

Città e capitali nella tarda antichità

A cura di
Beatrice Girotti e Christian R. Raschle

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

STUDI E RICERCHE

COMITATO DI DIREZIONE

Monica Barsi

Claudia Berra

Fabio Cassia

Francesca Cenerini

Iole Fagnoli

Roberta Lanfredini

Marita Rampazi

Le opere pubblicate nella Collana
sono sottoposte in forma anonima ad almeno due revisori.

ISSN 1721-3096
ISBN 978-88-7916-945-5

Copyright © 2020

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto
Via Cervignano 4 - 20137 Milano
Catalogo: <https://www.lededizioni.com>

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <<mailto:segreteria@aidro.org>>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org/>>

In copertina:

Ravenna. Mausoleo di Teodorico
Giornate Europee del Patrimonio 2019
foto di Giovanni Assorati

Videoimpaginazione: Paola Mignanego
Stampa: Litogi

Sommario

Introduzione 7

PARTE I Roma, *caput mundi*

Saint Augustin et Rome: le rendez-vous manqué 15
Stéphane Ratti

Roma nella *Historia Augusta* 33
Tommaso Gnoli

PARTE II Roma *aeterna* e le nuove capitali

L'*aeterna* seconda? Su Costantinopoli e Roma e
sulla legittimazione di Giuliano *romanus* 55
Beatrice Girotti

Constantinople and Rome, Christian Capitals: Discussing Power
between Councils and Emperors (382) 77
María Victoria Escribano Paño

Gérer la pauvreté au VI^e siècle à Constantinople: le cas
de la nouvelle 80 de Justinien 103
Vincent Nicolini

Note sull'istruzione superiore nella Ravenna tardoantica
e alto medievale 119
Giovanni Assorati

PARTE III Capitali, città e socialità

La criminalità comune a Roma e nelle città dell'Occidente:
la repressione del furto in età tardoantica 141
Valerio Neri

Le 'città nobili' della *Historia Augusta* 153
Paolo Mastandrea

<i>Tutela e reficere: aspetti della politica edilizia nel Tardoantico</i> <i>Salvatore Puliatti</i>	177
Una capitale intermittente: la vicenda di Antiochia di Siria nel IV secolo d.C. <i>Marilena Casella</i>	195
La construction édilitaire civile dans les capitales et les cités de l'Égypte tardive (IV ^e -VII ^e siècles): acteurs et financements <i>Christel Freu</i>	217
<i>Sancta ecclesia catholica Syracusana, A.D. 501</i> <i>Alessandro Pagliara</i>	243
<i>I Curatori e gli Autori</i>	255

Saint Augustin et Rome: le rendez-vous manqué

Stéphane Ratti *

DOI: <https://dx.doi.org/10.7359/945-2020-ratti>

RÉSUMÉ: La relation de saint Augustin avec Rome est complexe. Il est, en effet, passé de la fascination, dans sa jeunesse, à la méfiance, une fois devenu évêque. Augustin décida de gagner Rome à l'âge de vingt-neuf ans poussé par l'amour de la *paideia* qu'incarnait à ses yeux un homme comme Hierius. Rome est ainsi pour lui d'abord une langue, le latin. Augustin, ensuite, n'a jamais admiré la totalité de l'histoire de Rome, mais éprouvait une préférence pour la période républicaine. On peut trouver trois raisons à l'impasse que fait Augustin sur la période historique de l'Empire: une raison philosophique (la *felicitas* de l'Empire païen), une raison historique (la tolérance religieuse de certains princes païens comme Alexandre Sévère ou Gallien) et une raison plus personnelle (la méfiance d'Augustin envers l'administration et le pouvoir). Rome, enfin, finit par représenter aux yeux d'Augustin, au moment de la mort de Marcellinus, l'arbitraire impérial.

ABSTRACT: Saint Augustine's relationship with Rome is complex. He went from fascination, in his youth, to distrust, once he became a bishop. Augustine decided to go to Rome at the age of twenty-nine, driven by the love of *paideia* that a man like Hierius embodied. For him, Rome is first of all a language, Latin. Augustine, then, never admired the entire history of Rome, but had a preference for the Republican period. We can find three reasons for the impasse that Augustine made over the historical period of the Empire: a philosophical reason (the *felicitas* of the pagan empire), a historical reason (the religious tolerance of certain pagan emperors like Alexander Severus or Gallienus) and a more personal reason (Augustine's distrust of administration and power). Finally, Rome represented in the eyes of Augustine, at the time of the death of Marcellinus, the imperial arbitrariness.

KEYWORDS: arbitrary power; histoire de l'Empire romain; history of the Roman Empire; *paideia*; pouvoir arbitraire; Roma; Rome; Saint Augustin.

Un débat passablement enflammé avait lors du «Congrès international augustiniens» de 1954, tenu à Paris (et dont les Actes en trois forts volumes sont connus sous le titre de *Augustinus Magister*), divisé les spécialistes de saint Augustin. Il s'agissait de savoir si ce dernier méritait le qualificatif

* Université de Bourgogne Franche-Comté.

«d'ennemi» de Rome, «d'anti-romain» ou bien si sa «romanité» était plus profonde et donc s'il l'on pouvait parler de son «patriotisme romain». Ce débat a naguère été bien éclairé et, en grande partie dépassé, par André Mandouze dans sa thèse parue en 1968¹. Je voudrais ici évoquer cette question en d'autres termes et je me demande si la notion, un peu trop sentimentale sans doute, de «rendez-vous manqué» entre Augustin et Rome ne serait pas davantage opérationnelle. Ce faisant je poursuis le travail que j'ai engagé dans mon livre de 2016, *Le Premier saint Augustin*², selon la méthode qui préfère l'histoire incarnée – quitte à souligner certaines faiblesses de l'homme Augustin – plutôt que l'hagiographie.

