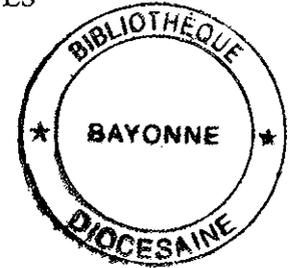


SOURCES CHRÉTIENNES

N° 509

LACTANCE

281
LAC



INSTITUTIONS DIVINES

LIVRE VI

INTRODUCTION, TEXTE CRITIQUE,

TRADUCTION, NOTES ET INDEX

par

Christiane INGREMEAU,

Maître de conférences honoraire à l'Université du Maine

LES ÉDITIONS DU CERF, 29, Bd LA TOUR-MAUBOURG, PARIS 7^e

2007

*La publication de cet ouvrage a été préparée avec le concours
de l'Institut des « Sources Chrétiennes »
(UMR 5189 du Centre National de la Recherche Scientifique).*

La révision en a été assurée par Jean REYNARD.

<http://www.sources-chretiennes.mom.fr>

AVANT-PROPOS

La présente édition du livre VI des *Institutions divines* a été accompagnée, aux différentes étapes de son élaboration, par le soutien et la bienveillance d'un certain nombre de personnes, auxquelles je tiens à exprimer ici toute ma gratitude.

Mes remerciements vont en tout premier lieu à M. Jean-Claude Fredouille qui, après avoir, pendant une année, consacré à cette édition son séminaire en Sorbonne, a bien voulu en assurer la révision finale, m'évitant quelques erreurs et me suggérant de réels enrichissements.

Je suis également redevable aux Professeurs Eberhard Heck et Antonie Wlosok, qui, avec leur disciple Wolfram Winger, m'ont généreusement fait bénéficier de leurs propres recherches ; à mes collègues français : Alain Goulon, Pierre Monat, Michel Perrin, pour les échanges informels que nous avons eus sur Lactance ; au Professeur Jean Soubiran, pour de précieuses corrections ponctuelles.

Il me faut encore remercier Conservateurs et Bibliothécaires qui, en France et à l'étranger, m'ont notamment permis d'avoir accès aux manuscrits de Lactance ; et, pour l'aide apportée à mes recherches, je citerai, à la Bibliothèque Universitaire du Mans, M^{mes} Bigard et Smith, responsables des prêts entre bibliothèques, et, à l'Institut

© Les Éditions du Cerf, 2007
ISBN 13 : 978-2-204-08449-9
ISSN : 0750-1978
<http://www.editionsducerf.fr>
Imprimé en France

d'Études Augustiniennes (Paris), M^{me} Claudine Croyère. Je souhaite enfin témoigner ma reconnaissance pour leur accueil, à toute l'équipe de l'Institut des Sources Chrétiennes et à son Directeur, M. Jean-Noël Guinot, et je remercie M. Jean Reynard, qui a pris en charge le manuscrit de cette édition.

Le Mans, juin 2005

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

L'AUTEUR ET SON ŒUVRE, PLACE DU LIVRE VI DANS LES *INSTITUTIONS DIVINES*

Comme en témoigne Jérôme (*uir. ill.* 80)¹, Lactance était originaire d'Afrique, où il fut le disciple d'Arnobé de Sicca, et commença très tôt une carrière d'écrivain. Sous l'empereur Dioclétien (284-305), il fut appelé à Nicomédie pour y enseigner la rhétorique latine. Né païen (cf. *epit.* 43, 3), il a peut-être été en contact avec le christianisme dès son séjour en Afrique, mais c'est sans doute à Nicomédie qu'il se convertit (*opif.* 1, 1s.).

Il y séjournait en 303, au début de la grande persécution (*inst.* 5, 2, 2 — 4, 1 ; *mort. pers.* 12, 1 — 16, 3), et c'est alors qu'il fut témoin de la lecture publique d'ouvrages de propagande anti-chrétienne, rédigés par deux philosophes. Le premier, décrit par Lactance (*inst.* 5, 2, 3-11) comme un imposteur opportuniste, auteur de « trois livres contre la religion et le nom des chrétiens », est généralement considéré comme un émule de Porphyre, non identifiable² ; le second philosophe cité (*inst.* 5, 2, 12 — 3, 26) est un haut

1. Les témoignages anciens sur la vie et l'œuvre de Lactance sont rassemblés dans l'importante notice d'A. WLOSOK : « Laktanz » (§ 570), *HLL* V, Munich 1989, p. 375-404 ; trad. fr. : *NHLL*, Paris 1993, p. 426-459.

2. État de la question : cf. notre notice « Lactance » du *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. IV, Paris 2005, p. 65s.

fonctionnaire impliqué dans la campagne de persécution, et l'auteur de deux opuscules (*libellos*) « intitulés Φιλαλληθεις » : il s'agit de Sossianus Hiéroclès, qui est nommé en *mort. pers.* 16, 4 ; c'est pour le réfuter qu'Éusèbe de Césarée écrivit, en 312, son *Contre Hiéroclès* (SC 333).

Le futur empereur Constantin se trouvait alors à la cour de Dioclétien, et c'est sans doute à Nicomédie que Lactance le rencontra ; il fut peut-être même son précepteur. Après avoir abandonné sa charge d'enseignement, Lactance se consacra, comme écrivain, à la défense de la religion persécutée (*opif.* 1, 1s. ; *inst.* 1, 1, 8 et 10), et il connut une situation matérielle difficile (cf. Jérôme, *Chronic. ad a. Abr.* 2333). Il semble être resté à Nicomédie, ou dans la région, jusqu'en 310 ou 313.

A en croire la mention de Jérôme (*extrema senectute*), Lactance devait avoir environ 65 ans lorsqu'il fut, à la cour de Trèves, le précepteur du fils aîné de Constantin, Crispus (sans doute dès 315). A la fin de sa vie, après avoir rédigé un *Abrégé* (*Epitome*) de son œuvre maîtresse, il semble en avoir préparé une réédition, mais serait mort avant de l'avoir achevée (sans doute vers 325). C'est à elle qu'auraient été adjointes les deux dédicaces à l'Empereur, conservées par une partie de la tradition manuscrite, et qui semblent bien renvoyer à des événements de 324¹.

*

La quasi-totalité des œuvres de Lactance étant déjà parue dans la collection *Sources Chrétiennes*, nous nous contenterons d'un bref rappel pour chacune d'elles.

La première œuvre en prose qui nous soit parvenue, a été rédigée en 303 ou 304. L'*Ouvrage du Dieu créateur*² (*De opificio Dei*) est un court traité, protreptique et crypto-chrétien, écrit en un temps de persécution (cf. chap. 1 et 20), et sans doute remanié plus tard (addition « dualiste » au

1. État de la question : cf. *ibid.*, p. 66.

2. SC 213-214, éd. M. PERRIN.

chap. 19). Traité d'anthropologie d'inspiration finaliste, il offre l'originalité de s'adjoindre un *De anima*.

Les *Institutions divines*, en sept livres¹, ont été composées entre 305 et 310, 311, ou 313². Elles constituent l'œuvre maîtresse de notre auteur, par laquelle il entend répondre « définitivement » (*uno semel impetu*) à tous les philosophes païens, ceux en particulier qui se déchaînent alors contre le christianisme. Une telle ambition témoigne du passage de l'apologétique traditionnelle à l'élaboration méthodique d'une doctrine chrétienne latine.

L'*Épitomé*³ des *Institutions divines*, probablement rédigé vers 320, n'est pas un simple résumé de l'œuvre maîtresse, dépouillée de « nombreux arguments et exemples » (*praef.* 3). L'argumentation y est plus concise et prend le pas sur le dialogue ; la disposition de la matière est assez souvent modifiée ; de nouvelles références apparaissent et certaines idées ont évolué.

Le traité intitulé *La Colère de Dieu*⁴ (*De ira Dei*) est la seule monographie antique sur le sujet, qui nous soit parvenue. Il s'agit en effet d'un véritable paradoxe au regard des philosophies gréco-latines, quasiment unanimes sur l'ἀπάθεια divine. Le débat avec les philosophes est donc accepté d'emblée.

1. Livre I : SC 326 ; livre II : SC 337 ; livre IV : SC 377 ; livre V : SC 204-205, éd. P. MONAT.

2. 305-310, selon DIGESER (« Letter », p. 33-52 ; « Edict », p. 294s.) ; 305-311, selon HECK (*Zusätze*, p. 143s.), qui voit dans la mort de Galère un *terminus ante quem* pour la première rédaction des *Institutions* (cf. WLOSOK, « Laktanz », p. 444 [état de la question]) ; 305-313 a été la fourchette la plus souvent retenue, depuis BRANDT et PICHON (cf. notre éd. d'*ira*, SC 289, p. 25s.). Il n'est guère possible de trancher avec certitude, et les deux passages du livre VI, souvent invoqués pour tenter une datation des *Institutions*, offrent selon nous des indices trop ténus pour emporter l'adhésion (en 6, 13s., un *quidam* qui pourrait être une allusion à Licinius [cf. n. 2 *ad loc.*] ; et en 17, 6, la formule *spectanturque adhuc*, qui pourrait impliquer que le livre a été écrit en un temps de persécution [cf. n. 1 *ad loc.*]).

3. SC 335, éd. M. PERRIN.

4. SC 289, éd. CH. INGREMEAU.

Le pamphlet sur *La mort des persécuteurs*¹ (*De mortibus persecutorum*), qui décrit leur fin misérable comme la preuve éclatante de la justice divine, s'appuie à la fois sur la tradition romaine et sur la tradition juive. Commencée sans doute dès 313, l'œuvre semble avoir été terminée à Trèves, au plus tard en 316 ; et son authenticité, longtemps contestée, s'est maintenant imposée.

Le poème en distiques élégiaques intitulé *L'Oiseau Phénix* (*De ave phoenice*) nous est parvenu séparément. Il n'est pas mentionné par Jérôme, et son attribution à Lactance (bien qu'elle soit largement attestée dès Grégoire de Tours) a longtemps fait l'objet de débats, ainsi que sa datation. Lactance semble avoir voulu donner ainsi un premier exemple de poésie (crypto-) chrétienne.

Rappelons enfin que l'œuvre de Lactance fut, dans son ensemble, largement utilisée par les auteurs ultérieurs de l'Antiquité tardive, et qu'elle suscita l'enthousiasme des humanistes pour le « Cicéron chrétien ».

*

L'œuvre ici présentée est le livre VI des *Institutiones divines*, intitulé *Le vrai culte* (*De uero cultu*). Or, dans le prologue, le contenu du livre est solennellement annoncé comme « l'essentiel » (*summa rerum*), à quoi conduisaient tous les livres précédents ; car le culte de Dieu n'est autre que la vocation de l'homme (*hominis officium*)².

Les *Institutiones divines*, en effet, proposent aux lecteurs une « Formation au divin »³, comme l'*Institutio oratoria* de QUINTILIEN exposait la « Formation de l'orateur ». Certes,

1. SC 39 (2 vol.), éd. J. MOREAU.

2. Aussi les termes de la première phrase font-ils clairement écho au prologue du livre I : *officium suscepti muneris* renvoie à *inst.* 1, 2, 1 : *suscepto igitur inlustrandae ueritatis officio*. En outre, *diuino spiritu instruente ac suffragante ipsa ueritate* rappelle l'annonce du livre III, en *inst.* 2, 19, 4 (*deo et ueritate ducibus*).

3. Cf. HECK, « Klassiker », p. 164 : un enseignement sur Dieu, et révélé par Dieu. Sur ce titre d'*Institutiones divines*, cf. BRYCE, *Library*, p. 179 ; et surtout WINGER, *Humanität*, p. 493-503.

c'est aux *Institutiones ciuilibus iuris* que notre auteur compare explicitement son œuvre (*inst.* 1, 1, 12), mais il rappelle aussi qu'il a choisi d'abandonner la *professio oratoria* pour une mission plus haute (*inst.* 1, 1, 8). Il se réclame donc d'une double tradition, rhétorique et juridique, même s'il est conscient des dangers de l'éloquence : *eloquentia enim saeculo seruit*, écrit-il en *inst.* 5, 1, 19. Sur les apologistes latins qui l'ont précédé — Minucius Felix, Tertullien, et même Cyprien —, il porte des jugements sévères¹ et déclare s'être efforcé de faire mieux, plus complètement², autrement : *aliud est accusantibus respondere (...), aliud instituere (...)*, écrit-il en *inst.* 5, 4, 3, indiquant clairement qu'il entend rompre avec le genre strictement apologétique³.

Puisque telle était l'ambition de Lactance, il convient de prêter grande attention à la structure de son ouvrage. Or, ce qu'on a généralement souligné, c'est la clarté et la simplicité du plan : aux trois premiers livres, présentant une critique de la religion et de la philosophie païennes, on oppose les quatre autres, consacrés à l'exposé de la doctrine chrétienne. Mais l'unanimité ne va guère au-delà⁴. Pour notre part, nous y voyons la proposition d'un cheminement, en un double mouvement ascendant. Lactance, en effet, convie d'abord le lecteur à passer d'une fausse religion, toute extérieure et qui abaisse l'homme (livres I et II), à la recherche

1. *Inst.* 5, 1, 21-27 et 4, 3-7. Sur ces passages, outre le comm. de MONAT (SC 205), p. 30-34 et 59-62, cf. FONTAINE, *Aspects*, p. 150-152 (pour le jugement sur Cyprien) ; et FREDOUILLE, « Apologétique », p. 228-231 ; « Métamorphoses », p. 205s. et 213-215.

2. Mieux : cf. *inst.* 5, 1, 21 ; plus complètement : cf. 5, 4, 1 (*uno semel impetu*). Ces intentions étaient d'ailleurs déjà exprimées en *opif.* 20, 1-3 : cf. HECK, *ibid.*, p. 163. Analyse détaillée de l'œuvre dans WLOSOK, « Laktanz », *NHLL*, t. 5, p. 438-444.

3. Sur cette question de l'apologétique, « genre polymorphe et évolutif », cf. en dernier lieu FREDOUILLE, « Typologie », p. 39-42 ; 59s. ; et, pour la position de Lactance, p. 53.

4. Cf. PICHON, *Lactance*, p. 273s. (trois livres « polémiques », un livre « dogmatique » [l. 4], et trois livres « pratiques ») ; LABRIOLLE, *Histoire de la littérature chrétienne*, t. 1, p. 298s. ; QUASTEN, *Patrology*, t. 2 (trad. fr.), p. 468s.

de la sagesse (livre III), ce qui constitue, certes, un progrès pour l'honnête homme en quête de vérité et d'intériorité. Mais il entend lui faire découvrir finalement que ce progrès lui-même est vain (*inst.* 3, 30, 2). La progression proposée est dès lors inverse. Une fois compris l'indissoluble lien entre sagesse et religion (livre IV), le progrès consiste à passer de cette *uera sapientia* (inséparable de la connaissance de Dieu) à la vraie religion, qui est *iustitia* (livre V) et *uerus cultus* (livre VI) : sortir de soi pour s'ouvrir au monde et aux autres, et s'ouvrir à Dieu pour lui rendre un culte tout intérieur, qui restaure l'homme dans sa vocation à s'élever. Quant au fruit de ce cheminement, il fait l'objet du livre VII (*De uita beata*) : le vrai bonheur de l'homme n'est pas celui des philosophes ; il n'est pas dans la vertu, mais la transcende ¹ et en est le fruit : c'est l'immortalité (*diuinum praemium beatitudinis perpetuae* [*inst.* 7, 1, 3]).

Mais, comme nous l'avons montré ailleurs ², l'architecture des *Institutions divines* est, à nos yeux, plus élaborée encore. Au livre I (*De falsa religione*) répond en effet le livre VI (*De uero cultu*) : à la *religio deorum*, toute extérieure (*quia ritus eius in manu et digitis est* [*inst.* 4, 3, 9]), est opposé le vrai culte, uniquement spirituel, qui n'est autre que la *uirtus*, et qui surtout associe *religio dei* et *humanitas*. De même, au livre III (*De falsa sapientia*) répond le livre IV (*De uera sapientia et religione*). En effet, si le titre peut faire croire qu'il répond à la fois au troisième livre et aux deux premiers, ce n'est qu'apparence : le livre IV oppose, aux fausses sagesse de la philosophie païenne, la vraie sagesse, qui ne peut être que le fruit de la révélation divine ³ et de l'enseignement du Christ. Quant aux livres II

1. Contrairement à SEN. *De uita beata* 16, 1 (*Ergo in uirtute posita est uera felicitas*), Lactance écrit, en *inst.* 6, 9, 22 : *subesse debet spes aliqua maior*.

2. Cf. notre art. « Composition », p. 34s ; et, déjà, CAVALCANTI, « Giustizia », p. 48 (« uno schema incrociato »).

3. Dans le titre du livre IV, la coordination et signifie *id est* : cf. *epit.* 47, 1, et WLOSOK, *Laktanz*, p. 212-215. On retiendra en outre la déclaration

(*De origine erroris*) et V (*De iustitia*), on découvre entre eux une remarquable correspondance : tous deux enseignent qu'aux origines du monde était le monothéisme, et avec lui la *iustitia* ; puis l'injustice est apparue chez les hommes, tout comme l'ignorance de Dieu et le polythéisme. Mais le récit du livre II est d'inspiration biblique, tandis qu'au livre V, Lactance recourt au récit mythologique du passage de l'âge d'or à l'âge de fer, *Iustitia* quittant alors la terre des hommes. Et notre auteur de conclure : « Dans l'expulsion de la Justice au tournant de cet âge, il ne faut voir rien d'autre que l'abandon de la religion divine » (*inst.* 5, 6, 12).

Livres I et VI, II et V, III et IV : nous nous trouvons donc, pour les six premiers livres, devant une structure concentrique, ou « circulaire » ¹, qui rappelle l'architecture des *Bucoliques* et de l'*Énéide* ². Or on sait l'admiration de Lactance pour ce Virgile, dont il est imprégné ³. N'avoue-t-il pas, en *inst.* 6, 21, 4 : « Lorsque des lettrés accèdent à la religion de Dieu, ils ont plus de mal à croire, s'ils y ont été formés par un maître sans culture » ? Il n'est guère étonnant qu'il ait cherché à organiser en une structure élégante sa présentation du christianisme, avec en outre le souci — pédagogique ou catéchétique — de laisser un enseignement facile à mémoriser dans son ensemble.

d'*inst.* 1, 1, 25 : « On ne saurait embrasser aucune religion en renonçant à la sagesse, ni adopter aucune sagesse en refusant la religion. »

1. « Eine Ringkomposition », écrit aussi LAUSBERG (*Untersuchungen*, p. 76) à propos des *Exhortations* de SÉNÈQUE (cf. notre note complémentaire 19, sur *inst.* 6, 24, 12 et 16s.).

2. Cf. P. MAURY, *Le secret de Virgile et l'architecture des Bucoliques*, Paris 1944 (résumé de J. PERRET dans son *Virgile*, Paris 1959, p. 29-33) ; P. SALAT, « Symétries et correspondances numériques dans l'*Énéide* », *REL* 52, 1975, p. 167-184.

3. *Nostrorum primus Maro*, écrit Lactance en *inst.* 1, 5, 11. Cf. GOULON, « Citations », p. 113 et 122s. ; WLOSOK, *Res*, p. 437-444 ; HECK, « Klassiker », p. 172s. et « *Poeta noster* », p. 117-120 ; BRYGE, *Library*, p. 277-314 ; et nos art. « Sacré », p. 345s. et « Hébreux », p. 360-364.

Si telle est l'architecture de l'œuvre, le livre VII en constitue le sommet. Or c'est bien ainsi que s'ouvre le dernier livre : l'édifice est pratiquement achevé, nous dit l'auteur, il ne lui manque désormais que son faite, son couronnement ¹. Et cette métaphore de Lactance nous amène, à notre tour, à comparer son œuvre aux porches des cathédrales, devant lesquels on est invité à s'arrêter avant d'entrer, pour être enseigné en les embrassant du regard. Il importe en effet de rappeler que l'ambition de notre auteur ne va pas au-delà ; il écrit en *inst.* 1, 1, 21s. : « Notre tâche sera seulement de former les hommes [*instituenti* = les mettre debout] (...). Si, comme je l'espère, nous parvenons à ce résultat, nous les enverrons à la source même [*ad ipsum fontem*] ². »

Si l'on revient plus précisément à la place du livre VI dans les *Institutiones divines*, une dernière observation s'impose. Bien que l'ouvrage ait pour titre *De uero cultu*, Lactance y déclare d'emblée que son but est désormais d'apprendre aux hommes « à parfaire et parachever la justice » (*ad perficiendam consummandamque iustitiam* [2, 17]) ; ce à quoi fait écho la dernière phrase du livre : « Quand on sert Dieu avec cette assiduité, cette soumission, cette ferveur, la justice est achevée, elle est parfaite. » (*consummata et perfecta iustitia est* [25, 16]). Notre analyse du livre VI montrera, en effet, la place capitale qu'y occupe la *iustitia*. Car *iustitia* et *uerus cultus* sont indissociables aux yeux de Lactance ³, et déjà, au livre V, il définissait la justice comme « le culte pieux qui nous attache au

Dieu unique » (*dei unici pia et religiosa cultura* [5, 7, 2]). Mais, pour ce qui concerne la composition des *Institutiones divines*, remarquons ici que le livre V (*De iustitia*) s'achève sur le constat que la vraie justice est méconnue par les païens, qu'il s'agisse des philosophes, des politiques ou des persécuteurs. Il apparaît donc comme un *De falsa iustitia*, que poursuit et complète le livre VI, dont le titre complet pourrait être *De uera iustitia et uero cultu*, avec le même sens exactement que pour le titre du livre IV (*De uera sapientia et religione*). Cette continuité entre les livres V et VI explique peut-être la présence d'un long prologue solennel au début du livre V, avant que soit abordée de front la notion majeure de *iustitia*. Quoi qu'il en soit, si notre livre VI fait écho au livre I, il doit aussi être lu comme le prolongement et l'approfondissement du livre V ¹.

1. *Inst.* 7, 1, 1 : (...) *aedificium totum paene usque ad summa produximus. Restat (...) uel tegere uel ornare.*

2. Cette même image apparaît d'ailleurs à la fin de notre livre (24, 30s.) : « De cette loi [divine] j'ai exposé, certes, bien peu d'articles (...). Si quelqu'un veut embrasser tous les autres, qu'il aille puiser à la source même (...). »

3. Sur l'équivalence entre *iustitia* et *cultus dei*, cf. Loi, « *Iustitia* », p. 597-600. Sur les définitions de *Iustitia* au livre V (5, 1 ; 7, 2 ; 14, 7 ; 14, 8-20), et sur la reprise du débat au livre VI (ch. 6 à 9), cf. nos art. « Justice, l. 5 », p. 155s. et « Justice, l. 6 », p. 44-49.

1. Cf. COLLOT, « *Pietas* », p. 27s., qui évoque à juste titre « un diptyque ».

CHAPITRE II

ANALYSE DU LIVRE

Deux chapitres d'introduction (**ch. 1 et 2**) annoncent le double objet du livre VI : enseigner « par quel rite et quel sacrifice il faut rendre un culte à Dieu » (*quo ritu quoue sacrificio deum coli oporteat* [1, 2]) ; et enseigner « comment y parvenir, comment rendre ce culte à Dieu » (*id autem ipsum quomodo consequendum, quomodo praestandum sit* [2, 14]). La première question est abordée négativement dans ces deux chapitres, qui évoquent le caractère uniquement sacrificiel des rites païens, et elle ne sera reprise qu'à la fin du livre ¹, aux **ch. 24 et 25**, où sera défini le sacrifice spirituel, qui, seul, convient à Dieu, le « rite suprême » du culte étant la louange du juste. Le second point annoncé (« comment ? ») est celui qui sera traité tout au long du livre : Lactance le déclare expressément en 2, 14 (*docebit huius libri disputatio*), et il précise aussitôt qu'il s'agit de « former les hommes à la justice » (*erudire homines ad iustitiam*). Déjà, la *Satire 2* de Perse, sur laquelle il s'appuyait en 2, 11s., opposait aux sacrifices sanglants une « âme sainte » et un « cœur généreux » ; il sera donc longuement traité de la *uirtus* et de la *iustitia*, c'est-à-dire des dimensions morale et spirituelle du culte dû à Dieu.

*

1. Dans l'*Épitomé*, au contraire, l'essentiel de ces chapitres se trouve dès le début du résumé du livre VI : en 53, 1-4, avec seulement une brève reprise dans les deux phrases de conclusion, en 62, 4.

Avant d'aborder le sujet de la vertu, Lactance introduit l'antique allégorie des deux voies, dont il entend proposer une nouvelle interprétation (ch. 3 et 4). La formule qui ouvre le ch. 3 (*Duae sunt viae*) fait évidemment écho au début de la *Didachè* et de la *Doctrina Apostolorum* ; elle rappelle aussi plusieurs autres textes de la tradition paléochrétienne, comme l'*Épître de Barnabé* et le *Pasteur d'Herma*, ou encore les *Homélies pseudo-Clémentines*¹. L'enseignement de la doctrine des deux voies était en effet intégré à la catéchèse prébaptismale (cf. *Did.* 7, 1).

Mais, si le thème des deux voies est présent dans la Bible (cf. notre apparat scripturaire *ad loc.*) et dans la tradition judéo-chrétienne, il l'est aussi dans la tradition gréco-latine ; et c'est uniquement à celle-ci que Lactance renvoie, fidèle à son principe de ne citer à ses lecteurs païens que leurs propres textes² : « poètes et philosophes » (3, 1). La description des deux voies que notre auteur prête aux philosophes (en 3, 2s.), se trouve aussi chez les poètes (Hésiode notamment), et la localisation aux enfers du carrefour des deux voies (3, 9) n'est pas davantage le fait des poètes seuls³ : Lactance ne saurait l'ignorer, non plus que ses lecteurs cultivés ! Mais son exposé y gagne en clarté, et cela lui permet surtout de passer d'une interprétation morale réduisant l'homme à cette vie terrestre, à la signification eschatologique du thème. De plus, les textes philosophiques qui évoquent les deux voies rencontrées par les âmes après la mort, ont ceci de commun qu'ils se rapportent tous à des *mythes*⁴. Or ces « fables » sont, pour Lactance, porteuses de vérité au même titre que les fictions des poètes. Et ces derniers ont eu, plus que les philosophes souvent, l'intui-

1. Pour plus de précisions et la bibliographie sur le sujet, voir notre note complémentaire 1.

2. Cf. *inst.* 1, 5, 1s. ; et 5, 1, 26 (critique de Cyprien).

3. Références : voir note complémentaire 1.

4. Pour PLATON, jugement des morts dans le *Gorgias* et mythe d'Er à la fin de la *République* ; mythe de la destinée des âmes dans les *Tusculanes* de CICÉRON.

tion de la vérité (cf. *inst.* 1, ch. 11) : l'allégorie des deux voies en est un exemple.

Aux deux interprétations des païens, Lactance propose alors de substituer l'interprétation chrétienne (*Nos igitur melius et uerius* [3, 10]). Il donne une nouvelle description des deux voies : *uia perditionis* et *uia caelestis* (4, 2-14), que Dieu lui-même a assignées à la vie humaine, laquelle est un combat, une *militia* (4, 15-24).

Le thème des deux voies induisait tout naturellement l'expression d'un dualisme, familier à notre auteur, et qui s'exprime au long de ces premiers chapitres, mais aussi au delà (ch. 6 notamment). Un dualisme éthique, d'abord : constat de la complémentarité naturelle des vertus et des vices, de l'antagonisme entre bien et mal (3, 13) ; puis mention des « deux guides » préposés aux deux voies (3, 14), et dualisme cosmologique en 3, 17, avec l'opposition orient / occident (laquelle correspondait d'ailleurs au rite du baptême¹). Les références explicites à la volonté divine n'apparaissent qu'au ch. 4 (4, 12. 14. 19), de même que le thème de l'adversaire voulu par Dieu (4, 17). Et c'est au ch. 6, à propos de la vertu, que le dualisme sera patent, avec la mention des « deux principes » à l'origine des biens et des maux (6, 3), puis la mention de l'« adversaire de Dieu » (6, 5).

Notons enfin que le thème des deux voies reparaitra au ch. 7, où seront opposés les multiples sentiers de la « voie mensongère » (*uia illa mendax* [...] *multos tramites habet* : 7, 1), et la « voie de la vérité, de la sagesse, de la vertu, de la justice » (7, 9). Il constitue en effet une sorte de fil conducteur dans la première partie du livre VI, et, enrichi par la réflexion des ch. 5 et 6 sur la vertu², il permettra d'intro-

1. Sur ce point précis, et sur le dualisme de Lactance, voir n. complémentaire 2.

2. Il y demeure présent en filigrane : cf. 5, 7 (connaître la voie ne sert à rien, sans la volonté et la force de marcher) et 18s. (mais inversement la vertu est vaine, si l'on ne sait où l'on va). De même, dans la suite de

duire l'idée qu'un guide céleste et une loi divine sont nécessaires, pour trouver cette « voie de la vie » (8, 3).

*

La question de la vertu fait l'objet des **ch. 5 et 6**, puis reparaît au **ch. 9** (8-24). Lactance cite d'abord treize vers de Lucilius, qui réunissent une série de définitions de la vertu, et qui ont constitué, dit-il, un point de départ pour la réflexion de Cicéron sur les devoirs, réflexion également inspirée du stoïcien Panétius¹. Suit une analyse détaillée de ces définitions. La première critique vise les huit premiers vers cités, où *scire* apparaît trois fois. Or la vertu n'est pas une science : « ce n'est pas *savoir* le bien et le mal, c'est *faire* le bien et ne pas faire le mal » (5, 11) ; mais, pour pouvoir s'exercer, la vertu a besoin d'une connaissance : celle de l'origine des biens et des maux (6, 2-5). Ignorant Dieu et l'adversaire de Dieu, les philosophes ne pouvaient donc donner que des préceptes insuffisants, tout juste adaptés à cette terre (6, 6-11) ; et Lactance de reprendre, pour le montrer, les vers 1 et 6 du texte de Lucilius (sur l'acquisition et le bon usage des biens). Puis apparaît une autre critique : la vertu ne consiste pas non plus à être « le défenseur » et « l'ami » des bons (v. 10s.). Allusion, peut-être, à l'idéal cicéronien de la « communauté des gens de bien » (*off.* 1, 55s.) ? Mais l'argumentation développée en 6, 12-18 porte essentiellement sur les aléas de la vie politique, et annonce plutôt la dernière critique (sur le v. 12) : la vertu ne consiste pas davantage à défendre les intérêts de sa patrie², puisque c'est parfois incompatible avec la justice (6, 19-24). Ainsi, conclut Lactance (6, 25-28), une vraie sagesse et une

l'ouvrage, le thème de la « bonne voie » est récurrent, notamment pour la morale des affects (cf. 16, 8. 11 ; 17, 13s.).

1. Cf. note 1 *ad loc.* (5, 4).

2. La critique des guerres de conquête romaines se poursuivra au ch. 9 (2-7) : prétendue justice des États, et fausse justice de ceux qui obéissent aux lois de leur pays (cf. n. complémentaire 9). Quant à l'allusion aux « devoirs qui ont trait à la vie militaire » (6, 24), elle sera explicitée en 20, 16 (« le juste ne pourra pas servir dans l'armée »).

vraie justice leur faisant défaut (ce que Cicéron lui-même a parfois su reconnaître : en *off.* 3, 16 et 69), les païens ne pouvaient connaître la vraie vertu.

*

Si, donc, l'apparente sagesse ou l'apparente vertu de certains laissent à penser qu'ils sont sur la « bonne voie », ce n'est qu'illusion, tant qu'ils ignorent Dieu (7, 3-8). Et les **ch. 8 et 9** sont consacrés à la loi divine, qui transcende les lois des peuples et la justice des hommes. Or, de cette *vera lex*, Cicéron a eu l'intuition « quasi prophétique » (8, 11), écrit Lactance, qui cite intégralement (en 8, 7-9) une belle page tirée du livre III de la *République*. Mais il se garde de rappeler que, dans l'ouvrage de Cicéron, ces propos appartiennent au plaidoyer de G. Lélius en faveur de la justice, en réponse au discours de L. Furius Philus qui, lui, présentait l'argumentation carnéadienne. Or on sait que notre auteur a fait une large place à ce débat dans son livre V, *De iustitia*¹, s'abstenant alors de citer ce passage capital du discours de Lélius. C'est que, pour Lactance, cette intuition d'une loi divine, universelle et transcendante, va bien au delà du débat sur la justice tel qu'il se présentait au livre V, où les protagonistes en restaient finalement à une justice tout humaine². Il s'agit ici de « la loi sainte et céleste » (8, 6), à laquelle il fallait un autre écrin !

Cette *vera lex*, unique, s'oppose en effet à la multiplicité des *iura* institutionnels, liés aux intérêts de chaque peuple ; c'est une authentique loi, et non un « pacte » résultant de la faiblesse et de la crainte ; « constante, éternelle, immuable », elle dépasse les diversités géographiques et historiques des lois humaines. Cette loi est « conforme à la nature » (contradiction apportée à l'argumentation selon laquelle il n'existe

1. En 12, 5s. ; 14, 3-5 ; 16, 2-12 ; 18, 4-8 ; 18, 9. Cf. notre art. « Justice, I. 5 », p. 156-162.

2. Cf. nos art. « Justice, I. 5 », p. 161s. ; « Justice, I. 6 », p. 46s. ; 51s. ; et n. compl. 7 (les thèses soutenues par Lélius, notamment la défense des « guerres justes », sont en singulière dissonance avec ce passage).

pas de droit naturel, et nul n'est juste par nature) ; elle est aussi une loi pour tous et accessible à tous (*diffusa in omnis*), contrairement à la croyance des philosophes que la justice est réservée à un petit nombre¹ ; elle est enfin la loi même de Dieu, dont l'omniprésence et l'omnipotence sont mises en lumière à la fin du passage (*unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus* [8, 9]). Il n'est guère étonnant que Lactance ait salué en des termes dithyrambiques l'intuition cicéronienne ! Mais son enthousiasme vise tout autant à magnifier la *vera lex* elle-même. Le témoignage de Cicéron, si précieux soit-il, reste d'ailleurs déficient : il n'a pu, écrit Lactance, aller plus loin que cette intuition « de l'essence et du principe de la loi sainte » (8, 11) ; et, comparés à cette page magnifique, ses préceptes de morale lui paraîtront bien décevants (ch. 11, 9-19).

Le **ch. 9** aborde la réception par l'homme de cette *lex divina*. Le premier article, capital, est « de connaître Dieu et de lui rendre un culte » (9, 1)². Sans cette reconnaissance primordiale du *ius diuinum*, l'homme ne peut que s'égarer, puisque le *uerum ius* et la *uera iustitia* sont d'essence divine et universels, à la différence du *ius ciuile*, institution humaine et variante (9, 2 et 7). La justice des États se trouve donc remise en cause, et particulièrement le fondement religieux auquel prétendait le droit romain³ (9, 3-6) ; mais aussi la justice des hommes, s'ils se contentent d'obéir à ces lois humaines, relatives et pour le moins imparfaites.

Après la question politique, c'est donc la question morale qui se trouve posée, et l'exemple de Cimon d'Athènes (9, 8-16) permet le retour au thème de la vertu : alors même

1. Références (correspondances entre Cic. *rep.* III et LACT. *inst.* V), et analyse de cette page (tonalité stoïcienne et vocabulaire juridique) : voir n. complémentaire 8.

2. Le second sera introduit en 10, 1s. (après la *religio*, l'*humanitas*). Cf. *epit.* 54, 4 et 5. Déjà, au livre V, le premier volet de la *iustitia* était la *pietas* (14, 11s.), le second volet (*aequitas*) étant décrit en 14, 15-20.

3. Sur cette question, cf. n. complémentaire 9.

que ses qualités morales rappellent, à des lecteurs chrétiens, l'enseignement et la figure du Christ, Lactance insiste sur la vanité de cette vertu, pourtant exemplaire (9, 8). C'est que, sans la connaissance de Dieu, l'homme vertueux est comparable à un beau corps, mais sans tête et donc sans vie (9, 9-11) ; et notre auteur poursuit la métaphore : à l'inverse, celui qui connaît Dieu, même s'il commet des fautes, est, certes, « un être déficient et infirme » (*animal uitiosum ac debile*), mais il est vivant (9, 12). La vertu prônée par les philosophes ne peut donc être que vaine ; elle ne saurait d'ailleurs être tenue pour un bien en soi : il lui faut « quelque espérance plus haute » (*spes aliqua maior* [9, 22]), celle de la vie éternelle. La connaissance et le culte de Dieu, premier pas vers la sagesse et une authentique vertu : telle est l'affirmation capitale sur laquelle notre auteur conclut (9, 23s.), avant d'aborder le second article de la loi divine, second volet de l'*officium iustitiae* : les devoirs envers les hommes (10, 1s.).

*

Les **ch. 10 à 13** introduisent la notion majeure d'*humanitas*¹, « lien suprême » entre les hommes (10, 4). Et ce qui fonde cette union entre eux, ce n'est pas le droit naturel, mais leur commun rapport filial à Dieu, qui fait leur fraternité (10, 4-8) : tel est le « principe de la vie en société » (*uitae communis ratio* [10, 2]), voulu par la piété paternelle de Dieu pour les hommes (*quoniam pius est* [10, 10])². Le terme *aequitas* du livre V (14, 15-20) est désormais remplacé par *misericordia uel humanitas*³ : « miséricorde, ou

1. Sur ce concept d'*humanitas*, et sur les emplois de ce terme chez Cicéron, Sénèque, et les prédécesseurs de Lactance, cf. n. compl. 12 et 14.

2. Pour le « principe de la vie en société », cf. n. compl. 11 ; pour la piété de Dieu, cf. n. compl. 12.

3. Les trois termes étaient associés en *inst.* 5, 6, 4 : *cuius [= iustitiae] officia sunt humanitas aequitas misericordia*. Sur cette question, cf. n. compl. 12.

mieux humanité ». A dessein, croyons-nous, car Lactance va ouvrir le débat avec les philosophes à propos des « passions », notamment la *misericordia* (ch. 14) ; et un enseignement s'ensuivra sur le bon usage des affects. Or l'*humanitas* est ici qualifiée d'*adfectus* donné par Dieu (comme en *inst.* 3, 23, 9 et *epit.* 60, 2 pour *miseratio* et *misericordia*) ; plus précisément encore, elle est *pietatis adfectus* (10, 3), un « pieux affect » : un affect appelé (comme tous les autres : cf. ch. 15-19) à devenir une vertu, la piété filiale pour Dieu et la piété fraternelle envers les hommes.

Or les philosophes ont méconnu ce devoir et cette vertu d'*humanitas*, quelles qu'aient été les explications de leurs Écoles sur l'origine de la vie en commun (10, 13-27). Le **ch. 11** engage donc avec eux le débat ; et le même Cicéron, qui était naguère loué, est ici pris pour cible. Son traité des *Devoirs* présente en effet, aux yeux de Lactance, trop de tergiversations, auxquelles s'oppose l'exigence chrétienne d'une gratuité absolue de la générosité (11, 9-19) ; d'où la formule cinglante : « professeur de sagesse », il avertit ses lecteurs de « préférer la sauvegarde de leur coffre-fort à celle de la justice » (*malintque arcam quam iustitiam conseruare* [11, 10]). Mais les fausses conceptions de la générosité ne sont pas le fait des seuls philosophes, et les *munera* traditionnels du monde romain (spectacles, monuments, sportive) sont à leur tour critiqués (11, 20-28).

Le **ch. 12** leur oppose l'authentique bienfaisance, qui se doit d'être totalement gratuite (« sans espoir d'être payée de retour » [12, 2]). Telle doit être l'hospitalité chrétienne (fort éloignée de celle que prône un Cicéron ! [12, 5-14]) ; tels doivent être le rachat des prisonniers (15-20), la protection des veuves et des orphelins, des malades sans assistance (21-24) ; telle enfin la prise en charge de la sépulture des pauvres et des étrangers (25-31). La présence de Cicéron s'est estompée, d'abord relayée par une allusion au droit romain (12, 21), lequel s'efface à son tour devant l'enseignement divin (12, 22). Et l'ordre dans lequel sont présentées

ces « œuvres de justice »¹ correspond, explicitement, à une exigence croissante de gratuité absolue dans la pratique de l'*humanitas* (cf. 12, 22. 25s. 31). Mais une telle conception de la *iustitia* et de l'*humanitas* constitue, comme le devoir d'*aequitas*, un idéal collectif. « Ces préceptes ne s'adressent pas à toi seul, mais à tout le peuple », précise Lactance à son lecteur, que pourraient accabler de si hautes exigences ; « si, seul, tu ne suffis pas à de grandes œuvres, pratique la justice dans la mesure de tes forces » (*pro uirili parte operare iustitiam* [12, 38]) ; et de lui proposer quelques exemples concrets et quotidiens de conversion (12, 38-40). Attitude clairvoyante d'un conseiller spirituel, qui indique à la fois l'idéal à atteindre et le chemin à prendre.

Tel est encore le ton du **ch. 13**, qui en vient à une dimension nouvelle de ce devoir d'*humanitas*, ou *largitio* : quand notre générosité est sollicitée, c'est une pratique pénitentielle qui nous est offerte par Dieu, comme secours à la congénitale faiblesse humaine. Ainsi vécue, l'*humanitas* est pleinement *pietas*, et la preuve est faite, selon nous, qu'à partir d'un vocable familier à ses lecteurs païens, Lactance entendait les amener à un dépassement vers la dimension spirituelle de la morale.

*

Puisque les philosophes ont méconnu la beauté de la *misericordia* (que notre auteur a assimilée à l'*humanitas* en 10, 2), il se doit, dit-il, d'aborder « l'un des grands sujets de la philosophie » (14, 2) : celui des « passions ». Aussi les **ch. 14 à 19** proposent-ils, à travers un long débat avec la tradition philosophique des *Περὶ παθῶν*, une morale chrétienne de ce que Lactance préfère appeler *adfectus*².

1. *Iustitiae opus*, lit-on en 12, 21 ; mais le terme *opus*, dans cet emploi plus spécifiquement chrétien, est introduit très progressivement, comme synonyme d'*officium* et de *munus*, plus familiers à des lecteurs païens. Cf. n. compl. 15.

2. Pour traduire le terme grec *πάθη*, dont la traduction littérale (*morbi*) ne lui paraissait pas convenir à l'usage de la langue latine, Cicéron a choisi

Les trois premiers chapitres sont explicitement consacrés au débat avec les stoïciens, puis avec les péripatéticiens. Les **ch. 14 et 15** présentent la doctrine stoïcienne des « maladies de l'âme »¹ (en lui opposant au passage celle du Lycée [15, 1-3]). Tous les *adfectus* « dont l'impulsion ébranle l'âme » (*quorum impulsu animus commouetur* [14, 7]), sont, à leurs yeux, des « maladies » ; et les quatre passions fondamentales sont aussitôt citées, réparties deux à deux selon la classification traditionnelle : *cupiditas* et *laetitia*, *metus* et *maestitia*. Ces passions ne sont pas liées à notre nature, mais résultent d'une opinion mauvaise ; elles dépendent de notre volonté (15, 1) et sont donc des vices (15, 10), que l'on peut et doit extirper, pour guérir l'âme (14, 8 ; 15, 10). Notre auteur évoque enfin la distinction stoïcienne entre *πάθη* et *εὐπάθειαι*, entre les passions et les « états d'équilibre ». Le terme latin *constantiae*, en usage depuis Cicéron (cf. *tusc.* 4, 14), n'est pas employé, mais les trois états « opposés » sont cités en 15, 16 : *uoluntas*, *gaudium*, *cautio*. Et le jugement est ici sévère : pour ces trois termes, c'est jouer sur les mots (*nominum commutationes* [15, 15]) ; quant à l'absence d'un quatrième terme correspondant à *maestitia* (ou *aeplitudo*), c'est une aporie de vocabulaire, lourde de conséquences morales, puisqu'elle revient à ignorer la *miser cordia* (15, 14).

A cette doctrine stoïcienne, Lactance oppose sa propre conception des *adfectus*² (15, 5-9) : l'âme humaine est, dit-il, comme une terre fertile, et tout affect en est, en quel-

perturbationes animi (cf. *tusc.* 3, 7 ; 4, 10). Mais, pour Lactance, *perturbatio*, c'est déjà trop dire : pour désigner les mouvements de l'âme dont l'impulsion nous ébranle, il choisit d'employer *adfectus* (32 occurrences au livre VI) ; il évite *perturbatio* (5 occurrences dans toute l'œuvre, toujours dans un contexte stoïcien) et lui préfère *commotio* (15, 9), *concitatio* (17, 13), *motus* (17, 22).

1. Sur cette question, cf. n. compl. 16 (bibliographie et références).

2. Cf. COLOT, « *De mortibus* », p. 146, qui a récemment proposé de voir, dans le caractère « romanesque » du pamphlet lactancien, une illustration de cette conception des *adfectus*.

que sorte, « la fécondité naturelle » (*ubertas naturalis animorum*) ; car Dieu a mis en l'homme ces « mouvements de l'âme » (*animi commotiones*), « afin qu'il pût recevoir la vertu comme la terre reçoit la culture ». Et la distinction est, au passage, clairement établie entre *adfectus* et *uitia* : « Dieu a mis la matière des vices dans les affects, et la matière de la vertu dans ces vices » (*posuitque materiam uitiorum in adfectibus, uirtutis in uititiis*).

Puisque les affects constituent « la matière des vices », une morale des *adfectus* s'impose, et c'est sur ce terrain principalement que notre auteur attaque l'École péripatéticienne¹, au **ch. 16**. Il s'était appuyé sur eux, contre les stoïciens (au début du ch. 15), dans la mesure où ils considéraient que les passions sont naturelles (*nobiscum semel nata*), qu'elles sont une arme nécessaire et providentielle, et qu'elles ne peuvent être supprimées. Mais Lactance refuse l'idée que la vertu soit une médiété (*μεσότης*) entre deux vices, et la doctrine du juste milieu (*mediocritas*) lui semble inopportune et inefficace : *Quid tandem nobis ista mediocritas proderit ?* (16, 5). Pour lui, en effet, puisque les affects sont « suscités de l'extérieur » (*extrinsecus commouentur* [16, 7]), c'est cette cause extérieure qui doit être contrôlée, non l'intensité des affects. A l'opposition péripatéticienne entre trop et trop peu (*nimis* et *parum*), entre excès et défaut, il substitue donc la distinction entre bon et mauvais usage (16, 2. 7. 8 ; 17, 12), entre bonne et mauvaise route (16, 3. 8. 11 ; 17, 12). Et, pour le faire bien entendre, il usera, en 17, 13s., d'une belle image : « Il en va de ces mouvements de l'âme (*concitatioes animorum*) comme d'un char attelé (...). Le char de notre vie est conduit par les affects comme par des chevaux nerveux (*equis pernicious*) : s'il garde la bonne voie, il remplira sa mission (*fungetur officio*). »

*

1. Sur cette critique de la morale péripatéticienne, qui pourtant n'exclut pas une certaine proximité, une fois supprimé le concept de médiété, cf. notre art. « Passions », p. 291-293.

Il semble, au début du **ch. 17**, que le débat sur les « passions » soit achevé : « Je me suis laissé entraîner un peu loin », écrit Lactance en 17, 1. Il rappelle que son propos était la distinction entre les vices et les vertus, et il entend revenir sur les erreurs des philosophes à ce sujet, en prenant pour exemples deux prétendus vices : *metus* et *cupiditas* (17, 2-12), puis une prétendue vertu : *parsimonia* ou *frugalitas* (17, 15-20). Or les deux premiers, s'ils sont bien des vices pour les stoïciens, sont aussi deux des quatre passions « fondamentales » ou « génériques ». Quant à la fausse vertu de *parsimonia*, elle est en fait, écrit Lactance, *studium habendi* (« amour de l'argent » [17, 15]), c'est-à-dire l'une des « espèces » de la *cupiditas* !

Dans les trois cas, notre auteur s'attache à montrer que tout dépend de l'objet : la crainte et le désir sont éminemment bons, s'ils sont crainte de Dieu (qui supprime toute autre crainte) et désir de Dieu (qui éteint tout autre désir) ; l'épargne, au contraire, est qualifiée de « petitesse de l'âme » (*pusillitas animi* [17, 17]), opposée à une bonne et juste générosité, qui donne aux malheureux sans compter. Et la preuve que nous sommes bien toujours au cœur d'un *Περὶ παθῶν*¹ vient aussitôt, avec une vigoureuse attaque de l'idéal stoïcien d'*ἀπάθεια* (17, 20-23). Pour Lactance, en effet, « l'essence de l'âme et son principe sont d'être en mouvement » (*in motu*) ; la pensée (*cogitatio*) est « l'activité de l'esprit » (*mentis agitatio*) ; « la vie est dans l'action, la quiétude, c'est la mort » (*uita actiosa est, mors quieta*). Aussi l'*ἀπάθεια* lui apparaît-elle comme irréalisable, et comme un idéal dangereux : immobilité de l'âme ? « immobile hébétude », rétorque-t-il (*immobilem stuporem mentis*) ; et il recourt à une comparaison éloquente avec une eau stagnante, insalubre et trouble. Le chapitre s'achève sur l'exemple de la *constantia* (17, 24-29) : une authentique vertu, cette fois, mais dont les philosophes païens ne pou-

1. Sur l'ensemble du corpus (ch. 14 à 19), cf. notre art. « Passions », p. 284-288.

vaient percevoir toute la portée ; car la « vraie constance » est celle des chrétiens persécutés¹ que rien ne détourne de Dieu.

Au début du **ch. 18**, Lactance annonce que le débat est clos avec les philosophes, aux préceptes desquels il préfère les commandements divins. Mais l'énoncé de ceux-ci (18, 2-12) s'achève sur la formule : *innocentiam semper et ubique custodiat*, suivie du constat que le refus de se venger entraîne inéluctablement le mépris d'autrui (18, 13s.). Or c'est bien là qu'achoppent même les meilleurs des moralistes païens, soucieux du devoir d'*innocentia*. Aussi le débat reprend-il avec Cicéron, qui, dans son *De officiis* (en 3, 76), a introduit une restriction à ce devoir ; et toute la fin du chapitre est consacrée à un long éloge de la *patientia*² (18, 18-35).

Le **ch. 19**, enfin, apparaît clairement comme la conclusion de l'ensemble (ch. 14-19). Après un bref rappel de l'opposition entre la Stoa et le Lycée, et un ultime exemple de leurs erreurs, Lactance oppose, à ces morales de la suspicion à l'égard des affects (19, 9), son propre enseignement : puisque les affects sont constitutifs de la nature humaine et qu'ils constituent une richesse (*ubertas*) propre à la vie (cf. 15, 8 ; 17, 21. 23), il importe de connaître le but qui leur est imparti par Dieu, leur objet, leur raison d'être. Trois exemples sont habilement choisis pour éclairer son propos : la *cupiditas* a été donnée pour la survie de l'homme ; la *libido*, pour la survie de l'espèce ; l'*ira*, pour la survie de la société (19, 6). Voilà ce que sont en réalité ces trois « passions » redoutables, qui correspondent à la fiction poétique des trois Furies (19, 4) ! Car Dieu, qui nous a donné ces affects, leur a imparti certaines limites (*certos limites*), liées

1. En dehors de ce chapitre, on ne trouve qu'une allusion aux persécutions (en 12, 23). En 17, 6-8 et 11, c'était la *patientia* des martyrs qui était exaltée ; ici, c'est de leur *constantia* qu'il s'agit, de leur résistance morale et spirituelle.

2. Sur cette notion, cf. n. compl. 17 (bibliographie, et analyse du passage).

à leur raison d'être ; et c'est seulement lorsque ces limites sont transgressées, que les affects ne sont plus de la vie, mais deviennent des états (cf. 16, 10), et donc des maladies, des vices (19, 5). Le devoir de l'homme est donc d'en faire un bon usage (19, 9), en les contenant dans leur justes bornes (19, 11). Là sont la vertu et la justice, mais on ne peut y parvenir, précise Lactance, que si l'on connaît Dieu.

*

Après le bon usage des affects, c'est le bon usage des cinq sens (ou plus exactement des plaisirs des sens), qui fait l'objet des **ch. 20 à 23**. A l'homme, en effet, Dieu a donné « un plaisir ignorant toute limite jusqu'à tomber dans le vice », écrit Lactance (*uoluptatem infinitam et in uitium cadentem* [20, 3]) ; mais il lui a aussi proposé la vertu, « afin que l'homme ne se laisse pas séduire par la douceur du plaisir, au point d'être soumis à son pouvoir » (20, 5).

Le **ch. 20**, consacré aux plaisirs de la vue, conduit notre auteur à traiter du danger des spectacles. Combats de gladiateurs, d'abord (20, 10-15), lesquels ne sont rien d'autre que des « homicides publics ». Or, être spectateur d'un homicide, c'est en être complice ¹.

Et, puisque la question de l'homicide est apparue, Lactance insère ici un long développement sur l'interdiction absolue de tuer (20, 15-26), qui va bien au delà de ce qu'interdisent les lois civiles (20, 15) ; car Dieu a voulu que l'homme fût « un être sacré et inviolable » (*sacrosanctum animal* [20, 17]). Le juste ne doit donc ni servir dans l'armée, ni participer aucunement à une condamnation à mort (20, 16). Quant aux infanticides, à l'avortement, à l'exposition des enfants, ils sont condamnés sans appel (20, 18-25) ².

C'est à propos du théâtre que notre auteur reprend son exposé sur le danger des spectacles : comédies et tragédies,

1. Sur ce passage, cf. les notes du **ch. 20 ad loc.**

2. Sur toutes ces questions, cf. notes du **ch. 20 (16-25)**. Et, sur le problème posé par l'« omission », en *epit.* 59, 5, de l'interdiction de servir dans l'armée, cf. n. compl. 18.

pantomimes et mimes sont tous corrupteurs, et pour tous les spectateurs (20, 27-31). Quant aux jeux du cirque, ils ne font qu'exciter, dans la foule, une frénésie ridicule (20, 27-31) ¹. Enfin, après avoir longuement insisté sur la nocivité morale des spectacles, Lactance rappelle, assez brièvement (20, 34-36), que les Jeux, occasion de tous ces spectacles, ont pour origine le culte des dieux. Y assister, c'est donc doublement s'écarter du vrai Dieu.

*

Le **ch. 21**, qui traite des plaisirs de l'ouïe, évoque d'abord « les voix et les chants » (21, 1), puis la musique des instruments (« douceur des sons produits par l'air et par les cordes » [21, 3]), avant d'en venir au pouvoir qu'ont sur les auditeurs la poésie et l'éloquence. C'est ainsi, avoue Lactance, que les hommes cultivés, habitués à ces délicatesses et ces raffinements, « sont rebutés par la langue simple et familière des textes divins » (20, 5). Aussi propose-t-il (en 21, 7-10) une « conversion » de la *uoluptas* : si l'on en fait un bon usage, d'obstacle à la vérité, elle peut devenir *uera uoluptas* ². Car il existe bien un plaisir des sens associé à la vertu (*quae comes est et socia uirtutis* [21, 10]), et non plus combattu par elle : c'est celui de la *confessio laudis Dei*. « Puisque c'est un plaisir que d'écouter des chants et des poèmes, mettons notre joie à chanter les louanges de Dieu et à les écouter », écrit notre auteur (21, 9), qui, en réconciliant ainsi esthétique, morale et religion, ouvre clairement la voie à la poésie et l'hymnodie chrétiennes ³.

1. Sur le théâtre et les jeux du cirque, cf. l'annotation en 20, 27-32.

2. Une telle assertion (en 21, 10) annonce la spiritualité des « sens intérieurs », que développera AUGUSTIN (voir, par exemple, *conf.* 10, 8 et 38). Autres références dans MADEC, *Dieu*, p. 122-125, qui rappelle que cette doctrine des cinq sens spirituels était déjà présente chez ORIGÈNE (*Entretien avec Héraclide*, SC 67).

3. Sur cette question, voir en particulier VAN DER NAT, « Voraussetzungen », p. 221-225 ; et WLOSOK, *Res*, p. 222 ; 246 ; 253s. ; 454. Autres références : cf. note *ad loc.* (21, 9). On sait que Lactance a donné lui-même un premier exemple de poésie chrétienne avec son *Oiseau Phénix*.

Au **ch. 22**, Lactance déclare ne pas vouloir s'attarder sur les plaisirs du goût et de l'odorat, qui, dit-il, « ne concernent que le corps » (alors que la vue et l'ouïe permettent aussi de connaître Dieu). L'objection supposée (l'existence de biens qui nous sont offerts, pour que nous en jouissions) rejoint l'argument qu'il utilisait lui-même au **ch. 9**, pour montrer que la vertu n'est pas un bien en soi (*quid fugimus adtributa nobis bona ?* [9, 20]). Aussi se contente-t-il de reprendre la distinction classique entre *uti* et *frui*, entre l'usage naturel des sens et la jouissance (qui est asservissement au corps) ; il n'est d'ailleurs point de vertu sans obstacle à surmonter, et Dieu a voulu ce « duel entre deux réalités opposées » (*certamen rerum duarum* [22, 2]). Le dualisme reparait ici, en même temps qu'affleure à nouveau le thème des deux voies et de leurs deux guides (22, 4).

*

Le **ch. 23**, consacré au dernier des sens : celui du toucher, ou plus exactement « au plaisir que procure le toucher », porte essentiellement sur la *libido*, et conduit notre auteur à proposer une morale de la sexualité. Après avoir affirmé le caractère naturel de cette *adpetentia*, voulue par Dieu comme tous les *adfectus*¹ (23, 2-4), il mentionne qu'elle est aussi le domaine d'élection de l'« adversaire », qui se plaît à la détourner « d'un droit et bon usage, vers un usage pervers et mauvais » (*eamque a recto et bono ad prauum et ad malum transfert* [23, 4]). Aussi est-il présenté comme l'investigateur de l'adultère, la prostitution, l'homosexualité, et de toutes les perversions (23, 4-12)².

Une morale de la sexualité s'impose donc, possible parce que l'homme est capable de vertu et qu'il y est aidé par les

1. La *libido*, comme la *cupiditas*, est en effet un *adfectus*, même si elle désigne ici le désir physique et concerne essentiellement les plaisirs des sens. Dans ce chapitre, d'ailleurs, elle est désignée par le terme *cupiditas* en 23, 2. 3. 4. 15. 36, et par le terme *adfectus* en 23, 13. 17. 38 (que nous avons, dans ce contexte, traduit par « impulsion »).

2. Sur ces questions, cf. l'annotation *ad loc.*

prescriptions de la loi divine¹, « supérieure à toutes les lois » (23, 12-22). Une large place est faite à la morale conjugale (23, 23-36), et Lactance entend clairement dépasser les lois en vigueur concernant l'adultère et la répudiation². En effet, les deux époux se doivent une égale fidélité, puisque « la loi divine les soumet au même droit » (*pari iure coniungit* [23, 25]) ; l'*aequitas* et la « règle d'or » (23, 32) doivent régir les rapports conjugaux, au même titre que les rapports sociaux (cf. *inst.* 5, 14, 7 et 6, 10, 10). En ce qui concerne la *pudicitia*, notre auteur écrit : « si la pureté est méritoire, c'est qu'elle n'est pas naturelle, mais volontaire » (23, 28) ; c'est donc la *libido* qui est naturelle, et la continence (*continentia*), la chasteté (*castitas*), la pureté (*pudicitia*) sont des vertus, qui concernent également les deux époux, puisqu'ils ont même vocation à la sainteté (*sanctitas*) (cf. 23, 8).

Le chapitre s'achève sur l'éloge de la virginité (23, 37-40) : un idéal, dont Dieu a offert la possibilité, mais qui ne saurait être une obligation (23, 37). « Genre de vie à l'image du ciel » (*caeleste genus uitae* [23, 37]), la virginité est présentée comme l'anticipation de la création nouvelle à la fin des temps, et la *similitudo dei* (23, 39) est, en effet, l'aboutissement du combat victorieux de la vertu³. Mais, comme précédemment (cf. 12, 39-41), Lactance prend soin de rassurer son lecteur : ce renoncement total à la chair ne concerne que des êtres d'exception, déjà « en route vers le ciel » ; et d'ailleurs, bien des difficultés se trouvent dépassées, dès lors qu'on connaît Dieu (23, 40).

*

C'est encore sur ce ton du conseiller spirituel que Lactance aborde le **ch. 24** : « Personne, toutefois, ne doit se

1. Aucune référence précise n'est donnée, mais les souvenirs probables de l'enseignement biblique (notamment 1 Co 7) sont nombreux dans ce chapitre : cf. l'apparat scripturaire *ad loc.*

2. Sur ces questions juridiques, et sur les allusions de Lactance au droit romain, cf. notre annotation en 23, 15. 23-25. 29 et 33.

3. Sur ces points, cf. les notes du **ch. 23**, 37-40.

décourager ni désespérer de soi (...) ». Et, en réponse à une phrase pessimiste de Cicéron sur l'impossibilité de s'amender, il propose son enseignement sur la pénitence (24, 1-10). Dieu, en « maître et père très aimant » (*dominus ac parens indulgentissimus* [24, 4]), promet le pardon si l'on se repent et si l'on s'amende. Car le remède qu'est la pénitence (*medicina paenitentiae* [24, 9]) est nécessaire en raison de la faiblesse humaine (cf., déjà, ch. 13, 2-10), qui ne saurait éviter de s'égarer et de chuter. D'où le devoir, pour l'homme, de « revenir sur ses pas » (*referre pedem*) et « reprendre sa marche » (*reuocare gradum* [24, 10])¹. Et, si l'accent paraît mis sur le progrès moral de l'homme, plus que sur son retour vers Dieu (24, 6-8), le pardon de Dieu est néanmoins mentionné de nouveau à la fin du passage (24, 10). Enfin, lorsque reparaît le thème de la pénitence, en 24, 21-23, le Christ est clairement désigné (même s'il n'est pas nommé) comme le seul à pouvoir porter remède : *quibus [uulneribus] nemo alius mederi potest nisi solus ille (...)* ; il est « le remède » (*medicina* [24, 23]) qu'il faut chercher.

Entre ces deux passages, Lactance, à son habitude, s'appuie sur des témoignages crédibles pour ses lecteurs païens : ceux de Sénèque et de Cicéron², dans de beaux textes sur la conscience humaine (notre « gardien » [Sen.], « ce qui nous a été donné de plus divin » [Cic.]), et sur Dieu (« Pour Dieu nous sommes à découvert » [Sen.], et « nous devons rendre des comptes » [Cic.]). Dans la phrase de Sénèque sur la grandeur divine, l'affirmation que « la vie humaine sert Dieu » (*cui uiuendo operam damus* [24, 12]) est, sans nul doute, capitale aux yeux de Lactance, et explique son enthousiasme : *Potuit esse uerus dei cultor !* (24, 14). Mais, alors que, pour Sénèque comme pour Cicéron, le

1. Une citation de VERG. *Aen.* 6, 128s. qui, bien plus qu'un ornement, signe de complicité culturelle avec des lecteurs païens, nous semble être une interprétation chrétienne du texte de Virgile : cf. note *ad loc.*

2. SEN. *exhort.* 14 et 24 HAASE ; CIC. *off.* 3, 44 et 77 ; *Verr.* 2, 28.

médecin de l'âme est la philosophie, Lactance, lui, affirme que le seul médecin de l'âme est le Christ.

*

La fin du ch. 24 (24, 26-31) et le ch. 25 constituent la conclusion du livre VI. « Comment rendre un culte à Dieu ? » telle était la question posée aux ch. 1 et 2. La réponse est ici donnée : le *uerus dei cultor* est celui qui, d'abord, observe les préceptes de la loi divine (24, 26 et 29). Point n'est besoin de sacrifices : « il offre à Dieu un sacrifice, chaque fois qu'il fait un acte de bonté et de piété¹ » (*totiens sacrificat, quotiens bonum aliquod ac pium fecerit* [24, 27]).

Ceci étant posé, le ch. 25 peut traiter de l'aspect rituel du culte de Dieu (*de sacrificio ipso* [25, 1]). Or toutes les offrandes matérielles sont vaines (25, 1-8), comme en ont témoigné Sénèque (25, 3) et surtout Hermès Trismégiste² (25, 10s.), lequel a bien perçu « la double nature » du sacrifice dû à Dieu (*duplex sacrificii genus*) : à la fois don de soi, dans le culte intérieur qu'est l'*opus iustum* (« un cœur doux, une vie innocente et de bonnes actions » [24, 27]), et « sacrifice », dans le « rite suprême » qu'est la louange de Dieu (25, 12).

Ainsi se trouvent réunies la dimension temporelle des rites, dont l'homme a besoin, en cette vie, pour manifester extérieurement son appartenance à Dieu (*sacrificium ad tempus* : 25, 5), et la dimension intemporelle du don de soi qu'est le culte intérieur de l'homme, « temple de Dieu » (25, 15), promis à l'immortalité (*donum in perpetuum* : 25, 5).

1. Les dimensions morale et spirituelle du culte de Dieu ont, en effet, été longuement traitées : cf. en particulier 9, 24 et 10, 1s. ; 12, 1-4. 16. 21s. 24s., et la formule finale du passage : « Dieu, pour qui une œuvre juste est le sacrifice le plus précieux » (*cui carissimum sacrificium est opus iustum* [12, 31]).

2. Sur les citations données ici du *Corpus Hermeticum*, cf. notre annotation en 25, 10-11.

« Nous sommes nés pour la justice », écrivait Cicéron (cité à nouveau en 25, 9) : « la justice est achevée, elle est parfaite », conclut Lactance en 25, 16, lorsque l'homme « satisfait à sa vocation » (*officio suo*) et accède à ce *uerus cultus*, qui le fait devenir ce qu'il est pour Dieu ¹.

CHAPITRE III

L'ORIGINALITÉ DU LIVRE VI : COMPARAISON AVEC L'ÉPITOMÉ

Une dizaine d'années, sans doute, après l'achèvement de son œuvre maîtresse, Lactance en écrivit, vers 320, un *Abrégé* (ou *Épitomé*). Comme le veut ce genre littéraire particulier, il ne s'agit pas d'un simple résumé : c'est une édition nouvelle, plus brève, certes, mais où interviennent aussi remaniements et modifications ¹. Dans la préface de son ouvrage, Lactance souligne d'ailleurs que, pour « présenter en un seul volume » (*in unum conferre*) sept livres d'*Institutions divines*, il doit renoncer à « nombre d'exemples et d'arguments », ce qui rendra l'ouvrage « moins complet » et « moins clair », même s'il entend s'efforcer de « regrouper ce qui était épars » (*diffusa substringere*) et d'« abrégé les longueurs » (*prolixa breuiare*) ².

Alors que, généralement, ce sont les éditeurs de l'*Épitomé* qui, au fil du texte, signalent tous les parallèles avec des passages des *Institutions*, il nous a semblé intéressant de suivre à l'inverse, au long du livre VI, ce qui disparaît, ce qui demeure, et sous quelle forme, dans les ch. 53 à 62 de

1. Cf. 25, 9 : *Id ergo solum deo exhibere atque offerre debemus ad quod capiendum nos ipse generavit* (« Nous ne devons présenter et offrir à Dieu que ce pourquoi il nous a lui-même créés : cette justice que nous devons atteindre »).

1. Sur la datation de l'œuvre, le genre littéraire, les méthodes d'abréviation adoptées par Lactance, cf. PERRIN, éd. d'*épit.*, intr., p. 14-16 et 20-36 ; HECK, éd. d'*épit.*, intr., p. XVII-XXIV, et HECK-SCHICKLER, trad. d'*épit.*, intr., p. 30-37.

2. Tel est, selon nous, le sens de ces deux expressions. Cf. HECK-SCHICKLER, intr., p. 31, n. 7, contre l'interprétation de PERRIN, intr., p. 22.

l'*Épitomé* qui lui sont consacrés. Cela permettra, pensons-nous, de mieux apprécier l'originalité de notre livre.

*

L'*Épitomé* regroupe, dès le début (ch. 53 entier) les deux chapitres d'introduction et la conclusion de notre livre (24, 26-31 et ch. 25) : critique des sacrifices et des rites païens, et enseignement, déjà, sur le vrai culte que Dieu attend de l'homme. Thèmes et expressions des ch. 1 et 2 s'y trouvent donc mêlés à des formules des chapitres finaux du livre VI¹. Remarquons seulement que le livre VI insiste sur le caractère sanglant des sacrifices païens (cf. 1, 5. 9. 12 ; et 24, 27s.), ce qui est absent de l'*Épitomé*.

Les ch. 3, 4 (et 7), qui traitent de l'allégorie des deux voies et en proposent une interprétation nouvelle, sont résumés ensuite : en *epit.* 54, 1-3. Le schéma est le même, à quelques détails près², et il n'est pas étonnant que les descriptions des deux voies aient été supprimées, y compris celle du ch. 7³. Mais on constate surtout l'absence de tout dualisme dans ce passage de l'*Épitomé*⁴ : il n'y est fait mention ni des « deux guides » préposés aux deux voies (3, 14), ni de l'« adversaire » voulu par Dieu (4, 15-24).

1. Rites terrestres, qui méconnaissent la vraie Lumière ; offrandes matérielles présentées par des hommes impurs (*epit.* 53, 1-2 et 4 : cf. 1, 5s. ; 2, 1. 3-5. 7-12, mais aussi 25, 4), alors qu'il faut à Dieu un « sacrifice immatériel » (*epit.* 53, 1 : cf. 25, 2 et 7). Des rites tout extérieurs et vains, quand Dieu n'attend rien d'autre que « la seule innocence » (1, 4), « la seule justice » (*epit.* 53, 4) : c'est en quoi consiste le vrai sacrifice (*epit.* 53, 3s. : cf. 24, 27s.).

2. Les deux voies des philosophes sont, au livre VI, celles des vertus et des vices, dans l'*Épitomé*, celles de l'activité (*industria*) et de la paresse (*inertia*). Quant au jugement : *Poetae fortasse melius* (en 3, 9), il est plus tranché en *epit.* 54, 2 : *Melius poetae*.

3. Cf. 3, 2-4 et 14-17 ; 4, 1-8 et 12-14 ; 7, 4-9 (description nouvelle, qui oppose, à la voie de Dieu, les multiples sentiers de la « voie mensongère »).

4. Le dualisme y est pourtant présent, ailleurs : notamment au ch. 24 et en 63, 1-5. Cf. HECK, *Zusätze*, p. 66-71 ; et PERRIN, « Chapitre 24 », p. 30-34.

Les ch. 5 et 6 (consacrés aux définitions de la vertu) disparaissent, eux, totalement, ainsi que le ch. 8 sur la *vera lex* et l'intuition cicéronienne¹, et la quasi totalité du ch. 9. On comprend, certes, que le débat avec les philosophes ait été supprimé dans un *Abrégé*, et même l'éloge de Cicéron. Mais la question de la « vertu véritable » (4, 24) occupe une part importante de notre livre (ch. 5 à 9 inclus²), avec, en place centrale (ch. 8), l'évocation de la *vera lex* : loi divine et universelle, qui seule peut fonder la morale. Or tout cela disparaît, du moins dans cette partie de l'*Épitomé*³ ; et l'*agnitio dei*, présentée en 9, 1 comme « le premier article de cette loi », devient, en *epit.* 54, 4, « le premier devoir de la justice ».

*

Les ch. 10 à 13 du livre VI sont, on l'a vu, consacrés à la notion majeure d'*humanitas* : le fondement de ce « pieux affect » est d'abord exposé (ch. 10), puis est envisagée la pratique de cette vertu majeure (ch. 11 et 12), et une nouvelle dimension religieuse lui est donnée au ch. 13. Or tout cet ensemble protreptique disparaît, en tant que tel, dans l'*Épitomé*. Certes, le début du ch. 10 (1-8), qui aborde « le second devoir de la justice », se trouve résumé en *epit.* 54, 5⁴ (lien de fraternité entre les hommes, fondé sur leur commun rapport filial à Dieu) ; mais le concept d'*humanitas*

1. Seule la fin du chapitre, où il n'est plus question de Cicéron (8, 12), transparait, mais un peu plus loin : en *epit.* 55, 1 est mentionnée la loi divine que Dieu nous confie (*tradente ipso domino*).

2. Fausse vertu des hommes (ch. 5 et 6 ; 7, 1-3. 6s. ; 9, 8-12 [Cimon]) ; fausse justice des États (6, 18-24 ; 9, 3-7) ; vanité de la vertu sans la connaissance de Dieu (9, 13-24).

3. Seuls subsistent ici quelques souvenirs, dans un contexte qui résume plutôt le livre V : lois instituées par les peuples dans leur intérêt (*epit.* 54, 8) ; allusion aux guerres de conquête (*commoda sua aliorum incommodis adaugere* : *epit.* 54, 7). Cf. toutefois *epit.* 54, 6 (la connaissance de Dieu est nécessaire à la vertu). Il faut en outre rappeler que la question de la vertu a été traitée, déjà, en *epit.* 30, 1-4 (résumé d'*inst.* III, ch. 11-12, que reprend, dans notre livre, 9, 17-23).

4. Mais aussi, déjà, au ch. 29 (avant le résumé d'*inst.* III, ch. 9) : *epit.* 29, 2 et 5s. : cf. 10, 2. 10 ; *epit.* 29, 4 : cf. 10, 27.

n'y apparaît aucunement ¹. Il n'est guère étonnant que disparaisse, dans l'*Épitomé*, le débat avec les philosophes sur l'origine de la vie en commun (10, 13-20), ou sur la compassion (11, 1-8) ; ou encore le débat avec Cicéron sur la générosité [*largitio*] (11, 9-19), ou sur l'hospitalité (12, 5-14) ; et, de même, la critique des *munera* traditionnels du monde romain (11, 20-28). Mais, tout comme l'essentiel du ch. 10 est reporté en *epit.* 60, 2-4 (cf. n. 1), le ch. 12, avec son développement sur les « œuvres de justice » (15-41), est lui aussi reporté, en *epit.* 60, 6-9, sous forme de « commandements » (*quae iubentur* : 60, 1) ². Quant au ch. 13 (sur la pratique pénitentielle de la générosité), le souvenir n'en apparaît qu'incidemment, en *epit.* 61, 10 et 62, 1s., avec le résumé du ch. 24 (1-10 et 21-23) sur la pénitence. Il y a plus ici qu'une abréviation : la place centrale qui, dans le livre VI, était donnée au concept d'*humanitas*, lui est retirée dans l'*Épitomé* ³, même si l'expression voisine, *adfectus misericordiae*, est présente en *epit.* 60, 2.

*

Les ch. 14 à 19 sont, on l'a vu, consacrés à la présentation d'une morale des *adfectus*, que Lactance oppose aux doctrines stoïcienne et péripatéticienne. Or cette question, capitale dans notre livre dont elle occupe presque le quart, est traitée, dans l'*Épitomé*, en un chapitre et demi (ch. 56 et 57,

1. Le résumé de notre ch. 10 (3-10 et 22-26) se trouve en fait reporté beaucoup plus loin : en *epit.* 60, 2-4 (entre les interdictions et les commandements de la loi divine). Il n'est question qu'alors de l'*adfectus misericordiae* donné par Dieu aux hommes. On relève en outre deux échos : de 10, 1 en *epit.* 55, 2, et de 10, 10 en *epit.* 55, 3.

2. Énumération succincte, dans un ordre et en des termes un peu différents de ceux du ch. 12, 15-31. *Epit.* 60, 6 inclut en outre un écho de 12, 3 (*si quis uictu indiget, ...*) et de 12, 6 (*pateat domicilium nostrum...*) ; enfin, *epit.* 60, 8 résume 12, 41 et *epit.* 60, 9 reprend 12, 35.

3. Le terme *humanitas* n'apparaît qu'une seule fois dans l'*Épitomé* (46 fois dans les *Institutions*, dont 28 au livre VI), et c'est en *epit.* 33, 8, dans le résumé du livre III (*De falsa sapientia*). Elle y est toutefois, comme au livre VI, associée à *miser cordia et pietas*, et qualifiée d'*adfectus* donné par Dieu aux hommes pour qu'ils s'entraident.

1-3). Il n'est pas étonnant qu'aient été supprimés l'exposé critique de la doctrine stoïcienne des « maladies de l'âme » (14, 7-10 ; 15, 3-17), et celui de la théorie péripatéticienne du juste milieu (15, 1-3 ; ch. 16 entier ; 19, 1-3) ¹. Disparaissent aussi le débat sur la distinction entre vices et vertus (14, 1-7) ², la démonstration du ch. 17 sur les erreurs des philosophes à ce sujet, et le long dialogue avec Cicéron sur l'*innocentia* et la *patientia* (18, 13-35) ³. Quant aux préceptes divins, opposés à ceux des philosophes, ils sont reportés au ch. 59 ⁴.

Mais il y a surtout des différences notables dans la présentation même de la doctrine des affects. Alors qu'au livre VI, l'exposé débute par cette affirmation (en 15, 8) : « Ainsi donc, les affects sont en quelque sorte la fécondité naturelle de l'âme », le ch. 56 de l'*Épitomé*, lui, commence ainsi : « Il est trois affects, ou pour ainsi dire trois Furies, qui provoquent dans l'âme humaine de tels bouleversements que (...) ». Formulation bien négative ! où l'on constate en outre que les trois Furies, qui étaient mentionnées dans notre livre (en 19, 4) comme une fiction des poètes, sont, dans

1. Dans l'*Épitomé*, les positions des deux Écoles sont mentionnées sommairement, en une phrase (56, 2).

2. Seul point de comparaison : la *fortitudo*, évoquée en 14, 4, l'est aussi en *epit.* 56, 4 (mais incidemment, pour illustrer la différence entre bon et mauvais usage). Or les deux définitions du courage diffèrent sensiblement (cf. note *ad loc.*).

3. Tout le développement (18, 17-35) est résumé en une phrase à peine (*epit.* 57, 1), à propos des méfaits de la colère et sans référence aucune à Cicéron. Mais la formule *duas maximas uirtutes, innocentiam patientiamque* fait écho à 18, 26.

4. Mais, dans l'*Épitomé*, ces « préceptes » sont appelés « interdictions » (*quae uentantur* : 60, 1) ; ils doivent assurer l'*innocentia*, « commencement de la justice », tandis que le ch. 60 énumère les « commandements » (*quae iubentur*), qui, faisant appel à l'*adfectus misericordiae*, « complètent la justice » : ce sont les *opera iustitiae* de notre ch. 12 (cf. *supra* p. 42, n. 2). La longue énumération du ch. 59 reprend à peu près (en 59, 1-2. 4 et 7) les préceptes de 18, 4-12 ; mais elle y insère, en 59, 5, l'interdiction de tuer (cf. *infra* p. 46, n. 1) et, en 59, 6, l'interdiction de l'adultère (cf. *infra* p. 47, n. 2). On remarque enfin l'ajout d'une interdiction nouvelle : celle de la flatterie (59, 8).

l'*Épitomé*, assimilées aux affects par l'auteur lui-même (*uel ut ita dicam*).

La doctrine que Lactance oppose à celle de la Stoa et du Lycée est ensuite reprise pour l'essentiel (*epit.* 56, 3-7) : le bon usage des affects, et la nécessaire connaissance des limites qui leur sont fixées par Dieu en fonction du but imparti (56, 4-6) ; le devoir de les « diriger dans la bonne voie » (56, 7), la mention que peu importe leur intensité (56, 7) ¹.

Une légère différence apparaît toutefois : dans notre ch. 19, la responsabilité des conséquences morales désastreuses dues à l'ignorance des limites est imputée clairement aux philosophes, qui « ont banni ces affects donnés à l'homme pour un bon usage » (19, 9). Rien de tel en *epit.* 56, 4-6.

Mais ce qui frappe surtout, c'est que les éléments les plus originaux de la doctrine des affects, telle qu'elle était présentée au livre VI, ont disparu dans l'*Épitomé* : ceux notamment pour lesquels notre auteur recourait à des métaphores. La comparaison de l'âme humaine avec une terre en friche, qui doit recevoir la culture pour qu'« apparaissent les fruits de la vertu » (15, 8s.), est reprise, certes, en *epit.* 55, 5 ², mais juste *avant* le chapitre sur les affects. Aussi l'affirmation que les affects sont « la fécondité naturelle de l'âme » (*ubertas naturalis animorum*) se trouve-t-elle perdue, et surtout la distinction capitale entre vices et affects : *posuitque deus materiam uitiorum in adfectibus, uirtutis in uititiis* (15, 9). Au ch. 17 (13s.), la vie humaine est comparée à un char attelé, et, cette fois, les affects sont « comme des chevaux nerveux » (*uelut equis pernicibus*) : nouvelle méta-

1. Sur le bon usage des affects, cf., dans notre livre, 16, 8 ; 17, 12, 20 ; pour la connaissance des limites, cf. 19, 4-8 ; la « bonne voie » : cf. 16, 8, 11 ; 17, 13s. ; enfin, pour la remarque concernant l'intensité des affects, cf. 16, 7-9, où Lactance est plus explicite dans sa critique du Lycée (l'intensité des affects n'est pas mauvaise en soi, ce sont leurs causes extérieures qui peuvent l'être).

2. Même formule, en fin de phrase, dans les deux textes. Le *uerus cultor* de notre livre est également mentionné en *epit.* 55, 5, mais il y est nommé *Verbum dei*.

phore positive, qui contraste avec celle des Furies en *epit.* 56, 1, et qui, surtout, met en lumière une autre idée majeure : les affects sont la « matière » de l'action morale, laquelle consiste à les bien orienter, qu'ils soient vifs ou non ; mais cette action morale est elle-même subordonnée à la connaissance de Dieu (le cocher doit « connaître la route »). Enfin, la véhémence critique de l'*ἀπάθεια* stoïcienne (17, 20-23) a totalement disparu de l'*Épitomé*. Or, ici, Lactance compare cette « immobile hébétude » (*immobilem stuporem mentis*) à une eau stagnante, insalubre et trouble, affirmant que les affects sont constitutifs de l'homme (*adfectibus quibus omnis constat humanitas*), qu'ils sont la vie même, et qu'on ne peut les supprimer sans lui ôter la vie (*quia uita actiuosa est, mors quieta*) ¹.

C'est cette apologie des affects qui a disparu de l'*Épitomé*, où une constante méfiance nous semble au contraire affleurer ². La conclusion d'*epit.* 56, 7 se présente en tout cas comme une injonction bien générale et impersonnelle, alors que le ch. 19 du livre VI s'achève, lui, sur l'évocation confiante du juste, maître de ses affects.

*

Après ces chapitres sur le bon usage des affects, le livre VI en vient au bon usage des sens (ch. 20 à 23). Bien que ce ne soit pas explicitement formulé ³, l'ordre est le même dans l'*Épitomé* (ch. 57, 4-8). Mais l'affirmation initiale de

1. Ce thème, majeur au livre VI, apparaît dès 9, 11s. : « Pour qu'un corps soit vivant et sensible (*uiuum ac sensibile*), il faut la connaissance de Dieu (...) et les vertus (...) » (donc les affects) ; puis en 13, 11 (avec la formule *sapientis et iusti et uitalis uiri*) et 13, 13 (*uiuientia dei simulacra*) ; en 15, 13s. encore (*facilius est interficere animal ipsum [...]*).

2. Outre l'introduction du ch. 56, cf. l'organisation négative de la phrase en 56, 3 (*Non enim per se mala sunt [...], male utendo fiunt mala*) ; la triple démonstration de 56, 4-6, qui chaque fois met l'accent sur les débordements résultant de l'ignorance des limites ; enfin la reprise de 57, 1-3, où chacun des trois affects est surtout présenté comme une « passion » (*furor*), qui risque de conduire à « la mort éternelle ».

3. En *epit.* 57, 1, c'est sur le terme *uoluptas* que se fait la transition.

notre ch. 20 n'y est pas reprise : c'est Dieu qui a donné à l'homme la *uoluptas*, en même temps que la possibilité de la vertu (20, 3-5) ; et le plaisir n'est pas le vice, il est seulement, chez l'homme, susceptible de « tomber dans le vice » (*in uitium cadentem* [20, 3]).

