lettres, 1961:

“Peras imposuit Iuppiter duas:
Propriis repletam uitiis post tergum dedit;
Alienis ante pectus suspendit grauem.
Hac re uidere nostra mala non possumus;

Alii simul deliquunt censores sumus”. Phèdre a repris cette fable à Esope (*fable* 137). Elle se retrouve chez Sénèque, *De ira*, 2, 28: “Aliena uitia in oculis habemus, a tergo nostra sunt”, chez Jean de la Fontaine, *Fables*, 1, 7. La même idée se rencontre dans les évangiles de Matthieu X, 24 et de Luc VI, 41.

⁵¹ Sat. 4, 23-24: “Comme personne n'essaie de descendre en soi-même, non personne

Mais comme on considère la besace sur le dos de celui qui marche devant soi”.

⁵² Cf. Valère-Maxime 3, 1, ext. 1: “... Alcibiades ille, cuius nescio utrum bona an uitia patriae perniciosiora fuerint (ille enim ciues suos decepit)”.

soins qu'il donne à son corps; il se croit supérieur aux autres à cause de sa beauté et de sa noblesse. Perse, avec une certaine ironie, relève le ridicule d'un tel comportement: s'il se connaissait réellement, Alcibiade devait se rendre compte qu'il ne pouvait pas s'occuper des affaires de l'Etat avant de s'être perfectionné, car il ne possédait ni l'intelligence ni l'expérience requises; que sa conception du souverain bien n'était en rien différente de celle du peuple et que, malgré sa beauté et sa noblesse, il n'avait pas plus de sagesse qu'une vieille marchande vantant sa marchandise. Cet aveuglement d'Alcibiade offre à Perse l'opportunité de fulminer à son tour contre ce défaut que Phèdre relevait dans son apologue: celui de n'avoir d'yeux que pour les défauts d'autrui: "*sed praecedenti spectatur mantica tergo*". Néanmoins, Perse pousse l'analyse plus loin que Phèdre puisqu'il tire la morale de la fable: en prenant l'exemple d'un avare critiqué par un efféminé qui lui-même est pris à parti par un inconnu, il montre que si nous sommes sévères pour les vices d'autrui, les autres n'en sont pas moins sévères pour les nôtres. Pour échapper donc au défaut d'être "Lynx pour les autres et taupes envers nous-mêmes"⁵³, Perse invite les hommes à rentrer en eux-mêmes afin de se connaître, selon la recommandation de Socrate, ce qui leur permettra de se rendre compte des tares qu'ils portent au-dedans d'eux-mêmes et de les accepter.

C'est le même langage que saint Jérôme tient à Augustin dans la lettre 68 qu'il lui adresse et où il cite les vers de Perse: "La véritable règle, pour se reprendre entre amis, est de ne pas toujours, comme dit Perse, regarder la besace d'autrui, sans jeter les yeux sur la sienne"⁵⁴. Dans le conflit qui l'oppose à saint Augustin à propos de l'interprétation des versets II, 11-14 de l'Épître aux Galates⁵⁵, saint Jérôme, par l'intermédiaire de Perse, fait comprendre au jeune évêque que la meilleure manière de régler leur différend est que chacun accepte de reconnaître ses propres insuffisances avant de dénoncer celles des autres. Bien entendu, saint Augustin ne se fait pas faute d'accepter: "Je recevrai toujours avec gratitude, répond-il à Jérôme, toute réprimande dictée par l'amitié, quand bien même je pourrais soutenir ce que sans motif suffisant vous auriez cru devoir condamner. Je reconnaitrai avec empressement et votre bienveillance et ma faute; et autant que le Seigneur m'en fera la grâce, vous me trouverez toujours ou reconnaissant ou prêt à corriger ce qui devra l'être"⁵⁶. Son attitude s'explique par le fait qu'il aura compris que les réprimandes, mêmes celles qui viennent des ennemis, sont plus bénéfiques que les flatteries d'un ami: "Il avait raison celui qui disait que nos ennemis en nous faisant des reproches, nous sont souvent plus utiles que les amis qui craignent de nous reprendre. Les pre-

⁵³ Jean de la Fontaine, *La Besace*.