Dans le *De Trinitate* (13, 3, 6) Augustin écrit: *Nam conditam Romam tam certum habeo in rebus humanis quam Constantinopolim, cum Romam uiderim oculis meis, de illa uero nihil nouerim, nisi quod aliis testibus credidi*; «Parmi les réalisations humaines, je suis aussi certain que Rome existe que Constantinople alors que j'ai vu Rome de mes yeux et que je ne sais rien de l'autre si ce n'est sur la foi des témoignages d'autrui»³. On peut hésiter sur le sens exact de cette phrase. Comme elle figure dans un développement qui voudrait prouver qu'on ne peut jamais vraiment connaître de manière fiable la volonté d'autrui ni être absolument sûr de ses affirmations ni de ses intentions – *aliud est uidere uoluntatem suam, aliud, quamuis certissima coniectura, conicere alienam* dit Augustin: «c'est une chose de connaître sa volonté, c'en est une autre de conjecturer celle d'autrui même si c'est sur des conjectures parfaitement sûres» –, on pourrait être tenté de la comprendre ainsi: «Parmi les réalisations humaines, je ne suis pas plus certain que Rome existe que Constantinople [...]». Est-ce à dire qu'Augustin n'a jamais cru réelle la Rome dans laquelle il séjourna entre 383 et 384? Dénierait-il à ce séjour la moindre réalité? Y aurait-il un déni de nature psychanalytique qui ferait que Rome, chez Augustin, aurait été comme effacée de sa mémoire et gommée de son œuvre? Naturellement Rome est souvent mentionnée par Augustin – on verra plus bas quelle Rome exactement – et tient une place évidemment centrale dans les développements historiques des premiers livres de la *Cité de Dieu*. Mais Rome n'y est jamais présentée comme un objet d'amour ou d'admiration, et ce même quand Augustin débarque à Ostie à l'âge de trente ans.

¹ Mandouze 1968, 304-321. Les expressions entre guillemets sont des emprunts à la p. 314 de l'ouvrage.

² Ratti 2016a.

³ Je suis responsable de toutes les traductions dans cette étude.

1. AUGUSTIN ET LA ‘PAIDEIA’

Mais pourquoi Augustin entreprit-il ce voyage à Rome alors qu’il occupait une chaire enviable à l’université de Carthage? Était-il poussé par le désir de la connaissance? Comme le rappelle Alain Besançon, «il n’était nullement nécessaire *a priori* que le christianisme eût besoin de science et de philosophie»⁴.

Augustin est un pur produit de l’école romaine, de ses modèles et de ses valeurs culturelles, même si toute sa formation fut reçue en Afrique. Ce modèle est cicéronien, la dimension politique en moins. Son premier ouvrage, le *De pulchro et apto*, date de son professorat à Carthage. Il témoigne à la fois par son titre et ce qu’on peut deviner de son contenu de l’empreinte décisive que la *paideia* a imprimée sur son auteur. Ce qu’on désigne du mot grec de *paideia*, c’est l’encyclopédisme littéraire, acquis par la pratique des arts libéraux, qui est le cadre de vie et de pensée de tout intellectuel romain, l’essence même de la civilisation antique, c’est-à-dire du paganisme. La *paideia* correspond à ce qu’on appelait naguère «les humanités», dans l’acception pleine que donne à ce mot l’auteur des *Nuits attiques*, Aulu-Gelle: «Le mot ‘humanité’ n’a pas le sens qu’on lui donne ordinairement. Ce sont plutôt les puristes de la langue qui ont donné à ce mot sa signification propre. Les créateurs de la langue latine qui, à ce titre, en ont fait un usage correct, n’y voyaient pas un synonyme du mot ‘humanité’, à savoir ce qu’ordinairement on entend par le grec ‘philanthropie’ et qui désigne une espèce de bienveillance ou d’attention portée à tous les hommes, mais ils entendaient par ‘humanité’ plutôt ce que les Grecs appellent ‘culture’ (*paideia*) et ce que nous autres nommons ‘érudition’ et ‘éducation’ aux arts. Ceux qui sont intimement portés à ces arts et les cultivent sont plus que tous les autres parfaitement humains»⁵. Autre indice de grand poids sur les ambitions d’Augustin encore jeune universitaire: il dédie ce traité perdu à un dénommé Hierius. Il ne fait guère de doute que ce Hierius était non seulement un orateur romain de grande réputation, un homme d’origine syrienne mais qui savait par-

⁴ Besançon 2018, 1348.

⁵ Aulu-Gelle, *Noctes Atticae* 13, 17, éd. par M. Hertz, Leipzig, Teubner, 1877, t. 2, 84-85: «*Humanitatem* non significare id, quod uolgens putat, sed eo uocabulo, qui sinceriter locuti sunt, magis proprie esse usos. Qui uerba Latina fecerunt quique his probe usi sunt, «*humanitatem* non id esse uoluerunt, quod uolgens existimat quodque a Graecis φιλοανθρωπία dicitur et significat dexteritatem quandam beniuolentiamque erga omnis homines promiscam, sed «*humanitatem*» appellauerunt id propemodum quod Graeci παιδείαν uocant, nos eruditionem institutionemque in bonas artes dicimus. Quas qui sinceriter cupiunt adpetuntque, hi sunt uel maxime humanissimi. Cf. aussi Brage 2013, 11.

faitement le grec et le latin, mais aussi un païen militant fréquentant le cercle de Symmaque et de Nicomaque Flavien senior. Il a d'ailleurs à ce titre été le maître d'œuvre d'une réédition des déclamations apocryphes de Quintilien qui avaient une portée polémique antichrétienne. Hierius fut le premier amour intellectuel d'Augustin, celui auquel il ambitionnait de s'égalier: «Ce rhéteur était ce genre d'homme que j'aimais et auquel je rêvais de m'identifier» (*Confessions* 4, 23). Sans doute le départ même d'Augustin pour Rome fut-il motivé par le désir de rencontrer Hierius, pour lui offrir le traité qu'il lui avait dédié et se gagner ainsi un protecteur influent. L'ambition première et constante d'Augustin fut de faire en Italie une carrière brillante au service de laquelle il mettrait ces armes de la rhétorique qu'il maîtrisait si bien. Il l'avoue sans fard: «J'étais conduit par mon orgueil» (*ibid.*).