Au début du ch. 20¹, qui évoque les plaisirs de la vue (20, 6-8), correspond à peu près *epit.* 57, 5 et 8 ; et les plaisirs du goût et de l'odorat, qui font l'objet du court ch. 22, sont aussi évoqués en *epit.* 57, 5 et 6². Mais, pour les plaisirs de l'ouïe, si le résumé d'*epit.* 57, 5-7 correspond à peu près³ au début du ch. 21 (1-6), la fin du chapitre, elle (21, 7-10), disparaît dans l'*Épitomé*. Or Lactance y appelait son lecteur à une « conversion » de la *uoluptas* ; car il est, dit-il, un plaisir des sens associé à la vertu (*uoluptas uera, quae comes est et socia uirtutis* [21, 10]).

Comme précédemment pour les affects, le contraste est grand entre la confiance en l'homme qu'exprime le livre VI, et ce ch. 57 de l'*Épitomé*, qui ne mentionne, chaque fois, que les conséquences néfastes des plaisirs des sens. Même constat encore, pour les plaisirs du toucher et le développe-

1. Le reste du chapitre traite, on l'a vu, des spectacles (20, 9-15 et 27-36) : le ch. 58 de l'*Épitomé* leur est entièrement consacré, dont le contenu est très proche de ce passage. Mêmes jugements sur les combats de gladiateurs (58, 3-4), sur le théâtre (58, 5-7), sur le cirque (58, 8) ; et même conclusion (58, 9 = 20, 33). On constate toutefois quelques différences minimales (cf. l'annotation en 20, 30 et 32), et une présentation dont l'ordre est inversé (*epit.* 58, 2 = 20, 34-36). Quant au développement intercalé sur l'interdiction de tuer (20, 15-26), il est reporté en *epit.* 59, 5, dans l'énumération des interdits de la loi divine. Bref résumé de notre passage, il présente avec lui deux différences : l'interdit du suicide y est mentionné (au livre VI, la condamnation n'apparaît qu'en 17, 25, à propos des suicides de philosophes) ; et surtout, l'interdiction de « servir dans l'armée », qui figurait en 20, 16, n'est pas reprise dans l'*Épitomé* (voir n. compl. 18).

2. Mais de façon plus prosaïque, alors que notre ch. 22 évoque le « duel entre deux réalités opposées ».

3. Aux dangers de la poésie et de l'éloquence, l'*Épitomé* ajoute celui de la rhétorique (*argutis disputationibus*), alors qu'au livre VI, Lactance s'en tenait strictement au pouvoir que l'art tire des plaisirs de l'ouïe, sans y mêler le pouvoir des mots sur l'intelligence.

ment sur la *libido*¹, au ch. 23 de notre livre. Car Lactance commence par affirmer son caractère naturel, voulu par Dieu, qui a aussi donné à l'homme la vertu (23, 2s. ; cf. 23, 28). Or on ne trouve rien de tel dans l'*Épitomé*, où la *libido* est apparue dans le ch. 56 sur les *adfectus*, comme l'une des trois Furies, d'ailleurs qualifiées de « vices » en *epit.* 56, 2. Certes, sa raison d'être et ses justes limites sont mentionnées en 56, 6, et la formule *appetentia nimia uoluptatis* (en 57, 3) implique l'existence d'un bon usage de la *libido* ; mais l'évocation s'achève, une fois encore, sur des conséquences funestes (la « mort éternelle »).

Tout le reste du ch. 23 disparaît, dans l'*Épitomé*, ou bien est déplacé. La morale conjugale (23, 23-36) sera abordée au ch. 61, consacré à la *fides*². Disparaissent, en revanche, le développement sur « l'adversaire », présenté comme l'instigateur de l'adultère, la prostitution, l'homosexualité, toutes les perversions sexuelles (23, 4-12), et l'évocation des armes données à l'homme : vertu et loi divine (23, 12-22). Remarquons enfin la disparition, dans l'*Épitomé*, du beau passage sur l'idéal de la virginité (23, 37-40), qui clôt le ch. 23.

*

Le ch. 24, enfin, juste avant la conclusion de l'ouvrage, aborde à nouveau le thème de la pénitence : *medicina paenitentiae* (24, 1-10 et 21-23). Dans l'*Épitomé*, de même, le « remède » de la pénitence (*ultimum remedium*) est présenté tout à la fin, en 62, 1-2 ; les thèmes du ch. 24 et de 13, 2-10 y sont repris, mais sans la référence au Christ, « qui, seul,

1. En *epit.* 57, 8, c'est aux plaisirs de la vue qu'elle est rattachée.

2. A la différence du livre VI, en effet, l'*Épitomé*, après avoir traité de l'*innocentia* [= *quae uetantur*] (ch. 59) et de la *misericordia* [= *quae iubentur*] (ch. 60), consacre à la *fides* le ch. 61. Fidélité due à Dieu, d'abord, et jusqu'à la mort (61, 1-6, où l'évocation des persécutions [3-4] reprend celles de notre livre en 17, 6-9 et 24-26) ; fidélité dans le mariage ensuite (61, 7-9). Le développement est assez proche de notre ch. 23 : *epit.* 61, 7 : cf. 23, 15 et 23s. ; *epit.* 61, 8 : cf. 23, 25. 29. 32 et 33 ; *epit.* 61, 9 : cf. 23, 34-36.

peut porter remède à nos blessures », précisait Lactance en 24, 21-23.

Bien entendu, les témoignages de Sénèque et de Cicéron sur la conscience¹ et sur Dieu (24, 11-20) disparaissent dans l'*Épitomé*, comme ceux de Cicéron et d'Hermès Trismégiste sur la vocation de l'homme et le culte de Dieu (25, 9-11). Quant à la conclusion du livre VI (24, 26-31 et ch. 25), elle est à peu près reprise en *epit.* 62, 3-4, dans un ordre inversé. Au portrait du *uerus cultor*, présenté en 24, 26-29, correspond *epit.* 62, 4 (sacrifice, victime, autel : les mêmes termes sont repris, comme déjà au tout début, en *epit.* 53, 3 ; mais on ne trouve ici, dans l'*Épitomé*, nulle mention des préceptes de la loi divine). Et l'exhortation finale de 25, 12-16 est reprise en *epit.* 62, 3, du moins en partie² (être humble ; toujours implorer la miséricorde de Dieu ; et toujours rendre grâce, quoi qu'il arrive).

Mais, curieusement, l'apport essentiel du ch. 25 a disparu dans l'*Épitomé*, à savoir l'affirmation que les deux volets du culte de Dieu sont « l'intégrité de notre âme » et « nos louanges et nos hymnes » (25, 7). « Le rite suprême du culte de Dieu, c'est, proférée par la bouche d'un homme juste, la louange montant vers Dieu », écrivait Lactance en 25, 12 (cf. déjà 21, 9). Or, de cette *laudatio dei*, il n'est plus nulle trace dans l'*Épitomé*.

*

Notre propos n'était pas, bien entendu, de revenir en quoi que ce soit sur la question de l'authenticité lactan-

1. Sur la conscience, totalement à découvert pour Dieu, cf. *epit.* 61, 10 (*quam deus peruidet*).

2. Pour le début du ch. 25 (1-8) et le rappel que toutes les offrandes matérielles sont vaines, cf. *epit.* 61, 10 (*non auri nec eboris nitor, sed fidei et castitatis fulgor*), et déjà *epit.* 53, 3s., au tout début. Pour la présence de Dieu dans le cœur de l'homme, « temple de Dieu » (25, 15), cf. *epit.* 61, 10 (*ut templum dei esse possit*). Enfin, pour l'ultime rappel, en 25, 16, que *uerus cultus = perfecta iustitia*, il n'est, logiquement, pas repris en *epit.* 62, 4, où la phrase de conclusion annonce le contenu du livre VII : *praemium immortalitatis*.

cienne de l'*Épitomé*¹, ni de prétendre juger de cet ouvrage sur le seul résumé du livre VI, qui n'occupe que 15, 5 % de la totalité². Les remaniements de l'auteur ont évidemment porté sur l'ensemble, et il est normal que plusieurs débats du livre VI, déjà présents au livre III (sur la vertu, notamment) ou au livre V (sur la justice), apparaissent ailleurs que dans les ch. 53 à 62, éventuellement de façon différente³. Certaines divergences sont dues, sans doute, à l'évolution de la situation des chrétiens dans l'Empire romain⁴. L'ouvrage, enfin, paraît s'adresser à des lecteurs qui, même païens, seraient plus familiers du christianisme.

Ce qu'aura permis cette étude comparative partielle, c'est de mettre en lumière les apports spécifiques du livre VI : la nécessité d'une *uera lex*, loi divine qui, seule, rend possible la vertu ; le concept d'*humanitas*, « pieux affect » et fondement de la morale ; une doctrine optimiste des affects et du bon usage des sens ; une certaine conception du culte de Dieu, qui consiste essentiellement dans l'*opus iustum* (la *iustitia* en acte) et la louange.

1. État de la question dans PERRIN, « Authenticité » (cf. sa conclusion, p. 36), et éd. d'*epit.*, intr. p. 7-14.

2. Cf. HECK, éd. d'*epit.*, intr. p. XIX.

3. Cf. PICHON, *Lactance*, p. 152-156 ; LOI, « *Iustitia* », p. 591ss. (mais l'expression « un aggiornamento del libro sesto » nous semble excessive) ; et PERRIN, éd. d'*epit.*, intr. p. 28 (dont, toutefois, nous ne partageons pas l'avis sur la « nette amélioration » d'*epit.* 59 - 60 [interdits, puis commandements]).

4. La disparition des critiques de l'impérialisme romain et de l'interdiction expresse de servir dans l'armée ; la différence entre les deux définitions de la *fortitudo*. Cf. LOI, « Valori », p. 87s.

CHAPITRE IV

LACTANCE ET SES SOURCES

Le livre VI des *Institutions divines* nous a heureusement conservé quelques belles pages d'auteurs classiques, qui sans lui nous seraient inconnues : un long fragment des *Satires* de Lucilius, une page de la *République* de Cicéron, et quatre passages d'œuvres perdues de Sénèque.

Treize vers, tirés des *Satires* de Lucilius ¹, sont cités par Lactance au début du ch. 5, qui présentent, selon lui, un bon résumé des diverses définitions de la vertu données par les philosophes. Des six citations littérales de Lucilius figurant dans les *Institutions* (31 vers au total ²), celle-ci est la plus longue, et elle tient dans notre livre une place importante, puisqu'elle sert de base au débat sur la vertu. Deux chapitres, en effet, sont consacrés à la discuter vers à vers ; v. 1-5 : la vertu n'est pas la science du bien et du mal (ch. 5, 5 à 6, 5) ; v. 6-8 : elle n'est pas non plus le savoir des limites et de la mesure, dans la quête des richesses et des honneurs (6, 6-11) ; v. 9-11 : considérée dans la relation à autrui, elle ne consiste pas davantage dans le rejet des méchants et la défense des bons (6, 12-18) ; v. 12s. : une telle hiérarchie des devoirs recouvre une conception toute romaine — patriotique et guerrière — de la vertu (6, 18-20).

1. Sur ce fragment de LUCILIUS, cf. les commentaires de MARX (éd.), p. 425s., et de CHARPIN (éd.), t. 3, p. 254-257 ; ainsi que notre n. compl. 5 (notamment sur les rapports entre ce texte et Cic. *off.*).

2. Cf. GOULON, « Citations », p. 120s.

Au ch. 8, c'est une page entière du livre III de la *République* de Cicéron qui est citée, et Lactance déclare expressément : « j'ai repris ses propres termes »¹. On sait que cette œuvre, après avoir été lue et admirée jusque dans l'antiquité tardive, fut ensuite perdue, à l'exception du *Songe de Scipion*. Et le palimpseste, découvert en 1819 par A. Mai, ne restitue que partiellement le texte du *De re publica*.

Au livre V des *Institutions*, notre auteur a déjà fait largement appel au livre III de la *République*, puisque le débat sur la justice (qui, dans l'œuvre de Cicéron, oppose Furius Philus à Lélius) y occupe une place centrale (ch. 12 à 18)². Mais il a préféré ne pas citer, alors, un passage capital du plaidoyer pour la justice³, qu'il réservait à notre livre.

Il s'agit de l'évocation de la *vera lex*, ou « loi divine » (*rep.* 3, 33), que Lactance cite intégralement en 8, 7-9, en une place soigneusement choisie. A la fin du livre V, en effet, le débat sur la justice n'était pas clos. En 5, 16, 13, Lactance a reproché à Cicéron et à son Lélius de n'avoir pas su réfuter Carnéade, le plaidoyer de Lélius ayant été une défense de la *iustitia civilis* (injuste), plutôt que de la *iustitia naturalis* (injustement accusée d'être folle). Il revient donc à cette question dans notre livre, dès le ch. 6 : « Qu'est-ce en effet que l'intérêt de la patrie, sinon le préjudice d'une autre cité (...) ? », écrit-il en 6, 19. Au ch. 9, il revient à la charge, reprend à son compte l'argumentation de Carnéade (cf. *inst.* 5, 16, 3), et condamne explicitement l'impérialisme

1. Sur la fiabilité de ces citations, cf. n. compl. 7 (la citation d'*inst.* 5, 12, 5s., corroborée par le texte du palimpseste).

2. En *inst.* 5, 12, 5s. (= *rep.* 3, 27 ZIEGLER ; 3, 28 BRÉGUET) ; et 5, 14, 5 (= *rep.* 3, 9 BRÉGUET). Le ch. 16 est consacré au discours de Furius contre la justice : 5, 16, 2-4 (= *rep.* 3, 21 Z ; 3, 12 B) ; 5-8 (= *rep.* 3, 29 Z ; 3, 25 B) ; 9-12 (= *rep.* 3, 30s. Z ; 3, 26s. B). Le ch. 18 donne quelques bribes du discours de Lélius pour défendre la justice : 5, 18, 4-8 (= *rep.* 3, 40 Z ; 3, 36 B). Enfin 5, 18, 9 est la reprise partielle de 12, 5s.

3. Pour les diverses reconstitutions du discours de Lélius, cf., outre les éd. ZIEGLER et BRÉGUET, HECK, *Bezeugung*, p. 83s. ; 90 ; 264-267 ; et FERRARY, « Laelius », p. 745-750 ; 759-762. Analyse de *rep.* 3, 33 (sa proximité, notamment, avec le livre I du *De legibus*) : cf. notre n. compl. 8.

romain : « Combien l'intérêt s'écarte de la justice ! le peuple romain lui-même l'enseigne (...) » (9, 3s.). Entre ces deux chapitres, consacrés à démasquer la fausse vertu et la fausse justice des hommes, le superbe texte de Cicéron décrivant la « vraie loi » est mis en valeur par cet effet de contraste ; et la résurgence du thème des deux voies (ch. 7) a contribué à l'introduction solennelle de cette évocation de « la loi sainte et céleste », qui nous guide en chemin (8, 6). Pour Lactance, en effet, ce texte d'un philosophe païen, qui reconnaît la nécessaire existence d'une loi divine, relève d'une magnifique intuition, exprimée « en des termes presque divins » (8, 6), ou même d'une inspiration quasi prophétique (8, 10s.). Et l'on comprend qu'il ait souhaité attribuer cette page au seul Cicéron, sans en rappeler le contexte ni citer Lélius.

Les *Exhortations* de Sénèque et ses *Livres de Philosophie morale* ne sont pas parvenus jusqu'à nous, mais Lactance nous en a transmis plusieurs passages : quatre figurent au livre VI. Le second ouvrage est cité expressément trois fois¹, dont une dans notre livre : en 17, 28. Il s'agit du frg. 124 Håase : belle évocation de l'*homo honestus*, dont la supériorité morale n'a besoin d'aucune distinction, mais lui permet de ne rien craindre, ni la mort ni les supplices².

Les *Exhortations*, elles, sont citées expressément six fois³, dont deux dans notre livre : en 24, 12 et 16s. C'est, en

1. En *inst.* 1, 16, 10s. ; 2, 2, 14s. ; 6, 17, 28 (cf. OGILVIE, *Library*, p. 76). Mais les textes cités en *inst.* 2, 4, 14 et 2, 8, 23 proviennent sans doute du même ouvrage.

2. Nous verrons plus loin que ce passage est associé par Lactance à une phrase de Cic. *off.* 2, 38, et que les deux textes sont perçus comme prémonitoires de l'attitude des chrétiens dans les persécutions. Analyse de ce frg. 124 dans LAUSBERG, *Untersuchungen*, p. 182-186.

3. En dehors de notre livre, en *inst.* 1, 5, 27 ; 1, 7, 5, 13 ; et en *inst.* 3, 15, 11, pour 3 citations qui se succèdent en 15, 11s. 13. 14. La citation d'*inst.* 3, 15, 1 en est probablement tirée, elle aussi. Sur cette œuvre de Sénèque et son influence sur Lactance, cf. LAUSBERG, *ibid.*, p. 53-152 ; OGILVIE, *ibid.*, p. 77.

fait, une page entière du ch. 24 qui est consacrée à ces deux passages capitaux des *Exhortations*, car Lactance précise qu'il s'agit du début et de la péroraison de l'ouvrage (frg. 14 et 24 Haase). Or la phrase finale suscite particulièrement son enthousiasme ¹ (*Potuit esse uerus dei cultor !*), et il en fait un commentaire minutieux (24, 13-15), soulignant en quoi Sénèque « a effleuré la source même de la vérité » (*ipsum ueritatis attigit fontem*) : une belle intuition de la majesté divine, qui dépasse l'entendement humain ; l'affirmation que la vie des hommes n'est pas vaine, puisqu'elle « sert Dieu » ; l'assertion, enfin, que l'approbation de Dieu est seule importante et que l'homme est à nu devant lui.

Pour les besoins de son exposé, sans doute (retour à l'homme et à sa conscience), notre auteur a choisi de citer cette péroraison *avant* une phrase qui, elle, se trouve au début des *Exhortations*. Or les deux citations se répondent, si bien qu'on peut mesurer le progrès réalisé, entre le début et la fin de cet ouvrage proptreptique : alors qu'au livre I, la conscience, dans son rôle d'inamovible gardien, est l'instance suprême, dans la phrase finale, c'est Dieu ².

C'est encore sur Dieu, et sur le culte qui lui est dû, que porte un troisième passage de Sénèque, cité par Lactance (sans indication de provenance) quelques pages plus loin, en 25, 3 : une superbe phrase sur la « douce majesté » d'un Dieu « ami des hommes et toujours proche », qui n'a nul besoin de sacrifices ni de temples, car « c'est son cœur que chacun doit lui consacrer ». Il s'agit du frg. 123 Haase, qu'on a généralement rattaché aux *Livres de Philosophie morale* ; mais M. Lausberg, à juste titre frappée par sa

1. Lactance est sans doute l'un des écrivains latins chrétiens qui éprouve pour Sénèque la plus grande sympathie (cf. LAUSBERG, *ibid.*, p. 13-27 ; OGILVIE, *ibid.*, p. 73 ; FREDUILLE, « *Seneca* », p. 129s.). Mais son enthousiasme, ici, concerne l'homme Sénèque, plutôt que le philosophe stoïcien : cf. annotation *ad loc.* (24, 13 et 14).

2. Analyse détaillée de ces deux frg. 14 et 24 dans LAUSBERG, *ibid.*, p. 64-77 et 86s., que nous résumons dans notre n. compl. 19.

parenté avec les deux citations précédentes, suggère qu'il pourrait provenir, lui aussi, des *Exhortations* ¹.

*

Mais on ne saurait traiter des sources du livre VI, sans faire à Cicéron la plus large place. Il est en effet, de loin, l'auteur le plus cité par Lactance ², et, de tous les livres des *Institutions divines*, le livre VI est (plus encore que le livre III) celui où sa présence est le plus remarquable. Il y est nommé ou interpellé 22 fois, et les citations littérales de son œuvre sont au nombre de 24 ³ (plus que toutes les autres citations réunies [18]). Avec le traité des *Lois* et celui de la *République*, c'est le *De officiis* qui constitue la base du dialogue de Lactance avec Cicéron ⁴ : 12 citations littérales en sont tirées (plus 2 paraphrases), qui proviennent essentiellement des livres II et III (5 pour le livre II, 7 [+ 1] pour le livre III).

La raison majeure de cette omniprésence ⁵ de Cicéron apparaît clairement, nous semble-t-il, si l'on rapproche la première et la dernière citations de celui-ci dans notre livre. En 2, 15, la citation de l'*Hortensius* permet à Lactance de rappeler le projet du moraliste païen, en paraphrasant *off.* 3, 5 : « Il n'est rien de meilleur et de plus fécond que de donner des pré-

1. LAUSBERG, *ibid.*, p. 85-93. Analyse détaillée du frg. 123, p. 77-93 (également résumée, n. compl. 19).

2. Cf. l'index de BRANDT (*CSEL* 27, fasc. 2), où Cicéron occupe plus de 6 pages (p. 245-251) sur 24.

3. Notre évaluation est sensiblement inférieure à celle de Brandt (34) pour les citations littérales : pour le *De officiis*, 12 au lieu de 17, et pour le *De legibus*, 3 au lieu de 6.

4. On ne peut toutefois souscrire à l'hypothèse de J.-M. ANDRÉ (« Lactance », p. 135), selon laquelle notre auteur, puisqu'il n'utilise pas le *De officiis* au livre V, n'aurait pas lu cet ouvrage avant la rédaction du livre VI. Il en cite en effet deux passages au livre III : *off.* 2, 5s. et 19, respectivement en *inst.* 3, 13, 10s. et 29, 4.

5. Manifeste dans 12 chapitres sur 25, elle est sous-jacente dans d'autres chapitres où Cicéron n'est pas nommé : en particulier aux ch. 14, 15 et en 16, 10, où le souvenir des *Tusculanes* III et IV est plus que probable (cf. BRYCE, *Library*, p. 129-133).

ceptes de vie » ; mais la citation choisie, elle, évoque « le devoir », non pas des devoirs. Et, pour notre auteur, le devoir de l'homme (cf. *hominis officium*, en 1, 2), sa vocation, c'est le culte de Dieu et la justice. Or c'est précisément ce qu'affirme Cicéron dans son *De legibus* (en 1, 28), et c'est le passage que Lactance a choisi de citer le dernier, en 25, 9 (juste avant Hermès Trismégiste) : « Il n'est rien assurément de plus insigne, que de clairement comprendre que nous sommes nés pour la justice ¹ ». Notre auteur est donc en plein accord avec cette conception cicéronienne de la vocation de l'homme et de la mission du moraliste, mais non avec sa manière d'aborder « les devoirs » ; et le livre VI a pour objet de montrer l'insuffisance des *praecepta uitae* du philosophe païen, tout en veillant à mettre en lumière ses intuitions.

Trois erreurs de Cicéron sont stigmatisées : sur la générosité (*largitio*), sur l'hospitalité, sur l'*innocentia* ; or il est intéressant de voir en quels termes.

La critique de la conception cicéronienne de la générosité (11, 9-14) est introduite par un jugement sévère : Cicéron, dans son traité des *Devoirs*, ne propose pas mieux qu'une « détestable sentence » de Plaute, citée en 11, 8 ! Et notre auteur de citer deux phrases (*off.* 2, 52 et 2, 54) condamnant « la générosité qui prend sur le patrimoine » (mais il omet délibérément de mentionner le contexte, qui privilégie l'autre forme de générosité : celle qui consiste à payer de sa peine). La démonstration se poursuit, en 11, 11, avec la mise en scène du remords supposé de Cicéron (*quasi actus paenitentia*) et une deuxième phrase d'*off.* 2, 54 (qui se trouve, en fait, avant la précédente ²) : il faut pourtant savoir donner de son patrimoine à « des hommes qui le méritent ». Or cette restriction permet à la critique de rebondir (*aberrasti a uera iustitia [...]*

1. Même citation en *epit.* 29, 2 (où la phrase de Cicéron est mise en parallèle avec l'enseignement de l'Écriture), et en *ira* 14, 4. Sur l'omission délibérée (chaque fois) de la fin de cette phrase, cf. note *ad loc.*

2. Sur ce passage, cf. notre annotation en 11, 9-16.

humanitatis officia utilitate metitus es), et de se poursuivre en 11, 12-19. Mais on remarque aussi que des circonstances atténuantes sont accordées au philosophe païen, puisqu'il a lui-même reconnu leur ignorance de la justice, en *off.* 3, 69 (cité précédemment en 6, 25, et repris ici, allusivement, en 11, 13 et 18). Et surtout, il est rappelé que Cicéron a lui-même été mieux inspiré ailleurs (*ipse clamas [...] faterisque*) ; c'est ainsi qu'en 11, 14 (et, de manière allusive, en 11, 16) est cité *leg.* 1, 48, où l'opposition est catégorique : *officium, non fructum sequatur*.

La critique de la conception cicéronienne de l'hospitalité (12, 5-13), jugée élitiste et intéressée, suit un schéma comparable. Après la citation d'*off.* 2, 64, tombe le diagnostic : une rechute de Cicéron, en quelque sorte (*Eodem modo rursus errauit quo tum [...] : 12, 6*), et pour les mêmes raisons d'intérêt (*nihil spectat aliud nisi utilitatem* [12, 9 ; cf. 11, 12]). Mais les mêmes circonstances atténuantes lui sont encore reconnues, finalement, en 12, 13 : « l'ignorance de la vraie justice », dont il a lui-même fait l'aveu (nouvelle allusion, en 12, 14, au texte d'*off.* 3, 69). Enfin, le reproche d'« inconséquence » (*inconstantia*) qui lui est adressé en 12, 18, permet surtout, nous semble-t-il, de rappeler que ce même Cicéron était aussi capable de pensées plus nobles. Et c'est, une fois encore, le *De legibus* qui est cité ¹, en 12, 10 : *leg.* 1, 49, où *suum commodum* s'oppose à *uirum bonum* (suit une allusion probable à une formule d'*off.* 1, 109 ou *rep.* 3, 24).

Pour la conception cicéronienne de l'*innocentia*, elle est critiquée, jusque dans ses conséquences, en 18, 15-34. Ici encore, le choix du texte cité — une belle phrase d'*off.* 3, 76 — permet à notre auteur d'exprimer à la fois son admiration et son indignation (en partie oratoire) : « Quelle belle phrase simple et vraie il est allé gâter par l'ajout de deux mots ! » (18, 16). C'est que la restriction apportée par Cicé-

1. Sur ce passage, cf. l'annotation de 12, 5-14 ; et, sur la confrontation qu'opère Lactance entre *off.* II et *leg.* I, voir en particulier SCHMIDT, « Zeugnisse » (ici, p. 314s.).

ron au devoir d'*innocentia* (« à moins d'y être provoqué par une offense ») ouvre la voie à la colère et à la vengeance. Le développement qui suit, sur la *patientia*, se présente donc en partie comme une méditation sur Cicéron lui-même : sa conception erronée de la vertu (18, 24-26), et l'*impatientia* qui a provoqué sa mort (18, 27-29). Mais, cette fois encore, ce que Lactance oppose aux errements de l'Arpinate, ce sont ses propres affirmations. *Vt ipse uerissime ait*, en 18, 21, fait très clairement allusion à la belle formule d'*off.* 3, 25, citée en 11, 2 : « Un homme, obéissant à sa nature, ne saurait nuire à un autre homme. » Enfin, en 18, 35, il va jusqu'à mettre au crédit de Cicéron une phrase du *Pro Ligario* sur « l'oubli des offenses » (sans en mentionner le contexte, sinon de façon très allusive ¹).

Pour chacune de ces trois erreurs, au demeurant jugées fort graves, le moraliste païen est donc finalement excusé, en quelque sorte, pour avoir été ailleurs plus perspicace. On ne saurait parler de polémique ² : il s'agit d'un *dialogue*, dans lequel la sévérité, qui invite au dépassement, n'exclut pas l'attention vigilante à toutes les convergences entre morale païenne et enseignement divin.

Car, souvent, l'auteur du *De officiis* apparaît aussi, à travers les citations du livre VI, comme un « témoin » de la vérité, dont les propos sont déclarés « véridiques », voire « admirables ».

En effet, il a su percevoir les limites du droit civil et de la justice humaine (citation, en 6, 25, d'*off.* 3, 69, dont la mention revient trois fois, on l'a vu, aux ch. 11 et 12) ; les limites de la justice des « justes » et de la sagesse des philosophes (longue citation d'*off.* 3, 16 en 6, 26s. ³).

1. Cf. note en 18, 34.

2. Cf. COLLOT, « *Pietas* », p. 28, dont les termes nous semblent excessifs (« critique directe de Cicéron », « débat de fond mené contre lui »).

3. Sur *off.* 3, 69, cf. note en 6, 25 ; et TESTARD, éd. d'*off.*, intr., p. 57. Sur la citation d'*off.* 3, 16 et les problèmes qu'elle pose, cf. n. compl. 6 (avec une bibliographie).

Il est aussi (comme en *rep.* 3, 33, avec l'évocation de la *uera lex*), l'auteur d'affirmations fondatrices de la morale : celle, d'abord, de l'existence d'un « lien social commun au genre humain » (*communem humani generis societatem*), qui interdit toute distinction, notamment entre concitoyens et étrangers (*off.* 3, 28 ¹, cité en 6, 21) ; et c'est encore lui qui a déclaré l'*innocentia*, constitutive de la nature humaine (*off.* 3, 25, cité en 11, 2 et repris — on l'a vu — en 18, 21).

Enfin, certaines phrases du traité des *Devoirs* sont même interprétées comme des intuitions, dont l'auteur lui-même ne pouvait saisir toute la portée. Ainsi pour le rachat des prisonniers et le fait de « pourvoir les plus faibles » (*off.* 2, 63, cité en 12, 15) : Cicéron y voit un acte de bonté (*benignitas*), utile à l'Etat ; pour Lactance, il s'agit déjà d'une « œuvre de justice » (*iustitiae munus*) ². Ainsi encore, lorsque notre auteur lit, en *off.* 2, 38 (cité en 17, 27) : « Nul ne saurait être juste, s'il craint la mort, la douleur, l'exil, la pauvreté », il voit, dans cette phrase, comme l'annonce de ce que sera l'attitude des chrétiens persécutés, puisqu'ils sont, eux, les vrais « justes » (17, 29) ³. Au ch. 24, enfin, Cicéron est une fois encore (et encore avec Sénèque) cité pour des propos « admirables » : sur la conscience qui a « Dieu pour témoin » (*off.* 3, 44, cité en 24, 18) ; sur la transparence de l'homme « juste et bon » (*off.* 3, 77, cité en 24, 19). Et Lactance ajoute même, en 24, 20, deux formules tirées des *Verrines* (en les isolant de leur contexte) : « Vivons avec la pensée que nous devons rendre des comptes » (*Verr.* 2, 28) ; soyons à tout instant « comme sur une scène » (*Verr.* 5, 35), c'est-à-dire, pour notre auteur, sous le regard de Dieu ⁴. Tant est

1. Sur le développement d'*off.* 3, 27s., cf. note *ad loc.* ; et TESTARD, éd. d'*off.*, intr., p. 62-65.

2. Sur l'interprétation par Lactance d'*off.* 2, 63, cf. note *ad loc.*

3. Sur cette interprétation d'*off.* 2, 38 (et de SEN. frg 124 HAASE, cité en 17, 28), cf. *supra* p. 53, n. 2, et l'annotation en 17, 27-29.

4. Sur l'utilisation par Lactance de toutes ces citations (choix et interprétations), cf. notre annotation en 24, 18-20.

grand son désir de mettre en lumière tous les points de convergence entre le christianisme et les meilleures intuitions du philosophe païen !

*

Pour ce qui concerne les sources scripturaires du livre VI, l'analyse est plus délicate, dans la mesure où Lactance, pour des raisons pédagogiques, s'est lui-même interdit d'en faire état dans ses *Institutions*, ou du moins d'en tirer argument. On se rappelle, en effet, la critique qu'il adressait à Cyprien pour son *Ad Demetrianum*¹, et l'affirmation qu'il faut « présenter d'abord des témoignages humains » à ceux qui « ne sont pas encore capables de recevoir les témoignages divins » (*inst.* 5, 4, 4-6).

Aussi ne relève-t-on, dans le livre VI, que deux citations littérales de l'Écriture. En 18, 33, « Dieu a prescrit 'que le soleil ne se couche pas sur notre colère' (...) » est l'exacte citation d'*Éphésiens* 4, 26, sous forme de proposition infinitive. Mais la nécessité d'apaiser promptement sa colère était une idée suffisamment familière à la philosophie, stoïcienne notamment, pour que la citation ne soit pas perçue comme un corps étranger par des lecteurs païens. Et en 25, 12, on lit : « 'Le Verbe est Dieu', comme il l'a lui-même déclaré » (citation littérale de Jn 1, 1, avec transposition au présent). Cette référence au prologue de l'*Évangile de Jean* pourrait paraître plus abrupte, mais en fait elle a été soigneusement préparée, pour les lecteurs païens, par une citation du *Corpus Hermeticum* (*Traité* XII, 33) en 25, 10. Dans ce texte, en effet, le passage de *hoc uerbum* (...) *cole*, à *cultus dei*, établissait déjà l'assimilation *uerbum = deus*.

Dans deux autres passages, Lactance présente expressément toute une phrase comme « Parole » de Dieu, avec

1. « Ce n'est pas par les témoignages de l'Écriture, que son adversaire considèrerait de toute façon comme une élucubration vaine et imaginaire, mais par des arguments rationnels qu'il aurait fallu le réfuter » (*inst.* 5, 4, 4).

inquit en incise¹ : en 12, 41, un « logion » sur la miséricorde, qui ne correspond à aucun texte canonique, mais éveille nombre de souvenirs scripturaires² ; de même, en 23, 38, un « logion » sur la récompense promise à la virginité³.

Mais, le plus souvent, les allusions à l'enseignement biblique sont introduites par des formules du type : « Dieu prescrit » (ou « enseigne », ou « avertit ») ; ainsi en 10, 5. 9 ; 12, 3. 22s. ; 18, 2s. 33 ; 19, 8 ; 23, 15. 23. 33. 38. Il « interdit » (20, 15) ; il « promet » (9, 18 ; 12, 41 ; 24, 4) ; il « réclame » (ou « demande », ou « attend ») : 1, 4 ; 2, 6 ; 24, 27. Ou bien il est fait mention des « préceptes divins » (17, 24 ; 19, 8 ; 23, 33), ou des prescriptions de la « loi divine » (12, 21s. ; 23, 25) et des « paroles divines » (12, 27).

Il est enfin des souvenirs bibliques qui, à l'évidence, affleurent, alors même que notre auteur se garde d'en faire état : ainsi en 2, 6 et 10, 6s., où il choisit de mentionner les poètes plutôt que la Bible ; ainsi encore en 9, 8, où le portrait de Cimon d'Athènes est un calque de la figure du Christ ; et l'on trouve, au fil du texte, nombre de réminiscences, fort claires pour des lecteurs chrétiens (par exemple en 3, 1. 16s. ; 9, 14s. ; 10, 1s. ; 11, 17. 18s. ; 12, 35. 37 ; 23, 32 ; 25, 7 et 12).

Parallèles suggérés, crypto-christianismes, incrustation de rares citations scripturaires sur fond de textes classiques : telle est la manière choisie par Lactance⁴, pour « défendre » à son tour l'Écriture (cf. *inst.* 5, 1, 15. 18 ; 5, 5, 7), ou — plus exactement — pour initier à l'Écriture des lecteurs païens, et même des chrétiens lettrés, encore hésitants (5, 1, 9). Car, s'il est confiant dans la « force de la vérité » (*ingerentem se oculis diuinam claritatem* [1, 5, 2]),

1. Sur ces anciennes « Paroles », témoignages de traditions anciennes, cf. MONAT, *Bible*, p. 109-130.

2. Sur ce texte, cf. MONAT, *ibid.*, p. 124-126, et notre note *ad loc.*

3. Cf. MONAT, *ibid.*, p. 259s., et notre note *ad loc.*

4. Cf. BENDER, *Gotteserkenntnis*, p. 162 (sa « liberté »).

il prend soin toutefois de rappeler que cette vérité, effleurée parfois par les philosophes et les poètes, a été *révélée* aux chrétiens, par un Dieu « qui les illumine » (cf. 2, 16 ; 3, 10 ; 4, 24 ; 5, 4 ; 8, 11 ; 12, 22 ; 18, 2). Enfin, il a également conscience de n'écrire qu'une œuvre protreptique, destinée à donner à ses lecteurs le goût d'« aller puiser à la source même »¹.

Il reste que, malgré les apparences, allusions et souvenirs scripturaires sont, en fait, nombreux et divers, tout au long du livre VI, indépendants (nous semble-t-il) des *Testimonia* de Cyprien, et ils renvoient tout autant à l'Ancien qu'au Nouveau Testament (cf. l'apparat et l'index scripturaires).

CHAPITRE V

ÉTABLISSEMENT DU TEXTE

Les manuscrits de Lactance sont fort nombreux : jusqu'au XIII^e s., on en a recensé vingt-cinq (dont une vingtaine nous sont parvenus) ; pour les XIV^e et XV^e s., on dénombre quelque cent cinquante manuscrits des *Institutiones divines*. Ceux-ci ont été longuement décrits par S. Brandt dans les *Prolegomena* de son édition du *C.S.E.L.* t. 19, 1890, p. XIII-LXXIV. Leur datation, toutefois, a été considérablement revue depuis, à la lumière des notices du *C.L.A.* d' E. A. Lowe¹ et des travaux de B. Bischoff². Outre les descriptions présentées dans les éditions séparées d'œuvres de Lactance, on trouve une récapitulation très utile sur le contenu et la datation de ces manuscrits (sauf le *Casinensis* 595) dans l'ouvrage d'E. Heck : *Die dualistischen Zusätze*, 1972, p. 11-16. Il nous a donc paru inutile de refaire une description d'ensemble des manuscrits que nous avons utilisés pour l'établissement du texte ; nous nous contenterons ici de présenter l'état du livre VI dans chacun d'entre eux.

Onze manuscrits ont été intégralement collationnés (qui ne figurent pas tous dans l'apparat critique) :

1. *Codices Latini Antiquiores*, Oxford 1934ss. : pour les mss B (*CLA* III, 1938, 280), G (*CLA* VII, 1956, 923) et M (*CLA* VI, 1953, 789).

2. Notamment pour la troisième main du *Bononiensis* 701, que Lowe datait du VII^e s., et que Bischoff date de la fin du V^e ou du début du VI^e s. (*Mittelalterliche Studien* I, Stuttgart 1966, p. 151s.).

1. Cf. *inst.* 1, 1, 22 : (...) *mittemus eos ad ipsum doctrinae uberrimum ac plenissimum fontem* ; et, dans notre livre, en 24, 31 : (...) *ex fonte ipso petat, unde ad nos riuus iste manavit*.

- Le *Bononiensis* 701 (B) est écrit en onciale et date du V^e s. ; le livre VI des *Institutiones* y occupe les folios 153^r à 189^r (avec une lacune d'*inst.* 6, 24, 27 à 6, 25, 11).
- Pour le *Sangallensis* 213 (G), palimpseste dont le texte primitif — celui de Lactance — date également du V^e s., nous avons seulement suivi la recension faite par Brandt qui, dans son précieux article ¹, donne la transcription intégrale, dans l'ordre des *Institutiones*, de tout ce qu'il a pu déchiffrer ² : le livre VI y occupe les p. 312 à 331. Dans le manuscrit originel, en effet, le livre VI occupait les cahiers XXX à XXXV (fin du *codex* en *inst.* 6, 24, 20), alors que dans l'actuelle organisation du ms G, les divers passages repérés se trouvent, dans le désordre, éparpillés dans les cahiers II, IV, V, VI, VIII et IX (voir les tableaux comparatifs de l'article cité, p. 237-244).
- Le *Parisinus Regius* 1663 (R) est un manuscrit en caroline du début du ix^e s. Il offre la particularité de présenter une version « longue » de l'œuvre de Lactance (avec deux dédicaces et des adresses à l'empereur Constantin, ainsi que des passages d'inspiration jugée « dualiste »). Interpolations ? addition ou, au contraire, suppression dues à Lactance lui-même ? Après que diverses hypothèses furent formulées, la démonstration de Heck en 1972 (*Zusätze*) a emporté l'adhésion : la version « longue » semble bien être une *retractatio* de l'auteur lui-même (sans doute en vue d'une réédition de l'œuvre dédiée à l'empereur ³). C'est ce que traduit notre *stemma codi-*

1. « Der St Galler Palimpsest der *Diuinae Institutiones des Lactantius* », *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, 108, 1884, p. 231-338.

2. Nous donnons en appendice, à la fin de ce chapitre, la liste des passages du livre VI déchiffrés par BRANDT, dans la mesure où un appareil allégé ne permet pas de signaler tous les courts passages où le ms G disparaît et réapparaît.

3. Sur la date de ces deux versions de l'œuvre, le débat reste ouvert : 305-311 et 324 pour HECK (*Zusätze*, p. 167-170) ; 305-310 et 313 pour E. DE PALMA DIGESER (« Letter », p. 33-52 ; « *Casinensis* », p. 75s.).

- cum*, partiellement inspiré de celui que proposait Heck (*o.c.* p. 202). Dans ce ms R, le livre VI occupe les folios 168^r à 212^v (où le texte passe brusquement d'*inst.* 6, 25, 4 à *inst.* 7, 7, 3).
- Le *Palatino-Vaticanus* 161, anciennement à Heidelberg (H), date de la 1^{re} moitié du ix^e s. Brandt, qui portait sur ce manuscrit un jugement sévère (*Prolegomena*, p. XXXV), fait à juste titre exception pour le livre VI. Ce dernier y occupe les folios 164^r à 201^v.
- Le *Montepessulanus* 241 (M) est très proche du précédent et date à peu près de la même époque ; tous deux présentent la même lacune en *inst.* 6, 23, 10-11. Le livre VI y occupe les folios 130^v à 161^r.
- Le *Parisinus Puteani* 1662 (P) est daté, lui, de la 2^{ème} moitié du IX^e s. ; le livre VI y occupe les folios 115^r à 139^v (avec une lacune au ch. 3 : d'*inst.* 6, 3, 2 à la fin de 6, 4, 1).
- Le *Valentianensis* 147 (V) date à peu près de la même époque et est très proche du texte donné par la première main du ms P ; le livre VI y occupe les folios 119^v à 144^v (fin du manuscrit).
- Nous avons également collationné le *Cameracensis* B 2319, qui date lui aussi du ix^e s. (et qui est tout proche de la première main du ms P, ainsi que du ms V) ; le livre VI y occupe les folios 116^r à 141^v. Il s'agit d'un manuscrit du Chapitre de Cambrai, que Brandt a vainement cherché (voir ses *Prolegomena*, p. LIII), et que Lenglet-Dufresnoy avait eu entre les mains pour son édition de 1748, mais qu'il décrivait déjà comme très mutilé. Un certain nombre de passages étant en effet illisibles (en haut et en bordure externe des colonnes), nous n'avons pas fait figurer ce manuscrit dans notre appareil critique, d'autant plus que ses leçons sont le plus souvent celles de P¹ ou de V. Nous le faisons néanmoins apparaître dans le *stemma codicum*, sous le sigle C, et nous avons eu recours à lui comme témoin supplémentaire, à l'occasion.

- Le *Casinensis* 595, auquel nous avons attribué le sigle K (afin d'éviter, dans l'apparat, tout risque de confusion avec la lettre C utilisée par Brandt pour désigner le *consensus codicum*), est un manuscrit en bénéventine qui date de la fin du XI^e ou du début du XII^e s. ; il offre l'intérêt de présenter, comme le ms R, la version « longue » des *Institutions*. Le livre VI y occupe seulement les folios 164^v à 167^v, car le texte en est très lacunaire : d'*inst.* 6, 3, 6 il passe à 6, 4, 13, puis notre livre s'interrompt brusquement en 6, 6, 17, pour passer à *inst.* 7, 3, 19.
- Dans le *Parisinus* 1664 (S), qui lui aussi présente la version « longue » des *Institutions*, le livre VI occupe les folios 125^v à 154^r. Mais l'écriture du XII^e s. s'interrompt brusquement en *inst.* 6, 6, 14, en bas du f. 131^v ; la suite du texte est d'une écriture plus tardive, de la fin du XIV^e ou du début du XV^e s. Comme Brandt, à partir de ce moment, nous ne faisons plus figurer le ms S au nombre des témoins dans l'apparat critique. Mais, ayant poursuivi la collation, nous sommes en mesure d'affirmer que ce manuscrit, qui, pour la partie du XII^e s., appartient à la même famille que le ms K, se rattache ensuite, à l'évidence, à celle de H et M. Aussi le faisons-nous figurer sous le sigle S' dans le *stemma codicum*.
- Du XII^e s. encore, nous avons collationné le *Duacensis* 219 (D) ; le livre VI y occupe les folios 100^v à 120^v (avec une lacune au ch. 23 : de 6, 23, 3 à 6, 23, 32). Nous ne l'avons pas fait figurer dans l'apparat critique, mais à l'occasion nous le citons comme témoin supplémentaire. D'autre part, ce manuscrit offre l'intérêt d'indiquer, entre les lignes, la présence de variantes qui, presque toujours, correspondent aux leçons de la troisième main du ms P. Il semble donc que le copiste du ms D (lequel se rattache à la famille de P¹, C et V) ait eu entre les mains un autre manuscrit, où figuraient les leçons que nous donnons P² et P³. C'est pourquoi nous avons

- introduit le ms D dans notre *stemma codicum*, car nos observations rejoignent tout à fait les remarques de Brandt dans ses *Prolegomena*, p. XXXIX à XLVII. En effet, dans le livre VI comme dans le livre I, le ms V est très proche de la première main du ms P : ils relèvent à l'évidence du même archétype (Y), à la différence de ce que Brandt a constaté pour les livres II à V, où il distingue, de l'archétype Y pour V, un archétype Π à l'origine de P. Les corrections de P² et P³ dans notre livre VI, qui sont le plus souvent étrangères au ms V, proviennent donc sans doute d'un autre archétype, dont on peut penser qu'il s'agit de Π.
- Enfin, conformément à la décision collective prise par les éditeurs de Lactance aux SC, nous avons collationné et fait figurer dans l'apparat le *Gothanus* I, 55 (g), qui date de la fin du XIV^e ou du début du XV^e s., mais présente la version « longue » des *Institutions*. Or, dans la mesure où, pour notre livre, les mss K et S s'interrompent au ch. 6, il en est ensuite le seul témoin avec le ms R. Le livre VI y occupe les folios 141^v à 159^r.

Pour les six manuscrits que Brandt avait déjà collationnés (B, R, H, P, V et S), chaque fois que sa lecture différait de la nôtre, nous avons procédé à une vérification. En ce qui concerne la troisième main du *Bononiensis* 701 (qu'il faut dater, avec Bischoff, de la fin du V^e ou du début du VI^e s.), une collation intégrale du manuscrit à la B.U. de Bologne nous a permis de l'identifier aisément, car ces corrections sont portées à l'encre noire, sur un texte copié et une première fois corrigé à l'encre brune. En revanche, pour la troisième main du *Parisinus* 1662, même une collation à la B.N. de Paris ne nous a pas permis une identification aussi sûre. En effet, les corrections apportées au ms P, toutes deux de la même époque que celle du copiste, sont d'une encre de même couleur, et souvent difficiles à distinguer l'une de l'autre (d'autant plus que, dans le livre VI, on n'a

aucune double correction). C'est pourquoi, en ce qui concerne les mentions P² ou P³, même dans l'incertitude, nous ne nous écartons jamais de Brandt, alors que nous l'avons fait un certain nombre de fois pour B² et B³.

Le *stemma codicum* que nous proposons, pour ce livre VI, témoigne de notre accord avec le constat de Brandt (*Prolegomena*, p. XLIII) concernant les deux archétypes que supposent P¹V et P²P³. Pour celui de H et M, nous ne voyons pas de raisons suffisantes pour le rattacher à Ω² (*uersio retractata*), en dépit de la récente hypothèse de Digeser (« *Casinensis* », p. 87-92 et 95). Comme le montre en effet notre appareil critique, les fautes communes à HM et aux seuls manuscrits de la *uersio retractata* (R, K, S, g) sont au nombre de 30 (R et HM : 18 ; R, K et H : 1 ; R, g et HM : 3 ; g et HM : 8). Les fautes communes à HM et aux seuls manuscrits de la *uersio breuior* (B, G, P, V) sont, elles, au nombre de 42 (H et M donnant 25 fois la même leçon que B seul). Enfin, on remarque surtout que, dans la plupart des cas, les leçons erronées de H et M leur sont propres.

*

Nous ne présentons ici qu'un appareil critique allégé, dans la mesure où l'apparat complet sera publié, avec le texte latin seul, dans le *CCL*. Les principes adoptés pour la rédaction de cet appareil sont les suivants :

- Un appareil négatif, où n'apparaissent pas en première partie du lemme (sauf exception) les manuscrits présentant la leçon retenue. Ceux-ci, en effet, peuvent être identifiés par défaut, en fonction des variantes signalées dans la seconde partie du lemme.
- Lorsqu'un manuscrit présente une leçon sans trace d'hésitation, son sigle n'est affecté d'aucun exposant. Si, au contraire, il y a eu une ou des corrections, le texte initial est mentionné avec l'exposant 1 (ex. B¹) ; la correction apportée, qu'elle soit le fait du copiste lui-même ou d'une autre main, est mentionnée avec l'exposant 2

(ex. B²). Enfin, quand un manuscrit comporte deux types de correction différents, ces corrections sont distinguées par les exposants 2 et 3 (ex. B² ou B³) ; si l'on ne pouvait préciser, on a eu recours à la mention *post correctionem* (ex. B^{pc}).

- Lorsque, dans la deuxième partie du lemme, est mentionnée comme variante une leçon corrigée (ex. B² ou B³), cela implique que la première main donnait la leçon retenue. Par conséquent, s'il n'en est pas ainsi, la leçon donnée par la première main est elle aussi mentionnée dans la deuxième partie du lemme.
- Chaque fois que la première main d'un manuscrit a été corrigée pour aboutir à la leçon retenue, nous ne mentionnons pas la ou lesdites corrections dans l'apparat allégé¹ : nous n'avons gardé comme variantes que les leçons non corrigées. En revanche, chaque fois qu'une erreur a été commise par une main qui corrigeait la première, celle-ci est signalée. Nous avons toutefois laissé de côté les erreurs évidentes (omission ou ajout d'une lettre) qui donnaient des termes inexistantes.
- Toutes les variantes orthographiques (confusions ae/e, e/i, o/u, b/u, c/t, d/t, etc) ont été laissées de côté dans l'apparat allégé, sauf lorsqu'elles impliquaient une hésitation grammaticale significative sur les cas, les temps ou les modes. L'orthographe de l'édition Brandt a été parfois modifiée : lorsque la totalité, ou une nette majorité, des manuscrits collationnés présentaient une leçon différente de la sienne. Ces modifications sont évidemment signalées dans l'apparat complet ; nous nous contentons ici d'en donner une liste à la fin de ce chapitre.

*

1. L'inconvénient est que n'apparaissent plus certaines parentés entre les manuscrits, notamment entre B¹ et G, entre P¹ et V. Quant aux multiples corrections de B³, elles ne figurent plus que lorsqu'elles sont erronées (ce qui est plus rare).

Les éditions¹ de Lactance ont été nombreuses, depuis l'*editio princeps* publiée dès 1465. Nous citons parfois celles de Ch. A. Heumann (Göttingen 1736) et de J. L. Bünemann (Leipzig 1739), dans la mesure où Brandt s'y réfère souvent ; nous avons également utilisé celle de J. B. Le Brun et N. Lenglet-Dufresnoy (Paris 1748), que J.P. Migne a reprise dans la *PL.*² (Paris 1844). Mais c'est l'édition de Samuel Brandt et Georges Laubmann, parue à Vienne en 1890-1893 (*C.S.E.L.* t. 19 et 27), qui fut la première véritable édition critique, fondée sur la collation des manuscrits anciens, de préférence aux *recentiores*. Aussi fait-elle toujours autorité, et elle constitue l'édition de référence dans notre appareil critique. Avant de présenter les cas où nous avons jugé devoir nous écarter de cette édition, il faut rappeler que celle-ci avait déjà apporté de nombreuses améliorations au texte publié par les éditeurs précédents, comme en témoignent, dans son appareil, les nombreuses mentions *edd.* pour des leçons non retenues.

*

Passages où le texte de l'édition BRANDT a été modifié : (62)

Ch. 1, 5 (l. 18) aut : Nous revenons à la leçon donnée par tous les manuscrits anciens. Les premiers éditeurs, eux, ont adopté la leçon *ac* : celle des *recentiores* (dont témoigne ici le ms g), et BRANDT les a suivis. Mais STANGL, dans ses « *Lactantiana* » (p. 231), critiquait déjà ce choix injustifié.

Ch. 1, 6 (l. 23) et : La leçon *est*, retenue par BRANDT et les éditeurs précédents, ne figure que dans une seule famille de manuscrits (représentée par KSg), alors que toutes les autres présentent la leçon *et*. Cette dernière nous paraît donc devoir être préférée, d'autant plus que le rythme de la phrase ainsi restauré

1. Voir la liste de ces éditions, ainsi que des traductions existantes, dans l'éd. PERRIN du *De officio Dei*, SC 213 (Intr. p. 94-97), ou dans notre éd. du *De ira Dei*, SC 289 (Intr. p. 82-86).

2. Dans le t. VI de la *PL.*, le livre VI des *Institutiones divines* de Lactance occupe les colonnes 629 à 732.

fait apparaître une bonne clauseule : *odore pretiosum* (péon 1^{er} - trochée).

Ch. 2, 2 (l. 4) possent / ch. 2, 3 (l. 8) sentient : Dans les deux cas, nous restituons la leçon donnée par l'ensemble des manuscrits, qui a été indûment corrigée en *possint* et *sentiant* par plusieurs éditeurs, dont BRANDT, sans doute dans un souci de correction grammaticale (subjonctifs présents dans les propositions voisines). Pourtant, le passage de l'irréel (*si possent*) au potentiel (*si uelint*), puis à l'indicatif futur (*sentient*), nous paraît ici riche de sens ! Voir nos articles « Faits de langue », *RecAug.*, p. 120 et *StP.*, p. 481.

Ch. 3, 1 (l. 1) Constantine imperator : Nous rétablissons dans le texte cette adresse à Constantin, qui figure dans deux familles de manuscrits (représentées par R et KSg), lesquelles donnent une version « longue » de l'œuvre de Lactance. Des adresses à l'empereur y apparaissent régulièrement (en *inst.* 1, 1, 13-16 et 7, 26, 11-17, mais encore — brièvement, comme ici — en *inst.* 2, 1, 2 ; 3, 1, 1 ; 4, 1, 1 et 5, 1, 1), au même titre que certains passages jugés « dualistes » (en *inst.* 2, 8, 3-7 et après *inst.* 7, 5, 27 ; de même après *opif.* 19, 8). En fait, la démonstration de HECK (*Zusätze*) a emporté l'adhésion : ces additions pourraient bien être de l'auteur lui-même, peut-être à l'occasion d'une relecture de son œuvre pour la rédaction de l'*Épitomé*.

Ch. 3, 2 (l. 9) omnes : Telle est la leçon donnée par l'ensemble des manuscrits, avec la variante *omnis* donnée par une seule famille (KSg). La correction *omnium*, proposée par HEUMANN dans son édition de 1736, a été suivie par BRANDT, mais ne nous paraît pas justifiée.

Ch. 3, 16 (l. 72) nos autem : BÜNEMANN, dans son édition de 1739, a ajouté *homines* ; en se référant à une expression de *mort. pers.* 15, 3 (*omnis sexus et aetatis homines*), BRANDT l'a suivi. Il est vrai que l'expression, telle quelle, est rude et nous oblige à sous-entendre cet *homines*. Néanmoins, nous préférons respecter la leçon des manuscrits, puisque, dans leur ensemble, ils ont transmis ce texte (peu de traces d'hésitation à l'entour : seulement *omnes* et *aetates*).

Ch. 3, 17 (l. 81) deferatur : Telle est la leçon de tous les manuscrits, que nous gardons. A cette fin de phrase, qui constitue pour

tant une bonne clausule (jambe - dichorée), BRANDT, lui, a cru bon d'ajouter < *aeternas* >, en renvoyant à Lucifer de Cagliari et à l'expression *perenni luce*, présente plus haut dans la phrase.

Ch. 4, 11 (l. 44) et : Telle est la leçon donnée par toute la tradition manuscrite. BRANDT, sans doute gêné par la proximité de *et tamen* puis *et si*, a proposé < *s* > *et*. Mais cette proximité est toute relative, car il nous semble qu'un point-virgule s'impose après *perferens*, compte tenu de la clausule (double crétique) ici présente.

Ch. 4, 12 (l. 50) temporalia : Pour la première des deux occurrences, tous les manuscrits donnent *temporalia (mala)*, à l'exception d'une famille, représentée par PV. Or, du point de vue du sens, pour s'opposer à *aeternus*, l'adjectif *temporalis* (« qui ne dure qu'un temps ») semble en effet mieux convenir que *temporarius* (« lié aux circonstances »). C'est pourquoi, à la différence de BRANDT, nous préférons garder la leçon la mieux attestée par les manuscrits. Pour la seconde occurrence, alors que la plupart des manuscrits respectent le parallélisme, les mss B et R passent à *temporaria (bona)* ; ils introduisent ainsi ce qui est peut-être, au cœur même du parallélisme de la phrase, une subtile distinction entre des maux « qui ne durent qu'un temps » et des bonheurs éphémères, certes, mais aussi « liés aux circonstances ». Semblable recherche dans l'expression ne nous paraît pas du tout impossible chez le rhéteur qu'était Lactance ; nous croyons donc, pour cette seconde occurrence, pouvoir garder, comme BRANDT, la leçon *temporaria*, aussi bien attestée, cette fois, que *temporalia*.

Ch. 4, 14 (l. 62) semel : Nous pensons devoir restituer cette leçon (qui, certes, donne à la phrase un sens plus abrupt que *simul*), puisqu'elle est donnée par l'ensemble de la tradition manuscrite, à l'exception du seul ms P sur lequel s'est appuyé BRANDT.

Ch. 5, 1 (l. 3) habeat : Nous restituons le subjonctif présent, donné par l'ensemble des manuscrits, mais que BRANDT a rejeté au profit d'*haberet* donné par le seul B² (correction d'un *habet* visiblement erroné). Cet imparfait serait, certes, plus conforme aux règles de la concordance des temps et donc plus « classique », mais il serait aussi plus banal. Voir nos articles « Faits de langue » (*RecAug*, p. 119 ; *StP*, p. 481s.). Nous devons toutefois corriger

notre affirmation selon laquelle *quid haberet officii* serait non métrique : le Pr. J. SOUBIRAN a eu l'amabilité de nous signaler que les deux leçons, au contraire, présentent des clausules excellentes. La métrique, donc, ne peut ici rien enseigner.

Ch. 5, 2 (l. 5) definitione : Comme BRANDT le signale dans son apparat critique, on peut hésiter entre les deux leçons *definitionem* et *definitione*, que se partagent les manuscrits. Ceci étant, nous croyons devoir retenir plutôt la forme d'ablatif, attestée dans quatre familles, si l'on inclut la correction apportée au ms B, alors que la forme d'accusatif n'apparaît que dans deux familles.

Ch. 6, 8 (l. 32) quaestu : La forme dissyllabique est attestée par tous les manuscrits (que ce soit *quaestu* ou *quaestus*). Cette forme, très classique et clairement rattachée à la racine de *quaerere* (leit-motiv du passage), nous paraît donc s'imposer, bien plutôt que *quaesitu*, forme plus tardive et beaucoup moins fréquente, suggérée par HEUMANN et que BRANDT a adoptée.

Ch. 6, 9 (l. 38) operibus : Tous les manuscrits que nous avons collationnés (y compris S et g, qui datent des XIV-XV^e s.) présentent cette leçon, qui nous paraît donc s'imposer. BRANDT, lui, a préféré *opibus*, à l'instigation de BÜNEMANN, lequel s'appuyait sur certains *recentiores*. Mais on sait combien l'abréviation de *-per-* a pu aisément disparaître !

Ch. 9, 2 (l. 9) amplectitur : Alors que tous les manuscrits sans exception donnent cette forme de présent, BRANDT, à la suite de HEUMANN, l'a corrigée en un futur *amplectetur*, sans doute à cause du futur qui précède : *si uolet*. Nouvel exemple de choix fait par les éditeurs, au nom de la grammaire « classique », contre la tradition manuscrite : voir notre article « Faits de langue tardive », p. 120.

Ch. 10, 17 (l. 66) autem : La présence de cette particule adverbiale à la suite d'un *cum* a gêné certains éditeurs, dont HEUMANN, qui l'a supprimée. BRANDT, lui, l'a remplacée par *tamen*, en arguant de la présence d'autres hésitations entre les deux termes, dans les manuscrits de Lactance : en *inst.* 4, 28, 13, le ms R donne *autem* à la place d'un *tamen* attesté par les autres manuscrits ; et en *inst.* 5, 15, 5 (où l'on a, comme ici, une corrélation avec *cum*), le ms B — mais lui seul, apparemment — présente un *autem*. Dans

notre phrase, en revanche, la situation est différente ; l'unanimité de la tradition manuscrite ne permet pas d'é luder la difficulté : *autem* est bien employé dans un sens proche de *tamen*, mais nous semble devoir être gardé (comme le fait d'ailleurs l'édition LENGLET-DUFRESNOY, reproduite dans la *PL* 6, c. 669). Voir notre article « Faits de langue tardive », p. 123.

Ch. 11, 16 (l. 65) dicitis : Telle est la leçon donnée par tous les manuscrits anciens. Une fois encore, les premiers éditeurs ont adopté la leçon des *recentiores*, à savoir *dicis* (dont témoigne le ms g), et BRANDT les a suivis. De fait, si dans ce dialogue avec Cicéron, le souvenir de *leg.* 1, 48 est évident, il ne s'agit pourtant pas d'une citation exacte, et le passage du pluriel *dicitis* au singulier *dicis* ne se justifie pas, nous semble-t-il. A la différence de HECK (*Zusätze*, p. 199), nous ne croyons pas qu'il s'agisse ici d'une « erreur commune » à tous les manuscrits.

Ch. 11, 20 (l. 77) rei tenent : *Naturam rei* est attesté par toutes les familles de manuscrits, y compris le ms R, bien qu'il ait remplacé *neque* par *non*. Cette leçon nous paraît donc s'imposer, en dépit de la correction apportée par P² : *naturam retinent*, que l'on retrouve dans les *recentiores* et qu'ont retenue les éditeurs, dont BRANDT.

Ch. 11, 21 (l. 81) qui : Tous les manuscrits donnent *qui* et, un peu plus loin, *nolunt*. Mais, dans la mesure où cette proposition relative semble contredire celle qui précède, tous les éditeurs antérieurs à BRANDT ont transformé *nolunt* en *uolunt*. Ce dernier, lui, argue à juste titre du fait que la proposition *qui* (...) *nolunt* explique la principale : *patrimonia sua effundunt*, et il rapproche *sine damno suo* de *maximis suis damnis*. L'argumentation est satisfaisante, mais il ne nous paraît pas nécessaire pour autant de transformer le *qui* des manuscrits en un *quia*.

Ch. 11, 23 (l. 92) iam : Telle est la leçon donnée par l'ensemble des manuscrits anciens, que nous estimons devoir restituer. Seul, le ms V présente *etiam* ; mais c'est aussi la leçon des *recentiores* (dont témoigne g), et c'est sans doute la raison pour laquelle les éditeurs l'ont adoptée, suivis par BRANDT.

Ch. 11, 23 (l. 93) placuerunt / ch. 11, 23 (l. 95) adsequuntur : Le ms B — mais lui seul — donne le subjonctif parfait *placuerint*,

de même qu'il achève la phrase — lui seul — par un subjonctif présent *adsequantur* : toute la proposition dépend en effet d'un *ut* consécutif. En revanche, tous les autres manuscrits passent à l'indicatif à partir de *si adeo*, avec *placuerunt* et *adsequuntur* : à la consécutive succède le constat de la réalité. Ce texte, garanti par l'ensemble de la tradition manuscrite, nous paraît s'imposer. BRANDT, lui, a curieusement transformé en *placuerant* le *placuerint* de B, retenu par les éditeurs précédents, cependant qu'il garde la forme de B : *adsequantur*, que rejetaient ses prédécesseurs.

Ch. 12, 7 (l. 31) beneficium¹ : Contrairement à ce que laisse penser l'apparat de BRANDT, tous les manuscrits comportent deux fois *beneficium*. Nous restituons donc ce texte, d'ailleurs donné par tous les éditeurs précédents.

Ch. 12, 16 (l. 70) quos : Telle est la leçon donnée par l'ensemble des manuscrits, qui nous paraît devoir s'imposer. Le tour *his...quos* a cependant gêné certains éditeurs, qui l'ont corrigé en *his...quod*. BRANDT, lui, a préféré *his...quibus*, influencé par une conjecture de J. DAVIES dans son édition de l'*Épitomé* parue à Cambridge en 1718 (dans sa note 9 d'*epit.* 65, il propose, pour notre phrase, de lire *queis* au lieu de *quos*, signale BRANDT). Cette conjecture est également citée dans une note de la *PL* 6, c. 679, mais, tout en mentionnant un jugement favorable de BÜNEMANN, la *PL* garde la leçon des manuscrits. A juste titre, selon nous, puisqu'aucun des manuscrits que nous avons collationnés n'offre matière à hésitation. Enfin, le sens de la phrase étant clair, même la suggestion faite par HEUMANN (ajouter <*paria*>) nous paraît inutile. Cf. notre article « Faits de langue tardive », p. 121.

Ch. 12, 20 (l. 82) in mare : Nous restituons la leçon donnée par tous les manuscrits, et par la plupart des éditeurs. La modification proposée par BÜNEMANN, et adoptée par BRANDT, est à nos yeux injustifiée, d'autant plus qu'elle affadit le texte en supprimant la métaphore.

Ch. 12, 26 (l. 110) oberrarunt : Contrairement à ce que donne à penser l'apparat de BRANDT, ce n'est pas une famille de manuscrits (représentée par PV), mais bien quatre familles, qui donnent cette leçon *oberrarunt* (les mss B et R ont été omis). Les trois *recentiores* que nous avons collationnés (D, S et g) donnent, eux aussi, cette même leçon. Seule, une famille de manuscrits (HM) présente donc

aberrarunt ; encore faut-il noter que le ms S, qui s'en inspire le plus souvent, ne suit pas ici la leçon donnée par H et M. Les éditeurs ont hésité, comme en témoigne la note de la *PL* 6, c. 681 : HEUMANN, en 1736, a préféré *aberrarunt*, s'opposant à J.G. WALCH qui, dans son édition de 1715, estimait qu'*oberrarunt* convenait mieux avec l'adverbe *propius*. L'édition de LE BRUN et LENGLET-DUFRESNOY (1748), reprise dans la *PL*, garde *oberrarunt*. Pour notre part, nous estimons aussi qu'il faut restituer *oberrarunt* : 1. C'est la forme la mieux attestée dans la tradition manuscrite. 2. La leçon *aberrarunt* nous semble plus banale, et par conséquent, si altération il y a eu, c'est plus vraisemblablement vers ce terme-ci que vers *oberrarunt*, moins usité. 3. Enfin, comme WALCH le faisait déjà remarquer, le contexte induit, non pas l'idée de « s'égarer » (plus près ?), mais celle de « tâtonner », de « tourner autour ». Il faut donc comprendre *oberrarunt*, non seulement en fonction de *propius*, mais aussi en fonction de l'expression *uerum limitem* qui précède (« les contours »).

Ch. 12, 30 (l. 126) reddamus : Il est difficile de trancher entre les deux leçons *reddemus* et *reddamus*, attestées l'une dans trois familles de manuscrits, l'autre dans quatre, et les éditeurs ont été partagés (voir la note de la *PL* 6, c. 682). On constate, certes, que toute la phrase est au futur, comme en attestent cinq autres verbes ; mais on peut aussi voir, dans ce subjonctif, un souci de *uariatio* et une injonction plus pressante. Remarquons surtout que, s'il y a eu altération du texte, elle s'est produite plus vraisemblablement dans le sens d'une banalisation, c'est-à-dire d'un alignement sur le futur des autres verbes. C'est pourquoi nous croyons devoir restituer *reddamus*, leçon donnée par les manuscrits les plus anciens, et présente dans quatre familles. En revanche, à l'instar de BRANDT et contre les éditeurs précédents, nous gardons, un peu plus loin dans la phrase, la forme de futur *succedet*, puisqu'elle est présente dans tous les manuscrits que nous avons collationnés.

Ch. 13, 12 (l. 39) praebeo : Comme WINGER (*Humanität*, p. 219), nous restituons cette leçon, attestée par la majorité des manuscrits (y compris V et D). En dehors de la correction apportée par B³, seule une famille (HM) présente en effet le subjonctif *praebeat*, qu'ont pourtant retenu les éditeurs anciens, suivis par BRANDT. On pourrait, certes, concevoir deux relatives ayant une

valeur finale, et le subjonctif *exuat* est probablement ce qui a entraîné la correction erronée *praebeat* ; mais le sens de la phrase est au contraire enrichi, nous semble-t-il, par leur dissociation. En outre, la présence d'une bonne clausule (crétique-trochée) nous paraît déterminante en faveur de *praebeo*.

Ch. 14, 10 (l. 41) furiosum : Nous restituons cette leçon, attestée par toute la tradition manuscrite. L'argument de F. SCHÖLL (rapporté et étayé par BRANDT), selon lequel le qualificatif *furiosus* est ailleurs appliqué à des hommes (en *inst.* 3, 25, 17 et 6, 15, 3), ne saurait prévaloir contre l'unanimité des manuscrits. La leçon *furios<or>um*, finalement retenue par BRANDT, nous paraît donc moins appropriée que ne l'était sa première conjecture : garder *furiosum*, en introduisant un *<istorum>*, antécédent du relatif *qui*, que le texte de Lactance, en effet, sous-entend.

Ch. 15, 10 (l. 50) malum : Ce mot est présent dans tous les manuscrits que nous avons collationnés, sans exception ; aussi nous paraît-il impossible de le rejeter, comme l'ont fait les éditeurs précédents, à l'instigation de S. BÉTULE dans son édition de 1563. BRANDT, lui, a eu la prudence de rétablir le terme, bien qu'il le mette entre crochets droits. Le texte généralement reçu est donc *bonum cupere quam uelle*, et dans la *PL* 6, c. 690, qui reproduit l'édition LENGLET-DUFRESNOY, on trouve en note les principaux arguments avancés pour justifier la suppression de *malum*. Certes, dans tout ce passage, Lactance reproche aux stoïciens de jouer sur les mots, en substituant *uoluntas* à *cupiditas*, *gaudium* à *laetitia*, *cautio* à *metus* (argument de TH. SPARK dans son édition de 1684). Le reproche, en effet, est explicite en 15, 15. Mais précisément, notre auteur se distingue des stoïciens, en soulignant le lien qui existe entre les termes qu'ils opposent (*Nam et cupiditas a uoluntate incipit* : 15, 15), et en démontrant que les *adfectus*, « fécondité naturelle de l'âme », peuvent produire aussi bien les vices que la vertu (15, 8-9) : tout dépend de leur *objet*. Certes, Lactance lui-même oppose un peu plus loin, en 17, 11, *cupiditas* à *uoluntas* (argument de BÜNEMANN) : *Immo uero parum est uelle. (...) cum dolor uisceribus accesserit, uoluntas cedit, cupiditas perseuerat*. Mais il s'agit alors de rappeler que, dans des situations extrêmes, le pouvoir de l'*adfectus* dépasse celui de la seule raison. En revanche, notre auteur répète aussitôt, en 17, 12 comme au ch. 15, que l'essentiel est de « bien orienter » ces *adfectus*. Ceci étant, la pré-

sence de *malum* dans la phrase ne nous semble pas du tout « dénuée de sens » (SPARK), mais bel et bien nécessaire. Pour Lactance, en effet, puisque la distinction entre *cupiditas* et *uoluntas* est plus ou moins arbitraire (*non multum inter se illa distare* : 15, 15), c'est évidemment leur *objet* — et lui seul — qui permet de distinguer ce qui est préférable (*praestabilius*). Donner ici le même objet : *bonum*, aux deux verbes *cupere* et *uolle*, nous paraît donc une erreur, que contredit en outre toute la tradition manuscrite.

Ch. 17, 17 (l. 65) *parcere* : Tous les éditeurs précédents, suivis par BRANDT, ont adopté la leçon *parce*, laquelle, pourtant, n'est attestée que par une seule famille de manuscrits (HM). Tous les autres manuscrits que nous avons collationnés donnent *parcere*, et il nous semble donc préférable de restituer cette leçon. La perte d'une syllabe au cours de la transmission manuscrite est d'ailleurs plus vraisemblable que l'inverse, et le parallélisme entre *parce* et *mediocriter* y incitait ; mais la présence du verbe *parcere* et la définition qui suit donnent à la phrase, nous semble-t-il, une tout autre vigueur (cf. HECK, *Zusätze*, p. 183, n. 74).

Ch. 17, 17 (l. 67) *illa* : Ici encore, la tradition éditoriale s'oppose à la tradition manuscrite. Alors que tous les manuscrits collationnés, sans exception, donnent la forme de neutre pluriel *illa*, tous les éditeurs précédents, dont BRANDT, l'ont transformée en un féminin singulier *illam*, qui renvoie à *pecunia*. Cette entorse, pourtant, ne nous paraît pas nécessaire, puisque la phrase est, telle quelle, tout à fait compréhensible.

Ch. 18, 8 (l. 30) *dederis* : A la différence des éditeurs précédents, nous préférons restituer cette leçon, que donnent trois familles de manuscrits, représentées par B (oublié dans l'apparat de BRANDT), R et HM. La leçon *dederit*, également possible dans un contexte à la troisième personne du singulier, n'est attestée que dans une seule famille (PV), puis dans un certain nombre de *recentiores* (dont g). Or, si le texte s'est trouvé altéré au cours de sa transmission, il nous paraît plus vraisemblable, compte tenu du contexte précisément, que l'on soit passé à la troisième personne *dederit*, plutôt qu'au tour impersonnel *dederis*.

Ch. 18, 11 (l. 42) *iudici deo* : Telle est la leçon qu'impose, selon nous, la collation des manuscrits, comme le remarquait déjà la note de la PL 6, c. 699. Les autres éditeurs, suivis par BRANDT, ont retenu

la leçon *iudicio dei*, donnée par nombre de *recentiores* (dont g). Mais il se trouve ici deux erreurs dans l'apparat de BRANDT : le ms B donne *iudici*, et le ms P donne *deo*. Ceci étant, on constate donc que trois familles de manuscrits présentent la leçon *iudici deo* : non seulement B et R, mais aussi PV ; car, même si, à la différence de P, V ne corrige pas *iudicio*, il offre néanmoins *deo*. Seule, la famille représentée par HM donne *iudicio dei*.

Ch. 18, 31 (l. 127) *si* : C'est à l'évidence pour rendre plus « classique » la phrase de Lactance, que HEUMANN et BÜNEMANN ont respectivement proposé, l'un *qui* et l'autre *si quis*, formes qui annonceraient les deux *hic* de la fin. A la suite de HEUMANN, BRANDT a opté pour *qui*, mais son apparat signale que c'est contre toute la tradition manuscrite, à laquelle nous jugeons devoir revenir ; nous restituons donc la leçon *si*.

Ch. 19, 4 (l. 14) *agunt* : Contrairement à BRANDT et aux éditeurs précédents, nous préférons restituer la leçon *agunt*, attestée par trois familles de manuscrits (la première main du *Bononiensis* ayant été corrigée par B³), alors que la forme *agant* n'apparaît que dans PV, puis dans un certain nombre de *recentiores* (dont g). Si altération du texte il y a eu, un glissement au subjonctif après le tour *sunt (...)* *qui* pourrait s'expliquer aisément, nous semble-t-il, mais il offre une expression plus banale ; au contraire, l'indicatif nous paraît donner plus de réalité à la menace, et donc plus de vigueur à la phrase.

Ch. 19, 5 (l. 18) *quam* / ch. 19, 5 (l. 19) *deprauant* / ch. 19, 5 (l. 19) *uertuntur* : A la différence des éditeurs précédents, suivis par BRANDT, nous restituons ce *quam*, indûment rejeté, selon nous. Il figure en effet dans tous les manuscrits (dont B, oublié dans l'apparat de BRANDT), à l'exception d'une seule famille représentée par PV, et de certains *recentiores* (dont g). Or, la suite de la phrase révèle que ce rejet de *quam* a entraîné une distorsion entre le texte donné par les éditeurs et celui de la tradition manuscrite. En effet, les deux formes verbales suivantes qui se trouvent dans les manuscrits sont des indicatifs : *deprauant* et *uertuntur*, que la troisième main du ms P (et elle seule) a corrigés en des subjonctifs : *deprauent* et *uertantur*. Double correction fautive, à l'évidence, qui s'explique précisément par l'omission de *quam* dans ce manuscrit. En revanche, dès lors qu'on lit *quam necesse est*, la

structure de la phrase est parfaitement classique, et les formes d'indicatif s'imposent, en dépit de l'hypothèse de STANGL dans ses « *Lactantiana* » (p.246), suivi par HECK (*Gottesverächter*, p. 111). Voir nos articles « Faits de langue » (*RecAug*, p. 123s. et *StP*, p. 482). En ce qui concerne le rythme de la phrase ainsi restituée, nous devons à l'amabilité du Pr. SOUBIRAN la remarque suivante : la clause *coeperint quam necesse (e)st* (crétive-dichorée) est encore meilleure que nous ne l'écrivions ; c'est la clause asiastique, cicéronienne par excellence.

Ch. 19, 8 (l. 32) ut inimicis : Nous estimons devoir restituer cette leçon, dans la mesure où elle est attestée par trois familles de manuscrits (le ms B donnant *ut*, lui aussi, contrairement à ce que donne à penser l'apparat de BRANDT). Une seule famille, représentée par PV, donne la leçon *uti maledicis*, laquelle a été reprise par un certain nombre de *recentiores* (dont g). C'est cette leçon qu'ont adoptée les éditeurs précédents, non sans hésitation toutefois, comme en témoignent l'apparat de BRANDT et, dans une moindre mesure, la note de la PL 6, c. 704.

Ch. 20, 12 (l. 49) quaere : A la différence des éditeurs précédents, suivis par BRANDT, nous estimons devoir restituer la leçon *quaere*, laquelle est attestée par trois familles de manuscrits, représentées par B, R et PV (auxquels s'ajoutent des *recentiores* comme D et g). D'ailleurs, le vocalisme e est seul attesté dans tous les manuscrits que nous avons collationnés, même ceux qui présentent une leçon erronée, comme B (*quare*), ou H et M (*quaerem*). En revanche, le vocalisme o est partout absent : contrairement à ce qu'indique l'apparat de BRANDT, le ms R donne *quaere*, non *quaero*.

Ch. 21, 4 (l. 11) decipiens : Cette leçon est attestée par tous les manuscrits que nous avons collationnés, à l'exception du ms R qui, seul, présente *decurrens*. BRANDT a choisi cette dernière leçon (séduisante, certes), à l'instigation de BÜNEMANN, qui renvoie à une expression voisine en *inst.* 4, 18, 12 : *quae oratio tantae affluentiae ubertate decurrens* ? (cf. aussi STANGL, « *Lactantiana* », p. 241). Mais la situation est bien différente, puisque, dans ce passage, les manuscrits sont apparemment unanimes ; au contraire, dans notre texte, c'est le terme *decipiens* que transmettent trois familles de manuscrits et nombre de *recentiores*. Nous

estimons donc devoir revenir à cette leçon, généralement adoptée par les éditeurs précédents.

Ch. 21, 7 (l. 23) decipere : Une fois encore, nous estimons devoir revenir à cette leçon, puisqu'elle est attestée par tous les manuscrits que nous avons collationnés, à l'exception du ms R qui, seul, présente *deicere*. BRANDT, lui, a choisi cette dernière leçon, en renvoyant à trois passages des *Institutions* où l'on rencontre ce verbe *deicere* : en *inst.* 2, 12, 17 ; 3, 29, 15 ; 4, 27, 17. Mais deux observations s'imposent : 1. Dans ces textes, le sujet du verbe *deicere* est, non pas l'homme, mais Satan ou les esprits mauvais. 2. Dans deux des passages cités, les manuscrits sont unanimes ; et en *inst.* 2, 12, 17, la situation est exactement l'inverse de la nôtre : seul, le ms P donne *decipiendum*, leçon qu'ont pourtant retenue les éditeurs, et que BRANDT, à la suite de BÜNEMANN, a rejetée au profit de *deiciendum*, ici à juste titre, selon nous.

Ch. 21, 7 (l. 24) subiciant : A la différence des éditeurs précédents, nous croyons devoir restituer cette leçon, qui est attestée par deux familles de manuscrits : celle de B et G, celle de H et M. En effet, la correction erronée de B² (*subiciunt*), que l'on retrouve dans les mss H et M, ne concerne que le mode du verbe, c'est-à-dire la fin du mot. En outre, la leçon du ms R : *sic uitiant* (l'apparat de BRANDT est fautif) est assez proche de *subiciant*, tant par le nombre des syllabes que par les sonorités. Quant à la leçon *sibi uinciant*, que les éditeurs ont généralement retenue, sans doute en raison de sa présence dans nombre de *recentiores* (dont g), elle n'est attestée que par une seule famille de manuscrits (celle de P et V). Enfin, la conjecture de BÜNEMANN (*uitiant*), à laquelle BRANDT s'est finalement rallié, ne nous semble pas fondée, car elle supprime une syllabe.

Ch. 21, 10 (l. 23) uelut : Telle est la leçon que donnent trois familles de manuscrits, représentées par les mss B et G, le ms R (omis dans l'apparat de BRANDT), et les mss H et M. A la différence des éditeurs précédents, nous estimons donc devoir rétablir la leçon *uelut*, puisque la famille de P et V est seule à donner *ut*, même si un certain nombre de *recentiores* (dont g) l'ont suivie. En effet, si altération il y a eu, la perte d'une syllabe au cours de la transmission manuscrite est plus vraisemblable que l'inverse.

Ch. 22, 1 (l. 4) nihil : A l'exception du seul ms B qui donne *nihili*, leçon adoptée par tous les éditeurs, c'est bien la forme *nihil* que présentent, sans trace d'hésitation, tous les manuscrits que nous avons collationnés (l'apparat de BRANDT omet les mss R et P), y compris les trois *recentiores* D, S et g. *Nihil* est, certes, plus abrupt que *nihili*, ce qui explique sans doute le choix des éditeurs, mais nous croyons devoir respecter plutôt la tradition manuscrite et garder cette *lectio difficilior*.

Ch. 23, 4 (l. 16) ad² : Comme l'indique l'apparat de BRANDT, tous les manuscrits, à l'exception du ms B, donnent à lire *ad prauum et ad malum*, et notre collation le confirme, y compris pour les *recentiores*. Pourtant, tous les éditeurs précédents ont supprimé le deuxième *ad*, et BRANDT les a suivis. Nous estimons au contraire devoir le rétablir, ne voyant aucune raison à ce rejet.

Ch. 23, 8 (l. 29) admiscuit : Seul, le ms B donne la leçon *adplicit*, qu'a retenue BRANDT. Il s'agit, certes, de notre manuscrit le plus ancien, et le verbe *adplicit* est plus expressif qu'*admiscuit*, plus banal. Néanmoins, dans la mesure où tous les autres manuscrits que nous avons collationnés sont unanimes, il nous paraît plus sage de revenir à la leçon *admiscuit*, qu'avaient d'ailleurs adoptée les éditeurs précédents.

Ch. 23, 12 (l. 44) uicit : Tous les manuscrits que nous avons collationnés, du plus ancien jusqu'aux trois *recentiores*, donnent cette leçon sans la moindre trace d'hésitation (le ms P, omis dans l'apparat de BRANDT, présente, lui aussi, *uicit*). Nous estimons donc devoir restituer la forme de parfait, contre les éditeurs précédents suivis par BRANDT, qui ont adopté le présent *uincit*, sans s'en expliquer, à notre connaissance.

Ch. 23, 31 (l. 115) uindicari : L'apparat de BRANDT signale à juste titre que cette leçon est attestée par tous les manuscrits. C'est le cas, en effet, de tous ceux que nous avons collationnés, des plus anciens aux plus récents. En revanche, si certains éditeurs, suivis par BRANDT, ont préféré opter pour *uindicare*, ce n'est pas le cas de tous, comme en témoigne la PL 6, c. 720 (qui reprend le texte de l'édition LENGLET-DUFRESNOY). Pour notre part, nous estimons devoir respecter la tradition manuscrite. *Vindicari*, après *imitari*, donne d'ailleurs une fin de phrase avec homéoteleutes, tout en

préservant une légère dissymétrie grammaticale (un déponent, et un passif à valeur pronominale), ce qui nous paraît tout à fait dans la manière de notre auteur.