⁵⁴ *Epist.* 68, 2: "Sed illa est uera inter amicos reprehensio, si nostram peram non uidentes, aliorum, iuxta Persium, manticam consideramus".

⁵⁵ Partant de ce passage de l'épître aux Galates, saint Jérôme soutenait la thèse du mensonge officieux: pour le solitaire de Bethleem, la réprimande de Paul contre Pierre était une feinte plus qu'une correction véritable, ce que réfute saint Augustin qui écarte toute possibilité de mensonge dans les Saintes Ecritures.

⁵⁶ *Epist.* 73, 3 "Nam et ego amicissimam reprehensionem gratissime accipiam, etiamsi reprehendi non meruit, quod recte defendi potest, aut agnoscam simul et benevolentiam tuam et culpam meam; et quantum Dominus donat, in alio gratus, in alio emendatus inueniat".

miers, en nous attaquant, nous disent quelquefois des vérités qui servent à nous corriger; les seconds n'usent pas assez de la liberté de la justice en craignant de blesser la douleur de l'amitié"⁵⁷. De nouveau, Perse et saint Augustin vont se rejoindre. Après avoir, tout autant que Juvénal, montré l'importance qu'ils accordent à la vertu dans la vie de l'homme, ils s'élèvent contre ceux qui mettent leur bonheur dans les louanges des hommes.

3. L'AMOUR DES LOUANGES

“O mœurs ! Etre savant

Ce n'est donc rien, du moment que les autres ne savent pas que tu l'es ?”⁵⁸.

Ces vers de la satire 1 de Perse laisse apparaître combien la gloire littéraire avait de la valeur pour ses contemporains. Deux pratiques permettaient aux hommes de lettres d'évaluer leur popularité auprès du public: la déclamation et les lectures publiques. À l'origine, la déclamation se présentait sous la forme d'une dissertation orale sur des sujets de morale ou de politique auxquels étaient soumis les élèves en rhétorique. Ces exercices avaient pour but d'habituer l'esprit des élèves au maniement des idées générales et de les préparer à l'éloquence pratique. Sous l'empire, la déclamation s'éloigne de son objectif premier et devient pour ceux qui s'y adonnent une occasion de faire parade de leur éloquence et de se faire admirer: “Quand on déclame, on parle pour plaire et non pour convaincre, on recherche les ornements, on néglige l'argumentation aride et ennuyeuse; on se contente de flatter l'oreille par des sentences ou des amplifications; on veut triompher, et non faire triompher sa cause”⁵⁹. Ainsi, le déclamateur se passionne pour lui-même et pour sa gloire.

La pratique des lectures publiques, quant à elle, a été instituée à Rome par Asinius Pollion, qui avait trouvé ce moyen pour s'adresser au public en lui lisant ses ouvrages. Les Romains y prirent goût et les lectures publiques devinrent pour les lettrés l'occasion de jauger leur célébrité à l'aune du public. Perse nous montre le sérieux et l'application avec lesquels ses contemporains s'adonnent à ces pratiques: le soin avec lequel ils préparent le texte qu'ils vont présenter au public; l'attention qu'ils portent à leur toilette: toge blanche, cheveux bien peignés, bagues étincelantes aux doigts; leur entrée remarquée dans la salle remplie de monde; les différentes modulations qu'ils apportent à leur voix; et après s'être exhibés devant leur public, leur satisfaction béate devant les applaudissements de la foule. Cette présentation est bien ironique ! Pour Perse en effet, la vraie connaissance n'est pas celle

⁵⁷ *Epist.* 73, 3 “Hoc est enim quod acute uidit qui dixit utiliores esse plerumque inimicos iurgantes, quam amicos obiurgantes metuentes. Illi enim dum rixantur, dicunt aliquando uera quae corrigamus, isti autem minorem quam oportet exhibent iustitiae libertatem dum amicitiae timent exasperare dulcedinem”.