Saint Augustin s'était fixé dans le troisième ouvrage par ordre chronologique que nous avons conservé de lui, le traité *Sur l'ordre* (*De ordine*), rédigé à l'automne 386, un plan très précis de travail. Au printemps 386 le futur évêque n'est même pas encore baptisé. Ses cours et sa fonction de panégyriste officiel à la cour de Milan le déçoivent beaucoup, au point de provoquer crises d'angoisse et maux de poitrine, même si ses ambitions terrestres demeurent en lui dévorantes: «Et en plus, cet été même, mes poumons n'en pouvaient plus, sous l'effet de l'extrême fatigue due à mon métier de professeur; ma respiration était pénible et des douleurs dans la poitrine indiquaient qu'ils étaient atteints; ils ne me permettaient plus de m'exprimer à haute et intelligible voix. Cela m'avait, dans un premier temps, perturbé d'être contraint de déposer la charge de cette chaire pour ainsi dire par la force des choses ou, si j'avais pu guérir et reprendre des forces, pour le moins de prendre un congé» (*Confessions* 9, 4). Il n'a pu rencontrer personnellement (en tête à tête) Ambroise qu'à deux reprises sans doute et, malgré les sermons de l'évêque de Milan qu'il allait écouter parfois à la basilique *Portiana*, Augustin, tout catéchumène qu'il était, demeurait foncièrement un intellectuel fraîchement dépris du manichéisme, encore imprégné des enseignements de la Nouvelle Académie et sur le point, après la lecture des *libri Platoniorum* et l'assimilation des prêches d'Ambroise sur le *De Isaac* et le *De bono mortis* eux-mêmes nourris de Plotin, d'embrasser avec zèle les thèses néoplatoniciennes. À l'automne de la même année, au moment de rédiger le *De ordine*, les choses ont bien changé: Augustin a entendu le récit du prêtre Simplicianus sur les convertis de Trèves et s'est lui-même converti au cours de la fameuse scène du jardin de Milan à l'été 386.

Le plan de travail annoncé dans le *De ordine* 2, 35-44 prévoyait une étude systématique des arts libéraux: la grammaire, la rhétorique, la dia-

lectique, la musique, la géométrie, l'astronomie. Les chapitres 36 et 37 y sont consacrés à la grammaire plus précisément. Le chapitre 36 décrit une science très technique, fondée sur l'étude des sons (on y trouve une typologie des voyelles classées en voyelles simples, semi-voyelles et muettes), des nombres (ou rythmes qui scandent les textes en prose classiques) et de la mesure ou *cursus* (un type d'ornementation fondé sur l'alternance de syllabes accentuées et non accentuées propre à l'Antiquité tardive). Le chapitre 37 rappelle que grammaire se dit aussi *litteratura* en latin et que, par conséquent l'héritage entier des lettres latines relève de son domaine d'étude.

Augustin a beau être converti et proche du baptême, les dialogues philosophiques rédigés à Cassiciacum, sans doute sous la forme d'une réécriture de notes prises pendant des conversations qui eurent réellement lieu, furent dédiés à des intellectuels qu'il admirait. Déjà le *De pulchro et apto*, rédigé encore en Afrique, avait été dédié à Hierius, le *De uita beata* est dédié à Manlius Theodorus, converti mais surtout homme de lettres (on possède de lui un traité de scansion, le *De metris*) réputé et auteur de traités de philosophie, le *Contra Academicos* est adressé à Romanianus et à ses compatriotes d'Afrique, tous sympathisants de la secte manichéenne. Dans sa retraite philosophique de Cassiciacum Augustin entend bien poursuivre les études qui ont été les siennes depuis toujours, lui, l'ancien professeur de Thagaste, l'universitaire de Carthage et le panégyriste de Milan. Il le dit à Zenobius au début du *De ordine*: «Certains soignent les blessures que les sens leur ont infligées en les cautérisant dans la solitude, tandis que d'autres les guérissent par la médication des arts libéraux»⁶.

Ce vaste programme défini dans les pages fameuses du *De ordine* devait déboucher sur un ensemble de manuels regroupés sous le titre de *Disciplinarum libri* qu'Augustin avait entrepris de rédiger. De cet ensemble Augustin n'a réalisé que les six livres du *De musica* (sur douze prévus initialement) et deux opuscules inachevés, les *Principia dialecticae* et les *Principia rhetorices*.

2. ROME EST D'ABORD UNE LANGUE

Dans le projet encyclopédique de Cassiciacum figure l'étude de la grammaire. Or nous possédons une *Ars grammatica* rédigée de la main d'Au-

⁶ *De ordine* 1, 3: *qui plagas quasdam opinionum, quas uitae quotidianae cursus infligit, aut solitudine inurunt, aut liberalibus medicant disciplinis.*

gustin, parfois considérée, sans que cela soit absolument certain, comme un simple abrégé d'un texte plus complet et perdu. Cette grammaire, dont l'authenticité ne doit plus être remise en question, très technique, semble bien avoir été conçue dans un but pratique et pédagogique. Rien sur la foi (en dehors d'un exemple insignifiant tiré de saint Paul latinisé) dans ce traité sans véritable portée littéraire. Une seule exception, en partie tacite: les premières lignes de l'ouvrage qui définissent la grammaire comme une forme particulière de la raison (et donc du plan divin). Mais en cela Augustin insiste plus sur l'autorité de la raison que sur celle du Maître divin. L'apparition ici du mot *ratio* («raison») doit être rapprochée de l'importance de *Ratio*, cette allégorie présentée comme un interlocuteur à part entière du dialogue, dans le *De ordine* puisque ce même mot apparaît à dix reprises dans les vingt-cinq premiers paragraphes de ce traité philosophique. Le sous-titre parfois donné à ces pages n'est-il pas: «Sur l'ordre qui dispose les choses humaines et la volonté?». À bien des égards le *De ordine* est un éloge de «la beauté de la raison, qui règle et gouverne toutes choses, qu'elles en aient conscience ou non», «raison qui attire à elle ses zéloteurs pleins de désir pour elle par où et où qu'elle commande d'être cherchée». Cette raison supérieure qui gouverne toutes choses, des plus nobles aux plus modestes (Augustin donne l'exemple du port altier et des plumes du coq!), une forme de transcendance empreinte de souvenirs néoplatoniciens, «réglant tout d'en haut» (*De ordine* 1, 25), pourquoi ne serait-elle pas invoquée comme donnant ses règles à la grammaire elle-même? Le lexique et la pensée d'Augustin sont cohérents en ces années 386-387.