Ch. 23, 32 (l. 116) ergo : Nous croyons devoir préférer cette leçon, car elle est attestée par trois familles de manuscrits : celle de B et G, nos deux plus anciens manuscrits (et l'apparat de BRANDT omet malencontreusement le témoignage de G, qu'il a pourtant lui-même déchiffré), celle de R, et celle de H et M (également omise dans l'apparat de BRANDT). En revanche, la leçon *igitur*, qu'ont retenue les éditeurs précédents et BRANDT lui-même, ne se trouve que dans une seule famille : celle de P et V (même s'ils ont été suivis par un certain nombre de *recentiores*, dont g).

Ch. 23, 37 (l. 138) etiam : Telle est la leçon donnée par tous les manuscrits que nous avons collationnés, y compris les trois *recentiores* D, S et g. La leçon *eam*, adoptée par BRANDT, ne s'appuie donc que sur certains *recentiores*, suivis par quelques éditeurs ; mais l'édition LENGLET-DUFRESNOY (reproduite dans la PL 6, c. 721) a, pour sa part, gardé la leçon *etiam* de tous les manuscrits anciens. A juste titre, selon nous, d'autant plus que l'emploi absolu du verbe *uincere* donne à la phrase plus de fermeté.

Ch. 23, 38 (l. 142) praecepit : Tous les manuscrits que nous avons collationnés présentent, sans trace d'hésitation, cette forme de parfait ; seul, le ms R fait exception, en donnant *praecipit*. Le parfait *praecepit*, généralement gardé par les éditeurs précédents, a été rejeté par BRANDT au profit du présent, pourtant donné par un seul manuscrit. Certes, les confusions entre i et e sont fréquentes ; mais le choix de BRANDT, qui s'explique sans doute par la présence de subjonctifs présents dans les subordonnées *tamquam adstringat* et *tamquam sinat*, nous paraît tendre indûment à rendre plus « classique » la phrase de Lactance. Pourtant, l'antériorité du vouloir divin sur la liberté humaine nous semble clairement signifiée par la présence de deux autres parfaits : *cum propositum sit* et *inposuerit*. Voir notre article « Faits de langue tardive », p. 119.

Ch. 23, 39 (l. 149) triumphauit : Nous croyons devoir adopter cette leçon, bien qu'elle n'ait pas été retenue par les éditeurs précédents, dont BRANDT. En effet, le choix des éditeurs en faveur du futur *triumphabit* (attesté seulement par le ms R et une correction

de P²), aux dépens du parfait *triumphauit* dont témoignent trois familles de manuscrits (B, P¹V et HM), nous semble avoir été déterminé par la présence des deux futurs qui entourent ce verbe. Or on constate que, dans les manuscrits, la situation est différente : tous ceux qui donnent *triumphauit* ne comportent pas le verbe suivant *erit*, qu'on ne trouve justement que dans R et ajouté par P². Quant aux deux *recentiores* (D et g) dans lesquels nous avons trouvé *erit*, ils comportent néanmoins le parfait *triumphauit*. Notons ici la présence d'une erreur dans l'apparat de BRANDT : le ms B donne *triumphauit*, B² n'ayant pas corrigé le u de B¹, mais seulement le p en ph. On sait combien sont fréquentes les confusions entre b et u ; mais précisément, si altération du texte il y a eu ici, il nous semble plus vraisemblable que le parfait *triumphauit*, plus expressif qu'un banal futur, ait été la forme originelle. Peut-être le verbe *erit*, si mal attesté dans les manuscrits anciens, devrait-il être rejeté ? Nous le gardons toutefois, car la tension vers Dieu qu'évoque cette phrase nous semble reposer sur cette alternance de temps : *potuerit, agnoscet, triumphauit, erit et cepit*.

Ch. 23, 40 (l. 153) dum quae : A la différence des éditeurs précédents suivis par BRANDT, qui ont opté pour la leçon *dum*, présente dans le seul ms R et dans certains *recentiores* (dont S), nous croyons pouvoir adopter la leçon *dum quae*. En effet, tous les autres manuscrits que nous avons collationnés présentent une forme *dissyllabique* : *dum quae* ou *dumque* ; or, pour cette dernière forme, il peut s'agir, soit d'une graphie omettant la diphtongue (ce qui est très fréquent), soit d'une erreur d'interprétation, qui aurait alors justifié un abandon ultérieur de *-que*, pris pour une coordination inutile. L'emploi de *quis* pour *aliquis* est bien attesté dans les subordonnées de sens hypothétique ou éventuel, et avec *cum* pour exprimer la répétition et l'indétermination (cf. ERNOUT-THOMAS, *Syntaxe*, p. 193). Or tel est bien le sens de *dum* dans notre phrase, avec son tour impersonnel (2^{ème} pers. du sing. au subj.). Ainsi pourrait s'expliquer, selon nous, l'emploi de *quae* pour *aliqua*, les confusions entre *cum* et *dum* étant par ailleurs devenues plus fréquentes (cf. BLAISE, *Manuel*, p. 174s.).

Ch. 24, 2 (l. 7) secutos : Tous les manuscrits que nous avons collationnés présentent cette leçon, à l'exception du ms B qui donne *secutus*. Les confusions entre u et o étant fréquentes, on n'est pas étonné de voir aussi, dans le ms P, la trace d'une hésita-

tion entre *secutus*, donné par P¹, et la correction *secutos* apportée par P³. En revanche, la forme *secutis*, adoptée par BRANDT et quelques éditeurs précédents, ne nous paraît pas recevable, car elle introduit un vocalisme i, visiblement étranger à la tradition manuscrite. La correction proposée tend à rétablir un parallélisme entre les deux éléments de la comparaison : *ut his qui (...)* et *sic uitam deuiam secutis*. Mais les deux constructions de *licet*, avec un datif et avec une proposition infinitive, sont parfaitement attestées et classiques ; or, ce fragment de Cicéron ne nous étant connu que par Lactance, il nous semble préférable de respecter la tradition manuscrite de ce dernier. Voir notre article « Faits de langue tardive », p. 121s.

Ch. 24, 6 (l. 26) inducatur : BRANDT a opté pour la leçon *inducatur*, attestée seulement par les mss P et V (c'est-à-dire dans une seule famille). Nous croyons au contraire devoir restituer *inducatur*, que l'on trouve à la fois dans B, dans H et M, et dans les trois *recentiores* que nous avons collationnés (D, S et g) ; c'est d'ailleurs cette leçon qu'ont généralement gardée les éditeurs précédents. BRANDT, lui, justifie son choix en renvoyant à deux passages des *Institutions* où l'on rencontre le tour *se induere* (en 3,1,8, et surtout en 6,12,13 : *in hos se laqueos induit*). Mais cet argument ne nous paraît pas suffisant, d'autant plus que, si les manuscrits sont quasiment unanimes en *inst.* 6,12,13, il n'en va pas de même en *inst.* 3,1,8, où ils se partagent entre *induere* et *inducere*, précisément !

Ch. 24, 14 (l. 59) ut : Telle est la leçon attestée par tous les manuscrits que nous avons collationnés (y compris les *recentiores*), à l'exception du ms R qui, lui, donne *uiam* (où l'on note encore la présence d'un u). La correction *ac*, que l'on trouve peut-être dans certains manuscrits tardifs puisqu'elle a été adoptée par les éditeurs anciens, tout comme le *et* proposé par BRANDT, nous paraissent dus au souci d'établir un parallélisme entre la première et la seconde parties de la phrase, toutes deux à l'irréel du passé. Mais le *ut* des manuscrits pourrait tout à fait introduire une consécutive, ou encore une comparative (bien que rien ne l'ait annoncée, il est vrai) ; on peut même, nous semble-t-il, donner à ce *ut* une valeur exclamative, puisqu'un tel emploi est bien attesté chez Cicéron. Voir notre article « Faits de langue tardive », p. 122 et n. 37. Quoi qu'il en soit, la pause qu'un *ut* exclamatif (ou comparatif) suppose dans la phrase, est tout à fait possible du point de

vue métrique, puisque *illi monstasset* constitue une clausule (spondée-molosse), qui n'est pas des meilleures, mais qui existe (précision dont nous remercions le Pr. SOUBIRAN, qui nous a signalé une erreur à ce sujet).

Ch. 24, 28 (I. 111) *fibris* : A la différence de BRANDT et de certains éditeurs précédents (dont LE BRUN et LENGLET-DUFRESNOY), nous croyons préférable d'adopter la leçon *fibris*, plutôt que *februis* donné par le seul ms R. En l'absence, ici, des deux manuscrits les plus anciens (B et G), les deux autres familles donnent *fibris*. Dans l'une des deux, certes, on constate une hésitation, puisque P¹ et V présentent *febris*, forme évidemment erronée ; mais la correction apportée par P² n'est pas l'ajout d'un u (qui aurait donné *februis*) : c'est le remplacement du e par un i. Et c'est encore le terme *fibris* qui se trouve dans les trois *recentiores* que nous avons collationnés. Les arguments avancés en faveur de *februis*, tant dans l'apparat de BRANDT que dans la note de la PL 6, c. 727, ne nous paraissent d'ailleurs pas déterminants. En effet, même si les *februa* évoquées par Varron, Ovide, Festus ou Augustin, faisaient bien partie des rites païens lors des sacrifices, dans ce passage de Lactance, il n'est nullement question de purifications, mais uniquement de sacrifices sanglants d'animaux (*sanguinis* dans la phrase précédente, *sanguine inquinari* dans la suivante). Aussi nous paraît-il plus probable que la bonne leçon soit *fibris* (les entrailles des victimes), qui appartient au même registre.

Ch. 25, 6 (I. 24) *sacrificium est* : Nous estimons devoir restituer la forme verbale *est*, puisqu'elle est attestée par tous les manuscrits que nous avons collationnés. En effet, l'apparat de BRANDT est ici erroné : le ms H, bien qu'il ajoute *-que*, présente aussi ce *est* (et il en va de même pour le ms M, qui appartient à la même famille). Aussi ne peut-on suivre BRANDT qui, à la différence des éditeurs précédents (voir PL 6, c. 729), a opté pour *-que* en omettant *est* ; s'il est ici une syllabe indûment ajoutée par certains manuscrits, ce ne peut être que le *-que*. Le rythme métrique de la phrase invite d'ailleurs à mettre une ponctuation forte après *serico textitur* (double trochée), ce qu'empêcherait *sacrificiumque*.

Ch. 25, 7 (I. 26) *incorruptus* : En l'absence des mss B et R dans toute cette partie du texte, il est difficile de trancher, lorsque les deux familles de manuscrits restantes présentent des leçons diver-

gentes. Ici, en effet, alors que P et V donnent *incorruptus est*, H et M donnent seulement *incorruptus*. BRANDT et les éditeurs précédents (voir PL 6, c. 729) semblent y avoir vu une omission, qui pourrait être due, certes, à la présence d'un *et* aussitôt après. Mais les trois *recentiores* que nous avons collationnés (D, S et g) offrent la même leçon que les mss H et M. Il semble donc que la tradition manuscrite ait penché en faveur de la leçon *et ipse incorruptus et illud totum corruptibile*. Nous croyons devoir la suivre, d'autant plus que l'absence d'un verbe accentue, nous semble-t-il, l'opposition exprimée par le parallélisme *et ... et*.

*

Cas où le texte reçu a été gardé, au nom de la tradition manuscrite :

Ch. 4, 12 (I. 49) *ostendit* / (I. 50) *monstravit* / Ch. 4, 17 (I. 77) *reseruavit* : Pour chacun de ces trois verbes, le ms R donne une leçon différente, qui ne saurait être due au hasard. *Posuit et constituit*, au lieu d'*ostendit* et *monstravit*, tout comme — un peu plus loin — *statuit* au lieu de *reseruavit*, insistent à l'évidence sur l'idée que Dieu est l'auteur du mal comme du bien, et le créateur de Satan. Si, comme l'a démontré HECK, le ms R est le plus ancien témoin d'une probable *retractatio* de Lactance, ces variantes peuvent tout à fait manifester son évolution vers un dualisme plus clairement affirmé (cf. HECK, *Zusätze*, p.191, qui rapproche ces choix d'*inst.* 7, 5, 27 add.14). Néanmoins, nous ne nous permettons pas, ici, de modifier le texte transmis majoritairement par les manuscrits. En effet, la *uersio retractata* est représentée par R, mais aussi KSg. Or, pour les deux premiers verbes, K étant absent, S (ici du XII^e s.) et g donnent la leçon commune ; et, pour *reseruavit*, ni K ni S ni g ne présentent la leçon de R. La situation était différente pour l'adresse à Constantin en 3, 1 (I.1), puisque celle-ci est attestée, elle, à la fois par R et KSg.

*

Cas où le texte reçu a été gardé, en dépit de la tradition manuscrite :

Ch. 5, 3 (I. 21) *magni facere* : Ce sont évidemment les nécessités de la métrique qui imposent cette leçon, donnée par les manus-

crits d'une seule famille (KSg). En effet, seul un dactyle trouve sa place dans ce vers de LUCILIUS, alors que la leçon *magnificare*, donnée par la majorité des manuscrits de Lactance y introduit un anapeste, non recevable dans un hexamètre dactylique. Quant à la leçon du ms R (*magis facere*), elle aussi possible du point de vue métrique, elle constitue sans doute une heureuse correction, mais nous paraît moins susceptible d'être la « bonne leçon », dans la mesure où une déformation en *magnificare* s'explique mieux à partir de la forme *magis facere*.

Ch. 5, 3 (l. 22) patriai : Ici encore, ce sont les nécessités de la métrique qui imposent cette leçon, bien que l'ensemble des manuscrits de Lactance donnent la forme *patriae*. Mais l'hexamètre dactylique exige la présence d'un spondée, et donc la forme archaïque du génitif.

Ch. 8, 9 (l. 34) lator : Le célèbre discours de Laelius, au livre III de la *République* de CICÉRON, ne nous a été transmis que par ce texte de Lactance. Or la tradition manuscrite, unanime, présente ici *sator* et non *lator*. Aucun des manuscrits que nous avons collationnés ne révèle la moindre trace d'hésitation ; seul, le ms S (fin XIV^e s. pour cette partie du texte) offre une variante : *et factor*. Étant donné le contenu juridique de ce texte, tous les éditeurs de Lactance et de Cicéron ont corrigé *sator* en *lator*, correction minime et très certainement justifiée dans le contexte cicéronien. Du point de vue paléographique, la confusion entre l et s, si elle est tout à fait improbable en onciale, pourrait néanmoins s'être produite antérieurement, dans la mesure où les textes de Cicéron — entre autres — ont d'abord été transcrits en cursive romaine ancienne. Il reste que l'ensemble de la tradition manuscrite de Lactance s'est accommodée de *sator*. Peut-être y avait-il dans l'esprit des copistes, derrière cette métaphore d'un Dieu « semeur » de sa Loi (dans les cœurs), une réminiscence de la parabole évangélique ? C'est en effet la réponse des hommes à cette Loi qui est évoquée aussitôt après.

Ch. 10, 15 (l. 57) tutandam : Nous nous rallions à ce choix de BRANDT, car il offre un texte vraisemblable ; mais non sans hésitation, car, contrairement à ce que donne à penser son apparat critique, cette leçon n'est donnée par aucun manuscrit. Le *tutandum* de B¹ (seule forme comportant trois syllabes) a été partiellement

exponctué et corrigé en *tutam* par B³ ; si bien que tous les manuscrits que nous avons collationnés présentent, avec ou sans correction, la forme *tutam*. Cette leçon a gêné les éditeurs anciens (cf. PL 6, c. 669), qui gardent *tutam*, mais précédé de *nec*, à l'instar de la troisième main du ms P, suivie par certains *recentiores* (dont D et g). Il reste que la quasi-totalité de la tradition manuscrite ancienne s'est accommodée de *tutam* sans *nec*.

Ch. 20, 34 (l. 129) templorum : Seul, le ms R atteste cette leçon, qu'ont suivie tous les éditeurs ; et il est vrai qu'elle semble s'imposer, en présence du terme *dedicationes*. Ce qui est remarquable, en revanche, c'est que toute la tradition manuscrite se soit si bien accommodée de la leçon *temporum* ; car tous les manuscrits que nous avons collationnés donnent *temporum*, sans la moindre trace d'hésitation : depuis le plus ancien d'entre eux, B (que l'apparat de BRANDT a omis), jusqu'aux *recentiores* comme D, S ou g. Quel sens donnaient-ils à l'expression *temporum nouorum* (ou *bonorum*) *dedicationes* ? Des « inaugurations d'époques nouvelles » (ou de « temps heureux ») pourraient faire allusion à des cérémonies religieuses liées à tel ou tel événement historique (ou mythique). Or c'est bien une perspective chronologique qu'adoptent les deux phrases suivantes, ponctuées par *primitus* et *paulatim*. La tradition manuscrite aurait-elle raison contre les éditeurs ?

*

Modifications orthographiques apportées au texte de l'édition BRANDT¹ :

1. *Aliud, apud, illud et sed :*

— 26 fois nous avons remplacé par *aliud* la forme *aliut* de l'éd. BRANDT : 2 cas où l'éditeur l'a adoptée contre les manuscrits ; 19 cas où *aliut* n'est donné que par B¹ ; 3 cas où il ne figure que dans B, plus 1 fois dans le seul ms G ; 1 cas enfin où *aliut* figure dans B et G.

1. BRANDT s'est expliqué sur ses choix orthographiques dans ses *Prolegomena*, p. XIX à XXII, et p. CVII (pour la forme *iis*). En bref, il a pris le parti d'adopter l'orthographe du manuscrit le plus ancien, B, ou, à défaut, celle du ms P. Il nous semble au contraire préférable de ne pas privilégier l'orthographe d'un manuscrit, lorsque celle-ci va contre l'ensemble de la tradition.

- 11 fois nous avons remplacé par *apud* la forme *aput* de l'éd. BRANDT : 1 cas où l'éditeur l'a adoptée contre les manuscrits ; 4 cas où *aput* n'est donné que par B¹ ; 5 cas où c'est la leçon du seul ms B ; 1 cas enfin où c'est la leçon de B et R.
- 13 fois nous avons remplacé par *illud* la forme *illut* de l'éd. BRANDT : 8 cas où *illut* ne figure que dans B¹ (plus 1 fois dans B¹ et G) ; 3 cas où il ne figure que dans B, plus 1 fois dans le seul ms G.
- 1 fois la forme *set*, rencontrée dans l'éd. BRANDT, était donnée par le seul B¹ : nous l'avons modifiée en *sed*.

2. *Hi* et *his* :

- 5 fois nous avons remplacé par *hi* la forme *ii* de l'éd. BRANDT : 4 cas où BRANDT, suivant apparemment les éditeurs précédents, va contre la leçon de tous les manuscrits ; 1 cas où il suit le seul ms R.
- 34 fois nous avons remplacé par *his* la forme *iis* de l'éd. BRANDT : 3 cas où l'éditeur l'a adoptée contre les manuscrits ; 21 cas où *iis* est donné par le seul ms R (plus 1 fois par le seul P²) ; 9 cas enfin où *iis* est donné par R et par l'une des mains du ms P.

3. Autres (verbes, substantifs, adjectifs et pronoms) : 39 modifications au total.

— Phénomènes d'assimilation :

Le plus souvent, BRANDT a opté pour des formes antérieures à l'assimilation, alors qu'elles ne figuraient que dans un seul manuscrit, voire dans aucun. 14 formes en *adf-*, *adgn-*, *adp-*, *adr-* ; *inm-*, *inp-* ; *obp-* ont été modifiées ; de même pour *quidquam* et *quidquid* (5 fois). Mais on trouve aussi le cas inverse : 3 fois seulement, des formes en *ass-*, *att-*, *imm-* dans l'éd. BRANDT ont été modifiées.

— Résorption des groupes consonantiques :

BRANDT a généralement opté pour des formes antérieures à ce phénomène. Quand elles n'étaient données par aucun manuscrit, ou par deux au plus, nous ne les avons pas gardées : 3 formes en *exs-* ont été modifiées, ainsi qu'un *rettulerunt* qui, de surcroît, faisait disparaître une belle clausule (ch. 3, 9).

— Hésitations sur la graphie des formes verbales en -uunt :

4 fois les formes de l'éd. BRANDT ont été modifiées, car elles n'étaient données par aucun manuscrit ou par un seul : 2 formes en -cuntur et 2 formes en -guunt.

— Hésitations graphiques à l'intérieur des mots (ae ou e ; e ou i ; c ou g ; avec ou sans h) :

Nous avons procédé à 9 modifications mineures, quand les graphies choisies par BRANDT ne figuraient que dans un seul manuscrit, deux au plus.

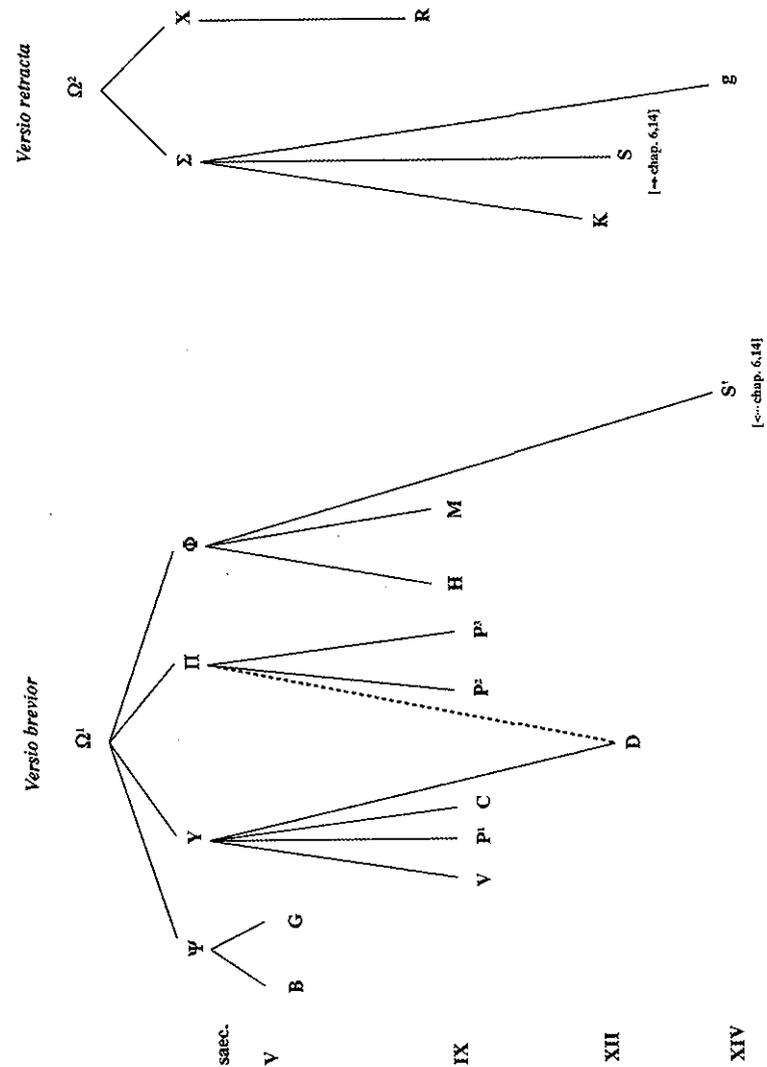
*

Passages du livre VI déchiffrés par BRANDT dans le palimpseste G :

- Ch. 4 :** 4, 8 (l. 31) *his terrae bonis* — 4, 14 (l. 60) *Ita fit ut (et) bonis*
4, 16 (l. 74) *liberi uenient* — 4, 17 (l. 81) *grauia patienter ferenda*
4, 20 (l. 98) *occupati* — 4, 22 (l. 103) *regant sed ut*
- Ch. 5 :** 5, 1 (l. 4) *Nomen itaque solum* — 5, 2 (l. 5) *definitionem uirtutis*
- Ch. 6 :** 6, 12 (l. 56) *defensionem suscipere* — 6, 13 (l. 59) *quae boni solent*
6, 17 (l. 78) *occidit et a spardonibus* — 6, 20 (l. 91) *nesesse est*
6, 22 (l. 97) *prodesse nituntur* — 6, 24 (l. 110) *moremque ciuilem*
6, 25 (l. 116) *putauerunt* — 6, 27 (l. 122) *nec hi qui*
- Ch. 7 :** 7, 7 (l. 35) *fine referuntur* — 7, 9 (l. 45) *non potest perueniri.*
- Ch. 8 :** 8, 1 (l. 1) *Haec est uia* — 8, 9 (l. 32) *continebit unus (que)*
- Ch. 9 :** 9, 8 (l. 31) *est maximum* — 9, 10 (l. 37) *Itaque membra*
9, 13 (l. 52) *sine capite* — 9, 16 (l. 62) *Quare non est dubium*
- Ch. 10 :** 10, 4 (l. 19) *est odisse* — 10, 16 (l. 61) *has ineptias protule(runt)*
10, 27 (l. 107) *expolitus* — 10, 27 (l. 108) *copulatis*
quelques mots seulement.

- Ch. 11 :** 11, 1 (l. 1) *humanitas* — 11, 5 (l. 19) *fortis uiri esse dicent*
quelques expressions seulement.
11, 15 (l. 64) *subuenient* — 11, 18 (l. 71) *ipsam ueram*
11, 21 (l. 81) *exiguam stipem* — 11, 22 (l. 85) *popolari leui(tate)*
- Ch. 12 :** 12, 39 (l. 168) *ale unde* — 12, 41 (l. 177) *tuisque te legibus iudicabo.*
- Ch. 13 :** 13, 1 (l. 1) *Quotiens igitur rogaris* — 13, 3 (l. 12) *ab opere largi(tionis)*
- Ch. 16 :** 16, 9 (l. 30) (*ad*)*petit alienum* — 16, 11 (l. 38) *inpetus inhiberi*
quelques mots seulement.
- Ch. 18 :** 18, 12 (l. 43) *semper et ubique* — 18, 13 (l. 49) *et quia*
18, 16 (l. 64) *quasi caudam* — 18, 18 (l. 69) *certamen inter*
quelques mots seulement.
18, 18 (l. 70) *inprobitati opposita* — 18, 21 (l. 84) *hominis na(turam)*
- Ch. 21 :** 21, 4 (l. 13) *ad religionem* — 21, 8 (l. 28) *reddit*
quelques mots seulement.
21, 8 (l. 29) *uitium* — 21, 12 (l. 39) *caelestia non habebit.*
- Ch. 22 :** 22, 1 (l. 1) *Ad uoluptatis* — 22, 3 (l. 11) *arma sunt*
22, 4 (l. 16) *et sicut* — 22, 4 (l. 17) *uerum malum*
- Ch. 23 :** 23, 23 (l. 82) *officia exsecutus* — 23, 24 (l. 88) *crimine adulterii*
23, 29 (l. 104) *docenda uxor* — 23, 29 (l. 107) *exhibentibus*
quelques mots seulement.
23, 30 (l. 112) *conexa* — 23, 32 (l. 119) *consistit*
quelques mots seulement.
23, 33 (l. 121) *sunt quae* — 23, 33 (l. 124) *adulterum esse*
- Ch. 24 :** 24, 13 (l. 56) *hominum superuacuum* — 24, 20 (l. 84) *testis idem*

STEMMA CODICVM



ABRÉVIATIONS

Pour les œuvres d'auteurs anciens, les abréviations des titres sont celles des *Dictionnaires* de Gaffiot et Blaise pour le latin, de Bailly, Liddell et Lampe pour le grec.

Pour les livres bibliques, les abréviations sont celles de la *Bible de Jérusalem*, adoptées dans la collection *Sources Chrétiennes* (mais nos références correspondent toujours à la numérotation de la *Biblia Sacra juxta Vulgatam Versionem* [R. Weber], Stuttgart 1969 [légères différences, parfois]).

- AFLC* *Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magisterio della Università di Cagliari, Cagliari.*
- ANRW* *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin - New York.*
- BA* *Bibliothèque Augustinienne, Paris.*
- BAGB* *Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Paris.*
- CCL* *Corpus Latinorum, Series Latina, Turnhout.*
- CH* *Corpus Hermeticum (A.D. Nock - A.-J. Festugière), 4 vol., Paris (CUF).*
- CLA* *Codices Latini Antiquiores (E.A. Lowe), Oxford.*
- Cod. Th.* *Codex Theodosianus (Th. Mommsen), Berlin.*
- CSEL* *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vienne.*
- CUF* *Collection des Universités de France, Paris.*
- Dig.* *Digesta Justiniani (P. Krüger - Th. Mommsen), Zurich.*
- DSp* *Dictionnaire de Spiritualité, Paris.*
- HThR* *Harvard Theological Review, Cambridge (Massachusetts).*
- JECS* *Journal of Early Christian Studies, Baltimore (Maryland).*
- JThS* *Journal of Theological Studies, Oxford.*
- LHS* *Lateinische Grammatik (Leumann - Hofmann - Szantyr), Munich.*

- MB Musée Belge, Louvain.
 MEFRA *Mélanges de l'École Française de Rome : Antiquité, Rome.*
 PL *Patrologie latine* (J.P. Migne), Paris.
 RE *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (Pauly - Wissowa - Kroll - Mittelhaus), Stuttgart - Munich.
 REAug *Revue des Études Augustiniennes*, Paris.
 RecAug *Recherches Augustiniennes*, Paris.
 RecSR *Recherches de Science Religieuse*, Paris.
 REL *Revue des Études Latines*, Paris.
 SC *Sources Chrétiennes*, Paris.
 SDHI *Studia et Documenta Historiae et Iuris*, Rome.
 SMSR *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, Rome.
 SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta* (J. von Arnim), 4 vol., Stuttgart.
 TLL *Thesaurus Linguae Latinae*, Munich.
 VigChr *Vigiliae Christianae*, Amsterdam.

BIBLIOGRAPHIE

- ALFONSI, L., « *Potuit esse uerus dei cultor* (Lattanzio, *diu. inst.* 6, 24, 13) : Sestio, Seneca e i Vangeli », *Athenaeum* 1-2 / 54, 1976, p. 175s. (= « *Cultor* »).
- AMARELLI, F., « Il *De mortibus persecutorum* nei suoi rapporti con l'ideologia coeva », *SDHI* 36, 1970, p. 207-264 (= « Il *De mortibus* »).
Vetustas — Innouatio. Un antitesi apparente nella legislazione di Costantino, Naples 1978 (= *Vetustas*).
- ANDRÉ, J., « Les Noms latins du chemin et de la rue », *REL* 28, 1950, p. 104-134 (= « Noms »).
- ANDRÉ, J. M., « Lactance et l'idée stoïcienne de justice », *Valeurs dans le stoïcisme du Portique à nos jours. Mélanges M. Spanneut*, Lille 1993, p. 131-148 (= « Lactance »).
- AUBINEAU, M., « Le thème du bourbier dans la littérature grecque profane et chrétienne », *RecSR* 47, 1959, p. 185-214 (= « Bourbier »).
- BARDON, H., « Rome et l'impudeur », *Latomus* 24, 1965, p. 495-518 (= « Impudeur »).
- BENDER, A., *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*, Berne 1983 (= *Gotteserkenntnis*).
- BLAISE, A., *Manuel du latin chrétien*, Turnhout 1986² (= *Manuel*).
- BOLKESTEIN, H., « *Humanitas* bei Lactantius. Christlich oder orientalisches ? », *Pisciculi. Mélanges F. J. Dölger*, Münster 1939, p. 62-65.

- BONSIRVEN, J., *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris 1934-35 (= *Judaïsme*).
- BOYANCÉ, P., « Sur les origines péripatéticiennes de l'*humanitas* », *Forschungen zur römischen Literatur. Festschrift Karl Büchner*, Wiesbaden 1970, p. 21-30 (= « Origines »).
- BRAUN, R., *Deus Christianorum*. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris 1977² (= *Deus*).
- BRYCE, J., *The Library of Lactantius*, New York - Londres 1990 (= *Library*).
- BUCHHEIT, V., « Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern », *VigChr* 33, 1979, p. 356-374 (= « Gerechtigkeit »).
- « *Scientia boni et mali* bei Laktanz », *Grazer Beiträge* 8, 1979, p. 243-258 (= « *Scientia* »).
- « *Cicero inspiratus — Vergilius propheta?* Zur Wertung paganer Autoren bei Laktanz », *Hermes* 118, 1990, p. 357-372 (= « *Cicero* »).
- BUSSELL, F.W., « The Purpose of the world-process and the problem of evil as explained in the Clementine and Lactantian writings in a system of subordinate dualism », *Studia Biblica et Ecclesiastica* 4, 1896, p.133-188 (= « Purpose »).
- CAVALCANTI, E., « Aspetti della strutturazione del tema della giustizia nel cristianesimo antico (Lattanzio, *diu. inst.* V-VI) », *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana: VIII Convegno internazionale*, Pérouse 1990, p. 39-63 (= « Giustizia »).
- COLOT, B., « *Humanitas* et ses synonymes chez Lactance », *Les Problèmes de la synonymie en latin*, Paris 1994, p. 101-121 (= « *Humanitas* »).
- Pietas dans la transformation religieuse du IV^e siècle. L'apport de Lactance, le « Cicéron chrétien »*, Thèse Univ. Paris IV, 1996 (= *Pietas*).
- « *Pietas*, argument et expression d'un nouveau lien socio-religieux dans le christianisme romain de Lactance », *Studia Patristica* 34, 2001, p. 23-32 (= « *Pietas* »).

- « Historiographie chrétienne et romanesque : le *De mortibus persecutorum* de Lactance (250-325 ap. J.C.) », *VigChr* 59 (2), 2005, p. 135-151 (= « *De mortibus* »).
- COURCELLE, P., « Interprétations néoplatonisantes du livre 6 de l'*Énéide* », *Recherches sur la tradition platonicienne. (Entretiens sur l'Antiquité classique, t. 3)*, Genève 1957, p. 95-136 (= « Interprétations »).
- « *Trames ueritatis*. La fortune patristique d'une métaphore platonicienne (*Phédon* 66b) », *Mélanges E. Gilson*, Toronto-Paris 1959, p. 203-210 (= « *Trames* »).
- Connais-toi toi-même, de Socrate à S. Bernard*, 3 vol., Paris 1974-75 (= *Connais-toi*).
- DANIÉLOU, J., *Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée ; t. 1 : Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958 (= *Judéo-christianisme*).
- « Le Traité *De centesima, sexagesima, tricesima* et le judéo-christianisme latin avant Tertullien », *VigChr* 25, 1971, p. 171-181 (= « *Centesima* »).
- DE DECKER, D., *Concordance globale des œuvres de Lactance*, Bruxelles 1976 [= *Thesaurus Lactantii*, Turnhout 1998].
- DÉLÉANI, S., « *Gentiles uiae* (CYPRIEN, *Lettre* 55, 17, 2). Contribution à l'étude du style de saint Cyprien », *REAug* 23, 1977, p. 221-244 (= « *Viae* »).
- Christum sequi. Etude d'un thème dans l'œuvre de Cyprien*, Paris 1979 (= *Christum*).
- « Les premiers chrétiens et le théâtre : le témoignage d'une lettre de saint Cyprien (*Correspondance, Epist.* 2) », *Hommages à Carl Deroux* (Collection *Latomus*, vol. 279), Bruxelles 2003, p. 62-74 (= « Théâtre »).
- DIGESER, E. DEPALMA, « Lactantius and Constantine's Letter to Arles : Dating the *Divine Institutes* », *JECS* 2, 1994, p. 33-52 (= « Letter »).
- « Lactantius and the Edict of Milan : does it determine his venue ? », *Studia Patristica* 31, Louvain 1997, p. 287-295 (= « Edict »).

- « *Casinensis* 595, *Parisinus* lat. 1664, *Palatino-Vaticanus* 161 and the *Divine Institutes*' second edition », *Hermes* 127 (1), 1999, p. 75-98 (= « *Casinensis* »).
- The Making of Christian Empire. Lactantius and Rome*, Ithaca - Londres 2000 (= *Lactantius*).
- DODDS, E.R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965 (= *Pagan*).
- DRAPER, J.A., « Lactantius and the Jesus Tradition in the *Didachè* », *JThS* 40, 1989, p. 112-116 (= « Lactantius »).
- ERNOU, A. - ROBIN, L., *Commentaire exégétique et critique de LUCRÈCE De rerum natura*, Paris 1962, 3 vol. (= *Commentaire*).
- ERNOU, A. - THOMAS F., *Syntaxe latine*, Paris 1959² (= ERNOU).
- EVANS GRUBBS, J., *Law and Family in Late Antiquity. The Emperor Constantine's Marriage Legislation*, Oxford 1995 (= *Law*).
- FERGUSON, E., « Spiritual Sacrifice in early christianity and its environment », *ANRW* 23 (2), 1979, p. 1151-1189 (= « Sacrifice »).
- « Toward a patristic theology of music », *Studia Patristica* 24, Louvain 1993, p. 266-283 (= « Theology »).
- FERRARY, J.L., « Le Discours de Philus (CICÉRON, *De Re Publica* III, 8-31) et la philosophie de Carnéade », *REL* 55, 1977, p. 128-156 (= « Philus »).
- « Le Discours de Laelius dans le troisième livre du *De re publica* de Cicéron », *MEFRA* 86, 1974 (2), p. 745-771 (= « Laelius »).
- FERRINI, C., « Le Cognizioni giuridiche di Lattanzio, Arnobio e Minucio Felice », *Mem. Acc. Sc. Modena* 1894, p. 195-210 [réimpr. dans *Opere*, t. 2, Milan 1929, p. 467-479] (= *Opere*).
- « Su le idee giuridiche contenute nei libri V e VI delle Istituzioni di Lattanzio », *Riv. intern. Sc. soc.* 1894, p. 581-586 [réimpr. dans *Opere*, t. 2, p. 481-486] (= *Opere*).

- FESTUGIÈRE, A.-J., *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967 (= *Hermétisme*).
- FONTAINE, J., *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 2 vol., Paris 1959 (= *Isidore*).
- « Les Chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité », *Concilium* 7, 1965, p. 95-105 (= « Service »).
- « Sur un titre de Satan chez Tertullien : *diabolus interpolator* », *SMSR* 38, 1967, p. 197-216 (= « *Diabolus* »).
- Aspects et problèmes de la prose d'art latine au III^e siècle*, Turin 1968 (= *Aspects*).
- « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du IV^e siècle occidental », *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris 1972, p. 571-595 (= « Propriétaires »).
- Études sur la poésie latine tardive d'Ausone à Prudence*, Paris 1980 (= *Études*).
- FREDOUILLE, J.C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972 (= *Tertullien*).
- « L'Esthétique théorique des écrivains paléochrétiens », *Varron, grammaire antique et stylistique latine. Mélanges J. Collart*, Paris 1978, p. 365-376 (= « Esthétique »).
- « *Seneca saepe noster* », *Présence de Sénèque*, Paris 1991, p. 127-142 (= « *Seneca* »).
- « L'Apologétique chrétienne antique : naissance d'un genre littéraire », *REAug* 38 (2), 1992, p. 219-234 (= « Apologétique »).
- « L'Apologétique chrétienne antique : métamorphoses d'un genre polymorphe », *ReAug* 41, 1995, p. 201-216 (= « Métamorphoses »).
- « Le Héros et le saint », *Du héros païen au saint chrétien*, Paris 1997, p. 11-25 (= « Héros »).
- « L'Apologétique latine pré-constantienne (Tertullien, Minucius Felix, Cyprien). Essai de typologie », *L'Apologétique*

- chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne (*Entretiens sur l'Antiquité classique* 51), Genève 2005, p. 39-67 (= « Typologie »).
- FUGIER, H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963 (= *Sacré*).
- « Sémantique du 'sacré' en latin », *L'Expression du sacré dans les grandes religions* (J. Riès éd.), Louvain 1978-1985, t. 2 (1983), p. 25-85 (= « Sémantique »).
- FREYBURGER, G., *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris 1986 (= *Fides*).
- FRUYT, M., « La Syntaxe de l'infinitif en latin tardif : Réflexions sur la nature des processus évolutifs », *RecAug* 29, 1996, p. 43-73 (= « Infinitif »).
- GAUDEMET, J., « Lactance et le droit romain », *Atti dell'Accademia romanistica costantiniana : 2° Convegno internazionale*, Pérouse 1976, p. 83-101 (= « Lactance »).
- Le Mariage en occident*, Paris 1987 (= *Mariage*).
- Les Institutions de l'antiquité*, Paris 2002⁷ (= *Institutions*).
- GLAESENER, H., « L'Emploi des modes chez Lactance », *MB* 4, 1900, p. 26-37 (= « Modes »).
- « La Syntaxe des cas chez Lactance », *MB* 5, 1901, p. 223-235 (= « Cas »).
- « Note additionnelle sur l'emploi des modes et la syntaxe des cas chez Lactance », *MB* 5, 1901, p. 316-317 (= « Note »).
- GOULON, A., « Le Malheur de l'homme à la naissance. Un thème antique chez quelques Pères de l'Eglise », *REAug* 18, 1972, p. 3-26 (= « Malheur »).
- « Les Citations des poètes latins dans l'œuvre de Lactance », *Lactance et son temps*, Paris 1978, p. 107-152 (= « Citations »).
- « Lactance et les classiques », *Vita Latina* 133, 1994, p. 29-36 (= « Classiques »).
- « Quelle connaissance Lactance avait-il du *De rerum natura* ? Réalité et signification des réminiscences lucrétiennes

- dans l'œuvre de Lactance », *Présence de Lucrèce*, Tours 1999, p. 217-257 (= « Réminiscences »).
- « Lactance et les philosophes : réfutation ou dialogue ? », *Les Chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e siècle*, Rouen 2001, p. 13-22 (= « Philosophes »).
- « L'Oiseau Phénix de Lactance et ses attaches à l'œuvre apologétique », *Phénix : mythe(s) et signe(s)*, Berne 2001, p. 85-103 (= « Phénix »).
- GRAMAGLIA, P.A., « Non uccidere e non violenza nel sec. IV », *Sangue e antropologia. Riti e culto*, Rome 1987, t. 3, p. 1603-1699 (= « Non uccidere »).
- GUILLAUMIN, J.Y., « Arts libéraux et philosophie chez Lactance (*Institutions divines* 3, 25) », *Autour de Lactance. Hommages à P. Monat*, Besançon 2003, p. 27-42 (= « Arts »).
- HAGENDAHL, H., « Methods of citation in post-classical latin prose », *Eranos* 45, 1947, p. 114-128 (= « Methods »).
- Latin Fathers and the Classics. A study on the apologists, Jerome and others christian writers*, Göteborg 1958 (= *Classics*).
- HARNACK, A VON, *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt 1963² (= *Militia*).
- HECK, E., *Die Bezeugung von Ciceros Schrift De re publica*, Hildesheim 1966 (= *Bezeugung*).
- Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius. Untersuchungen zur Textgeschichte der Diuinae Institutiones und der Schrift De Opificio Dei*, Heidelberg 1972 (= *Zusätze*).
- « *Iustitia ciuilis - Iustitia naturalis*. A propos du jugement de Lactance concernant les discours sur la justice dans le *De re publica* de Cicéron », *Lactance et son temps*, Paris 1978 (= « *Iustitia* »).
- MH ΘEOMAXEIN oder : Die Bestrafung des Gottesverächters. Untersuchungen zu Bekämpfung und Aneignung*

- römischer religio bei Tertullian, Cyprian und Laktanz, Francfort-sur-le-main 1987 (= *Gottesverächter*).
- « Laktanz und die Klassiker », *Philologus* 132 (1), 1988, p. 160-179 (= « Klassiker »).
- « *Vestrum est - poeta noster*. Von der Geringschätzung Vergils zu seiner Aneignung in der frühchristlichen lateinischen Apologetik », *Museum Helveticum* 47 (2), 1990, p. 102-120 (= « *Poeta noster* »).
- « Nochmals : Lactantius und Lucretius. Antilucrezisches im Epilog des lactanzischen Phoenix-Gedichts? », *Intern. Journ. Class. Trad.*, 9 (4), 2003, p. 509-523 (= « Phoenix »).
- HEIM, F., « Virtus chez Lactance. Du *uir bonus* au martyr », *Augustinianum* 36 (2), 1996, p. 361-375 (= « Virtus »).
- HELGELAND, J., « Christians and the roman army from Marcus Aurelius to Constantine », *ANRW* 23 (1), 1979, p. 724-834 (= « Army »).
- HELLEGOUARC'H, J., *Le Vocabulaire des relations et des partis politiques sous la République*, Paris 1963 (= *Vocabulaire*).
- HORNUS, J.M., *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant le problème de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève 1960 (= *Labarum*).
- INGLEBERT, H., *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris 1996 (= *Histoire*).
- INGREMEAU, C., « Lactance et le sacré : l'Histoire Sainte racontée aux païens ... par les païens », *BAGB* 48 (4), 1989, p. 345-354 (= « Sacré »).
- « Quand un citoyen romain d'Afrique écrit : 'nos ancêtres, les Hébreux' ... », *Les Grecs, les Romains et nous*, Paris 1991, p. 349-365 (= « Hébreux »).
- « Nitor et Fulgor dans l'esthétique et l'éthique chrétiennes de Lactance », *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges J. Fontaine*, Paris 1992, t. 1, p. 571-582 (= « Nitor »).
- « Les *Institutions Divines* de Lactance : une composition architecturale », *Vita Latina* 132, 1993, p. 33-40 (= « Composition »).
- « Lactance et Cicéron : ce que dit et ce que cache une citation (*Pro Marcello* 8) », *Hommage au Doyen Weiss*, Nice 1996, p. 311-319 (= « Citation »).
- « Faits de langue tardive, effets de style, ou problèmes textuels ? (Quelques exemples chez Commodien ; bilan sur le livre VI des *Institutions Divines* de Lactance) », *RecAug* 29, 1996, p. 113-125 (= « Faits de langue tardive »).
- « Faits de langue et problèmes textuels chez les auteurs de la latinité tardive : quelques exemples (Commodien et Lactance) », *Studia Patristica* 29, Louvain 1997, p. 476-483 (= « Faits de langue »).
- « Lactance et la philosophie des passions », *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, p. 283-296 (= « Passions »).
- « Minucius Felix et ses 'sources' : le travail de l'écrivain », *REAug* 45 (1), 1999, p. 3-20 (= « Minucius Felix »).
- « Lactance et la Justice dans le livre V des *Institutions Divines* », *Regards sur le monde antique. Hommages à G. Sabbah*, Lyon 2002, p. 153-162 (= « Justice, l. 5 »).
- « Lactance et la Justice : du livre V au livre VI des *Institutions Divines* », *Autour de Lactance : Hommages à P. Monat*, Besançon 2003, p. 43-52 (= « Justice, l. 6 »).
- « Lactance », *Dictionnaire des philosophes antiques* IV, Paris 2005, p. 65-71.
- KENDEFFY, G., « Lactantius on the passions », *Acta classica Univ. scient. Debrecen.* 36, 2000, p. 113-129 (= « Passions »).
- KOCH, H., « Der Tempel Gottes bei Laktanz », *Philologus* 76, 1920, p. 235-238 (= « Tempel »).
- KUNICK, H.J., *Der lateinische Begriff patientia bei Laktanz*, diss. dact., Fribourg/Brigau 1955 (= *Patientia*).
- LABRIOLLE, P. DE, « *Apatheia* », *Mélanges Ernout*, Paris 1940, p. 215-223.
- LAUSBERG, M., *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Berlin 1970 (= *Untersuchungen*).
- « Christliche Nächstenliebe und heidnische Ethik bei Laktanz », *Studia Patristica* 13, Berlin 1975, p. 29-34 (= « Nächstenliebe »).

- LEUMANN, M. - HOFMANN, J.B. - SZANTYR, A., *Lateinische Grammatik*; t. 2: *Lateinische Syntax und Stylistik*, Munich 1972² (= L-H-S).
- LÉVY, C., *Cicero Academicus. Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, Rome 1992 (= *Cicero*).
- LO CICERO, C., « *Omnium stoicorum acutissimus*. Seneca filosofo in Lattanzio: intertestualità e riscrittura », *Studi di filologia classica in onore di G. Monaco*, Palermo 1991, t. 3, p. 1237-1261 (= « Seneca »).
- « Il *Certamen* col nemico: sopravvivenza e rielaborazione di topoi classici in un passo di Lattanzio (*diu. inst.* 6, 4, 15-24) », *Pan* 14, 1995, p. 159-168 (= « *Certamen* »).
- LOI, V., « Problema del male e dualismo negli scritti di Lattanzio », *AFLC* 29, 1961-1965, p. 37-96 (= « Problema »).
- « Per la storia del vocabolo *sacramentum*: *sacramentum* in Lattanzio », *VigChr* 18, 1964, p. 85-107 (= « *Sacramentum* »).
- « Il Termine *mysterium* nella letteratura latina cristiana pre-nicena », *VigChr* 19, 1965, p. 210-232; et *VigChr* 20, 1966, p. 25-44 (= « *Mysterium* »).
- « I Valori etici e politici della Romanità negli scritti di Lattanzio », *Salesianum* 27, 1965, p. 65-133 (= « Valori »).
- « Il Concetto di *iustitia* e i fattori culturali dell'etica di Lattanzio », *ibid.* 28, 1966, p. 583-625 (= « *Iustitia* »).
- Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, Zurich 1970 (= *Lattanzio*).
- « L'Interpretazione giuridica del *Testamentum* divino nella storia della salvezza (dalla *Vetus Latina* a Lattanzio) », *Augustinianum* 16, 1976, p. 41-52 (= « Interpretazione »).
- « La Giustizia sociale nell'etica lattanziana », *ibid.* 17, 1977, p. 153-160 (= « Giustizia »).
- « La Funzione sociale della *iustitia* nella polemica antipagana di Lattanzio », *Letterature comparate. Studi in onore di E. Paratore*, Bologna 1981, p. 843-852 (= « Funzione »).
- MADEC, G., *Le Dieu d'Augustin*, Paris 1998 (= *Dieu*).

- MATTIOLI, U., « L'*Innocentia* in Lattanzio: Basi classiche e bibliche », *Tradizione dell'Antico nelle letterature e nelle arti d'occidente. Studi in memoria di Maria Bellincioni Scarpato*, Parme 1990, p. 44-66 (= « *Innocentia* »).
- MICKA, E.F., *The Problem of Divine Anger in Arnobius and Lactantius*, diss. Washington 1943 (= *Anger*).
- MOHRMANN, G., « *Sacramentum* dans les plus anciens textes chrétiens », *HThR* 47, 1954, p. 141-152 [repris dans *Études*, t. 1, p. 233-244] (= « *Sacramentum* »).
- Études sur le latin des chrétiens*, 3 vol., Rome 1965³; t. 4: 1977 (= *Études*).
- MOMMSEN, Th., *Le Droit pénal romain* (trad. fr. J. Duquesne), 3 vol., Paris 1907 (= *Droit*).
- MONAT, P., « Lactance et Cicéron. A propos d'un fragment de l'*Hortensius* », *REL* 53, 1975, p. 248-267 (= « *Hortensius* »).
- Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien*, 2 vol., Paris 1982 (= *Bible*).
- MONTEIL, P., *Beau et laid en latin. Étude de vocabulaire*, Paris 1964 (= *Beau*).
- MUNIER, C., *Mariage et virginité dans l'Église ancienne (I^{er} - III^e siècles)*, Berne 1987 (= *Mariage*).
- NICHOLSON, O., « Lactantius on Military Service », *Studia Patristica* 24, Louvain 1993, p. 175-183 (= « Military service »).
- « Doing what comes naturally: Lactantius on *libido* », *Studia Patristica* 31, Louvain 1997, p. 314-322 (= « *Libido* »).
- OGILVIE, R.M., *The Library of Lactantius*, Oxford 1978 (= *Library*).
- « Lactantius, *Diu. Inst.* 6, 18, 15-16 », *VigChr* 25, 1971, p. 56 (= « Lactantius »).
- OLTRAMARE, A., *Les Origines de la diatribe romaine*, Genève 1926 (= *Diatribe*).
- PERRIN, M., « Le Platon de Lactance », *Lactance et son temps*, Paris 1978, p. 203-234 (= « Platon »).

- « A propos du chapitre 24 de l'*Épitomé des Institutions de Lactance* », *REAug* 27, 1981, p. 24-37 (= « Chapitre 24 »).
- « L'Authenticité lactancienne de l'*Épitomé des Institutions divines* : à propos d'un livre récent », *REAug* 32, 1986, p. 22-40 (= « Authenticité »).
- L'Homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance*, Paris 1981 (= *L'Homme*).
- « L'Exemple de Lactance (250-325) », *Le Pardon*, Paris 1987, p. 61-80 (= « Pardon »).
- « L'Image du stoïcien et du stoïcisme chez Lactance », *Valeurs dans le stoïcisme du Portique à nos jours. Mélanges M. Spanneut*, Lille 1993, p. 113-129 (= « Stoïcisme »).
- « La Persécution et les persécuteurs dans LACTANCE, *Institutions divines V* : éléments pour une étude historique et littéraire », *Vita Latina* 160, 2000, p. 58-69 (= « Persécution »).
- PÉTRÉ, H., « *Misericordia*. Histoire du mot et de l'idée, du paganisme au christianisme », *REL* 12, 1934, p. 376-389 (= « *Misericordia* »).
- Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Louvain 1948 (= *Caritas*).
- PICHON, R., *Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin*, Paris 1901 (= *Lactance*).
- PIGEAUD, J., *La Maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1989 (= *Maladie*).
- PISTOL, P., *Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, scriitor crestin si umanist paideic*, Rm. Valcea 2000 (= *Lactantius*).
- PIZZANI, U., « Precetto evangelico e *diuini iuris societas* in un passo del *De ira Dei* di Lattanzio », *Augustinianum* 17, 1977, p. 145-151 (= « Precetto »).
- POHLENZ, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948 (t. 1) - 1949 (t. 2) [trad. italienne, Florence 1967] (= *Stoa*).

- POIRIER, M., « Charité individuelle et action sociale. Réflexion sur l'emploi du mot *munus* dans le *De opere et eleemosynis* de saint Cyprien », *Studia Patristica* 12, Berlin 1975, p. 254-260 (= « Charité »).
- PUCCIARELLI, E., *I Cristiani e il servizio militare. Testimonianze dei primi tre secoli*, Florence 1987 (= *Servizio*).
- RIEKS, R., *Homo, humanus, humanitas. Zur Humanität in der lateinischen Literatur des ersten nachchristlichen Jahrhunderts*, Munich 1967 (= *Homo*).
- ROMANO, D., « Lattanzio e la povertà », *Curiositas. Studi di cultura classica e medievale in onore di Ubaldo Pizzani*, Pérouse 2002, p. 231-238 (= « Povertà »).
- RORDORF, W., « Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les deux voies », *RecSR* 60(1), 1972, p. 109-128 [= *Judéo-christianisme. Mélanges J. Daniélou*, Paris 1972] (= « Voies »).
- RUCH, M., *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution*, Paris 1958 (= *Hortensius*).
- SCHMIDT, P. L., « Zeugnisse antiker Autoren zu Ciceros Werk *De Legibus* », *Miscellanea Critica* II, Leipzig 1964-1965, p. 301-333 (= « Zeugnisse »).
- SCHÖFF, B., *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, Regensburg 1958 (= *Tötungsrecht*).
- SHACKLETON BAILEY, D.R., « *Lactantiana* », *VigChr* 14, 1960, p. 165-169.
- SOUBIRAN, J., « *Inueni portum* », *Mélanges M. Labrousse* (= *Pallas*, numéro hors-série 1986), Toulouse 1987, p. 483-495 (= « *Portum* »).
- SPANNEUT, M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris 1957 (= *Stoïcisme*).
- Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris 1969 (= *Moralistes*).
- « La non-violence chez les Pères africains avant Constantin », *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, Münster Westf. 1970, p. 36-39 (= « Non-violence »).

- « Horreur du sang et non-violence dans l'Église des premiers siècles », *Studia Patristica* 18 (1), Kalamazo 1985, p. 71-76 (= « Sang »).
- « L'Impact de l'*apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin », *Cristianismo y aculturacion en tiempos del Imperio Romano*, Murcia 1990, p. 39-52 (= « Impact »).
- STANGL, TH., « *Lactantiana* », *Rheinisches Museum* 70, 1915, p. 224-252 et 441-472.
- STELZENBERGER, J., *Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa*, Hildeshelm - Zurich 1989² (= *Beziehungen*).
- SWIFT, L.J., « War and christian conscience I : The early years », *ANRW* 23 (1), Berlin 1979, p. 835-868 (= « War »).
- VALENTE, M., *L'Éthique stoïcienne chez Cicéron*, Paris 1956 (= *Éthique*).
- VAN DER NAT, P.G., « Zu den Voraussetzungen der christlichen lateinischen Literatur. Die Zeugnisse von Minucius Felix und Laktanz », *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité tardive en Occident (Entretiens sur l'Antiquité classique 23)*, Genève 1977, p. 191-225 (= « Voraussetzungen »).
- WEISMANN, W., *Kirche und Schauspiele*, Würzburg 1972 (= *Schauspiele*).
- WILLE, G., *Musica romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Amsterdam 1967 (= *Musica*).
- WINGER, W., *Personalität durch Humanität. Das ethikgeschichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Laktanz*, Franfort-sur-le-Main 1999 (= *Humanität*).
- WLOSOK, A., *Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung*, Heidelberg 1960 (= *Laktanz*).
- « Laktanz » (§ 570), *Handbuch der lateinischen Literatur der Antike [HLL]* V, Munich 1989, p. 375-404 ; trad. fr. : *Nouvelle Histoire de la littérature latine [NHLL]* V, Turnhout - Paris 1993, p. 426-459 (= « Laktanz »).

- Res humanae - res diuinae. Kleine Schriften* (E. Heck-E.A. Schmidt éd.), Heidelberg 1990 (= *Res*). Dans ce recueil nous renvoyons aux articles suivants :
- « Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit » (1970), p. 15-34.
- « Vater und Vaternvorstellungen in der römischen Kultur » (1978), p. 35-83.
- « Zur Bedeutung der nichtcyprischen Bibelzitate bei Laktanz » (1961), p. 201-216.
- « Zur Apologetik der constantinischen Zeit (Arnobius, Lactantius, Firmicus Maternus) » (1989), p. 217-232.
- « Originalität, Kreativität und Epigonentum in der spätrömischen Literatur » (1983), p. 233-249.
- « Die Anfänge christlicher Poesie lateinischer Sprache : Laktanzens Gedicht über den Vogel Phoenix » (1982), p. 250-278.
- « Zwei Beispiele frühchristlicher 'Vergilrezeption' : Polemik (LACT. *div. inst.* 5, 10) und Usurpation (*Or. Const.* 19-21) » (1983), p. 437-459.
- WRIGHT, D.F., « Early christian attitudes to homosexuality », *Studia Patristica* 18, Louvain 1989, p. 329-334 (= « Homosexuality »).
- ZARINI, V., « Lactance et Rome au livre V des *Institutiones divines* », *Chartae caritatis. Mélanges Y. M. Duval*, Paris 2004, p. 69-81 (= « Lactance »).

**TEXTE
ET
TRADUCTION**

CONSPECTVS SIGLORVM

B : codex Bononiensis 701 Bologne, bibl. universitaire	v ^e s.
G : codex Sangallensis rescriptus 213 Saint-Gall, bibl. abbatiale	v ^e s.
R : codex Parisinus lat. (Regius) 1663 Paris, B.N.	ix ^e s. (début)
H : codex Palatino-Vaticanus 161 Rome, bibl. Vaticane	ix ^e s.
M : codex Montepessulanus 241 Montpellier, bibl. de l'École de Médecine	ix ^e s.
P : codex Parisinus lat. (Puteani) 1662 Paris, B.N.	ix ^e s.
V : codex Valentianensis 147 Valenciennes, bibl. municipale	ix ^e s.
K : codex Casinensis 595 Mont-Cassin, bibl. abbatiale	xi ^e -xii ^e s.
S : codex Parisinus lat. 1664 Paris, B.N.	xii ^e s.
g : codex Gothanus membr. I n. 55 Gotha, bibl. du Land de Thuringe	xiv ^e -xv ^e s.

Br. : édition de S. Brandt et G. Laubmann (*C.S.E.L.* t. 19, 1890, p. 479-580)

Buen. : édition de J.-L. Bünemann, Leipzig 1739

Heum. : édition de Ch.-A. Heumann, Göttingen 1736

REMARQUES :

La description des manuscrits, et les principes adoptés pour la rédaction de cet apparat allégé, figurent au ch. V de l'Introduction (notamment pour l'utilisation des sigles avec exposant : B¹, B², B³, etc.).

Lorsque le sigle d'un manuscrit figure entre parenthèses au début d'un chapitre, cela signifie que le manuscrit est lacunaire dans ce chapitre.

L'abréviation *add.*, sans autre précision, indique toujours une addition intervenant *après* le mot cité en première partie du lemme

La mention *u. notam* renvoie aux notes critiques du ch. V de l'Introduction.

Les mots soulignés dans l'apparat signalent les modifications apportées au texte de l'édition Brandt.

**DIVINARVM INSTITVTIONVM
LIBER SEXTVS
DE VERO CVLTV**

CAPVT I

1. Quod erat officium suscepti muneris diuino spiritu instruente ac suffragante ipsa ueritate conpleuimus : cuius adserendae atque inlustrandae causam mihi et scientia et fides et ipse dominus noster inposuit, sine quo nec sciri quicquam potest nec explicari. 2. Venio nunc ad id quod est summum operis huius et maximum, ut doceam quo ritu quoue sacrificio deum coli oporteat. Id enim est hominis officium in eoque solo summa rerum et omnis beatae uitae ratio consistit, quandoquidem propterea ficti et inspirati ab eo sumus, non ut caelum uideremus et solem, quod Anaxagoras putauit, sed ut artificem solis et caeli deum pura et integra mente coleremus. 3. Quamuis autem praecedentibus libris pro ingenii mediocritate

B R KSg PV HM

INC. DE VERO CVLTV LIBER SEXTVS B P INCIP. LIB. VI DE VERO CVLTV. V.N.II.D. (= uersus numero duo milia quingenti) R Incipit de uero cultu lib. VI S Incipit liber sextus de uero cultu g INCIPIT DE VERO CVLTV SEXTVS V INCIPIT DE VERO CVLTV LIB. VI. FELICITER HM

1 spiritu : munere M || 3 scientia : -tiam KSg P conscientia R HM || fides : -dem P³ || et³ : om. P || 4 sciri : -re P || 6 quoue : quo uel HM || 7 in : om. R || eoque : quo V || 8 et : om. P || 11 deum : dominum B || pura et : putaret H

**LES INSTITUTIONS DIVINES
LIVRE VI
LE VRAI CULTE**

CHAPITRE I

Le culte dû à Dieu 1. Ce que nous devions à l'œuvre entreprise, nous l'avons accompli avec pour maître l'Esprit divin et pour soutien la vérité même ; car cette mission d'exposer et d'illustrer la vérité m'a été imposée par mes connaissances, ma foi, et notre Seigneur lui-même, sans qui rien ne peut être su ni expliqué. 2. J'en viens maintenant à ce qui est le sommet de cet ouvrage et le plus important : enseigner par quel rite et quel sacrifice il faut rendre un culte à Dieu. C'est en effet le devoir de l'homme, en cela seul consiste l'essentiel, et tout le principe du bonheur, car Dieu nous a façonnés et doués de vie, non pour regarder le ciel et le soleil, comme le pensait Anaxagore¹, mais pour lui rendre un culte, à lui, le créateur du soleil et du ciel, avec une conscience pure et irréprochable. 3. Or, dans les livres précédents j'ai défendu la vérité dans la mesure de mon médiocre talent, mais les

1. Cette allusion renvoie au long développement d'*inst.* 3, 9, 4-18, où est critiquée la réponse d'Anaxagore concernant la vocation de l'homme.

defenderim ueritatem, tamen ex ritu quoque ipso elucere uel maxime potest. 4. Nihil enim sancta et singularis illa maiestas aliud ab homine desiderat^a quam solam innocentiam ; quam si
15 quis obtulerit deo, satis pie, satis religiose litabit.

5. Homines autem, neglecta iustitia, cum sint omnibus flagitiis aut sceleribus inquinati, religiosos se putant, si templa et aras hostiarum sanguine cruentauerint, si focos odorati ac ueteris uini profusione madefecerint. 6. Quin etiam sacras dapes apparant et exquisitas epulas quasi aliquid inde libaturis ! offerunt quidquid aspectu rarum, quidquid opere aut odore pretiosum ; et haec grata esse diis suis, non ex aliqua diuinitatis ratione, quam nesciunt, sed ex suis cupiditatibus iudicant nec
25 intellegunt terrenis opibus deum non indigere. Nihil enim sapiunt nisi terram bonaque et mala solius corporis sensu ac uoluptate perpendunt. 7. Huius arbitrio ut religionem ponderant, sic totius uitae suae acta disponunt. Et quoniam se semel a caeli contemplatione auerterunt sensumque illum caelestem
30 corpori mancipauerunt, libidinibus frena permittunt tamquam

13 defenderim : -rimus HM || 16 litabit : -uit HM || 18 aut *codd.* : ac g *add.* Br. u. *notam* || se : sese R KSg || 19 ac : om. R || 20 madefecerint : madere fecerint B || 22 rarum : parum HM¹ praeclarum M² aepularum B¹ epularum B³ || opere : cruore B || aut odore : om. P || odore : -rem K || 22-23 pretiosum : praetiosius B¹ pretosius B³ conferunt *add.* B || 23 et : om. P est KSg Br. u. *notam* || haec grata : id gratum P || aliqua : aliena S || 26 bonaque : b. quae B || corporis : et *add.* B || 27 uoluptate : uolunt B KSg HM || 27-28 ponderant : -rent P || 28 acta : actus BR || se : om. KSg P || 29 a : ac KS || contemplatione : se *add.* g P³ || illum caelestem : *transp.* R || 30 corpori : -ra V

1, 4. a. cf. Is 1, 12, 16 ; 29, 13 ; Ps 39, 7.

1. Le verbe *litare* introduit dans la phrase une connotation sacrificielle, destinée à opposer les rites païens, sanglants et tout extérieurs, au vrai culte de Dieu, uniquement spirituel. Le livre 6 (*De uero cultu*) répond en effet au livre 1 (*De falsa religione*) : voir notre article « Composition », p.33-40.

2. Souvenir probable de SEN. *ben.* 1, 6, 3 ; mais aussi de LUCR. 5, 1198-

rites aussi permettent à eux seuls de révéler fort bien cette vérité. 4. En effet, la sainte, l'unique Majesté divine n'attend de l'homme rien d'autre^a que la seule innocence : quiconque l'offrira à Dieu, satisfera, par cette offrande propitiatoire¹, à la piété et à la religion.

Fausse conception de ce culte

5. Mais, quand les hommes se sont, au mépris de la justice, souillés de toutes les hontes ou de tous les crimes, ils se croient religieux s'ils ensanglantent les temples et les autels² du sang des victimes, s'ils arrosent les foyers d'une généreuse libation de vin vieux et parfumé. 6. Mieux : ils apprêtent des banquets sacrés et des mets exquis, comme si les dieux allaient y goûter ! ils offrent tout ce dont l'aspect est rare, tout ce que l'art ou le parfum rend précieux ; et ils jugent cela agréable à leurs dieux, non en vertu d'une quelconque compréhension de la divinité (ils ne la connaissent pas), mais d'après leurs propres convoitises³, sans discerner que Dieu n'a pas besoin des richesses de la terre. En effet ils ne savent rien que la terre, et ils soupèsent biens et maux d'après les sensations et le plaisir du corps seul. 7. C'est d'après son arbitrage qu'ils évaluent leur religion, comme ils règlent aussi les actes de toute leur vie. Et, parce qu'ils se sont une fois pour toutes détournés de la contemplation du ciel et ont livré à leur corps la céleste faculté de sentir, ils lâchent la bride à leurs désirs, comme

1203 (d'ailleurs cité en *inst.* 2, 3, 11 : ce que *n'est pas* la piété). Sur la connaissance que Lactance avait de Lucrèce, cf. GOULON, « Réminiscences », p. 217-257.

3. Le constat est le même qu'en *inst.* 2, 6, 3. Mais la démonstration d'*inst.* 2, 6, 2-6 insiste sur l'éblouissement des fidèles devant l'or, le marbre, l'ivoire, les gemmes et les parures précieuses accumulées dans les temples. Ici, l'accent est mis sur l'*offrande* qu'ils font de ces richesses (non désignées), cependant que l'or, l'argent, les gemmes et les parures n'apparaissent qu'un peu plus loin (en 1, 8), pour décrire ces mêmes païens, riches et arrogants, heureux d'éblouir eux aussi. La preuve est ainsi faite que leur culte des idoles est en réalité celui de la richesse et du pouvoir.

secum ablaturi uoluptatem, quam momentis omnibus capere festinant, cum animus ministerio corporis, non corpus ministerio animi uti debeat. **8.** Idem maximum bonum iudicant opes : quas si bonis artibus adsequi non possunt, malis adsequuntur.

35 Fraudant rapiunt spoliandant insidiantur abiurant, nihil denique moderati aut pensi habent, dummodo auro coruscent, argento gemmis uestibus fulgeant, auidissimo uentri opes ingerant, stipati familiarum gregibus per dimotum populum semper incedant.

40 **9.** Sic addicti et seruiantes uoluptatibus uim uigoremque mentis extinguunt et, cum uiuere se maxime putant, ad mortem concitatissime properant. **10.** Nam sicut in secundo libro docuimus, caeli ratio in animo, terrae autem in corpore est. Qui bona neglegunt animi, corporis adpetunt, in tenebris ac morte

45 uersantur, quae sunt terrae atque corporis, quia uita et lumen a caelo est. Cuius quoniam expertes sunt corpori seruiendo,

31 uoluptatem : -te H uoluntatem V || capere : facere B || 32 animus : -mi B³ || ministerio corporis : *transp.* B¹ corpus m. B³ || non : *om.* B¹ (*s.l.* B³) || 32-33 corpus ministerio : *om.* B || 33 animi : -mus B³ corporis *s.l.* *add.* B³ || 34 quas si : quasi H || adsequi : *om.* B || possunt : -sint B || 36 moderati : -rationis B || aut pensi : *om.* B || 37 opes : dapes S² || ingerant : -rent V suggerant P || 38 dimotum : domitum K Sg || 40 et : *om.* P || 41 maxime : *om.* P || 42 sicut : si ut PV || 43 terrae autem : ratio *add.* B || 44 animi : et *add.* g P || 45 quae --corporis : *om.* P || atque : ac B || quia : et *add.* R || et : *om.* Kg || a : de HM || 45-46 a caelo est : *transp.* V

1. Cette formule rappelle la phrase bien connue de SALLUSTE (*Cat.* 1, 2) : *animi imperio, corporis seruitio magis utimur*, elle-même réminiscence de PLAT. *Phaed.* 80 a.

2. Le participe passif *addicti* introduit la métaphore juridique du débiteur adjudgé à son créancier ; mais, accompagné de l'actif *seruiantes*, il nous semble avoir une valeur pronominale, et exprimer la responsabilité des hommes dans leur chute. Cf. *ira* 19, 3, dans un développement comparable.

s'ils devaient emporter avec eux le plaisir qu'ils se hâtent de prendre à tout instant, quand c'est l'âme qui devrait user des services du corps¹ et non le corps des services de l'âme. **8.** Ces mêmes hommes considèrent la richesse comme la valeur suprême, et s'ils ne peuvent l'obtenir honnêtement, ils l'obtiennent malhonnêtement : fraudes, vols, spoliations, attaques, parjures, ils n'ont aucune retenue, aucun scrupule, pourvu que leur or étincelle, que leur argenterie, leurs gemmes, leurs parures éblouissent, pourvu que leur appétit insatiable engloutisse leurs biens et que toujours ils avancent, fendant la foule, entourés par une troupe de serviteurs.

Conséquences **9.** S'étant ainsi voués et asservis² aux plaisirs, ils étouffent la force et la vigueur de leur esprit, et c'est lorsqu'ils croient le plus jouir de la vie, qu'ils se hâtent le plus impétueusement vers la mort. **10.** Car, ainsi que nous l'avons montré au livre II³, il y a dans l'âme un principe céleste et un principe terrestre dans le corps. Ceux qui négligent les biens de l'âme pour chercher ceux du corps, se trouvent dans les ténèbres et la mort (qui relèvent de la terre et du corps), car la vie et la lumière viennent du ciel ; mais, privés qu'ils en sont par leur asservissement au corps, ils sont fort éloignés de l'intel-

3. En *inst.* 2, 12, 3-7. C'est à l'ensemble du passage que Lactance renvoie, selon nous. En effet, c'est d'abord une double origine (et non deux principes) qui est évoquée en 2, 12, 3. Or l'expression ici employée (*caeli ratio / terrae [ratio]*) nous semble s'appuyer, elle, sur la démonstration qui suit en 2, 12, 4-6, laquelle résoud à deux principes les quatre éléments constitutifs du corps humain selon Hermès Trismégiste (frg II A 2, *C.H.* t. 3, p. 4). Sur ce point, voir WLOSOK, *Laktanz*, p. 210, n. 78 et PERRIN, *L'Homme*, p. 260 s. Quant à la phrase suivante de notre texte (*in tenebris ac morte uersantur*), elle fait visiblement écho à la conclusion d'*inst.* 2, 12, 7. On remarque qu'affleure ici un certain dualisme anthropologique : voir *infra* 3, 13s., n. compl. 2.

longe absunt ab intellectu rerum diuinarum. **11.** Eadem miser-
 os ubique caecitas premit. Sicut enim qui sit uerus deus, ita
 qui sit uerus cultus ignorant.

CAPVT II

1. Mactant igitur opimas ac pingues hostias deo quasi esu-
 rienti^a, profundunt uina tamquam sitiendi, accendunt lumina
 uelut in tenebris agenti. **2.** Quodsi suspicari aut percipere
 animo possent quae sint bona illa caelestia, quorum magnitudi-
 5 nem terreno adhuc corpore obuoluti sensu capere non possu-
 mus, iam se cum his officiis inanibus stultissimos esse cognos-
 cant. **3.** Vel si caeleste lumen quod dicimus solem contemplari
 uelint, iam sentient quam non indigeat lucernis eorum deus,
 qui ipse in usum hominis tam claram, tam candidam lucem
 10 dedit. **4.** Et tamen cum in tam paruo circulo, qui propter

B R KSg PV HM

47 ab : om. KS || 48 ita : etiam *add.* R || 49 ignorant : -scant K.

1 hostias : -tia R || 2 tamquam : numq- B || sitiendi : atque *add.* S²
 sitientque KS¹ || lumina : -naria B³ || 4 possent *codd.* : -sint B¹ (*corr.* B³) Br
 u. *notam* || 4-5 magnitudinem : -ne B || 5-6 possumus : -sunt B³ || 6 iam :
 tam V || inanibus : in manibus K || 6-7 cognoscant : -scerent M² || 7 uel :
 quod B || 8 sentient *codd.* omnes : -tiant Br. u. *notam* || quam : quem R
 quod KSg || indigeat : -ant K

2, 1. a. cf. Ps 49, 12.

1. En *inst.* 3, 24, 2-3, Lactance analyse le phénomène, à propos des
 erreurs où s'enferment les philosophes : partant d'un principe erroné, on
 ne peut aboutir qu'à des conséquences erronées. La sagesse, alors, est de
 juger de la validité du principe d'après les conséquences induites ; c'est ce
 que notre auteur entend faire ici : les rites des païens suffisent à prouver
 leur ignorance de Dieu (voir *supra* 1, 3 et *infra* 2, 7-9).

ligence des choses divines. **11.** Or la même cécité accable ces
 malheureux en tous domaines¹ : comme ils ignorent quel
 est le vrai Dieu, ils ignorent de même quel est le vrai culte.

CHAPITRE II

Méconnaissance
de la vraie Lumière

1. Ils immolent donc à Dieu de
 riches et grasses victimes, comme
 s'il avait faim^a ! ils lui versent des
 vins, comme s'il avait soif ! ils allument pour lui des flam-
 beaux, comme s'il était dans les ténèbres² ! **2.** Mais, s'ils
 pouvaient soupçonner ou concevoir ce que sont les biens
 célestes (dont nous ne pouvons avec nos sens embrasser la
 grandeur, enveloppés que nous sommes encore par notre
 corps terrestre), ils comprendraient déjà qu'ils sont bien
 insensés avec ces vains devoirs. **3.** Mieux : qu'ils veuillent
 bien contempler cette lumière céleste que nous appelons le
 soleil, et ils sentiront déjà à quel point Dieu n'a pas besoin
 de leurs lampes, lui qui justement a donné pour l'usage des
 hommes une lumière aussi claire, aussi brillante. **4.** Et
 encore, dans un si petit cercle (qui, à cause de son éloigne-

2. Rythme ternaire, mais souci de *uariatio* (*quasi, tamquam, uelut*).
 Souvenir probable d'ARN. *nat.* 7, 28s., qui affleure encore *infra* 2, 8 ; mais
 le troisième terme (les flambeaux) ne figure pas dans ce passage d'Arnobé,
 non plus qu'en *epit.* 53, 1, où le rythme ternaire est pourtant conservé.

longinquitatem non amplius quam humani capitis uidetur habere mensuram, tantum sit fulgoris, ut eum mortalium luminum acies non queat contueri et, si paulisper intenderis, hebetatos oculos caligo ac tenebrae consequantur, quid tandem
 15 luminis, quid claritatis apud ipsum deum, penes quem nulla nox est, esse arbitremur? Qui hanc ipsam lucem sic moderatus est, ut neque nimio fulgore neque calore uehementi noceret animantibus, tantumque istarum rerum dedit ei, quantum aut mortalia corpora pati possent aut frugum maturitas postularet. 5. Num
 20 igitur mentis suae compos putandus est qui auctori et datori luminis candelarum aut cerarum lumen offert pro munere? 6. Aliud uero ille a nobis exigit lumen et quidem non fumidum, sed — ut ait poeta — *liquidum* atque *clarum*, mentis scilicet, propter quod a poetis φῶτες^b nuncupamur; quod
 25 exhibere non potest nisi qui deum agnouerit.

11 longinquitatem : -quitudinem R || uidetur : -deatur H² || 13 contueri : int- B tueri V || 17 nimio : in imo K || fulgore : -gere R || 19 num : non HM || 20 mentis : -ti R || qui : et *add.* HM || et : aut B¹ g ac B³ || 21 candelarum : -brum R S || cerarum : caeterarum KS || offert : -ferent B || 22 exigit : et *add.* B || 23 poeta : sed *add.* B || mentis : *om.* P || 24 φῶτες : ΦΩΤΗC B P ΦΩΤOC KSg fotes H² potes *uid.* H¹ fons M || nuncupamur : -patur B³ g HM -pantur V

2, 6. b. cf. Ep 5, 8.

1. Sur la grandeur du soleil, cf. ÉPIC. *Lettre à Pythoclès*, 91 et LUCR. 5, 564s.; mais aussi les railleries de Cicéron à l'adresse d'Épicure (*fin.* 1, 20; *ac.* 2, 82). En *inst.* 3, 3, 4, Lactance a évoqué, déjà, la question de la dimension du soleil, pour préciser aussitôt que les supputations sur ces sujets relèvent de l'*opinio*, non de la *scientia* (cf. GOULON, « Réminiscences », p. 227 et n.61, p. 237); c'est sans doute pourquoi il se contente ici d'évoquer un cercle « de la taille d'une tête humaine » (pour cette forme, cf. *opif.* 8, 4). Souvenir latent des représentations anthropomorphiques de Phébus, et de leur utilisation métaphorique par les poètes? Ce n'est pas impossible : cf. *Ov. met.* 2, 50 (*inlustre caput*) et, de Lactance lui-même, *ae* 54 (*igniferumque caput*). Quoi qu'il en soit, le propos n'est pas ici la dimension du soleil, mais le contraste entre sa taille à nos yeux, et l'éblouissement que produit son éclat. Notre phrase est donc plutôt à rapprocher de LUCR. 5, 592-595, notamment du v. 593.

ment, ne paraît pas plus grand qu'une tête humaine¹), il y a déjà tant d'éclat que l'acuité des regards mortels ne le peut fixer, ou si l'on s'y essaie un moment, un voile de ténèbres gagne les yeux hébétés; quelle lumière donc, quelle clarté² devons-nous penser qu'il y a auprès de Dieu lui-même, au sein duquel il n'est aucune nuit? C'est lui qui a tempéré cette lumière même, pour qu'elle ne nuise aux êtres vivants, ni par un excessif éclat, ni par une violente chaleur, et il lui a donné, de ces deux attributs, autant qu'en pouvaient supporter des êtres mortels ou qu'en demandait le mûrissement des moissons. 5. Comment, alors, pourrait-on considérer comme sain d'esprit un homme qui offre en présent, à l'auteur et au dispensateur de la lumière, la lumière des chandelles ou des cierges? 6. Mais c'est une autre lumière qu'il réclame de nous, sans fumée certes, mais *limpide* et *claire*, comme dit le poète³ : la lumière de notre âme, évidemment, et c'est pourquoi les poètes nous appellent φῶτες (êtres de lumière^b)⁴. Mais on ne peut la faire paraître que si l'on a reconnu Dieu.

2. La clarté de Dieu, liée à sa toute-puissance et à sa majesté, est un thème récurrent chez Lactance. Elle « s'impose à nos yeux » (*inst.* 1, 5, 2), mais ceux-ci ne peuvent la soutenir (*inst.* 4, 24, 6). Sur l'ambivalence du mot *fulgor* et ses harmoniques, voir notre article « *Nitor* », p. 571-582.

3. Ce n'est pas une citation, mais probablement le souvenir de LUCR. 3, 1 (*clarum lumen*), et surtout 5, 281 (*liquidum fons luminis*, à propos du soleil). En effet, le développement des vers suivants (5, 294s.) évoque, lui aussi, nos lumières nocturnes, « à l'épaisse fumée ». — *Non fumidum* : cf. aussi *SEN. ep.* 95, 47 (comme déjà au § 1).

4. Le rapprochement entre le latin *homo* et le mot grec poétique ὁ φῶς, apparenté à τὸ φῶς (la lumière), a déjà été signalé en *inst.* 1, 21, 6s., à propos des sacrifices humains : Lactance y cite un vers de l'oracle de Dodone, que nous connaissons aussi par *MACR. sat.* 1, 7, 28. Ici, la définition de l'homme par l'étymologie se fait explicite, comme dans *CLEM. ALEX. paed.* 1, 28, 2. Pour notre auteur, les poètes grecs qui ont utilisé le mot φῶτες pour désigner les humains, avaient l'intuition de la nature lumineuse de l'âme humaine (cf. *opif.* 17, 3 et *PERRIN, L'Homme*, p. 278 et 408s.). L'influence gnostique est très probable ici (et plus encore chez Clément d'Alexandrie) : cf. *WLOSOK, Laktanz*, p. 167 et p. 222, avec la n. 104.

7. Illorum autem dii quia terreni sunt, egent luminibus, ne in tenebris sint ; quorum cultores quia caeleste nihil sapiunt, etiam religiones quibus deseruiunt ad terram reuocant : in ea enim lumine opus est, quia ratio eius et natura tenebrosa est.

30 8. Itaque diis non caelestem sensum, sed humanum potius adtribuunt ideoque illis necessaria et grata credunt esse quae nobis, quibus aut esurientibus opus est cibo aut sitientibus potu aut ueste algentibus aut cum sol decesserit lumine, ut uidere possimus. 9. Nullis igitur ex rebus tam probari et intel-

35 legi potest deos istos, cum aliquando uixerint, mortuos esse quam ex ipso ritu, qui est totus e terra. Quid enim caelestis in se boni potest habere pecudum sanguis effusus, quo aras inquinant ? nisi forte deos existimant eo uesci quod homines aspernantur attingere. 10. Et quisquis illis hanc saginam praestiterit, quamuis ille grassator adulter ueneficus parricida sit, beatus ac felix erit ; hunc diligunt, hunc tuentur, huic omnia quae optauerit praestant ! 11. Merito ergo Persius huiusmodi superstitiones suo more deridet :

« qua tu (inquit) mercede deorum
45 emeris auriculas ? pulmone et lactibus unctis ? »

26 illorum : illo KS illi g || terreni sunt : terrenis KSg || 28 religiones : nis B² P -ne B¹ || 32 quibus : om. P || opus --- sitientibus : om. P || cibo : cibus B || 33 potu : potus B || 36 ex : om. H || caelestis : om. P || 37 boni : om. R || 39 illis hanc : transp. B³ || 43 more : om. V || deridet : mederi det V || 44 qua : quia HM || mercede deorum : transp. B || 45 emeris : auris add. P || auriculas : -lis P³ HM²

1. Cf. PERS. sat. 2, 61s. Le souvenir affleure déjà, de cette satire de Perse que Lactance va citer et commenter *infra* 2, 11s. Le v. 61 a d'ailleurs été déjà cité par notre auteur en *inst.* 2, 2, 18. Cf. GOULON, « Citations », p. 119s.