⁵⁸ Perse, *Sat.*, 1, 26 “O mores ! Usque adeone

Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter?”.

⁵⁹ Texte du rhéteur Votienus Montanus, contemporain de Sénèque, cité par R. PICHON, *Histoire de la littérature latine*, Paris, 1897, p. 441.

qui s'extériorise. L'homme de science n'a pas besoin d'étaler ses connaissances au grand jour, d'être applaudi, d'être montré du doigt quand il passe, d'être étudié de son vivant dans les écoles. C'est en lui-même qu'il doit trouver la mesure de son propre mérite. Ainsi, lorsque Perse raille les ridicules des hommes de lettres de son époque, il met en cause moins leurs mauvais goûts que leur manie de n'avoir de science que pour s'en vanter, puisque c'est une folie que de chercher une règle de vie dans les éloges d'autrui.

Saint Augustin ne dit rien d'autre à Dioscore lorsque, dans la lettre 118, il lui rappelle ce vers de Perse:

“Scire tuum nihil est, nisi te scire hoc sciat alter?”⁶⁰.

Dioscore est un jeune étudiant grec venu à Rome puis à Carthage pour enrichir et perfectionner ses connaissances. Confronté à des difficultés de compréhension de certains dialogues de Cicéron⁶¹, il ne veut pas retourner en Grèce sans les avoir élucidées. C'est ainsi que, alors qu'il s'appête à rentrer, il assaille le vieil évêque de questions et le prie de lui répondre sans délai, faisant fi de ses nombreuses obligations. Ce sans-gêne de Dioscore agace quelque peu saint Augustin qui trouve même la démarche de l'étudiant inconvenante. Toutefois, l'empressement et l'ardeur de Dioscore l'incitent à rechercher la motivation d'une si grande soif de savoir: “Tu m'écris que je sais du reste combien il te serait pénible d'être à charge à quelqu'un, et tu attestes que Dieu seul sait par quelle nécessité tu es forcé de m'adresser cette prière. J'ai donné toute mon attention à ce passage de ta lettre pour voir quelle était cette nécessité”⁶². Augustin est profondément déçu en découvrant la réponse de Dioscore. Il éprouve même de la pitié pour lui. Voici comment ce dernier explique son empressement: “Vous connaissez l'esprit des hommes et leur penchant à blâmer; si l'on est interrogé et qu'on tarde à répondre, on est à leurs yeux un ignorant et un borné”⁶³. La déception d'Augustin se comprend du fait que pour lui la science ne saurait être une fin en soi; elle n'est utile que si elle aide à parvenir à Dieu, seul bien véritable qui mérite d'être recherché. Or, la motivation de Dioscore est toute autre: toute la peine qu'il se donne n'a d'autre fin que de mériter la louange des hommes: “Il me paraît donc que, dans tes occupations du jour et de la nuit, tu ne cherches à retirer de tes études et de ta science d'autres fruits que la louange des hommes”⁶⁴. La référence à Perse trouve ici toute sa signification. Elle permet

⁶⁰ *Epist.* 118, 3.

⁶¹ Il s'agit des dialogues de rhétorique: l'*Orator*, le *De oratore* (*Epist.* 118, 2, 34) et des traités de philosophie comme le *De natura deorum*: voir I. Bochet, “Le statut de l'histoire de la philosophie selon la lettre 118 d'Augustin à Dioscore”, *Revue des Etudes Augustiniennes*, 44 (1998), pp. 49-76; H. I. MARROU, *op. cit.*, pp. 361-362.

⁶² *Epist.* 118, 3 “Scribis etiam nosse me, quam tibi molestissimum sit oneri esse cuiquam, et adtestaris solum Deum nosse quod nimia necessitate impulsus hoc feceris. Hic sane cum epistulam tuam legerem, satis aduerti animum cognoscere necessitatem tuam”.