Ce que dit Augustin de la «latinité» (*latinitas*: une langue et une civilisation; une grammaire et une raison) peut s'entendre de la *paideia*. Pour Augustin, Rome est d'abord une langue:

La latinité réside dans le respect d'un mode d'expression sans faute et conforme à la langue de Rome (*Romana lingua*). Elle repose sur trois fondements qui sont la raison, l'autorité et la pratique. La raison se vérifie d'après l'art, l'autorité d'après les écrits qui font eux-mêmes autorité, la pratique d'après l'usage de la langue qui a été approuvé et adopté.⁷

⁷ Augustin, *Ars grammatica* 1: *Latinitas est observatio incorrupte loquendi secundum Romanam linguam. Constat autem modis tribus, id est ratione, auctoritate, consuetudine: ratione secundum artem, auctoritate secundum eorum scripta quibus ipsa est auctoritas adtributa, consuetudine secundum ea quae loquendi usu placita adsumptaque sunt.* Sur la riche postérité de cette définition, *latinitas est observatio incorrupte loquendi secundum Romanam linguam* (Audax, Maximus Victorinus, Diomède), cf. le commentaire de Bonnet 2013, 51-52.

Comment dès lors expliquer que cet intellectuel épris de latinité ait si peu parlé de Rome, n'ait jamais décrit ses richesses ni ses monuments et se soit tu sur ces beautés qu'Ammien Marcellin célébrera à l'occasion de l'*adventus* de Constance II à Rome en 357?

Cette description de Rome à l'occasion de la visite de Constance II a été rédigée précisément entre 384 et 388, sans doute plus près de la première date que de la seconde. Ammien Marcellin écrit cette page probablement, à une ou deux années près, au moment même où Augustin découvre de son côté Rome. L'auteur des *Confessions*, comme l'empereur, a donc dû voir ceci (mais il n'en parle pas!):

À son entrée dans Rome, sanctuaire de l'Empire et de toutes les vertus, et de la grandeur, il s'était rendu aux Rostres. Il demeura frappé d'admiration à la vue du forum qui représentait si parfaitement l'antique puissance. Son regard, de quelque côté qu'il se tourne, est ébloui par l'accumulation de prodiges [...]. Puis, entre les sommets des sept collines, sur les pentes ou dans la plaine, il contempla les différents organes de la Ville et de ses faubourgs. Il croyait que ce qu'il venait de voir allait l'emporter sur tout le reste: le temple de Jupiter Tarpéien, qui dominait autant que ce qui est divin l'emporte sur ce qui est terrestre; les thermes, dont l'étendue les égalait à des provinces; la masse de l'amphithéâtre solidement bâti grâce à l'agencement de la pierre de Tibur, et dont la vision humaine atteint à peine le sommet; le Panthéon, aussi vaste qu'un quartier circulaire et dont la voûte atteint à une hauteur spectaculaire; les piliers élevés, jusqu'aux sommets desquels on peut accéder, et qui portent les effigies des princes du passé; le temple de la Ville, le forum de la Paix, le théâtre de Pompée, l'Odéon, le Stade, et d'autres merveilles encore de la Ville éternelle. Mais quand il fut parvenu au forum de Trajan, une construction unique sous tous les cieux, et digne, à notre sens, de susciter l'admiration des dieux mêmes, il s'arrêta interdit, laissant son esprit parcourir ces constructions gigantesques qui défient la description et qui ne sauraient plus jamais être reproduites par les mortels.⁸

Augustin ne pouvait pas se lancer dans une description archéologique de Rome qui n'aurait pas manqué de virer au panégyrique. Il savait se défier de ses enthousiasmes. Saint Jérôme, lorsqu'il pleure, dans sa correspondance, la chute de Rome en 410, le fait en tant que Romain, c'est-à-dire citoyen de Rome où il a passé sa jeunesse, après avoir quitté sa petite patrie Stridon, près d'Aquilée. C'est à Rome qu'il a été promis à tous les honneurs, c'est à Rome qu'il a été secrétaire de Damase, le pape lettré et amateur d'archéologie paléochrétienne, et qu'il a manqué de peu, à la mort de ce dernier, d'être porté lui-même sur le siège de saint

⁸ Ammien Marcellin 16, 10, 13-15.

Pierre. Jérôme était attaché aux grandeurs, au moins intellectuellement. Il aimait suffisamment l'histoire romaine pour avoir traduit du grec en latin la *Chronique* historique d'Eusèbe de Césarée et l'avoir même prolongée de 325 à 378 en focalisant son attention sur la littérature latine et sur les empereurs romains. C'est pour cette raison que Jérôme, après la cabale dont il fut victime, voulut tout quitter, grandeurs romaines, vie sociale auprès des Grands du moment, ambitions pontificales et travaux d'érudition profanes. Il avait approché ces milieux et les avait connus de l'intérieur, intimement. Une rupture était inévitable et Jérôme partit pour Bethléem. Or, rien de tel ne s'est passé pour Augustin, qui n'a pas eu à rompre avec un monde auquel il n'a jamais appartenu. Il ne décrit pas Rome, ni en bien ni en mal, une cité à laquelle il n'appartient pas. Ce n'est pas son sujet.

On peut supposer que la présence de saint Jérôme à Rome avait laissé des traces parfaitement visibles. L'homme avait, on l'a dit, manqué de peu la succession de Damase en 384 mais il avait laissé dans les librairies de Rome son manuscrit de la *Chronique*, achevée en 381-382. Au contraire d'Augustin, Sulpice Sévère la lira de près pour nourrir ses propres *Chronica*. Le texte de Jérôme, ouvertement prosénatorial et suffisamment patriotique – il était largement d'inspiration livienne et, du fait de sa composition même en colonnes qui se réunissaient à la fin en une seule contenant l'histoire du *populus praeualens*, il était par essence romanocentriste – pour attirer les bonnes grâces de l'aristocratie romaine, avait dû ulcérer Augustin par le parfum de grandeur profane qu'il dégageait. Peut-être fut-ce là le premier contact, purement littéraire, entre les deux hommes et le premier sujet de discorde bien avant la querelle qui naîtra autour de l'année 395 au sujet du recours au mensonge dans l'Épître aux Galates.