2. Lactance introduit son développement par une citation littérale de PERS. sat. 2, 29s. ; puis il la commente librement en se référant à la fin de cette même satire, qu'il paraphrase mais ne cite pas littéralement, en dépit

**Des rites terrestres,
non célestes**

7. Leurs dieux au contraire, étant faits de terre, ont besoin de lumières pour n'être pas dans les ténèbres ; quant à leurs fidèles, comme ils ne savent rien de céleste¹, même les religions auxquelles ils s'adonnent les ramènent à la terre ; c'est sur la terre, en effet, qu'il est besoin de lumière, car son principe et sa nature appartiennent aux ténèbres. 8. Aussi attribuent-ils aux dieux une sensibilité non pas céleste mais plutôt humaine, et partant ils croient que leur est nécessaire et agréable ce qui l'est pour nous, qui avons besoin de nourriture quand nous avons faim, de boisson quand nous avons soif, de vêtements quand nous avons froid, ou de lumière afin de voir quand le soleil a disparu. 9. Rien ne peut donc, mieux que ces rites eux-mêmes qui ne sont que terrestres, prouver et faire comprendre que ces dieux ont un jour vécu, puis sont morts. En effet, que peut avoir de bon en soi, de commun avec le ciel, le sang des bêtes qu'ils répandent et dont ils souillent les autels ? ou croient-ils, d'aventure, que les dieux consomment ce à quoi des hommes répugnent à toucher ? 10. Qui-conque les en repaît, fût-il un voleur, un adultère, un empoisonneur, un parricide, connaîtra le bonheur et la félicité ; les dieux le chérissent, le protègent, comblent tous ses vœux ! 11. C'est donc à juste titre que Perse², à son habitude, raille de telles superstitions :

« A quel prix (dit-il)
auras-tu acheté l'oreille des dieux ? avec du poumon, des
broyaux graisseux ? »

du tour *ut ipse ait* (cf. HAGENDAHL, « Methods », p. 125). Le souvenir des v. 73s. (qu'il a d'ailleurs cités en *inst.* 2, 4, 11) est tout à fait perceptible : *compositum ius fasque animo sanctosque recessus / mentis et incoctum generoso pectus honesto*. Même tripartition et qualificatifs correspondants ; on remarque toutefois que le cœur « trempé d'honnête généreux » est devenu un cœur « généreux à l'honnêteté innée ». Sans vraiment trahir la pensée de Perse, le souvenir de Lactance va plus loin, en transposant *incoctum* dans *naturalis*.

12. Sentiebat uidelicet non carne^o opus esse ad placandam caelestem maiestatem, sed mente sancta et iusto animo et peccatore, ut ipse ait, quod naturali sit honestate generosum. 13. Haec est religio caelestis, non quae constat ex rebus corruptis, 50 sed quae uirtutibus animi qui oritur e caelo; hic uerus est cultus, in quo mens colentis se ipsam deo immaculatam uictimam sistit.

14. Id autem ipsum quomodo consequendum, quomodo praestandum sit, docebit huius libri disputatio. Nihil enim tam 55 praeclarum hominique conueniens potest esse quam erudire homines ad iustitiam. 15. Apud Ciceronem Catulus in *Hortensio* philosophiam rebus omnibus praeferens, malle se dicit « uel unum paruum de officio libellum quam longam orationem pro seditioso homine Cornelio ». Quae sententia non utique Catuli, qui illud fortasse non dixit, sed Ciceronis est 60 putanda, qui scripsit (credo) ut libros quos de officiis erat scripturus commendaret; in quibus ipsis nihil esse testatur in

46 esse : esset KS || placandam : -dum V || 48 naturali : -lis KSg natura HM || 51 ipsam : ipsa KSg || 53 consequendum quomodo : om. P || 56 in : om. V || 56-57 Hortensio : Ortensio B² KSg -sium B¹ || 57 praeferens : -rent B¹ -ret B² || 58-59 orationem : -ne P || 60 Catuli : -tulli KS || 61 erat : om. R || 62 scripturus : scribituras fuerat R

2, 12. c. cf. Ps 49, 13s.; Is 1, 11. 13; Jr 6, 20.

1. Cf. CYPR. ep. 76, 3, 2 (*nosmet ipsos [...] immaculatas uictimas exhibentes*); et LACT. epit. 53, 3 (*haec acceptabilis uictima est, quam de se ipso animus immolauerit*).

2. Au cours du dialogue (censé se dérouler vers 62), Lutatius Catulus et Cicéron convainquent l'orateur de l'importance primordiale de la philosophie. Sur l'influence qu'exerça cette œuvre, voir notamment AUG. conf. 3, 7. La phrase rapportée ici constitue le frg. 14 éd. MÜLLER (Leipzig 1900), 24 éd. RUCH (Paris 1958), 21 éd. GRILLI (Milan 1962), et 34 éd. STRAUME ZIMMERMANN (Berne 1976) : intégrée au discours de Lactance dans une proposition infinitive, elle est très probablement une citation littérale. Sur l'ensemble du passage (2, 13-18), voir MONAT, « *Hortensius* », p. 248-267.

12. Il sentait évidemment qu'il n'est pas besoin de chair animale^o pour apaiser la majesté céleste, mais d'une âme sainte, d'un esprit juste et, selon ses propres termes, d'un cœur généreux à l'honnêteté innée. 13. Voilà la religion céleste, qui ne repose pas sur des réalités corruptibles, mais sur les vertus d'une âme issue du ciel; voilà le véritable culte, dans lequel l'âme du fidèle se présente elle-même à Dieu comme victime sans tache¹.

**Comment
rendre un culte ?
Objet du livre VI**

14. Mais comment doit-on y parvenir, précisément? comment doit-on rendre ce culte? c'est ce que montrera l'exposé de ce livre. Car rien n'est aussi beau et ne convient mieux à l'homme que de former les hommes à la justice. 15. Chez Cicéron, dans l'*Hortensius*², Catulus, mettant la philosophie avant toutes choses, déclare préférer « fût-ce un seul petit opuscule sur le devoir, au long discours en faveur d'un agitateur comme Cornélius ». Cette phrase, d'ailleurs, ne doit pas être de Catulus³, qui ne l'a peut-être jamais prononcée, mais il faut la considérer comme de Cicéron, qui l'a écrite — je pense — pour recommander les livres *Sur les devoirs* qu'il envisageait de rédiger; car dans ces livres précisément, il

3. Les éditeurs modernes ne partagent pas ce point de vue (cf. éd. RUCH, p. 82-86, et MONAT, art. citée, p. 261) : ils voient dans ces propos de Catulus une pointe contre la longueur des plaidoyers prononcés par Cicéron, soit pour défendre le tribun C. Cornélius en 65 (cf. PLIN. ep. 1, 20, 8), soit pour défendre P. Cornelius Sulla (accusé en 62 d'avoir participé aux conjurations de Catilina). Mais, pour Lactance, cette phrase est surtout révélatrice de l'évolution de Cicéron : passage de l'éloquence à la philosophie (comme notre auteur lui-même : voir inst. 1, 1, 8), puis d'une méditation théorique sur le devoir (cf. off. 1, 7-8) à une réflexion pratique sur les devoirs. La distance qui sépare l'*Hortensius* (début 45) et le *De officiis* (fin 44) est donc sans importance pour notre auteur (cf. MONAT, *ibid.*, p. 262s.). En revanche, l'expression cicéronienne *uiuendi praecepta* (off. 3, 5), devenue ici *praecepta uitae*, lui permet d'introduire le thème majeur de la fin du chapitre : *uera praecipere* (infra 2, 16) est désormais le devoir des chrétiens.

omni philosophia melius et fructuosius quam praecepta uitae dare. **16.** Quodsi hoc illi faciunt quibus non est ueritas cognita, quanto magis nos facere debemus qui a deo eruditi et inluminati^d possumus uera praecipere ! Nec tamen sic docebimus ut
 65 quasi prima uirtutis elementa tradamus, quod est infinitum, sed tamquam docendum suscepimus eum qui apud illos iam perfectus esse uideatur. **17.** Manentibus enim praeceptis eorum
 70 quae solent ad probitatem recte dare, ignota illis superstruemus ad perficiendam consummandamque iustitiam, quam non tenent. **18.** Ea uero quae possunt cum illis esse communia praetermittam, ne quid ab his uidear mutuari quorum errores coarguere atque aperire decreuerim.

66 possumus : -simus R || praecipere : per- g || ut : et R om. KS || 67 tradamus : -dimus R || infinitum : infimum g || 69 perfectus : -tos R susceptus B³ non legitur B¹ || 70 ignota : ignorata B || superstruemus : -struem KS -struam g supra instruimus B || 74 aperire : aperiri H perire R M.

2, 16. d. cf. Ps 12, 4 ; 18, 9 ; Ep 1, 17s. ; 3, 8s. ; He 6, 4.

1. Il s'agit, non d'une citation littérale, mais d'une citation *ad sensum* d'*off.* 3, 5, que Lactance résume, en gardant fidèlement le sens de la phrase et le souvenir de l'adjectif *fructuosus*.

2. Reprise en écho du verbe *erudire*, mais non plus seul, et au passif. *Erudire homines ad iustitiam* (*supra* 2, 14) évoquait la prise de conscience par l'homme de sa vocation ; mais les chrétiens, eux, sont en outre dépositaires de la révélation divine : *a deo eruditi et inluminati*. Cf. *Cypr. test., prooem.* (signalé par MONAT, *ibid.*, p. 266), mais aussi *Asclep.* 29 et 32 (*C.H.* t. 2, p. 336 et 341). On peut en effet penser également à une influence gnostique devant cette alliance de γνώσις θεοῦ et φωτισμός : voir DODDS, *Pagan*, p. 76s. ; FESTUGIÈRE, *Hermétisme*, p. 58-64 ; 88-99 ; WLOSOK, *Laktanz*, p. 205-215 et p. 256s.

atteste¹ que, dans toute la philosophie, il n'est rien de meilleur et de plus fécond que de donner des préceptes de vie. **16.** Puisque ainsi font ceux qui ne connaissent pas la vérité, combien plus devons-nous le faire, nous qui, formés et illuminés^d par Dieu², pouvons donner des préceptes conformes à la vérité ! Toutefois notre enseignement ne consistera pas à transmettre, de la vertu, les premiers éléments³ en quelque sorte (ce qui serait interminable) : nous procéderons en pensant que nous avons entrepris d'enseigner des hommes qui, aux yeux des païens, passent pour déjà parfaits. **17.** Nous garderons en effet les justes préceptes de probité qu'ils ont coutume de donner, mais, sur ces bases, nous en élèverons⁴ qui sont inconnus d'eux, afin de parfaire et parachever cette justice qu'ils n'atteignent pas. **18.** Et je laisserai de côté ce que nous pouvons avoir de commun avec eux, pour ne pas paraître emprunter quelque chose à ceux dont j'ai décidé de démontrer et découvrir les erreurs.

3. Cf. *Cic. fin.* 5, 43 (les *prima elementa naturae* qui, s'ils sont développés, produisent la germination de la vertu). - L'adjectif *perfectus*, qui clôt la phrase, est - lui - synonyme de *sapiens*, auquel il est accolé dans *Cic. off.* 1, 46 ; 3, 45 ; *fin.* 5, 69. Cf. en outre *SEN. ep.* 94, 50 et 109, 15, qui distinguent *proficiens* et *perfectus*.

4. Le verbe *superstruere*, hapax chez Lactance, est rare ; mais il évoque clairement l'édifice qu'on élève, sur des fondations qui se doivent d'être solides : cf. *TAC. an.* 4, 62 (l'amphithéâtre de Fidènes) ; et, comme ici en un sens figuré, *QUINT.* 1, 4, 5 (cité par MONAT, *ibid.*, p. 266). - Sur les « fondations » stoïciennes de la doctrine lactancienne du bien moral et de la vertu, cf. STELZENBERGER, *Beziehungen*, p. 329-331.

CAPVT III

1. Duae sunt uiae^a, Constantine imperator, per quas humanam uitam progredi necesse est : una quae in caelum ferat, altera quae ad inferos deprimat ; quas et poetae in carminibus et philosophi in disputationibus suis induxerunt. 2. Et quidem philosophi alteram uirtutum esse uoluerunt, alteram uitiorum, eamque quae sit adsignata uirtutibus, primo aditu esse arduam et confragosam ; in qua si quis difficultate superata in summum eius euaserit, habere eum de cetero planum iter, lucidum amoenumque campum et omnes laborum suorum capere fructus uberes atque iucundos ; 3. quos autem primi aditus difficultas deterruerit, eos in illam uitiorum uiam labi atque deflectere, quae primo ingressu sit quasi amoena multoque tritior, deinde cum in ea paulo ulterius processerint, amoenitatis illius speciem repente subduci, exoriri autem uiam praecipitem, nunc saxis asperam nunc obductam sentibus nunc gurgitibus intercisam uel torrentibus rapidam, ut laborare haerere labi

B R (K)Sg (P)V HM

1 Constantine imperator : om. B PV HM *Br. u. notam* || 2 una : om. V || 3 ad : om. Kg in S² || 4 et¹ : a V || 5 uirtutum : -tem KS V H. || uoluerunt : uolunt P || 6 primo : *hic def.* P || esse : et *add.* KS || 7 in² : om. B || 9 omnes : omnis KSg omnium *Heum. Br. u. notam* || 11 uiam : quam V || 12 ingressu : -sus KS V || 13 in : om. B || ea : eam HM || 16 intercisam : -sa V || laborare : labore KS

3, 1. a. cf. Dt 30, 15s. 19 ; Ps 1, 1 ; 26, 11 ; Pr 2, 13. 15. 18s. ; 4, 18s. ; Jr 21, 8 ; Mt 7, 13s.

CHAPITRE III

L'allégorie
des deux voies

1. Il est, empereur Constantin¹, deux voies^a qu'une vie humaine emprunte nécessairement : l'une qui mène vers le ciel, l'autre qui enfonce vers les enfers² ; poètes et philosophes les ont représentées dans leurs poèmes et leurs traités. 2. Les philosophes, en tout cas, ont toujours tenu que l'une est la voie des vertus, l'autre la voie des vices : celle qui est assignée aux vertus, est au premier abord abrupte et accidentée ; mais, si l'on surmonte la difficulté et débouche en son sommet, on trouve pour le reste une route plate, une campagne pleine de lumière et agréable, et l'on recueille, de ses peines, tous les fruits généreux et pleins de charmes ; 3. ceux au contraire qu'effraie la difficulté du premier abord, glissent et fléchissent vers la voie des vices, qui en son entrée paraît agréable et bien plus fréquentée ; mais ensuite, lorsqu'ils s'y avancent un peu plus, cette apparence agréable se dérobe soudainement, tandis que surgit une voie en pente raide, hérissée de roches, ou couverte de ronces, ou coupée par des ravins, ou balayée par des torrents, si bien que l'on ne peut que peiner, s'accrocher, glisser et tomber.

1. Sur cette adresse à l'empereur Constantin, voir notre intr. (ch. V : problèmes critiques). MONAT (*art. cité*, p. 254) voit, dans la présence de cette adresse au début du ch. 3, une preuve que la *disputatio* annoncée *supra* 2, 14, ne commence véritablement qu'ici (comme le confirme *épît.* 53, 4). Cf. HECK, *Zusätze*, p. 129 : *inst.* 6, 3, 1 correspond exactement à *inst.* 5, 5, 1.

2. Le thème des deux voies est fort ancien et bien connu : présent dans la Bible et dans les apocryphes, il l'est aussi dans la tradition gréco-latine. Voir n. compl. 1.

cadere sit necesse. 4. Quae omnia eo proferuntur, ut appareat in uirtutibus capiendis labores esse maximos, in perceptis autem maximos fructus et solidas atque incorruptas uoluptates, uitia uero quibusdam delentibus naturalibus indicere animos hominum et inanium iucunditatum specie captos ad acerbas amaritudines miseriasque perducere.

5. Sapiens prorsus disputatio, si uirtutum ipsarum formas ac terminos scirent. Non enim didicerant uel quae sint uel quid eas mercedis a deo maneat; quod nos his duobus libris docebimus. Hi uero quia ignorabant aut dubitabant animas hominum immortales esse, et uirtutes et uitia terrenis honoribus aut poenis aestimauerunt. 6. Omnis ergo haec de duabus uis disputatio ad frugalitatem ac luxuriam spectat. Dicunt enim humanae uitae cursum Y litterae similem, quod unus quisque hominum, cum primae adulescentiae limen adtigerit et in eum locum

17 cadere : cedere V || 18 perceptis : prae- KS || 19 fructus : -tos B || 21 specie : -cies H || 26 aut : et B || aut dubitabant : om. R || 27 et¹ : eras. B² || 28 aestimauerunt : -rint V || 29 frugalitatem : fragi- M

1. Séduction des vices et amertume de la vertu : thème récurrent chez Lactance ; voir *infra* 4, 3, 7 ; 22, 3. Cf. *inst.* 1, 1, 7 et *ira* 19, 3 ; *inst.* 3, 12, 35, où affleure également le thème des deux voies, et surtout *inst.* 7, 27, 5-7, où ce dernier thème prend le pas sur l'opposition amertume-séduction : de même qu'Épicure a « montré la voie » (Lucr. 6, 27), Dieu nous a envoyé un guide « pour qu'il nous ouvre la voie de la justice », car l'iter uirtutis (opposé à la *uia perditionis et fraudis*) risque de rebuter par sa difficulté.

2. Le livre 6, en effet, se présente comme un enseignement de « la vertu véritable, celle du ciel » (*infra* 4, 24). Quant au livre 7, il est consacré à la récompense de cette vertu, à savoir l'immortalité : cette « espérance plus haute » qui, en l'homme, va de pair avec sa vocation pour la vertu (*infra* 9, 22).

3. Formulation sensiblement différente en *epit.* 54, 1, où sont opposées *industria* et *inertia*. Il s'agit bien, dans les deux cas, de morale pour cette vie, mais, en *epit.* 54, le thème du combat contre les passions et contre l'Adversaire n'apparaît pas. Voir au contraire *infra*, ch. 4.

4. Toutes ces évocations veulent faire apparaître que, si les peines sont très grandes quand on cherche à atteindre la vertu, une fois qu'on l'a atteinte, les avantages sont très grands, et les plaisirs denses et impérissables ; les vices au contraire séduisent le cœur des hommes par certains charmes de leur nature, et conduisent à de cruels et amers déboires ceux qu'ils ont pris au piège de l'apparence de leurs vains agréments¹.

Critique 5. Fort sage serait leur exposé, s'ils connaissaient la beauté et la fin de ces vertus précisément. Mais, de fait, ils n'ont appris ni ce qu'elles sont, ni quelle récompense Dieu leur réserve : c'est ce que nous allons enseigner dans ces deux livres-ci². Quant à eux, comme ils ignoraient ou doutaient que l'âme humaine fût immortelle, ils ont évalué vertus et vices d'après les honneurs ou les châtements de cette terre. 6. En conséquence, tout leur exposé sur les deux voies concerne la modération et l'intempérance³. Ils disent en effet que le cours de la vie humaine ressemble à la lettre Y⁴, parce que tout homme, quand il touche le seuil de l'adolescence et parvient au point

4. Appelée « lettre de Pythagore », car il aurait été le premier à voir, dans les deux branches du Y, une image des deux voies s'ouvrant devant tout homme : celles du vice et de la vertu (cf. *Pers. sat.* 3, 56s. ; *Aus. prof.* 11, 4s.). Mais la forme du Y évoque aussi un carrefour : ἡ τρίδος dans *PLAT. resp.* 614 c et *Gorg.* 524 a ; le lieu « où la route se scinde en deux parts » dans *VERG. Aen.* 6, 540 (cf., plus tard, *Aus. techn.* 13, 9 : *Pythagorae biuium*). Lactance emprunte librement la formule de Virgile, bien qu'elle se situe dans un tout autre contexte : celui des enfers (ce qu'il sait fort bien, puisqu'il le cite *infra* 4, 1). Notons enfin que JÉRÔME, généralement critique à l'égard de notre auteur, loue ce passage au ch. 10 de son *Commentaire sur l'Écclésiaste*. Sur la valeur symbolique du Y dans la doctrine lactancienne de la *scientia boni et mali*, cf. WINGER, *Humanität*, p. 436s. ; sur l'image pythagoricienne du *biuium* et sa fortune jusqu'au Moyen Âge, cf. COURCELLE, *Connais-toi*, p. 454, n. 90.

uenerit partis ubi se uia findit in ambas, haereat nutabundus ac nesciat in quam se partem potius inclinet. 7. Si ducem nactus fuerit qui dirigat ad meliora titubantem, hoc est si aut philosophiam didicerit aut eloquentiam aut aliquid honestae artis quo euadat ad bonam frugem, quod fieri sine labore maximo non potest, honestam et copiosam uitam disputant peracturum; 8. si uero doctorem frugalitatis non inuenerit, in sinistram uiam quae melioris speciem mentiatur incidere, id est desidiae inertiae luxuria se tradere, quae suauia quidem uidentur ad tempus uera bona ignoranti, post autem amissa omni dignitate ac re familiari in omnibus miseriis ignominiaque uicturum. 9. Ad corpus ergo et ad hanc uitam quam in terra ducimus fines earum uiarum retulerunt. Poetae fortasse melius, qui hoc biuium apud inferos esse uoluerunt, sed in eo falluntur quod eas uias mortuis proposuerunt. Vtrique ergo uere, sed tamen utrique non recte, quia oportuit uias ipsas ad uitam, fines earum ad mortem referri.

10. Nos igitur melius et uerius^b, qui duas istas uias caeli et inferorum esse dicimus, quia iustis immortalitas, iniustis poena aeterna proposita est. 11. Quomodo autem hae uiae uel in caelum tollant uel ad inferna praecipitent explicabo, aperiamque quae sint uirtutes quas philosophi nescierunt; tum earum

32 uenerit : euenerit HM || partis : om. V || se : a se KSg || 33 ac : aut B || partem : -te V || inclinet : hic def. K || 34 si aut : sicut V || 35 honestae : -tate V || 36 quo : quod R || bonam : -num R || 37 uitam : uiam HM || 39 incidere : -cedere g V HM || 41 ignorant : -rant B || 42 miseriis : -ris H || 43 uitam : uiam g || 44 terra : -ram M || 46 quod : quos V || 47 utrique : utique g || quia : quod R || 49 duas istas uias : u. i. d. Sg || uias : om. R || 50 iustis : -tus V || immortalitas : -tatis S || 51 hae : ac R || 52 inferna : -num B || aperiamque : -que om. B R V et aperiam HM || 53 earum : ea R

3, 10. b. cf. Ac 9, 2; 22, 4.

1. Cf. XEN. mem. 2, 1, 21 (situation du jeune Héraclès dans l'apologue de Prodicos). Rappelant ce mythe en off. 1, 118s., CICÉRON insiste sur

où la route se scinde en deux parts, s'arrête, hésitant, et ne sait de quel côté il vaut mieux se tourner. 7. S'il a rencontré un guide qui, dans son embarras, le dirige vers ce qui est le mieux¹ — c'est-à-dire s'il a appris la philosophie, ou l'éloquence, ou quelque art honorable qui lui permette de produire un bon fruit (ce qui ne se peut faire sans beaucoup de peine) —, il passera toute sa vie, disent-ils, dans l'honneur et l'abondance. 8. Si au contraire il n'a pas trouvé de maître de modération, il s'engage dans la voie de gauche, qui offre l'apparence mensongère d'être la meilleure, c'est-à-dire qu'il s'abandonne à la paresse, l'inaction, l'intempérance, qui certes semblent douces un moment, quand on ignore les vrais biens, mais ensuite, ayant perdu toute sa dignité et tout son bien, il vivra dans toutes sortes de misères et dans l'ignominie. 9. C'est donc au corps et à la vie que nous menons sur la terre, qu'ils ont rapporté la fin de ces deux voies. Les poètes ont peut-être fait mieux, qui ont voulu situer ce carrefour aux enfers², mais ils se trompent en ceci qu'ils ont proposé ces deux voies à des morts. Les uns et les autres étaient donc dans le vrai, mais ni les uns ni les autres n'ont vu juste, car il aurait fallu rapporter les voies elles-mêmes à la vie et leur fin à la mort.

10. Nous disons donc mieux et plus vrai^b, nous qui déclarons que ces deux voies sont celles du ciel et des enfers, car aux justes est proposée l'immortalité, aux injustes un châtiement éternel. 11. Or je vais expliquer de quelle façon ces voies peuvent élever vers le ciel ou précipiter vers les enfers; et je découvrirai quelles sont les vertus que les phi-

l'importance de l'adolescence, âge auquel on choisit son « chemin de vie » (*uiam uiuendi*); mais il précise aussi qu'un libre choix est fort rare et suppose, outre une grande élévation, un savoir (*eruditio*) et une formation (*doctrina*) exceptionnels. Sur l'idée, pythagoricienne et néoplatonicienne, que l'étude est nécessaire à la montée vers Dieu, cf. COURCELLE, *ibid.*, p. 454 et n. 90 (origine porphyrienne possible).

2. Cette présentation n'est pas, tant s'en faut, le fait des poètes seuls, mais il ne s'agit pas, selon nous, d'une erreur de Lactance. Voir n. compl. 1.

55 quae sint praemia, simul etiam quae sint uitia quaeue eorum
 supplicia monstrabo. **12.** Nam fortasse aliquis expectet ut separa-
 ratim de uitiiis ac uirtutibus dicam, cum de bono aut malo
 disserentibus nobis etiam quod est contrarium possit intellegi.
13. Siue enim uirtutes inseras, uitia sua sponte decedent, siue
 60 uitia eximas, uirtutes ultro subibunt : sic honorum ac malorum
 constituta natura est, ut se inuicem semper oppugnent, semper
 expellant. Ita fit ut neque uitia detrahi sine uirtutibus possint
 nec uirtutes inseri sine detractioe uitiorum.

14. Has igitur uias longe aliter inducimus quam induci a
 philosophis solent, primum quod utrique praepositum esse
 65 dicimus ducem utrumque immortalem, sed alterum honora-
 tum, qui uirtutibus ac bonis praesit, alterum damnatum, qui
 uitiiis ac malis. **15.** Illi autem in dexteriore tantum uia ducem
 ponunt, neque unum neque perpetuum, siquidem quemlibet
 doctorem bonae artis inducunt, qui a desidia reuocet homines
 70 et frugi esse doceat. Sed neque ingredi faciunt in eam uiam nisi
 pueros et adulescentes, uidelicet quod artes in his discantur

54 quae sint : sint quae sunt R || 55 monstrabo : declara- B || 56 cum : ut
 B || aut : ac R ac de B aut de HM || 57 possit : -set B || 58 enim : etiam Sg ||
 inseras : infer- g || decedent : cedant HM || siue : etiam *add.* Sg || 59
 eximas : existimas Sg || 61 detrahi : retr- V extr- R || 66 bonis : -nus B² || 69
 artis : partis Sg || desidia : -deria B³ M¹ -deriis M² || 70 doceat : deceat R ||
 71 artes : -tis B || his : *om.* H || discantur : -catur S his *s.l.* *add.* M²

1. Après avoir montré ce que n'est pas la vertu (*infra* 5, 5-12 et 6, 6-25), Lactance traitera en effet des vertus méconnues par les philosophes (*misericordia* : 14, 1-7), ou mal interprétées (*constantia* : 17, 24-26 ; mais aussi *metus* : 17, 2-9, et même *cupiditas* : 17, 10-14). Il évoquera aussi les vices pris pour des vertus (*parsimonia* : 17, 15-20 ; *ira* : 19, 1-3).

losophes n'ont pas connues¹, puis je montrerai quelles en sont les récompenses et, dans le même temps, quels sont les vices et leurs châtements. **12.** De fait, peut-être attendrait-on que je parle séparément des vices et des vertus, mais, lorsque nous traitons soit du bien soit du mal, on peut aussi percevoir son contraire. **13.** En effet, si l'on introduit les vertus, les vices disparaîtront spontanément, ou, si l'on enlève les vices, les vertus approcheront d'elles-mêmes : la nature des biens et des maux est ainsi faite que toujours ils se combattent et toujours s'excluent². C'est ainsi que les vices ne peuvent être supprimés sans les vertus, et que les vertus ne peuvent être introduites sans la suppression des vices.

Nouvelle interprétation

14. Ceci étant, nous présentons ces voies bien autrement que ne le font généralement les philosophes, d'abord parce que, selon nous, aux deux voies sont préposés deux guides³, tous deux immortels, mais l'un, qui préside aux vertus et aux biens, est honoré, l'autre, qui préside aux vices et aux maux, est condamné. **15.** Eux, au contraire, ne placent un guide que sur la voie de droite, et il n'est ni unique ni éternel, puisqu'ils y introduisent n'importe quel maître en un art libéral, pourvu qu'il soustraie les hommes à leur paresse et leur apprenne à être modérés. Mais de plus, ils ne font entrer⁴ dans cette voie que les enfants et les jeunes gens, sans doute parce que les arts s'apprennent à cet âge.

2. C'est un deuxième volet du dualisme de Lactance qui apparaît ici : voir n. compl. 2.

3. Sur cette nouvelle composante du dualisme de Lactance, voir n. compl. 2.

4. Sur l'emploi de l'infinitif avec *facere* (tour devenu fréquent depuis Aulu-Gelle), et, plus largement, avec des verbes exprimant l'effort, la volonté, la crainte (cf. *infra* 10, 10 ; 11, 20 ; 18, 33), ou comme complément d'un adjectif (*infra* 13, 1), voir GLAESNER, « Modes », p. 30-33, et « Note additionnelle », p. 316 ; BLAISE, *Manuel*, p. 184s. ; FRUYT, « Infinitif », p. 45-47.

aetatibus. **16.** Nos autem omnis sexus et generis et aetatis^c in hoc caeleste iter inducimus, quia deus, qui eius viae dux est, immortalitatem nulli homini nato negat. Forma quoque ipsarum uiarum non ita est ut illi putauerunt. **17.** Quid enim opus est Y littera in rebus contrariis atque diuersis? sed altera illa melior conuersa est ad solis ortum^d, altera illa deterior ad occasum, quoniam qui ueritatem ac iustitiam sequitur, is accepto immortalitatis praemio perenni luce potietur^e, qui autem ab illo malo duce inlectus praetulerit uitia uirtutibus, mendacium ueritati, necesse est ad occasum et tenebras deferatur. **18.** Describam igitur utramque et earum proprietates habitusque monstrabo.

CAPVT IV

1. Vna est itaque uirtutis ac bonorum uia, quae fert non in Elysios campos, ut poetae loquuntur, sed ad ipsam mundi arcem,

at laeua malorum

exercet poenas et ad impia tartara mittit;

B(C) R (K)Sg PV HM

72 nos autem *codd.* : <homines> *add. Buen. Br. u. notam* || omnis : -nes B² HM || aetatis : -tes HM || 73 uiae : uitae Sg || 74 homini : -num B || 75-76 ut illi --- opus est : *om. M* || 76 littera : -re B¹ -rae B² HM || 77 conuersa est : *transp. B* || altera : alter HM || 78 ac : ad Sg || 80 inlectus : intellectus H || 81 deferatur *codd.* : <aeternas> *add. Br. u. notam* || 82 utramque : utrum- V || proprietates : -tem HM.

1 ac : *om. R* || 5 exercet : *om. V* || mittit : *hic denuo P -tet B²*

3, 16. c. cf. Ac 10, 34 ; Rm 2, 11.

3, 17. d. cf. Ml 3, 20 ; Lc 1, 78s. e. cf. Mt 13, 43.

1. Même universalisme en *inst.* 1, 1, 19 ; 3, 11, 6-9 ; *ira* 14, 5 ; 19, 5 ; *epit.* 5, 3 ; 64, 1. C'est aussi le leitmotiv de la définition de l'*aequitas* en *inst.* 5, 14, 15-20 ; sur les exigences qu'implique, pour tous, cette vocation à l'immortalité, voir notre art. « Justice, l. 5 », p. 155s. De même, en *inst.* 3,

16. Tandis que nous, sur cette route céleste, nous introduisons des êtres de tout sexe, de toute race, de tout âge^c, car Dieu, qui est le guide de cette voie, ne refuse l'immortalité à aucun être humain qui ait vu le jour¹. Quant aux voies elles-mêmes, leur tracé aussi n'est pas tel qu'ils l'ont cru. **17.** Qu'est-il besoin, en effet, de la lettre Y, quand il s'agit de réalités contraires et opposées? L'une des deux voies — la meilleure — est tournée vers le lever du soleil^d, l'autre — la mauvaise — vers le couchant² ; car celui qui suit la vérité et la justice, celui-là, recevant le prix de l'immortalité, possèdera la lumière éternelle^e ; mais celui qui, séduit par le mauvais guide, aura préféré les vices aux vertus, le mensonge à la vérité, ne pourra qu'être emporté vers le couchant et les ténèbres. **18.** Je décrirai donc l'une et l'autre voies, je montrerai leurs caractéristiques et leur conformation.

CHAPITRE IV

1. L'une est donc la voie de la vertu et des bons³ ; elle mène, non pas aux Champs Elysées, comme disent les poètes, mais au faite même de l'univers, *cependant que la voie de gauche punit les méchants et les envoie au Tartare impie ;*

25, 1 et 12, Lactance s'insurge contre l'élitisme cicéronien, qui déclare la philosophie réservée à un petit nombre (compte tenu des *artes* préliminaires : cf. GUILLAUMIN, « Arts », p. 27-42). Cf. déjà SEN. *ep.* 44, 2 : *Nec reicit quemquam philosophia nec eligit* (sur l'universalisme stoïcien, voir LAUSBERG, *Untersuchungen*, p. 126-152 ; et PERRIN, « Stoïcisme », p. 120).

2. Sur le dualisme cosmologique affleurant ici, voir n. compl. 2.

3. Dans l'expression *uirtutis ac bonorum uia* (à la différence du tour vu en 3, 14), le génitif pluriel *bonorum* nous semble devoir être entendu comme un masculin, correspondant à *malorum* (« les méchants ») dans la citation de VIRGILE, qui termine la phrase : *Aen.* 6, 542s. ~ Sur l'utilisation par Lactance de ces vers de Virgile, voir COURCELLE, « Interprétations », p. 100s. (notre auteur infléchirait en un sens chrétien un commentaire platonisant).

2. est enim criminatoris illius, qui pravis religionibus institutis auertit homines ab itinere caelesti et in uiam perditionis inducit. 3. Cuius uiae species et figura sic est composita in aspectum, ut plana et patens et omni genere florum atque fructuum delectabilis esse uideatur. In ea enim posuit deus omnia quae pro bonis habentur in terra, opulentiam dico, honorem quietem uoluptatem inlecebras omnes, sed cum his pariter iniustitiam crudelitatem superbiam perfidiam libidinem cupiditatem discordiam ignorantiam mendacium stultitiam ceteraque uitia. Exitus autem huius uiae talis est : 4. cum uentum fuerit ad extremum, unde iam regredi non licet, cum omni sua pulchritudine tam subito praecipitur, ut non ante quis fraudem prospicere possit quam praecipitatus in altitudinem profundam cadat. 5. Quisquis enim praesentium bonorum specie captus et in his consequendis ac fruendis occupatus non praeuide- rit ea quae post mortem secutura sunt seque a deo auerterit, is uero ad inferos deiectus in aeternam damnabitur poenam.

6. Via uero illa caelestis difficilis et cliuosa proposita est, uel spinis horrentibus aspera uel saxis extantibus impedita, ut cum summo labore ac pedum tritu cumque magna cadendi sollicitudine sit cuique gradiendum. 7. In hac posuit iustitiam temperantiam patientiam fidem castitatem abstinentiam concordiam

6 enim : om. S || 7 ab itinere : a uia R || 9 aspectum : -tu PV HM || plana : ple- V || et² : om. HM in P || 10 posuit : posita sunt P || deus : om. B P || 11 dico : om. R || 12 sed : se H || pariter : et add. HM || 13 crudelitate : credul- M || 15 uiae : uit- M || 16 unde : om. P || 17 praecipitur : -ceditur M || ante quis : antiquis H || 18 altitudinem : -dine in B² || 18-19 profundam : -dum B¹ -da B³ || 20 in : om. P || 20-21 praeuiderit : per- g uiderit S || 21 ea : om. P || a deo : ad eo R ab eo B² || auerterit : uert- R || is : iis R || 22 aeternam : -na B || poenam : -na B || 23 uero : ergo V || 25 tritu : -ta V²

1. *Criminator* est rare, pour désigner Satan, chez les prédécesseurs de Lactance (cf. seulement TERT. *an.* 35, 3). Chez notre auteur, le terme apparaît cinq fois, comme transposition du grec *διάβολος* ; cf. *inst.* 2, 8, 6 :

2. car elle est celle du Diable¹, lui qui, en instituant de fausses religions, détourne les hommes de la route du ciel et les conduit dans la voie de perdition. 3. Pour qui la regarde, l'apparence et la configuration de cette voie sont ainsi faites qu'elle semble plate, découverte et plaisante, avec toutes sortes de fleurs et de fruits. En effet, Dieu y a placé tout ce que l'on tient pour des biens sur la terre, je veux dire l'opulence, l'honneur, le repos, le plaisir, toutes les séductions, mais avec eux également l'injustice, la cruauté, l'orgueil, la perfidie, la débauche, la convoitise, la discorde, l'ignorance, le mensonge, la sottise et tous les vices². Or voici l'issue de cette voie : 4. lorsqu'on est arrivé au bout et qu'on ne peut plus revenir, elle est, avec toute sa beauté, coupée si brusquement que l'on ne peut apercevoir le piège avant de tomber, précipité au fond du gouffre. 5. En effet, tout homme qui se laisse séduire par l'apparence des biens présents et s'absorbe à les obtenir et en jouir, sans prévoir ce qui suivra après la mort et en se détournant de Dieu, celui-là, en vérité, sera jeté aux enfers et condamné à un châtement éternel.

6. Quant à la voie du ciel, elle se présente comme difficile et pentue, hérissée de ronces épineuses ou encombrée de roches proéminentes, si bien que chacun doit y marcher avec énormément de peine et de piétinements, dans une grande inquiétude de tomber. 7. Dans cette voie, Dieu a placé la justice, la tempérance, la patience, la bonne foi, la

Hunc ergo (...) nos criminatorem uocamus, quod crimina in quae ipse illicit ad deum deferat. Satan « accusateur », « calomniateur » : l'idée est présente dans la Bible (Za 3, 1-2 ; Jb 1, 9-11 et 2, 4-5 ; Ap 12, 10) ; mais le sens étymologique du grec nous semble également présent : le *criminator* est avant tout celui qui désunit (*διά-βολος*), en séduisant (*illicere* : *inst.* 2, 8, 6 ; *epit.* 22, 10), en trompant (*decipere* : *epit.* 22, 6), en détournant (*auertere* ici) tous les êtres promis par Dieu à l'immortalité (*inst.* 2, 12, 17).

2. A cette énumération de faux biens et de vices répond, *infra* 4, 7, un catalogue de maux apparents et de vertus. Voir n. compl. 3.

scientiam ueritatem sapientiam ceterasque uirtutes, sed simul cum his paupertatem ignominiam laborem dolorem amaritudines omnes. **8.** Quisquis enim spem suam porrexerit longius et meliora maluerit^a, carebit his terrae bonis, ut expeditus ac leuis^b difficultatem uiae superet; nec enim potest qui se adparatu regio circumdederit aut diuitiis onerauerit, angustias^c illas uel ingredi uel tenere.

9. Vnde intellegitur idcirco malis et iniustis facilius prouenire quae cupiant, quia prona et decliuis est eorum uia, bonis autem quae optent difficile procedere, quia difficili et arduo itinere gradiuntur. **10.** Iustus ergo quoniam durum asperumque iter ingressus est, contemptui derisui odio sit necesse est. **11.** Omnes enim quos cupiditas aut uoluptas praecipites trahit, inuident ei qui uirtutem capere potuit et inique ferunt id habere aliquem quod ipsi non habent. **12.** Erit itaque pauper humilis ignobilis subiectus iniuriae et tamen omnia quae

28 ueritatem : ubertat- M² || uirtutes : ueritat- V || sed : seu HM || 30 suam : sua R || porrexerit : prouex- R porrexit M || 31 his : hic inc. G || terrae : terrestribus HM || 33 onerauerit : honora- BG P² M onora- R honora- P¹ || 36 decliuis : procliu- B || 37 optent : obtin- V || difficili : -le R || et : uel HM || 38-39 durum asperumque : durumque P || 39 sit : sic R || 40 aut : ac BG || uoluptas : -ntas G || 43 iniuriae et : iniuria esset R

4, 8. a. cf. Dt 30, 19 **b.** cf. Mt 19, 21-23; Mc 10, 21-24; Lc 18, 22-24 **c.** cf. Mt 7, 13; Lc 13, 24.

1. Sur le *choix* que constitue le consentement de l'homme aux « amertumes » de la voie des vertus, au nom d'une « espérance plus haute » (9, 22), voir à nouveau *infra* 4, 12 : *deligere* (cf. *inst.* 5, 12, 10; 7, 5, 25s.; *ira* 13, 14). Le thème se rencontre dans la Bible (cf. en particulier Dt 30, 19); de

chasteté, la retenue, la concorde, la science, la vérité, la sagesse et toutes les vertus, mais avec elles en même temps la pauvreté, l'ignominie, la peine, la douleur, toutes les amertumes. **8.** En effet, tout homme qui porte plus loin son espérance et choisit¹ le meilleur^a, sera privé des biens de cette terre, pour pouvoir, léger et sans bagage^b, surmonter les difficultés de cette voie. Car celui qui s'entoure d'un faste royal ou se charge de richesses, ne saurait ni entrer ni rester dans ces chemins étroits^c.

Conséquence **9.** On comprend dès lors que les hommes méchants et injustes voient leurs désirs se réaliser plus facilement, parce que leur voie est en pente douce, tandis que les bons voient leurs vœux réussir difficilement, parce qu'ils marchent sur une route difficile et escarpée. **10.** Ainsi donc le juste, s'étant engagé dans une route dure et âpre, ne peut qu'être un objet de mépris, de dérision, de haine². Car tous ceux qu'entraînent tête baissée la convoitise ou le plaisir, envient celui qui a su acquérir la vertu et supportent mal que l'on possède ce qu'eux-mêmes n'ont pas. **11.** Aussi sera-t-il pauvre, humble, obscur, exposé aux injures, et pourtant il supportera patiemment toutes les amertumes; et, s'il garde une patience inépuisable,

même, celui du voyageur sans bagage (*expeditus*, repris *infra* 4, 19 et 12, 36) rappelle aux lecteurs chrétiens l'appel du riche dans les Évangiles synoptiques, et le terme *angustiae*, la mise en garde sur la porte étroite. Même développement en *inst.* 7, 1, 19-21 (qui oppose également *uia uirtutis* et *uia mortis*).

2. Cf. *infra* 18, 13 : l'*innocentia* radicale du juste ne peut que susciter le mépris de tous : Cicéron lui-même a été incapable de la concevoir (18, 15-17). Le thème est développé surtout au l. 5, à propos des justes (5, 12, 2-4; 14, 2). A la question posée en 5, 9, 6 (pourquoi cette haine?), notre auteur donne une double réponse : la différence déplaît, car elle passe pour un reproche (5, 9, 8); et l'envie est source de haine (5, 12, 11, comme ici).

amara sunt perferens ; et si patientiam iugem ad summum
 45 illum gradum finemque perduxerit, dabitur ei corona uirtutis^d
 et a deo pro laboribus quos in uita propter iustitiam pertulit
 immortalitate donabitur.

12. Hae sunt uiae quas deus humanae uitae adsignauit ; in
 quibus singulis et bona ostendit et mala, sed ordine prae-
 50 tero atque conuerso. In sua enim monstrauit temporalia prius
 mala cum aeternis bonis, qui est ordo melior, in altera tempora-
 ria prius bona cum aeternis malis, qui est ordo deterior, ut
 quicumque praesentia mala cum iustitia delegerit, maiora et
 certiora consequatur bona quam fuerunt illa quae spreuit,
 55 quisquis autem praesentia bona praeposuerit iustitiae, in
 maiora et longiora incidat mala quam fuerunt illa quae fugit.

13. Haec enim uita corporalis quia breuis est, idcirco et mala
 eius et bona breuia sint necesse est, illa uero spiritalis quae
 huic terrenae contraria est quoniam sempiterna est, idcirco et
 60 bona eius et mala sempiterna sunt. 14. Ita fit ut et bonis breui-
 bus mala aeterna et malis breuibibus bona aeterna succedant.
 Itaque cum semel proposita sint^e homini bona et mala, consi-

44 perferens : superfl. BG || *et codd.* : set Br. u. notam || patientiam : sapient- V || iugem : ingens S¹ iungens S²g || 45 finemque : -neque V || 46 laboribus : -re P || pertulit : om. P || 48 sunt : enim add. M || 49 ostendit : posuit R u. notam || 50 sua : suam H una P² uia add. R² || monstrauit : constituit R u. notam || *temporalia* : -raria PV Br. tempora Sg u. notam || 51-52 temporalia : -ralia G g HM -rara S¹ tempora S² || 52 ut : om. HM || 53 iustitia : iniust- G || 54 consequatur : -quetur HM || quam : quae G || fuerunt : -runt P || 55 quisquis : quis uid. P¹ qui P² || 55 praeposuerit : pro- B || 56 incidat : -cidet HM -cedet V || 57 corporalis : temporalis HM || est : om. HM || 58 bona : *hic denuo* K || spiritalis : -tialis g || 59 terrena : -na M || 60 sunt : sint KSg || fit : fiet B³ || et² : om. G || 61 mala aeterna : *transp.* R || et malis --- aeterna : om. P KS || 62 *semel* : simul P Br. u. notam || sint : omni add. KSg

4, 11. d. cf. Ap 2, 10 ; 2 Tm 4, 7s.
 4, 14. e. cf. Dt 30, 15. 19.

1. C'est le terme grec *τέλος* que traduit le latin *finis* (cf. Cic. *fin.* 3, 26). Quant au choix de *iugis* pour qualifier la *patientia* humaine, il est rare (cf.

ble jusqu'à ce degré suprême et à cette perfection¹, il recevra la couronne de la vertu^d, et, pour les peines endurées pendant sa vie à cause de la justice, Dieu lui fera don de l'immortalité.

12. Telles sont les voies que Dieu a assignées à la vie humaine : dans chacune il a présenté des biens et des maux, mais dans un ordre inverse et opposé. En effet, dans la voie qui est sienne, il a montré des maux temporaires suivis de biens éternels, ce qui est le meilleur ordre ; dans l'autre, des biens temporaires suivis de maux éternels, ce qui est le pire ; de la sorte, quiconque choisit les maux présents avec la justice, obtiendra des biens plus grands et plus sûrs que n'étaient ceux qu'il a méprisés, mais tout homme qui préfère les biens présents à la justice, tombera dans des maux plus grands et plus durables que n'étaient ceux qu'il a fuis. 13. Car, la vie du corps étant passagère, ses maux et ses biens ne peuvent donc être que passagers ; mais, la vie de l'âme étant éternelle, au contraire de cette vie terrestre, ses biens et ses maux sont donc éternels. 14. Ainsi se fait-il qu'à des biens passagers succèdent des maux éternels et à des maux passagers des biens éternels. Voilà pourquoi, les biens et les maux une fois proposés^e à l'homme², il convient que

seulement GELL. *noct.* 12, 8, 6), mais en harmonie avec la fin de la phrase, qui évoque l'immortalité et le jugement dernier (contexte le plus fréquent du terme *iugis* : cf. CYPR. *Dem.* 9, 1, et n. compl. éd. FREDOUILLE, *SC* 467, p. 153). La *corona uirtutis* (cf. *inst.* 4, 25, 10 ; *epit.* 24, 11) n'est autre, en effet, que la *praedium immortalitatis* (cf. *epit.* 68, 5 ; *mort. pers.* 1, 1) ; même idée, exprimée de façon lapidaire, en *inst.* 7, 5, 20. Notons enfin que l'apparition du mot *corona* annonce le thème de la *militia Dei*, qui occupe toute la fin du chapitre (cf. TERT. *cor.* 15, 1). Et cette « couronne de la vertu » peut être celle du martyre (cf. CYPR. *Fort., praef.* 4), mais aussi celle de la victoire quotidienne sur l'Adversaire (cf. CYPR. *zel.* 16 ; et DÉLÉANT, *Christum*, p. 84-95).

2. Les termes sont bibliques (cf. Dt 30, 15 et 19) ; mais, sur l'emploi de *proponere*, et sur le dualisme qui affleure ici, voir n. compl. 2. ~ Les développements sur ce thème associent généralement le devoir, pour l'homme, de choisir (*discernere*) entre le bien et le mal ; on remarque ici le choix de *pensare* (cf. *infra* 9, 22 et *ira* 13, 23).

derare unum quemque secum decet quanto satius sit perpetuis
bonis mala breuia pensare quam pro breuibus et caducis bonis
65 mala perpetua sustinere.

15. Nam sicut in hoc saeculo cum est propositum cum hoste
certamen, prius laborandum est, ut sis postmodum in otio,
esuriendum sitiendum, aestus frigora perferenda, humi quies-
cendum uigilandum periclitandum est, ut saluis pignoribus et
70 domo et re familiari et omnibus pacis ac uictoriae bonis perfrui
possis 16. (sin autem praesens otium malueris quam laborem,
malum tibi maximum facias necesse est : praeoccupabit enim
aduersarius non resistentem, uastabuntur agri, diripietur
domus, in praedam uxor ac liberi uenient, ipse interficere aut
75 capiere ; quae omnia ne accidant, praesens commodum diffe-
rendum est, ut maius longiusque pariat), 17. sic in omni hac
uita, quia nobis aduersarium^f deus reseruauit, ut possemus
capere uirtutem, omittenda est praesens uoluptas, ne hostis

63 secum : om. V || sit : est R || bonis² : om. KSg || 67 prius : potius
R || sis : sit B³ si g || 69 et : ac R || 70 domo : -no Kg || 71 quam : qua HM ||
laborem : tum add. HM || 72 malum tibi maximum : max. m. t. HM ||
praeoccupabit : -pauit R HM || 73 diripietur : -pientur P² || 74 ac : aut
HM || ipse : ipsi M || interficere : -ficere G R V K || 75 capiere : -pere G K
-piare H || ne : ut ne R || 76 est : om. BG || 77 quia : que S¹ quae S² ||
nobis : in add. g || reseruauit : statuit R u. notam

4, 17. f. cf. 1 P 5, 8.

1. *Pignora*, pour désigner les êtres chers, n'apparaît que trois fois dans
l'œuvre de Lactance, dont deux au livre 6 (ici, et en 12, 23). *Pignus*, qui
initialement signifie « gage », est employé par OVIDE au sens de « gage de
tendresse » en *met.* 3, 134 (dont notre auteur cite la suite en *ira* 20, 2). Au
pluriel, le terme peut désigner à la fois enfants, parents, épouse et proches
(cf. QUINT. 6, 1, 24. 33), mais son emploi est généralement réservé (c'est

chacun considère à part soi combien il vaut mieux compen-
ser des maux passagers par des biens perpétuels, que de
supporter des maux perpétuels pour des biens passagers et
périssables.

Le combat

15. De fait, lorsqu'en ce monde se pré-
sente un combat avec un ennemi, il faut
d'abord peiner pour être ensuite dans la tranquillité ; il faut
avoir faim et soif, supporter la chaleur, le froid, dormir à
même la terre, veiller, être en danger, afin de sauver les êtres
qui vous sont chers¹ et de pouvoir jouir longtemps de sa
maison, son patrimoine, et tous les biens de la paix et de la
victoire. 16. (Si, au contraire, on préfère à la peine la tran-
quillité présente, on se fait nécessairement le plus grand
tort ; car l'adversaire envahira qui ne résiste pas : vos
champs seront dévastés, votre maison pillée, votre épouse et
vos enfants seront emmenés en esclavage, vous-même serez
tué ou fait prisonnier. Pour éviter que tout cela n'arrive, il
faut renoncer provisoirement à un avantage présent, pour
en acquérir un plus grand et plus durable.) 17. De même,
durant toute notre vie, puisque Dieu nous a réservé un
adversaire^f pour que nous puissions acquérir la vertu², il

bien le cas chez Lactance) à des circonstances graves, où la vie est en jeu.
Cf. *Ov. met.* 11, 542s. ; *PLIN. ep.* 1, 12, 3 ; *TERT. or.* 8, 3 ; *ARN. nat.* 2, 76 ;
CYPR. mort. 10 et *Fort.* 11. Quant au ch. 18 d'*eleem.*, où le mot figure
quatre fois (sur sa traduction, voir POIRIER, *SC* 440, p. 63, n. 1), il nous
semble que Cyprien y joue sur les deux sens de *pignus*, comme Lactance
en *epit.* 62, 4.

2. Il ne saurait y avoir de victoire sans adversaire, ni vertu sans vice, ni
bien sans mal : affirmation récurrente chez Lactance (cf. *inst.* 3, 29, 16 ;
infra 15, 7 ; 22, 2 ; 23, 4 ; *epit.* 24, 3). Mais c'est ici la métaphore militaire
qui prévaut : cf. *opif.* 1, 7 et surtout 19 bis, 1. ~ « Il faut veiller, monter la
garde » : cf. *inst.* 7, 10, 4 et 27, 16. Les lecteurs chrétiens pouvaient en
oultre, derrière la métaphore militaire, percevoir l'autre sens de *statio* : la
« synaxe », réunion des chrétiens debout dans la prière (cf. *TERT. or.* 29, 3 ;
et MOHRMANN, *Études*, t. 3, p. 307-330). ~ Enfin, pour l'expression « verser
son sang jusqu'au bout », allusion probable aux persécutions et au martyre,
cf. *inst.* 5, 22, 17 et *infra* 12, 23 (référence explicite).

opprimat, uigilandum, stationes agendae, militares expeditio-
 80 nes obeundae, fundendus ad ultimum cruor, omnia denique
 amara et grauia patienter ferenda, eo quidem promptius quod
 nobis imperator noster deus praemia pro laboribus aeterna
 constituit. **18.** Et cum in hac terrena militia tantum homines
 laboris exhauriant, ut ea sibi pariant quae possunt eodem
 85 modo perire quo parta sunt, certe nobis nullus labor recusandus
 est, quibus id adquiritur quod nullo modo possit amitti.
19. Voluit enim deus, qui hominem ad hanc militiam⁸ genuit,
 expeditos in acie stare et intentis acriter animis ad unius hostis
 insidias uel apertos impetus uigilare, qui nos, sicut periti et
 90 exercitati duces solent, uariis artibus captat pro cuiusque
 natura et moribus saeuens.

20. Aliis enim cupiditatem insatiabilem inmittit, ut opibus
 suis tamquam conpedibus inligatos a uia ueritatis excutiat,
 alios inflammat irae stimulis, ut ad nocendum potius intentos a
 95 dei contemplatione detorqueat, alios immoderatis libidinibus

81 grauia : -uiora KSg || promptius : pretiosius KS || 82 pro : om. KSg ||
 83 et : ut R || tantum : -to H || 84 laboris : -res M² || ea : eas KSg || 85
 parta : parata R pasta KSg || 86 quibus : quo H² || 87 enim : nos add. R ||
 88 unius : inuisibilis P² || 90 exercitati : excitati P || captat : -ta H || 94 a
 dei : ad in KS || contemplatione : -nem S

4, 19. g. cf. Jb 7, 1 ; 2 Tm 2, 3s.

1. Sur ce titre donné à Dieu, cf. *inst.* 5, 19, 24s. ; *infra* 8, 9 et 12 (d'après *Cic. rep.* 3) ; *inst.* 7, 27, 15. Voir WLOSOK, *Laktanz*, p. 245s.

2. Cf. *inst.* 5, 19, 25 : *dei cultus (...) militia caelestis est*. Ce thème de la *militia dei* relève d'une double tradition : stoïcienne (cf. *SEN. prou., passim* ; *ep.* 96, 5 ; 107, 9), et chrétienne (cf. *TERT. cor.* 1, 1 ; *or.* 19, 5 ; *mart.* 3, 1s. ; *CYPR. Don.* 15 ; *laps.* 2 ; *mort.* 2 ; *Fort., praef.* 1s. et 13 ; *MIN. FEL. Oct.* 36, 8 — 37, 3). Sur la double appartenance de ce dernier texte, voir notre art. « Minucius Felix », p. 11s. Études d'ensemble sur ce thème : voir notamment HARNACK, *Militia Christi*, Darmstadt 1963² (avec, en

faut laisser de côté les plaisirs qui se présentent, afin de
 n'être pas écrasé par l'ennemi ; il faut veiller, monter la
 garde, prendre part aux combats et verser son sang jusqu'au
 bout, bref : supporter patiemment toutes les amertumes,
 toutes les rigueurs, et ce avec d'autant plus d'empressement
 que Dieu, notre chef suprême¹, nous a préparé, pour nos
 peines, des récompenses éternelles. **18.** Et puisque, dans la
 milice de cette terre, les hommes dépensent tant de peine
 pour acquérir des biens qui peuvent disparaître comme ils
 ont été acquis, assurément nous ne devons refuser aucune
 peine, nous qui obtenons un bien qu'on ne saurait aucune-
 ment perdre. **19.** Car Dieu, qui a créé l'homme pour cette
 milice², a voulu que nous soyons en ligne, sans bagage, et
 que nous veillions, portant une attention aigüe aux embus-
 cades comme aux attaques ouvertes de l'unique Ennemi,
 qui, à l'instar des chefs expérimentés et chevronnés³, use
 de diverses manœuvres pour nous surprendre, sévissant en
 fonction de la nature et du caractère de chacun⁴.

L'Adversaire

20. En effet, aux uns il inspire une
 convoitise insatiable, pour les lier par
 leurs richesses comme par des entraves et les chasser de la
 voie de la vérité ; il en enflamme d'autres avec les aiguillons
 de la colère, pour les rendre surtout attentifs à nuire et les
 détourner de la contemplation de Dieu ; il en plonge

appendice, EDMONDS, « Geistlicher Kriegsdienst ») et AUER, « *Militia Christi* », *DSp* 10, 1980, c. 1210s. ; cf. en outre DELÉANI, *Christum*, p. 94 et 118 ; et FREDOUILLE, « Héros », p. 11-25.

3. Satan est l'unique ennemi aux manœuvres multiples (*uariis artibus*), un chef d'armée pourvu d'une longue expérience (cf. *opif.* 1, 7 ; *inst.* 3, 29, 14s. ; et surtout *CYPR. Fort., praef.* 2). Contre lui, il faut être constamment sur le pied de guerre : cf. *CYPR. Fort.* 8. Ailleurs, Lactance précise que Satan peut user, soit de ruse, soit de violence (*opif.* 1, 7 et 19 bis, 5 ; *inst.* 3, 29, 15) ; ici, il évoque seulement « embuscades » et « assauts », car la fin du chapitre s'en tiendra au registre moral, sans évoquer les persécutions.

4. Sur le développement qui suit, voir n. compl. 4.

inmergit, ut uoluptati et corpori seruietes ad uirtutem respicere non possint, aliis uero inspirat inuidiam, ut suis ipsi tormentis occupati nihil cogitent aliud nisi eorum quos oderint felicitatem. **21.** Alios inflat ambitionibus : hi sunt qui ad gerendos magistratus omnem uitae suae operam curamque conuertunt, ut fastos signent et annis nomen inponant ; **22.** quorundam cupiditas tendit altius, non ut prouincias temporali gladio regant, sed ut infinita et perpetua potestate dominos se dici uelint uniuersi generis humani. **23.** Quos autem pios uiderit, uariis implicat religionibus, ut impios faciat ; his uero qui sapientiam quaerunt, philosophiam in oculos inpingit, ut specie lucis excaecet, ne quis comprehendat ac teneat ueritatem. **24.** Sic hominibus obstruxit aditus omnis et obsaepsit uias, publicis laetus erroribus. Quos ut discutere possemus ipsumque auctorem malorum uincere, inluminauit nos deus et armauit uera caelestique uirtute. De qua nunc mihi disserendum est.

96 et : om. HM || corpori : -ris M² || 97 inspirat : -rant B || 98 oderint : -runt HM || 99-100 gerendos : regendos G || 101 fastos : factos M || annis : annum B³ || 103 ut : hic def. G || infinita et : infinitate H || 104 uniuersi generis : uniuerso generi B³ || humani : -no B || autem : aut g || uiderit : -rint P || 105 uariis : uanis R HM || 106 oculos : -lis HM || ut : uti P² KSg || 106-107 specie : -ciem B || 109 publicis : -cas M² || laetus : -tas HM¹ -tis M² || 106-107 speciem g || discutere : discere HM.

1. Les deux verbes sont complémentaires : Dieu nous a « illuminés » contre l'erreur, et « armés » contre le mal. WLOSOK (*Laktanz*, p. 189s. et 223) rappelle que la vertu a son origine dans le sacrement du baptême (*illuminatio*), et perçoit ici une influence de la philosophie gnostique : cf.

d'autres dans des désirs effrénés, pour qu'ils ne puissent pas, esclaves qu'ils sont de leur plaisir et de leur corps, se retourner vers la vertu ; à d'autres encore il insuffle l'envie, afin qu'ils soient tout occupés à se tourmenter eux-mêmes, n'ayant à l'esprit que le bonheur de ceux qu'ils haïssent. **21.** Il est d'autres hommes qu'il gonfle d'ambitions : ce sont ceux qui, toute leur vie, consacrent leur activité et leurs soins à exercer des magistratures, pour marquer de leur sceau les fastes et donner leur nom aux années ; **22.** mais la convoitise de certains vise encore plus haut : il ne leur suffit pas de gouverner des provinces à la faveur d'un glaive temporel, ils veulent un pouvoir absolu et perpétuel, et qu'on les dise maîtres de tout le genre humain. **23.** Quant à ceux dont il constate la piété, il les embrouille dans diverses religions pour les rendre impies ; et ceux qui cherchent la sagesse, il leur jette aux yeux la philosophie, pour les aveugler par une illusion de lumière, afin que nul ne saisisse et n'atteigne la vérité. **24.** Voilà comment il a obstrué tous les accès et a fermé aux hommes toutes les voies, heureux des erreurs de tous. Mais, pour que nous puissions dissiper ces erreurs et vaincre l'instigateur du mal en personne, Dieu nous a illuminés, il nous a armés¹ de la vertu véritable : celle du ciel. C'est d'elle qu'il me faut à présent traiter.

Ascl. 16 et 29, *C.H.* t. 2, p. 315 et 336. Dans un contexte semblable, *infra* 18, 2, Dieu est même appelé *inluminator noster* ; sur cet aspect essentiel de la sotériologie lactancienne, cf. LOI, *Lattanzio*, p. 256s. Plusieurs textes évoquent cette illumination comme un don de Dieu (*munus* : *inst.* 1, 1, 6 ; cf. 4, 20, 13 et *ira* 1, 6) ; mais on note qu'ici, notre auteur associe deux dons (*uera sapientia et uera uirtus*) à deux devoirs pour le chrétien (lutte contre l'erreur et contre le mal). ~ Pour l'expression *auctor malorum* désignant Satan, cf. *opif.* 19 bis, 4 (qui distingue *errores et mala*) ; *inst.* 7, 24, 5 ; *epit.* 67, 2.

CAPVT V

1. Sed priusquam singulas uirtutes exponere incipio, determinanda est ipsa uirtus, quam non recte philosophi definiunt, quid esset aut in quibus rebus, quid operis, quid habeat officii. Nomen itaque solum retinuerunt, uim uero et rationem et effectum perdiderunt. 2. Quaecumque autem in definitione uirtutis solent dicere, paucis uersibus colligit et enarrat Lucilius, quos malo equidem ponere, ne dum multorum sententias refello, sim longior quam necesse est.

3. « *Virtus, Albine, est pretium persoluere uerum
quis in uersamur, quis uiuimus rebus potesse ;
uirtus est homini scire id quod quaeque habeat res,
uirtus, scire homini rectum utile quid sit, honestum,
quae bona, quae mala item, quid inutile turpe
[inhonestum ;*

B(G) R KSg PV HM

3 operis : aut *add.* B³ || *habeat* : -bet B¹ -beret B² *Br. u. notam* || 4 nomen : *hic denuo* G || 5 in : *om.* R || *definitione* : -nem B¹G KSg *Br. u. notam* || 6 uirtutis : *hic def.* G || 7 ne : sed ne HM nec P || *sententias* : non *add.* HM || 9 Albine : Albane KS || 10 quis¹ : quos V || quis² : qui is B² || *potesse* : pote se HM potes se g potest esse B P³ || 11 est : et HM || *homini* : -nis B KSg animi M est *add.* HM || *quod quaeque* : quod neque g quoque HM || 12 homini : in *add.* KSg || *quid* : ei *add.* B || *honestum* : -to V

1. Les trois termes *uis*, *ratio*, *effectus* correspondent, nous semble-t-il, aux interrogatives de la phrase précédente (1. *quid esset aut in quibus rebus* ; 2. *quid operis* ; 3. *quid officii*). L'essence de la vertu (*uis*) a été définie, déjà, en *inst.* 2, 8, 6 *add.* 3 ; 3, 11, 9 ; 3, 12, 7 (cf. *infra* 15, 9). Sa

CHAPITRE V

Définitions
de la vertu

1. Mais, avant de commencer l'exposé de toutes les vertus, il me faut définir la vertu elle-même, car les philosophes n'ont pas bien déterminé ce qu'elle était ni en quoi elle consistait, quelles sont sa tâche et sa mission. C'est pourquoi ils n'en ont retenu que le nom, mais en ont perdu l'essence, la raison d'être et l'aboutissement¹. 2. Or, tout ce qu'ils ont coutume de dire en définissant la vertu, Lucilius le rassemble et l'expose en quelques vers², que pour ma part je préfère citer, afin de n'être pas plus long qu'il ne faut, en réfutant de multiples opinions.

3. « *La vertu, Albinus, c'est être capable d'évaluer à leur juste prix
les réalités dans lesquelles nous nous trouvons, dans
lesquelles nous vivons.
La vertu, c'est savoir ce que vaut chaque chose pour
l'homme,
savoir ce qui pour l'homme est juste, utile, honorable,
ce qui est bien et pareillement ce qui est mal, ce qui
est inutile, laid, déshonorant.*

raison d'être, son principe (*ratio*) l'est en *opif.* 19 bis, 3 ; *inst.* 7, 5, 27 *add.* 6 ; *ira* 13, 24. Son aboutissement, son résultat (*effectus*) est mentionné en *opif.* 19, 8 ; *inst.* 3, 12, 12, 29 ; *ira* 19, 2, 4. En *epit.* 24, 11, enfin, une seule phrase résume les trois aspects.

2. Ces vers ne nous sont parvenus que grâce à cette citation de Lactance. Dans l'édition CHARPIN des *Satires* de LUCILIUS (*CUF* 1978, 1979, 1991), ce long fragment en hexamètres dactyliques (H 23) figure au t. 3, p. 105, avec une analyse détaillée, p. 254-257 (= 1326-1338 éd. MARX, Leipzig 1904-1905, comm. p. 425s.). Des six citations littérales de Lucilius figurant dans les *Institutions* (au total 31 vers : cf. GOULON, « Citations », p. 120s. ; OGILVIE, *Library*, p. 8), celle-ci est la plus longue, et Lactance va discuter, vers par vers, cette définition de la vertu (*infra* 5, 5 à 6, 20). Sur le contenu de la définition, voir n. compl. 5.

- 15 *uirtus, quaerendae finem rei scire modumque,
uirtus, diuitiis pretium persoluere posse,
uirtus, id dare quod re ipsa debetur honori ;
hostem esse atque inimicum hominum morumque*
[malorum
- 20 *contra defensorem hominum morumque bonorum,
hos magni facere, his bene uelle, his uiuere amicum ;
commoda praeterea patriae prima putare,
deinde parentum, tertia iam postremaque nostra. »*

4. Ab his definitionibus, quas poeta breuiter comprehendit,
25 Marcus Tullius traxit officia uiuendi Panaetium stoicum secum
tunc eaque tribus uoluminibus inclusit. Haec autem quam falsa
sint mox uidebimus, ut appareat quantum in nos dignatio
diuina contulerit, quae nobis aperuit ueritatem.

5. Virtutem esse dixit scire quid sit bonum et malum, quid
30 turpe, quid honestum, quid utile, quid minus. Breuius facere
potuit, si tantum bonum ac malum diceret, quia nihil potest
esse utile uel honestum quod non idem bonum sit, nihil inutile

15 modumque : m. quem R || 17 quod re : om. R || debetur : uidetur
HM || 18 hominum : -nem R || morumque : malorumque g || 20 defensor-
rem : -sionem B || hominum morumque : hominumque R || 21 magni
facere : magnificare B PV HM magis facere R u. notam || 22 patriai :
patriae *codd. u. notam* || 23 postremaque : p. quae KSg || 24 quas : quos H
|| 25 Panaetium : Paneticium g pane et uinum (*sic*) R || 26 eaque : ea quae
H || 27 uidebimus : docebimus R || dignatio diuina : *transp.* HM || 29
scire : om. R || 30 quid³ : qui P¹ quod P³ || minus : *del.* P³ minis S²

1. Cicéron l'affirme explicitement, en *off.* 2, 60 et 3, 7 notamment.
Panétius de Rhodes, ami de Scipion Émilien comme Lucilius, est l'un de
ceux qui ont initié l'aristocratie romaine au stoïcisme, en tempérant le
dogmatisme de la doctrine et en l'adaptant à la vie pratique, notamment
dans son traité *Sur le devoir*, rédigé en 140. Sur la doxographie stoïcienne
du livre 6 et la doctrine morale de Panétius, voir ANDRÉ, « Lactance »,
p. 135-140 (et n. 25) ; et, sur la délicate question des sources du *De officiis*,
TESTARD, *intr. d'off.*, CUF, p. 25s., et n. 4, p. 26s.

*La vertu, c'est savoir la limite et la mesure de ce
qu'on doit rechercher,
c'est être capable d'évaluer les richesses à leur prix,
accorder aux honneurs ce qui leur est dû réellement.
Être l'ennemi, officiel et privé, des hommes mauvais
et des mauvaises mœurs,
mais le défenseur des hommes bons et des bonnes
mœurs,
faire grand cas d'eux, leur vouloir du bien, être leur
ami.
Enfin, considérer d'abord les intérêts de sa patrie,
ensuite ceux de ses parents, puis, en troisième et der-
nier lieu, les siens. »*

4. Partant de ces définitions réunies brièvement par le
poète, Marcus Tullius, à la suite du stoïcien Panétius¹, a
exposé les devoirs de la vie et leur a consacré trois volumes.
Or nous en verrons bientôt la fausseté, de sorte qu'apparaîtra
tout ce que nous devons à la libéralité² divine, qui nous
a découvert la vérité.

**La vertu
n'est pas une science**

5. La vertu, a dit Lucilius, c'est
de savoir ce qui est bien ou mal,
ce qui est laid ou honorable, ce
qui est utile ou ne l'est guère. Il aurait pu faire plus court,
en disant seulement bien et mal, car rien ne peut être utile
ou honorable qui ne soit également bon, rien ne peut être
inutile et laid qui ne soit également mauvais. C'est d'ailleurs

2. *Dignatio* est un hapax chez Lactance. Le terme, pourtant, est bien
attesté pour désigner la libéralité, la faveur divine : présent en *Asclep.* 7,
C.H. t. 2, p. 303, il est fréquemment employé par Tertullien et Cyprien :
voir en particulier TERT. *Iud.* 1, 8 (faveur de la nouvelle Alliance) ; CYPR.
ep. 6, 2 (la voie de la faveur divine) ; cf. HIL. *Trin.* 1, 11, pour l'Incarnation.

ac turpe quod non idem malum. Quod et philosophis uidetur
 et idem Cicero in tertio supra dicti operis ostendit. **6.** Verum
 35 scientia non potest esse uirtus, quia non est intus in nobis, sed
 ad nos extrinsecus uenit. Quod autem transire ab altero ad
 alterum potest, uirtus non est, quia uirtus sua cuique est.
 Scientia igitur alieni beneficii est, quia posita est in audiendo,
 uirtus tota nostra est, quia posita est in uoluntate faciendi boni.
 40 **7.** Sicut ergo in itinere celebrando nihil prodest uiam nosse,
 nisi conatus ac uires suppetant ambulandi, ita uero scientia
 nihil prodest, si uirtus propria deficiat. **8.** Nam fere etiam hi
 qui peccant, etsi non perfecte, tamen quid sit bonum et malum
 sentiunt, et quotiens aliquid improbe faciunt, peccare se sciunt
 45 et ideo celare nituntur. **9.** Sed cum eos boni et mali natura non
 fallat, cupiditate mala uincuntur, ut peccent, quia deest illis
 uirtus, id est cupiditas recta et honesta faciendi. **10.** Ex hoc
 igitur apparet aliud esse scientiam boni malique, aliud uirtu-
 tem, quod potest esse scientia sine uirtute, sicut in plurimis
 50 philosophorum fuit. In quo, quoniam recte ad culpam pertinet
 non fecisse quae scieris, recte uoluntas praua et uitiosus ani-
 mus, quem ignoratio excusare non potest, punietur. **11.** Ergo
 sicut uirtus non est bonum ac malum scire, ita uirtus est

33 et : om. V || 34 in tertio : om. R || operis : libro *add.* g || 35 intus : om.
 B HM || sed : et R || 36-37 ad alterum : adulterium M || 37 sua : sui P HM ||
 cuique : cuiusque P³ || 38 est¹ : om. B || est² : res B || audiendo : est *s.l.*
add. B² || 39 uirtus : autem *add.* g || tota nostra est : om. R KS t. e. n. g ||
 boni : -na HM bene P³ || 45 boni et mali natura : b. n. et m. KSg || 46
 fallat : -lit KSg || illis : illi M || 49 quod : quid HM quia B² || 51 uoluntas :
 -luptas KSg || 52 quem : que B¹ quae B² || 53 est² : om. Kg

1. En *off.* 3, 11, Cicéron déclare en effet que cette opinion est commune
 aux péripatéticiens et aux stoïciens, et il renvoie même à Socrate, comme
 référence pour ces derniers. Sur l'assimilation *malum-turpe-inutile* /
bonum-honestum-utile, cf. en outre *off.* 3, 49. 81, et *fin.* 3, 14 (cités, entre
 autres, dans MONTEIL, *Beau*, p. 294s.).

l'opinion des philosophes, et le même Cicéron le démontre
 au troisième livre de l'ouvrage susdit¹. **6.** Mais la vertu ne
 saurait être la science, car celle-ci n'est pas au dedans de
 nous, mais nous vient de l'extérieur. Or ce qui peut passer
 de l'un à l'autre n'est pas la vertu, car la vertu est propre à
 chacun. La science, donc, relève du bien que nous fait autrui,
 car elle repose sur le fait d'écouter, tandis que la vertu est
 entièrement nôtre², car elle repose sur la volonté de faire le
 bien. **7.** En conséquence, de même que, lorsqu'on fréquente
 un chemin, il ne sert à rien de connaître la route si l'on ne
 fournit l'effort de marcher ou si l'on n'en a pas la force, de
 même, en vérité, la science ne sert à rien si la vertu person-
 nelle fait défaut. **8.** Car, presque toujours, même ceux qui
 pèchent, perçoivent — fût-ce imparfaitement — ce qui est
 bien et ce qui est mal ; chaque fois qu'ils agissent mal, ils
 savent qu'ils pèchent, et partant s'efforcent de le cacher.
9. Mais, quoique la nature du bien et du mal ne leur
 échappe pas, ils sont vaincus par un désir mauvais qui les
 fait pécher, car la vertu leur manque, c'est-à-dire le désir de
 faire ce qui est juste et honorable. **10.** Ceci étant, ce qui
 prouve bien que la science du bien et du mal est autre chose
 que la vertu, c'est que la science peut exister sans la vertu,
 comme ce fut le cas chez tant de philosophes. Et sur ce
 point, puisque savoir et ne pas faire relève à juste titre de la
 faute, c'est à juste titre que seront punis une volonté mau-
 uaise et un esprit corrompu, que l'ignorance ne saurait
 excuser. **11.** Ainsi donc, la vertu, ce n'est pas savoir le bien

2. Cette formulation, d'inspiration stoïcienne (comme, au § 10, *scientia
 boni malique* : cf. BUCHHEIT, « *Scientia* », p. 246), insiste sur l'autarcie de
 la vertu : cf. SPANNEUT, *Stoïcisme*, p. 98s. ; 241-245. Par réaction contre les
 conceptions trop intellectualistes (cf. déjà *inst.* 3, 8, 24s. pour le souverain
 bien), Lactance met l'accent sur le caractère volontariste de la vertu, rejoignant
 ainsi un stoïcisme plus spécifiquement romain, et notamment Sénèque :
 cf. LOI, « *Valori* », p. 108s. (qui cite SEN. *ep.* 16, 1 ; 20, 5 ; 80, 3). Ce
 faisant, Lactance va clairement contre l'aveu de Paul en Rm 7, 18s., mais
 son affirmation sera considérablement tempérée *infra* 5, 18s., puisqu'il
 n'est pas, dit-il, de vertu possible sans la connaissance de Dieu.

bonum facere, malum non facere. Et tamen scientia sic cum
55 uirtute coniuncta est, ut scientia praecedat uirtutem, uirtus
sequatur scientiam, quia nihil prodest cognitio, nisi et actio
subsequatur.

12. Horatius igitur paulo melius :

« *Virtus est uitium fugere et sapientia prima* »,

60 sed inepte, quod eam contrario terminauit, ut si diceret :
bonum est quod malum non est. Cum enim quid sit uirtus
nescio, ne uitium quidem quid sit scio. Vtrumque igitur indi-
get definitione, quia natura rei talis est, ut utrumque aut intel-
legi aut non intellegi sit necesse.

65 13. Verum nos faciamus quod ille debuit. Virtus est iram cohi-
bere, cupidatem conpescere, libidinem refrenare : id est enim
uitium fugere. Nam fere omnia quae fiunt iniuste atque
inprobe, ab his oriuntur adfectibus. 14. Si enim commotionis
huius quae ira dicitur impetus retundatur, omnes hominum
70 contentiones malae sopientur, nemo insidiabitur, nemo prosu-
liet ad nocendum. 15. Item si cupiditas temperetur, nemo terra

54-55 sic -- ut scientia : om. R || 57 subsequatur : cons. B HM scientiam
add. KSg P² || 62 ne -- scio : om. R || sit : scit H || utrumque : utrum V ||
igitur : om. R || 63 ut : om. B ne g || utrumque aut : transp. HM || 65
debut : om. B¹ noluit s.l. B² || iram : enim M || 67 iniuste : -tae KS || 68
commotionis : commonitio- M || 69 omnes : -nis B -nium HM || 70 malae :
malo KSg || sopientur : -piuntur R || 71 si : sibi K

1. La nécessaire corrélation de *scientia* et de *uirtus* a déjà été signalée en
inst. 3, 8, 31. Mais leurs fonctions sont distinctes et se succèdent (*inst.* 3,
12, 29) : la *scientia* permet la *uirtus*, qui est le vécu de la *sapientia* (*inst.* 3,
16, 2). Sur cette étroite corrélation, cf. LOI, « Problema », p. 71-74 ; et sur
la distinction soigneusement établie par Lactance, WINGER, *Humanität*,
p. 428s.

2. L'affirmation d'Horace (*ep.* 1, 1, 41) se prolonge en fait au vers
suivant, par les termes *stultitia caruisse*. Erreur de Lactance, qui n'aurait
mémorisé que le vers ? ou faut-il imaginer des points de suspension, pour

et le mal : c'est faire le bien et ne pas faire le mal. Toutefois,
science et vertu sont alliées ¹, en ceci que la science précède
la vertu et que la vertu succède à la science, car la connais-
sance ne sert à rien, si l'action aussi ne l'accompagne.

12. Horace, donc, a écrit un peu mieux :

« *La vertu, c'est de fuir le vice : c'est le commence-
ment de la sagesse* ² » ;

mais il a été maladroit en ce qu'il l'a définie par son
contraire, disant en quelque sorte : le bien, c'est ce qui n'est
pas le mal. En effet, lorsque je ne sais pas ce qu'est la vertu,
je ne sais pas non plus ce qu'est le vice. L'un et l'autre ont
donc besoin d'être définis, car la nature de la chose est telle
qu'on ne peut les comprendre qu'ensemble ou ne pas les
comprendre.

Qu'est-ce que
fuir le vice ?

13. Eh bien, faisons, nous, ce qu'il
aurait dû faire. La vertu, c'est contenir sa
colère, réprimer sa convoitise, réfréner
son désir ³ : c'est cela, fuir le vice. Car presque tout ce
qu'on fait d'injuste et de mal, a pour origine ces affects. 14.
En effet si l'on rabat l'impétuosité de cette émotion qu'on
appelle colère, toutes les tensions mauvaises entre les hom-
mes s'apaiseront : personne ne s'embusquera, personne ne
s'élançera pour faire du mal. 15. De même, si l'on tempère

une fin de phrase connue ? Quoi qu'il en soit, la critique resterait valable,
puisque une deuxième opposition (*sapientia* - *stultitia*) s'ajouterait à la
première (*uirtus* - *uitium*). Mais le vers, à lui seul, avait tout, nous semble-
t-il, pour retenir l'attention de Lactance : encadrant *uitium fugere*, qui
situe la vertu dans le domaine de l'action (du *facere*), la double présence de
uirtus et de *sapientia* résume en effet ce qu'il vient de démontrer, sur le
lien nécessaire entre science et vertu.

3. *Ira*, *cupiditas*, *libido* apparaissent les premières, *supra* 4, 20, dans
l'énumération des quatre passions qu'attise l'« Adversaire » pour faire chu-
ter les hommes ; ce sont aussi les trois Furies des poètes, citées dans le
même ordre, *infra* 19, 4. Le développement qui suit (5, 13-17) annonce le
long débat avec les philosophes sur la nature et le bon usage des *adfectus*,
qui occupe les ch. 14 à 19.

marique grassabitur, nemo exercitum ducet, ut rapiat et uastet aliena. **16.** Item si ardor libidinum conprimatur, omnis aetas et sexus retinebit suam sanctitatem, nemo quicquam pudendum aut patietur aut faciet. **17.** Ergo uniuersa scelera et flagitia his commotionibus uirtute sedatis ex hominum uita moribusque tollentur. Quae sedatio commotionum et adfectuum hanc habet rationem, ut omnia recta faciamus.

18. Omne igitur uirtutis officium est non peccare. Quo profecto fungi non potest qui deum nescit, quoniam ignoratio eius a quo bona oriuntur, imprudentem inpingat in uitia necesse est. **19.** Itaque ut breuius et significantius utriusque rei summa officia determinem, scientia est deum nosse, uirtus colere : in illo sapientia, in hoc iustitia continetur.

CAPVT VI

1. Dixi, quod erat primum, scientiam boni non esse uirtutem, deinde, quid sit uirtus et in quo sit : sequitur ut id quoque ipsum, quid sit bonum et malum, nescisse philosophos breuiter ostendam, quia paene declaratum est in libro tertio, cum de summo bono disputarem. **2.** Qui autem quid esset summum

B(G) R (K)(S)g PV HM

76 commotionibus : commonitio- V || sedatis : -tas B³ || 77 adfectuum : -tum V || 78 recta : -te B || 79 omne : -nem V -nis KS || uirtutis : -tus M || quo : quod B HM || 81 imprudentem : -ter M || 82 utriusque : uarius- K uerius- g.