⁶³ *Epist.* 118, 3 “Mores hominum non ignoratis qui proclives sunt ad uituperandum, et quam si interrogatus quis non responderit, indoctus et hebes putabitur”.

⁶⁴ *Epist.* 118, 4: “Non mihi uideris aliunde dies noctesque cogitare nisi ut in studiis tuis atque doctrina lauderis ab hominibus”.

d'abord de montrer à Dioscore que les auteurs païens eux-mêmes ont condamné l'amour des louanges humaines et que cela devait suffire à lui ouvrir les yeux: "Quoi! Mon cher Dioscore, ne vois-tu pas ton Perse t'insulter par ce vers lancé contre toi et te donner un soufflet capable de redresser et de corriger une tête où il y a quelque chose"⁶⁵. Ici encore, Augustin met la même distance entre lui et Perse qu'il mettait entre lui et Juvénal⁶⁶. En écrivant *tuus Persus*, il laisse entendre que Perse et Dioscore sont du même bord⁶⁷. Mais Augustin ne s'arrête pas là. Il veut aussi montrer à Dioscore qu'il lui importe à lui, l'homme d'église et le pasteur d'âmes, plus qu'aux auteurs païens, de le détourner de la louange des hommes qu'il considère comme "un bien vain et trompeur"⁶⁸, afin de le guider vers le seul bien véritable. Tel est le dessein et le sens de la lettre 118.

Cette critique que Perse et saint Augustin font de l'amour des louanges de la part des hommes peut laisser à penser qu'ils ont été tous deux hostiles à toute forme de louange. Pourtant, il n'en est rien. Perse déclare lui-même accepter la louange pour les bons vers qu'il pourra écrire, car il n'a pas la fibre tout à fait durcie: "*Laudari metuam, neque enim mihi cornea fibra est*"⁶⁹. Ce qu'il rejette dans les louanges, c'est le manque de sincérité. En effet, les exclamations admiratives du public sont comme un manteau d'où peuvent tomber, dès qu'on le secoue, les œuvres les plus belles comme les plus ridicules et les plus insignifiantes. Le jugement de la foule est donc sans valeur pour celui dont la raison est le guide et qui n'a pas à rechercher son bonheur hors de lui-même. Ces applaudissements peuvent aussi provenir de parasites et de flatteurs dont le seul souci est de s'acquitter à moindre frais envers un patron dont ils se moqueront dès qu'il aura tourné le dos. Ce n'est donc pas d'eux qu'il faut attendre la vérité et Perse ne se prive pas de les écarter de ce riche écrivain qui aimerait entendre la vérité sur ses œuvres: il se charge lui-même de la lui dire: "la vérité, tu veux que je te la dise? Tu badines, chauve, quand ta grasse bedaine de pourceau forme une proéminence pendante d'un pied et demi"⁷⁰.

Comme Perse, saint Augustin reconnaît n'être pas insensible aux louanges. Il affirme dans la lettre 231 avoir apprécié les louanges que lui a prodiguées son correspondant Darius, allant même jusqu'à reprendre le vers de Perse: "*Neque enim mihi, ut ait quidam, cornea fibra est*"⁷¹. Mais il s'empresse aussitôt d'ajouter qu'il

⁶⁵ *Epist.* 118, 3: "Tunc, o Dioscore, nec Persium tuum respicis insultantem tibi contorto uersiculo, sed plane puerile caput, si sensus adsit, idoneo colapho contudentem atque coercentem".

⁶⁶ *Supra*, p. 2.

⁶⁷ L'appartenance de Dioscore à la religion chrétienne n'est pas attestée; voir à ce sujet: A. MANDOUZE, *op. cit.*, "Dioscorus 2", pp. 279-280; J. WANKENNE, "Dioscorus", in *Augustinus-lexicon*, 2 (1999), pp. 455-456.

⁶⁸ *Epist.* 118, 4: "Et utinam possemus efficere ut tu quoque tam inani atque fallaci humanae laudis bono minime moueris".