3. AUGUSTIN ET L'HISTOIRE DE ROME

Hervé Inglebert a naguère proposé une lecture approfondie des pages de la *Cité de Dieu* dans lesquelles Augustin expose sa relation à l'histoire⁹. On peut en faire ici un résumé critique. On trouve les principaux éléments concernant l'histoire romaine dans aux livres 2-5 et 18 de la *Cité de Dieu*. Le livre 2 développe notamment un thème polémique, celui de la corruption morale des Romains par leurs dieux. Augustin livre une

⁹ Inglebert 1996, 427-455.

série d'*exempla*. Il décrit surtout les temps avant l'Incarnation parce qu'il veut incriminer les dieux païens, sans que leurs dévots puissent dire que les malheurs de ces temps étaient dus au christianisme naissant. Cela permet aussi à Augustin de ne pas poser la question de l'Empire et de sa relation avec le christianisme. On peut, avec Hervé Inglebert, retenir trois idées essentielles d'Augustin:

- Les dieux sont des démons qui ont corrompu les Romains. C'est le cas, par exemple, de Scipion Nasica (neveu de l'Africain, consul en 162) devenu fidèle de la Mère des Dieux (*ciu.* 2, 5). La cité et les individus ont été corrompus par les fêtes, les jeux, le théâtre, les fictions des poètes¹⁰;
- Les Romains ont parfois été moralement bons, mais seulement sous la crainte: au moment de l'expulsion des rois (Brutus, Lucrece), entre la deuxième et la troisième guerre punique. Mais la corruption s'est aggravée avec la chute de Carthage en 146: Augustin s'appuie sur Salluste et Cicéron. On peut donner comme exemples l'épisode de Camille ou les guerres civiles (*ciu.* 2, 17-19; 2, 21-24)¹¹.
- Le christianisme améliore les mœurs (*ciu.* 2, 28): désormais, par exemple, les hommes et les femmes sont séparés dans les églises.

Augustin présenterait donc la Royauté comme une époque injuste à partir du seul exemple du rapt des Sabines. Mais il n'est pas tout à fait exact qu'Augustin ne dise rien sur l'*asylum* romuléen. On trouve en effet une allusion polémique à cet épisode en *ciu.* 2, 29: «l'asile qu'on y trouve (dans la religion chrétienne), d'une certaine manière, c'est la vraie rémission des péchés». La République aurait ainsi connu deux périodes remarquables: les premières années et les guerres puniques (en fait surtout l'intervalle entre les deux). Augustin insiste sur la corruption de la fin de la République.

Il faudrait, pour notre propos, et dans notre perspective, ajouter ceci aux excellentes analyses d'Hervé Inglebert: ce qui est révélateur pour notre sujet c'est qu'Augustin ne parle ni des origines de Rome ni de l'Empire. C'est une grande différence avec Tite-Live (Romulus en 1, 8) et surtout cela le distingue des païens qui ont constitué, probablement à la même époque, le *corpus Aurelianum* du pseudo-Aurélius Victor (l'*Origo gentis romanae*, les *Caesares* d'Aurélius Victor, et le *De Viris illustribus*). Ce corpus a évidemment une saveur païenne prononcée, même si tous

¹⁰ Cf. *ciu.* 2, 4 et les fêtes en l'honneur de Caelestis à Carthage: cf. cette page commentée dans Ratti 2016b, 31.

¹¹ Les guerres civiles du premier siècle furent «plus néfastes que toutes les guerres étrangères [...] et ont absolument détruit la République» (*ciu.* 3, 30).

les lecteurs n'en reconnaissent pas toujours les épices¹²: pour le *De Viris illustribus*, la chose a été, à juste titre, réaffirmée par son éditeur récent dans la Collection des Universités de France (Budé), en 2016, Paul-Marius Martin; l'*Origo*, de son côté, est nourri de mythologie plus que d'histoire puisqu'il commence avec l'arrivée de Saturne en Italie et ne va pas au-delà du règne de Romulus, c'est-à-dire qu'il ne franchit pas l'époque mythique; il correspond donc à la théologie mythique telle que la définissait Varron, précisément attaqué par Augustin (*ciu.* 6, 6). Les *Caesares*, de leur côté, sont la plus ambitieuse histoire au sens noble du terme des empereurs romains d'Auguste à Constance II. Mais ce livre que son auteur voulait digne de Tacite est un vaste panégyrique du restaurateur du paganisme, l'empereur Julien qui en est la figure centrale, rehaussée par les reproches adressés au dédicataire de l'œuvre, le fils de Constantin, Constance II. Il correspond donc, en faisant l'éloge de la *pax deorum*, à la théologie civile chère à Varron. Si l'on ajoute qu'Aurélius Victor avait été loué par Ammien Marcellin et que l'*Histoire Auguste* rédigée entre 392 et 394 précède de peu la *Cité de Dieu* on comprend mieux pourquoi Augustin a fui l'histoire impériale comme s'il risquait d'entrer en terrain miné.

Pour Augustin, l'Empire était une énigme historique: la période avait vu le développement du christianisme, certes, mais la corruption des hommes et des structures était durant cette période insupportable à ses yeux. Comme la République s'était avilie avec les guerres civiles, il fallut la remplacer par un pouvoir monarchique. Ce pouvoir est aux yeux d'Augustin moins bon que la République et demeure un pis-aller historique. Enfin, Augustin appelle le principat d'Octave «un pouvoir royal» (*ciu.* 1, 31: *potestas regia*; 3, 21: *regale imperium*). Augustin n'aime pas les rois ni la Royauté qui pour lui a coïncidé avec une perte de liberté. Son amour pour la République est à la fois culturel et politique, mais n'a de loin pas la force de celui de Jérôme habité par un patriotisme romain inconnu d'Augustin.

4. L'OMISSION DE L'EMPIRE PAR AUGUSTIN: TROIS EXPLICATIONS

Pour Hervé Inglebert, l'absence de la période impériale dans la *Cité de Dieu* est volontaire. On pourrait la croire justifiée par le fait que l'Incar-

¹² Voir le compte rendu excessif de Martin 2016 par Zugravu 2018 et, *contra*, Ratti 2016c, 259-262.

nation commence avec l'Empire. Il convient cependant d'examiner de près la phrase importante qui est en *ciu.* 18, 46: «Hérode étant roi de Judée et César Auguste étant empereur chez les Romains alors que le statut de l'État avait déjà changé [*mutato rei publicae statu*: cf. Tacite, *ann.* 1, 4: *uerso ciuitatis statu*] et que par son entremise [*per eum* = Auguste] le monde a été pacifié, le Christ naquit à Bethléem»¹³. Il n'y a là aucun lien de cause à effet en apparence. Mais peut-être ce lien est-il dissimulé sous les ablatifs absolus, à charge pour le lecteur de se faire une idée? Ce passage est-il si objectif qu'on pourrait le penser à première lecture? J'y décèle plutôt l'indice de la prise de conscience par Augustin qu'un changement de monde se produisit à cette date.