1 scientiam : -tia B || 2 quid sit : quia est R || id : om. R || 4 paene : poenae M || 5 quid : qui R

1. *Sanctitas* est ici assez proche de *castitas* (de même *infra* 23, 31, et 24, 25 pour *sancte*) ; cf. CURT. 3, 12, 21 ; et TAC. *ann.* 14, 60, où *sanctitas* est suivi de l'adjectif *casta* (cité par BÜNEMANN : cf. *PL* 6, c. 652). Toutefois, le sens de « respectabilité » nous paraît également présent (cf. CIC. *Cael.* 32) : *sanctitas* s'oppose à *pudendum*, et, comme lui, concerne à la fois le coupable et la victime.

la convoitise, personne n'ira courir la terre et la mer, personne ne conduira une armée, pour piller et dévaster les biens d'autrui. **16.** De même, si l'on comprime l'ardeur des désirs, chaque âge et chaque sexe gardera sa pureté¹, personne ne subira ou ne commettra aucune infamie. **17.** En conséquence, une fois ces émotions apaisées par la vertu, tous les crimes et toutes les turpitudes disparaîtront de la vie et des mœurs des hommes. Car cet apaisement des émotions et des affects a pour raison d'être que nous fassions toujours ce qui est juste.

18. Tout le devoir de la vertu est donc de ne pas pécher. Mais, assurément, on ne peut s'en acquitter si l'on ne connaît pas Dieu, car l'ignorance de celui qui est à l'origine du bien jette nécessairement dans le vice, sans qu'on s'en aperçoive. **19.** Ainsi donc, pour définir de façon plus brève et plus significative les devoirs suprêmes de la science et de la vertu, la science consiste à connaître Dieu, et la vertu à lui rendre un culte : dans la première démarche est la sagesse, dans la seconde la justice.

CHAPITRE VI

Méconnaissance de l'origine des biens et des maux

1. J'ai dit — ce qui était le premier point — que la vertu n'est pas la science du bien, puis j'ai dit ce qu'est la vertu et en quoi elle consiste ; il me reste à montrer que les philosophes n'ont pas su non plus ce qu'est le bien et le mal : je le ferai brièvement, car on l'a vu assez clairement au livre III, lorsque je traitais du souverain bien². **2.** Mais des hommes qui

2. Le débat avec les philosophes sur le souverain bien figure en *inst.* 3, ch. 7-12. Examen des diverses définitions, puis argumentation de Lactance : le souverain bien doit être propre à l'homme ; il implique la vraie sagesse (*scientia + uirtus*), indissociable de la religion (*cultus, iustitia*) ; mais il se situe au-delà, dans l'immortalité bienheureuse à laquelle tous les hommes sont promis.

nescierunt, et in ceteris bonis malisue quae summa non sunt, errauerint necesse est : quae non potest uero iudicio examinare qui fontem ipsum non tenet unde illa descendunt. **3.** Fons autem bonorum deus est, malorum uero ille scilicet diuini nominis semper inimicus, de quo saepe diximus : ab his duobus principiis bona malaque oriuntur. **4.** Quae ueniunt a deo, hanc habent rationem, ut immortalitatem parent, quod est summum bonum ; quae autem ab illo altero, id habent officium, ut a caelestibus auocatum terrenisque demersum ad poenam interficiant sempiternam, quod est summum malum. **5.** Num igitur dubium est quin illi omnes quid esset bonum et malum ignorauerint, qui nec deum nec aduersarium dei scierunt ?

6. Itaque finem bonorum ad corpus et ad hanc uitam breuem retulerunt, quam scilicet solui et occidere necesse est ; non sunt progressi ulterius, sed omnia eorum praecepta et omnia quae inducunt bona, terrae inhaerent et humi iacent, quoniam simul cum corpore, quod est terra, moriuntur. **7.** Pertinent enim non ad uitam homini comparandam, sed ad quaerendas uel augendas opes honores gloriam potentiam : quae sunt uniuersa mortalia, tam scilicet quam ille qui ut ea sibi contingerent laborauit. Hinc est illud :

« uirtus, quaerendae finem rei scire modumque ».

7 quae : quia R || 9 ille scilicet : *transp.* KSg || 10 nominis : -ni R || ab : *om.* HM || 11 principiis : -cipibus HM *om.* R || 14 auocatum : -tos R || terrenisque : -que *om.* B || demersum : -sos R || ad : *eras.* B² || poenam : -na B² || 15 interficiant : -ciat B || sempiternam : -na B² || 16 quid esset bonum et malum : quod et malum sit bonum HM || 17 aduersarium : aemulum HM || dei : humani generis B *om.* R || scierunt : -rint KSg PV || 18 ad² : *om.* S || 19 retulerunt : -rint PV || quam : quod PV || 20 eorum : illorum R || 21 et : *om.* V || 24 uel : et R || gloriam : -ria KS || 26 illud : illa B³ || 27 uirtus : -tutis HM || finem rei : finem *om.* B¹ *transp.* B³ || modumque : -que *om.* B KS m. quae R

1. La doctrine dualiste, apparue progressivement et assez discrètement dans les premiers chapitres, est ici patente : voir n. compl. 2.

n'ont pas su ce qu'était le souverain bien, ne pouvaient que se tromper aussi sur tous les biens et les maux autres que souverains ; car on ne peut les évaluer d'un jugement vrai, si l'on ne connaît pas la source même d'où ils proviennent. **3.** Or la source des biens est Dieu ; quant à celle des maux, c'est évidemment le sempiternel ennemi du nom divin, dont nous avons souvent parlé. C'est de ces deux principes¹ que biens et maux tirent leur origine. **4.** Les biens, qui viennent de Dieu, ont pour raison d'être qu'ils procurent l'immortalité, qui est le souverain bien ; au contraire les maux, qui viennent de l'autre, ont pour fonction de nous détourner des choses du ciel et de nous enfoncer dans celles de la terre, pour aboutir à la mort et au châtement éternel, qui est le souverain mal. **5.** Il n'y a donc aucun doute qu'ils ont ignoré ce qu'étaient le bien et le mal, eux tous qui n'ont connu ni Dieu ni l'adversaire de Dieu.

Des préceptes insuffisants, adaptés à cette terre

6. Voilà pourquoi ils ont rapporté au corps leur définition des biens, et à cette vie éphémère qui, assurément, doit se défaire et prendre fin ; ils ne sont pas allés plus avant, mais tous leurs préceptes et tout ce qu'ils présentent comme des biens, restent attachés à la terre et gisent à ras du sol, car il meurent en même temps que le corps, qui est terre. **7.** En effet leurs préceptes visent, non pas à procurer la vie à l'homme, mais à acquérir ou accroître richesses, honneurs, gloire, pouvoir, toutes choses mortelles, comme l'est évidemment celui qui a peiné pour qu'elles lui échoient. D'où ce vers :

« La vertu, c'est savoir la limite et la mesure de ce qu'on doit rechercher² ».

2. Reprise du sixième vers du frg. de Lucilius cité *supra* 5, 3. Lactance en fait le commentaire en 6, 6-11, ainsi que du vers suivant, également cité à nouveau en 6, 10. En 6, 12-18, seront commentés les v. 9-11 du même texte (sans qu'ils soient à nouveau cités) ; enfin, en 6, 18-20, c'est le v. 12 qui sera cité et commenté.

8. Praecipunt enim quibus modis et quibus artibus res familiaris quaerenda sit, quia uident male quaeri solere. Sed huiusmodi uirtus non est proposita sapienti : nec enim uirtus est opes quaerere, quarum neque inuentio neque possessio in nostra potestate est. Itaque et quaestu et obtentu faciliores sunt malis quam bonis. 9. Non potest ergo uirtus esse in his rebus quaerendis in quarum contemptu uis ac ratio uirtutis apparet, nec ad ea ipsa transfugiet quae magno et excelso animo calcare ac proterere gestit, neque fas est animam caelestibus intentam bonis, ut haec fragilia sibi conparet, ab immortalibus suis operibus auocari, sed potissimum in his rebus comparandis uirtutis ratio consistit quas nobis nec homo ullus nec mors ipsa possit auferre.

10. Cum haec ita se habeant, illud quod sequitur uerum est :

« uirtus, diuitiis pretium persoluere posse ».

Qui uersus idem fere significat quod primi duo. Sed neque ipse neque quisquam philosophorum scire potuit pretium ipsum uel quale uel quod sit. Id enim poeta et illi omnes quos secutus est putauerunt recte opibus uti, hoc est frugis esse, non instruere conuiuia sumptuose, non largiri temere, non effundere in res superuacuas aut turpes rem familiarem. 11. Dicit aliquis fortasse : « quid tu ? negasne hanc esse uirtutem ? » Non equidem nego, contraria enim uidear probare, si negem ; sed

28 praecipunt : -puunt R || enim : etiam HM || 29 familiaris : -res B || male : -la HM -lae V || 30 huiusmodi : h. mundi HM || sapienti : -tiae B³ || uirtus : hic def. R || 32 quaestu : -tus HM quaesitu Heum. Br. u. notam || obtentu : -tus HM || 33 esse : hic denuo R || 36 proterere : -tegere B || fas est : homini add. M || animam : -mum P || 37 bonis : bonas H² bonam M || 37-38 immortalibus : -talitatibus HM || 38 operibus codd. omnes : opibus Buen. Br. u. notam || 40 possit : -set B potest HM || 41 est : sed HM || 42 diuitiis : ac uitiiis R || pretium : praemium B || posse : -sit HM || 43 fere : om. B || primi : -mo V || 45 ipsum uel : om. R || id : hic R idem H id est M || 49 quid : om. R || non : ne KS nonne M || 50 equidem : quidem R KS M || uidear : -or B² || sed : si M

8. De fait, ils prescrivent par quels moyens et quels procédés on doit chercher à acquérir des biens, parce qu'ils voient qu'ils sont généralement mal acquis. Mais telle n'est pas la vertu proposée au sage, car ce n'est pas la vertu que de chercher à acquérir des biens, dont ni la découverte ni la possession ne sont en notre pouvoir ; aussi est-il plus facile aux méchants qu'aux bons de les acquérir et de les garder. 9. Ainsi donc, la vertu ne peut consister à chercher l'acquisition de biens, dans le mépris desquels se manifestent son essence et sa raison d'être ; elle ne désertera pas pour obtenir ce que précisément, dans sa grandeur d'âme, elle brûle de fouler aux pieds, d'écraser ; et il serait sacrilège qu'une âme tendue vers les biens célestes se détourne de ses œuvres immortelles pour se procurer ces biens périssables : au contraire, la raison d'être de la vertu consiste principalement à nous procurer des biens que nul homme, ni la mort même, ne peuvent nous enlever.

10. Ceci étant, le vers qui suit est véridique :

« La vertu, c'est être capable d'évaluer les richesses à leur prix ».

Il a à peu près la même signification que les deux premiers, mais ni Lucilius ni aucun des philosophes n'étaient en mesure de savoir quel est ce prix, précisément, et en quoi il consiste. Car le poète et tous ceux qu'il a suivis, croyaient que cela consiste à user correctement de ses biens, c'est-à-dire être tempérant, ne pas dresser de somptueux banquets, ne pas faire de largesses inconsidérées, ne pas gaspiller son patrimoine à des choses superflues ou honteuses. 11. Peut-être dira-t-on : « mais toi, est-ce que tu nies que ce soit la vertu ? » Certes, je ne le nie pas, car, si je le faisais, je passerais pour approuver la conduite opposée ; mais je nie que ce

ueram nego, quia non sit illa caelestis, sed tota terrena, quandoquidem nihil efficit nisi quod remaneat in terra. Quid sit autem recte opibus uti et qui sit ex diuitiis fructus petendus declarabo apertius, cum de pietatis officio loqui coepero.

- 55 **12.** Iam cetera quae sequuntur nullo modo uera sunt. Nam improbis inimicitias indicere aut bonorum defensionem suscipere potest cum malis esse commune. **13.** Quidam enim probitate ficta uiam sibi ad potentiam muniunt faciuntque multa quae boni solent, eo quidem promptius quod fallendi gratia
60 faciunt. Vtinamque tam facile esset praestare quam facile est simulare bonitatem ! **14.** Sed hi cum esse coeperint propositi ac uoti sui conpotes et summum potentiae gradum ceperint, tum uero simulatione deposita mores suos detegunt, rapiunt omnia et uiolant et uexant eosque ipsos bonos quorum causam susceperant insequuntur et gradus per quos ascenderunt amputant,
65 ne quis illos contra ipsos possit imitari.

51 ueram : -rum B || illa : ulla M || 52 efficit : -ciat HM || terra : -ram R || quid : quod HM || 53 qui : quis g || declarabo : -bit R² -uit R¹ || 55 iam : nam B³ iamne uid. B¹ || 56 indicere : incidere M || defensionem : hic denuo G || 57 commune : -nem K || enim : om. R || 58 -que multa : om. R || 59 boni : -nis M || 60 esset : est B¹ sit B³ esset et V || 61 hi cum : hic des. antiqua pars codicis S || coeperint : -runt V || propositi : -ta H || 62 potentiae : suae add. P² || ceperint : coep- R K H || 64 et uiolant : om. R || 65 ascenderunt : -rant B

1. Sur le bon usage qu'on doit faire de ses biens, voir *infra* ch. 11 ; mais Lactance y parle d'*humanitas*, et de *largitio* ou *beneficentia*, non de *pietas*. En 12, 1, il évoque le « véritable fruit des richesses », mais pour traiter — tout au long du ch. 12 — du « devoir de miséricorde », puis de l'hospitalité, puis des « œuvres de justice ». Ce n'est qu'en 12, 24s. qu'apparaît le concept, puis le mot de *pietas*. Au ch. 13 enfin, la générosité (*largitio*) comme pratique pénitentielle, est présentée comme « le vêtement de la justice et de la piété » (13, 12).

soit la vraie vertu, car elle n'est pas céleste : elle est toute terrestre, puisqu'elle ne produit rien qui ne demeure sur cette terre. Quel est alors le bon usage des biens ? quel fruit doit-on tirer de ses richesses ? je le ferai voir plus clairement, lorsque je commencerai à parler du devoir de piété¹.

**Prendre la défense
des bons
n'est pas la vertu**

12. Enfin, tout ce qui suit [dans les vers de Lucilius] n'est nullement vrai. Car notifier aux méchants son inimitié ou prendre la défense des bons, les méchants aussi peuvent le faire. **13.** En effet, certains feignent la probité pour se frayer une voie jusqu'au pouvoir², souvent ils agissent comme des hommes de bien, et avec d'autant plus d'empressement qu'ils le font pour tromper. Plût à Dieu qu'il fût aussi facile de montrer de la bonté que de la simuler ! **14.** Mais, lorsque ces hommes commencent à réaliser leurs projets et leurs vœux, lorsqu'ils ont atteint le degré suprême du pouvoir, alors en vérité ils cessent de simuler et découvrent leur caractère : ils s'emparent de tout, recourent à la violence et aux mauvais traitements, poursuivent même les hommes de bien dont ils avaient soutenu la cause, et coupent les degrés par lesquels ils se sont élevés, de peur qu'on puisse les imiter et leur faire concurrence.

2. Derrière ce *quidam* et la virulence du développement en 6, 13s., on a voulu voir une allusion à Licinius, qui, après avoir triomphé de Maximin Daïa grâce à la faveur divine et à l'alliance de Constantin (cf. *mort. pers.* ch. 46 et 48), devint ensuite l'ennemi de Constantin et persécuta les chrétiens. Mais l'allusion pourrait aussi bien concerner Maxence (cf. *Eus. hist. eccl.* 8, 14, 1s., *SC* 55), ou encore un haut fonctionnaire apostat comme Hiéroclès (cf. *inst.* 5, 2, 12, 15). Sur les arguments qu'on a tirés de cet indice, si tenu soit-il, afin de tenter une datation des *Institutions Divines*, voir PICHON, *Lactance*, p. 20s. ; MOREAU, intr. de *mort. pers.*, *SC* 39, p. 19s. ; HECK, *Zusätze*, p. 22 et 150.

15. Verum tamen putemus hoc officium non nisi boni esse, ut bonos defendat. At id suscipere facile est, implere difficile, quia cum te certamini congressionique commiseris, in arbitrio
70 dei, non tuo posita uictoria est, et plerumque improbi et numero et conspiratione sunt potentiores quam boni, ut ad eos superandos non tam uirtus sit quam felicitas necessaria. 16. An aliquis ignorat quotiens melior iustiorque pars uicta sit? Hinc semper dominationes acerbae in ciues extiterunt. 17. Plena est
75 exemplis omnis historia, sed nos contenti erimus uno. Gnaeus Pompeius honorum uoluit esse defensor, siquidem pro re publica, pro senatu, pro libertate arma suscepit. Idem tamen uictus cum ipsa libertate occidit et a spadonibus aegyptiis detruncatus insepultus abiectus est. 18. Non est igitur uirtus
80 aut hostem malorum esse aut defensorem honorum, quia uirtus incertis casibus non potest esse subiecta.

« *Commoda praeterea patriae prima putare* », sublata hominum discordia, nihil est omnino. 19. Quae sunt enim patriae commoda nisi alterius ciuitatis aut gentis incom-

67 boni : -nis HM || 68 at : ad B V || 69 congressionique : c. quae M || 70 tuo : in tuo R || et¹ : sed B || 71 quam boni : om. R || 73 ignorat : quod s.l. add. P² || iustiorque : i. quam HM || 74 dominationes : -ne V || ciues : -uis V. -uibus R || 75 sed : et Kg HM || 76 uoluit esse : hic des. K || 77 tamen : tum g || 78 occidit : -tur R || a : ab B³ HM || 79 abiectus est : transp. G || 81 potest : -tes B || 83 discordia : conc. g P³ || 84 patriae : -tria R

1. Dans tout ce passage (6, 13-18), le mot *boni* a un sens politique autant que moral, ce que notre traduction s'efforce de faire sentir. Pour les Romains, en effet, le *uir bonus* est celui qui remplit parfaitement la fonction (*officium*) qui lui est dévolue, à savoir la *uirtus*. Mais le sens philosophique et moral (cf. p. ex. Cic. *tusc.* 5, 28 ; *diu.* 2, 3) laisse souvent la place à des emplois dont la connotation sociale ou politique est évidente (cf. Cic. *fam.* 2, 8, 2 [à propos de Pompée]). Sur ce double sens de *boni*, voir HELLEGOUARC'H, *Vocabulaire*, p. 484-493 (et pour *officium*, qui présente la même ambiguïté, p. 152s.).

15. Supposons néanmoins qu'il n'incombe qu'à l'homme de bien¹ de défendre les bons. Encore est-il facile de l'entreprendre et difficile d'aller jusqu'au bout, car, même si l'on s'engage dans le combat et l'affrontement, la victoire dépend de la volonté de Dieu, non de la vôtre, et très souvent les méchants, par leur nombre et leur complicité, sont plus puissants que les bons, de sorte qu'il faut, pour les vaincre, non tant de la vertu que de la chance. 16. Peut-on vraiment ignorer combien de fois le meilleur parti et le plus juste a été vaincu? C'est ainsi que sont toujours apparues les tyrannies cruellement exercées sur des concitoyens. 17. Toute l'histoire est pleine d'exemples, mais nous nous contenterons d'un seul. Gnaeus Pompée voulut être le défenseur des gens de bien, puisqu'il prit les armes pour défendre l'Etat, le sénat, la liberté. Il fut vaincu pourtant, et périt avec la liberté précisément : décapité par des eunuques égyptiens, il fut abandonné sans sépulture². 18. La vertu, ce n'est donc pas être l'ennemi des méchants ou le défenseur des bons, car la vertu ne saurait être soumise aux incertitudes du hasard.

Défendre les intérêts de sa patrie ne l'est pas non plus « *Enfin, considérer d'abord les intérêts de sa patrie* », c'est un non-sens, dès lors qu'a disparu la discorde entre les hommes. 19. Qu'est-ce, en effet, que l'intérêt de la patrie, sinon

2. La mort de Pompée en Égypte, après Pharsale, est ici présentée comme un exemple de défaite du « meilleur parti ». Oubliant son passé de conquérant au service de l'impérialisme romain (qui pourtant va être attaqué avec véhémence !), Lactance ne voit ici, en Pompée, que celui qui, à la demande du sénat, s'efforça vainement de sauver, contre César, la légalité républicaine. C'est en ce sens que nous entendons le mot *libertas*, par deux fois dans la phrase : cf. Liv. 2, 1 ; Sen. *ep.* 24, 7 (dernières paroles de Caton d'Utique). Sur les circonstances du meurtre de Pompée (lequel ne fut pas, finalement, « abandonné sans sépulture »), cf. Caes. *bell. ciu.* 3, 103s. ; Luc. *Phars.* 9, 560-690 et 712-793 ; Plut. *Pomp.* 78-80.

85 moda, id est fines propagare aliis uiolenter ereptos, augere
imperium, vectigalia facere maiora? Quae omnia non utique
uirtutes, sed uirtutum sunt eueriones. **20.** In primis enim
tollitur humanae societatis coniunctio, tollitur innocentia, tolli-
tur alieni abstinentia, tollitur denique ipsa iustitia : quae disci-
90 dium generis humani ferre non potest et ubicumque arma ful-
serint, hinc eam fugari et exterminari necesse est.

21. Verum est enim Ciceronis illud : « *Qui autem ciuium
rationem dicunt habendam, externorum negant, dirimunt hi
communem humani generis societatem, qua sublata benefi-*
95 *centia liberalitas bonitas iustitia funditus tollitur.* » **22.** Nam
quomodo potest iustus esse qui nocet, qui odit, qui spoliât, qui
occidit? Quae omnia faciunt qui patriae prodesse nituntur. Id
enim ipsum prodesse quid sit ignorant, qui nihil putant utile,
nihil commodum, nisi quod teneri manu potest ; quod solum
100 teneri non potest, quia eripi potest. **23.** Haec itaque ut ipsi
appellant bona quisquis patriae adquisiuerit, hoc est qui euer-
sis ciuitatibus gentibusque deletis aerarium pecunia referserit,

86 maiora : meliora G g || 87 uirtutes sed : -tute esse B¹ -tutis esse B²
-tutis sed B³ || 88-89 tollitur : om. BG || 94 humani generis : transp. B ||
94-95 beneficentia : -cientia B V HM -ficia P || 97-98 nituntur --- prodesse :
om. R || 101 quisquis : -que g || adquisiuerit : quaesiui BG || 102 gentibus-
que : -que om. R HM || referserit : -fersa erit G -farserit g

1. Cf. TERT. *apol.* 25, 14s. et MIN. FEL. *Oct.* 25, 1-7, où sont évoqués les méfaits des guerres de conquête romaines. Le débat qui s'ouvre ici, sur la prétendue justice des États (6, 19-24), reprendra au ch. 9 (2-7). Sur cette question, voir n. compl. 9.

2. *Iustitia* étant, pour Lactance, « la vertu suprême, ou la source même de la vertu » (*inst.* 5, 5, 1), son élimination est bien la preuve que cette conception guerrière de la *uirtus*, chère aux Romains, est un non-sens. Cf., en *inst.* 5, 5, 13s., l'exégèse lactancienne du mythe poétique de la fin de l'âge d'or et du départ de *Iustitia*. L'argumentation contre cette conception romaine de la *uirtus* (voir LOI, « Valori », p. 67-70) se poursuit aux § 22-24, encadrée par deux citations de Cicéron, dont la première exprime une très haute exigence morale, tandis que la seconde est, précisément, un aveu d'impuissance à atteindre la justice.

le préjudice d'une autre cité ou d'un autre peuple¹? C'est élargir son territoire de ce qu'on enlève à d'autres par la violence, c'est accroître sa domination, c'est exiger plus de tributs, toutes attitudes qui ne sont certes pas des vertus, mais le renversement des vertus. **20.** Car en premier lieu disparaît l'alliance de la société humaine, l'innocence disparaît et le respect du bien d'autrui ; enfin la justice elle-même disparaît, car elle ne peut supporter la division du genre humain et, en quelque endroit que brillent des armes, elle ne peut qu'en être chassée et éliminée².

21. Véridique est en effet cette phrase de Cicéron : « *Ceux qui disent qu'il faut tenir compte de ses concitoyens, mais non des étrangers, ceux-là rompent le lien social commun au genre humain ; or, ce lien une fois disparu, bienfaisance, libéralité, bonté, justice disparaissent complètement* »³. **22.** Car comment pourrait être juste celui qui fait du mal, qui hait, qui vole, qui tue? Tout cela, pourtant, c'est ce que font ceux qui s'efforcent d'être utiles à leur patrie. En effet ils ignorent précisément ce que c'est qu'être utile, eux qui ne considèrent comme utile ou avantageux, que ce qu'on peut tenir dans ses mains ; or cela, on ne peut seulement pas le tenir, puisqu'on peut vous l'arracher ! **23.** C'est pourquoi tout homme qui acquiert à sa patrie ce qu'ils appellent des biens — c'est-à-dire qui renverse des cités et détruit des peuples pour remplir d'argent le trésor public,

3. Dans le long développement qui occupe *off.* 3, 27-28, Cicéron démontre méthodiquement que les devoirs de l'homme envers l'homme ne souffrent pas d'exception : nulle distinction n'est admissible, ni entre parents et concitoyens, ni entre concitoyens et étrangers. Lactance ne cite ici que la deuxième partie, qui correspond seule à son argumentation personnelle sur les agressions entre les peuples. Et, pour les besoins de sa démonstration à venir (ch. 8), notre auteur passe sous silence, ici, deux idées capitales du texte cicéronien : 1. cette loi est universelle, car c'est une loi de nature (*off.* 3, 27) ; 2. ceux qui rompent le lien social sont impies (*off.* 3, 28). Sur l'élévation de la morale développée ici par Cicéron, cf. TESTARD, intr. d'*off.*, p. 62-65.

agros ceperit, ciues suos locupletiores fecerit, hic laudibus fertur in caelum, in hoc putatur summa et perfecta esse uirtus.

105 Qui error non modo populi et imperitorum, sed etiam philosophorum est, qui praecepta quoque dant ad iniustitiam, ne stultitiae ac malitiae disciplina et auctoritas desit.

24. Itaque cum de officiis ad rem militarem pertinentibus disputant, neque ad iustitiam neque ad ueram uirtutem
110 adcommodatur illa omnis oratio, sed ad hanc uitam moremque ciuilem, quem non esse iustitiam et res indicat et ipse Cicero testatus est. 25. « Sed nos, inquit, ueri iuris germanaeque iustitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus, umbra et imaginibus utimur : easque ipsas utinam sequeremur !
115 feruntur enim ab optimis naturae et ueritatis exemplis. » Vmbra est igitur et imago iustitiae quam illi iustitiam putauerunt.

26. Quid ? sapientiam nonne idem confitetur in philosophis esse nullam ? « Aut cum Fabricius, inquit, aut Aristides iustus
120 nominatur, aut ab illis fortitudinis aut ab hoc iustitiae tamquam a sapiente petitur exemplum. Nemo enim horum sic sapiens, ut sapientem uolumus intellegi ; 27. nec hi qui sapientes habiti et nominati, Marcus Cato et Gaius Laelius,

103 ceperit : coep- HM || 105 imperitorum : -ratorum P³ || 106 iniustitiam : iustit- B² HM || 106-107 stultitiae : iniustit- HM || 107 disciplina : -nae g PV || et : om. PV quoque g || 108 officiis : -ciosis B || 109 disputant : -tarent G || 110 oratio : ratio R || moremque : mortemque HM || 112 iuris : iugis B³ || iustitiae : -tiam B -tia R || 113 umbra et : umbrae B³ || 114 ipsas : iras R || 116 iustitiae : -tia R || 118 confitetur : -tentur B || 119 inquit : om. B || aut² : om. R || 120 illis : illo R || 122 sapiens : est add. G || sapiens ut : om. HM || nec : hic def. G || 123 habiti et nominati : habentur et nominantur B || nominati Marcus : nominatim PV || Gaius : Catulus g

1. Citation littérale d'*off.* 3, 69. Cicéron y constate qu'à tous les niveaux des communautés humaines, le droit (*ius*) peut avoir les apparences de la

conquiert des terres et enrichit ses concitoyens —, celui-là est porté aux nues à force d'éloges ; là est, croit-on, la suprême et parfaite vertu. Et cette erreur n'est pas seulement le fait du peuple et des ignorants, elle l'est même des philosophes, qui donnent aussi des préceptes d'injustice, afin que la sottise et la méchanceté ne soient pas sans avoir leur école et leur autorité.

24. Voilà pourquoi, lorsqu'ils débattent des devoirs qui ont trait à la vie militaire, tout leur discours est adapté, non pas à la justice et à la vraie vertu, mais à cette vie et à la législation civile, qui n'est pas la justice : c'est ce que montrent les faits, et dont Cicéron lui-même a témoigné. 25. « Mais nous, dit-il, nous ne détenons aucune représentation consistante et saillante du droit véritable et de la justice authentique, nous recourons à une ombre et à des images ; et celles-là mêmes, si seulement nous les suivions ! car elles procèdent des meilleurs exemples de la nature et de la vérité¹. » C'est donc l'ombre et l'image de la justice qu'ils ont prises pour la justice.

Sans justice
ni sagesse,
on ne peut connaître
la vraie vertu

26. Mais la sagesse ? le même Cicéron n'avoue-t-il pas qu'il n'en est aucune chez les philosophes ? « Ou bien, dit-il, lorsqu'on appelle justes Fabricius ou Aristide, c'est comme à des sages qu'on leur demande l'exemple du courage, et à ce dernier l'exemple de la justice. Mais de fait, aucun d'entre eux ne fut un sage au sens où nous l'entendons ; 27. et Marcus Caton et Gaius Lélius, qui

justice, mais n'en être que l'ombre. Même démonstration en *off.* 3, 13 : le *uir bonus* peut offrir les apparences de la beauté morale (*honestum*), mais les apparences seulement, tant qu'il n'est pas *sapiens*. Sur l'assouplissement de la doctrine stoïcienne depuis Panétius, voir TESTARD, intr. d'*off.*, p. 57, n. 1 ; et t. 2, n. sur *off.* 3, 13, p. 167.

125 *sapientes fuerunt, ne illi quidem septem, sed ex mediorum*
officiorum frequentia similitudinem quandam gerebant spe-
ciemque sapientium. » 28. Si ergo, et philosophis ipsorum
confessione, adempta sapientia est et his qui iusti habiti sunt
adempta iustitia est, omnes igitur illae uirtutis descriptiones
 130 *falsae sint necesse est, quia quae sit uera uirtus scire non potest*
nisi iustus ac sapiens. Iustus autem ac sapiens nemo est nisi
quem deus praeceptis caelestibus erudiuit.

CAPVT VII

1. Nam illi omnes qui per aliorum confessam stultitiam
 sapientes existimantur, specie uirtutis inducti umbras et imagi-
 nes adprehendunt, nihil uerum. Quod ea fit ratione, quoniam
 uia illa mendax, quae fert ad occasum, multos tramites habet
 5 propter studiorum et disciplinarum uarietatem, quae sunt in
 uita hominum dissimiles atque diuersae. 2. Nam sicut uia illa

B(G) R g PV HM

124 ne : nec M || ex : et HM || 126 sapientium : -tiae HM || 127 iusti : om.
 M || 128 illae : ille R g M || 129 non : om. P || 130 iustus¹ : -tis V || sapiens¹ :
 quod add. B² || iustus² --- sapiens² : om. B R || nemo : nullus R.

2 specie : -ciae R V || 5 et disciplinarum : om. R || disciplinarum : -nam
 B¹ -nae B² || 5-6 in uita : om. R || 6 uia : in uia V

1. Sur cette longue citation d'*off.* 3, 16 et les problèmes qu'elle pose, voir n. compl. 6.

2. Cf. *infra* 9, 8-16 (l'exemple de Cimon) ; et déjà *inst.* 5, 10, 14 (*Qui licet sanctis moribus uiuant in summa fide atque innocentia, tamen quia deos colunt [...], a iustitia et a nomine uerae pietatis alieni sunt*). Mais nous ne saurions voir ici, avec ZARINI (« Lactance », p. 78), l'idée, étrangère à notre auteur : « hors de l'Église point de salut ».

eurent la réputation et le nom de sages, ne le furent pas
non plus, ni même les sept illustres ; mais, par leur prati-
que assidue des devoirs moyens, ils présentaient une cer-
taine ressemblance avec le sage, ils en avaient l'appar-
*ence*¹. » 28. Si donc la sagesse a manqué aux philosophes,
 de leur propre aveu, et si la justice a manqué à ceux qu'on a
 tenus pour justes, il s'ensuit alors nécessairement que tou-
 tes leurs descriptions de la vertu sont fausses ; car on ne
 peut savoir ce qu'est la vraie vertu, si l'on n'est juste et sage.
 Or personne n'est juste et sage, sinon celui que Dieu a
 instruit des préceptes du ciel².

CHAPITRE VII

Retour au thème
des deux voies

1. De fait, tous ceux que la sottise
 déclarée des autres fait considérer
 comme des sages, sont induits en
 erreur par une apparence de vertu et saisissent des ombres
 et des images, mais aucune vérité. Or ceci se produit pour la
 raison que la voie mensongère qui mène vers le couchant, a
 de nombreux chemins de traverse³, du fait de la diversité
 des goûts et des écoles qui, dans les vies humaines, sont
 différents, voire divergents. 2. Car, de même que la voie de

3. Sur le sens précis du mot *trames*, voir ANDRÉ, « Noms », p. 111-113 : chemins étroits, moins bien tracés, perpendiculaires à la route des crêtes en montagne. Acception sans doute moins précise ici (et *infra* 7, 5), mais l'emploi est bien différent d'*inst.* 5, 18, 11 et 7, 1, 20, où l'*angustus trames* est celui de la vertu, vers l'immortalité (cf. COURCELLE, « *Trames* », p. 203-210). Un peu plus loin (7, 7), Lactance choisira les termes *deuerticula* (hapax dans son œuvre) et *semitae*, qui désignent respectivement des embranchements conduisant à une impasse (cf. ANDRÉ, *ibid.*, p. 115), et des sentes succédant à une piste non tracée (*ibid.*, p. 109). On constate qu'il y a plus, dans ces choix, qu'un simple souci de *uariatio*.

sapientiae habet aliquid simile stultitiae, quod libro praecedente monstrauiamus, ita haec cum sit tota stultitiae^a, habet aliquid simile sapientiae, quod arripiant hi qui stultitiam publicam intellegunt ; et ut habet uitia manifesta, sic habet aliquid quod simile uideatur esse uirtuti, ut habet apertum scelus, sic imaginem quandam speciemque iustitiae. **3.** Quomodo enim praecursor eius uiae cuius uis et potestas omnis in fallendo est, uniuersos in fraudem posset inducere, nisi ueri similia hominibus ostentaret ?

Deus enim, ut immortale illud arcanum eius in operto^b esset, posuit in uia sua quae homines pro malis et turpibus^c aspernarentur, ut auersi a sapientia et ueritate, quam sine ullo duce requirebant, in id ipsum inciderent quod uitare ac fugere cupiebant. **4.** Itaque illam perditionis ac mortis uiam multiplicem ostendit, uel quod multa sunt genera uitae uel quod dii multi qui coluntur.

7 aliquid simile : *transp.* B || 8 stultitiae : -tia B² || 9 simile : -lae R HM || stultitiam : iustit- HM || 12 enim : *om.* M || 15 ostentaret : -deret B || 16 immortale illud : immortalitatem B ita *s.l.* *add.* B² || operto : ap- B³ HM || 17 esset : -se B || posuit : -tuit B¹ uoluit B² || posuit in uia sua : in u. s. p. R || 18 quam : quae HM || 21 ostendit : constituit R || genera : -ris B || uitae : -ta B² || dii : hi V

7, 2. a. cf. 1 Co 1, 20.

7, 3. b. cf. Rm 16, 25 ; 1 Co 2, 7 ; Ep 3, 9 ; Col 1, 26 c. cf. 1 Co 1, 27s.

1. C'est en effet l'un des thèmes récurrents du livre 5 : voir *inst.* 5, 12, 3-4, 11 ; 5, 14, 1-2 ; 5, 16, 5-11 (les quatre exemples provocateurs de l'argumentation carnéadienne) ; 5, 17, 25-29, 34 (réponse de Lactance) ; 5, 18, 11 enfin (*uirtutem [...] sub persona stultitiae [...] celatam*).

2. *Praecursor* est quasiment un hapax chez Lactance, le texte de *mort. pers.* 2, 9 étant incertain. Dans la littérature patristique, le terme est généralement réservé à Jean le Baptiste : ainsi, des six occurrences chez Tertulien, une seule désigne les esprits précurseurs de l'Antéchrist (*Marc.* 5, 16, 4). Mais on le trouve aussi en Ex 33, 2 (l'ange que Dieu promet à Moïse, et qui ouvrira la voie) et en He 6, 20 (le Christ).

la sagesse présente quelque ressemblance avec la sottise, comme nous l'avons montré au livre précédent¹, de même cette voie-ci, bien qu'elle soit toute de sottise^a, présente, avec la sagesse, quelque ressemblance, dont se saisissent ceux qui perçoivent la sottise générale ; et, si cette voie a des vices manifestes, elle a aussi un air de ressemblance avec la vertu, si elle comporte des méfaits patents, elle offre aussi une certaine image et apparence de justice. **3.** En effet, comment le précurseur² de cette voie, dont la force, la puissance consiste toute à tromper, pourrait-il induire en erreur tous les hommes dans leur ensemble, s'il ne leur faisait miroiter des ressemblances avec la vérité ?

Difficulté de l'une et multiples sentiers de l'autre

Dieu, en effet, pour que fût gardé à couvert^b le secret éternel³ qui est le sien, a placé sur sa propre voie des réalités que les hommes mépriseraient comme mauvaises et basses^c, si bien que, se détournant de la sagesse et de la vérité qu'ils cherchaient sans nul guide, ils tomberaient dans cela même qu'ils désiraient éviter et fuir. **4.** Et c'est ainsi que Dieu a présenté cette voie de perdition et de mort avec de multiples facettes, car les genres de vie sont nombreux, et nombreux les dieux auxquels on rend un culte.

3. Lactance utilise souvent le mot *arcanum* (comme *mysterium* et *sacramentum*) pour évoquer le mystère divin. La première apparition du substantif, en *inst.* 1, 1, 5, définit la vérité comme *arcanum summi dei*. Comme l'a montré MOHRMANN (« *Sacramentum* », p. 141-152), il était difficile pour des Romains d'exprimer à la fois le *sacrum* et l'*arcanum* : dans le mot *sacramentum*, c'est le *sacrum* qui l'emporte (cf. *infra* 8, 10) ; *arcanum* et *mysterium* ont un sens plus intellectuel, et sont plus marqués comme termes mystériques. (Cf. aussi LOI, « *Sacramentum* », p. 93-107, et « *Mysterium* », *passim* ; BRAUN, *Deus*, p. 435-443). Ici, l'accent est mis sur le caractère secret de la vérité divine, opposée aux *ueri similia* que fait miroiter Satan.

5. Huius dux praeuaricator ac subdolos, ut uideatur esse
 discrimen aliquod falsi et ueri, mali et boni, alia ducit luxurio-
 25 sos alia eos qui frugi appellantur, alia inperitos alia doctos, alia
 inertes alia strenuos, alia stultos alia philosophos, et eos qui-
 dem non uno tramite. 6. Illos enim qui aut uoluptates aut
 diuitias non refugiunt, ab hac publica et celebri uia modice
 30 segregat, eos autem qui aut uirtutem sequi uolunt aut
 contemptum rerum profitentur, per confragosa quaedam prae-
 cipitia trahit. 7. Sed tamen illa omnia itinera quae speciem
 bonorum ostentant non sunt aliae uiae, sed deuerticula et semi-
 tae, quae uidentur quidem ab illa communi dextrouersum
 separari, ad eandem tamen et ad unum omnes exitum sub ipso
 35 fine referuntur. 8. Ibi enim dux ille coniungit omnes ubi opus
 fuerat bonos a malis, fortes ab inertibus, sapientes a stultis
 separari, in deorum scilicet cultu, in quo ille uniuersos, quia
 sine ullo discrimine stulti fuerunt, uno mucrone iugulat et
 praecipitat in mortem.

23 praeuaricator : -tur R || 25 appellantur : -lentur R || 26 inertes :
 ineptos g || 28 celebri : -bria H || uia : om. HM || 29 aut¹ : ut R || uirtutem :
 -te HM || 30 profitentur : conf- g PV || per : pro R || confragosa : fragosa B
 V -frugosa R || 31 illa omnia : transp. B || 32 aliae uiae : cliuose uid. B¹
 cliuosa B² || deuerticula : -lae V || 33 illa : illo HM || 34 eandem : eund- R
 HM || 35 fine : hic denuo G || referuntur : -runt R || 36 fortes : -tis R fontes
 P || 37 separari : scilicet add. G || in deorum : id eorum HM || cultu : multi
 HM || quia : qui R || 39 in mortem : om. R

1. A la différence de ses prédécesseurs, Lactance n'emploie le terme *praeuaricator* que pour Satan (ici) et pour les démons (*inst.* 2, 16, 9) ; de même, l'adjectif *subdolos* qualifie trois fois Satan, une seule fois un homme (Hiéroclès). Lactance nous semble donner au terme *praeuaricator* son sens juridique et classique : fausses accusations, pressions, collusion (cf. Cic. *Pis.* 23). Tel est bien le tableau des manœuvres de l'« Adversaire », brossé *supra* 4, 19-24.

2. Cette incise ironique est particulièrement savoureuse, si l'on se souvient du livre 3, où Lactance ne cesse de stigmatiser la multiplicité des écoles philosophiques et leurs divergences, voire leurs contradictions (cf. *inst.* 3, 4, 3, 12 ; 3, 15, 2 ; 3, 18, 1 ; 3, 27, 1s. ; 3, 28, 19 ; 3, 30, 1) ; et ce,

5. Or le guide de cette voie, en fourbe prévaricateur¹, veut qu'il semble y avoir une distinction entre le faux et le vrai, le mal et le bien : il conduit d'un côté les intempérants, de l'autre ceux que l'on dit économes, d'un côté les ignorants, de l'autre les savants, d'un côté les mous, de l'autre les actifs, d'un côté les sots, de l'autre les philosophes, — et encore ceux-ci n'empruntent-ils pas un seul chemin² ! 6. En effet, ceux qui ne répugnent pas aux plaisirs et aux richesses, il les écarte modérément de la voie fréquentée par tous, tandis que ceux qui veulent suivre la vertu ou professent le mépris des biens matériels, il les entraîne à travers de rocaillieux précipices. 7. Mais pourtant, tous ces itinéraires qui se targuent³ de paraître bons, ne sont pas des voies autres, mais des détours et des sentiers écartés, qui, certes, paraissent quitter à droite la voie commune, mais qui, sur la fin, reviennent tous à la même voie et à une seule issue. 8. En effet, là où il aurait fallu que les bons se séparent des méchants, les forts des mous, les sages des sots — c'est-à-dire en ce qui concerne le culte des dieux⁴ —, là leur guide les rassemble tous et, parce que tous sans distinction ont été sots, du même fer il les égorge tous dans leur ensemble et les précipite dans la mort.

même dans le domaine de la morale, « où tous devraient avoir même opinion » (3, 7, 3). Si bien que, loin d'emprunter un seul chemin, les philosophes s'affrontent en une « quasi guerre civile » (3, 4, 12), qui s'achève en un champ de bataille sans survivants (3, 28, 20) !

3. L'orgueil des philosophes, exprimé ici par le choix du verbe *ostentare*, a été maintes fois souligné (cf. *SEN. ep.* 94, 9 ; *TERT. apol.* 46, 7 ; *pat.* 1, 7 ; *MIN. FEL. Oct.* 38, 5 ; *CYPR. ep.* 55, 16, 1 ; *pat.* 2). Chez Lactance, cf. *inst.* 3, 23, 1 ; 3, 29, 12 ; *ira* 19, 8 ; 22, 3 ; 24, 1. ~ L'emploi métaphorique d'*itinera*, ici (rare au pluriel : cf. DELÉANI, « *Viae* », p. 225 et n. 24), nous semble comparable à celui de Cic. *de or.* 1, 203 et d'APUL. *mund., praef.* 287.

4. Pour Lactance, en effet, ignorer Dieu équivalait à ne pas rompre avec le culte des dieux (cf. *inst.* 4, 4, 5, où philosophes et adeptes du polythéisme sont mis sur le même plan) ; il y reviendra *infra* 9, 8 et 16. En *ira* 19, 7s., il va plus loin encore : se juger irréprochable (*fiducia integritatis*) alors même qu'on ignore Dieu, c'est manifester contre lui orgueil rebelle et mépris sacrilège.

40 **9.** Haec autem uia, quae est ueritatis et sapientiae et uirtutis
et iustitiae, quorum omnium fons unus est, una uis, una sedes,
et simplex est, quo paribus animis summaque concordia unum
sequamur et colamus deum, et angusta, quoniam paucioribus
uirtus data est, et ardua, quoniam ad bonum quod est sum-
45 mum atque sublime nisi cum summa difficultate ac labore non
potest perueniri.

CAPVT VIII

1. Haec est uia quam philosophi quaerunt, sed ideo non
inueniunt, quia in terra potius ubi apparere non potest quae-
runt. **2.** Errant ergo uelut in mari magno nec quo ferantur
intelligunt, quia nec uiam cernunt nec ducem sequuntur
5 ullum. **3.** Eadem namque ratione hanc uitae uiam quaeri oportet
qua in alto iter nauibus quaeritur : quae nisi aliquod caeli
lumen obseruent, incertis cursibus uagantur. **4.** Quisquis
autem rectum iter uitae tenere nititur, non terram debet aspi-

B(G) R g PV HM

41 omnium fons : *transp.* HM || una uis : et *add.* R || una sedes : sua
sedis *uid.* B¹ suauis B² una sedes *s.l.* *add.* B³ || 42 quo : quod R g V HM ||
44 est² : *om.* PV || 45 sublime : est *add.* P³.

1 quam : quem B || quaerunt : quaesierunt B || 3 uelut in : ueluti B || 5
ullum : *om.* G illud M || ullum --- namque : *om.* B || eadem : eod- R ||
ratione : -nem B R || uiam : -que *s.l.* *add.* B² || 6 qua : quia B³ R V || quae :
qui B³ g HM || 7 uagantur : uacantur HM || 8 uitae : uiae M

1. *Simplex*, ici, s'oppose à la fois à *multiplex* (7, 4) et à *mendax* (7, 1). 1.
La voie céleste est unique : *ueritas* et *sapientia*, *uirtus* et *iustitia* sont
indissociables ; Dieu lui-même les a placées dans cette voie (*supra* 4, 7) ;
elles ont donc bien même séjour et unique source : Dieu (cf. *inst.* 2, 13, 13
et 6, 24, 13 : *fons ueritatis* ; 4, 4, 4 : *fons sapientiae* ; 5, 17, 2 : *fons*

9. Quant à l'autre voie, celle de la vérité, de la sagesse, de
la vertu, de la justice, qui toutes ont une unique source, une
unique force, un unique séjour, elle est simple¹, pour que
nous suivions le Dieu unique et lui rendions un culte, d'un
même cœur, dans une parfaite concorde ; elle est étroite, car
la vertu est donnée à bien peu ; elle est abrupte, parce qu'on
ne saurait parvenir sans une difficulté et une peine extrêmes
au bien souverain et sublime.

CHAPITRE VIII

**Sur la voie de la vie,
il faut un guide céleste**

1. Telle est la voie que cher-
chent les philosophes ; mais ils
ne la trouvent pas, parce qu'ils
préfèrent la chercher sur la terre, où elle ne saurait apparaître.
2. Aussi errent-ils, comme sur la vaste mer, sans com-
prendre où ils sont emportés, car ils ne discernent pas la
voie et ne suivent aucun guide. **3.** Et de fait, il faut chercher
cette voie de la vie, de la même manière que les bateaux
cherchent leur chemin en pleine mer : s'ils ne guettent
quelque lumière céleste, ils vont à l'aventure en des courses
incertaines². **4.** Or tout homme qui s'efforce de garder le

iustitiae). 2. La voie céleste est authentique et sans détour, elle seule
permet l'unité (*concordia* ; *paribus animis*). ~ Pour les deux autres qualifi-
catifs, *angusta* et *ardua*, cf. *supra* 3, 2 et 4, 6-10 ; mais surtout *inst.* 5, 18,
11 : même sentier étroit ; même effort exigé, et tension vers le haut ; même
but (cf. notre art. « Justice, l. 5 », p. 161).

2. Pour cette métaphore, qui se poursuit en 8, 5, cf. *ira* 13, 6 (l'importan-
ce des astres pour la navigation). Ici, la recherche errante des philoso-
phes étant comparée à une navigation sans pilote, le soleil, seul, est men-
tionné, pâle reflet de la lumière divine (cf. *supra* 2, 3s.). ~ L'image du port
était déjà présente en *inst.* 1, 1, 11 (voir, *ad loc.*, n. 3 de l'éd. MONAT). On
la trouve souvent, pour désigner la sagesse, chez Cicéron et Sénèque (réf.
dans SOUBIRAN, « *Portum* », p. 492, n. 9 et 12). Cf. surtout Cic. *tusc.* 5, 5, où
la philosophie est à la fois *uitae dux* et *portus* : un éloge que notre auteur a
vivement critiqué en *inst.* 3, 13, 14-16.

cere, sed caelum et, ut apertius loquar, non hominem sequi
 10 debet, sed deum, non his terrestribus simulacris, sed deo
 seruire caelesti, non ad corpus referre omnia, sed ad mentem,
 non huic uitae dare operam, sed aeternae. 5. Itaque si oculos in
 caelum semper intendas et solem qua oritur observes eumque
 15 dirigentur et illud caeleste lumen, quod sanis mentibus multo
 clarior sol est quam hic quem carne mortali uidemus, sic reget,
 sic gubernabit, ut ad summum sapientiae uirtutisque portum
 sine ullo errore perducat.

6. Suscipienda igitur dei lex est, quae nos ad hoc iter dirigat,
 20 illa sancta, illa caelestis, quam Marcus Tullius in libro *De re
 publica* tertio paene diuina uoce depinxit ; cuius ego, ne plura
 dicerem, uerba subieci. 7. « *Est quidem uera lex, recta ratio,
 naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna,
 quae uocet ad officium iubendo, uetando a fraude deterreat,*
 25 *quae tamen neque probos frustra iubet aut uetat nec improbos
 iubendo aut uetando mouet.* 8. *Huic legi nec obrogari fas est
 neque derogari aliquid ex hac licet neque tota abrogari potest,
 nec uero aut per senatum aut per populum solui hac lege
 possumus, neque est quaerendus explanator aut interpres*

10 debet : om. B || 11 caelesti : et add. B²(sed B¹) || 12 operam : -ra
 HM || oculos : -lis R || in : om. R || 12-13 in caelum semper : *transp.* BG ||
 13 qua : cum BG quia M || oritur : hauritur BG oriatur HM || 14 uiam : uia
 B HM || 16 sol : -le B² || reget : -git R || 20 illa² : om. G || 22 dicerem : -cere
 R M || 23 omnis : -nes BG H || 26 obrogari R HM : ab- B g P² abrogare G ||
 27 neque : ne g || derogari --- neque : om. R || derogari : -re HM || 28 per² :
 om. BG || 29 possumus : -simus G || quaerendus : -dum G || aut : nec R

1. Cette page de CICÉRON (*rep.* 3, 33) ne nous est parvenue que par la présente citation. Sur sa fiabilité, et sur le silence délibéré de Lactance quant au contexte et à l'auteur du discours, voir n. compl. 7.

droit chemin de la vie, doit regarder non la terre mais le ciel ; et — pour parler plus ouvertement — il doit suivre non un homme mais Dieu, servir non nos idoles de la terre mais le Dieu du ciel, tout rapporter non au corps mais à l'esprit, donner ses soins non à cette vie mais à la vie éternelle. 5. C'est pourquoi, si l'on tend toujours son regard vers le ciel, si l'on guette le soleil à son lever et qu'on le prenne pour pilote dans la navigation qu'est en quelque sorte la vie, d'eux-mêmes vos pas se dirigeront sur la bonne voie, et cette lumière céleste (qui, pour des esprits sains, est un soleil bien plus brillant que celui que nous voyons avec notre chair mortelle) vous guidera, vous conduira, de façon à vous amener sans aucune errance jusqu'à l'ultime port de la sagesse et de la vertu.

**Une loi divine,
 universelle et immuable :
 l'intuition de Cicéron**

6. Il faut donc embrasser la loi de Dieu pour qu'elle nous dirige vers ce chemin, elle, la loi sainte et céleste, que Marcus Tullius a dépeinte en des termes presque divins au livre 3 de la *République*¹ : pour être bref, j'ai repris ses propres termes. 7. « *Il existe, en tout cas, une loi véritable² : la droite raison, conforme à la nature, diffuse en tous, constante, éternelle, dont les ordres appellent au devoir, dont les interdictions détournent du mal ; et pourtant, si ses ordres et ses interdictions ne s'adressent pas vainement aux bons, ils n'émeuvent pas les méchants.* 8. *Or cette loi, il est sacrilège de l'amender, illicite d'y déroger en quelque point, impossible de l'abroger totalement ; en vérité, ni le sénat ni le peuple ne peuvent nous délier de cette loi, et point n'est besoin de chercher un exégète ou un interprète :*

2. Sur le contenu de cette page, voir n. compl. 8.

30 *Sextus Aelius* ; 9. *nec erit alia lex Romae alia Athenis, alia nunc alia posthac, sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempiterna et inmutabilis continebit unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus : ille legis huius inuentor disceptator lator ; cui qui non parebit, ipse se fugiet*
 35 *ac naturam hominis aspernatus hoc ipso luet maximas poenas, etiamsi cetera supplicia quae putantur effugerit.* »

10. Quis sacramentum dei sciens tam significanter enarrare legem dei posset quam illam homo longe a ueritatis notitia remotus expressit ? Ego uero eos qui uera imprudentes loquuntur sic habendos puto, tamquam diuinent spiritu aliquo instincti. 11. Quodsi, ut legis sanctae uim rationemque peruidit, ita illud quoque scisset aut explicasset, in quibus praeceptis lex ipsa consisteret, non philosophi functus fuisset officio, sed prophetae. 12. Quod quia facere ille non poterat, nobis faciendum est, quibus ipsa lex tradita est ab illo uno magistro et imperatore omnium deo.

30 Sextus : om. BG R PV extus H²M eius g || Aelius : alius G P² Laelius R om. g || lex : rex P¹ res P² || Romae : -ma HM || 31 posthac : post haec V HM || omnes : -ni B² || gentes : -ti B² || 32 et¹ : est B ut G R HM || inmutabilis : quam si s.l. add. B² || unus[que] : hic def. G unusquisque B || 33 imperator : -tur H || 34 lator edd. : sator codd. omnes u. notam || 35 aspernatus : -tur HM || ipso : ipse R || 37 quis : qui M || sciens : scientiam B || 40 puto : -tant B¹ -tem B² || 40-41 instincti : instrincti B¹ instructi B³ || 41 quod si ut : sicut B³ || rationemque : r. quae P || 42 ita : ut add. B || quoque : si add. R || aut : om. R || in : om. R || lex : lux M || 43 fuisset : esset R || 44 quia : om. R || 45 illo : ipso g.

1. Sextus Aelius Paetus Catus, consul en 198 av. J.C., censeur en 194, rédigea un commentaire des lois des XII Tables : les *Tripertita*, l'un des premiers traités du *ius ciuile* romain. En rep. 1, 30, Laelius a fait l'éloge de sa subtilité, en citant un vers d'ENNIVS (*ann.* 10, 335 éd. VAHLEN) ; cf. aussi *tusc.* 1, 18 ; et *de or.* 1, 198, où est mentionné son « savoir de juriste » et son « autorité » in *respondendo iure*.

un *Sextus Aelius* ¹. 9. Il n'y aura pas une loi à Rome et une autre à Athènes, une loi maintenant et une autre plus tard, mais une unique loi, éternelle et immuable, régira tous les peuples en tout temps ; un seul dieu, commun à tous, sera en quelque sorte maître et chef de tous les hommes : c'est lui l'auteur de cette loi, il en est l'arbitre, et il la promulgue ; qui ne lui obéira pas, se fuira lui-même et, pour avoir méconnu sa nature d'homme, il subira les plus grandes peines, même s'il a échappé à tout ce qu'on considère comme des châtements. »

10. Qui, connaissant le mystère sacré de Dieu ², serait capable d'évoquer sa loi de façon aussi expressive que l'a fait cet homme ³, pourtant fort éloigné de connaître la vérité ? Pour moi, vraiment, ceux qui disent le vrai à leur insu doivent être considérés comme faisant acte de divination, poussés par quelque esprit. 11. Car si, de même qu'il a clairement perçu l'essence et le principe de la loi sainte, il avait su et expliqué en quels préceptes consiste cette loi même, il aurait fait œuvre non de philosophe mais de prophète ! 12. Mais, puisqu'il n'était pas en mesure de la faire, c'est nous qui le devons, à qui cette loi précisément a été confiée par Dieu, l'unique maître et chef de tous les hommes.

2. Cf. *supra* 7, 3, où le terme employé était *arcanum (dei)* : voir note ad loc. Sur les emplois de *sacramentum dei* chez Lactance, voir LOT, « Sacramentum », p. 91-93.

3. Lactance attribue donc au seul Cicéron l'intuition de cette page. Sur l'inspiration quasi prophétique dont les païens témoignent parfois, à ses yeux, et sur son enthousiasme (en partie rhétorique), voir n. compl. 7.

CAPVT IX

1. Huius legis caput primum est ipsum deum nosse, soli obtemperare, solum colere. Non potest enim rationem hominis obtinere qui parentem animae suae deum nescit, quod est summum nefas. Quae ignoratio facit ut diis aliis seruiat, quo nihil sceleratius committi potest. 2. Hinc iam proclius est ad malitiam gradus per ignorantiam ueri ac singularis boni, quia deus, quem nosse refugit, fons est ipse bonitatis; uel si iustitiam sequi uolet, diuini tamen iuris ignarus gentis suae leges tamquam uerum ius amplectitur; quas non utique iustitia, sed utilitas repperit.

B(G) R g PV HM

1 huius : cuius B || 3 parentem : -tum M || nescit : nesciat B || 4 ut : *eras*. B² || aliis : alienis g || seruiat : -uire B || 7 bonitatis : ac ueritatis *add.* H || uel si : *non legitur* B² ne si B³ || 7-8 iustitiam : -tia B || 8 uolet : dei *add.* B g P² || diuini tamen : diuini R -nitate M || 9 uerum : *om.* V || amplectitur *codd. omnes* : -tetur *Heum. Br. u. notam*

1. Cf. *epit.* 55, 1, où la réception de la *lex diuina* est, aussi, étroitement liée à la connaissance de Dieu et à la connaissance de soi. Même affirmation, en d'autres termes, en *epit.* 54, 4 (qui correspond à notre passage). Dans le livre 6, le ch. 9 aborde ce qui était présenté, en *inst.* 5, 14, 11-12, comme le premier volet de la *iustitia*, à savoir la *pietas*; au début du ch. 10 (comme en *epit.* 54, 5), sera annoncé l'autre volet de la *iustitia*, défini en *inst.* 5, 14, 15-20, à savoir l'*aequitas*.

2. Même tour en *ira* 24, 3. En *opif.* 19, 2-5, Lactance s'est prononcé : la paternité des âmes revient à Dieu seul (cf. PERRIN, comm. *ad loc.*, SC 214, et WLOSOK, *Laktanz*, p. 183s.). Souvenir probable de *Cic. leg.* 1, 24s., très proche des affirmations réitérées de ce ch., notamment en 9, 16 et 24.

CHAPITRE IX

Loi divine
et lois des peuples :
vraie et fausses justices

1. Le premier article de cette loi¹, c'est de connaître Dieu, précisément, de n'obéir qu'à lui, ne rendre un culte qu'à lui.

En effet, il ne peut saisir la raison d'être de l'homme, celui qui ne connaît pas Dieu, l'auteur de son âme², ce qui constitue le suprême sacrilège. Car cette ignorance fait qu'il sert d'autres dieux, et l'on ne peut commettre plus grand crime. 2. Dès lors, la descente est facile vers la méchanceté, par ignorance du vrai et unique bien, car Dieu — qu'il se refuse à connaître³ — est la source même de la bonté; et même s'il veut suivre la justice, ignorant qu'il est du droit divin, il embrasse comme le droit véritable les lois de sa nation, que l'intérêt a inventées, non certes la justice.

3. Sur *ignorantia* et responsabilité, voir FREDOUILLE, *Tertullien*, p. 71-73, et « Typologie », p. 45 et n. 6. La formule, certes, peut surprendre, puisque Lactance répète à l'envi que les païens ne pouvaient, seuls, atteindre la vérité (cf. *supra* 1, 11; 4, 23; 7, 1-3. 5-8). Mais il a, aussi, maintes fois souligné la part de responsabilité qu'ont les hommes dans leur ignorance de Dieu et leur méconnaissance de la vocation humaine (*ratio hominis*) : indifférence contre-nature au *status rectus* donné à l'homme comme une vocation (*supra* 8, 4), ou au contraire orgueil démesuré (7, 7). Et cette ignorance « sacrilège » conduit au polythéisme, ou en est l'équivalent (7, 8). Mais l'expression *deum nosse refugit* pourrait évoquer une autre attitude encore (cf. deux autres emplois de ce verbe, accompagné de *horre* et *abhorre*, en *inst.* 1, 5, 10 et *epit.* 46, 2) : plutôt qu'un entêtement coupable, une réaction de recul devant le mystère entrevu. Or ceci même est fatal, précise Lactance *infra* 9, 16 : quels que soient ses efforts pour suivre la justice, l'homme, dès lors « impie », demeure dans la « voie mortelle », celle des ténébres. ~ Sur la construction de *refugio* avec l'infinif, attestée depuis Virgile, cf. *LHS*, p. 347 (§191 D a). ~ Pour *uel si*, au sens de « même si » (emploi surtout tardif, mais déjà attesté dans *Tac. hist.* 1, 33, 2), cf. *LHS*, p. 659 (et, pour *uel = et*, p. 502).

3. Cur enim per omnes populos diuersa et uaria iura sunt condita, nisi quod una quaeque gens id sibi sanxit quod putauit rebus suis utile ? 4. Quantum autem ab iustitia recedat utilitas, populus ipse romanus docet, qui per fetiales bella indi-
 15 cendo et legitime iniurias faciendo semperque aliena capiendo atque rapiendo possessionem sibi totius orbis comparauit. 5. Verum hi iustos se putant, si contra leges suas nihil faciunt ; quod etiam timori adscribi potest, si praesentium poenarum metu sceleribus abstineant. 6. Sed concedamus sane ut id
 20 natura uel, ut ait philosophus, « sua sponte faciant quod legibus facere coguntur ». Num ideo iusti erunt, quia parent institutis hominum, qui ipsi aut errare aut iniusti esse poterunt, sicut illi duodecim tabularum conditores, aut certe publicae utilitati pro condicione temporum seruierunt ? 7. Aliud est
 25 igitur ciuile ius, quod pro moribus ubique uariatur, aliud uera iustitia, quam uniformem ac simplicem proposuit omnibus deus ; quem qui ignorat, et ipsam iustitiam ignoret necesse est.

13 recedat : -dit g || 14 populus ipse : *transp.* R || qui : frequenter *add.* HM || per fetiales : perfida B || 14-15 indicendo : dic- M || 15 capiendo : cup- g P³ HM || 21 num : non B || 22 institutis : stat- HM || qui : qua B¹ quia B² || errare : -rore R || 25 ubique : uti- HM || aliud : est *add.* g PV || 27 ignorat : -raret B

1. Lactance reprend ici à son compte, et pratiquement terme à terme, les propos de Carnéade qu'il rapportait en *inst.* 5, 16, 3 (= Cic. *rep.* 3, 12 BRÉGUET).

2. Sur la condamnation par Lactance de l'impérialisme romain, et sur la critique du droit romain dans sa dimension religieuse traditionnelle, voir n. compl. 9.

3. Citation quasi littérale de Cic. *rep.* 1, 3, que Lactance intègre à sa propre phrase. Le philosophe en question est Xénocrate d'Agrigente, disciple de Platon et condisciple d'Aristote, chef de l'Académie de 339 à 314 av. J.C., et maître de Zénon, le fondateur de la Stoa. Cicéron avait grande estime pour son enseignement (références *ad loc.* dans l'édition de BRÉGUET de Cic. *rep.*, CUF).

3. En effet, pourquoi, dans tous les peuples, a-t-on établi des lois diverses et variées¹, si ce n'est parce que chaque nation a ratifié pour elle-même ce qu'elle jugeait conforme à ses intérêts ? 4. Mais combien l'intérêt s'écarte de la justice ! Le peuple romain lui-même l'enseigne, qui s'est acquis la possession de tout l'univers en déclarant des guerres par l'intermédiaire des féciaux², puis en violant le droit en toute légitimité, en prenant et pillant sans cesse les biens d'autrui. 5. Mais ces hommes se croient justes, pourvu qu'ils ne fassent rien qui aille contre leurs lois ! Or ce peut être aussi mis au compte de la crainte, si c'est par peur des châtements immédiats qu'ils renoncent aux crimes. 6. Mais soit, admettons qu'ils fassent naturellement, ou, comme dit le philosophe³, « qu'ils fassent spontanément ce à quoi les obligent leurs lois ». Seront-ils donc justes, pour la raison qu'ils obéissent aux institutions d'hommes qui ont eux-mêmes pu se tromper ou être injustes — comme les auteurs des XII Tables⁴ —, ou qui du moins ont servi l'intérêt de l'Etat d'après la situation de leur époque ? 7. Une chose est donc le droit civil, qui est partout variable en fonction des mœurs, autre chose est la vraie justice, que Dieu a proposée à tous, uniforme et simple ; or, qui ignore Dieu, ne peut qu'ignorer aussi la justice elle-même.

4. Selon la tradition (cf. Liv. 3, 33s.), les décemvirs furent, en 451, chargés par l'assemblée centuriate de mettre par écrit, et divulguer, les coutumes dont la connaissance et l'interprétation étaient jusqu'alors réservées aux pontifes, pris parmi les patriciens. Cette allusion de Lactance aux dispositions des XII Tables (unique dans son œuvre) atteste que ce texte était bien connu ; il était encore affiché au Forum de Carthage en 254, au dire de Cyprien. Outre le commentaire de Sextus Aelius (cf. note *supra* 8, 8), on connaît ceux de Labéon et de Gaius (voir GAUDEMET, *Institutions*, p. 227). Mais ce qui frappe ici, c'est, une fois encore, le jugement critique porté sur ces lois (*fons omnis publici priuatiue iuris*, selon Liv. 3, 34, 6) ; en dépit du progrès fondamental que représentait à l'évidence leur rédaction, notre auteur signale leur caractère désormais archaïque, voire leur injustice (sur ce dernier point, cf. GAUDEMET, *ibid.*, p. 150).

8. Sed putemus fieri posse ut aliquis naturali et ingenito bono ueras uirtutes capiat, qualem fuisse Cimonem Athenis accepimus, qui et egentibus stipem dedit et pauperes inuitauit^a et nudos induit^b, tamen cum illud unum quod est maximum deest, agnitio dei, iam bona illa omnia superuacua sunt et inania, ut frustra in his adsequendis laborauerit. 9. Omnis enim iustitia eius similis erit humano corpori caput non habenti ; in quo tametsi membra omnia et locis suis constant et figura et habitudine, tamen quoniam deest id quod est omnium principale, et uita et omni sensu caret. 10. Itaque membra illa formam tantummodo membrorum habent, usum non habent, tam scilicet quam caput sine corpore. Cui similis est qui cum deum non ignoret, uiuit iniuste ; id enim solum habet quod est summum, sed frustra, quoniam uirtutibus tamquam membris eget. 11. Itaque ut sit uiuum ac sensibile corpus, et agnitio dei necessaria est quasi caput et uirtutes omnes quasi corpus. Ita fiet homo perfectus ac uiuus, sed tamen summa omnis in capite est, quod quamuis constare non possit sine omnibus, sine quibusdam tamen potest. 12. Et erit quidem animal uitiosum ac debile, sed tamen uiuet, sicut is qui et deum nouit et in aliqua re peccat ; dat enim ueniam peccatis deus. Itaque sine membris aliquibus uiui potest, sine capite nullo modo.

29 Cimonem : Scimonem R¹ Sim- R² Tim- B PV HM Thim- g || 30 accepimus : accip- R HM || egentibus : gent- HM || 31 induit : et mortuos sepelluit *add.* R || est maximum : *hic denuo* G || 32 deest : *om.* B in quo est *add.* BG || dei : ignorauit *s.l. add.* B² || omnia : *om.* BG || 33 ut : aut HM || 35 membra omnia : *transp.* HM || 37 et¹ : *om.* HM || 41 sed : *om.* R || eget : indig- HM || 42 ac : et B atque g || 43 ita : itaque B || 44 sed tamen : et B || 47 debile : est *add.* H

9, 8. a. cf. Is 58, 7 ; Lc 14, 13 b. cf. Jb 31, 19 ; Is 58, 7 ; Ez 18, 7.

1. Sur l'homme et sur le portrait qu'en fait Lactance, voir n. compl. 10.
2. *Viuum ac sensibile* : thème majeur de la démonstration en 9, 9-12. Lactance a déjà, en *inst.* 5, 10, 14, exprimé la même idée ; mais l'image du corps sans tête, « dépourvu de vie et de toute sensibilité » (9, 9), lui permet

Les vertus d'un Cimon ? 8. Mais supposons qu'il soit possible qu'un homme un beau corps, sans tête acquière les vraies vertus, le

bien étant en lui naturel et inné : tel fut Cimon¹ d'Athènes, nous dit-on, qui donnait une aumône aux indigents, invitait les pauvres^a, vêtait ceux qui étaient nus^b ; pourtant, lorsque fait défaut la seule chose essentielle : la connaissance de Dieu, toutes ces bonnes actions sont dès lors superflues et vides, et c'est en vain que Cimon s'est donné la peine d'y parvenir. 9. En effet, toute sa justice sera semblable à un corps humain sans tête : même si tous les membres conservent leur place, leur conformation et leur maintien, il est pourtant dépourvu de vie et de toute sensibilité, parce que manque ce qui est le principe de tout. 10. Aussi ces membres n'ont-ils que la forme de membres, mais ils n'ont pas d'usage. Il en va de même pour une tête sans corps, évidemment ; or c'est à quoi ressemble celui qui vit dans l'injustice, bien qu'il n'ignore pas Dieu : il possède seulement le plus important, mais en vain, car il est sans vertu, autant dire sans membres. 11. Ainsi, pour qu'un corps soit vivant et sensible², il faut la connaissance de Dieu, c'est-à-dire la tête, et toutes les vertus, c'est-à-dire le corps. Ainsi sera réalisé l'homme parfait et vivant ; mais tout l'essentiel, pourtant, est dans la tête, car, si elle ne peut subsister en l'absence de tous les membres, elle le peut en l'absence de certains. 12. Ce sera, certes, un être déficient et infirme, mais vivant néanmoins, comme est celui qui connaît Dieu mais commet quelque faute, car Dieu accorde le pardon aux fautes. Voilà pourquoi l'on peut vivre privé de quelques membres, mais sans tête nullement.

d'introduire une dimension nouvelle : celle de la vie. De même qu'il n'y a pas de *iustitia* sans *pietas et aequitas*, de même l'homme ne saurait être vraiment *iustus ac sapiens*, que s'il est vivant, ce qui suppose *agnitio dei et uirtutes* (9, 11) ; cf. *infra* 9, 15 et 13, 11. Enfin, la métaphore est poussée plus avant : de même qu'un corps amputé de certains membres demeure vivant, de même le chrétien non vertueux est « un être déficient et infirme, mais vivant » (9, 12).

50 **13.** Haec res efficit ut philosophi etiamsi natura sint boni,
tamen nihil sciunt, nihil sapiant. Omnis doctrina et uirtus
eorum sine capite est, quia deum nesciunt, qui est uirtutis ac
doctrinae caput. Quem qui non agnoscit, licet uideat, caecus
est, licet audiat, surdus^c, licet loquatur, elinguis est. **14.** Cum
55 uero conditorem rerum parentemque cognouerit, tunc et uide-
bit et audiet^d et loquetur. Habere enim caput coepit, in quo
sunt sensus omnes conlocati, hoc est oculi et aures et lingua.
15. Nam profecto is uidet qui ueritatem, in qua deus est, uel
deum, in quo ueritas est, oculis cordis aspexerit, is audit qui
60 diuinas uoces ac praecepta uitalia pectori suo adfigit, is loqui-
tur qui caelestia disserens uirtutem ac maiestatem dei singula-
ris enarrat. **16.** Quare non est dubium quin impius sit quisquis
deum non agnouerit, omnesque uirtutes eius, quas habere aut

50 efficit : refic- M || 51 sciunt : scient quod HM || sapiant : -pient HM ||
omnis : enim add. HM || 52 uirtutis : -tus P || 54 surdus : est add. R HM ||
56 enim : uocem add. HM || 57 hoc : id R || oculi : -lis R || 58 nam : non R
|| is : his G || 59 quo : qua R || is : om. PV || 60 ac : et R || is : om. G his
V || 62 dubium : hic def. G

9, 13. c. cf. Mt 13, 13.

9, 14. d. cf. Mt 13, 16.

1. Cet emploi de *caput* est évidemment amené par la métaphore filée en 9, 9-12. C'est plus habituellement l'image de la source qui apparaît (cf. *supra* 9, 2 ; *inst.* 2, 8, 3), mais en *epit.* 2, 2 les deux termes sont associés. ~ L'association de *uirtus* et *doctrina*, ici, rappelle la démonstration d'*inst.* 4 : il ne peut y avoir en l'homme de connaissance (*doctrina*) venue de l'intérieur et qui lui soit propre ; et, même si c'était possible, l'homme serait incapable d'une vertu suprême (*inst.* 4, 24, 3s.). Le seul en qui « la vertu suprême coïncide (*consenserit*) avec la connaissance suprême (*summae doctrinae*) », c'est le Christ (4, 23, 9s.), parce qu'il est Dieu fait homme (4, 24, 18 et *epit.* 45, 4).

2. En *opif.* 7, 5, puis 8, 3 et 16, 4, Lactance a évoqué la place donnée aux organes des sens dans la tête, « citadelle du corps ». Pour les yeux et la vue, cf. *opif.* 8, 9-11 ; pour les oreilles et l'ouïe, *opif.* 8, 6-8 ; pour la langue, organe de la parole, *opif.* 10, 13. Voir FERRIN, *L'Homme*, p. 93-115 et 119-124.

13. Il s'ensuit que les philosophes, même s'ils sont naturellement bons, n'ont pourtant aucune science, aucune sagesse. Tout leur enseignement et toute leur vertu sont sans tête, parce qu'ils ignorent Dieu, qui est la tête de toute vertu et de tout enseignement¹. Qui ne le reconnaît pas, est aveugle même s'il voit, sourd même s'il entend^c, muet même s'il parle. **14.** Mais, lorsqu'il connaîtra le créateur du monde et son père, alors il verra, il entendra^d, il parlera. En effet, il commence alors à avoir une tête, où ont été placés tous les organes des sens², à savoir les yeux, les oreilles et la langue. **15.** Car assurément, celui-là voit, qui, avec les yeux de l'esprit, a perçu la vérité, en laquelle est Dieu, ou Dieu, en qui est la vérité³ ; celui-là entend, qui fixe dans son cœur les paroles divines et les préceptes de vie ; celui-là parle, qui, traitant des réalités célestes, raconte la puissance et la majesté du Dieu unique. **16.** C'est pourquoi, sans aucun doute, quiconque ne reconnaît⁴ pas Dieu est impie, et tou-

3. Lactance établit souvent une quasi analogie entre *deus* et *ueritas*, qu'il associe (cf. *inst.* 2, 19, 5 ; 4, 20, 13 ; 4, 26, 7 ; *epit.* 44, 1). En *inst.* 4, 12, 7 ; *epit.* 47, 1 ; *ira* 1, 9, l'expression se fait plus précise (*deus in quo solo ueritas est*), mais on ne trouve qu'ici la double formulation qui affirme plus complètement l'analogie. Connaître la vérité, c'est donc connaître Dieu ; plus exactement, c'est reconnaître (*agnoscere*) en Dieu « le créateur du monde et son propre père » (9, 14) ; c'est l'apercevoir (*aspicere*) « avec les yeux de l'esprit » (ici : *oculis cordis* ; cf. *inst.* 7, 9, 4 et *ira* 1, 9). Sur les influences hermétiques que l'on peut percevoir derrière ces diverses expressions, voir WLOSOK, *Laktanz*, p. 219-221, et notre comm. d'*ira* 1, 9, SC 289, p. 220s.

4. Cette fois (comme en *epit.* 54, 4), c'est le verbe *agnoscere* qui est employé, non plus *nosse* ou *cognoscere*. Bien que, souvent, Lactance paraisse employer indifféremment ces verbes (de même que les substantifs *agnitio* et *cognitio*), il nous semble qu'existe une distinction. Cf. *ira* 1, 6 : « Quiconque connaîtra (*cognouerit*) Dieu et l'accueillera (*admiserit*) en son cœur, connaîtra (*agnoscet*), l'âme illuminée, le mystère de la vérité. » L'impiété n'est pas dans l'ignorance, mais dans le fait de ne pas accueillir et reconnaître « l'auteur de son âme » (*supra* 9, 1). Cf. *inst.* 3, 9, 19 ; 3, 28, 1, et, sur l'influence possible du sens juridique d'*agnitio*, voir WLOSOK, *Laktanz*, p. 198s., n. 48. On peut penser aussi à Cic. *leg.* 1, 25 ; mais Lactance va plus loin encore, et une influence gnostique est perceptible ici : connaître Dieu, c'est *vivre* en Dieu ; cf. WLOSOK, *o.c.*, p. 198-204.

tenere se putat, in illa mortifera uia reperiuntur, quae est tota
65 tenebrarum.

17. Quapropter nihil est quod sibi aliquis gratuletur, si has
inanes uirtutes adeptus est, quia non tantum miser, qui bonis
praesentibus careat, sed etiam stultus sit necesse est, qui labo-
res in uita sua maximos suscipiat in cassum. 18. Nam adempta
70 spe immortalitatis quam deus pollicetur in sua religione uer-
santibus, cuius adsequendae gratia uirtus adpetenda est et quid-
quid malorum acciderit perferendum, maxima erit profecto
uanitas obsequi uelle uirtutibus, quae frustra homini calamita-
tes adferunt et labores. 19. Nam si uirtus est egestatem exilium
75 dolorem mortem, quae timentur a ceteris, pati fortiter ac
subire, quid tandem in se boni habet, cur eam philosophi prop-
ter se ipsam dicant expetendam? Nimirum superuacuis et ina-
nibus poenis delectantur, quibus licet agere tranquille. 20. Si
enim mortales sunt animae, si uirtus dissoluto corpore nihil
80 futura est, quid fugimus adtributa nobis bona, quasi aut ingrati
aut indigni qui diuinis muneribus perfruamur? quae bona ut
habeamus, scelerate inpieque uiuendum est, quia uirtutem, id

64 mortifera : mortis fera R || 66 aliquis : -qui R || 69 adempta : aderepta
B¹ abrepta B³ dempta g PV || 71 gratia : -tiaē HM || 72 acciderit : acced- g
attig- R || 75 timentur : -metur B || 76 eam : enim M || 76-77 propter : pro
PV || 77 ipsam : ipsa P² || dicant : -cunt HM || expetendam : -dum P || 78
agere : aug- R

1. *Propter se ipsam* : cf. *inst.* 3, 12, 13. Que la vertu soit le souverain bien de l'homme, c'est en effet ce que Lactance conteste, en montrant d'abord qu'elle n'est pas même un bien en soi. L'argumentation porte essentiellement sur la totale vanité d'une « vertu mortelle » (*inst.* 3, 27, 9). Même mouvement, en 9, 20s., qu'en *inst.* 5, 18, 9s. : sans l'immortalité, la vertu est folie, et c'est l'attitude prônée par Carnéade qui s'impose (cf. notre art. « Justice, l. 5 », p. 160s.). On remarque, en outre, qu'ici (comme

tes les vertus qu'il croit posséder ou atteindre, se trouvent dans la voie mortelle, qui est toute de ténèbres.

**Vanité de la vertu
prônée par les philosophes**

17. En conséquence, il n'y a aucune raison pour que quelqu'un se félicite d'avoir acquis ces vaines vertus, car il est malheureux, s'il se prive des biens présents, et de plus il est forcément sot, s'il se donne, sa vie durant, tant de peine pour rien. 18. Car, sans l'espérance de l'immortalité que Dieu promet à ses fidèles (et c'est pour atteindre celle-ci qu'on doit rechercher la vertu et supporter patiemment tous les maux qui arrivent), il sera assurément tout à fait vain de prétendre se plier à des vertus qui, sans fruit, n'apportent à l'homme que malheurs et labeurs. 19. Car si la vertu consiste à subir courageusement et à supporter ce que craignent tous les autres : pauvreté, exil, souffrance et mort, qu'a-t-elle donc de bon en soi, pour que les philosophes disent qu'il faut la rechercher pour elle-même¹? Assurément, ils se complaisent en des peines superflues et vaines, quand ils pourraient vivre tranquillement! 20. En effet, si les âmes sont mortelles, si la vertu doit être anéantie avec la destruction du corps, pourquoi fuyons-nous les biens qui nous sont départis, comme si nous étions ingrats, ou indignes de jouir des présents divins? Au contraire, pour posséder ces biens, il faudrait vivre dans le crime et l'impiété, puisque la vertu,

en *inst.* 3, 12, 7-13), Lactance n'évoque pas l'argumentation des philosophes — en particulier des stoïciens —, selon laquelle la vertu se suffit à elle-même, trouvant sa récompense dans l'honneur et dans sa propre gloire. Ce n'est pas l'orgueil d'une conception autarcique de la vertu qui est ici combattu, mais une certaine complaisance (*delectantur* : 9, 19), perçue comme de l'ingratitude, ou la méconnaissance du présent divin que sont les biens de la vie (*diuinis muneribus* : 9, 20).

est iustitiam, paupertas sequitur. **21.** Sanus igitur non est qui
 85 nulla spe maiore proposita his bonis quibus ceteri utuntur in
 uita, labores et cruciatus et miseras anteponat.

22. Si autem uirtus, ut ab his rectissime dicitur, capessenda
 est, quia constet ad eam nasci hominem, subesse debet spes
 aliqua maior, quae malorum et laborum, quos perferre uirtutis
 est, magnum adferat praeclarumque solacium. Nec aliter uir-
 90 tus cum per se dura sit, haberi pro bono potest, quam si acerbi-
 tatem suam maximo bono penset. **23.** Aequè non aliter his
 bonis praesentibus abstinendum est, quam si sint alia maiora,
 propter quae tanti sit et uoluptates omittere et mala omnia
 sustinere. Ea uero nulla sunt alia, ut in tertio docui, nisi perpe-
 95 tuae uitae. Hanc autem praestare quis potest nisi deus, qui
 uirtutem ipsam proposuit ? **24.** Ergo in dei agnitione et cultu
 rerum summa uersatur ; in hoc est spes omnis ac salus homi-
 nis, hic est sapientiae gradus primus, ut sciamus qui sit nobis
 uerus pater eumque solum pietate debita prosequamur, huic
 100 pareamus, huic deuotissime seruiamus, in eo promerendo
 actus omnis et cura et opera collocetur.

84 nulla spe maiore : nullam spem maiorem B || proposita : ita *add.* R ||
 85 uita : uia R || labores : -ris B || 86 ut : *om.* R || dicitur : *duc.* HM || 87
 constet : -stat HM || 88 quos : quae B || 89 praeclarumque : -que *om.* PV ||
 92 si : quia HM || 94 uero : -ra R || docui : libro *add.* HM || 95 quis : qui
 HM || 97 est : *om.* HM || omnis : *om.* R || 99 uerus pater : *transp.* B || 100
 huic --- seruiamus : *om.* R.

1. Voir le ch. 12 entier. Notons que ces « biens de la vie éternelle » sont la
 récompense de la vertu seulement : cf. *inst.* 2, 8, 10 *add.* 3 ; 3, 12, 12 ; 7, 5,
 20 (*non sequella naturae, sed merces praemiumque uirtutis*) ; 7, 6, 1 ; *epit.*
 30, 4 et 64, 1.

c'est-à-dire la justice, entraîne la pauvreté. **21.** C'est donc
 être insensé, si nulle espérance plus haute n'est proposée,
 que de préférer, aux biens dont usent tous les autres en cette
 vie, peines, tourments et misères.