⁶⁹ *Sat.* 1, 47.

⁷⁰ *Sat.* 1, 56-57: "Verum, inquis, amo, uerum mihi dicite de me.

Qui potes? Vis dicam: nugaris, cum tibi, calue,

Pinguis aqualiculus propenso sexquipedo extet". F. VILLENEUVE, *op. cit.*, p. 246,

explique qu'aux yeux des cyniques, la tête chauve trahissait la débauche et qu'un ventre proéminent accompagnait d'ordinaire la luxure et la sottise.

⁷¹ *Epist.* 231, 2.

ne reçoit que les louanges de ceux qui aiment les serviteurs du Christ à cause du Christ. Dès lors, l'orientation de la pensée de saint Augustin se dessine. Il va s'ap- pesantir sur la finalité des louanges humaines: dans quel but est-il convenable de recevoir les louanges des autres? Deux possibilités se présentent: les louanges humaines peuvent être acceptées soit par pure jactance soit pour leur utilité. Il y a jactance (*uanitas*) lorsque les hommes assignent comme fin de leurs bonnes actions, voire de leurs mauvaises actions l'éloge des autres hommes. Dans ce cas, la louange humaine doit être évitée (*fugienda est*), parce que recherchée pour elle-même. En revanche, les louanges adressées aux hommes en raison de leurs bonnes actions peuvent être utiles aussi bien à celui qui les reçoit qu'à celui qui les donne. En effet, les louanges sont utiles à celui qui les reçoit non pas pour le fait qu'il soit loué, mais en ce sens qu'elles peuvent lui permettre de s'améliorer, quand bien même il pourrait se satisfaire de sa bonté; et au cas où il ne posséderait pas les qualités qui lui sont attribuées, il s'efforcera de les acquérir pour ne pas laisser ses laudateurs dans l'erreur. Mais les louanges sont surtout profitables à celui qui les donne, dans la mesure où elles lui permettent d'imiter le bien qu'il loue chez son semblable. En définitive, c'est en ceci que réside la finalité des louanges humaines: contribuer à l'édification des hommes. Par conséquent, lorsque Augustin assigne cette fin aux louanges, il se place dans une perspective totalement différente de celle de Perse. Ce dernier rejetait les louanges des hommes au nom de l'autarcie du sage qui se satisfait de sa propre vertu. Saint Augustin repousse cet "égoïsme" et adopte une attitude altruiste: il n'accepte les louanges que si elles participent au salut des autres hommes. Dans cette optique, sa référence n'est plus Perse, mais saint Paul dont il commente ainsi le verset I, 10 de l'Épître aux Galates: "Lorsqu'il dit (aux Galates): si je plaisais aux hommes, je ne serais pas le serviteur du Christ, c'est comme s'il disait: si je faisais le bien que je fais en vue de la louange humaine, je m'enflerais de l'amour de la louange. Donc l'Apôtre voulait plaire à tous et s'en réjouissait, non pas qu'il s'enorgueillissait de leurs louanges, mais que loué par eux, il les édifiait dans le Christ"⁷². De ce fait, pour saint Paul comme pour saint Augustin, nos bonnes actions ne doivent pas avoir pour but les louanges humaines qui elles-mêmes doivent tendre au bien des hommes en vue de leur salut. Dans l'attente de ce salut, saint Augustin combat tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, s'évertuent à prédire la fin des temps. Juvénal lui sert derechef de support.