De plus, pour les païens la période de référence est la République. Depuis Tibère les païens avaient compris que l'Empire était une décadence, celle de leur liberté. Au IV^e siècle la République est devenue un modèle que la distance historique rendait acceptable dans son approximation: c'est le sens du *De Viris illustribus* anonyme qui s'arrête avec César et Cléopâtre et enfin Octave. Ce texte parut sans doute vers 390, comme le rappelle son éditeur dans la CUF qui accepte à cet égard mes propres conclusions¹⁴. On peut donc comprendre qu'Augustin répond aux arguments des sénateurs païens.

En guise de prolongement, j'irai encore jusqu'à dire que le silence d'Augustin sur l'Empire païen est comparable au silence de l'*Histoire Auguste* sur le règne de l'empereur prétendument chrétien, aux dires de saint Jérôme, Philippe l'Arabe (244-249)¹⁵. On était alors gêné d'évoquer les questions religieuses qui ne cadraient pas avec la thèse générale que l'on voulait présenter.

Augustin a omis l'Empire pour trois raisons selon moi. La première est mentionnée par Hervé Inglebert¹⁶ qui en donne des motivations en partie différentes de celles que j'expose ci-dessous, les deux autres me sont personnelles: une raison philosophique, une raison historique et une raison personnelle.

1. – La première raison, celle qui est philosophique, est l'existence de l'Empire païen d'Auguste à Dioclétien. Ce fut un âge de paix, de prospérité, de concorde intérieure, de calme aux frontières et en grande

¹³ *Ciu.* 18, 46: *Regnante ergo Herode in Iudaea, apud Romanos autem iam mutato rei publicae statu imperante Caesare Augusto et per eum orbe pacato natus est Christus ...*

¹⁴ Ratti 2012, 61-62.

¹⁵ Sur le christianisme supposé de Philippe, cf. Eusèbe, *Hist. eccl.* 6, 34-36 et l'existence d'une correspondance entre Origène et le couple impérial Philippe et Severa.

¹⁶ Inglebert 1996, 445-447.

partie de paix religieuse: comment le nier? comment en parler? Eusèbe avait fait de cette période la preuve que l'alliance que l'arrivée du christ (messianisme) coïncidait avec la prospérité impériale. Rufin d'Aquilée et Prudence diront la même chose, mais pas Augustin qui n'a jamais été césaro-papiste.

Augustin ne peut accepter cette théorie pour des raisons philosophiques, on l'a dit. D'un point de vue philosophique, pour Augustin la *felicitas* est toute spirituelle et non matérielle: Dieu fait ses dons, comme la paix, à tous, même aux méchants comme Néron, c'est la thèse générale du *De peccatorum meritis*. La grâce est gratuite. Augustin refuse le *do ut des* païen: *ciu.* 15, 7: «Tel est le propre de la cité terrestre: honorer Dieu ou les dieux afin de régner par leur secours dans les victoires et la paix terrestre, non par la charité qui se dévoue, mais par la passion de dominer (*cupiditas dominandi*)». Mais ne pourrait-on voir en ces lignes une attaque à peine voilée contre Constantin et la vision du Pont Milvius? Décidément Augustin n'aimait pas Constantin dont le règne n'est pas, contrairement à la vision eusébiennne, l'exact opposé du siècle des persécutions. Le supposé éloge de Constantin en *ciu.* 5, 21 et 25 est en réalité très ambigu, voire critique: Constantin est un bon empereur, mais moins que Théodose.

2. – Mais surtout, Augustin ne pouvait faire l'éloge de l'Empire du III^e siècle pour une deuxième raison, qui est historique. Car c'est dans un ouvrage historique païen, l'*Histoire Auguste*, que l'on trouve la meilleure description de la prospérité et de la tolérance religieuse qui régnaient sous le règne de l'*optimus princeps* Alexandre Sévère, au cœur du III^e siècle (222-235). Ce prince païen ne faisait-il pas cohabiter dans son laraire personnel Abraham et Apollonios de Tyane? Orphée et le Christ? Faut-il rappeler que Nicomaque Flavien en personne, l'auteur de l'*Histoire Auguste*, connu au début de sa carrière une brève mais dense expérience africaine lorsque, en 376-377, il exerça le vicariat d'Afrique à quarante-deux ans. J'ai raconté ailleurs la façon dont Flavien avait alors détourné la confiance placée en lui par l'empereur Gratien et mis son autorité au service d'une implacable politique antichrétienne sous le couvert des ordres qui lui avaient été donnés de combattre les donatistes. Saint Augustin, vers 405-411, s'en souvenait encore quand il évoquait le souvenir que lui avait laissé le nom de Flavien¹⁷. Pour des raisons liées à l'image morale désastreuse de Gallien (260-268) les chrétiens ne pouvaient faire l'éloge de la petite paix de l'Église (quatre décennies tout

¹⁷ Augustin, *epist.* 87, 8 à Emeritus. Voir Ratti 2012, 109.

de même) instaurée par ce prince et qui perdura entre 260 et 303, soit jusqu'à la persécution de Dioclétien.

3. – La troisième raison est d'ordre personnel. Elle est liée à la méfiance constante d'Augustin envers l'administration et le pouvoir, celui notamment d'un empereur romain quel qu'il soit. Cette raison est aussi liée à l'épiscopat et à l'histoire personnelle d'Augustin. Elle relève moins, contrairement à ce que pensait André Mandouze, de la hantise qu'aurait éprouvée Augustin d'une possible compromission de l'Église avec le pouvoir que de sa crainte de l'arbitraire des Grands. Comme Chateaubriand qui, affirmait-il, n'aimait pas les lieux de pouvoir, Augustin aurait pu s'écrier: «À la joie que j'ai toujours éprouvée en sortant d'un château (ici les Tuileries de Bonaparte), il est évident que je n'étais pas fait pour y entrer»¹⁸.