**Il faut à la vertu
 quelque espérance
 plus haute**

22. Si au contraire, comme ils le
 disent si bien, il faut embrasser la
 vertu car il est établi que l'homme
 est né pour elle, ce doit être fondé
 sur quelque espérance plus haute, capable d'apporter une
 grande et remarquable consolation pour les maux et les
 peines qu'il appartient à la vertu de supporter patiemment.
 Et la vertu, qui est dure en soi, ne peut être tenue pour un
 bien que si elle compense son amertume par un très grand
 bien. **23.** De même, il ne faut s'abstenir des biens présents
 que s'il en est d'autres plus grands, pour lesquels il vaille la
 peine de laisser les plaisirs et de supporter tous les maux.
 Or ces biens ne sont rien d'autre que ceux de la vie éter-
 nelle, comme je l'ai montré au livre 3¹. Et cette dernière,
 qui peut la procurer si ce n'est Dieu, lui qui a proposé la
 vertu, précisément ? **24.** Ainsi, c'est dans la connaissance et
 le culte de Dieu que se trouve la somme de toutes choses.
 Voici en quoi consistent toute l'espérance et le salut de
 l'homme, voici le premier degré de la sagesse : c'est que
 nous sachions quel est notre vrai père et que nous l'hono-
 rions, lui seul, avec la piété qui lui est due, que nous lui
 obéissions, que nous le servions avec le plus grand zèle, que
 tous nos actes, notre soin, notre attention soient employés à
 mériter de lui.

CAPVT X

1. Dixi quid debeatur deo : dicam nunc quid homini tribuendum sit ; quamquam id ipsum quod homini tribueris, deo tribuitur^a, quia homo dei simulacrum^b est. 2. Sed tamen primum iustitiae officium est coniungi cum deo, secundum, cum homine^c. Sed illud primum religio dicitur, hoc secundum misericordia uel humanitas nominatur. Quae uirtus propria est iustorum et cultorum dei, quod ea sola uitae communis continet rationem.

3. Deus enim qui ceteris animalibus sapientiam non dedit, naturalibus ea munimentis ab incursu et periculo tutiora generauit, hominem uero quia nudum fragilemque formauit, ut eum sapientia potius instrueret, dedit ei praeter cetera hunc pietatis adfectum, ut homo hominem tueatur diligat foueat contraque omnia pericula et accipiat et praestet auxilium. 4. Summum igitur inter se hominum uinculum est humanitas : quod qui diruperit, nefarius et parricida existimandus est. Nam si ab uno homine quem deus finxit omnes orimur, certe consanguinei sumus et ideo maximum scelus putandum

B(G) R g PV HM

1 quid : qui M || 2 quamquam : quam HM || tribueris : deo *add.* V² -buendos V¹ || 3 tribuitur : -buatur B² *non legitur* B¹ || 9 qui : quia R || 10 ea : eam HM || ab incursu et periculo : ob incursus et pericula g HM || 14 contraque : -que *om.* g V || 15-16 humanitas : -tatis H || 16 diruperit : inrup- B || 17 ab : de B || orimur : -iuntur B -iemur HM

10, 1. a. cf. Pr 19, 17 ; Mt 25, 40 b. cf. Gn 1, 27 ; 5, 1 ; 9, 6 ; Sg 2, 23 ; Si 17, 1.

10, 2. c. cf. Dt 6, 5 ; Lv 19, 13-18 ; Mt 22, 37-40.

CHAPITRE X

**La vertu d'humanité,
méconnue
par les philosophes**

1. J'ai dit ce qu'on doit à Dieu : je vais dire ce qu'il faut donner à l'homme ; encore que cela même qu'on donne à l'homme, on le donne à Dieu^a 1, puisque l'homme est l'image de Dieu^b. 2. Néanmoins, le premier devoir de la justice est d'être uni à Dieu, le second est d'être uni à l'homme^c 2 ; or le premier devoir est appelé religion, le second se nomme miséricorde, ou mieux humanité 3. Et cette vertu est le propre des justes et des fidèles de Dieu, car elle seule renferme le principe de la vie en société.

3. Dieu en effet, qui n'a pas donné la sagesse aux autres êtres vivants, les a créés avec des défenses naturelles, mieux protégés contre les attaques et les dangers ; mais, comme il a fait l'homme nu et fragile, préférant l'armer de sagesse, il lui a donné ce pieux affect à la place de tout le reste, afin que l'homme protège l'homme, qu'il l'aime, le choie, et que, face à tous les dangers, il en reçoive du secours ou lui porte secours. 4. L'humanité est donc le lien suprême entre les hommes ; qui le rompt, doit être considéré comme sacrilège et parricide. Car, si nous sommes tous issus d'un seul homme que Dieu créa, à coup sûr nous sommes du même sang, et pour cette raison l'on doit penser que le crime le

1. En *epit.* 55, 2, Lactance présente cette idée comme « l'enseignement de la loi divine ». Ici, dans la mesure où il mentionne que l'homme est « image de Dieu » (cf. *inst.* 2, 10, 3 ; 2, 17, 6 ; *epit.* 22, 2 ; 36, 3 ; et *Min. FEL. Oct.* 32, 1), on peut penser qu'il s'agit d'une allusion scripturaire.

2. Sur cette double *coniunctio* et les termes qui s'y rapportent, sur la *communio societatis humanae*, voir n. compl. 11.

3. Sur les deux devoirs de la *iustitia*, et sur les termes *misericordia* et *pietas* (*infra* 10, 3), voir n. compl. 12.

est odisse hominem uel nocentem. 5. Propterea deus praecepit
 20 inimicitias per nos numquam faciendas^d, semper esse tollen-
 das, scilicet ut eos qui sint nobis inimici necessitudinis admoni-
 tos mitigemus. 6. Item si ab uno deo inspirati omnes et animati
 sumus, quid aliud quam fratres sumus et quidem coniunctio-
 nes, quod animis, quam qui corporibus ? 7. Itaque non errat
 25 Lucretius, cum dicit :

« Denique caelesti sumus omnes semine oriundi,
 omnibus ille idem pater est ».

8. Ergo pro beluis inmanibus sunt habendi qui homini
 nocent, qui contra ius humanitatis et fas omne spoliant cru-
 30 ciant occidunt exterminant. Ob hanc necessitudinem germani-
 tatis docet nos deus malum numquam facere^e, semper bonum.

19 est odisse : *hic denuo* G || praecepit : -cipit R M || 20 inimicitias :
 insidias BG || numquam : esse *add.* BG || faciendas : sed omnino a nobis
add. BG || semper : *om.* B || 20-21 tollendas : tolerandas G HM || 21 sint :
 sunt BG g || 22 omnes : *om.* R || 23 et quidem : equid- G R || 24 qui : *om.*
 M || errat : erat G M || 27 ille idem : *transp.* BG || 28 homini : -nem G || 29
 omne : -nes HM || 31 bonum : amare *add.* BG

10, 5. d. cf. Mt 5, 4. 44 ; Lc 6, 27 ; Rm 12, 18.
 10, 8. e. cf. Rm 12, 17. 21.

1. Par trois fois dans notre chapitre (10, 5. 8. 10), Lactance se réfère à l'enseignement divin, mais, comme souvent, sans citer de texte scripturaire (cf. MONAT, *Bible*, p. 253). Pourtant, le tour *inimicitias tollere*, l'emploi du verbe *mitigare*, la mention (en 10, 8) « ne jamais faire le mal, mais toujours le bien », puis l'injonction de l'assistance mutuelle et du partage (en 10, 9) renvoient à maints passages de l'Écriture (cf. apparat scripturaire). La philosophie païenne n'était pas étrangère à l'idée que le lien social qui unit la communauté humaine, implique la justice et le partage : cf. p. ex. Cic. *fin.* 5, 65, et *off.* 1, 20 et 22 (où l'auteur en appelle à Platon et aux stoïciens), mais c'est la nature qui y est citée comme le guide à suivre ; cf. aussi Sen. *clem.* 2, 5 et 6 (= 2, 3, 3 et 4, 3 éd. PRÉCHAC, *CUF*). En *inst.* 5, 6, 12 et *infra* 12, 1, Lactance, lui, précise au contraire que l'attitude

plus grave est de haïr un homme, fût-il coupable. 5. Si Dieu a prescrit¹ que jamais nous ne suscitions d'inimitiés^d, mais que toujours nous les fassions cesser, c'est, à n'en pas douter, pour que nous adoucissons ceux qui sont nos ennemis, en les avertissant de cette relation. 6. De même, si nous avons été pourvus du souffle et de la vie par un seul Dieu, que sommes-nous sinon des frères ? et même plus proches encore que si nous l'étions par le sang, puisque nous le sommes par l'âme. 7. Aussi Lucrèce ne se trompe-t-il pas, lorsqu'il dit :

« Enfin, nous sommes tous issus d'une céleste semence,
 voilà notre Père commun à tous² ».

8. En conséquence, on doit tenir pour des bêtes monstrueuses ceux qui nuisent aux hommes, ceux qui, contre les droits humains et toutes les lois divines, spolient, torturent, tuent, exterminent. C'est au contraire en raison de cette relation de fraternité que Dieu nous enseigne de ne jamais faire le mal^e, mais toujours le bien.

fraternelle de partage et d'assistance mutuelle ne peut qu'être le fruit de la vraie justice, qui reconnaît en Dieu un père commun. Même idée sous-jacente en *epit.* 29, 8 et 60, 6 ; *ira* 24, 12.

2. LUCR. 2, 991s., vers que Lactance a déjà cités en *opif.* 19, 3, pour appuyer son affirmation que la paternité des âmes revient à Dieu (cf. *supra* 9, 1, n. 2). On en retrouve la trace (transcription partielle en prose : cf. HAGENDAHL, « Methods », p. 125, et GOULON, « Citations », p. 130, n. 105) en *inst.* 5, 6, 12 et 5, 14, 17. Cette affirmation (reconnaissance de notre commune origine céleste) est visiblement importante pour notre auteur ; mais son accord avec le poète-philosophe s'arrête là, et il ne cite qu'un vers et demi (la suite évoquant les épousailles du *pater aether* avec la terre, *alma mater*, à l'origine de toute vie). Sur cette utilisation de Lucrèce, cf. MONAT, *Bible*, p. 252 ; HECK, « Klassiker », p. 175s. Nouvel exemple, ici, de l'approbation que Lactance accorde volontiers à certaines intuitions justes des auteurs païens et à certaines de leurs formules, même si le contexte en est erroné (cf. notre art. « Sacré », p. 353s., et GOULON, « Classiques », p. 32). Ajoutons que cette citation explicite (la seule au l. 6) intervient alors qu'affleurerait déjà, en 10, 3, une possible réminiscence lucrétienne (cf. n. compl. 12), mais surtout, alors que notre auteur s'apprête à critiquer (*infra* 10, 13-17) la thèse épicurienne sur l'origine de la vie en commun (ch. 5 du *De rerum natura*).

9. Id autem ipsum bene facere quid sit, idem ipse praescribit^f : praestare auxilium depressis et laborantibus, inpertiri uictum non habentibus. 10. Deus enim quoniam pius est, animal nos uoluit esse sociale ; itaque in aliis hominibus nos ipsos cogitare debemus. Non meremur in periculo liberari, si non succurrimus, non meremur auxilium, si negamus. 11. Ad hanc partem philosophorum nulla praecepta sunt, quippe qui falsae uirtutis specie capti misericordiam de homine sustulerunt et, dum uolunt sanare, uitiauerunt. 12. Et cum idem plerumque fateantur societatis humanae communionem esse retinendam, ab ea plane se ipsos inhumanae uirtutis suae rigore dissociant. Conuincendus ergo etiam hic error illorum est qui nihil cuiquam inpertendum putant.

13. Urbis condendae originem atque causam non unam intulerunt, sed alii eos homines qui sint ex terra primitus nati, cum per siluas et campos erraticam degerent uitam, nec ullo inter se sermonis aut iuris uinculo cohaerent, sed frondes et herbam

34 enim : autem B || pius est : om. R || 35 nos² : nosmet BG || 36 periculo : -lis HM || 38 partem : -te M || nulla : a nulla R || 40 plerumque : -rique G || 41 humanae : -ne R || esse : om. BG || retinendam : -da M² || 44 inpertendum : in percipiendum M || putant : -ndum R¹ putant dum R² || 46 alii eos : ali eos B¹C alios B³ || homines : -nis R || sint : sunt H || 48 herbam : -bas B³

10, 9. f. cf. Is 58, 7 ; Ez 18, 7 ; Mt 25, 35 ; Lc 14, 13 ; 2 Co 8, 14 ; 1 Jn 3, 17.

1. Voir n. compl. 12.

2. L'affirmation est excessive (cf. note *supra* en 10, 5) ; mais la présente mention indique clairement que Lactance vise ici les stoïciens, pour qui la pitié est une maladie de l'âme, l'une des espèces de l'*aegritudo*, c'est-à-dire l'une des quatre passions fondamentales (avec *cupiditas*, *laetitia*, *metus*). Cf. Cic. *tusc.* 3, 21. 23 ; 4, 11-18 ; et Sen. *clem.* 2, 5 (= 2, 3, 4 éd. PRÉCHAC) et 2, 6 (= 2, 4, 4). Pour Lactance, au contraire, on a vu que *miser cordia* (*uel humanitas* : 10, 2) est même définie comme *pietatis adfectus* (10, 3) : cf. n. compl. 12. La doctrine stoïcienne repose, à ses yeux, sur une conception erronée de la vertu (cf. *epit.* 33, 6), qu'il s'apprête à combattre *infra*

9. Or qu'est-ce donc que bien faire ? ce même Dieu l'indique en personne^f : c'est porter secours aux hommes accablés et dans la peine, c'est partager sa nourriture avec ceux qui n'en ont pas. 10. En effet, Dieu — qui est piété¹ — a voulu que nous fussions des êtres sociables ; c'est pourquoi nous devons nous projeter nous-mêmes dans les autres hommes. Nous ne méritons pas d'être délivrés dans le danger, si nous ne secourons pas les autres, nous ne méritons pas d'assistance, si nous refusons la nôtre. 11. Or, sur ce point, il n'est aucun enseignement des philosophes², car, séduits par l'apparence d'une fausse vertu, ils ont enlevé à l'homme la miséricorde et, en voulant le guérir, ils l'ont gâté. 12. Et, bien que ces mêmes philosophes conviennent généralement qu'on doit maintenir la communauté qu'est la société humaine, ils s'en séparent nettement eux-mêmes par la raideur de leur vertu inhumaine. Il faut donc aussi réfuter l'erreur de ceux qui pensent que l'on ne doit rien partager avec personne.

Explications erronées sur l'origine de la vie en commun

13. Pour ce qui est de la fondation des villes, les philosophes n'ont pas tous proposé une seule origine et une seule cause. Les uns³ évoquent ceci : du temps où les premiers hommes, nés de la terre, menaient une vie nomade à travers plaines et forêts, sans être unis entre eux par aucun lien de langage ou de droit, du temps où ils avaient des feuillages et de l'herbe

11, 4 et 14, 1s. ; en *ira* 15, 12 et 16, 1. 7, il montrera même que la miséricorde est l'un des *adfectus* qui « trouvent matière en Dieu ». ~ Pour la critique de cette « vertu inhumaine » (ici, en 10, 12, comme en *epit.* 33, 9), cf. Sen. *clem.* 2, 5 [= 2, 3, 3s. PRÉCHAC] et 2, 6 (= 2, 4, 2s.), où le philosophe stoïcien combat cette idée qu'il tient pour fausse (cf. *infra* 11, 4, note *ad loc.*).

3. C'est la thèse épicurienne qu'évoquent d'abord les §13 à 15, et le souvenir de Lucr. 5, 925-1109 y est très présent, jusque dans le vocabulaire : voir n. compl. 13.

pro cubilibus, speluncas et antra pro domibus haberent, bestiis
 50 et fortioribus animalibus praedae fuisse commemorant. **14.**
 Tum eos qui aut laniati effugerant aut laniari proximos uide-
 rant, admonitos periculi sui ad alios homines decucurrisse,
 praesidium inplorasse et primo nutibus uoluntatem suam
 55 significasse, deinde sermonis initia temptasse ac singulis qui-
 busque rebus nomina imprimendo paulatim loquendi perfe-
 cisse rationem. **15.** Cum autem multitudinem ipsam uiderent
 contra bestias esse tutandam, oppida etiam coepisse munire, ut
 uel quietem noctis tutam sibi facerent uel ut incursiones atque
 60 impetus bestiarum, non pugnando, sed obiectis aggeribus arce-
 rent.

16. Ingenia hominibus indigna, quae has ineptias protule-
 runt, miseros atque miserabiles, qui stultitiam suam litteris
 memoriaeque mandauerint ! **17.** Qui cum uiderent mutis quo-
 que animalibus ingentem esse rationem uel conueniendi uel
 65 inuicem adpetendi uel periculi fugiendi uel mali cauendi uel
 cubilia sibi et latibula parandi, homines autem ipsos existi-
 mauerint non nisi exemplis admoneri ac discere potuisse, quid
 metuere, quid cauere, quid facere deberent, aut numquam
 conuenturos inter se fuisse nec loquendi rationem reperturos,
 70 nisi eos bestiae comedissent.

49 et antra : uterentur B antra *s.l.* add. B³ || 51 effugerant : -rent g PV ||
 53 uoluntatem : -te P² || 56 autem : nec add. g P³ edd. || 57 tutandam Br :
 -dum B¹ tutam B³ R g P²V H²M edd. tutam H¹ tuam P¹ non legitur G u.
 notam || munire : -nere M || 58 quietem : -tam R || ut : om. R HM || 59
 pugnando : in p. P || 61-62 protulerunt : hic def. G || 62 miseros : -ras B ||
 miseris atque miserabiles : om. HM || qui : aut qui HM || suam : om. g HM
 || 63 mandauerint : -runt g || uiderent : -runt g -rint H || 64-65 uel¹ ---
 inuicem : om. HM || uel² --- adpetendi : om. R || 65 periculi : -la B g || uel²
 --- cauendi : om. HM || 66 cubilia : ciuilia HM || et : uel R || autem codd.
 omnes : tamen Br. u. notam || ipsos : istos R om. HM || 66-67 existimaue-
 rint : -runt B HM || 67 discere : -cedere R || 69 fuisse : om. B fugisse g

pour couches, des grottes et des antres pour demeures, ils
 furent la proie des bêtes sauvages et des êtres vivants plus
 forts qu'eux. **14.** Alors, ceux qui avaient échappé au carnage
 ou avaient vu leurs proches mis en pièces, avertis du danger
 qui les menaçait, coururent trouver d'autres hommes,
 implorèrent leur protection ; ils exprimèrent d'abord leur
 volonté par des signes, puis essayèrent une ébauche de lan-
 gage et, en mettant des noms sur chaque chose une à une, ils
 élaborèrent peu à peu un code de parole. **15.** Et, constatant
 que la collectivité elle-même devait être protégée contre les
 bêtes sauvages, ils entreprirent aussi de fortifier des places,
 pour s'assurer le repos nocturne, et pour empêcher les
 incursions et les attaques des bêtes sauvages, sans avoir à les
 combattre, mais grâce à l'obstacle de remblais.

16. Ils font honte à l'humanité, les esprits qui ont proféré
 ces inepties¹ ! les malheureux, les misérables : ils ont confié
 leur sottise à la littérature et à l'histoire ! **17.** Car ils
 voyaient bien que, même chez les animaux dépourvus de
 langage, est innée la faculté de s'assembler, de se rechercher
 mutuellement, de fuir le danger, d'éviter les maux, de se
 ménager couches et cachettes ; mais ils sont allés imaginer
 que les hommes, eux, s'ils n'avaient eu des exemples,
 n'auraient pu être avertis et instruire les autres de ce qu'ils
 devaient redouter, éviter ou faire, ou bien qu'ils ne se
 seraient jamais rassemblés et n'auraient jamais inventé un
 code de parole, si les bêtes sauvages ne les avaient dévorés !

1. Derrière l'emphase (conventionnelle !) avec laquelle notre auteur
 exprime sa condamnation de la théorie épicurienne, il nous semble perce-
 voir un pastiche de Lucrèce lui-même : cf. la célèbre exclamation de *rer.*
nat. 2, 14 (*o miseris hominum mentes* ...), que Lactance a d'ailleurs citée
 et prise à son compte en *inst.* 1, 21, 48. ~ L'argument qui suit (les hommes
 auraient dû apprendre ce que savent les animaux !) doit être rapproché des
 démonstrations d'*inst.* 3, 10, 8 et *ira* 7, 10s. : *ratio* et *prouidentia futuri* ne
 sont pas le propre de l'homme. Sur ce point, Lactance s'écarte délibéré-
 ment de CIC. *off.* 1, 11 et SEN. *ira* 1, 3, 7 ; cf., en revanche, ARN. *nat.* 2, 17.

18. Haec aliis delira uisa sunt, ut fuerunt, dixeruntque non ferarum laniatus causam fuisse cœundi, sed ipsam potius humanitatem, itaque inter se congregatos, quod natura hominum solitudinis fugiens et communionis ac societatis adpetens
 75 esset. Non magna inter eos disceptatio est, siquidem causae dispaes sunt, res eadem est. 19. Potuit igitur utrumque, quia non repugnat, sed tamen utrumque nullo modo uerum est, quia non per omnem terram nati sunt homines e terra, tamquam ex draconis alicuius dentibus proseminati, ut poetae
 80 ferunt, sed unus homo a deo fictus^e ab eoque uno terra omnis humano genere completa^h est, eadem scilicet ratione qua rursus post diluuiumⁱ; quod certe negare non possunt. 20. Nulla igitur in principio facta est eiusmodi congregatio, nec umquam fuisse homines in terra qui praeter infantiam non loquerentur,
 85 intellegit cui ratio non deest.

71 aliis : om. V || 72 causam : -sa B² || ipsam : ipsa B² || 73 humanitatem : -te B² || 74 solitudinis : om. B¹ -nes s.l. add. B³ || 77 repugnat : -tus B¹ -tur B² || sed : et B || 78 omnem : orbem M || sunt : sint PV || e : et PV || 79 proseminati : per- g V || 80 fictus : fac- HM est add. R g PV || 81 genere : -ri B || eadem : ea HM || scilicet : om. HM || 84 non loquerentur : conloqu- V || 85 intellegit : -git g P³

10, 19. g. cf. Gn 1, 27 ; 2, 7 h. cf. Gn 1, 28 i. cf. Gn 9, 1. 7.

1. Il s'agit, cette fois, de la doctrine stoïcienne. Sur cette question, Cicéron se réfère explicitement aux stoïciens en *off.* 1, 22, et il cite Chrysippe en *fin.* 3, 67 ; mais l'idée se trouve aussi chez ARISTOTE (cf. *pol.* 1, 2, 15 [1253 a] ; et 7, 8, 8 [1328 b]). Dans *Cic. rep.* 1, 39s. (*non tam imbecillitas ...*), on perçoit également la polémique anti-épicurienne à laquelle Lactance fait probablement allusion ici. Sur la tendance naturelle des hommes à fuir la solitude (affirmée à nouveau *infra* 10, 25), cf. *Cic. amic.* 87s. ; *off.* 1, 153 ; *fin.* 3, 65 et *rep.* 1, 39 (sur la parenté de ce texte avec le nôtre, cf. HECK, *Bezeugung*, p. 92s.). Pour les emplois du terme *humanitas* chez Lactance, et notamment dans les ch. 10 et 11 du livre 6, voir n. compl. 14.

2. L'expression renvoie à la théorie épicurienne d'une génération spontanée (cf. LUCR. 5, 783-820), combattue par Lactance en *inst.* 2, 10, 16

18. A d'autres, semblables propos parurent des élucubrations, ce qu'ils étaient. Pour ces derniers, ce n'est pas le carnage fait par les fauves qui poussa les hommes à s'allier, mais bien plutôt leur humanité¹ ; aussi les hommes se sont-ils regroupés, parce que la nature de l'homme était de fuir la solitude et de rechercher communauté et société. Mais le désaccord entre eux n'est pas grand : si les causes proposées diffèrent, il s'agit d'un même état de choses. 19. Les deux explications étaient donc possibles, n'étant pas contradictoires ; cependant, ni l'une ni l'autre n'est en aucune façon véridique ; car ce n'est pas sur toute la surface de la terre que des hommes sont nés de la terre² (comme ils seraient issus des dents d'un dragon, à en croire les poètes), mais un seul homme a été créé par Dieu^e, et c'est à partir de lui seul que toute la terre s'est emplie^h du genre humain, selon le même principe qu'après le délugeⁱ, évidemment ; et cela, certes, on ne saurait le nier. 20. Il n'y a donc eu, à l'origine, aucun regroupement de cette sorte ; et quiconque n'est pas dépourvu de raison, comprendra que jamais il n'y eut sur la terre d'hommes qui ne parlaient pas, par incapacité à dire.

et 2, 11, 1-13. Mais cf. aussi *Cic. leg.* 1, 24 : « Vint enfin le moment propice à jeter la semence du genre humain... ». Les stoïciens ont su reconnaître à la providence divine la création des êtres vivants, comme en témoignent *Cic. leg.* 1 (24-27) et *nat. deor.* 2 (140-147), auxquels Lactance renvoie lui-même en *opif.* 1, 13 ; mais, ici comme en *inst.* 7, 4, 2s., il tient à rectifier leur « erreur », car l'affirmation : *hominum causa mundum esse fabricatum* laisse à penser qu'ils ont partout « poussé comme des champignons ! » (7, 4, 3). Aux philosophes, comme aux poètes qui ont imaginé que les dents d'un serpent monstrueux pouvaient avoir été « semences de mortels » (cf. *Ov. met.* 3, 101-105 et 4, 571-573 [Cadmos] ; 7, 120-124 [Jason]), le chrétien Lactance oppose donc l'Écriture : la création par Dieu du premier homme, à l'origine de toute l'humanité (cf. *inst.* 2, 10, 3. 13 ; 2, 12, 1-3 ; 7, 5, 13s. ; *epit.* 22, 2 ; et PERRIN, *L'Homme*, p. 414s.). ~ Enfin, la référence au déluge, ici, nous semble représentative de la manière de Lactance : pour ses lecteurs païens, un cataclysme dont il se plaît à souligner que tous le reconnaissent, philosophes et poètes (*inst.* 2, 10, 9) ; et, pour les chrétiens, rappel de l'injonction divine (*replete terram*) qui, dans le récit biblique, est effectivement réitérée après le déluge (Gn 9, 1 et 7 = Gn 1, 28).

21. Fingamus tamen illa uera esse quae otiosi et inepti senes fabulantur, ut eos suis potissimum sensibus et suis rationibus refellamus. 22. Si hac de causa sunt homines congregati, ut mutuis auxiliis inbecillitatem suam tuerentur, succurrendum est igitur homini qui egeat auxilio. 23. Cum enim praesidii causa homines societatem cum hominibus inierint et sanxerint, foedus illud a principio sui ortus inter homines tutum aut uiolare aut non conseruare summum nefas putandum est. 24. Nam qui se a praestando auxilio remouet, etiam ab accipiendo remoueat necesse est, quia nullius opera indigere se putat qui alteri suam denegat. 25. Huic uero qui se ipse dissociat ac secernit a corpore, non ritu hominis, sed ferarum more uiuendum est. Quod si fieri non potest, retinendum igitur omni modo uinculum societatis humanae, quia homo sine homine nullo modo potest uiuere. Retentio autem societatis est communitas, id est auxilium praestare, ut possimus accipere. 26. Sin uero, ut illi alii disputant, humanitatis ipsius causa

87 eos : eis V || suis : om. g PV || 89 succurrendum : -dus R || 92 a : om. HM || tutum : tum B² ictum R statum HM || 94 praestando : -di B -dum R || 95 indigere se : *transp.* R || 98 retinendum : est *add.* g P² || igitur : est *add.* R || 99 societatis : est *add.* B

1. Cet emploi de *corpus* seul, pour désigner le corps social, se trouve déjà dans Cic. *off.* 3, 22, 32, et dans Sen. *clem.* 1, 12 (= 3, 10, 3 PRÉCHAC). La métaphore, familière aux philosophes païens (stoïciens notamment), fut abondamment exploitée dans les épîtres pauliniennes, puis par les auteurs chrétiens (cf. SPANNEUT, *Stoïcisme*, p. 388s.). Chez Lactance, toutefois, un tel emploi est rare : cf. seulement *epit.* 27, 1 (c. philosophiae) ; et *mort. pers.* 48, 8-10 (c. *christianorum*), qui reproduit le texte de l'édit de Milan (cf. Eus. *hist. eccl.* 10, 5, 10-12). ~ *Ferarum more* (écho de LUCR. 5, 932) est au contraire une image fréquente : cf. *inst.* 3, 23, 10 ; *epit.* 33, 8 (*beluarum*) ; *inst.* 3, 10, 14 ; *ira* 7, 13 (*pecudum*). Mais un tel comportement est habituellement présenté comme une rupture avec la nature même de l'homme, et non avec les « usages » qui lient la communauté humaine (*ritu hominis*). On ne saurait toutefois donner trop d'importance à l'opposition *ritu / more* ici, dans la mesure où les deux termes sont juxtaposés en *mort. pers.* 21, 2, et où *epit.* 22, 8 présente *ritu beluarum* (cf. Cic. *amic.* 32 : *pecudum ritu*).

Ces explications mêmes renvoient au sens du bien commun

21. Imaginons toutefois que soient vraies les fables de ces vieillards désœuvrés et stupides, afin de les réfuter justement avec leur propre façon de voir et leurs propres raisonnements. 22. Si telle est la raison pour laquelle les hommes se sont regroupés : pour protéger leur faiblesse en se prêtant mutuellement assistance, il faut donc secourir celui qui a besoin d'assistance. 23. En effet, si c'est pour leur protection que les hommes ont instauré et ratifié la vie en société, violer — ou ne pas respecter — ce pacte qui, dès son apparition, a établi la sécurité entre les hommes, doit être considéré comme le plus grave sacrilège. 24. De fait, celui qui s'abstient de porter secours, doit aussi s'abstenir d'en recevoir ; car refuser à autrui ses services, c'est estimer n'avoir besoin d'aucun service. 25. Mais, si l'on se dissocie et se sépare du corps social¹, il faut vivre, non selon les usages des hommes, mais à la manière des bêtes ; et si cela ne se peut, il faut donc maintenir de toutes les façons le lien de la société humaine, car l'homme ne peut aucunement vivre sans l'homme. Or, le maintien² de cette société, c'est le sens du bien commun, c'est-à-dire porter secours pour pouvoir en recevoir. 26. Et si, comme le prétendent les autres, le regroupement des hommes s'est fait en raison même de leur

2. *Retentio* est un hapax chez Lactance, mais reprend à l'évidence le verbe *retinendum* de la phrase précédente. Dans Cic. *ac.* 2, 59 et 78 (seuls emplois des œuvres philosophiques), le terme désigne l'*ἐποχή* des sceptiques et des académiciens ; dans les *Lettres à Atticus*, toutefois, on trouve quelques emplois comparables à celui-ci (13, 21, 3 ; 13, 25, 1). *Retentio* est absent des traités de Cyprien, mais se trouve trois fois chez TERTULLIEN dans ce sens de « maintien » (*or.* 11, 1 ; *Marc.* 4, 28, 6 et 5, 3, 2). ~ Pour *communitas*, voir n. compl. 11. ~ Enfin, pour l'emploi répété du tour *auxilium praestare / accipere* (10, 24 et 25), cf. *epit.* 60, 4 (mêmes termes).

facta est hominum congregatio, homo certe hominem debet agnoscere.

105 27. Quod si fecerunt illi rudes et adhuc feri homines et fecerunt nondum constituta loquendi ratione, quid putemus hominibus expolitis et sermonis rerumque omnium commercio inter se copulatis esse faciendum, qui adsueta hominibus solitudinem ferre non possunt ?

CAPVT XI

1. Conseruanda est igitur humanitas, si homines recte dici uelimus. Id autem ipsum, conseruare humanitatem, quid aliud est quam diligere hominem, quia homo sit et idem quod nos sumus ? 2. Discordia igitur ac dissensio non est secundum 5 hominis rationem uerumque illud est Ciceronis, quod ait « *hominem naturae oboedientem homini nocere non posse* ». Ergo si nocere homini contra naturam est, prodesse igitur homini secundum naturam sit necesse est. 3. Quod qui non facit, hominis se appellatione despoliat, quia humanitatis offi- 10 cium est necessitati hominis ac periculo subuenire.

B(G) R g PV HM

103 hominem : om. M || 105 fecerunt : exp. B³ || rudes : dures M || feri : fieri V || et² : haec B || 106 constituta loquendi : transp. HM || 107 hominibus : et s.l. add. P² || expolitis : hic denuo G || 107-108 rerumque --- copu(latis) : om. R || 108 copulatis : -ti G latis R || qui : quid M.

2 uelimus : uolumus R uelemus B¹ uellimus B³ || 3 et : om. uid. G || 4 ac : atque R || 5 est : om. B || illud est : transp. g || 6 oboedientem : -ti PV || 10 ac : a G hac M || subuenire : -ri PV

1. Cf. *epit.* 29, 4 (*commercio linguae et communione sensus*) : seul autre emploi de *commercium* au singulier chez Lactance. Pour l'idée exprimée ici, cf. VAL. MAX. 5, 3 ext. 3 g (*dandi et accipiendi beneficii commer-*

humanité, un homme doit, à coup sûr, en autrui reconnaître l'homme.

27. Car, si les hommes d'autrefois, frustes et encore sauvages, se sont ainsi comportés — alors que n'aurait pas encore été constitué un code de parole —, comment pouvons-nous dire que doivent se comporter des hommes civilisés, unis entre eux par le commerce du langage¹ et de toutes leurs activités, eux qui, habitués aux autres hommes, ne peuvent supporter la solitude ?

CHAPITRE XI

**Le devoir d'humanité :
débat avec les philosophes**

1. Nous devons donc conserver notre humanité, si nous voulons mériter le nom d'hommes. Or précisément, conserver notre humanité², c'est tout simplement aimer les hommes, parce qu'ils sont hommes, et rien d'autre que ce que nous sommes. 2. Discordie et dissension ne sont donc pas conformes à l'essence de l'homme, et les propos de Cicéron sont véridiques, selon lesquels « *un homme, obéissant à sa nature, ne saurait nuire à un autre homme*³ ». Si donc il est contre nature de nuire à un homme, il doit alors être conforme à notre nature de lui rendre service. 3. Qui ne le fait pas, se dépouille du nom d'homme, car c'est un devoir d'humanité que de se porter à la rescousse d'un homme dans le besoin ou en danger.

cium, sine quo uix uita hominum extaret). Sur l'ensemble des passages de Lactance où l'homme est ainsi défini comme « animal social », cf. PERRIN, *L'Homme*, p. 397-401.

2. Sur le terme *humanitas* et ses synonymes, voir n. compl. 12 et 14.

3. Citation littérale de Cic. *off.* 3, 25. Dans la phrase précédente, déjà, le souvenir de ces pages de Cicéron était présent : *quia homo sit* en 11, 1 fait écho au *quod is homo sit* d'*off.* 3, 27.

4. Quaero igitur ab his qui flecti et misereri non putant esse sapientis, si homo ab aliqua bestia comprehensus auxilium sibi armati hominis imploret, utrumne succurrendum putent an minime. Non sunt tam inpudentes, ut negent fieri oportere
 15 quod flagitat, quod exposcit humanitas. 5. Item, si aliquis circumueniatur igni, ruina opprimatur, mergatur mari, flumine rapiatur, num putent hominis esse non auxiliari? Non sint ipsi homines, si putent — nemo enim potest eiusmodi periculis non esse subiectus — ; immo uero et hominis et fortis uiri esse
 20 dicent seruare perituro.

6. Si ergo in eiusmodi casibus, quia periculum uitae homini adferunt, succurrere humanitatis esse concedunt, quid causae est cur, si homo esuriat sitiatur, succurrendum esse non putent? Quae cum sint paria natura cum illis casibus fortuitis
 25 et unam eandemque humanitatem desiderent, tamen illa discernunt, quia non re ipsa uera, sed utilitate praesenti omnia metiuntur. 7. Illos enim quos periculo subripiunt, sperant sibi gratiam relatueros, egentes autem quia non sperant, perire arbi-

11 et : ac H || 13 an : a R || 14 inpudentes : inprud- B² g || 15 quod² : et quod HM || quod² --- aliquis : om. R || 16 igni --- mergatur : om. R || 17 num : non G P || hominis : -nes M || sint : sunt g || 18 eiusmodi : huius- G M || 19 hominis : -nes G || fortis : -tes G || 20 dicent : -cunt BG *hic def.* G || 21 quia : om. B¹ qui B³ g P² || 22 concedunt : -dent B³ || 24 paria : pari B || 28 egentes : -tis R V HM

1. Comme *supra* 10, 11s., Lactance vise les stoïciens qui, tout en condamnant la miséricorde, admettent le devoir de porter secours. Sans aborder encore le débat sur les *adfectus* (qui ne débutera qu'*infra* 14, 2), il s'oppose à eux sur le seul terrain de l'action, et notamment à des formules comme celles de SEN. *clem.* 2, 6 [= 2, 4, 3 PRÉCHAC] (*non miserebitur sapiens, sed succurret*), ou de PLUT. *tranq. an.* 7 [468 d] (ὡς καλοῦ τοῦ βοηθεῖν, οὐ τοῦ συναλγεῖν). Sénèque n'est pas cité dans ce chapitre ; pour-

4. Aussi vais-je poser une question à ceux qui estiment que se laisser fléchir et apitoyer n'est pas le fait d'un sage : si un homme, aux prises avec un fauve, implore l'assistance d'un homme armé, pensent-ils qu'il faut le secourir¹ ou non ? Mais ils ne sont pas assez impudents pour nier qu'on doive faire ce que réclame, ce qu'exige l'humanité ! 5. De même, si quelqu'un était encerclé par les flammes ou écrasé sous un éboulement, si quelqu'un se noyait en mer ou était emporté par un fleuve, oseraient-ils penser qu'il est humain de ne pas lui prêter assistance ? Ce sont eux qui ne seraient pas des hommes s'ils le pensaient (il n'est personne, en effet, qui puisse n'être pas exposé à de tels dangers) ; on dira, bien au contraire, qu'il est humain et courageux de sauver un homme menacé de mort.

6. Si donc, devant de tels accidents, parce qu'une vie humaine est en danger, ils concèdent qu'il est humain de porter secours, pour quelle raison pensent-ils qu'on ne doit pas secourir un homme qui a faim, qui a soif ou a froid ? De telles situations, pourtant, sont par nature comparables à ces accidents fortuits, et elles requièrent toujours la même humanité ; mais ils les distinguent, car ils mesurent toutes choses, non en fonction de la réalité en soi, mais en fonction de l'intérêt immédiat. 7. De fait, ceux qu'ils arrachent à un danger, ils espèrent qu'ils leur témoigneront de la reconnaissance ; des pauvres au contraire ils ne l'espèrent pas, et considèrent comme perdu tout ce qu'ils partageraient avec

tant, dans le long développement sur la miséricorde qui occupe *clem.* 2, 4 à 2, 6 (= 2, 2, 4 — 2, 4, 4 PRÉCHAC), entre un éloquent tableau des *opera iustitiae* du Sage et l'évocation de son orgueilleuse insensibilité, Sénèque fait siennes des restrictions comparables à celles que Lactance reproche à Cicéron, *infra* 11, 12s. (notamment la formule *omnibus dignis proderit*). Si, comme nous le croyons, Lactance connaissait aussi ce texte (cf. *supra* 9, 8 et n. compl. 10), il a préféré s'attaquer aux formules d'un Cicéron, moins aristocratiques et plus représentatives des débats habituels de la morale païenne, avec laquelle il entend dialoguer.

trantur quidquid eiusmodi hominibus inpertiant. 8. Hinc est
30 illa Plauti detestanda sententia :

« Male meretur qui mendico dat quod edat ;
nam et illud quod dat perit et illi producit uitam ad
[miseriam. »

9. At enim poeta fortasse pro persona locutus est. Quid
35 Marcus Tullius ? in suis *Officialibus libris* nonne hoc idem
suadet, non esse omnino largiendum ? Sic enim dixit : « *Largi-
tioque quae fit ex re familiari, fontem ipsum benignitatis
exhaurit. Ita benignitate benignitas tollitur : qua quo in plu-
res usus sis, eo minus in multos uti possis.* » 10. Et idem paulo
40 post : « *Quid autem est stultius quam, quod libenter facias,
curare ut id diutius facere non possis ?* » Videlicet professor
sapientiae refrenat homines ab humanitate monetque ut rem
familiarum diligenter custodiant malintque arcam quam iusti-
tiam conseruare. 11. Quod cum intellexeret inhumanum esse

29 inpertiant : -tiantur g || 31 edat : dedat P dedit R || 32 perit et : periet
V² pariet V¹ || 33 miseriam : -ricordiam V || 35 idem : eid- R || 36-37
largitioque : -que om. B g HM -que del. P³ || 38 exhaurit --- benignitas :
om. V || benignitate : bonitate g P² || qua : quo uid. P¹ cum P² || 39
multos : -tis B || possis : -ses V || et : sed R || 40 quid : quam V || stultius :
-tus V M || 43 familiarem : om. V

1. Citation littérale de Pl. *trin.* 339s., en dépit de quelques approxima-
tions. Le premier vers (*De mendico male meretur qui ei dat quod edit aut
bibat*), octonaire iambique, devient chez Lactance un sénair iambique. Le
second, malgré quelques variantes (*perit* au lieu de *perdit*, et *producit* au
lieu de *prodit*), demeure un octonaire iambique correct, et le sens de la
phrase est inchangé. Le personnage de Plaute poursuit d'ailleurs, en don-
nant à son fils un conseil qui annonce ceux de Cicéron cités *infra* 11, 9s. :
« Que ta pitié pour autrui ne te réduise pas à faire pitié à ton tour » (*trin.*
343 : trad. ERNOUT).

de tels hommes ! 8. D'où cette détestable sentence de
Plaute¹ :

« *Il rend un mauvais service, celui qui donne à un
mendiant de quoi manger ;
car ce qu'il donne est perdu et, pour cet homme,
il prolonge sa vie de misère.* »

Critique des restrictions de Cicéron

9. Il est vrai que, peut-être, le poète
parlait au nom de son personnage.
Mais Marcus Tullius donne le même
conseil dans ses livres *Sur les devoirs* :
il ne faudrait pas en toute circonstance être généreux ! Voici
en effet ses propos² : « *Une générosité qui prend sur le
patrimoine, tarit la source même de la bienfaisance. C'est
ainsi que la bienfaisance s'abolit elle-même, car plus on a
multiplié les actes de bienfaisance, moins on peut faire
pour un grand nombre d'hommes.* » 10. De même un peu
plus loin³ : « *Or qu'y a-t-il de plus stupide que de s'appli-
quer à ne pouvoir faire bien longtemps ce qu'on a plaisir à
faire ?* » Ainsi notre professeur de sagesse freine-t-il les
hommes dans leur humanité ; il les avertit de garder soi-
gneusement leur patrimoine et de préférer la sauvegarde de
leur coffre-fort à celle de la justice ! 11. D'ailleurs, compre-
nant que ces conseils étaient inhumains et impies, il dit

2. Citation littérale de Cic. *off.* 2, 52 (dont on trouve également le
souvenir dans AMBR. *off. min.* 2, 73 et 75) ; mais à la différence
d'Ambroise, Lactance ne mentionne pas le contexte : on peut être géné-
reux, soit en payant de sa peine, soit en payant de sa fortune (*altera ex
arca, altera ex uirtute depromitur*) ; et la première manière est de beau-
coup la plus belle et la plus durable (*off.* 2, 53s.). De ce contexte Lactance
se souvient pourtant : sa formule *malintque arcam quam iustitiam conse-
ruare* (§ 10) répond à l'évidence à celle de Cicéron.

3. Citation tirée d'*off.* 2, 54, où la phrase fait suite au constat : « Beau-
coup ont dissipé leur patrimoine par des largesses inconsidérées. » Or c'est
à peu de chose près ce que notre auteur lui-même écrit, *infra* 11, 23, à
propos des sommes englouties dans les spectacles !

45 ac nefarium, mox alio capite, quasi actus paenitentia, sic ait :
 « *Nonnumquam tamen est largiendum nec hoc benignitatis
 genus omnino repudiandum et saepe idoneis hominibus egen-
 tibus de re familiari inpertiendum.* »

12. Quid est idoneis ? Nempé his qui restituere ac referre
 50 gratiam possint. Si nunc Cicero uiueret, exclamarem profecto :
 hic, hic, Marce Tulli, aberrasti a uera iustitia eamque uno uerbo
 sustulisti, cum pietatis et humanitatis officia utilitate metitus
 es. 13. Non enim idoneis hominibus largiendum est, sed quan-
 tum potest non idoneis. Id enim iuste, id pie, id humane fit,
 55 quod sine spe recipiendi^a feceris. Haec est uera illa et germana
iustitia, cuius *solidam et expressam effigiem nullam* tenere
 uos dicis. 14. Ipse pluribus locis clamas *mercennariam* non
 esse uirtutem faterisque in libris *Legum* tuarum liberalitatem

46 nec : ne R || 46-47 nec --- repudiandum : om. V || 47 repudiandum :
 refutandum est B || idoneis : nempé *add.* M || 49 quid : quidem B³ M ||
 est : om. M || 50 profecto : pro certo HM || 52 utilitate : et utilitatem B || 54
 potest : pote R poetae B¹ potis B³ || humane : -nae R || 57 non : omnino g ||
 58 tuarum : istarum B

11, 13. a. cf. Lc 6, 33-35.

1. Défaillance dans le souvenir de Lactance, ou remaniement de la
 matière pour les besoins de sa démonstration ? La phrase qu'il cite est, elle
 aussi, tirée d'*off.* 2, 54 ; elle fait partie du même développement qui com-
 pare les deux formes de générosité, et elle se situe *avant* la précédente
 citation. Nulle trace, donc, d'un repentir cicéronien dans cette phrase,
 dont notre auteur omet d'ailleurs la fin (*sed diligenter atque moderate*).
 Car ce n'est pas sur ce conseil réitéré de modération qu'il entend attaquer
 Cicéron, mais sur le terme *idoneis* : restriction majeure apportée au devoir
 de générosité. (Interprétation différente de cette même phrase de Cicéron
 dans AMBR. *off. min.* 1, 158. 169).

bientôt dans un autre chapitre¹, comme poussé par le
 repentir : « *Il reste que parfois on doit être généreux ; ce
 genre de bienfaisance ne doit pas être totalement rejeté, et
 souvent, à des hommes qui le méritent, on doit donner une
 part de son patrimoine quand ils sont dans le besoin.* »

12. Qu'est-ce à dire : *qui le méritent* ? Bien entendu, il
 s'agit d'hommes qui puissent rendre, et même se montrer
 reconnaissants ! Si Cicéron était encore vivant, je m'écrie-
 rais assurément : c'est ici, Marcus Tullius, ici, que tu t'es
 écarté de la vraie justice ; d'un seul mot tu l'as détruite, en
 évaluant les devoirs de piété et d'humanité à la mesure de
 l'intérêt². 13. Ce n'est pas, en effet, à ceux qui le méritent
 que l'on doit donner généreusement, mais autant que possi-
 ble à ceux qui ne le méritent pas : faire acte de justice, de
 piété, d'humanité, c'est agir sans espoir d'être payé de
 retour^a. Telle est la véritable, *l'authentique justice*³, dont
 tu reconnais que vous ne détenez *aucune représentation
 consistante et saillante*. 14. Toi-même, en plusieurs
 endroits⁴, tu proclames que la vertu n'est pas *mercenaire*,
 et, dans tes livres des *Lois*, tu professes que la libéralité est

2. Notons (avec LÉVY, *Cicero*, p. 531) que ce reproche : *utilitate metitus*
 es, Cicéron l'adressait lui-même à Hécaton de Rhodes, disciple de Pané-
 tius, en *off.* 3, 89 ! Et sa remarque : *Hic alio res familiaris, alio ducit
 humanitas* pourrait avoir inspiré à Lactance la formule vue *supra* 11, 10 :
 « préférer la sauvegarde d'un coffre-fort à celle de la justice ».

3. Cf. *Cic. off.* 3, 69, cité *supra* 6, 25. Ici, comme *infra* 11, 18, Lactance
 reprend quelques termes frappants de l'aveu cicéronien : les morales païen-
 nes n'atteignent qu'une ombre de justice.

4. L'idée que la vertu ne recherche ni salaire (*merces*) ni récompense
 (*praemium*) se trouve en effet dans *Cic. Arch.* 28 ; *Mil.* 96 ; et en *rep.* 3, 36,
 frg. 1 et 6 BRÉQUET (= 3, 40 ZIEGLER), passage cité en *inst.* 5, 18, 4. 6. 8 (=
 bribes de la plaidoirie de Laelius) ; cf. *fin.* 2, 99 et *leg.* 1, 49. Mais le terme
mercennaria provient, lui, de *leg.* 1, 48, juste avant la phrase que Lactance
 cite ici même.

gratuitam esse his uerbis : « *Nec est dubium quin is qui liberalis benignusque dicitur, officium, non fructum sequatur.* » Cur ergo idoneis potius largiris, nisi ut postea mercedem recipias ?
 60 **15.** Te igitur auctore ac praeceptore iustitiae quisquis idoneus non erit, nudidate siti fame conficietur nec homines copiosi et usque ad delicias abundantes subuenient ultimae necessitati.
 65 **16.** Si uirtus mercedem non exigit, si propter se, ut dicitis, expetenda est, ergo iustitiam matrem principemque uirtutum suo pretio, non tuo commodo aestima : ei potissimum tribue a quo nihil speres. **17.** Quid personas eligis ? quid membra inspicias ? pro homine tibi habendus est quisquis ideo precatur, quia
 70 te hominem^b putet. **18.** Abice *umbras* illas *imaginesque* iustitiae atque ipsam ueram et *expressam* tene : largire caecis debilibus claudis^c destitutis ; quibus nisi largiari, moriendum est. Inutiles sunt hominibus, sed utiles deo, qui eos retinet in uita, qui spiritu donat, qui luce^d dignatur. **19.** Foue quantum in te
 75 est et animas hominum, ne extinguantur humanitate sustenta ; qui succurrere perituro potest, si non succurrerit, occidit.

59 is : iis R || 60 dicitur : om. g || 61 potius : om. HM || postea mercedem : *transp.* B || 62 ac : aut B || 64 subuenient : -niunt V *hic denuo* G || 65 *dicitis* *codd.* : *dicis* g *edd.* *Br. u. notam* || 67 tuo : suo R HM || aestima : -mas R HM et *add.* HM || tribue : -bues R -buis HM || a : om. R || 69 quia : qui R || 72 quibus : qui R || largiari : -gire HM || moriendum : uiuendum B¹ minus uiuendum B² || 73 eos : eis B² || retinet : om. B || in : *eras.* B³ || uita : -tam B³ || 74 spiritu : -tum B³ HM || foue : -uere B || in te : tibi B || 75 et : om. R || 76 succurrerit : -currit B R

11, 17. b. cf. Mt 7, 12 ; Lc 6, 31.

11, 18. c. cf. Mt 15, 30 ; Lc 14, 13. 21 d. cf. Mt 5, 45.

1. Que la vertu doit être recherchée pour elle-même est une idée très souvent exprimée, notamment par les stoïciens, et par Cicéron lui-même. Mais il n'y a pas ici de citation littérale, même si le souvenir de *leg.* 1, 48 est évident (cf. SCHMIDT, « Zeugnisse », p. 314). Les manuscrits anciens donnent d'ailleurs *dicitis* et non *dicis* (cf. note sur l'établissement du texte).

gratuite. Voici tes mots : « *Sans nul doute, celui qu'on dit libéral et bienfaisant a en vue son devoir et non son profit.* » Pourquoi donc es-tu généreux de préférence envers des gens qui le méritent ? n'est-ce pas pour en recevoir ensuite le salaire ? **15.** Donc, si l'on en croit ton autorité et tes préceptes de justice, quiconque ne mérite pas, pourra mourir dans le dénuement, la soif et la faim, sans que les nantis, qui baignent dans une vie de délices, viennent à sa rescousse dans cette extrême nécessité !

16. Si au contraire la vertu n'exige pas de salaire, si elle doit être recherchée pour elle-même, comme vous le dites¹, alors évalue la justice — qui est la mère et la première des vertus — non pas selon ton intérêt, mais à son prix : donne en tout premier lieu à celui dont tu ne saurais rien espérer. **17.** Pourquoi choisis-tu les personnes ? pourquoi regardes-tu le physique ? tu dois considérer comme un homme quiconque te prie, justement parce qu'il voit un homme en toi^b. **18.** Rejette ces ombres et ces images de la justice, tiens-la, elle, la justice véritable et saillante : sois généreux envers les aveugles, les infirmes, les boiteux^c, les laissés-pour-compte, car, sans ta générosité, ils devront mourir. Or, s'ils sont inutiles aux hommes, ils sont utiles à Dieu, qui les retient en vie, leur donne le souffle et les juge dignes de la lumière^d. **19.** Autant qu'il t'appartient, veille aussi sur les vies humaines, afin qu'elles ne s'éteignent pas, faute d'humanité : qui peut secourir un mourant, le tue s'il ne le secourt pas².

2. Dans ces quelques phrases, les souvenirs abondent et se superposent. *Quid membra inspicias ?* est un écho de SEN. *ep.* 47, 16 ; *quisquis ideo precatur, quia te hominem putet* rappelle à la fois la « règle d'or » et SEN. *ep.* 95, 33 (*homo, sacra res homini*). Un peu plus loin, l'affirmation solennelle que tous les hommes sont « utiles à Dieu qui les retient en vie (...) » fait songer à Mt 5, 45 et à CYPR. *elem.* 25 ou *pat.* 4, mais surtout à ARN. *nat.* 1, 49 et LACT. *inst.* 5, 14, 16-18 (où l'idée même du « mérite » de certains est contestée). La dernière phrase, enfin, tout en évoquant par sa tonalité l'enseignement chrétien sur le respect et l'amour dus à toute vie humaine (cf. *infra* 20, 11. 15. 18. 26), n'est pas étrangère au droit romain (cf. APUL. *met.* 7, 27, 8 ; LACT. *epit.* 58, 3).

20. Verum isti, quia neque naturam rei tenent neque prae-
mium in eo quod sit sciunt, dum perdere timent, perdunt et in
id quod maxime cauent incidunt, ut quidquid largiuntur aut
80 pereat omnino aut ad tempus breuissimum prosit. 21. Nam qui
exiguam stipem miseris negant, qui conseruare humanitatem
sine damno suo nolunt, patrimonia sua effundunt, ut aut peri-
tura et fragilia sibi conparent aut certe maximis suis damnis
nihil consequantur.

85 22. Quid enim dicendum est de his qui populari leuitate
ducti uel magnis urbibus suffecturas opes exhibendis muneribus
inpendunt, nisi eos dementes atque furiosos, qui praestent
id populo quod et ipsi perdant et nemo eorum quibus praestatur
accipiat? 23. Itaque, ut est omnis uoluptas caduca et
90 breuis, oculorum maxime et aurium, aut obliuiscuntur homines
et alterius damna pro ingratis habent, aut etiam offenduntur,
si non est libidini uulgi satisfactum; ut iam homines stultissimi
malum sibi malo comparauerint, aut si adeo placuerunt,
nihil amplius quam inanem fauorem paucorumque dierum
95 fabulas adsequuntur: sic cotidie leuissimorum hominum patrimonia
in res superuacuas prodiguntur.

77 neque¹: om. R || naturam: -ra B || rei tenent: retinent B¹(corr. B³) g
P² Br. rei non tenent R u. notam || 79 incidunt: -currunt HM || 80 ad:
a R || 81 qui codd. omnes: quia Br. u. notam || humanitatem: -te R || 82
sine: nisi HM || nolunt codd. Br.: uolunt edd. cett. || 84 consequantur:
adsequ- R || 85 leuitate: hic def. G || 86 opes: in add. R || 89 itaque: non
legitur P¹ atque P² || ut: quid PV || 92 libidini: -ne HM || ut: aut V ||
iam: etiam B¹(corr. B³) g V Br. u. notam || 93 comparauerint: -runt V M ||
placuerunt: -rint B -rant Br. u. notam || 94 quam: -quam H || paucorum-
que: p. quae M || 95 adsequuntur: -quantur B Br. u. notam || sic: si R
HM

1. Lactance envisage successivement les spectacles offerts au peuple (§ 22), la construction d'édifices publics (§ 24), la bienfaisance des notables locaux à l'égard de leurs compatriotes (§ 26). En off. 2, 55-57, CICÉRON

**Fausse conceptions
de la générosité :
les munera**

20. Mais en vérité ces
hommes-là ne saisissent pas la
nature des choses et ne connais-
sent pas la récompense pour ce
qu'elle est; aussi perdent-ils en craignant de perdre, et ils
en arrivent à ce qu'ils redoutent le plus: toutes leurs larges-
ses sont entièrement perdues, ou ne servent qu'un temps
fort bref. 21. Car ceux qui refusent une modeste obole à des
malheureux et qui prétendent ne pratiquer l'humanité
qu'en y mettant le prix, ceux-là dilapident leur patrimoine
pour se ménager des biens périssables et fragiles, ou en tout
cas pour ne rien acquérir, malgré tout le prix qu'ils y ont
mis.

22. Que dire en effet de ceux qui, poussés par le caprice
populaire, dépensent, pour offrir des spectacles¹, des fortunes
qui suffiraient même à nourrir de grandes villes? Ils
délièrent et sont fous furieux, puisque eux-mêmes perdent ce
qu'ils donnent à la foule, sans que personne reçoive, parmi
ceux à qui ils donnent. 23. C'est ainsi que, tout plaisir étant
périssable et éphémère, celui des yeux et des oreilles sur-
tout, les hommes oublient et n'apprécient guère les dépenses
d'autrui, ou même ils sont choqués si l'on n'a pas satisfait
au désir de la foule; si bien qu'en définitive ces hommes
se sont bien sottement donné du mal pour se faire du tort,
ou bien — si encore ils ont plu! — ils n'obtiennent qu'une
vaine faveur et une popularité de quelques jours. Ainsi,
quotidiennement, des hommes inconsistants gaspillent leur
patrimoine à des futilités!

évoquait lui-même cette obligation faite aux magistrats, et louait ceux qui savent se garder d'une excessive prodigalité (même critique des dépenses extravagantes, pour des spectacles dont le plaisir et le souvenir sont éphémères, voire inexistantes). Mais notre auteur se souvient aussi de certaines formules de CYPRIEN (*elem.* 10: *dum times ne [...] perdas* en 11, 20; *Don.* 11: *quod nec populus acciperet et perderet magistratus* en 11, 22), ainsi que du tableau saisissant d'*elem.* 22 (tiédeur des chrétiens, générosité sans borne des donateurs païens).

24. Num ergo illi sapientius, qui utiliora et diuturniora ciuibus suis exhibent munera, hi scilicet qui publicis operibus exstructis memoriam nomini suo quaerunt? Ne isti quidem
 100 recte : bona sua in terra sepeliunt, quia nec memoria quicquam mortuis confert nec opera eorum sempiterna sunt, siquidem aut uno tremore terrae dissipantur et corruunt, aut fortuito consumuntur incendio, aut hostili aliquo impetu diruuntur, aut certe uetustate ipsa dissoluta labuntur. 25. « *Nihil est*
 105 *enim, ut ait orator, opere et manu factum, quod non conficiat et consumat uetustas. At haec iustitia et lenitas florescet cottidie magis.* »

26. Illi ergo melius, qui tribulibus suis aut clientibus largiuntur : aliquid enim praestant hominibus et prosunt ; sed
 110 non est illa uera et iusta largitio. Beneficentia enim nulla est ubicumque necessitas non est. 27. Perit^e ergo quidquid gratiae causa tribuitur non indigentibus aut cum faenore redit, et

97 et : om. R || 99 memoriam : -ria R || 100 quia : om. R || 101 confert : non legitur B¹ conferet B² || 104 uetustate : uoluptate HM || 105 opere : -rae B² V || 106 consumat : -summet B || at : ad B R g P H || et lenitas : om. B || florescet cottidie : om. B¹ florescat cotidie s.l. B² || 108 tribulibus suis : suis om. R indigentibus suis amicis B || aut clientibus : audientibus V || 110 et : om. R || beneficentia : -cientia B P² H -ficia P¹ V M || est² : om. R || 112 faenore : facinore B || redit : reddit B

11, 27. e. cf. Lc 6, 33-35 ; 14, 12-14.

1. En *off.* 2, 60, Cicéron aussi déclarait « préférables » les dépenses consacrées aux équipements publics, tout en se montrant assez réservé au sujet des monuments (théâtres, portiques et temples) ; mais il concluait que « tout le système de telles largesses », s'il est inévitable, est « mauvais par nature ». Lactance, lui, choisit de poursuivre sur la précarité de toute œuvre humaine, ce qui va lui permettre d'introduire une autre citation de Cicéron, présentée comme un aveu de la supériorité de la justice, et le désaveu du bien-fondé de ces *munera*.

24. Agissent-ils donc avec plus de sagesse, ceux qui offrent à leurs concitoyens des présents plus utiles et plus durables, je veux dire ceux qui cherchent à assurer le souvenir de leur nom en érigeant des édifices publics¹ ? Mais non, même eux se trompent ; ils ensevelissent leurs biens au fond de la terre, car le souvenir n'apporte rien aux morts, et leurs édifices ne sont pas éternels : un tremblement de terre suffit pour qu'ils disparaissent et s'écroulent ; un incendie fortuit les consume, la moindre attaque ennemie les renverse, et, de toute façon, la vétusté même les ronge et ils finissent par s'affaïsser. 25. « *Il n'est en effet (c'est notre orateur² qui le dit !) aucune œuvre due au travail et à la main de l'homme, que la vétusté n'achève et ne consume. Au contraire, cette justice et cette douceur seront, elles, de jour en jour plus florissantes.* »

26. Ceux-là donc agissent mieux, qui sont généreux envers les membres de leur tribu ou envers leurs clients : ils donnent au moins quelque chose à autrui, ils rendent service ; mais ce n'est pas la vraie et juste générosité. La bienfaisance est nulle en effet, chaque fois qu'il n'y a pas nécessité. 27. En conséquence, ce que l'on accorde pour faire plaisir à des gens qui ne sont pas dans le besoin, ce qui vous revient avec des intérêts, tout cela périt^e et ne sera pas de la

2. Citation littérale de Cic. *Marc.* 11s. (où a seulement été supprimé le possessif *tua [iustitia]*). Cette phrase de « l'orateur » est tirée de l'éloge de César qui figure au début de l'*Oratio pro Marcello* (4-12), discours de remerciement prononcé par Cicéron, en septembre 46, pour une cause déjà gagnée : le retour d'exil de M. Marcellus. Ces pages ont à l'évidence retenu l'attention de Lactance, puisqu'il les utilise quatre fois, en des contextes différents (cf. notre art. « Citation »). La phrase sera reprise en *inst.* 7, 11, 5 (citation *ad sensum*, sans la dernière partie sur la *iustitia*), et 7, 15, 12 (paraphrase). Ici, c'est la pérennité de la justice, opposée à l'inexorable dissolution de toutes choses, que notre auteur se plaît à retenir des louanges (fussent-elles excessives et politiques) adressées à César par « l'orateur ».

beneficentia non erit. Quod etsi gratum est his quibus datur,
iustum tamen non est, quia si non fiat, nihil mali sequitur.
115 28. Vnum igitur certum et uerum liberalitatis officium est
egentes atque inutiles alere.

CAPVT XII

1. Haec est illa perfecta iustitia quae custodit humanam de
qua philosophi locuntur societatem, hic diuitiarum maximus
ac uerissimus fructus est, non uti opibus ad propriam unius
uoluptatem, sed ad multorum salutem, non ad praesentem
5 suum fructum, sed ad iustitiam, quae sola non interit. 2.
Tenendum est igitur omni modo ut ab officio misericordiae
spes recipiendi^a absit omnino; huius enim operis et officii mer-
ces a deo est expectanda solo. Nam si ab homine expectes, iam
non humanitas erit illa, sed beneficium faeneratio, nec potest
10 uideri bene meruisse qui, quod facit, non alteri, sed sibi praes-

B(G) R g PV HM

113 beneficentia : -cientia B P² HM -ficia P¹.

1 humanam : uitam *add.* B || 4 uoluptatem : uolunt- B³ || 6 tenendum :
-da B || 7 recipiendi : -da M || operis : -ram B³ || 8 est expectanda : *transp.* g
HM || expectanda : -petenda g V || 9 faeneratio : remuneratio g || 10
meruisse : meritus sed B¹ meritus B² || qui : quid H || facit : fec- HM

12, 2. a. cf. Lc 6, 33-35.

1. Même affirmation *infra* 12, 2. Pour l'idée que la bienfaisance n'est pas un commerce (*faenus*), mais qu'elle est gratuite et désintéressée, sans même attendre la reconnaissance, cf. déjà SEN. *ep.* 81, 19; et surtout *ben.* 1, 1, 9. 12; 1, 2, 3; 4, 1, 3; 4, 9, 1s.; 7, 32. Chez Cicéron lui-même, en dépit de certains passages comme *off.* 2, 69-71 (analyse psychologique des bénéficiaires potentiels, pour déterminer où les bienfaits sont « le mieux

bienfaisance¹. Et, même si cela fait plaisir à ceux à qui l'on donne, ce n'est pourtant pas un acte de justice, car, ne serait-il pas accompli, aucun mal ne s'ensuit. 28. Ainsi donc, le seul sûr et vrai devoir de libéralité, c'est de nourrir les indigents, les inutiles.

CHAPITRE XII

**La pratique
de la vraie justice :
ses exigences**

1. La voici, la parfaite justice, gardienne de cette société humaine dont parlent les philosophes; le voici, le grand et seul véritable fruit des richesses de ce monde : c'est d'user de ses biens, non pour le plaisir particulier d'un seul, mais pour le salut d'un grand nombre², non en vue de son profit immédiat, mais en vue de la justice, qui, seule, ne passe pas. 2. Il faut donc, dans le devoir de miséricorde, s'abstenir de toutes les façons de tout espoir d'être payé de retour^a; lorsqu'on pratique ce devoir, en effet, on doit en attendre la récompense de Dieu seul. Car si on l'attend d'un homme, ce ne sera plus être humain mais faire commerce de ses bienfaits, et il ne saurait passer pour avoir fait du bien, celui qui, dans ses actes, agit

placés») — mais on sait que le livre 2 traite de l'utile —, on relève des affirmations comparables (cf. *fin.* 2, 117; *amic.* 31). Mais l'originalité de Lactance, ici, tient dans sa déclaration première : il n'est pas de réelle bienfaisance, là où le secours n'est pas nécessaire (§ 26). Comme déjà *supra* 11, 18s., il rompt ainsi avec une conception affadée de la bienfaisance, qui se réduirait à un échange de bons procédés (cf. *infra* 12, 5s.); mais surtout, cette nouvelle exigence morale, présentée comme simple bon sens aux lecteurs païens, coïncide, pour ses lecteurs chrétiens, avec l'enseignement scripturaire (cf. Loi, « Funzione », p. 847s.).

2. Cf. *ira* 24, 12 (formulation toute proche); et *supra* 6, 10-11, qui annonçait déjà ce développement sur le bon usage des biens. En *inst.* 5, 14, 15-20, Lactance affirmait que l'égalité, postulée par l'équité, devrait régir les relations sociales; il rappelle ici que la *liberalitas* du juste est nécessaire pour maintenir la communauté humaine, par une juste communication des richesses. Cf. GAUDEMET, « Lactance », p. 97-100.

15 tat. Et tamen res eodem redit, ut quod alteri quisque praestite-
rit nihil ab eo commodi sperans, uere sibi praestet, quia mercedem
capiet a deo^b. 3. Item deus praecipit ut si quando cenam
parauerimus, eos in conuictum adhibeamus qui reuocare non
possint^c et uicem reddere, ut omnis actus uitae nostrae non
careat misericordiae munere. 4. Nec tamen quisquam interdicitum
sibi putet aut communione cum amicis aut caritate cum
proximis, sed notum nobis deus fecit quod sit uerum et iustum
opus : ita nos oportet cum proximis uiuere, dummodo sciamus
20 illud ad hominem, hoc ad deum pertinere.

5. Praecipua igitur uirtus hospitalitas^d, quod philosophi
quoque aiunt, sed eam detorquent a uera iustitia et ad commo-
dum rapiunt. « Recte, inquit Cicero, a Theophrasto est lau-
data hospitalitas. Est enim, ut mihi quidem uidetur, ualde
25 decorum patere domus hominum inlustrium hospitibus inlus-

12 sperans : spectans V || 13 capiet : -piat P HM || item : id. B² R PV ||
praecipit : -cepit B HM || 14 parauerimus : pararimus R H proparauimus V
|| eos : magis add. R || conuictum : -tu B³ conuiuiu B¹ || 15 possint : -sunt
B || uicem : ut uicem V || 16 misericordiae --- quisquam : om. R || 17 aut¹ :
om. R || communione : -nem R g HM || caritate : -tem R g HM || 18 sit : et
add. HM || 21 praecipua : -pue g || quod : quid M || 22 aiunt : om. g || eam :
ea R || 22-23 ad commodum : adcommovent V || 23 Theophrasto : deo
factum B³ || 25 decorum : de quorum R || domus : -mos R g PV¹ -mo V² ||
inlustrium : -trius HM.

12, 2. b. cf. Ps 40, 2 ; Is 58, 7 s ; Ac 9, 36-42 ; 2 Co 8, 9.

12, 3. c. cf. Is 58, 7 ; Lc 14, 12-14.

12, 5. d. cf. Gn 18, 2-8 ; 19, 1-3 ; Mt 25, 35 ; Rm 12, 13 ; He 13, 2 ; 1 P 4, 9.

1. Sur cette idée que la vraie bienfaisance est totalement désintéressée, cf. *supra* 11, 13. 26-28. Pour la formule : « ce que chacun donne à autrui (...), il se le donne à lui-même », cf. SEN. *ep.* 81, 19 : *Nemo non, cum alteri prodest, sibi profuit* ; mais la suite de la phrase marque d'autant

pour lui, non pour autrui. Et pourtant cela revient au même : ce que chacun donne à autrui en n'espérant de lui nul avantage, en vérité il se le donne à lui-même¹, car il recevra de Dieu sa récompense^b. 3. De même, Dieu nous prescrit d'accueillir à notre table, quand nous donnons un dîner, des gens qui ne peuvent réinviter^c et rendre la pareille², afin qu'il n'y ait, dans notre vie, aucune activité où ne s'offre notre miséricorde. 4. Que personne, toutefois, n'aille penser que lui sont interdites l'intimité de ses amis ou l'affection de ses proches ; mais Dieu nous a fait connaître ce qu'est la pratique de la véritable justice : il nous faut vivre avec nos proches en sachant que, si la première attitude est humaine, la seconde est divine.

Erreur de Cicéron sur la vertu d'hospitalité

5. L'hospitalité^d est donc une vertu majeure, ce que les philosophes aussi reconnaissent, mais ils la détournent de la véritable justice et s'en saisissent pour en tirer avantage. « C'est à juste titre, dit Cicéron, que Théophraste a fait l'éloge de l'hospitalité. En effet, il est de fort bon ton, ce me semble, que les demeures des hommes illustres soient ouvertes à des hôtes illustres³. »

mieux l'écart entre le philosophe (pour qui toute vertu porte en elle-même sa récompense) et le chrétien qui, lui, l'attend de Dieu (cf. *Didachè* 4, 7 ; et *Cypr. eleem.* 4 ; 5 ; 6 ; 9).

2. Même précepte en TERT. *Marc.* 4, 31, 1 et *Cypr. test.* 3, 1 : cf. MONAT, *Bible*, p. 255s.

3. Le devoir d'hospitalité, thème biblique important (cf. *apparat scripturaire*), est également présent dans *PLAT. leg.* 5, 729 b-730 a ; 12, 952 d-953 d ; mais le texte de Théophraste auquel renvoie Cicéron ne nous est pas parvenu (sans doute le *De diuitiis*, mentionné déjà en *off.* 2, 56). Quant au terme *hospitalitas* (qui ne figure chez Lactance qu'au l. 6), on ne le trouve, chez Cicéron, qu'en *off.* 2, 64, précisément dans cette phrase. Lactance en omet la fin (qui soulignait le lustre conféré à l'État, par une telle générosité des grands), et en condamne le caractère élitiste, comme il l'a fait *supra* 11, 12-19 pour la formule *idoneis hominibus* d'*off.* 2, 54 (texte cité en 11, 11 ; allusion ici, en 12, 6).

tribus. » 6. Eodem modo rursus erravit quo tum, cum idoneis esse diceret largiendum. Non enim iusti et sapientis uiri domus inlustribus debet patere, sed humilibus et abiectis ; nam illustres illi ac potentes nulla re possunt indigere, quos opulentia sua et munit et honorat. 7. Nihil autem a iusto uiro faciendum est nisi quod sit beneficium. Beneficium autem si refertur, interit atque finitur ; nec enim possumus id habere integrum cuius pretium nobis persolutum est. 8. In his itaque beneficiis iustitiae ratio uersatur quae salua et incorrupta permanserint ; permanent autem non aliter quam si praestentur his hominibus qui prodesse nullo modo possunt. 9. At ille in recipiendis inlustribus nihil spectauit aliud nisi utilitatem nec dissimulauit homo ingeniosus quid ex eo commodi speraret. Ait enim, qui id faciat, potentem apud externos futurum per gratiam principum, quos sibi hospitii et amicitiae iure constrinxerit.

10. O quam multis argumentis Ciceronis inconstantia, si id agerem, coargui posset ! Nec tam nostris quam suis uerbis refelleretur. Idem quippe ait « *ut quisque maxime ad suum commodum referat quaecumque agit, ita minime esse uirum bonum* ». 11. Idem etiam negat simplicis et aperti hominis esse

27 uiri : om. M || 28 sed : set et R || 29 re : res P || 30 autem : om. PV || iusto uiro : *transp.* g PV || 31 est : om. B || sit : sibi g || beneficium¹ *codd.* omnes : -cum Br. u. *notam* || beneficium² : om. B¹ || 34 permanserint : -rit B || 34-35 permanent : -net B || 35 aliter : alter HM || 36 at : ad M || 37 spectauit : -tabit B² expectauit HM || nec : et non HM || 38-39 qui id : quid R g PV HM || 40 constrinxerit : -rint R g || 42 tam : tamen H || uerbis : om. V || 43 refelleretur : -letur HM || quippe ait : qui dixit B² *non legitur* B¹ || maxime : -mae M || 44 agit : ait V || minime : neminem g || 45 aperti : periti B²

1. Paraphrase (et non citation) de la phrase suivante de Cic. *off.* 2, 64, même si plusieurs termes trahissent un souvenir précis. Cet aveu de Cicéron sur les avantages escomptés permet à Lactance (ici et *infra* 12, 12) de refuser à cette « hospitalité ambitieuse » le titre de vertu : il s'agit en fait de

6. De nouveau il s'est égaré, comme lorsqu'il disait qu'il faut donner généreusement à ceux qui le méritent ! En effet la demeure d'un homme juste et sage doit être ouverte, non pas aux hommes illustres, mais aux humbles, aux rejetés ; car ces hommes illustres et influents ne sauraient avoir besoin de quoi que ce soit, eux que leur opulence même protège et met à l'honneur. 7. Or un homme juste ne doit rien faire que du bien ; mais si un bienfait est rendu, il se perd et disparaît ; nous ne pouvons en effet garder intact ce dont on nous a payé le prix. 8. Aussi le principe de la justice est-il d'accomplir des bienfaits qui restent saufs et inaltérés ; or ils ne le restent que s'ils sont offerts à des hommes qui ne peuvent en aucune façon nous être utiles. 9. Mais Cicéron, lui, en recevant des hommes illustres, n'avait en vue que son intérêt, et cet homme perspicace n'a pas caché quel avantage il en espérait. Il dit en effet que celui qui agit ainsi, sera influent à l'étranger, grâce à la faveur des grands qu'il se sera attachés par les droits de l'hospitalité et de l'amitié¹.

10. Si je voulais plaider, que d'arguments pourraient démontrer l'inconséquence de Cicéron ! et ses propres paroles le réfuteraient plus encore que les nôtres. Car c'est le même Cicéron qui dit² : « *Dans la mesure où l'on rapporte tous ses actes principalement à son avantage propre, on est particulièrement éloigné d'être homme de bien.* » 11. Et c'est encore lui qui affirme que ce n'est pas le fait d'un

tirer parti du *ius hospitii et amicitiae*, fondé sur l'échange et non le don (mêmes termes en *inst.* 1, 22, 22 et *epit.* 19, 4 pour les alliances contractées par Jupiter). Sur la *fides in hospitio* et ses fondements religieux dans le monde romain, voir FREYBURGER, *Fides*, p. 185-193.

2. Citation littérale de Cic. *leg.* 1, 49, insérée dans la phrase sous forme de proposition infinitive. Nouvelle confrontation entre Cic. *off.* 2 et *leg.* 1 (comme *supra* 11, 11 et 14) : cf. SCHMIDT, « Zeugnisse », p. 314s.

ambire, simulare aliquid et praetendere, aliud agere uideri, cum aliud agat, praestare se alteri fingere quod sibi praestet, sed malitiosi potius et astuti et fallacis et subdoli. **12.** Quomodo ergo defenderet quominus ambitiosa illa hospitalitas
 50 *malitia* esset? Tu mihi per omnes portas circumcurses, ut aduenientes populorum atque urbium principes domum tuam inuites, ut per eos apud ciues eorum potentiam consequare, uelisque te iustum et humanum et hospitalement uideri, cum studeas utilitati tuae? **13.** Verum hoc ille non potius incaute
 55 — quid enim minus in Ciceronem conuenit? —, sed ignorantia ueri iuris prudens ac sciens in hos se laqueos induit. **14.** Quod ut ei possit ignosci, testificatus est non ad ueram iustitiam, quam non teneat, praecepta se dare, sed ad *umbram imaginemque* iustitiae. Ignoscendum est igitur umbratico et
 60 imaginario praeceptorum nec ab eo ueritas exigenda est qui se nescire fateatur.

15. Captiuorum redemptio magnum atque praeclarum iustitiae munus est, quod idem ipse Tullius adprobauit. « *Atque haec benignitas*, inquit, *etiam rei publicae est utilis, redimi e*
 65 *seruitute captos, locupletari tenuiores. Hanc ego consuetudinem benignitatis largitioni munerum longe antepono, haec est*

46 uideri : -re P || 50 malitia : milit- M || ut : et B R HM || 51 populorum : -los R || domum tuam : domum tum B¹ in domu tua B²(in *eras*. B³) || 52 potentiam : -tia R || consequare : -quere M || 55 Ciceronem : -ne B || 57 possit : -set R HM || non : om. M || 63 munus : minus M || est : om. M || 64 e : om. B de R || 65 captos : -tios B || locupletari : -re g V || ego : ergo g P

1. L'expression *simplices et aperti* se trouve en *off.* 1, 109 ; en *rep.* 3, 24 BRÉGUET (3, 26 ZIEGLER), on trouve *apertum et simplicem* ; mais, dans aucun de ces deux textes, on ne trouve les propos et les termes que Lactance prête ici à Cicéron : il ne s'agit donc pas d'une citation. En revanche, la phrase qui suit (§ 12), est à l'évidence une allusion à *Cic. leg.* 1, 49 : *uirtus quae malitia rectissime dicitur.*

homme *loyal et franc*¹ que de louvoyer, de dissimuler et prétexter quoi que ce soit, de sembler faire une chose quand il en fait une autre, de feindre d'offrir à autrui ce qu'il s'offre à lui-même, mais que c'est plutôt l'attitude d'un homme habile, rusé, trompeur et hypocrite. **12.** Comment donc pourrait-il soutenir que cette hospitalité ambitieuse n'est pas une *habileté*? — Je te vois te multiplier à toutes les portes, pour inviter chez toi, à leur arrivée, les grands de tel pays ou telle cité, afin d'obtenir par eux de l'influence sur leurs compatriotes, et tu voudrais passer pour juste, humain, accueillant, quand tu ne songes qu'à ton intérêt? **13.** Disons plutôt qu'un tel homme n'a pas dit cela à l'étourdie (rien ne convient moins à Cicéron!) : c'est par ignorance de la vraie justice que notre savant juriste s'est emmêlé dans ces filets. **14.** D'ailleurs, pour se faire pardonner, il a reconnu² que ses préceptes ne concernent pas la vraie justice, qu'il ne détient pas, mais une *ombre et apparence* de justice. Il faut donc pardonner à ce professeur d'ombre et d'apparence, et ne pas exiger la vérité de qui avoue ne pas savoir.

Les œuvres de justice³

15. Le rachat des prisonniers est une grande et belle charge de la justice, ce que Tullius encore a lui-même reconnu en disant : « *Il est aussi une forme de bonté qui, en outre, est utile à l'Etat : c'est de racheter des prisonniers pour les tirer de l'esclavage, c'est de pourvoir les plus faibles. Cette habituelle pratique de la bonté, pour ma part je la préfère de beaucoup à la générosité qui offre des spectacles : c'est à*

2. Cf. *Cic. off.* 3, 69, cité intégralement *supra* 6, 25, et repris, de façon allusive, en 11, 13 et 18.

3. Sur la composition et le vocabulaire de tout ce développement, voir n. compl. 15.

grauium hominum atque magnorum. » **16.** Proprium igitur iustorum opus est alere pauperes^e ac redimere captiuos, cum apud iniustos, si qui haec faciant, *graues* et *magni* appellentur ; his enim maxime laudis est bene facere quos nemo sperauit esse facturos. **17.** Nam qui bonum facit uel consanguineo uel proximo uel amico, aut nullam aut certe non magnam laudem meretur^f, quia facere debet, sitque impius ac detestabilis, nisi fecerit id quod ab eo et natura ipsa et necessitudo exigit, et si facit, non tam gloriae adsequendae quam reprehensionis uitandae gratia facit. **18.** Qui autem facit alieno et ignoto, is uero dignus est laude, quoniam ut faceret sola ductus est humanitate. Ibi ergo iustitia est ubi ad bene faciendum necessitatis uinculum nullum est. **19.** Hoc igitur officium benignitatis ne *anteponere* quidem *largitioni munerum* debuit : quod est comparantis et e duobus bonis id quod sit melius eligentis. **20.** Illa enim largitio hominum patrimonia sua in mare abicientium inanis et leuis et ab omni iustitia remotissima est. Itaque ne dici quidem *munera* oportet in quibus nemo accipit nisi qui accipere non meretur.

69 iniustos : iust- HM || graues : -ue H || et : sed HM || 70 laudis : -di R HM || *quos* *codd.* omnes : quibus *Br. u. notam* || 72 aut^e : om. R || 72-73 laudem : -de H || 74 ab eo : habeo V || 76 is : his B || 78 faciendum : facere R || 79 nullum est : *transp.* HM || 82 *in mare* *codd.* omnes : in munera *Buen. Br. u. notam* || 83 ab : om. V || 84 accipit : -piat V

12, 16. e. cf. Is 58, 7 ; Ez 18, 7 ; Tb 4, 7 ; Si 4, 1-5 ; Mt 25, 35.

12, 17. f. cf. Mt 5, 46.

1. Citation littérale de *Cic. off.* 2, 63, dont Lactance a supprimé la parenthèse centrale (précisant que ces actes de bienfaisance ont souvent été le fait des sénateurs) ; seule variante : l'ajout de *longe*. Remarquons surtout que ladite citation est introduite par l'expression *iustitiae munus* :

*cela qu'on reconnaît les hommes graves, les grands hommes*¹. » **16.** C'est donc bien l'œuvre des justes que de nourrir les pauvres^e et racheter les prisonniers, puisque ceux qui agissent ainsi sont appelés *graves* et *grands*, chez ceux-là même qui ne connaissent pas la justice ; il est particulièrement louable, en effet, de faire du bien à ceux dont on n'a jamais espéré qu'ils puissent vous en faire. **17.** Car celui qui fait du bien à un parent, à un proche, à un ami, ne mérite aucun éloge^f, ou du moins n'en mérite guère, car c'est son devoir de le faire : il serait impie et condamnable, s'il n'agissait pas comme la nature même l'exige, et ses liens avec autrui ; et s'il agit ainsi, c'est moins pour en tirer gloire que pour éviter le blâme. **18.** Au contraire, celui qui fait du bien à un étranger, un inconnu, celui-là mérite vraiment l'éloge, puisque c'est la seule humanité qui l'a poussé à agir. La justice réside donc là où n'existe aucun lien obligeant à faire du bien. **19.** Ceci étant, Cicéron n'aurait pas dû *préférer* ce devoir de bonté à la *générosité qui offre des spectacles*, car c'est établir une comparaison et choisir, entre deux biens, le meilleur. **20.** En effet, la générosité de ces hommes qui jettent à la mer leur patrimoine², est vaine, futile et fort éloignée de quelque justice que ce soit ; aussi faudrait-il ne pas même parler d'*offrir des spectacles*, quand aucun spectateur ne mérite³ de voir cela.