4. L'ESCHATOLOGIE

Au livre 18 de *La Cité de Dieu*, saint Augustin parle de la dernière persécution de l'Antéchrist. Selon J. R. Armogathe, l'Antéchrist "est un adversaire, l'adversai-

⁷² *Epist.* 231, 4: "Quod itaque ait 'Si hominibus placerem, Christi seruus non essem', sic utique accipiendum tamquam dixerit, si bona quae facio, fine laudibus humanae fecerim, laudis amore tumescerem. Volebat ergo Apostolus placere omnibus, non quorum laudibus tumescebat in seipso, sed quos laudatus aedificabat in Christo".

re du Messie. Il trouve son origine dans le judaïsme, et sa fortune remonte au livre biblique de Daniel. L'idée est celle du mauvais roi qui doit arriver à la fin des temps et du paroxysme du mal précédant le salut définitif par Dieu⁷³. Lors de son avènement le Christ lui-même anéantira cet antéchrist. À ses disciples qui lui demandent si c'est le moment qu'il choisira pour rétablir le royaume d'Israël, Jésus répond qu'il ne leur appartient pas de le connaître⁷⁴. Les Apôtres, comme la plupart des Juifs, pensent naturellement à la libération d'Israël de l'occupation romaine. Cette réponse du Christ aux apôtres, saint Augustin l'étend à tous ceux qui se sont efforcés de connaître quand arriverait la fin du monde. Certains la fixaient à 365 ans, d'autres à 400 ans, d'autres encore à 1000 ans⁷⁵. Calcul vain, dit Augustin, comme le Christ lui-même n'a cessé de le redire à ses auditeurs pour les exhorter à la patience: "Il énerve, écrit Augustin, les doigts de tous ces calculateurs et leur enjoint de rester tranquilles"⁷⁶. L'expression *calculantium digitos* renvoie à la satire 10 de Juvénal consacrée à la critique du manque de discernement des hommes qui demandent toutes sortes de biens aux dieux, y compris ceux qui peuvent leur être nuisibles. Après avoir examiné ceux qui ont pour objet les richesses, les honneurs, le pouvoir, l'éloquence, il en vient à la longévité: les hommes demandent à vivre longtemps sans tenir compte des maux qui accompagnent la vieillesse. C'est de ce passage de la satire 10 qu'est tirée la formule utilisée par saint Augustin. Elle se rapporte à Nestor, roi de Pylos, dont Juvénal dit qu'il a eu la chance d'avoir compté ses années sur sa main droite⁷⁷, faisant allusion à l'habitude que les Anciens avaient de compter les nombres avec la main gauche depuis l'unité (1) jusqu'à 100 et avec la main droite pour exprimer les centaines et les mille. L'expression *tot per saecula* désigne plusieurs générations, ce qui est encore un signe de longévité. Si, pour Juvénal, Nestor est le symbole de la longévité, il est en même temps l'illustration de la vanité d'une longue vie. En effet, le roi de Pylos a regretté d'avoir vécu aussi longtemps pour assister à la mort de son fils Antiloque. En donnant l'exemple du roi Nestor, Juvénal cherche à décourager tous ceux qui souhaitent la longévité en oubliant les douleurs physiques et morales liées à la vieillesse. Tout comme Juvénal, saint Augustin cherche lui aussi à décourager tous ceux qui s'évertuent inutilement à calculer la fin des temps qui est hors de la connaissance humaine.

⁷³ J. R. ARMOGATHE, *L'Antéchrist à l'âge classique*, Paris, 2005, p. 46; voir aussi B. BIGAUX, *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Paris, 1932, pp. 316-317.

⁷⁴ Actes des Apôtres I, 6, cité par saint Augustin, *De Ciuitate Dei*, 18, 53, 1.

⁷⁵ *De Ciuitate Dei*, 18, 53, 1: G. BARDY indique que les chiffres indiqués par saint Augustin se retrouvent dans la tradition juive, d'où ils sont passés dans la tradition chrétienne: *De Ciuitate Dei*, B. A. (36), note complémentaire 57, p. 772.

⁷⁶ *De Ciuitate Dei*, 18, 53, 1: "Omnium uero de hac re calculantium digitos resoluit et quiescere iubet ille qui dicit: non est uestrum scire tempora quae pater posuit in sua potestate".

⁷⁷ Juvénal, *Sat.*, 10, 249: "Felix nimirum qui tot per saecula mortem distulit atque suos iam dextra computat annos.