Contrairement à Eusèbe ou à Lactance, Augustin, en effet, n'a jamais approché le moindre empereur: il n'a fait qu'envoyer des émissaires et des lettres à Honorius qu'il n'a jamais vu. S'il a fini par emporter l'appui du prince dans la condamnation du donatisme, ses interventions politiques solitaires n'ont pas toutes été couronnées de succès. Il lui arrive ainsi de se vexer et souffrir de voir sa dignité épiscopale méprisée par la hiérarchie administrative. Dans un sermon en 409 (*sermon* 302, 17) il se plaint de devoir faire antichambre, de voir à Carthage passer avant lui des gens moins dignes et d'essuyer des rebuffades:

Souvent on se demande à notre propos: Pourquoi court-il trouver telle autorité? Qu'est-ce qu'un évêque peut avoir à faire avec telle autorité? Vous savez tous pourtant que vos propres besoins nous contraignent à aller là où nous ne voulons pas: nous sommes forcés à guetter, à faire le pied de grue à la porte, à attendre qu'entrent les grands et les petits, à nous faire annoncer, à être enfin tout juste admis, à essayer les humiliations, à supplier, à obtenir de temps en temps, et d'autres fois à ressortir avec tristesse. Qui voudrait supporter tout cela sans y être forcé? Qu'on nous laisse en paix, qu'on ne nous impose pas cela, que nul ne nous contraigne: voilà ce qu'on demande pour nous, débarrassez-nous de ce fardeau. Nous vous en prions, nous vous en conjurons, que nul ne nous force plus: nous ne voulons pas avoir affaire avec les autorités (*nolumus habere rationem cum potestatibus*). Dieu sait qu'on nous fait violence.¹⁹

¹⁸ Chateaubriand 1951, 533.

¹⁹ *Sermon* 302, 17: *Saepe de nobis dicitur: Quare it ad illam potestatem? Et quid quaerit episcopus cum illa potestate? Et tamen omnes nostis quia uestrae necessitates nos cogunt uenire quo nolumus: obseruare, ante ostium stare, intransibus dignis et indignis exspectare, nuntiari, uix aliquando admitti, ferre humilitates, rogare, aliquando impetrare,*

Ce témoignage de l'amertume d'Augustin, si significatif de sa sensibilité à fleur de peau, révèle les limites de la christianisation au début du V^e siècle et des limites du pouvoir d'un évêque. L'administration réagit en corps laïc, jaloux de ses prérogatives et de son autonomie.

Augustin avait songé un moment à une solution administrative qui consistait à faire nommer un *defensor ciuitatis*, un médiateur doté d'un contre-pouvoir. Augustin souhaitait la création d'un nouveau fonctionnaire²⁰, mais ce rêve n'a jamais dû aboutir... En 411, à la fin de l'année, précisément le 11 décembre, donc six mois après la victoire d'Augustin sur les donatistes, Honorius promulgue une loi qui semble réduire les privilèges judiciaires des évêques²¹. En effet depuis Constance II et une loi de 355, ces derniers bénéficiaient d'un traitement de faveur: ils relevaient d'une juridiction spécifique, composées uniquement d'autres évêques²², sauf en cas d'accusation criminelle²³. C'est ce privilège qu'Honorius semble affaiblir en évoquant la possibilité que des évêques fussent exclus de l'Église, ce qui ne dut guère faire plaisir à Augustin, même s'il n'était naturellement nullement concerné. La défiance du pouvoir impérial envers ces évêques si puissants se retournait de leur part en crainte pour l'absolutisme impérial.

5. AUGUSTIN FACE À L'ARBITRAIRE IMPÉRIAL

On doit donc, pour finir, insister sur un point quelque peu négligé voire tu par les biographes d'Augustin: cette peur qu'il éprouvait en face de l'arbitraire impérial. L'épisode de l'exécution de Marcellinus en 413 est à cet égard très révélateur. Les biographes d'Augustin passent en général sous silence la responsabilité d'Augustin dans cette mort. On évoque simplement «la cruauté toute gratuite et sans nécessité» du *comes* Marinus²⁴. Peter Brown ne mentionne même jamais le nom de Marcellinus dans son

aliquando tristes abscedere. Quis uellet haec pati, nisi cogere mur? Dimittamur, non illa patiamur, nemo nos cogat: ecce concedatur nobis, date nobis ferias huius rei. Rogamus uos, obsecramus uos, nemo nos cogat; nolumus habere rationem cum potestatibus; nouit ille, quia cogimur.

²⁰ Augustin, *epist.* 22, 4: *incerti sumus utrum militantem liceat impetrare ...*

²¹ *Code Théodosien* 16, 2, 41.

²² *Code Théodosien* 16, 2, 12.

²³ *Code Théodosien* 16, 2, 23.

²⁴ Maier 1989, 184.

livre de 2012, traduit en 2016 sous le titre *À travers un trou d'aiguille*, et dans sa biographie d'Augustin de 1967 il se gardait d'évoquer le sujet.

Honorius avait nommé Marcellinus président de la conférence de Carthage en 411. Son frère Apringius était proconsul d'Afrique en 411. Augustin s'était lié d'amitié avec Marcellinus. Il appréciait en lui le chrétien curieux et exigeant, curieux de théologie et de philosophie. On pourrait même soupçonner qu'il y avait en lui un reste de paganisme²⁵. Marcellinus avait lu d'Augustin (par tactique?) le *De peccatorum meritis (et remissione)* et cette lecture avait soulevé en lui des questions, auxquelles Augustin répond par le *De spiritu et littera* écrit et dédié à Marcellinus en 412. Marcellinus fait part à Augustin de son émotion: était-il concerné par le péché...? ²⁶ Marcellinus, en outre, a été assez proche d'Augustin pour qu'il lui dédie les trois premiers livres de la *Cité de Dieu*. Augustin appréciait aussi le proconsul, son frère Apringius.