Cicéron lui-même permet donc à Lactance d'inviter ses lecteurs à dépasser la conception traditionnelle des *munera* (cf. *supra* 11, 22). L'expression est en effet reprise par le tour *iustorum opus* en 12, 16, qui sera suivi de *iustitiae opus* (12, 21), puis de *pietatis officium* (12, 25). C'est bien d'un devoir qu'il s'agit, lequel est inséparable de la vocation même de l'homme : cf. *inst.* 3, 13, 7 ; *epit.* 30, 6 (où *munus* est lié à *officium et ratio hominis*) ; voir Wlosok, *Laktanz*, p. 199s.

2. Cette métaphore (présente dans tous les manuscrits) est sans doute une allusion au cas évoqué en *inst.* 3, 23, 5s. : folie de l'homme qui, méprisant ses richesses et soucieux de ne pas être submergé par la cupidité, jeta son patrimoine à la mer, au lieu d'en faire profiter autrui.

3. Voir *infra* 20, 9-14 et 27-33 (danger des spectacles), et cf. *Sen. ep.* 7, 5 (*tu quid meruisti miser, ut hoc spectes ?*).

21. Non minus magnum iustitiae opus est pupillos et uiduas destitutos et auxilio indigentes tueri atque defendere ; quod adeo uniuersis diuina lex illa praescribit, quandoquidem boni quique iudices ad officium suum iudicant pertinere ut his naturali humanitate faueant ac prodesse nitantur. 22. Verum haec opera proprie nostra sunt, qui legem, qui uerba ipsius dei praecipientis⁸ accepimus. Nam illi sentiunt quidem natura esse iustum tueri eos qui tutela carent, sed cur ita sit non perspicunt. 23. Deus enim, cuius perpetua clementia est, idcirco uiduas pupillosque defendi ac foueri iubet, ne quis respectu ac miseratione pignorum suorum retardetur^h quominus mortem pro iustitia fideque suscipiat, sed incunctanter ac fortiter subeat, cum sciat se caros suos deo relinquereⁱ nec his umquam praesidium defuturum. 24. Aegros quoque quibus defuerit qui adsistat^l, curandos fouendosque suscipere summae humanita-

88 praescribit : -scribit B || praescribit --- suum : om. M || quandoquidem : -que B || 89 iudicant : prae- M || 90 ac : et R et isdem P² || 91 proprie : -priae R PV || uerba ipsius : uera ipsa HM || 92 accepimus : accip- R HM || quidem : om. g || 93 iustum : -tae R || 96 quominus : quamuis P || 97 fideque : -demque PV HM || 98 deo : om. R || relinquere : dere- R || 99 aegros : de R || defuerit : -rint P² || 100 adsistat : -tant P²

12, 22. g. cf. Ex 22, 22s. ; Jb 29, 12s. ; 31, 16s. 21 ; Ps 67, 6 ; 145, 9 ; Si 4, 10 ; Is 1, 17 ; 10, 1s. ; Jr 7, 6 ; Ez 22, 7 ; Je 1, 27.

12, 23. h. cf. Mt 10, 37 ; Lc 9, 61s. i. cf. Ps 67, 6 ; 145, 9.

12, 24. j. cf. Si 7, 39 ; Mt 25, 36 ; Lc 10, 30-35

1. Sur l'institution romaine de la tutelle des orphelins (tutelle dative conférée par le magistrat, aux termes de la *lex Atilia* [Dig. 1, 10, 1]), cf. GAUDEMET, « Lactance », p. 88, qui souligne la grande exactitude juridique de notre passage. Pour l'influence probable de ce chapitre sur la législation romaine ultérieure, cf. AMARELLI, *Vetusas*, p. 105-107.

21. C'est une œuvre de justice non moins importante que de protéger et défendre les orphelins et les veuves, abandonnés et sans secours ; or c'est bien ce que la loi divine prescrit à tous sans exception, puisque les bons juges¹ estiment toujours de leur devoir de suivre leur penchant naturel à l'humanité, en leur étant favorables et en s'efforçant de les aider. 22. Mais en vérité ces œuvres nous sont propres², à nous qui avons accueilli la loi et les paroles et prescriptions⁸ de Dieu lui-même. Car eux sentent bien qu'il est naturellement juste de protéger les êtres sans protection, mais ils ne perçoivent pas exactement pourquoi il en est ainsi. 23. En effet, si Dieu, dont la clémence est perpétuelle, ordonne de défendre et de reconforter veuves et orphelins, c'est afin que nul n'hésite^h, par regret et pitié des êtres chers, à assumer la mort pour la justice et pour sa foi³, mais qu'au contraire il l'affronte sans tergiverser et avec courage, sachant qu'il laisse à Dieuⁱ ceux qu'il aime, et que jamais ils ne manqueront d'appui. 24. Prendre en charge des malades sans assistance^j, qui ont besoin de soins et de

2. Cette expression introduit donc une distinction entre les chrétiens, qui ont accueilli la loi de Dieu dans l'Écriture (*uerba ipsius dei*), et l'ensemble des hommes qui, s'ils écoutent leur « penchant naturel à l'humanité », peuvent entrevoir la *lex diuina* s'adressant à tous (*uniuersis*), c'est-à-dire la *uera lex* citée *supra* 8, 6-9. Sur cette opposition des § 21 et 22, cf. WINGER, *Humanität*, p. 406 ; et p. 215, n. 1426 (qui rappelle Rm 2, 14s.). Remarquons en outre (cf. MONAT, *Bible*, p. 255) que la protection des veuves et celle des orphelins relevaient de deux chapitres différents du droit romain, alors que Lactance les unit, comme ils le sont toujours dans la Bible (voir apparat scripturaire).

3. Sur l'emploi du mot *pignora*, cf. note, *supra* 4, 15. ~ L'allusion est claire à un contexte de persécutions récurrentes ; sur les évocations beaucoup plus nombreuses et véhémentes d'*inst.* 5 (1, 6s. ; 9, 4s. 10-12 ; 11, 4-10 ; 13, 11-14 ; 22, 17-22), cf., en dernier lieu, PERRIN, « Persécution », p. 63-67. Pour l'affirmation que Dieu lui-même protège l'orphelin et la veuve, cf. apparat scripturaire ; et CYPR. *elem.* 16-20 (exhortation à faire de Dieu le « tuteur » de ses enfants). Pour l'appui (*praesidium*) qui leur viendra de la communauté, cf. TERT. *apol.* 39, 6 ; et l'analyse de MONAT, *Bible*, p. 256.

tis et magnae operationis est : quod qui fecerit, hic uiuam hostiam deo adquiret et quod alteri dederit ad tempus, ipse a deo accipiet^k in aeternum.

25. Vltimum illud et maximum pietatis officium est peregrinorum et pauperum sepultura ; quod illi uirtutis iustitiaeque doctores prorsus non attigerunt. Nec enim poterant id uidere, qui utilitate omnia officia metiebantur. 26. In ceteris enim quae supra dicta sunt, quamuis uerum limitem non tenuerint, tamen quoniam commodi aliquid in his deprehenderunt, quasi odore quodam ueritatis retenti propius oberrarunt, hoc autem, quia nihil uidere in eo commodi poterant, reliquerunt. 27. Quin etiam non defuerunt qui superuacaneam facerent sepulturam nihilque esse dicerent mali iacere inhumatum et abiectum. Quorum inpiam sapientiam cum omne humanum genus

101 uiuam : uiam M || 102 hostiam deo : *transp.* B || adquiret : -rit R || 103 accipiet : -pit HM || 105 et : ac R || 105 illi : ille V || iustitiaeque : iniust- B || 106 attigerunt : -rit R || 107 qui : quid B¹ qui de B² || in : id B¹ de B² || 109 his : quae *add.* P² || deprehenderunt : repr- R || 110 odore : ode- R || propius : -prius B -pitius M || oberrarunt : ab- HM *Br. u. notam* || 112 defuerunt : -rint R || qui : *om.* R || superuacaneam : superuacua- B³ suprauacua- PV || 113 inhumatum : -ta cum R

12, 24. k. cf. Pr 28, 27 ; 2 Co 9, 10s.

1. Seule occurrence chez Lactance du terme *operatio*, non classique mais courant déjà chez ses prédécesseurs, au pluriel comme au singulier, pour désigner la pratique de la bienfaisance, la charité (cf. PÉTRÉ, *Caritas*, p. 261-263) : cf. TERT. *apol.* 39, 6 ; CYPR. *elem.* 12 ; 14 ; 18 ; 24 ; 26. ~ Pour la « vivante offrande » à Dieu qu'est cette pratique de la *iustitia*, cf. *epit.* 60, 7s. ~ Sur le thème de la rétribution divine, cf. en particulier CYPR. *elem.* 6 (Tabitha) ; 9 ; 26.

2. Sur notre choix de la leçon *oberrarunt*, voir note de l'apparat critique, et cf. *inst.* 7, 1, 11 (cité dans GOULON, « Philosophes », p. 20s.). Ce verbe, largement attesté (cf. *TLL* 9[2], c. 50s.), est présent chez Lactance en *inst.* 2, 2, 6 (au sens concret), et l'on trouve, dans CYPR. *Don.* 3, un emploi

réconfort, c'est aussi montrer la plus haute humanité et une belle pratique¹ : qui agira ainsi, obtiendra de présenter à Dieu une vivante offrande, et ce qu'il aura donné à autrui momentanément, lui-même le recevra de Dieu^k pour l'éternité.

25. Mais voici le dernier et le plus haut devoir de piété : donner une sépulture aux étrangers et aux pauvres ; et cela, nos docteurs de vertu et de justice ne l'ont pas du tout abordé, car ils ne pouvaient le voir, eux qui évaluaient tous les devoirs à la mesure de l'intérêt. 26. En effet, dans tous les devoirs précédemment cités, même s'ils n'en ont pas saisi les véritables contours, ils ont perçu quelque avantage : retenus en quelque sorte par une vérité qu'ils subodoraient, ils ont tâtonné² à proximité ; mais ce devoir-là, ils l'ont laissé de côté, incapables d'y voir aucun avantage. 27. Bien plus, il ne manqua pas de voix pour dire qu'une sépulture est superflue³, et qu'il n'y a aucun mal à être abandonné, gisant, sans avoir été inhumé. Mais leur sagesse impie, tout

assez comparable : *dubius uestigiis oberrantibus*. ~ *Odore quodam ueritatis* : cf. *inst.* 2, 3, 17 ; 7, 1, 11 (*sapientiae*) ; *infra* 22, 1 (*uirtutis*) ; et GLAESENER, « Cas », p. 233s. (un hébraïsme ?).

3. Contre la croyance populaire, illustrée par VIRGILE en *Aen.* 6, 327-330 et 365-371, nombre de philosophes — cyniques, épicuriens, platoniciens, stoïciens — ont en effet affirmé que la sépulture est sans importance : PLAT. *Phaed.* 115 c-116 a ; LUCR. 3, 870-893 ; CIC. *tusc.* 1, 102-104 (qui renvoie à Socrate, Diogène et Anaxagore) ; SEN. *tranq.* 14, 3 ; *ep.* 92, 34s. Cf. LUC. 7, 819 (*caelo tegitur qui non habet urnam*), que citera AUGUSTIN en *ciu.* 1, 12, 2. Sur cette question, qui a longtemps préoccupé les chrétiens, cf. COURCELLE, *Connais-toi*, p. 449s. ~ A cette « sagesse impie » Lactance oppose l'opinion de « tout le genre humain », que rejoignent les préceptes de l'Écriture (*diuinae uoces* : cf. *supra* 9, 15, mais aussi *inst.* 4, 26, 6 et *epit.* 31, 6). Nombreux sont les textes bibliques évoquant le pieux souci d'ensevelir les siens (*Genèse*), la malédiction d'être abandonné sans sépulture et le devoir sacré d'ensevelir les morts (*Tobie*) : cf. apparat scripturaire, et AUG. *ciu.* 1, 13 (+ n. compl. 5 de BARDY, *BA* 33, p. 772). Pour le Nouveau Testament, Augustin évoque l'onction à Béthanie et la mise au tombeau du Christ.

115 respuit, tum diuinae uoces¹, quae id fieri iubent. **28.** Verum illi non audent dicere id non esse faciendum, sed si forte non fiat, nihil esse incommodi. Itaque in ea re non tam praecipientium quam consolantium funguntur officio, ut si forte id sapienti euenerit, ne se ob hoc miserum putet. **29.** Nos autem non quid
 120 sapienti ferendum sit dicimus, sed quid facere ipse debeat. Itaque non quaerimus nunc utrumne tota sepeliendi ratio sit utilis necne, sed haec etiamsi sit inanis, ut illi existimant, tamen faciendum est uel ob hoc solum, quod apud homines bene et humane fieri uidetur; animus enim quaeritur et propositum ponderatur. **30.** Non ergo patiemur figuram et figmentum dei feris ac uolucris in praedam iacere, sed reddamus id terrae unde ortum est, et, quamuis in homine ignoto, necessariorum munus inplebimus, in quorum locum, quia desunt, succedet humanitas, et ubicumque homo desiderabitur, ibi
 125 exigi officium nostrum putabimus. **31.** In quo autem magis iustitiae ratio consistit quam in eo, ut quod praestamus nostris per adfectum, praestemus alienis per humanitatem? Quae est multo certior iustiorque, cum iam non homini praestatur qui

116 fiat : faciat B || 117 tam : tandem R tantam HM *om.* V || 118-119 sapienti euenerit : sapientiae uenerit R V H || 119 ob : ab B || 120 ferendum : faciend. B³ || 121 nunc : *om.* H || sit : *om.* HM || 122 necne : nec se V sit *add.* HM || sed haec : *om.* HM || 123 faciendum : -da g HM || 126 feris : fieri H¹ feri H² || ac : sed B¹ HM¹ et B² M² || reddamus : -demus *uid.* B¹ (*corr.* B³) g P² *Br. u. notam* || 127-128 necessariorum : -sarium B² sepulturam nulli negandam *add.* g H in sepultura nulli neganda *add.* M || 128 locum : -co HM || 130 magis : *om.* B || 131 iustitiae : iustitia et B || consistit : -stet B || 133 iustiorque : i. quae B || cum : fit *s.l.* *add.* B²

12, 27. 1. cf. Gn 23, 4-50, 24s. (*passim*); Dt 21, 22s.; 2 S 2, 5; Tb 1, 17s.; 2, 4-7; 12, 12s.; Si 7, 33; 38, 16; Jr 16, 4; 25, 33; Ez 29, 5; Mt 26, 7-12 (= Mc 14, 3-8; Jn 12, 3-7); Jn 19, 38-42 (= Mt 27, 58-60; Mc 15, 45s.; Lc 23, 52s.).

le genre humain la rejette, et plus encore les paroles divines¹ qui prescrivent l'ensevelissement. **28.** En vérité, ils n'osent pas dire qu'on ne doit pas le faire, ils disent seulement qu'il n'y a nul inconvénient, si par hasard ce n'est pas fait. Ainsi, en la matière, ils se posent en consolateurs plutôt qu'en conseillers, afin qu'un sage ne se considère pas comme malheureux, si d'aventure cela lui arrive. **29.** Nous, nous ne disons pas ce qu'un sage doit supporter, mais ce qu'il doit faire. C'est pourquoi nous n'envisageons pas ici l'utilité ou non du principe général d'ensevelir les morts : même s'il était vain, comme eux le pensent, il faudrait néanmoins agir, ne serait-ce justement que parce que les hommes y voient un acte de bonté et d'humanité; car c'est l'état d'esprit que l'on envisage, et l'intention que l'on soupèse. **30.** Nous ne permettrons donc pas que l'image et la créature de Dieu soit, gisante, livrée en pâture aux bêtes sauvages et aux oiseaux de proie : rendons-la à la terre d'où elle est issue; et, même s'il s'agit d'un inconnu¹, nous remplirons les devoirs de ses proches : notre humanité prendra leur place puisqu'ils font défaut, et, partout où sera regrettée la perte d'un homme, nous estimerons que nos bons offices sont requis. **31.** Or le principe de la justice consiste avant tout en ceci : donner par humanité aux étrangers, ce que nous donnons aux nôtres par affection. Et cette humanité est beaucoup plus sûre et plus juste encore, lorsqu'elle s'adresse non plus à un homme (qui ne ressent plus rien),

1. Lactance répond ici à Sénèque, sans le nommer (cf. LAUSBERG, « Nächstenliebe », p. 33s.) : en *ben.* 5, 20, 5, celui-ci distingue ce qui est bienfait (ensevelir un homme gisant dans le désert, parce qu'on a identifié le corps et qu'on veut obliger son fils), et le fait de céder à une « réaction de pitié et d'humanité, qui ferait qu'on enterre n'importe quel cadavre ». Mais, pour notre auteur, le devoir d'humanité va plus loin que ces arguties, car, au-delà des hommes, c'est à Dieu que s'adresse tout acte d'humanité : cf. 12, 4. 18. 31; voir LAUSBERG, *art. cit.*, p. 34.

135 nihil sentit, sed deo soli, cui carissimum sacrificium est opus iustum^m.

32. Dicit aliquis fortasse : « Si haec omnia fecero, nihil habeo. Quid enim ? si magnus hominum numerus egebit algebit capietur morietur, ut haec facientem uel uno die patrimonio exui sit necesse, perdamne rem familiarem meo aut maiorum labore quaesitam, ut iam ipsi mihi aliena misericordia uiuendum sit ? » 33. — Quid ? tu tam pusillo animo paupertatem times, quam etiam uestri philosophi laudant nihilque hac tutius, nihil tranquillius esse testantur ? Hoc quod times sollicitudinum portus est. 34. An ignoras quot periculis, quot casibus cum his malis opibus subiaceas ? quae tecum bene agent, si sine tuo cruore transierint. Tu uero praeda onustus incedis et spolia geris, quae iritent animos etiam tuorum. 35. Quid ergo dubitas bene collocare id quod tibi forsitan eripiet aut unum latrocinium aut existens repente proscriptio aut hostilis aliqua direptio ? quid uerere fluxum et fragile bonum facere sempiter-

137 egebit : egebat M¹ egeat M² || 139 exui : exurit R ex suo H || sit necesse : necesse est R || 140 aliena : -ni R || 142 hac : hanc B om. HM || 143 tutius : tutilius P³ || nihil : -que add. g PV || 143-144 sollicitudinum : -nem B² || 144 quot¹ et ² : quod B HM

12, 31. m. cf. Os 6, 6 ; Jc 2, 24.

1. Cf. *epit.* 60, 7, mais aussi SEN. *ep.* 95, 50. Sur le tour *opus iustum* et les autres emplois comparables dans ce ch., voir n. compl. 15.

2. L'objection formulée rappelle évidemment le leitmotiv de CYPR. *eleem.* 9, 10 et 11, mais aussi les restrictions formulées par Cicéron en *off.* 2, 52 et 54 (citées et critiquées *supra* 11, 9s.). La réponse de Lactance annonce le jugement qu'il portera sur l'épargne en 17, 17 : *pusillitas animi*, considérée à tort comme une vertu par les philosophes païens (cf. déjà *inst.* 3, 23, 2s.). ~ Pour les éloges de la pauvreté, qui, chez les philosophes, sont surtout liés au souci d'affranchir l'âme des désirs et des coups du sort, cf. CIC. *off.* 2, 38 ; *par.* 42-52 ; SEN. *ep.* 2, 5 (citant ÉPIC. *frg.* 475 USENER) ; 17, 3 ; 119, 6 ; APUL. *apol.* 18, 2. ~ Pour l'image du port, cf. CIC. *tusc.* 5, 5 et LACT. *inst.* 1, 1, 11 (+ n. 3 de MONAT, *ad loc.*). Sur les

mais à Dieu seul, pour qui une œuvre juste^m est le sacrifice le plus précieux¹.

Appel à une conversion quotidienne

32. Quelqu'un dira peut-être : « Si je fais tout cela, je ne posséderai plus rien. Qu'est-ce à dire en effet ? si un grand nombre d'hommes sont dans le besoin ou souffrent, sont prisonniers ou meurent, irai-je perdre le bien familial acquis par mon travail ou celui de mes aïeux, pour devoir bientôt vivre moi-même de la miséricorde d'autrui ? car, en agissant ainsi, on se dépouillera nécessairement de son patrimoine en un jour à peine ! » 33. — Alors, tu es assez pusillanime pour craindre la pauvreté² ? Pourtant, même vos philosophes la prônent, et ils se portent garants de sa tranquillité, de sa sérénité sans pareilles. Ce que tu crains, c'est le port où relâchent les tracas ! 34. Ignores-tu donc à quels dangers, à quels hasards on est exposé avec ces richesses de malheur ? elles en useront bien avec toi, si elles passent sans te coûter la vie ! Mais toi, tu avances, chargé de ton butin³, et tu portes des dépouilles tout juste bonnes à indisposer même les tiens. 35. Pourquoi donc hésites-tu à bien placer ce que t'arracheront peut-être un seul cambriolage, une proscription survenant soudain, ou quelque pillage ennemi ? qu'est-ce qui te retient de rendre éternel un bien éphémère et fragile, et de

dangers et les hasards qui, au contraire, menacent toute possession, cf. CIC. *par.* 51 ; SEN. *uit.* 26, 3 ; *tranq.* 8, 2 ; *ep.* 119, 6 ; et LACT. *inst.* 7, 27, 9s.

3. Cf. *supra* 1, 8 : la cupidité qui pousse à s'enrichir par tous les moyens explique l'emploi, ici, de *praeda* et *spolia*. La métaphore du fardeau, associée à celle des entraves (toutes deux familières aux moralistes : cf. DÉLÉANI, *Christum*, p. 127s.), reparait en 12, 36, pour inciter l'interlocuteur à « courir, sans bagage, vers Dieu » (cf. *inst.* 7, 1, 19-21). Souvenir très probable de CYPR. *eleem.* 13 et *laps.* 11 ; mais cf. aussi SEN. *tranq.* 14, 3 ; *ep.* 17, 3 ; 22, 12 ; et rappelons que Lactance, en *inst.* 1, 1, 4, a rendu hommage aux philosophes en des termes semblables.

num aut thesauros tuos custodi deo credere, ubi non furem praedonemque timeas, non rubiginemⁿ, non tyrannum? Qui apud deum diues est, pauper esse numquam potest. **36.** Si iustitiam tanti putas, sequere^o abiectis oneribus quae te pre-
 155 munt, libera te ipse conpedibus et catenis, ut expeditus ad deum curras. Magni et excelsi animi est despiciere et calcare mortalia.

37. Sed si hanc uirtutem non capis ut diuitias tuas in aram dei conferas, ut fragilibus tibi compares firmiora, liberabo te
 160 metu : omnia ista praecepta non tibi soli dantur, sed omni populo, qui mente coniunctus est et cohaeret sicut homo unus^p. **38.** Si solus magnis operibus non sufficis, pro uirili parte operare iustitiam, sic tamen ut quantum diuitiis inter ceteros, tantum opere^q praecellat. **39.** Neque nunc suaderi tibi

152 praedonemque : p. quae B || 155 ipse : ipsum B || ut : om. HM || ad : a R || 156 animi : -mo HM || 161 populo : -li H || 164 opere : -rae B² || suaderi : -re P

12, 35. n. cf. Mt 6, 19-21 ; Lc 12, 33s.

12, 36. o. cf. Mt 19, 21 ; Mc 10, 21 ; Lc 18, 22.

12, 37. p. cf. Rm 12, 5 ; 1 Co 10, 17 ; Ep 4, 4.

12, 38. q. cf. Tb 4, 8s. ; Mc 12, 41-44 ; Lc 21, 1-4.

1. Ce passage est, à l'évidence, une discrète référence au texte de Mt 6, 20 (= Lc 12, 33), que citaient déjà JUSTIN (*1 apol.* 15, 11) et CYPRIEN (*eleem.* 7 ; *test.* 3, 1). Mais les différences sont notables : notre auteur prend soin de rester dans le contexte de la société romaine (voire dans l'atmosphère des déclamations : cf. MONAT, *Bible*, p. 256) : *latrocinium*, *proscriptio*, etc. Quant à l'expression *custodi deo credere*, elle rappelle surtout *eleem.* 19 (où il s'agit des réalités concrètes de l'État et du fisc). ~ Pour la phrase de conclusion : *Qui apud deum diues* (...), cf. MIN. FEL. *Oct.* 36, 4 ; même idée, mais formulation différente, dans CYPR. *eleem.* 19 et LACT. *inst.* 7, 27, 11. ~ Enfin, l'injonction *sequere*, en 12, 36, fait discrètement écho à l'appel du riche dans les Évangiles, mais c'est ici la justice qu'il faut suivre pour courir vers Dieu ; et la phrase finale, par sa formulation, rappelle tout autant Cic. *off.* 3, 24 (cf. aussi *supra* 6, 9).

confier ton trésor à la garde de Dieu, là où l'on ne saurait craindre ni voleur, ni pillard, ni rouilleⁿ, ni tyran¹ ? Qui met en Dieu sa richesse, ne sera jamais pauvre. **36.** Si tu fais grand cas de la justice, suis-la^o, en rejetant les fardeaux qui t'écrasent ; toi-même, libère-toi de tes entraves et de tes chaînes, pour courir, alerte, sans bagage, vers Dieu. C'est avoir le cœur grand et haut, que de mépriser et fouler aux pieds des biens périssables.

37. Mais, si tu n'a pas le courage² de déposer ta fortune sur l'autel de Dieu, pour te ménager des biens plus sûrs que ces biens fragiles, je vais te libérer de ta crainte : tous ces préceptes ne s'adressent pas à toi seul, mais à tout le peuple³, qui est uni en esprit et qui, tel un homme, forme un tout^p. **38.** Si, seul, tu ne suffis pas à de grandes œuvres, pratique la justice dans la mesure de tes forces, mais de façon toutefois à l'emporter sur les autres par tes œuvres^q autant que par ta fortune. **39.** Et ne va pas penser que l'on te

2. Même mouvement dans SEN. *tranq.* 8, 9, à propos du choix de la pauvreté (cf. *uit.* 17, 3s.). On lit de même en *Didachè* 6, 2 : « Si tu peux porter tout entier le joug du Seigneur, tu seras parfait ; sinon, fais ce que tu peux faire » (sur cette phrase, reprise en latin et interprétée en *cent.* 58, 10-13, cf. DANÉLOU, « Centesima », p. 173, et intr. RORDORF, *SC* 248 bis, p. 33) ; cf. ici, en 12, 38 : *pro uirili parte operare iustitiam*. A la différence de LOI (« Valori », p. 97s. ; « Iustitia », p. 591), nous ne voyons pas dans ce passage une reculade, mais l'attitude clairvoyante d'un conseiller spirituel, qui, après avoir montré l'idéal à atteindre, indique le chemin à prendre (cf. notre art. « Justice, l. 6 », p. 50s.).

3. L'articulation entre morale individuelle et morale collective apparaît ici : le chrétien n'est pas seul, il est membre d'une communauté, et l'enseignement paulinien affleure assez distinctement (cf. apparat scripturaire). En 12, 39, dans le tour *Neque suaderi tibi putes* (...), on peut même percevoir une légère ironie, assez comparable à celle de Paul en 2 Co 8, 13s. Cette dimension collective de la bienfaisance dans les premières communautés chrétiennes est largement attestée : cf. Ac 2, 45 ; 4, 34s. ; 11, 29 ; IUST. *1 apol.* 15, 10 et 67, 6s. ; TERT. *apol.* 39, 5s. ; CYPR. *eleem.* 15 (en particulier), et POIRIER, intr. d'*eleem.*, *SC* 440, p. 53-56. Sur l'adéquation de cette pratique communautaire aux traditions du monde gréco-romain (« liturgies », puis *munera*), cf. POIRIER, « Charité », p. 255 et 259s.

165 putes ut rem familiarem tuam minuas uel exhaurias^r, sed quae
in superuacua fueras inpensurus, ad meliora conuertas : unde
bestias emis, hinc captos redime, unde feras pascis, hinc paupe-
res ale, unde homines ad gladium comparas, hinc innocentes
mortuos sepeli. **40.** Quid prodest perditae nequitiae bestiarios
170 facere locupletes et instruere ad flagitia ? transfer ad magnum
sacrificium male peritura, ut pro his ueris muneribus habeas a
deo munus aeternum. **41.** Magna est misericordiae merces, cui
deus pollicetur peccata se omnia remissurum^s. *Si audieris,*
inquit, *preces supplicis tui, et ego audiam tuas^t ; si misertus*
175 *laborantium fueris, et ego in tuo labore miserebor^u. Si autem*
non respexeris nec adiuueris, et ego animum tuum contra te
geram^v tuisque te legibus iudicabo^w.

166 in : om. R exp. P² || 167 emis : emes R || captos : -tius B HM || 168
ale unde : hic denuo G aliunde G || 169 sepeli : -pelli uid. B¹G -pile B² -pili
B³ || nequitiae : neque uitiae R || 171-172 a deo : a domino BG || 173 deus :
dominus BG || 174 misertus : -ritus R -ratus P³ || 176 adiuueris : audieris
HM || tuum : om. g del. P².

12, 39. r. cf. 2 Co 8, 13s.

12, 41. s. cf. Tb 4, 11 ; 12, 9 ; Pr 10, 12 ; Dn 4, 24 ; Lc 11, 41 t. cf. Pr
21, 13 ; Is 58, 9 u. cf. Mt 5, 7 ; 18, 33 ; Lc 6, 36 v. cf. Tb 4, 7 w. cf. Mt
7, 1s. ; Lc 6, 38 ; Jc 2, 13.

1. Selon nous, il s'agit ici de proposer à un riche, au minimum, de
« convertir à un meilleur usage » l'argent par lui mal employé (*in superuacua*),
et non, comme l'écrit LOR (« Giustizia », p. 157 ; « Funzione », p. 849),
de « limiter le devoir de l'aumône au don du superflu ». Une telle interpré-
tation (qui repose d'ailleurs sur l'omission de *in* dans le ms R) nous semble
impossible, car en contradiction avec les reproches faits à Cicéron *supra* 11,
9s., et avec les affirmations énergiques de 11, 28 ; 12, 1. 33. 35. Partant de
la passion des Romains pour les spectacles de l'amphithéâtre, Lactance
revient, en une exhortation concrète et percutante, sur trois des « œuvres

persuade à présent d'amoindrir ou d'épuiser ton patrimoi-
ne^r, mais, ce que tu t'apprêtais à dépenser pour des frivolité,
convertis-le à un meilleur usage^t. Aujourd'hui tu achè-
tes des fauves : rachète plutôt des prisonniers ; tu nourris
des bêtes sauvages : alimente plutôt les pauvres ; tu enrôles
des gladiateurs : ensevelis plutôt des morts innocents. **40.** A
quoi bon enrichir des bestiaires à la dépravation sans
remède et leur donner les moyens de leurs infamies ? ces
biens promis à une fin peu glorieuse, fais-en un grand sacri-
fice, et, en retour de ces dons véritables, tu recevras de Dieu
un don éternel. **41.** Grande est la récompense de la miséri-
corde² : Dieu lui promet de remettre tous les péchés^s. *Si tu*
entends, dit-il, *les prières de qui te supplie, moi aussi*
j'entendrai les tiennes^t ; si tu as pris en pitié ceux qui
peinent, moi aussi j'aurai pitié^u devant ta peine. Mais si
tu ne te retournes pas pour venir en aide, moi aussi j'aurai
même cœur envers toi^v et je te jugerai selon tes lois^w.

de justice » citées *supra* (cf. déjà *inst.* 3, 23, 6). Et, en 12, 40, c'est finale-
ment à « un grand sacrifice » qu'est invité le riche Romain : le « transfert »
de ses biens vers d'authentiques *munera* (Cf. Tb 4, 11, cité par CYPRIEN en
elem. 20) ; et à ce *uerum munus* répondra une récompense éternelle,
munus divin (cf. CYPR. *elem.* 26).

2. Thème développé dans CYPR. *elem.* : « à l'instar du baptême, la
pratique de la bienfaisance nous dispense le pardon de Dieu » (ch. 2) ; « les
mérites de la miséricorde effacent les péchés » (ch. 5). Et les citations
scripturaires se succèdent à l'appui de cette doctrine (ch. 2, 4, 5, 8 et 20). ~
Sur l'emploi, par Lactance, de *misericordia* ici (et de *largitio* en 13, 1) de
préférence à *eleemosyna*, cf. PÉTRÉ, *Caritas*, p. 228. ~ Les sentences qui
suivent, et que Lactance prête à Dieu, ne sont pas des citations scripturai-
res, bien que plusieurs souvenirs précis affleurent : Isée (qui ne conuainc
guère Brandt) y a vu une libre paraphrase de Lc 6, 36-38 ; OGILVIE
(*Library*, p. 108) évoque un Évangile apocryphe ; MONAT (*Bible*, p. 124-
126) y voit une formulation ancienne, non retenue par les textes canon-
iques, mais assez proche de CLÉMENT DE ROME, *Cor.* 13, 2 ; et CAVALCANTI
(« Giustizia », p. 59), une synthèse de Mt, Lc et Mc. Pour notre part, nous
percevons, dans ces avertissements solennels, quatre types de souvenirs
bibliques : cf. apparat scripturaire (t, u, v, w).

CAPVT XIII

1. Quotiens igitur rogaris, temptari te a deo crede an sis dignus audiri; circumspice conscientiam tuam et, quantum potes, medere uulneribus. Nec tamen quia peccata largitione tolluntur, dari tibi licentiam peccandi putes: abolentur enim, si ideo largiare, quia peccaueris. 2. Nam si fiducia largiendi pecces, non abolentur. Deus enim purgari hominem a peccatis maxime cupit ideoque agi paenitentiam iubet^a; agere autem paenitentiam nihil aliud est quam profiteri et adfirmare se ulterius non peccaturum. 3. Ignoscitur itaque his qui ad peccatum inprudenter incauteque labuntur, ueniam non habet qui sciens peccat. Nec tamen si aliquis purificatus fuerit ab omni labe peccati, temperandum sibi ab opere largitionis existimet, quia non habeat peccata quae deleat. 4. Immo uero tum magis iustitiam debet operari, cum factus est iustus, ut quod ante in

B(G) R g PV HM

1 deo: domino BG || 2 circumspice: circum inspice R || conscientiam: -tia M || 4 putes: ab eo add. R || abolentur: -letur V || 4-5 abolentur --- nam si: om. R || 5 si ideo: si deo g P²V || peccaueris: -ueras g HM || fiducia: -ciam G || 6 deus: dominus G || purgari: -re R || hominem: om. R || 7 agi paenitentiam iubet: i. a. p. HM || 7-8 agere autem paenitentiam: p. agere HM || 9 peccaturum: -tum M || 12 largi(tionis): hic def. G || 13 deleat: -beat B redimere s.l. add. B² || magis: om. B

13, 2. a. cf. Jr 18, 11; 25, 5; 26, 13; 35, 15; Ez 18, 21s. 27s.; 33, 11; Mt 3, 2. 8s.; Mc 1, 15; Lc 15, 7.

1. L'idée et la métaphore sont familières à CYPRIEN (cf. *laps.* 5; 28; 33; 35 [avec *operatio*]; *elem.* 3 et 26); de même l'idée que, pour mériter d'être entendu par Dieu, il faut qu'à la prière s'ajoutent les aumônes (cf. *domin.* 32 et 33). Mais c'est le terme cicéronien *largitio* que préfère Lactance, et dont il fait « le nom de l'aumône chrétienne » (PÉTRÉ, *Caritas*, p. 193).

CHAPITRE XIII

**La générosité,
pratique pénitentielle
au secours
de la faiblesse humaine**

1. Chaque fois, donc, que tu es sollicité, sois assuré que c'est Dieu qui t'éprouve, pour savoir si tu mérites qu'il t'entende; examine ta conscience et, dans la mesure du possible, soigne ses blessures¹. Cependant, ne va pas penser que tu as toute liberté de commettre des péchés, parce que ta générosité les fait disparaître: ils ne sont effacés que si tu te montres généreux *parce que tu as péché*. 2. De fait, si la confiance dans ta générosité te poussait à commettre des péchés, ils ne sont pas effacés. Dieu, en effet, désire avant tout que les hommes soient lavés de leurs péchés, et c'est pourquoi il ordonne de faire pénitence^a; or faire pénitence², c'est précisément professer et affirmer qu'on ne pêchera plus à l'avenir. 3. Aussi est-il pardonné à ceux qui tombent dans le péché par ignorance ou imprudence, mais qui pèche sciemment n'obtient pas le pardon. Et si quelqu'un a été purifié de toute la souillure de son péché, qu'il ne croie pas pour autant devoir s'abstenir de pratiquer³ la générosité, parce qu'il n'a plus de péchés à supprimer! 4. Bien au contraire, c'est lorsqu'il est devenu juste qu'il doit surtout pratiquer la justice: ce

2. A la différence de Cyprien dans les textes cités *supra*, Lactance précise que la *largitio*, seule, ne saurait suffire pour obtenir le pardon: il faut aussi « faire pénitence », c'est-à-dire se repentir et s'amender (cf. TERT. *paen.* 2, 2; et PERRIN, « Pardon », p. 70s.). Il y reviendra *infra* 24, 1-10: le « remède » de la pénitence, offert par Dieu pour secourir notre faiblesse (cf. ici: 13, 5 et 9s.).

3. Sur l'emploi d'*opus* et d'*operari* (en 13, 3. 4. 9. 11), cf. note en 12, 24 (pour *operatio*) et n. compl. 15: le mot *opus*, en son sens chrétien, a été soigneusement introduit au ch. 12.

15 medellam uulnerum fecerat, postmodum faciat in laudem gloriamque uirtutis.

5. Eo accedit quod nemo esse sine delicto^b potest, quamdiu indumento carnis oneratus est. Cuius infirmitas triplici modo subiacet dominio peccati, factis dictis cogitatione ; per hos gradus ad summum columnen iustitia procedit. 6. Primus est uirtutis gradus malis operibus abstinere, secundus etiam malis uerbis^c, tertius etiam cogitatione^d rerum malarum. 7. Qui primum gradum ascenderit, satis iustus est ; qui secundum, iam perfectae^e uirtutis, siquidem neque factis neque sermone delinquat ; 25 qui tertium, is uero similitudinem dei adsecutus uidetur. 8. Est enim paene supra humanum modum ne in cogitationem qui-

18 triplici : quoque *add.* R || 19 dominio : -no VM || cogitatione : -nibus g V || 20 columnen : culmen B² g HM || est : *om.* HM || 22 qui primum gradum : p. g. qui HM || 23 ascenderit : -dit g PV || iam perfectae : *transp.* R || 24 sermone : -nibus V || 25 qui : *om.* R || tertium : -tius M || 26 humanum : hominum V || cogitationem : -ne B g M

13, 5. b. cf. Pr 20, 9 ; Qo 7, 21 ; 1 Jn 1, 8.

13, 6. c. cf. Jb 27, 4 ; Ps 33, 14s. ; Pr 4, 24 ; 1 P 3, 10s. ; Jc 1, 26 d. cf. Is 1, 16 ; 1 Co 13, 1-3.

13, 7. e. cf. Jc 3, 2.

1. Plus que la métaphore platonicienne du lien (cf. *Phaed.* 67c-d), ou celle du fardeau (cf. *Sen. Helu.* 11, 6 ; et *supra* 12, 34), l'image qui prédomine dans ce chapitre est (malgré la présence d'*oneratus*) celle du *vêtement*, qui freine la progression (cf. *VERG. Aen.* 6, 731, et *Ascl.* 11, C. H. t. 2). Le substantif *indumentum* n'est guère familier à Lactance, mais doit être rapproché de l'expression *induere carnem* (*inst.* 4, 24, 9. 10 ; 4, 26, 26 ; *epit.* 39, 3 ; *ira* 20, 5 [pour le Christ, et pour les hommes]). D'autre part, le thème de la rémission des péchés (présent dès 12, 41) entraîne la métaphore de la purification (13, 2. 3) et, partant, celle de la souillure (13, 3. 10). La *fragilitas carnis* étant le propre de la condition humaine (cf. *infra* 24, 9 ; *epit.* 62, 1 ; *ira* 20, 5), Lactance passe naturellement du tour *indumentum carnis* (13, 5) à *peccata carnis* (13, 10), mais pour retrouver, en 13, 12, la métaphore du vêtement : l'*indumentum iustitiae pietatisque*, que l'homme doit revêtir et qui lui sera une « parure éternelle » (cf. *epit.* 67, 8 : *immortalitatis ueste donati*).

qu'il faisait jusqu'ici pour soigner ses blessures, qu'il le fasse dorénavant pour l'honneur, pour la gloire de la vertu.

5. A cela s'ajoute que personne ne peut être sans faute^b, aussi longtemps qu'il est alourdi du vêtement de la chair¹. Sa faiblesse est triplement soumise à la domination du péché : en actes, en paroles, en pensée² ; mais ce sont les degrés³ par lesquels la justice progresse vers son point culminant. 6. Le premier degré de la vertu est de s'abstenir d'œuvres mauvaises, le second de s'abstenir aussi de paroles mauvaises^c, le troisième de s'abstenir même de la pensée^d du mal. 7. Celui qui s'est élevé au premier degré, satisfait sans plus à la justice ; celui qui accède au second, fait preuve déjà d'une vertu achevée^e, puisqu'il ne commet de faute ni dans ses actes ni dans ses propos ; quant à celui qui accède au troisième degré, celui-là, en vérité, a visiblement atteint la ressemblance divine⁴. 8. Il est, en effet, quasiment surhumain de ne pas même laisser venir à sa pensée ce

2. Sans doute l'une des premières attestations latines de cette division tripartite. On la trouve déjà dans *CLEM. ALEX. Strom.* 2, 68, 3, mais *TERT. paen.* 2, 8 s'en tient encore à la distinction *factis cogitatisue* (cf. éd. MUNIER, *SC* 316, p. 205s.).

3. L'image des trois degrés rencontrés par l'homme figure aussi en *ira* 2, 1-6 (sur le terme *gradus* [affleurement du thème philosophique, biblique et mystique de l'échelle], cf. notre comm. *ad loc.*, *SC* 289, p. 223). Il y est question de l'approche de la vérité, non de la vertu ; mais, comme ici, il s'agit de l'« ascension » de l'homme vers Dieu, et le terme en est, comme ici, la *iustitia*. ~ Pour celui qui en reste au premier degré de la vertu, le qualificatif *satis iustus* (en 13, 7) doit s'entendre, selon nous, en un sens restrictif (cf. la critique d'ISÉE, citée dans la *PL* 6, c. 686 : à une telle affirmation s'opposeraient *inst.* 6, 23, 34s. et 7, 27, 9). Quoi qu'il en soit, en évoquant des degrés, Lactance s'oppose à la doctrine stoïcienne sur le caractère absolu de la vertu (cf. *CIC. fin.* 3, 45. 48 ; 4, 64).

4. Cette *similitudo dei* est à la fois l'origine de l'homme (*inst.* 2, 10, 14 et 12, 1 ; 6, 10, 1 ; 7, 4, 3 et 9, 9 ; *epit.* 22, 2 ; *ira* 18, 13) et sa fin (*opif.* 19, 9 ; *ira* 18, 14 ; 24, 13) ; cf. WLOSOK, *Laktanz*, p. 215. En *ira* 19, 2 et 4, la *similitudo dei* est, comme ici, l'aboutissement du combat victorieux de la vertu.

dem admittere quod sit uel factu malum uel inprobum dictu.

9. Itaque etiam iusti homines, qui frenare se possunt ab omni opere iniusto, nonnumquam tamen ipsa fragilitate uincuntur, ut uel in ira malum dicant uel in aspectu rerum delectabilium cogitatione tacita concupiscant.

10. Quodsi mortalis condicio non patitur esse hominem ab omni macula purum, debent ergo largitione perpetua peccata carnis aboleri. 11. Unum est enim sapientis et iusti et uitalis uiri opus diuitias suas in sola iustitia conlocare ; qua profecto qui eget, licet ille Croesum aut Crassum diuitiis superet, hic pauper, hic nudus, hic mendicus putandus est. 12. Danda igitur opera ut indumento iustitiae pietatisque uelemur, quo nos exuat nemo, quod nobis sempiternum praebet ornatum. 13. Nam si deorum cultores simulacra insensibilia excolunt et quidquid pretiosi habent in ea conferunt, quibus nec uti possunt nec gratias agere quod acceperint, quanto iustius est et uerius uiuentia dei simulacra excolere, ut promereare uiuentem. 14. Quae sicut usui habent quidquid acceperint et gratias agunt, ita deus, in cuius conspectu bonum feceris, et probabit et mercedem pietatis exsoluet.

27 factu : -tum HM -to g PV || dictu : -tum HM || 28 frenare : re- M || possunt : ut *add.* H || 29 iniusto : -te R || 33 purum : parum R || 34 sapientis : uiri *add.* B || 35 uiri : om. B || qua : quia HM || 36 eget : haec non perfecerit HM || licet ille : *transp.* B || 37 est : om. R || 39 praebet : -beat B³ HM *edd.* Br. u. *notam* || 40 excolunt : colunt HM || 41 ea : eo R || conferunt : -rent B || 43 uerius : -rus M || 43-44 promereare uiuentem : *transp.* R || promereare : -rear V uiuere *s.l.* *add.* P² inuenire *add.* g || 44 quae : quam HM || sicut : sic R || 45 deus : dominus B || conspectu : -tum B.

1. La juxtaposition de ces trois adjectifs a été préparée *supra* 9, 11 et complète le portrait de l'homme *iustus ac sapiens* d'*inst.* 5, 22, 4-9 : l'originalité du livre 6 est précisément d'introduire cette dimension de la vie et de la sensibilité, qui sera le thème majeur des ch. 14 à 19. ~ Pour l'idée que le vrai pauvre, c'est le riche en proie à la cupidité, cf. p. ex. SEN. *ep.* 2, 6 ; 119, 6 ; et APUL. *apol.* 20, 1-8 ; mais, alors que les philosophes païens lui opposent le sage, maître de ses désirs, Lactance, lui, affirme que la seule vraie richesse est la justice (cf. *inst.* 5, 15, 4), puisque le juste « met en Dieu sa richesse » (*supra* 12, 35 ; cf. MIN. FEL. *Ocl.* 36, 3-6).

qu'il serait mauvais de faire ou inconvenant de dire. 9. C'est pourquoi même les hommes justes, qui savent se retenir de toute œuvre injuste, se laissent pourtant vaincre parfois, du fait même de cette fragilité : en colère, ils profèrent des paroles mauvaises, ou, à la vue d'objets agréables, ils ont de secrètes pensées de convoitise.

10. Donc, puisque la condition mortelle ne permet pas à l'homme d'être pur de toute tache, il faut que sa générosité soit assidue à effacer les péchés de la chair. 11. En effet, l'unique œuvre d'un homme sage, juste, vivant¹, est de placer sa richesse dans la justice et elle seule ; mais celui qui n'a pas la justice — fût-il plus riche que Crésus ou Crassus —, celui-là doit assurément être tenu pour pauvre, nu, indigent. 12. Nous devons donc nous appliquer à nous couvrir du vêtement de la justice et de la piété, dont personne ne saurait nous dépouiller et qui nous offre une parure éternelle. 13. Car, si les fidèles des dieux prennent le plus grand soin d'images insensibles et leur apportent ce qu'ils ont de plus précieux (présents dont elles ne sauraient user, ni être reconnaissantes de les avoir reçus), il est plus juste, ô combien, et plus conforme à la vérité, de prendre le plus grand soin des vivantes images de Dieu, afin d'acquérir des mérites auprès d'un Dieu vivant². 14. Car elles ont l'usage de ce qu'elles reçoivent et en sont reconnaissantes : Dieu, de même, sous le regard de qui on fait le bien, appréciera, et récompensera la piété.

2. L'expression *ut promereare uiuentem* est quelque peu abrupte. La construction, postclassique, de *promereri* avec l'accusatif a été relevée par GLAESNER (« Cas », p. 228) ; mais elle est très familière à Cyprien, déjà, et Lactance l'utilise toujours (cf. *supra* 9, 24). Quant à l'emploi du participe *uiuentem* seul, (construction fréquente chez Lactance : cf. *supra* 4, 16 ; *infra* 25, 2 ; et GLAESNER, « Modes », p. 36), il n'empêche pas que le sens de la phrase s'impose : *ut promereare uiuentem [deum]*. Le parallélisme entre *simulacra insensibilia* et *uiuentia dei simulacra* se poursuit au § 14 : alors que le service des idoles est vain, celui des hommes porte des fruits et plaît à Dieu. Même idée, et termes très proches, en *inst.* 2, 2, 10 et 17, 6s.

CAPVT XIV

1. Si ergo in homine praeclarum et excellens est bonum misericordia idque diuinis testimoniis^a et bonorum malorumque consensu optimum iudicatur, apparet philosophos longe afuisse ab humano bono, qui neque praeceperunt eiusmodi
5 quicquam neque fecerunt, sed uirtutem quae in homine propemodum singularis est pro uitio semper habuerunt.

2. Libet hic interponere unum de philosophia locum, ut illorum plenius coarguamus errores qui misericordiam cupiditatem metum morbos animi appellant. 3. Conantur illi quidem
10 uirtutes a uitiiis distinguere, quod est sane facillimum. Quis enim non possit liberalem a prodigo separare, ut illi faciunt, aut parcum a sordido aut quietum ab inerti aut cautum a

B R g PV HM

3 consensu : -sum V -sescu M || apparet : adpetere B || 4 qui : quia P² || 5-6 propemodum : om. R || 7 locum : et *add.* P² || 8 errores : -rem R || 9 metum : -tus HM || illi : om. M || 11 possit : -set B g || prodigo : -gio V

14, 1. a. cf. Mt 5, 7 ; 18, 33 ; Lc 6, 36 ; 10, 33-37.

1. La miséricorde, assimilée à l'*humanitas*, a été définie comme *pietatis adfectus*, *supra* 10, 2s. (cf. n. compl. 12). Qualifiée ici de *propemodum singularis*, elle est *summa uirtus* en *epit.* 33, 6, *deo cara et hominibus necessaria* ; car cet *adfectus*, donné à l'homme, est le fondement même de la société, donc de la vie humaine (*inst.* 3, 23, 8-10 ; *epit.* 33, 7s.). ~ Or cette vertu, les philosophes stoïciens (depuis Zénon, expressément cité en *inst.* 3, 23, 8 et *epit.* 33, 6) l'ont totalement méconnue, la mettant au nombre des vices ; cf. *supra* 10, 11s. et 11, 4.

CHAPITRE XIV

**Méconnaissance
de la miséricorde :
débat nécessaire
avec les philosophes**

1. Si donc la miséricorde est en l'homme une belle et excellente qualité, si elle est jugée supérieure à toute autre¹ par les témoignages divins^a et par l'accord unanime des hommes, qu'ils soient bons ou mauvais, il apparaît que les philosophes sont restés fort éloignés du bien de l'homme, eux qui n'ont rien prescrit ni pratiqué de tel, ayant au contraire toujours tenu pour un vice cette vertu quasi unique en l'homme.

2. Il me semble bon d'introduire ici l'un des [grands] sujets de la philosophie², afin de réfuter plus complètement les erreurs de ceux qui appellent maladies de l'âme la miséricorde, le désir et la crainte³. 3. Certes, ils s'efforcent de distinguer les vertus des vices, mais rien n'est plus facile, en vérité ! Qui, en effet, ne saurait, comme eux, faire la différence entre un homme généreux et un prodigue, entre un homme économe et un mesquin, un homme tranquille et un

2. Cette formule annonce le développement qui occupera les ch. 14 à 19, lequel constitue un véritable *Περὶ παθῶν*, en dialogue avec les principales Écoles philosophiques gréco-latines (cf. notre art. « Passions », p. 284-288). D'emblée, le sujet est précisé (les « maladies de l'âme »), ainsi que la position de Lactance (il entend réfuter cette conception).

3. Si, dans un premier temps, Lactance n'ajoute à *misericordia* que *cupiditas* et *metus*, c'est qu'il entend traiter d'abord de la distinction entre vices et vertus. Or désir et crainte, généralement tenus pour des vices, peuvent aussi être d'éminentes vertus : cf. *infra* 17, 2-9 et 11s., pour la crainte de Dieu (qui supprime toute autre crainte) et le désir de Dieu (qui éteint tout autre désir).

timido ? Quod haec quae sunt bona fines suos habent ; quos si
 excesserint, in uitia labuntur. Ita ut constantia, nisi pro ueritate
 15 suscepta sit, fit impudentia. 4. Item fortitudo, si nulla necessi-
 tate cogente aut non pro causa honesta certum periculum
 subierit, in temeritatem conuertitur. Libertas quoque, si alios
 insectetur potius quam insectantibus resistat, contumacia est.
 Seueritas etiam, nisi se intra congruentes nocentium poenas
 20 coerceat, fit saeua crudelitas. 5. Itaque dicunt eos qui mali
 uideantur non sua sponte peccare nec mala potius eligere, sed
 bonorum specie lapsos incidere in mala, dum bonorum ac
 malorum discrimen ignorant. 6. Haec quidem falsa non sunt,
 sed ad corpus cuncta referuntur. Nam parcum esse aut constan-
 25 tantem aut cautum aut quietum aut fortem aut seuerum uirtu-
 tes sunt quidem, sed huius temporariae uitae. Nos autem, qui
 hanc uitam contemnimus, alias nobis uirtutes propositas habe-

13 habent : -beant g || quos : quod B R || 14 ita ut : itaque si R || 15
 impudentia : imprud. g || 20 mali : -le g || 21 mala : -lis B || 22-23 bonorum
 ac malorum : *transp.* B || ac : et HM || 23 falsa : *facilia* B¹ *fragilia* B² || 24
 sed : et *add.* HM || 27 contemnimus : -tempusimus g HM -temni R || 27-28
 (contemni)mus --- habemus : *om.* R

1. Notre auteur reviendra sur chacune de ces oppositions : *liberalis* / *prodigus* en 17, 18-20 ; la prétendue vertu de *parsimonia* en 17, 15-17 ; l'idéal de « quiétude » en 17, 21-23 ; *cautio* / *metus* en 15, 10-16 ; et il démontrera que, chaque fois, la distinction entre vertu et vice (si aisée en apparence !) a abouti à les confondre. C'est pourquoi, un peu plus loin (14, 5s.), il peut souscrire partiellement au jugement des philosophes : « on tombe dans le mal par ignorance de la distinction entre bien et mal » ; la question centrale est en effet celle des « limites », mais la conception qu'en ont eue les philosophes est fautive, et Lactance leur opposera sa propre doctrine en 19, 5-11.

2. Lactance vient de citer la *constantia* (14, 3), laquelle est bien une vertu, mais que les philosophes ont imparfaitement comprise, pour s'être trompés sur son but (cf. *infra* 17, 24-26). De même, en s'attachant au but visé par la *fortitudo*, la présente définition du courage se distingue de celles

nonchalant, un homme prudent et un timoré¹ ? Car le bien a ses limites propres : s'il les dépasse, il dégénère en vice. C'est ainsi que la constance devient impudence, si elle n'est pas mise au service de la vérité. 4. Le courage de même, s'il affronte un danger certain sans nécessité ni raison honorable², tourne à la témérité. Quant à la liberté de parole³, elle est arrogance, si elle consiste à harceler les autres au lieu de résister aux harcèlements. La sévérité encore, si elle ne se borne pas à un juste châtement des coupables, devient une cruauté inhumaine. 5. C'est pourquoi, au dire des philosophes, ceux qui paraissent mauvais, ne pèchent pas de leur plein gré et ne choisissent pas vraiment le mal : trompés par une apparence de bien, ils tombent dans le mal, par ignorance de la distinction entre bien et mal. 6. Cela n'est pas faux, certes, mais c'est au corps que renvoient tous ces termes. Car l'économie, la constance, la prudence, la tranquillité, le courage, la sévérité sont assurément des vertus, mais qui concernent la vie en ce monde. A nous qui tenons cette vie pour négligeable, ce sont d'autres vertus qui nous sont

des stoïciens (cf. Cic. *tusc.* 4, 51 et 53 : une manifestation de la raison et du jugement, exempte de colère comme de crainte). ~ Loi (« Valori », p. 88) oppose à juste titre cette définition à celle d'*epit.* 56, 4 (*si pro patria dimices*), beaucoup plus « politique », et qui serait due au contexte historique nouveau. Quoi qu'il en soit, les considérations morales prédominent ici, même si demeure sous-jacente la critique de la conception romaine traditionnelle (le courage au service de la patrie : cf. *supra* 6, 22s.).

3. Le mot *libertas* a ici le sens de *παρρησία* (cf. QUINTE. 10, 1, 65. 94. 104) ; mais il faut aussi le rapprocher de l'emploi qu'on trouve *infra* 17, 25 : *libertatem defendere aduersus* (...) *uiolentiam* (cf. *inst.* 5, 13, 17 ; *mort.* 13, 1). En effet, le tour *insectantibus resistere* pourrait évoquer ici, non seulement des polémiques, mais aussi des persécutions (cf. *inst.* 5, 19, 11 et *epit.* 49, 1s. : lien nécessaire entre *religio* et *libertas*). ~ Pour le couple *seueritas* / *crudelitas*, cf. *ira* 17, 6-10 (juste sévérité [*censura*] de la loi et des juges, quand la cruauté serait de ne pas sévir) ; mais c'est au contexte des persécutions que renvoie le plus souvent le terme *crudelitas* (cf. *infra* 17, 8).

mus, de quibus philosophi ne suspicari quidem ulla ratione potuerunt. 7. Itaque et uirtutes quasdam pro uitis et uitia
30 quaedam pro uirtutibus habuerunt.

Nam stoici adfectus omnes quorum impulsu animus comouetur ex homine tollunt, cupidatam laetitiam metum maestitiam, quorum duo priora ex bonis sint aut futuris aut praesentibus, posteriora ex malis. 8. Eodem modo haec quattuor
35 morbos, ut dixi, uocant, non tam natura insitos quam praua opinione susceptos, et idcirco eos censent extirpari posse radicatus, si bonorum malorumque opinio falsa tollatur. 9. Si enim nihil censeat sapiens bonum, nihil malum, nec cupiditate ardescet nec laetitia gestiet nec metu terretur nec aegritudine
40 contrahetur. 10. Mox uidebimus an efficiant quod uelint aut quid efficiant; interim propositum adrogans ac paene furiosum, qui se putent mederi et eniti posse contra uim rationemque naturae.

28 ne : nec P || 29 et¹ : om. R || 31 impulsu : -sus B H || 33 sint : sunt g P² || 35 non tam : notam H iam V¹ a V² || 39 terretur : -retur B || 41 adrogans : agitans R || 41-42 furiosum codd. omnes : furios<or>um Br. u. notam || 42 putent : -tet B.

1. C'est ce que Lactance développera au ch. 17 : la crainte de Dieu et le désir de Dieu (17, 2-12) ; le véritable bon usage des biens (17, 15-20) ; la vraie constance (17, 24-26. 29).

2. Lactance choisit le terme *adfectus* pour désigner les mouvements de l'âme dont l'impulsion nous affecte, et que les philosophes de langue grecque ont appelés *πάθη*. A la traduction littérale (*morbi*), Cicéron a préféré *perturbationes animi* (*tusc.* 3, 7 et 4, 10) ; mais pour notre auteur, *perturbatio*, c'est déjà trop dire (cf. notre art. « Passions », p. 289, n. 48) : il préfère *commotio* (en 15, 9), *conciatio* (en 17, 13), *motus* (en 17, 22) (cf. frg. 5 [de *motibus animi*] des œuvres perdues de Lactance, *CSEL* 27, p. 157). En *ep.* 75, 11s., SÉNÈQUE distingue *morbi animi* et *adfectus*, mais il donne à ce dernier le sens d'« affection légère » ; ailleurs, il emploie généralement *adfectus* au sens de « passion ». ~ L'exposé de la doctrine stoïcienne se poursuit de 14, 7 à 15, 1 (suivi d'une critique en 15, 3-7), et reprend en 15, 10-17. Sur son contenu et sur les termes spécifiques utilisés, cf. n. compl. 16.

proposées¹, dont les philosophes ne pouvaient pas même avoir le moindre soupçon. 7. Voilà pourquoi ils ont tenu pour des vices certaines vertus, et pour des vertus certains vices.

Théorie stoïcienne des maladies de l'âme

De fait, les stoïciens enlèvent à l'homme tous les affects² dont l'impulsion émeut l'âme : le désir, la joie, la crainte, la tristesse ; les deux premiers sont liés à des biens, présents ou à venir, les derniers à des maux. 8. Mais, comme je l'ai dit, ils les appellent tous les quatre pareillement des maladies, non pas enracinées dans notre nature, mais résultant d'une opinion trompeuse ; aussi pensent-ils qu'elles peuvent être radicalement extirpées, à condition que soit supprimée l'opinion fautive sur le bien et le mal. 9. En effet, pourvu que le sage considère qu'il n'y a rien de bon, rien de mauvais, il ne brûlera pas de désir, ne sera pas transporté de joie, il ne sera pas figé de crainte, ni retroquevillé de chagrin. 10. Nous allons voir bientôt s'ils aboutissent à ce qu'ils veulent, et ce à quoi ils aboutissent³ ; en attendant, c'est un projet arrogant et presque extravagant, d'hommes qui croient pouvoir soigner, en s'acharnant contre l'essence et le principe de notre nature.

3. A cette double annonce répondront, en chiasme, les mêmes formules à la fin de l'exposé (15, 10 et 17). ~ Ici, c'est le projet lui-même (*propositum*) qui est attaqué ; le choix du verbe l'atteste, car, dans notre livre, *mederi*, *medella*, *medicina* sont toujours employés pour évoquer un traitement (13, 1. 4 ; 14, 10 ; 24, 9. 21. 23), et clairement distingués de *sanare* / *sanitas* (10, 11 ; 15, 10 ; 24, 22), qui représentent l'aboutissement escompté : la guérison. On sait, notamment par GALIEN (*SVF* III, p. 111s., n^{os} 457 et 461), que le quatrième livre du *Περὶ παθῶν* de CHRYSIPPE était un *θεραπευτικόν* (ou *ἡθικόν*). Il s'agit donc ici de la méthode de soins préconisée par les stoïciens, laquelle est unique au dire de CICÉRON (*tusc.* 4, 61s.) : s'occuper, non de la valeur de ce qui trouble l'âme, mais du trouble lui-même, qui est mauvais en soi. Or c'est exactement le contraire de ce que notre auteur préconisera, *infra* 16, 7s. ~ Enfin, la formule *propositum adrogans* pourrait viser, nous semble-t-il, la conclusion triomphaliste de Cic. *tusc.* 3, 86 ; cf., au contraire, *infra* 24, 21s.

CAPVT XV

1. Haec enim naturalia esse, non uoluntaria, omnium uiuentium ratio demonstrat, quae isdem omnibus quatur adfectibus. 2. Peripatetici ergo rectius, qui haec omnia detrahi negant posse, quia nobiscum simul nata sint, et conantur ostendere
 5 quam prouidenter et quam necessario deus siue natura — sic enim dicunt — his nos armarit adfectibus; quos tamen, quia uitiosi plerumque fiunt, si nimii sint, posse ab homine adhibito modo salubriter temperari, ut tantum homini quantum naturae satis est relinquatur. 3. Non insipiens disputatio, si, ut dixi,
 10 non ad hanc uitam omnia referrentur.

Stoici ergo furiosi, qui ea non temperant sed absidunt, rebusque natura insitis castrare hominem quodammodo uolunt. Quod tale est, quale si uelint aut metum detrahere

B R g PV HM

2 isdem : hisdem B² g P²V || isdem omnibus : is daemonibus R || 3 qui : om. HM || 4 nata : -ti R || sint : sunt B || 6 armarit : -ri B R² -ria R¹ || 7 sint : sunt V || 8-9 naturae : -ra B creaturae R || 9 relinquatur : -quantur HM || 10 referrentur : -ferentur B¹ R HM -ferantur B³ || 11 ea : eam P² || temperant : -rent R || 12 natura : a natura PV || 13 tale : -les R

1. Cf. en particulier Cic. *tusc.* 4, 65 (et n. compl. 16). Pour Lactance, les *adfectus* appartiennent à la nature même de l'homme et du vivant, ils sont le propre de la vie; aussi recourt-il à des métaphores particulièrement frappantes : *castrare hominem* (15, 3); *naturam uelle mutare* (15, 4); et l'affirmation de 15, 10 annonce déjà la véhémence critique qu'il adressera en 17, 20-23 à l'idéal stoïcien d'*ἀπάθεια*.

CHAPITRE XV

Théorie
péripatéticienne

1. Il s'agit en effet de réactions de la nature et non de la volonté¹ : c'est ce que prouve le principe commun à tous les êtres vivants, qui sont toujours ébranlés par les mêmes affects. 2. Les péripatéticiens voient donc plus juste : ils disent que toutes ces réactions ne sauraient être supprimées, puisqu'elles sont nées en même temps que nous; et ils s'efforcent de montrer combien il est providentiel et nécessaire que Dieu nous ait pourvus de ces affects (Dieu, ou la nature, puisqu'ils l'appellent ainsi); néanmoins, puisque ceux-ci deviennent très souvent mauvais, on peut, s'ils sont trop violents, les tempérer en l'homme pour lui assurer la santé, en s'appliquant toutefois à ce qu'il lui en reste autant qu'il sied à sa nature. 3. L'exposé n'est pas dénué de sagesse², si (comme je l'ai déjà dit) tous ces propos ne renvoyaient pas qu'à cette vie-ci.

Critique
de la théorie
stoïcienne

Ce sont donc les stoïciens qui extravagent, eux qui ne tempèrent pas ces réactions mais les retranchent, et prétendent en quelque sorte castrer l'homme de ce qui est enraciné dans sa nature. C'est comme s'ils voulaient enlever la crainte aux cerfs, le venin aux serpents, la rage

2. Dans un premier temps, Lactance s'appuie sur les péripatéticiens, puisque ceux-ci considéraient les passions comme des mouvements naturels (ARSTT. *an.* 1, 1 [403a]), ne provenant pas de notre volonté (*ἀπροαιρέτως* : ARSTT. *Nic.* 2, 5, 4), éminemment utiles et nécessaires (ARSTT. *an.* 2, 3 [414a]), devant être, non pas supprimés, mais contrôlés et tempérés par la vertu (ARSTT. *Nic.* 2, 6, 16). (Échos de cette doctrine en Cic. *tusc.* 4, 38s. 43s. 57; SEN. *ira* 1, 5, 1; 1, 7, 1; *ep.* 116, 1; PLUR. *uir.* *mor.* 12, 451c; 452b). Mais, au ch. 16, notre auteur reviendra sur la doctrine péripatéticienne des passions, pour la critiquer à son tour (16, 1-9).

ceruis aut uenenum anguibus aut iram feris aut placiditatem
 15 pecudibus. Nam quae singula mutis animalibus data sunt, ea
 uero uniuersa homini simul. 4. Quodsi, ut medici adfirmant,
 laetitiae adfectus in splene est, irae in felle, libidinis in iecore,
 timoris in corde, facilius est interficere animal ipsum quam ex
 20 corpore aliquid euellere, quod est animantis naturam uelle
 mutare.

5. Sed homines prudentes non intellegunt, cum uitia ex
 homine tollunt, etiam uirtutem se tollere, cui soli locum
 faciunt. Nam si uirtus est in medio irae inpetu se ipsum cohi-
 bere ac reprimere, quod negare non possunt, caret ergo uirtute
 25 quisque ira caret. 6. Si uirtus est libidinem corporis continere,
 uirtute careat necesse est qui libidinem quam temperet non
 habet. Si uirtus est cupiditatem ab alieni adpetitione frenare,
 nullam certe uirtutem potest habere qui caret eo ad quod cohi-
 bendum uirtutis usus adhibetur. 7. Vbi ergo uitia non sunt, ne
 30 uirtuti quidem locus est, sicut ne uictoriae quidem, ubi aduer-
 sarius nullus est. Ita fit ut bonum sine malo esse in hac uita non
 possit.

15 nam quae : namque P || mutis : multis V || 16 quodsi ut : quod sicut
 B² || ut : om. R || 17 est : et add. P || 18 timoris : -re V || 19 est : om. R ||
 animantis : et add. P² || 21 uitia : prudentia R || ex : om. R || 22 se tollere :
 extollere P || 23 inpetu : -tus R || se : om. R || 26 temperet : -rat g PV || 27
 adpetitione : peti- M || 28 potest habere : transp. HM || 29-30 ne¹ et ² : nec
 P² || 31 fit : fiet HM || in hac uita : om. R

1. Lactance a critiqué, en *opif.* 14, 4-9, cette théorie de la localisation des
 passions, jugée hasardeuse (cf. comm. PERRIN, *SC* 214, p. 373-377 ; et
L'Homme, p. 198-202). Mais les auteurs de ladite théorie, les *medici*, ne
 sont expressément désignés qu'ici ; or c'est précisément la médecine stoï-
 cienne qui a contribué à codifier cette répartition (cf. Fontaine, *Isidore*,
 p. 670, n. 1), et l'habileté de Lactance est donc de combattre la morale
 stoïcienne des passions, en s'appuyant justement sur leurs propres théories
 médicales. Cette localisation des passions *secundum physicos et medicos*

aux fauves, la placidité aux troupeaux ! Car, en vérité, ces
 réactions, qui ont été données chacune à une espèce ani-
 male, ont été données à l'homme toutes à la fois. 4. Or si,
 comme les médecins l'affirment¹, la rate est le siège de la
 joie, le fiel celui de la colère, le foie celui du désir physique
 et le cœur celui de la peur, il serait plus facile de détruire
 l'être lui-même que d'arracher à son corps un organe : c'est
 vouloir modifier la nature d'un être vivant.

5. Mais nos spécialistes ne réalisent pas que, lorsqu'ils
 suppriment les vices² de l'homme, ils suppriment aussi
 cette vertu à laquelle ils donnent toute la place. Car, si la
 vertu consiste à se maîtriser et se retenir en plein accès de
 colère — ce qu'ils ne sauraient nier —, alors quiconque
 ignore la colère, ignore la vertu. 6. Si la vertu consiste à
 contenir le désir physique, celui qui n'a pas de désir à tem-
 pérer, ignore nécessairement la vertu. Si la vertu consiste à
 réfréner sa convoitise quand on envie le bien d'autrui, il ne
 saurait assurément avoir la moindre vertu, celui qui ignore
 cet affect, que l'on s'applique à maîtriser par la pratique de
 la vertu. 7. Par conséquent, là où il n'y a pas de vices, il
 n'est pas de place non plus pour la vertu ; comme il n'en est
 pas non plus pour la victoire, là où il n'y a nul adversaire.
 C'est ainsi qu'en cette vie le bien ne peut exister sans le mal.

était d'ailleurs devenue traditionnelle, comme l'atteste le comm. de SER-
 VIUS sur VERG. *Aen.* 6, 596 et 8, 219. ~ Sur le foie, organe du désir
 amoureux, cf. VERG. *Aen.* 6, 598 ; HOR. *carm.* 1, 25, 13-15 ; *ep.* 1, 18, 72 ;
 PLUT. *uirt. mor.* 11, 450f. Sur les rapports entre la colère et le fiel, cf. VERG.
Aen. 8, 219s. ; LACT. *ira* 21, 4 (mais autre localisation attestée dans SEN.
ira 2, 19, 3) ; sur les rapports entre la peur et le cœur, entre la joie et la rate,
 cf. PLIN. *nat. hist.* 11, 70, 183 et 80, 205.

2. Lactance, qui va lui-même s'attacher à distinguer *adfectus* et *uitia*
 (*infra* 15, 9), exploite la doctrine stoïcienne selon laquelle les passions sont
 des vices, pour rappeler qu'il n'est pas de vertu sans vice, ni de victoire
 sans adversaire (cf. *supra* 3, 13 ; 4, 17 ; et n. compl. 2). ~ *quisque ira caret* :
 l'emploi de *quisque* pour *quisquis*, attesté dès Plaute, se rencontre chez
 Tite-Live, et assez fréquemment à partir d'Apulée : cf. ERNOUT, p. 199, et
 L-H-S, p. 201s.

8. Adfectus igitur quasi ubertas est naturalis animorum. Nam sicut in sentes ager qui est natura fecundus exuberat, sic
 35 animus incultus uitiiis sua sponte inualescentibus uelut spinis obducitur. Sed cum uerus cultor^a accesserit, statim cedentibus uitiiis fruges uirtutis oriuntur. 9. Deus itaque cum hominem
 40 primum fingeret, mirabili prouidentia ingenerauit ei prius istas animi commotiones, ut posset capere uirtutem sicut terra culturam, posuitque materiam uitiorum in adfectibus, uirtutis in uitiiis. Quae profecto aut nulla erit aut in usu esse non poterit, si desint ea per quae uis eius aut apparet aut constat.

10. Videamus nunc, idem illi qui uitia penitus excidunt quid effecerint. Quattuor illos adfectus, quos ex opinione bonorum
 45 malorumque nasci putant, quibus euulsis sanandum esse animum sapientis existimant, quoniam intellegunt et natura insitos esse et sine his nihil moueri, nihil agi posse, alia quaedam in eorum locum uicemque subponunt. Pro cupiditate substituant uoluntatem, quasi uero non multo sit praestabilius
 50 bonum cupere quam malum uelle ; item pro laetitia gaudium,

33 igitur : om. P || 37 oriuntur : -ientur R HM || 39 animi : om. V || posset : -sit B || 41 aut¹ : om. B || usu : usus g PV || 42 per quae : *transp.* V || 43 excidunt : abscond- B || 44 illos : illis M || 45 malorumque : ac malorum B || 47 moueri : mereri R || alia : alii B || 48 pro : ut pro B || 48-49 substituunt : -tuat B¹ -tuant B² || non : in R || 50 malum *codd. omnes : eiec. Betul. edd. [malum] Br. u. notam*

15, 8. a. cf. Is 61, 11 ; Mt 13, 3-8. 18-23 (= Mc 4, 3-8. 14-20 ; Lc 8, 5-8. 11-15).

1. La métaphore de la *cultura animi* se trouve déjà dans Cic. *tusc.* 2, 13 (cf. FONTAINE, « Propriétaires », p. 585s.), et celle des épines que constituent les passions, déjà dans HOR. *ep.* 1, 14, 4 ; 2, 2, 212. Mais, pour Cicéron, « la culture de l'âme, c'est la philosophie » ; SEN. *ep.* 73, 15, qui introduit le thème du *bonus cultor* (cf. ALFONSI, « Potuit », p. 175s.), est plus proche de la pensée de Lactance (cf. HEIM, « Virtus », p. 366s.). ~ *Uerus cultor* : souvenirs bibliques probables, en filigrane ; cf. apparat scripturaire. En *epit.* 55, 5, l'image du champ en friche et de ses ronces est

8. Ainsi donc, les affects sont en quelque sorte la fécondité naturelle de l'âme¹. Car, de même qu'une terre naturellement fertile produit une surabondance de ronces, de même une âme en friche se couvre de vices, qui poussent spontanément comme des épines. Mais, dès lors qu'intervient le vrai défricheur^a, aussitôt les vices cèdent la place, et apparaissent les fruits de la vertu. 9. C'est pourquoi, lorsque Dieu créa le premier homme, dans son admirable providence il fit naître en lui dès l'abord ces émotions de l'âme, afin qu'il pût accueillir la vertu comme la terre accueille la culture ; et il mit la matière des vices dans les affects, et la matière de la vertu dans ces vices. Or celle-ci, assurément, sera inexistante ou ne pourra s'exercer, si les vices font défaut, grâce auxquels sa nature apparaît et s'affirme.

Les inconséquences de cette théorie

10. Voyons à présent à quoi ont abouti ces mêmes philosophes qui retranchent complètement les vices. Ces quatre affects qui, selon eux, naissent d'une opinion sur le bien et le mal, et dont l'éradication doit — pensent-ils — guérir l'âme du sage, ils réalisent que par nature ils sont innés, et que, sans eux, ne sont possibles aucun mouvement, aucune activité ; aussi introduisent-ils autre chose en leurs lieu et place². Au désir ils substituent la volonté, comme si vraiment il n'était pas beaucoup mieux de désirer le bien que de vouloir le mal ! de même, à la joie

gardée, non celle du *uerus cultor* (le Verbe de Dieu est nommé). Mais surtout, l'opposition traditionnelle *uitia / uirtutes* remplace le thème — majeur, ici — de l'*ubertas naturalis* que constituent les affects, soigneusement distingués des vices (15, 9). Sur l'originalité de ce passage, cf. PICHON, *Lactance*, p. 145-148 ; SPANNEUT, *Moralistes*, p. 150s. ; notre art. « Passions », p. 289s. 294 ; KENDEFFY, « Passions », p. 116 et n. 18 (mais nous ne partageons pas son interprétation du *uerus cultor*, qui serait, non pas Dieu, mais l'homme [p. 121]).

2. Sur la distinction stoïcienne entre *πάθη* et *εὐπάθειαι* (cf. Cic. *tusc.* 4, 12-14), et sur le jugement de Lactance : *nominum commutationes* (15, 11. 15. 16), cf. n. compl. 16.

pro metu cautionem. **11.** At in illo quarto inmutandi nominis eos ratio deficit. Itaque aegritudinem penitus, id est maestitiam doloremque animi, sustulerunt; quod fieri nequaquam potest.

- 55 **12.** Quis enim possit non dolere, si patriam aut pestilentia exhauserit aut hostis euerterit aut tyrannus opprimerit? potest aliquis non dolere, si sublatam uiderit libertatem, si proximos, si amicos, si bonos uiros aut exterminatos aut crudelissime trucidatos, nisi cuius mens ita obstipuerit, ut sit ei sensus
60 omnis ereptus? **13.** Quare aut omnia tollere debuerunt aut inplenda fuerat curta haec ac debilis disputatio, id est etiam pro aegritudine aliquid reponendum, quoniam superioribus ita ordinatis hoc consequens erat. Vt enim praesentibus laetamur bonis, sic malis angimur ac dolemus. **14.** Si ergo laetitiae, quoniam uitiosam putabant, nomen aliud indiderunt, sic aegritu-
65 dini, quoniam et ipsam uitiosam putant, aliud uocabulum tribui congruebat. Vnde apparet non illis rem defuisse, sed uerbum; cuius indigentia eum totum adfectum qui est uel maximus, contra quam natura pateretur, auferre uoluerunt. **15.**
70 Nam illas nominum commutationes poteram coarguere pluribus et ostendere aut sermonis ornandi augendaeque copiae gratia multa nomina isdem rebus inposita aut certe non mul-

52 eos : eis g P³ || deficit : -fecit B³ P³V || 53 nequaquam : omnino non R || 57 aliquis : -qui B || 58 bonos uiros : binos *uid.* B¹ uicinos B² || 59 ei : et B² || 61 inplenda : -pleta B || fuerat : tuerit *uid.* B¹ fuerit B³ R || curta : cur ita V || ac : aut R HM || id est : idem PV || 62-64 aliquid --- laetitiae : *om.* R || 64 dolemus : -mur PV || 64-65 quoniam : quam P¹ quom P² et ipsam *add.* R || 65 uitiosam : -sum P || 66 putant : -tabant g P³ HM || 67 congruebat : -bant HM || 68 indigentia : -gent R || totum : motum HM || 69 quam : quem g || 72 isdem : hisdem B² g PV || inposita : edicere *add.* B

ils substituent le contentement, et à la crainte la prudence.

11. Mais, en ce qui concerne le quatrième, le moyen d'en changer le nom leur fait défaut. Aussi ont-ils complètement supprimé le chagrin, c'est-à-dire la tristesse de l'âme et sa souffrance. Or cela ne se peut faire en aucun cas.

12. Qui en effet serait capable de ne pas souffrir, si une épidémie anéantissait sa patrie, si l'ennemi la renversait, si un tyran l'opprimait? peut-on ne pas souffrir, quand on voit la liberté supprimée, quand on voit ses proches, ses amis, les hommes de bien, exterminés, tués avec la dernière cruauté? c'est impossible, à moins d'avoir l'esprit engourdi au point que toute sensibilité en ait disparu! **13.** C'est pourquoi ils auraient dû tout supprimer, ou bien, au contraire, compléter cet exposé tronqué et boiteux, c'est-à-dire trouver aussi pour le chagrin un remplaçant, puisque c'était la suite logique du traitement fait aux trois premiers. En effet, comme les biens présents font notre joie, les maux présents nous tourmentent et nous font souffrir. **14.** Si donc ils ont donné à la joie un autre nom, parce qu'ils la jugeaient mauvaise, il convenait d'attribuer de même un autre vocable au chagrin, puisque, lui aussi, ils le jugent mauvais. Aussi est-il clair que la réalité ne leur a pas fait défaut, mais seulement le mot; et, à cause de cette aporie, ils ont prétendu faire disparaître totalement cet affect, peut-être le plus important¹, alors qu'au contraire notre nature ne saurait le permettre. **15.** De fait, je pourrais critiquer longuement ces changements de noms; je pourrais montrer que, pour orner son discours et en accroître l'abondance, on donne souvent plusieurs noms à une même réalité, et qu'en tout cas ceux-ci ne sont guère

1. On a remarqué l'insistance particulière (en 15, 11s.) sur le rejet stoïcien de l'*aegritudo*; c'est que la miséricorde (l'une des « espèces » du chagrin) est, pour Lactance, l'affect « peut-être le plus important » : cf. *supra* 10, 2, l'assimilation *misericordia uel humanitas* (et n. compl. 12). Aussi l'argument stoïcien (cf. *Cic. tusc.* 4, 14) n'est-il pas même pris en considération : simple aporie de vocabulaire, écrit notre auteur.

tum inter se illa distare. Nam et cupiditas a uoluntate incipit et cautio a metu oritur et laetitia nihil aliud est quam professum
75 gaudium.

16. Sed putemus, ut ipsi uolunt, esse diuersa. Nempe igitur cupiditatem esse dicent perseuerantem ac perpetuam uoluntatem, laetitiam uero insolenter se efferens gaudium, metum autem nimiam et excedentem modum cautionem. Ita fit ut ea
80 quae tollenda esse censent non tollant, sed temperent, siquidem nomina tantummodo inmutant, res ipsae manent. 17. Eo igitur imprudentes reuoluuntur quo peripatetici ratione perueniunt, ut uitia quoniam tolli non possunt, medie temperanda sint. Errant ergo, quia non efficiunt quod uolunt, et longo
85 asperoque circuitu in eandem uiam redeunt.

CAPVT XVI

I. At ego ne peripateticos quidem accessisse ad ueritatem puto, qui uitia esse concedunt, sed ea mediocriter temperant. Carendum est enim uitiiis etiam mediocribus.

B(G) R g PV HM

77 dicent : -cunt HM || 79 cautionem : -torem B || 80 esse : essent R || censent : om. R || 81 manent : -neant B || 82 quo : quod HM || medie : -diae V H medieta R¹ -dietate R².

2 ea : ex V || 3 uitiiis etiam : *transp.* B

1. Les définitions prêtées ici aux stoïciens, pour les trois passions comparées aux trois « états d'équilibre » correspondants, se présentent dans le même ordre que dans Cic. *tusc.* 4, 12s., mais le vocabulaire est soigneusement choisi pour minimiser la différence entre πάθη et εὐπάθειαι. D'où le constat : *res ipsae manent* (cf. Cic. *fin.* 4, 22). Pour Lactance, les stoïciens se sont rendus à l'évidence en admettant des εὐπάθειαι, et sont alors beaucoup plus près de la vérité que lorsqu'ils prônent τ'ἀπάθειαι (cf. *SF III*, p. 107, n° 439 [= *PLUT. uirt. mor.* 9, 449a]).