CONCLUSION

A ses débuts, la satire était une sorte de poème dramatique où se mêlaient le chant, le dialogue, la musique et la danse. Elle finit par devenir un genre littéraire qui mettait à nu les vices et les ridicules de la société romaine. Par ses côtés railleur, polémique et moralisateur, ce genre convenait parfaitement à l'esprit moqueur et volontiers bouffon des Romains, à leur caractère combatif et leur penchant pour la prédication morale. Les Romains l'adoptèrent rapidement et les poètes satiriques jouissaient d'une image presque aussi prestigieuse que les rhéteurs et les philosophes: pour les Romains, pragmatiques, l'exposé était moins aride, moins théorique, plus facile à faire entrer dans la tête quand il était imagé, condensé dans une formule frappante: Juvénal, Horace, Perse étaient sans doute plus facilement cités dans les écoles que les traités de Cicéron et de Sénèque. En tout état de cause, ces poètes sont familiers à saint Augustin. Avec eux, il adhère aux valeurs reconnues par tous, montrant ainsi qu'il n'est pas séparé du monde païen. Comme il est ressorti de cette étude, de nombreux points de convergence sont à noter entre saint Augustin, Juvénal et Perse. L'évêque chrétien s'accorde avec Juvénal sur la critique de la dépravation des mœurs des Romains, l'inanité et la perversion des dieux païens qui sont pour lui des signes avant-coureurs de la destruction de Rome bien avant l'avènement du christianisme. Comme Perse, il s'insurge contre l'amour des louanges humaines, surtout lorsqu'elles sont recherchées pour elles-mêmes. Il adhère à l'éloge que tous les deux font de la vie morale. Cependant, s'il approuve tout ce qu'il trouve de vrai et de beau dans la pensée antique, il n'hésite pas à exprimer sa différence avec ces auteurs. La critique du paganisme lui permet de montrer que le christianisme est la seule vraie religion et de pourfendre l'indifférence des dieux païens à la vie morale des hommes. Contrairement à Perse qui, en bon stoïcien, place le bonheur de l'homme dans la vertu et l'autarcie du sage, il proclame que seul Dieu peut procurer le bonheur à l'homme. Ainsi, en chrétien convaincu, Augustin met sa culture profane au service de sa foi.

CORPUS DE BASE

Juvénal, *Satires*, texte établi et traduit par Pierre de LABRIOLLE et François VILLENEUVE, Paris, 1921.

Perse, *Satires*, texte établi et traduit par A. CARTAULT, Paris, 1951.

Saint Augustin

De Civitate Dei, BA (33), (34), (35).

Epistulae, CSEL (34), (43), (57). La traduction des lettres est celle de l'édition bénédictine t. 4, 5 et 6. Les dates des lettres citées sont celles proposées par A. MANDOUZE, *Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303-533)*, Paris, 1961 et C. MAYER, *Augustinus-Lexicon*, Vol. 2, Fasc. 5/6, 2001.

LETTRE	DATE	AUTEUR	DESTINATAIRE
68	402	Saint Jérôme	Saint Augustin
73	404	Saint Augustin	Saint Jérôme
118	410	Saint Augustin	Dioscore Jeune étudiant grec, il pose un certain nombre de questions à St. Augustin sur les dialogues de Cicéron.
136	411/412	Marcellinus ami et correspondant d' Augustin, il fut désigné pour présider la conférence de Carthage chargée de mettre fin au conflit entre les catholiques et les donatistes	Saint Augustin
138	411/412	Saint Augustin	Marcellinus
231	429	Saint Augustin	Darius: comte d'Afrique. Sa présence en Afrique est liée à une mission officielle qui lui a été confiée. Homme de grande culture, il manifeste de l'intérêt pour les ouvrages d'Augustin. La correspondance entre les deux hommes comprend 3 lettres: une lettre de Darius (<i>Epist.</i> 230) et deux lettres d'Augustin (<i>Epist.</i> 229 et 231)