Or, en 413 Marcellinus et Apringius sont subitement emprisonnés, peut-être au motif qu'ils auraient soutenu l'usurpation d'Heraclianus. Augustin leur rend visite dans leur geôle. Leur sort dépend du comte Marinus, vainqueur d'Heraclianus en Italie et qui l'a remplacé aussitôt à son poste en Afrique comme *comes Africae*. Marinus laisse sortir les deux frères de prison en leur octroyant une grâce, mais c'est pour mieux délivrer un jugement sommaire et obtenir une exécution capitale qui eut lieu le 13 ou le 14 septembre 413. Augustin quitte alors Carthage «à la dérobée». Dans sa lettre à Caecilianus Augustin accuse Marinus de «perfidie» et «d'un grand crime»²⁷. Marinus est d'autant plus le coupable de la mort de Marcellinus désigné par Augustin que son nom n'est jamais cité dans cette lettre 151 qui pourtant l'accable. À la nouvelle de la mort de Marcellinus donc Augustin s'enfuit:

Je quittai aussitôt Carthage; je cachai mon départ de peur que les véhémentes supplications et les cris de tous ces gens si importants qui s'étaient réfugiées dans l'église pour fuir son glaive [celui de Marinus] ne me retiennent, eux qui s'imaginaient que ma présence pouvait être de quelque utilité pour eux. J'aurais été contraint de demander de sauver leur vie à celui qui n'était même pas digne d'être supplié pour le salut de sa propre âme. Quant à leur salut physique, les murs de l'église le protégeaient suffisamment.²⁸

²⁵ Cf. Augustin, *epist.* 151, 8: *in doctrina studium*.

²⁶ Cf. Augustin, *Retract.* 2, 37.

²⁷ Augustin, *epist.* 151, 3.

²⁸ Augustin, *epist.* 151, 3: *Continuo sum a Carthagine profectus, occultato abscessu meo, ne tot ac tanti qui eius intra ecclesiam gladium formidabant, uiolentis fletibus et gemitibus me tenerent, putantes meam sibi aliquid posse prodesse praesentiam, ut quem*

Augustin ne revint pas à Carthage avant trois années! L'évêque d'Hippone, malgré ses dénégations, semble bel et bien soupçonner ce Caecilianus qui lui avait écrit en lui demandant la raison de son retrait dans son diocèse. Il semble le croire complice de Marinus. Augustin lui répond qu'il était retenu à Hippone par ses travaux... Ce Caecilianus était un envoyé spécial d'Honorius et ancien préfet d'Italie et encore catéchumène. Augustin explique encore qu'il avait peur de Marinus et qu'il ne voulait surtout pas subir le sort d'Aurelius, l'évêque de Carthage, qui avait été humilié par le pouvoir:

Quant à moi, j'étais pris dans un piège cruel: d'un côté cet homme [Marinus] ne pouvait me supporter tel qu'il me fallait être et, d'un autre côté, j'étais contraint de faire ce qui ne convenait pas. Je souffrais également de la situation faite à mon vénérable confrère évêque chef d'une si grande Église: on disait qu'on lui imposait le devoir de s'humilier devant un homme coupable d'une faute si funeste pour que les autres fussent épargnés. Je l'avoue: puisque je n'aurais eu aucunement la force morale de supporter une si ignoble humiliation, je partis.²⁹

Décidément Augustin n'a pas l'autorité politique qu'Ambroise avait manifestée lors de l'affaire de Thessalonique ni sa fermeté avec les puissants. Il craint l'arbitraire impérial et celui de ses créatures. Son éloignement physique et sa fuite à Hippone en 413, au moment même où il entamait la rédaction de la *Cité de Dieu*³⁰, a son corollaire dans le silence relatif dans lequel il ensevelit l'histoire de l'Empire.

satis digne pro eius anima obiurgare non possem, pro illorum corporibus etiam rogare compellerer. Quam tamen eorum corporalem salutem satis parietes ecclesiae muniebant.

²⁹ Augustin, *epist.* 151, 3: *Ego autem duris coarctabar angustiis, quod neque ille me pateretur, qualem oporteret; et insuper facere cogerer quod non deceret. Dolebam etiam grauiter uicem uenerabilis coepiscopi mei tantae rectoris Ecclesiae, ad cuius pertinere dicebatur officium, post hominis tam nefariam fallaciam adhuc se praebere humilem, quo caeteris parceretur. Fateor; cum tantum malum nullo pectoris robore potuissem tolerare, discessi.*

³⁰ Les 3 premiers livres furent publiés dès leur achèvement. Marcellinus, dédicataire des livres 1-3 (son nom est cité au livre 1 et 2), fut exécuté le 13 septembre 413. Ces 3 livres ont circulé en 413-414 car Macedonius dit qu'il les a lus avec avidité (*epist.* 155, 2).

BIBLIOGRAPHIE

- Besançon 2018 A. Besançon, Problèmes religieux contemporains, in *Contagions. Essais 1967-2015*, Paris 2018.
- Bonnet 2013 *Abrégé de la grammaire de saint Augustin* (Collection des Universités de France), texte établi et commenté par G. Bonnet, traduit par G. Bonnet et E. Bermon, Paris 2013.
- Brague 2013 R. Brague, *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris 2013.
- Chateaubriand 1951 Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe* (Bibliothèque de la Pléiade 16.1), éd. par M. Levaillant - G. Moulinier, Paris 1951.
- Inglebert 1996 H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris 1996.
- Maier 1989 J.-L. Maier, *Le dossier du donatisme, II, De Julien l'Apostat à saint Jean Damascène (361-750)*, Berlin 1989.
- Mandouze 1968 A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968.
- Martin 2016 P.-M. Martin, *Les hommes illustres de la Ville de Rome (De uiris illustribus Urbis Romae)* (Collection des Universités de France), texte établi et traduit par P.-M. M., Paris 2016.
- Ratti 2012 St. Ratti, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris 2012.
- Ratti 2016a St. Ratti, *Le Premier Saint Augustin*, Paris 2016.
- Ratti 2016b St. Ratti, *Saint Augustin ou les promesses de la raison*, Dijon 2016.
- Ratti 2016c St. Ratti, compte rendu de Martin 2016, *Revue des Études Latines* 94 (2016), 259-262.
- Zugravu 2018 N. Zugravu, compte rendu de Martin 2016, *Latomus* 77.2 (2018), 582-585.