éloignés les uns des autres. Car le désir commence par une volonté, la prudence naît de la crainte, et la joie n'est autre qu'un contentement qui s'exprime.

16. Mais admettons que ces états soient opposés, comme ils le prétendent, eux. Ils diront donc, j'imagine, que le désir est une volonté opiniâtre et incessante ; la joie, un contentement qui se manifeste hors de propos ; la crainte, une prudence excessive et démesurée¹. C'est ainsi qu'ils ne suppriment pas ce qu'ils jugent devoir supprimer, ils le tempèrent ! Car ils ne font que changer des noms, mais les réalités, elles, demeurent. 17. Ils sont donc ramenés, sans y prendre garde, au point où parviennent les péripatéticiens² par le raisonnement : puisque les vices ne peuvent être supprimés, il faut les tempérer en gardant le juste milieu. Les stoïciens se trompent donc, car ils n'aboutissent pas à ce qu'ils veulent et, après un long et austère détour, ils se retrouvent sur la même voie.

CHAPITRE XVI

Critique de la théorie péripatéticienne

I. Mais, à mon sens, les péripatéticiens non plus ne sont pas parvenus à la vérité, quand ils admettent l'existence des vices³, mais les tempèrent par la modération. On doit en effet s'abstenir des vices, même modérés.

2. Cf., déjà, le débat entre Caton et Cicéron (sur l'ensemble de la doctrine stoïcienne) en *fin.* 3, 10 ; et 4, 2. 21. 57. 72s. 78.

3. Cf. *ARSST. Nic.* 2, 8, 1 ; et, pour la vertu définie comme médiété entre deux vices, 2, 9, 1. Pour ce premier point de sa critique, Lactance se range aux côtés des stoïciens : cf. Cic. *tusc.* 3, 22 ; 4, 39 ; *SEN. ira* 1, 10, 4. Formule toute proche en *epit.* 56, 2.

2. Quin potius efficiendum fuit primum, ne uitia essent ; nec
 5 enim quicquam uitiosum nasci potest, sed uitia fieri, si male
 utamur adfectibus, uirtutes, si bene. 3. Deinde monstrandum
 non ipsos adfectus, sed eorum causas esse moderandas. Non
 est, inquiunt, nimia laetitia gestiendum, sed modice ac tempe-
 rate. Hoc uero tale est, quale si dicerent non esse currendum
 10 concitate, sed gradiendum quiete. At potest et qui graditur
 errare et qui currit rectam uiam tenere. 4. Quid ? si ostendo
 esse aliquid ubi non tantum modicum, sed uel punctum gau-
 dere uitiosum sit, et aliud contra in quo uel exultare laetitia
 minime criminis, quid tandem nobis ista mediocritas pro-
 15 derit ? 5. Quaero utrumne sapienti laetandum putent, si quid
 inimico suo mali uideat accidere, aut utrumne laetitiam frenare
 debeat, si uictis hostibus aut oppresso tyranno libertas et salus
 ciuibus parta sit. 6. Nemo dubitat quin et in illo exiguum
 laetari et in hoc parum laetari sit maximum crimen. Eadem de
 20 ceteris adfectibus licet dicere.

7. Sed, ut dixi, non in his moderandis sapientiae ratio uersatur, sed in causis eorum, quoniam extrinsecus commouentur ;

4 nec : neque R || 6 uirtutes : -tibus P² || deinde : inde B || monstrandum : est *add.* P² || 8 nimia laetitia : *transp.* PV || modice : -cum B || 9 tale : -lis g || 10 at : ad *uid.* B¹ quia B³ || 12 esse : *om.* B || esse aliquid : *transp.* HM || punctum : -ctu B || 13-14 laetitia minime : l. in me B¹ (*corr.* B²) laetitiam m. B³ || 15 sapienti : -tiae HM || putent : -tet B³ || quid : qui M || 16 mali : -le g || aut : at g *om.* HM || frenare : re- g HM || 18 parta : parata B HM || 19 in : *om.* HM

1. Cf. *epit.* 56, 3, où Lactance précise que les affects ne peuvent être mauvais en soi, puisque Dieu nous les a donnés. La formule vue *supra* 15, 9 était plus explicite encore : *posuitque materiam uitiorum in adfectibus, uirtutis in uitiiis*. Sur le bon usage des *adfectus*, cf. *infra* 16, 7. 8. 11.

2. Cette métaphore rappelle le texte de CHRYSIPPE rapporté par GALIEN (*SVF* III, p. 113s., n° 462 ; cf. PIGEAUD, *Maladie*, p. 267s.) : le coureur y est pris comme exemple de l'ὄρμη πλεονάζουσα (élan excessif de l'âme, à l'origine de la passion). Par le choix de cette métaphore, Lactance s'oppose peut-être, à la fois, aux péripatéticiens et aux stoïciens.

2. D'abord, il eût fallu bien plutôt ne pas poser l'existence des vices : rien en effet ne peut naître vicieux¹, mais des vices peuvent apparaître, si nous usons mal de nos affects, et des vertus, si nous en usons bien ; 3. il fallait ensuite montrer que doivent être modérés, non pas les affects eux-mêmes, mais leurs causes. Il ne faut pas, disent-ils, être transporté d'une joie excessive, mais se réjouir de façon modérée et pondérée. Or c'est comme s'ils disaient qu'il ne faut pas courir vite², mais marcher posément ! Pourtant on peut s'égarer en marchant, et garder la bonne voie en courant. 4. Mieux : si je présente un cas où il serait vicieux de se réjouir, je ne dis pas modérément, mais même un tant soit peu, puis un autre cas, au contraire, où exulter de joie n'a vraiment rien de répréhensible, à quoi donc nous servira leur juste milieu³ ? 5. Estiment-ils, je le demande, qu'un sage doit se réjouir, quand il voit un malheur frapper son ennemi personnel ? et doit-il réfréner sa joie, quand, après une défaite de l'ennemi ou la chute d'un tyran, sont acquis la liberté et le salut de l'Etat ? 6. Nul ne doute que ce ne soit une très lourde faute de se réjouir un peu dans le premier cas, et de se réjouir trop peu dans le second. Or on peut en dire autant de tous les autres affects.

7. Mais, je le répète, le principe de la sagesse ne consiste pas à les modérer, il consiste à modérer leurs causes⁴,

3. C'est surtout le concept de μεσότης — ou *mediocritas* — que Lactance critique ici, dans la doctrine du Lycée ; ainsi que l'opposition entre excès (ὕπερβολή) et défaut (ἐλλειψις), entre « s'écarter légèrement » et « s'écarter gravement » (cf. ARSTT. *Nic.* 2, 9, 8). Toute sa démonstration, en 16, 3-9, tend à montrer l'inefficacité morale d'une telle distinction (*quid... proderit ?*).

4. L'attention à la cause des affects est aussi le fait des stoïciens ; mais elle est, pour eux, *causa morbi* et réside dans l'opinion (cf. Cic. *tusc.* 3, 23s. 61. 74). Pour Lactance, au contraire, puisque les affects sont « suscités de l'extérieur », ce sont ces causes extérieures que l'homme doit contrôler. Les précisions qui suivent (circonstances, objets, lieux) ne sont d'ailleurs pas sans rappeler la morale péripatéticienne, une fois écarté le concept de μεσότης : cf. ARSTT. *Nic.* 2, 3, 5 ; 2, 6, 11.

nec ipsis potissimum frenos inponi oportuit, quoniam et exigui possunt esse in maximo crimine, et maximi possunt esse sine
 25 crimine ; sed adsignandi fuerunt certis temporibus et rebus et locis, ne uitia sint, quibus uti recte licet. **8.** Sicut enim recte ambulare bonum est, errare autem malum, sic moueri adfectibus in rectum bonum est, in prauum, malum. **9.** Nam libido si extra legitimum torum non euagetur, licet sit uehemens, tamen
 30 culpa caret ; sin uero adpetit alienum, licet sit mediocris, uitium tamen maximum est.

10. Non est itaque morbus irasci nec cupere nec libidine commoueri, sed iracundum esse morbus est, cupidum, libidinosum. Qui enim iracundus est, etiam cui non debet aut cum
 35 non oportet irascitur, qui cupidus, etiam quod non opus est concupiscit, qui libidinosus, etiam quod legibus uetatur adfectat. **11.** Omnis igitur ratio in eo uersari debuit, ut quoniam earum rerum inpetus inhiberi nec potest nec debet, quia necessario est insitus ad tuenda officia uitae, dirigeretur potius in
 40 uiam rectam, ubi etiam cursus offensione ac periculo careat.

23 et : om. B PV || 24 esse¹ : om. PV || 28 est : om. HM || nam : si *add.* V || si : om. B || 30 adpetit alienum : *hic denuo* G || 31 tamen : om. M || 36 etiam : om. M || 37 ratio : or. R || ut : om. B¹ et *s.l.* B² || 38 inpetus inhiberi : *hic def.* G || 40 ac : om. R a g.

1. Cf. *infra* 23, 13-36.

2. Pour Lactance, les affects sont de la vie, de l'action ; ce n'est que lorsqu'ils deviennent des états qu'ils sont maladie (cf. les trois verbes, opposés aux trois adjectifs). Il ne reconnaît un caractère pathologique qu'à ces affections chroniques : les ἀρρωστήματα des stoïciens, que CICÉRON traduit par *aegrotationes* en *tusc.* 4, 23 (cf. PIGEAUD, *Maladie*, p. 288s. ; KENDEFFY, « Passions », p. 118s., n. 29). Il reviendra sur les méfaits de ces trois passions en 19, 4-10.

puisqu'ils sont suscités de l'extérieur ; et surtout, il n'aurait pas fallu leur mettre un frein, à eux, puisqu'ils peuvent être faibles et constituer une faute très grave, ou intenses sans qu'il y ait faute ; on devait au contraire leur assigner certaines circonstances, certains objets, certains lieux, de façon à n'en pas faire des vices, alors qu'on peut en user droitement. **8.** En effet, de même qu'il est bien de marcher droit et mauvais de s'égarer, de même c'est un bien d'être mu par des affects, si c'est dans le droit chemin, et un mal si c'est dans le mauvais chemin. **9.** De fait, si le désir ne vagabonde pas hors du lit conjugal, il peut être violent sans être fautif ; mais s'il vise celui d'autrui, il a beau être modéré, il est néanmoins un vice très grave¹.

10. Aussi n'est-ce pas une maladie que de s'irriter, de convoiter, d'éprouver du désir ; mais c'en est une que d'être irascible, cupide, débauché². En effet, celui qui est irascible s'irrite même sans en avoir le droit et à contretemps ; le cupide convoite même ce dont il n'a pas besoin ; le débauché vise même ce que les lois interdisent. **11.** Tout le raisonnement aurait donc dû consister en ceci : puisque l'impulsion qui porte à ces comportements ne saurait être contenue et ne le doit pas, étant nécessaire et innée pour préserver les fonctions de la vie, il fallait plutôt la diriger dans la bonne voie³, là où la course même est sans faux pas et sans risque.

3. La première partie de cette phrase de conclusion résume les arguments opposés à la théorie stoïcienne des « maladies de l'âme » (ch. 15) ; la seconde partie s'adresse à la morale péripatéticienne : à l'opposition entre trop et trop peu (*nimis et parum*), Lactance substitue la distinction entre bon et mauvais usage des *adfectus* (16, 2. 7. 8), entre bonne et mauvaise voie (16, 3. 8. 11 ; 17, 12 ; cf. *epit.* 56, 7). Formules comparables dans Aug. *ciu.* 14, 9, 3 et 6.

CAPVT XVII

1. Sed euctus sum coarguendi studio longius, cum sit mihi propositum ostendere ea quae uitia philosophi putauerunt non tantum uitia non esse, uerum etiam magnas esse uirtutes. Ex his docendi gratia sumam quae pertinere ad rem maxime puto.

5 2. Metum seu timorem in maximo uitio ponunt summamque inbecillitatem esse animi putant, cui sit contraria fortitudo ; quae si sit in homine, locum timori esse nullum. 3. Creditne ergo aliquis fieri posse ut idem metus summa sit fortitudo ? minime. Neque enim uidetur capere natura ut aliquid in
10 contrarium reccidat. 4. Atquin ego non arguta aliqua conclusione, ut apud Platonem Socrates facit, qui eos quos contra disputat cogit ea quae negauerant confiteri, sed simpliciter ostendam summum metum summam esse uirtutem.

5. Nemo dubitat quin timidi et inbecilli sit animi aut dolorem metuere aut egestatem aut exilium aut carcerem aut mortem ; quae omnia quisquis non exhorruerit, fortissimus iudicatur. Qui autem deum metuit, illa uniuersa non metuit. 6. Ad

B R g PV HM

3 tantum : non *add.* g || 4 his : iis R aliis g PV || gratia : -tiam M || sumam : non *legitur* B¹ summam B³ || pertinere : -net R || 4-5 puto --- maximo : *om.* R || 5 metum : -tu V || seu : sed HM || 6 cui : cum M || 7 homine : -nem B || timori : -ris HM || esse nullum : *transp.* B || creditne : c. ne P²V c. neget HM || 10 atquin : quin g PV || 11 quos contra : *transp.* HM || 14 quin : qui g PV M || inbecilli : -lis R² || 17 illa --- metuit² : *om.* M || non : num H

1. Cf. *supra* 14, 2 (note *ad loc.*) et 7.

CHAPITRE XVII

**Confusions
des philosophes
entre vertus et vices**

1. Mais je me suis laissé entraîner un peu loin, dans mon ardeur à réfuter ; car mon intention est de montrer que certains comportements, que les philosophes ont tenus pour des vices, n'en sont pas et sont même de grandes vertus¹. Parmi eux, pour cet enseignement, je prendrai ceux que je juge le plus appropriés.

2. De la crainte ou de la peur ils font un très grand vice, et ils considèrent que c'est une extrême faiblesse morale, à quoi ils opposent le courage : si ce dernier est en l'homme, il n'est, selon eux, nulle place pour la peur. 3. Est-il donc un homme pour croire que la crainte puisse être aussi le plus grand courage ? non, assurément, car, à l'évidence, la nature ne permet pas qu'une chose coïncide avec son contraire. 4. Et pourtant je vais, quant à moi, sans recourir à quelque ingénieux syllogisme² (comme, chez Platon, le fait Socrate, qui contraint ses interlocuteurs à convenir de ce qu'ils niaient), je vais, en toute clarté, montrer que la plus grande crainte peut être la plus grande vertu.

5. Nul ne met en doute qu'il soit d'une âme timorée et faible, de craindre la douleur, la pauvreté, l'exil, la prison ou la mort³ ; et celui que tous ces maux ne font pas frémir, passe pour très courageux. Or, quand on craint Dieu, on ne craint aucun de tous ces maux. 6. Pour en faire la preuve,

2. L'emploi de *conclusio* dans ce sens (cf. CIC. *ac.* 2, 96) est assez rare, mais on le trouve quatre fois chez Lactance. C'est en revanche le seul passage où l'ironie socratique est critiquée, en tant que méthode (cf. PLAT. *apol.* 23 a-b ; et CIC. *ac.* 1, 16).

3. Cf. *epit.* 65, 3 (mêmes termes), et *infra* 17, 27 : citation de Cicéron (voir note *ad loc.*). ~ Sur la crainte de Dieu, qui abolit toute autre crainte, cf. Aug. *ciu.* 14, 9, 5s. (qui cite Ps 18, 10 : *timor Domini castus*).

quod probandum argumentis opus non est ; spectatae sunt enim semper spectanturque adhuc per orbem poenae cultorum
 20 dei, in quibus excruciantis noua et inusitata tormenta excogitata sunt. **7.** Nam de mortis generibus horret animus recordari, cum inmanium bestiarum ultra ipsam mortem carnificina saeuierit. Has tamen execrabiles corporum lacerationes felix atque inuicta patientia sine ullo gemitu pertulit. **8.** Haec uirtus
 25 omnibus populis atque prouinciis et ipsis tortoribus miraculum maximum praebuit, cum patientia crudelitas uinceretur. **9.** Atquin hanc uirtutem nihil aliud quam metus dei fecit. Itaque, ut dicebam, non euellendus, ut stoici, neque temperandus timor, ut peripatetici uolunt, sed in ueram uiam dirigendus
 30 est ; auferendique sunt metus, sed ita ut hic solus relinquatur qui, quoniam legitimus ac uerus est, solus efficit ut possint cetera omnia non timeri.

10. Cupiditas quoque inter uitia numeratur ; sed si haec quae terrena sunt concupiscat, uitium est, uirtus autem, si
 35 caelestia. Qui enim iustitiam, qui deum, qui uitam perpetuam, qui lucem sempiternam eaque omnia quae deus homini pollicetur consequi cupit, opes istas et honores et potentatus et regna ipsa contemnet. **11.** Dicet fortasse stoicus uoluntate opus

18 est : uel paratae *add. g* || spectatae : -tati B¹ exspectatae B³ R² paratae P³ peccatae P¹V || 19 semper : -que *add. B*² || spectantur : expect- B || -que : quae BM || 20 inusitata : inaudita HM || 20-21 excogitata : *om.* HM || 21 recordari : -dati P¹ -danti P³ || 24 patientia : sapient- B || 27 atquin : an quin HM quin R || 30 sunt metus : *transp. B* || hic : hiis *g* || 31 efficit : -fecit HM || ut : *om.* V || 34 concupiscat : -scas R || 36 quae : quam PV || 38 contemnet : -nit HM

1. Cette phrase paraît impliquer que notre livre a été écrit en un temps de persécution, encore que la présence de termes généraux, comme *semper* après *spectatae sunt*, et *per orbem* après *spectanturque adhuc*, rende l'indice assez fragile. Sur les délicats problèmes de datation, cf. HECK, *Zusätze*, p. 150 et n. 55 ; MONAT, intr. au l. 5, SC 204, p. 14s. ;

nul besoin d'arguments ! Car on a vu depuis longtemps, et l'on voit encore de par le monde, les peines infligées aux fidèles de Dieu¹ : pour les supplicier, on a inventé des tortures sans précédent et raffinées. **7.** De fait, on frémit à se rappeler de telles morts, lorsque la cruauté sanguinaire de bêtes féroces s'est acharnée au delà même de la mort. Et pourtant ces atroces mutilations ont été endurées jusqu'au bout par une patience heureuse et triomphante, sans le moindre gémissement. **8.** Une telle vertu a offert à tous les peuples, aux provinces, aux bourreaux eux-mêmes, le spectacle le plus prodigieux, car la patience triomphait de la cruauté. **9.** Or cette vertu n'est due qu'à la crainte de Dieu ! C'est pourquoi, je le répète, il ne faut pas arracher la peur, comme les stoïciens le veulent, ni la tempérer, comme les péripatéticiens, mais la diriger dans la voie de la vérité ; et les craintes doivent disparaître, mais de façon que seule demeure cette dernière, qui, étant légitime et conforme à la vérité, permet seule qu'on n'ait pas peur de tout le reste.

10. Le désir est, lui aussi, compté parmi les vices ; mais s'il convoite des biens terrestres, il est un vice, alors qu'il est une vertu s'il convoite les biens célestes. En effet, celui qui désire atteindre la justice, Dieu, la vie éternelle, la lumière sans fin et tous les biens que Dieu promet à l'homme, celui-là méprisera les richesses d'ici-bas, les honneurs, la puissance, la souveraineté même. **11.** Un stoïcien dira peut-être que, pour atteindre ces biens, il est besoin de volonté,

PERRIN, SC 213 (tableau récapitulatif) et « Persécution », p. 68s. ~ Pour le tableau des persécutions et de la *patientia* des martyrs (17, 6-8), puis celui de la *constantia* chrétienne (17, 24-26), cf. LOT, « Valori », p. 112. Ce tableau des persécutions rappelle CYPR. *Dem.* 12, 4 — 13, 1 (cf. comm. FREDOUILLE, SC 467, p. 163-165) ; chez Lactance, outre *mort.*, *passim* (notamment 21, 11), cf. *inst.* 5, 9, 4s. ; 11, 6-17 ; 13, 11-14 ; et *epit.* 61, 3-5. ~ Enfin, pour l'expression *miraculum maximum* (17, 8), cf. *inst.* 5, 13, 10 ; 22, 18-22 (effet produit : conversion des païens) ; et TERR. *apol.* 50, 13-15.

esse ad haec consequenda, non cupiditate. Immo uero, parum
 40 est uelle. Multi enim uolunt, sed cum dolor uisceribus accesserit,
 uoluntas cedit, cupiditas perseuerat; quae si efficit ut
 contemptui sint omnia quae a ceteris adpetuntur, summa uir-
 tus est, siquidem continentiae mater est. 12. Ideoque illud
 45 potius efficere debemus, ut adfectus, quibus praue uti uitium
 est, dirigamus in rectum.

13. Nam istae concitationes animorum iuncto curru similes
 sunt, in quo recte moderando summum rectoris officium est ut
 uiam nouerit; quam si tenebit, quamlibet concitate ierit, non
 offendet; si autem aberrauerit, licet placide ac leniter eat,
 50 aut per confragosa uexabitur aut per praecipitia labetur aut
 certe quo non est opus deferetur. 14. Sic currus ille uitae, qui
 adfectibus uelut equis pernicibus ducitur, si uiam rectam
 teneat, fungetur officio. Metus igitur et cupiditas si proiciantur
 in terram, uitia fient, uirtutes autem, si ad diuina referantur.

15. Parsimoniam contra uirtutis loco habent; quae si stu-
 55 dium est habendi, non potest esse uirtus, quia in augendis uel

39 consequenda: -dae V || 41 quae: quam V || 42 a: om. M || 43
 siquidem: et q. H etsi q. M || 44 adfectus: adiectus P¹V abiectis P³ || 46
 concitationes: cogita- B || 47 in: om. B || recte: -to B || moderando: -dum
 B² -dosum B¹ || 48 quam: nam PV || quamlibet: quam si licet R¹ licet
 R² || concitate: -cite HM non legitur B¹ -cito B² || 49 offendet: -dit M ||
 placide: -dae V || 50 aut¹: om. R || aut²: ut R || 51 sic: si M || currus:
 cursus B g PV || ille: illae V istae R¹ istius R² || 52 uiam rectam: transp. g
 HM || 53 officio: -cia B || proiciantur: -ciatur PV || 55 parsimoniam:
 -nia M

1. Cf. supra 15, 10, la distinction des stoïciens entre εὐπάθειαι et πάθη
 (et n. compl. 16). La réponse de Lactance: *parum est uelle*, est peut-être
 un souvenir d'Ov. pont. 3, 1, 35 (*Velle parum est: cupias, ut re potiaris,*
oportet); elle est en tout cas le refus de réduire l'homme à la seule raison. ~
 Le tour final: *cupiditas (...)* continentiae mater est, pourrait être une
 réponse ironique à Zénon (cf. Cic. ac. 1, 10, 39: l'intempérance, « mère de
 toutes les passions »); l'emploi de *continentia* rappelle d'ailleurs ARST.
 Nic. 7, 9, 6 (l'ἐγκράτεια suppose le désir).

non de désir¹. Mais non: c'est trop peu que de vouloir.
 Beaucoup veulent, en effet, mais lorsque la douleur attaque
 le corps au plus profond, la volonté cède, le désir persévère;
 et s'il permet d'avoir mépris pour tous les biens que recher-
 chent les autres, il est une très haute vertu, puisqu'il engen-
 dre la maîtrise de soi. 12. Voilà pourquoi nous devons plutôt
 faire en sorte de bien orienter nos affects, dont le mauvais
 usage est un vice.

13. Car il en va de ces excitations de l'âme comme d'un
 char attelé²: pour ce qui est de le bien mener, le principal
 devoir du cocher est de connaître la route. Tant qu'il s'y
 tient, si vite qu'il aille, il ne heurtera pas; mais s'il s'égare,
 quand bien même il irait posément, doucement, il s'endom-
 magera dans la rocaille, ou tombera dans un précipice, ou à
 tout le moins il se jettera où il ne faut pas. 14. De même, le
 char de notre vie est conduit par des affects comme par des
 chevaux nerveux: s'il garde la bonne voie, il remplira sa
 mission. Ainsi donc, si la crainte et le désir sont tournés
 vers la terre, ils deviendront des vices; mais ils seront des
 vertus, si nous les rapportons aux réalités divines.

15. Pour ce qui est de l'épargne, en revanche, ils en font
 une vertu; mais, si elle est le goût de posséder³, elle ne

2. L'attribution du § 13 à Cic. rep. 2, 68 (à cause du tour *auriga indoctus*
 [= Non. 292, 38]) n'est pas fondée: cf. HECK, *Bezeugung*, p. 93. En effet,
 cette métaphore du char de la vie, des chevaux nerveux que sont les affects,
 et du cocher dont la mission est de connaître et suivre la bonne route,
 rejoint le thème des deux voies (ch. 3; 4; 7), tout en reprenant les termes
 du débat précédent avec les philosophes (cf. supra 16, 3). « Connaître la
 route » (§ 13), « garder la bonne voie » (§ 14), « bien orienter » les affects
 (§ 12): cf. déjà supra 5, 7 et 11 (note ad loc.: *scientia + uirtus*).

3. Le choix de *parsimonia* ici, au lieu de *frugalitas* (§ 16s.), n'est pas
 anodin: cf. l'éloge de cette dernière en Cic. tusc. 3, 16-18. La définir, en
 outre, comme *studium habendi*, c'est la mettre d'emblée au nombre des
 espèces (εἶδη) de l'ἐπιθυμία, ou *cupiditas* (ou *libido*): cf. SVF III, p. 96
 (n^{os} 894s.); p. 97 (n^{os} 397 et 398 [= Cic. tusc. 4, 21]). Étant une « passion »,
 elle ne saurait être une vertu: cf. *specie uirtutis* (§ 16), comme supra 7, 1 et
 10, 11.

tuendis terrestribus bonis tota uersatur. Nos autem summum bonum non referimus ad corpus, sed omne officium solius animae conseruatione metimur. **16.** Quodsi, ut supra docui, patrimonio minime parcendum est, ut humanitatem iustitiam-
 60 que teneamus, non est uirtus frugi esse; quod nomen specie uirtutis fallit ac decipit. **17.** Est enim frugalitas abstinentia quidem uoluptatum, sed eo uitium, quia ex habendi amore descendit, cum sit et uoluptatibus abstinendum et pecuniae
 65 minime temperandum. Nam parcere, id est mediocriter uti pecunia, quasi quaedam pusillitas animi est aut praetimentis ne sibi desit, aut desperantis posse se illa reparare, aut contemptum terrestrium non capientis.

18. Sed illi rursus eum qui rei familiari suae non parcat
 70 prodigum uocant. Nam ita liberalem distinguunt a prodigo, quod is liberalis sit qui et bene meritis et cum oportet et quantum satis est largiatur, prodigus uero, qui et non meritis et cum opus non est et sine respectu rei familiaris effundat. **19.** Quid ergo? prodigumne dicemus eum qui misericordiae causa tri-

57 bonis: -na V || tota: om. V || 59 conseruatione: conuersa- R g || 62 frugalitas: fragi- B || 63 uoluptatum: -tem uid. B¹-tium B³ || eo: ideo B³ || quia: quoniam HM || 64 et¹ et²: om. PV || 65 parcere codd.: parce HM edd. Br. u. notam || uti: ut M || 66 animi est: transp. g HM || 67 desperantis: -ratis V || posse: om. V || se: om. B || illa codd. omnes: illam edd. Br. u. notam || reparare: separ- B¹ super- B³ || 69 rursus: pror- HM || 70 prodigum uocant: om. M || 71 et³: om. PV || 72 prodigus: -gum HM || meritis et: -ti sed HM || 73 rei: dei R || effundat: -dit HM || 74 prodigumne: p. non M || causa: prodigum uocant add. M

1. En 11, 9-18; 12, 1-3 et 32-36.

2. Après le verbe *temperare, mediocriter uti* vise à l'évidence la doctrine du Lycée, et le jugement sévère (*pusillitas animi*) complète la critique du concept de *μεσότης*, vue *supra* au ch. 16. ~ Le substantif *pusillitas* est rare, mais renvoie à *pusillo animo, supra* 12, 33 (peur de la pauvreté). ~ Pour le verbe *praetimere* (également rare, et hapax chez Lactance), cf. PL. *Amph.* 29 (avec *sibi*); et SEN. *ep.* 98, 7 (*nilhil miserabilius*).

peut être une vertu, car elle consiste toute à faire fructifier ou à préserver des biens terrestres. Nous au contraire, nous ne rapportons pas au corps le souverain bien, mais nous évaluons chaque devoir en fonction de la sauvegarde de l'âme, et d'elle seule. **16.** Et si, comme je l'ai montré plus haut¹, il faut ne pas épargner du tout son patrimoine, quand on veut pratiquer l'humanité et la justice, ce n'est pas une vertu que d'être économe. C'est le nom qui trompe et induit en erreur, faisant croire à une vertu. **17.** En effet, une frugale économie consiste bien à s'abstenir des plaisirs, mais elle est un vice en ce qu'elle a pour origine l'amour de posséder, alors que le devoir est de s'abstenir des plaisirs, mais non pas du tout de ménager son argent! De fait, épargner — c'est-à-dire user modérément de son argent —, c'est en quelque sorte la petitesse² d'une âme qui par avance craint de manquer; désespère de pouvoir reconstituer son bien, ou est incapable de mépriser les biens terrestres.

18. Mais à l'inverse, les philosophes, eux, appellent prodigue celui qui n'épargne pas le bien familial. Car voici comment ils distinguent un homme généreux d'un prodigue³: est généreux celui qui donne largement à ceux qui le méritent, en temps opportun, et autant qu'il le peut; est prodigue, au contraire, celui qui donne à profusion à des gens qui ne le méritent pas, sans nécessité, et sans avoir égard au bien familial. **19.** Qu'est-ce à dire, donc? appellerons-nous prodigue celui qui, par compassion, fournit aux indigents de quoi

3. La critique de Lactance porte d'abord sur la distinction entre *liberalitas* (une « vertu ») et *prodigalitas* (un « vice »), ce qui lui permet de s'opposer aux philosophes dans leur ensemble. Mais sa conclusion (17, 20) montre qu'il vise surtout l'opposition péripatéticienne entre le défaut qu'est la parcimonie (*ἀνελευθερία*), et l'excès que constitue la prodigalité (*ἀσωτία*), la vertu médiane étant la libéralité (*ἐλευθεριότης*): cf. ARSTT. *Nic.* 2, 7, 4. Les trois conditions citées (à qui, quand et comme il faut) correspondent d'ailleurs aux prescriptions d'ARSTT. *Nic.* 4, 1, 12: *ὅς δεῖ καὶ ὅσα καὶ ὅτε*. Or, pour Lactance, seul compte l'usage qu'on fait, de ses biens comme de ses affects (cf. 17, 12); et la distinction entre *largiri* (= la *mediocritas*) et *effundere* est sans fondement (§ 20).

75 *buat egentibus uictum ? Atquin multum refert utrumne scortis propter libidinem largiare an miseris propter humanitatem, utrum pecuniam tuam perductores aleatores lenonesque diripiant an illam pietati ac deo praestes, utrumne illam uentri et gulae ingeras an in thesauro iustitiae reponas. 20. Vt ergo*
 80 *uitium est effundere in malam partem, sic in bonam uirtus. Si uirtus est non parcere opibus quae possunt reparari, ut hominis uitam sustententes quae reparari non potest, uitium igitur parsimonia est.*

Quare nihil aliud dixerim quam insanos qui hominem, mite
 85 *ac sociale animal, orbant suo nomine ; 21. qui euulsis adfectibus quibus omnis constat humanitas, ad immobilem stuporem mentis perducere uolunt, dum student animum perturbationibus liberare et, ut ipsi dicunt, quietum tranquillumque reddere. 22. Quod fieri non tantum non potest, quia uis et ratio*
 90 *eius in motu est, sed ne oportet quidem, quia sicut aqua semper iacens et quieta insalubris et magis turbida est, sic animus inmotus ac torpens inutilis est etiam sibi, nec uitam ipsam*

75 atquin : ad quid B aut quin g H atqui in V || refert : -ret R || 78 ac : a P || illam² : illa B || et : aut B ac g || 79 thesauro : -ros HM || 81-82 ut --- reparari : om. PV || 81-82 hominis : -nes B¹B³ || 82 uitium : non legitur B¹ utique B³ || 84 quare : quae M || mite : -tem B² || 86 omnis : -nibus P || 88 et : om. HM || ut : om. g || quietum : om. HM || 89 non¹ : om. HM || 90 in motu : inmotu R PV M || 91 magis : -gnis V || animus : -mo V

1. Pour notre auteur, le propre de l'homme est, non pas la *ratio* chère au stoïcisme (cf. Cic. *tusc.* 3, 15), mais l'*humanitas* (cf. *supra* 11, 1. 3 et n. compl. 14 ; pour le caractère fondamentalement sociable de l'homme, cf. 10, 10. 25 et n. compl. 11 et 12). Or il n'est pas d'*humanitas* sans affects, lesquels sont au contraire la « fécondité naturelle de l'âme » (cf. *supra* 14, 7 et 15, 3-9) ; aussi l'idéal stoïcien déshumanise-t-il l'homme, tout autant que les passions (cf. *infra* 18, 26). Cf. AUG. *ciu.* 14, 9, 6 : *humanitatem totam potius amittunt, quam ueram adsequuntur tranquillitatem.*

2. Par cette expression, Lactance attaque de front l'idéal stoïcien d'*ἀπάθεια* (sur la réception de ce concept dans le monde chrétien, cf.

vivre ? Il importe pourtant de distinguer si l'on distribue largement son argent à des prostituées par débauche, ou à des malheureux par humanité ; si des suborneurs, des joueurs, des entremetteurs dilapident votre argent, ou si on le consacre pieusement à Dieu ; si on l'engloutit à manger et bâfrer, ou si on le dépose au trésor de la Justice. 20. Ainsi donc, comme c'est un vice que de donner à profusion pour un mauvais usage, c'est une vertu de le faire pour un bon usage. Or, si la vertu est de ne pas épargner des biens qui peuvent être reconstitués, pour entretenir une vie humaine qui, elle, ne saurait l'être, l'épargne est alors un vice.

Voilà pourquoi je ne saurais traiter que de fous, ceux qui privent l'homme — cet être doux et sociable — du nom qui lui est propre¹ ; 21. ceux qui, lui arrachant les affects qui font toute son humanité, veulent l'amener à une immobile hébétude², en s'appliquant à libérer son âme des passions et à lui donner, disent-ils, quiétude et sérénité. 22. Or ce n'est pas possible, car l'essence de l'âme et son principe sont d'être en mouvement³ ; et il ne le faut pas non plus, car, de même qu'une eau toujours stagnante et plate est insalubre et plus trouble, de même une âme immobile et

LABRIOLLE, « *Apathia* », p. 215-223, et SPANNEUT, « Impact », p. 39-52) : cf. *ira* 17, 8 (*stupor quidam insensibilis*), et *supra* 15, 12 (*obstupescere*). Expression voisine en Cic. *tusc.* 3, 12 (l'académicien Crantor), et surtout dans GELL. 12, 5, 13 (le stoïcien Calvisius Taurus) : *aut stupore animi aut inmanitate*. Ce sont bien les deux reproches que Lactance adresse à la doctrine stoïcienne dans notre livre : *inmanitas* (cf. 15, 3s.) et *stupor* (15, 12 ; 17, 21). Après Lactance, cf. AUG. *ciu.* 14, 9, 4, où l'on trouve à nouveau *stupor* pour qualifier l'*ἀπάθεια* (*quis hunc stuporem non omnibus uitibus iudicet esse peiorem ?*).

3. L'essence de l'âme est d'être en mouvement : cf. déjà Cic. *sen.* 78. Lactance ajoute que le mouvement est la vie même (cf. *ira* 4, 3), c'est-à-dire l'action et la pensée, cette dernière étant définie comme l'activité de l'esprit : *mentis agitatio* (cf. Cic. *off.* 1, 19 ; QUINT. 1, 1, 1). Prôner l'immobilité d'un être vivant est donc un non-sens (*uita actiua est, mors quieta* : 17, 23 ; cf. *inst.* 2, 8, 35 ; *ira* 17, 2), un idéal dangereux et irréalisable (cf. AUG. *ciu.* 14, 9, 4 : *sed nec ipsa [ἀπάθεια] huius est uitae*).

tueri poterit, quia nec faciet quicquam nec cogitabit, cum cogitatio ipsa nihil aliud sit quam mentis agitatio. **23.** Denique qui hanc immobilitatem animi adserunt, priuare animum uita uolunt, quia uita actiuosa est, mors quieta.

24. Quaedam etiam recte pro uirtutibus habent, sed earum modum non tenent. Virtus est constantia, non ut inferentibus iniuriam resistamus — his enim cedendum est ; quod cur fieri debeat mox docebo —, sed ut iubentibus facere nos contra legem dei contraque iustitiam nullis minis aut suppliciis terreamur, quominus dei iussionem iussioni hominis praeferamus. **25.** Item uirtus est mortem contemnere, non ut adpetamus eamque nobis ultro inferamus, sicut philosophorum plurimi et maximi saepe fecerunt, quod est sceleratum ac nefarium, sed ut coacti deum relinquere ac fidem prodere mortem suscipere malimus libertatemque defendamus aduersus inpotentium stultam uecordemque uolentiam et omnes saeculi minas atque terrores fortitudine animi prouocemus. **26.** Sic ea quae alii timent, excelsa et insuperabili mente dolorem mortemque calcabimus. Haec est uirtus, haec uera constantia, in hoc tuenda et

93 poterit : -test R || 95 immobilitatem : -bilem B || 97 earum : eor-
HM || 98 inferentibus : inher- V || 100 nos : non B³ || 102 iussioni : om. g
PV || 104 nobis ultro : *transp.* HM || 106 ac : et B || 107 inpotentium : -tem
g || 108 uecordemque : -que om. PV || 109 fortitudine : -nem R HM || sic :
si g || 110 dolorem : -que *add.* M || 110-111 calcabimus : -camus g PV ||
111 haec² : est *add.* g HM

1. Sur les méfaits des eaux stagnantes, cf. *PLIN. nat. hist.* 31, 31 (et n. de l'éd. *SERBAT, CUF*, p. 126s.). ~ *Inmotus ac torpens* : cf. *ira* 4, 5, mais aussi *GELL.* 19, 12, 3 et 10 (jugement du sophiste Hérode Atticus sur l'*ἀπάθεια*). Quant à l'affirmation *inutile etiam sibi*, elle nous semble être une réponse à l'idée stoïcienne (opposée aux péripatéticiens) que les passions ne sauraient avoir la moindre utilité (cf. *SEN. ira* 1, 7, 1 – 11, 8) : pour Lactance, c'est bien plutôt le fait de leur *ἀπάθεια* !

2. Cf. *infra* 18, 12-17 : le précepte divin, opposé à la définition restrictive de l'*innocentia*, proférée par *CICÉRON* en *off.* 3, 76 ; puis, en 18, 18-35 : long éloge de la *patientia*, qui, seule, triomphe ultimement.

engourdie n'offre aucun avantage, fût-ce pour soi¹, et elle ne pourra même se maintenir en vie, car elle ne fera rien et ne pensera rien, alors que la pensée, précisément, n'est autre que l'activité de l'esprit. **23.** Bref, ceux qui prônent une telle immobilité de l'âme, veulent la priver de vie ; car la vie est dans l'action, la quiétude, c'est la mort.

La constance :
une vertu
partiellement comprise
par les philosophes

24. Il est aussi des comportements qu'ils tiennent à juste titre pour vertueux, mais sans en saisir la mesure. Si la constance est une vertu, ce n'est pas pour que nous résistions à ceux qui nous font injure (il faut leur céder, je montrerai bientôt pourquoi²) ; mais, lorsqu'on nous commande d'agir contre la loi de Dieu et contre la justice, il faut que la peur des menaces ou des supplices ne nous empêche nullement de préférer le commandement divin à un commandement humain³. **25.** De même, c'est une vertu que de mépriser la mort ; non qu'il faille la rechercher et se la donner à soi-même sans attendre, comme le firent souvent tant de philosophes et des plus grands, car c'est un crime et une impiété ; mais, lorsqu'on nous presse d'abandonner Dieu et de trahir notre foi, il nous faut choisir d'affronter la mort, il faut préserver notre liberté face à des hommes dont se déchaîne la stupide et folle violence, il nous faut déjouer toutes les menaces et toutes les terreurs de ce monde par notre courage. **26.** C'est ainsi que, d'une âme noble et invincible, nous foulerons aux pieds ce que les autres craignent : la douleur et la mort. Là est la vertu, là est la vraie constance ; si elle doit être culti-

3. Même mouvement qu'en *inst.* 5, 13, 15-17, après le tableau de l'*inspirata patientia* des martyrs : la vertu de constance, prônée par les philosophes, n'est véritablement vécue que par les chrétiens en butte aux persécutions. Cf. *supra* 17, 6-8, mais l'accent est mis, cette fois, sur la résistance morale des chrétiens (cf. *inst.* 5, 13, 17 et *epit.* 61, 3-5). ~ Sur la liberté (*uoluntas*) qu'implique l'adhésion à une religion, cf. *inst.* 5, 19, 11 (*religio cogi non potest*), après *TERT. Scap.* 2, 2.

conseruanda solo, ut nullus nos terror, nulla uis a deo possit auertere.

115 27. Vera igitur Ciceronis illa sententia est : « *Nemo, inquit, iustus potest esse qui mortem, qui dolorem, qui exilium, qui egestatem timet* » ; 28. item Senecae in libris *Moralis philosophiae* dicentis : « *Hic est ille homo honestus, non apice purpurae, non lictorum insignis ministerio, sed nulla re minor, qui cum mortem in uicinia uidit, non sic perturbatur tamquam rem*
120 *nouam uiderit, qui siue toto corpore tormenta patienda sunt siue flamma ore rapienda est siue extendendae per patibulum manus, non quaerit quid patiat, sed quam bene.* » 29. Qui autem deum colit, haec patitur nec timet : ergo iustus est. His rebus efficitur ut neque uirtutes neque uirtutum exactissimos
125 limites nosse aut tenere possit omnino quisquis est a religione dei singularis alienus.

112 a deo possit : *transp.* B || 113 auertere : *euert.* R || 114 uera : *est add.* HM || *est* : *om.* R HM || 115 iustus potest : *transp.* B || qui dolorem : *om.* g || 116 Senecae : *-ca* HM || *moralis* : *-libus* B² || 117 ille homo : *transp.* B || homo : *om.* R || 118 re : *rem* H || 119 uicinia : *-na* HM || uidit : *-det* B² g PV || perturbatur : *-batus est* HM || 120 siue : *sibi* HM || 123 ergo : *qui add.* HM || *est* : *eras.* B² *om.* R || 124 ut : *nam* HM || uirtutes neque : *om.* HM || 126 singularis : *et add.* HM.

1. Citation littérale de *Cic. off.* 2, 38 (à un détail près : l'inversion de *esse potest*). Cf. *supra* 9, 19 : même énumération (inversée), pour définir la vertu ; mais c'était alors pour critiquer la vanité de cette vertu, prônée par les philosophes. Si Lactance, ici, fait siennes leurs définitions du *uir bonus, iustus, honestus*, ce n'est que très provisoire : cf. *infra* 17, 29.

vée et entretenue, c'est à seule fin qu'aucune terreur, aucune force ne puisse nous détourner de Dieu.

27. Elle est donc véridique, cette belle phrase de Cicéron¹ : « *Nul ne saurait être juste, s'il craint la mort, la douleur, l'exil, la pauvreté* » ; 28. de même celle de Sénèque, lorsqu'il dit dans ses livres de *Philosophie morale*² : « *Le voici, le véritable honnête homme : ni aigrette, ni pourpre, ni escorte de licteurs ne le distinguent, mais rien ne le dépasse ; lorsqu'il voit la mort dans les parages, il ne se trouble pas comme s'il voyait une chose étrange ; qu'il lui faille subir toutes les tortures physiques, prendre du feu dans sa bouche ou étendre les bras sur un gibet, il ne cherche pas pourquoi il souffre, mais comment bien souffrir.* » 29. Or le fidèle de Dieu souffre de tels supplices sans les craindre : c'est donc lui, le juste³. Il en ressort que, si l'on est étranger à la religion du Dieu unique, on ne peut savoir ni aucunement saisir ce que sont les vertus et quelles sont très exactement leurs limites.

2. Frg. 124 HAASE. LAUSBERG, *Untersuchungen*, p. 182-186, rapproche ces lignes de nombreux autres passages de SÉNÈQUE ; nous retiendrons, pour le début et pour le tour *nulla re minor* : *ben.* 7, 3, 2 ; *Thy.* 344s. et 365-368 ; *ep.* 92, 2 ; pour *mortem (...)* *tamquam rem nouam* : POLYB. 11, 2 ; pour l'évocation des diverses tortures : *prou.* 6, 9 ; *Marc.* 20, 3 ; et pour l'antithèse *non quid (...)* *sed quam bene* : *prou.* 2, 4. Le tour *flamma ore rapienda* peut en outre rappeler le supplice de M' Aquilius, cité parmi d'autres, à titre d'*exemplum*, dans *Cic. tusc.* 5, 14 ; *MIN. FEL.* 37, 5 ; *ARN.* 1, 40.

3. Cf. *inst.* 5, 13, 13s. et *MIN. FEL.* 37, 4-6, où les plus petits, parmi les martyrs chrétiens, sont comparés aux grandes figures héroïques de l'histoire romaine. L'héroïcité des vertus ne saurait suffire (cf. FREDOUILLE, « Héros », p. 18) : seuls, la crainte et le culte de Dieu, qui suppriment toute autre crainte, font de l'homme un « juste » (reprise du terme cicéronien). ~ Pour la question fondamentale des « limites », cf. *infra* 19, 4-8.

CAPVT XVIII

1. Sed omittamus philosophos, qui aut nihil omnino sciunt idque ipsum pro summa scientia praeferunt, aut qui non perspicunt etiam quae sciunt, aut qui quoniam se putant scire quae nesciunt, inepte adroganterque desipiunt. 2. Nos ergo, ut ad propositum reuertamur, quibus solis a deo ueritas reuelata et caelitus missa sapientia est, faciamus quae iubet inluminator noster deus : sustineamus inuicem^a et labores huius uitae mutuis adiumentis perferamus nec tamen, si quid boni operis fecerimus, gloriam captemus ex eo. 3. Monet enim deus operatorem iustitiae non oportere esse iactantem^b, ne non tam mandatis caelestibus obsequendi quam studio placendi humanitatis officio functus esse uideatur habeatque iam pretium gloriae, quod captauit, nec praemium caelestis illius ac diuinae mercedis accipiat.

B(G) R g PV HM

1 qui aut : quia B || 2 idque : id est g || 2-3 perspicunt : -scipiunt B V || 3 etiam quae sciunt : om. R || 4 desipiunt : -spiciunt HM || 7 deus : om. PV || 10 oportere : debere HM || 12 habeatque : h. quae M || pretium : om. PV

18, 2. a. cf. Jn 13, 34 ; Rm 15, 1 ; Ga 6, 2.

18, 3. b. cf. Mt 6, 1s. ; 1 Co 3, 18s. ; 4, 7 ; Ga 6, 3.

1. Ce jugement tranché sur l'échec des philosophes (qui s'oppose à l'affirmation plus nuancée vue *supra* 2, 17) rappelle certains passages du livre 3, où Lactance critiquait l'affrontement des différentes Écoles (3, 4, 2 ; 3, 7, 3) et leur impuissance à poser les vraies questions (3, 28, 11-17 ; 3, 30, 6).

CHAPITRE XVIII

Les préceptes
donnés par Dieu

1. Mais laissons les philosophes : ou ils ne savent rien du tout et font passer cette ignorance même pour la plus haute science ; ou ils ne perçoivent pas clairement même ce qu'ils savent ; ou, croyant savoir ce qu'ils ignorent, ils déraisonnent sottement et avec arrogance¹. 2. Nous donc, pour revenir à notre propos, puisqu'à nous seuls la vérité a été révélée par Dieu et la sagesse envoyée du ciel, faisons ce que commande notre Dieu, qui nous illumine² : soutenons-nous réciproquement^a, supportons patiemment les peines de cette vie en nous aidant mutuellement³, et, si nous faisons quelque bonne œuvre, n'en tirons cependant aucune gloire. 3. Dieu, en effet, nous avertit que celui qui pratique la justice⁴ doit le faire sans ostentation^b : sinon, si à l'évidence il a rempli son devoir d'humanité, plus par désir de plaire que par celui d'obéir aux commandements célestes, il est déjà payé par la gloire qu'il en a tirée et ne recevra pas le prix de la céleste et divine récompense.

2. Cf. *supra* 4, 24 (et note *ad loc.*). L'expression *inluminator noster*, hapax chez Lactance, se rencontre chez ses prédécesseurs (cf. BRAUN, *Deus*, p. 522, n. 3 ; Loi, *Lattanzio*, p. 256, n. 108).~ Pour l'opposition *scire / reuelare*, cf. *ira* 1, 3s. (et notre comm. *ad loc.*, SC 289, p. 217).

3. La première des vertus exigées par Dieu est donc l'*humanitas* (§ 2-3) : un devoir à accomplir sans ostentation ; cf. *supra* 10, 1-10 ; 11, 1-3. 18s. 28 ; 12, 1-3. Formulation proche en *epit.* 60, 2 et 4.

4. Cf. *iustitiae opus* (12, 21), *iustitiam operari* (12, 38 ; 13, 4) et *operatio = humanitas* (12, 24). Au ch. 12, ces termes ont été peu à peu introduits dans leur sens chrétien (cf. n. compl. 15) ; mais l'expression *operator iustitiae* est un hapax chez Lactance. Loi (« *Iustitia* », p. 609s.) voit, dans cette expression (avec « paraphrase » de Mt 6, 1s.), la preuve que, pour Lactance, *iustitia = misericordia*.

15 4. Cetera quae obseruare cultor dei debet facilia sunt, illis uirtutibus comprehensis. Non mentiatumquam^c decipiendi aut nocendi causa. 5. Est enim nefas eum qui ueritati studeat in aliqua re esse fallacem atque ab ipsa quam sequitur ueritate discedere; in hac iustitiae uirtutumque omnium uia nullus
20 mendacio locus est. 6. Itaque uiator ille uerus ac iustus non dicet illud Lucilianum :

« *Homini amico et familiari non est mentiri meum* »,

sed etiam inimico atque ignoto existimabit non esse mentiri suum nec aliquando committet ut lingua interpres animi a
25 sensu et cogitatione discordet. 7. Pecuniam si quam crediderit, non accipiat usuram^d, ut et beneficium sit incolume, quod succurrit necessitati, et absteineat se prorsus alieno. 8. In hoc enim genere officii debet suo esse contentus, quem oporteat alias ne proprio quidem parcere, ut bonum faciat; plus autem
30 accipere quam dederis iniustum est; quod qui facit, insidiatur

15 cultor : -res HM || debet : -bent HM || illis : illi R || 16 non : si non HM || 17 aut nocendi : om. R || est enim nefas : non est enim fas HM || ueritati : -tem B || 19 discedere : de- R || 20 uerus ac : om. R || uerus : uetus P² non legitur P¹ || 21 illud : illum B || lucilianum : lucian- B || 22 homini : et add. M || 23 existimabit : -mauit B R HM¹ -mat M² -mabant g || 25 et : om. R || 26 et : om. R H || sit incolume : transp. g V || incolume : -nem B² incolum B¹ || quod : et quod B || 29 alias --- faciat : om. R || 30 dederis : -rit g PV edd. Br. u. notam || insidiatur : -diabitur HM

18, 4. c. cf. Ex 23, 7; Ps 14, 3; Pr 12, 22.

18, 7. d. cf. Ex 22, 25; Lv 25, 36s.; Dt 23, 20s.; Ps 14, 5; Ez 18, 8.

1. Même prescription en *epit.* 59, 2 et 7s. (où l'interdiction s'étend aussi à la flatterie : sur cette position de l'auteur des dédicaces à l'empereur Constantin, cf. HECK, *Zusätze*, p. 154). Mais, pour l'argumentation qui suit (§ 5s.), cf. surtout *ira* 4, 9; 10, 48; et *supra* 3, 17; 4, 3; 7, 1 (la « voie mensongère » qui mène à la perte). « Nulle place pour le mensonge » : même tour *infra* 24, 15.

4. Tous les autres préceptes que doit observer un fidèle de Dieu sont aisés, une fois que ces vertus-là sont comprises. Que jamais il ne mente^{c 1}, pour abuser ou nuire. 5. Il serait impie, en effet, qu'un homme attaché à la vérité soit trompeur sur quelque point, et qu'il s'écarte de cette vérité même qu'il suit; au contraire, sur le chemin de la justice et de toutes les vertus, il n'est nulle place pour le mensonge. 6. C'est pourquoi celui qui chemine vers la vérité et la justice ne reprendra pas ce vers de Lucilius :

« *Je ne suis pas homme à mentir à un ami, à un familier²* » ;

il estimera n'être pas homme à mentir, même à un ennemi et un inconnu, et jamais il ne permettra que sa langue, interprète de son âme³, soit en désaccord avec son sentiment et sa pensée. 7. S'il prête quelque argent, qu'il ne prenne pas d'intérêt^{d 4}, afin que demeure intact le bienfait secourant un besoin, et que lui-même ne touche en rien au bien d'autrui. 8. En effet, dans ce genre de service, on doit se contenter de son argent, puisque d'ailleurs, pour faire le bien, il ne faut pas même épargner sa fortune personnelle; quant à recevoir plus qu'on a donné, c'est contraire à la justice : qui agit ainsi, guette en quelque sorte les occasions

2. LUCIL. frg. 953 éd. MARX; SP 8 éd. CHARPIN (septénaires trochaïques : t. 3, p. 88). Ce vers pourrait d'ailleurs être devenu une expression proverbiale (cf. OGILVIE, *Library*, p. 8).

3. Cf. *opif.* 10, 13 et *ira* 14, 2. Souvenir possible de LUCR. 6, 1149 (cf. GOULON, « Réminiscences », p. 230 et n. 85), mais aussi d'HOR. *ars* 111. Pour l'idée que la langue est messagère de l'âme, cf. le jeu de mots de PLAT. *Crat.* 407 e (cité dans le comm. ROBIN de LUCR. *ad loc.*).

4. Même prescription en *epit.* 59, 2, avec le même mouvement qu'ici (§ 7-9) : 1. ne pas tirer profit du malheur d'autrui (à *praedari* correspond *lucra captare*); 2. ne jamais refuser de prêter. Mais l'argumentation de Lactance, ici, renvoie aux démonstrations des ch. précédents : *beneficium* opposé à *faeneratio*, cf. *supra* 11, 27; 12, 2 et 7s.; devoir de ne pas épargner son patrimoine, cf. 17, 16s.

quodammodo, ut ex alterius necessitate praedetur. **9.** At iustus numquam praetermittet quominus aliquid misericorditer faciat, nec inquinabit se huiusmodi quaestu, sed efficiet ut sine ullo suo damno id ipsum quod commodat inter bona opera numeretur. **10.** Munus non accipiat^e a paupere, ut si quid ipse praestiterit, eo bonum sit quod fuerit gratuitum. Maledicenti benedicto respondeat, numquam ipse maledicat^f, ne uerbum malum procedat ex ore hominis qui colit uerbum bonum^g. **11.** Quin etiam caueat diligenter ne quando inimicum sua culpa faciat^h, et si quis extiterit tam proteruus, qui bono et iusto faciat iniuriam, clementer ac moderate ferat et ultionem suam non sibi adsumatⁱ, sed iudici deo reseruet. **12.** Innocentiam semper et ubique custodiat; quod praeceptum non ad hoc tantum ualet, ut ipse iniuriam non inferat, sed ut inlatam sibi non uindictet. Sedet enim maximus et aequissimus iudex, spe-

31 quodammodo : quod modo R || 32 praetermittet : -tit B || quominus : qui minus PV || 35 numeretur : nominet- HM || 36 quod : quo R g PV || gratuitum : gratum B || 37 respondeat : -det HM || 38 ex : de B || 40 et : om. B || proteruus : propter uos VM || 41 suam : om. B || 42 iudici : -cio g P¹V HM Br. u. notam || deo : dei g HM Br. u. notam || 43 semper : hic denuo G || 43-44 non --- tantum : om. R || 45 sedet : sed BG

18, 10. e. cf. Ex 23, 8; Dt 16, 19 f. cf. Lc 6, 28; Rm 12, 14 g. cf. Ps 44, 2.

18, 11. h. cf. Mt 5, 44; Rm 12, 18 i. cf. Rm 12, 17. 19.

1. Cf. *epit.* 59, 4; mais le pluriel *tenuiores* y remplace *pauperem*, et l'argument présenté est d'ordre socio-économique, alors que Lactance s'en tient ici à la morale individuelle.

2. Cf. *epit.* 59, 1 : *Non maledicet unquam*, la première interdiction posée (mais le contexte est sensiblement différent). Le début de notre phrase correspond à *Didachè* 1, 3 : *Εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν* (cf. DRAPER, « *Lactantius* », p. 113); mais l'antithèse qui suit est propre à Lactance et rappelle plutôt l'idéal stoïcien d'une vie en accord avec le Logos (cf. MONAT, *Bible*, p. 250s. et n. 104). D'autre part, pour des lecteurs chrétiens, *uerbum bonum* évoque le Christ, Verbe divin : cf. *ins.* 4, 9, 1. 3; et les interprétations patristiques de Ps 44, 2 (citées dans WINGER, *Huma-*

de prendre une rançon sur le besoin d'autrui. **9.** Le juste, lui, n'omettra jamais de manifester sa compassion et ne se souillera pas dans ce genre de profit; et pourtant, il obtiendra que les services rendus sans qu'il ait subi aucune perte, lui soient comptés pour des bonnes œuvres. **10.** Qu'il n'accepte pas de cadeau^e d'un pauvre¹ : si lui-même en a fait un, ce sera une bonne action, justement parce qu'elle est gratuite. Si l'on dit du mal de lui, qu'il réponde en disant du bien; mais que lui, jamais, ne médise^{f 2}, pour que nulle parole mauvaise ne sorte de la bouche d'un fidèle de la bonne Parole^g. **11.** Mieux encore : qu'il veille soigneusement à ne jamais se faire un ennemi^h par sa faute³, et, s'il se présente un homme assez impudent pour lui faire offense malgré sa bonté et sa justice, qu'il le supporte avec indulgence et modération, et qu'il ne se charge pas lui-même de sa vengeanceⁱ, mais qu'il en laisse le soin à Dieu, qui le jugera. **12.** Qu'il garde toujours et partout son innocence; et ce précepte ne vaut pas seulement pour que, soi-même, on ne fasse pas d'offense : il faut aussi ne pas se venger quand on est offensé⁴. Car il est un juge souverain et parfaitement équitable, qui siège, spectateur et témoin de toutes

nität, p. 229, n. 1504); mais il faut aussi la rapprocher de la citation d'Hermès Trismégiste, *infra* 25, 10 (*C.H.* 12, 23), où *uerbum* désigne Dieu; cf. 25, 12 (et WLOSOK, *Laktanz*, p. 210s.).

3. Cf. *supra* 10, 5 (et l'apparat scripturaire *ad loc.*). DRAPER (« *Lactantius* », p. 113s.) rapproche ce début, puis *ultionem suam non sibi adsumat*, de *Didachè* 1, 3s. : *οὐχ ἔξετε ἐχθρόν. Ἀπέχου τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν* (qu'il interprète comme le désir de vengeance). Mais le thème de la justice divine n'y figure pas; or c'est lui qui, chez Lactance, fonde l'interdiction absolue de se venger, et l'idéal chrétien d'une *innocentia* sans aucune restriction (cf. *infra* 18, 12-17).

4. Même précepte en *epit.* 60, 3, bien que la présentation soit inversée, et le contexte différent. DRAPER (*ibid.*, p. 113-115) rapproche le début de notre phrase de *Didachè* 1, 4 (*καὶ ἔση τέλειος*), et les oppose aux textes de Mt 5, 48 et Lc 6, 36; mais ce rapprochement nous semble assez fragile. Sur la conception lactancienne de l'*innocentia*, cf. LOI, « Valori », p. 119s. (qui cite *epit.* 55, 3s. et 60, 1); MATTIOLI, « *Innocentia* », p. 48-64; et WINGER, *Humanität*, p. 291-309.

culator ac testis omnium^j. Hunc homini praeferat, hunc malit de causa sua pronuntiare, cuius sententiam nemo effugere potest nec defensione cuiusquam nec gratia.

13. Ita fit ut homo iustus contemptui sit omnibus, et quia
50 putabitur se ipsum non posse defendere, habebitur pro segni et inerte. Qui autem fuerit ultus inimicum, hic fortis, hic strenuus iudicatur, hunc omnes uerentur, hunc colunt. 14. Bonus uero ille tametsi prodesse pluribus possit, illum tamen suspi-
55 tas hominum deprauare non poterit, quominus deo studeat obtemperare malitque contemni, dummodo semper boni fungatur officio, mali numquam^k.

15. Cicero in isdem illis *officialibus* : « *At uero si quis uoluerit, inquit, animi sui complicatam notionem euoluere, iam se ipse doceat eum uirum bonum esse qui prosit quibus possit, noceat nemini nisi lacessitus iniuria.* » 16. O quam simplicem

46 ac testis : actis HM || homini : -nem B || praeferat : -fert HM || 48 nec¹ : ne g || 49 contemptui : -temtus R || 50 se : semet g HM || habebitur : -betur B¹ R -beatur B² || 53 tametsi : tamsi B || possit : -set B || 53-54 suscipiunt : -scipiunt B R || 56 semper boni : *transp.* g || 57 mali numquam : *transp.* P || 58 isdem : hisdem B² R g PV HM || 60 quibus possit : *om.* B

18, 12. j. cf. Ps 7, 10 ; Pr 15, 3 ; Sg 1, 6 ; Jr 17, 10 ; Ap 2, 23.
18, 14. k. cf. Rm 12, 21.

1. *Speculator ac testis omnium* : outre les possibles souvenirs scripturaires, cf. *infra* 24, 20, mais aussi TERT. *apol.* 45, 7 (au terme d'un ch. sur l'*innocentia* chrétienne), et MIN. FEL. 32, 9. ~ Pour l'allusion désabusée aux failles de la justice des hommes, cf. *inst.* 5, 9, 17 ; *epit.* 54, 9 ; *ira* 20, 7 ; et sur le jugement divin, auquel nul, au contraire, n'échappe, cf. *inst.* 4, 4, 5 ; *epit.* 34, 11 ; *ira* 20, 3.

choses^l. C'est lui qu'il faut placer au-dessus des hommes, c'est lui dont il faut souhaiter qu'il prononce sur votre cause, car nul ne saurait échapper à sa sentence, grâce à la défense ou la faveur de qui que ce soit.

Conséquence :
le juste est méprisé

13. Il s'ensuit que l'homme juste est méprisé de tous², et, parce qu'on le croira incapable de se défendre, il passera pour un mou, un faible. Celui qui, au contraire, se venge de son ennemi, celui-là on le juge fort, énergique, tous le respectent, tous l'honorent. 14. Notre homme de bien, quant à lui, pourrait être utile à beaucoup ; pourtant, on a plus de considération pour un homme qui peut nuire, que pour celui qui peut être utile ! Mais la corruption des hommes ne pourra corrompre le juste, ni l'empêcher d'obéir à Dieu de tout son cœur, préférant être méprisé, du moment qu'il remplit son devoir en faisant toujours le bien, le mal jamais^k.

15. Or Cicéron écrit, toujours dans ses fameux livres *Sur les devoirs*³ : « *En vérité, si l'on veut démêler la notion confuse qu'on a à l'esprit, il faut déjà s'enseigner à soi-même que l'homme de bien, c'est celui qui est utile chaque fois qu'il peut, et qui ne nuit jamais, à moins d'y être provoqué par une offense.* » 16. Quelle belle phrase, simple

2. Cf. *supra* 4, 10 ; et déjà SEN. *clem.* 1, 7, 3 [= 3, 5, 3 PRÉCHAC]. Ici, Lactance s'appuie sur l'antithèse *nocere / prodesse*, familière à ses lecteurs païens, pour mettre en lumière le paradoxe que constitue le mépris du juste (cf. déjà, en 11, 2, la citation de Cic. *off.* 3, 25).

3. Citation littérale de Cic. *off.* 3, 76 (à un détail près : *quis* pour *qui* ; cf. OGILVIE, *Library*, p. 70). Dans ce passage, il est démontré que l'homme de bien ne tient pour utile rien qui soit injuste ; attitude morale présentée comme déjà louable, ce qui explique sans doute la restriction finale (comme déjà en *off.* 1, 20). ~ Sur la théorie de la connaissance qu'implique le terme *notio* dans cette phrase, cf. la note de TESTARD, éd. d'*off.*, CUF, t. 2, p. 178s.

ueramque sententiam duorum uerborum adiectione corrumpit !
 Quid enim opus fuerat adiungere nisi *laccessitus iniuria*, ut
 uitium bono uiro quasi caudam turpissimam adponeret patien-
 65 tiaequae, quae omnium uirtutum maxima est, faceret expertem ?
 17. Nociturum esse dixit bonum uirum, si fuerit *laccessitus* ; iam
 ex hoc ipso boni uiri nomen amittat necesse est, si nocebit !
 Non minus enim mali est referre iniuriam quam inferre.

18. Nam unde certamina¹ inter homines, unde pugnae
 70 contentionesque nascuntur, nisi quod improbitati opposita
 inpatientia magnas saepe concitat tempestates ? 19. Quodsi
 patientiam, qua uirtute nihil uerius, nihil homine dignius inue-
 niri potest, improbitati opposueris, extinguetur protinus, tam
 quam igni aquam superfuderis^m. Sin autem prouocatrix illa
 75 improbitas inpatientiam sibi comparem nacta est, tamquam
 perfusa oleo tantum excitabit incendium, ut id non flumen
 aliquod, sed effusio cruoris extinguat. 20. Magna itaque patien-
 tia ratio est, quam sapiens homo ademit bono uiro. Vt enim

62 adiectione : aiect- B¹ affect- B³ || 63 ut : aut V || 64 caudam : quod. B
 P¹V quodd- P³ || turpissimam : -mum B² P³ || 64-65 patientiaequae :
 sapient- PV om. M || 65 -que quae : quaeque B¹ M quae B² et quae R non
 legitur G || est : om. M || expertem : ex parte M || 66 nociturum : -tum
 R || dixit : dixi M || 67 nomen : om. M || amittat : -tant G || 68 non : nos G ||
 est : om. g || 69 certamina : -men BG || 72 uerius : -rus M || homine : -ni g
 HM || dignius : -gnus G || 73 extinguetur : -guitur B || 74 sin : si BG || 76
 excitabit : -tauit G R || incendium : -dio R

18, 18. l. cf. Je 4, 1.

18, 19. m. cf. Si 3, 33.

1. C'est-à-dire *laccessitus iniuria* (cf. OGILVIE, « *Lactantius* », p. 56, répondant à SHACKLETON BAILEY, « *Lactantiana* », p. 168s.). ~ En Cic. *tusc.* 3, 16, aucune restriction n'est formulée, alors qu'ici, en admettant la vengeance, il introduit implicitement le désir de celle-ci, c'est-à-dire la colère (cf. *ira* 17, 13). Ce débat avec Cicéron n'est d'ailleurs pas sans antécédents : cf. MATTIOLI, « *Innocentia* », p. 52-54, qui cite PLAT. *Gorg.* 474 b ; *rsp.* I, 335 e ; *Crit.* 49 b-c. ~ Le tour *quasi caudam turpissimam* ajoute une touche satirique à l'argumentation : cf. Cic. *Verr.* 2, 191 ; HOR. *sat.* 2, 3, 53 ; PERS. 4, 15.

et vraie, il est allé gêner par l'ajout de deux mots¹ !
 Qu'avait-il besoin d'ajouter : à moins d'y être provoqué par
une offense ? car, ce faisant, il attribuait un vice à l'homme
 de bien, sorte d'appendice peu glorieux, et il le privait de la
 patience, qui est la plus haute de toutes les vertus. 17. A l'en
 croire, donc, un homme de bien nuira, s'il y est provoqué ;
 mais, s'il nuit, de ce fait même, il perd déjà nécessairement
 le nom d'homme de bien ! Il n'est pas moins mal, en effet,
 de rendre une offense que de la commettre.

Mais la patience,
 seule,
 triomphe ultimement

18. Car d'où viennent les riva-
 lités¹, les conflits, les luttes entre
 les hommes ? seulement du fait
 qu'en opposant l'impatience à la
 méchanceté, on suscite souvent de grandes tempêtes. 19.
 Mais si l'on oppose à la méchanceté la patience — et l'on ne
 saurait trouver de vertu plus authentique et plus digne de
 l'homme —, la méchanceté s'éteindra aussitôt², comme si
 l'on versait de l'eau sur le feu^m. Si, au contraire, cette
 méchanceté provocatrice rencontre une impatience qui lui
 soit égale, comme arrosée d'huile, elle attisera l'incendie, au
 point que ce n'est pas un fleuve qui l'éteindra, mais une
 effusion de sang. 20. Grande est donc la raison d'être de la
 patience³, dont notre sage a privé l'homme de bien. Elle

2. L'improbitas est également comparée à un incendie dans Cic. *Verr.* 1, 153 ; mais, pour l'eau versée sur le feu, cf. Si 3, 33 (l'aumône) ; et, pour l'incendie qu'éteint la patience, cf. CYPR. *pat.* 20. Ce passage rappelle en outre TERT. *pat.* 8, 2 : *Fatigetur improbitas patientia tua* ; mais Lactance, lui, met surtout en lumière l'opposition entre la résistance bénéfique de la *patientia* face à l'improbitas, et la confrontation destructrice entre improbitas et impatientia (cf. *infra* 18, 24 : l'« erreur » de Cicéron).

3. Ce long éloge de la patience se développe en deux temps. 1. Partant de la phrase de Cicéron, Lactance oppose les méfaits de l'impatientia aux effets bénéfiques de la patientia, sur le plan collectif d'abord (18-20), puis sur le plan individuel (21-26). 2. A partir de l'exemplum constitué par la mort du même Cicéron (27s.), il expose la beauté et la nécessité de cette vertu. Sur l'importance de cette notion chez Lactance (cf. notamment *inst.* 5, 22, 2-10), voir n. compl. 17.

nihil malorum fiat, haec sola efficit ; quae si detur omnibus,
80 nullum scelus, nulla fraus in rebus humanis erit.

21. Quid igitur bono uiro potest esse tam calamitosum tamque
contrarium quam irae frena permittere, quae illum non
modo boni, sed etiam hominis appellatione despoliet, siquidem
nocere alteri, ut ipse uerissime ait, non est secundum hominis
85 naturam ? 22. Nam et pecudes si lacessas, aut calce aut cornu
repugnant, et serpentes ac ferae, nisi persequare ut occidas,
negotium non exhibent ; et, ut ad hominum exempla redeamus,
inperiti quoque et insipientes si quando accipiunt iniuriam,
caeco et irrationabili furore ducuntur et his qui sibi
90 nocent, uicem retribuere conantur. 23. In quo igitur sapiens ac
bonus uir a malis et insipientibus differt, nisi quod habet inuictam
patientiam, qua stulti carent, nisi quod regere se ac mitigare
iram suam nouit, quam illi, quia uirtute indigent, frenare non
possunt ?

24. Sed uidelicet haec illum res fefellit, quod cum de uirtute
loqueretur, in quacumque contentione uincere putauit esse uirtutis
nec uidere ullo modo potuit hominem dolori et irae succumbentem
et his adfectibus indulgentem quibus debet potius reluctari, et
ruentem quacumque improbitas prouocarit, uirtutis officium non
100 tenere. 25. Qui enim referre iniuriam nititur, eum ipsum a quo
laesus est gemit imitari. Ita qui malum imita-

79 haec : hoc R || efficit : -fecit R || 81 quid : qui G || igitur : enim B
dignus G || 81-82 tamque : -quam V M || 84 nocere : -ri B M || 85 naturam :
-ra M *hic def.* G || et : si V || 89 his : in his HM || qui : quis M || 91 differt :
-feret R || 92 qua : quam R quasi V || se : *om.* HM || 96 loqueretur : quaerit-
g P quaeret- V || contentione : intent- B³ *non legitur* B¹ continentiae M ||
97 uidere : -ri B || hominem : -ne M || 99 quacumque : quam- M ||
prouocarit : -cauerit B HM || 100 iniuriam nititur : *transp.* P

1. Cf. Cic. *off.* 3, 25, cité *supra* 11, 2. Mais la comparaison du § 22 (réaction des animaux qu'on provoque, et celle des hommes en colère) va contre l'affirmation du même Ciceron en *tusc.* 4, 31.

seule, en effet, permet qu'on ne fasse aucun mal : qu'elle soit donnée à tous, et il n'y aura, dans les relations humaines, nul crime, nulle imposture.

21. Rien ne peut donc être plus désastreux et plus contradictoire, pour un homme de bien, que de lâcher la bride à sa colère ; elle le déposséderait de sa qualité d'homme de bien, et même de la qualité d'homme, puisque nuire à autrui n'est pas conforme à la nature de l'homme : Cicéron lui-même le dit très justement ¹ ! 22. De fait, si l'on provoque les bêtes d'un troupeau, elles répondent par un coup de sabot ou un coup de corne ; les serpents et les bêtes sauvages sont inoffensifs, à moins qu'on ne les traque pour les tuer ; et, pour reprendre des exemples humains, les hommes frustes et dénués de sagesse s'emportent eux aussi d'une fureur aveugle et irrationnelle, le jour où ils subissent une offense, et ils s'efforcent de payer de retour ceux qui leur nuisent. 23. En quoi donc un homme sage et bon diffère-t-il des mauvais, dénués de sagesse ? simplement en ceci : il a une patience invincible, dont sont dépourvus les sots ; il sait se maîtriser et adoucir sa colère, cette colère que les autres ne peuvent réfréner, car ils n'ont pas la vertu.

24. Mais, apparemment, ce qui a trompé Cicéron, c'est que, traitant de la vertu, il a cru qu'elle consistait à être vainqueur ², quelle que soit la lutte ; il n'a pas du tout su voir qu'un homme n'est plus dans son devoir de vertu, lorsqu'il cède à la douleur et à la colère, lorsqu'il s'abandonne à des affects contre lesquels il devrait plutôt lutter, lorsqu'il se rue partout où la méchanceté le provoque. 25. En effet, chercher à rendre une offense, c'est brûler d'agir comme celui-là même qui vous a blessé. Et lorsqu'on agit comme les mauvais, on ne peut en aucune façon être bon.

2. Victoire sur autrui, alors que la seule victoire est la maîtrise de soi (cf. *infra* 18, 29 et 31) ; car il n'y a nulle différence entre offenser et se venger (§25 ; cf. *epit.* 55, 3). Cf. déjà SEN. *ira* 2, 32, 1 ; *const.* 14, 2 ; TERT. *apol.* 37, 1 ; et *pat.* 10, 2 : *ultio (...)* certamen redarguitur malignitatis.

tur, bonus esse nullo pacto potest. **26.** Duobus igitur uerbis duas uirtutes maximas bono et sapienti uiro, innocentiam patientiamque, detraxit. Sed quia ipse « *caninam illam facundiam* », sicut Sallustius ab Appio dictum refert, exercuit, uoluit hominem canino modo uiuere, ut remordeat lacessitus.

27. Quae retributio contumeliae quam perniciosa sit et quas edere soleat strages, unde oportunius petetur exemplum quam ex ipsius praeceptoris tristissimo casu, qui dum his philosophorum praeceptis obtemperare gestit, ipse se perdidit ? **28.** Quodsi *lacessitus iniuria* patientiam tenuisset, si dissimulare, si ferre contumeliam boni uiri esse didicisset nec illas nobiles orationes alieno titulo inscriptas inpatientia et leuitas et insania profundisset, numquam capite suo rostra, in quibus ante floruerat, cruentasset nec rem publicam funditus proscriptio illa delessset. **29.** Sapientis ergo ac boni uiri non est uelle certare ac se periculo committere, quoniam et uincere non est in nostra potestate et est anceps omne certamen, sed est sapientis atque optimi uiri non aduersarium uelle tollere, quod fieri sine sce-

102 pacto : modo V || 104 patientiamque : p. quae M || 104-105 facundiam : -dia M || 105 Appio : oppio B || dictum : -tu B || 110 se : om. V || 111 si : om. M || 112 si : exp. P³ || ferre : forte P || contumeliam : -lia HM || didicisset : -xisset R || 113 inscriptas : scriptas R || inpatientia : in sapientia M || 115 publicam : pro PV semper add. HM || 118 est² : om. B || 119 uiri : est s.l. add. B² || aduersarium : -sari B || uelle : uel B om. R HM

1. Cf. SALL. *hist. fig.* 4, 54 MAURENBRECHER. Il s'agit probablement d'Appius Claudius Caecus. OGLVIE (*Library*, p. 41) signale que l'expression était déjà devenue proverbiale et cite QUINT. 12, 9, 9. Quoi qu'il en soit, l'utilisation qu'en fait Lactance (*canino modo uiuere*) nous semble être plus qu'un jeu de mots : cette *impatientia* est à ses yeux contre nature, parce qu'elle est devenue un « mode de vie » (un état pathologique, et non plus un affect : cf. *supra* 16, 10 et note *ad loc.*).

26. Il a donc, en deux mots, retiré à l'homme bon et sage deux vertus éminentes : l'innocence et la patience. Mais, s'étant lui-même toujours exercé à une « *faconde incisive* » — selon l'expression d'Appius rapportée par Salluste¹ —, il voulait que les hommes eussent un comportement incisif, en mordant quand on les provoque !

27. Or répondre aux outrages offre bien des dangers et produit généralement des catastrophes² : on n'en trouvera pas d'exemple plus opportun que dans la chute lamentable de notre professeur en personne, lui qui, brûlant pourtant de se conformer à ces préceptes des philosophes, est tout de même allé à sa perte. **28.** S'il avait gardé patience quand il était *provoqué par une offense*, s'il avait appris qu'il appartient à l'homme de bien, de faire comme si de rien n'était et de supporter l'outrage, s'il n'avait laissé l'impatience, la légèreté, une folle imprudence prodiguer ces discours bien connus, ayant pour titre un nom d'emprunt³, jamais il n'aurait par sa mort ensanglanté les rostres où il avait naguère brillé, et une trop célèbre proscription n'aurait pas anéanti l'État. **29.** Ainsi donc, il n'appartient pas au sage et à l'homme de bien de chercher à combattre et de s'exposer au danger, puisque la victoire n'est pas en notre pouvoir et que tout combat est incertain ; au contraire, quand on est sage et parfaitement homme de bien, au lieu de chercher à supprimer l'adversaire — ce qui ne se peut faire sans crime

2. Même argumentation sur les conséquences funestes (§ 27) ou incertaines (§ 29) de l'*impatientia* en TERT. *pat.* 10, 8 (sans *exemplum*). Mais l'attitude préconisée ici (« faire comme si de rien n'était » : § 28) rappelle surtout celle de Caton, rapportée dans SEN. *ira* 2, 32, 2 et *const.* 14, 3.

3. Il s'agit, bien entendu, des 14 discours prononcés par Cicéron contre Antoine (fin 44 — début 43), auxquels il donna le titre de *Philippiques*, en référence à ceux de Démosthène contre Philippe de Macédoine (351-339). La proscription qui suivit le second triumvirat frappa Cicéron parmi les tout premiers : il fut tué le 7 déc. 43 près du port de Gaète ; sa tête et ses mains furent rapportées à Antoine, et exposées à Rome, à la tribune même des rostres. Cf. SEN. *suas.* 6, 17 ; PLUT. *Cic.* 48, 6 — 49, 2.

120 lere ac periculo non potest, sed certamen ipsum, quod fieri et
utiliter et iuste potest.

30. Summa igitur uirtus habenda patientia est ; quam ut
caperet homo iustus, uoluit illum deus, ut supra dictum est,
pro inerte contemni. Nisi enim contumelialis fuerit adfectus,
125 quantum habeat fortitudinis in se ipso cohibendo ignorabitur.
31. Si autem lacessitus iniuria laedentem persequi coeperit,
uictus est ; si uero motum illum ratione compresserit, hic plane
imperat sibi, hic regere se potest. 32. Quae sustentatio sui recte
patientia nominatur, quae una uirtus omnibus est opposita
130 uitii et adfectibus. Haec perturbatum ac fluctuantem animum
ad tranquillitatem suam reuocat, haec mitigat, haec hominem
sibi reddit. 33. Ergo quoniam naturae repugnare impossibile est
et inutile, ut non commoueamur omnino, prius tamen quam
commotio illa prosiliat ad nocendum, quod fieri potest matu-
135 rius, sopiatur. Praecipit deus « non occidere solem super iram
nostramⁿ », ne furoris nostri testis abscedat. 34. Denique Mar-
cus Tullius contra suum praeceptum, de quo paulo ante dixi,
obliuionem iniuriarum in magnis laudibus posuit : « Spero te,
inquit Caesari, qui obliuisci nihil soles nisi iniurias. » 35.
140 Quodsi hoc ille faciebat homo, non a caelesti tantum, sed a

122 uirtus : om. B || 123 caperet : -re B carcer et M || iustus : in- B² || uoluit :
nol- B² || 124 contemni : -tensit B² non legitur B¹ || 127 uictus : uirtus B¹
uirtus nulla B² || si codd. omnes : si quis Buen. qui Heum. Br. u. notam || 128
imperat : -rauit HM || se : om. B || 131 haec¹ : hoc M || 132 quoniam : qui
B¹ quia B² || 133 ut : om. B || commoueamur : -tur HM || 134 quod : quoad
P³ || 135 praecipit : -cepit g PV HM || 138 iniuriarum : -riam B || te : om. g
PV || 139 Caesari : Caesar g PV || 140 hoc : haec B || a¹ : ad V

18, 33. n. Ep 4, 26.

1. Citation quasi littérale d'Ep 4, 26 ; mais, pour la suite de la phrase,
nous nous écartons de l'interprétation de MONAT (*Bible*, p. 126s.) : « de
peur que, témoin de notre folie, il [Dieu] ne s'éloigne de nous ». Ni l'argu-
ment sur l'absence d'un *scilicet* explicatif comme *supra* 10, 5, ni le rappro-
chement avec Ep 4, 30 et *CYPR. pat.* 16, ne nous paraissent suffisamment
convaincants ; et une telle allusion nous semble totalement étrangère à ce

et sans danger —, c'est le combat qu'on cherche à suppri-
mer, ce qui se peut faire avec profit et en toute justice.

30. La patience doit donc être tenue pour la plus haute
vertu ; et c'est pour que le juste en devienne capable, que
Dieu a voulu qu'il passe pour un faible et soit méprisé,
comme on l'a dit plus haut. En effet, s'il n'est pas atteint
par des outrages, on ignorera quelle force il a quand il se
contient. 31. Or, si, lorsqu'il est provoqué par une offense, il
se met à poursuivre qui le blesse, il est déjà vaincu ; mais si,
par la raison, il réprime ce mouvement intérieur, alors il est
vraiment maître de lui, alors il sait se gouverner. 32. Et cette
maîtrise de soi est à juste titre nommée patience, cette vertu
qui, à elle seule, s'oppose à tous les vices et à tous les affects.
Quand une âme est troublée, agitée, c'est elle qui la rappelle
à sa sérénité naturelle, qui l'adoucit, qui rend l'homme à
lui-même. 33. Ainsi donc, puisqu'il est impossible et inutile
de chercher à lutter contre la nature en ne se laissant ébran-
ler par aucune émotion, il faut toutefois, avant que l'émo-
tion jaillisse au dehors pour nuire, savoir l'endormir, ce qui
se peut faire assez promptement. Dieu prescrit « que le
soleil ne se couche pas sur notre colèreⁿ », pour que nous ne
laissions pas s'en aller un témoin de notre fureur¹. 34.
Enfin, Marcus Tullius, allant contre le précepte qu'il édic-
tait lui-même et dont je viens de parler, a fait grand éloge de
l'oubli des offenses ! Il dit à César : « Je compte sur toi, qui
n'oublies jamais que les offenses². » 35. Or, si tel était le

texte. Comme en *ira* 21, 5s. et 9 (et dans *TERT. pat.* 12, 4 ; *or.* 11, 3), l'idée
est seulement qu'on ne doit pas « demeurer en colère », mais s'exercer
quotidiennement à la patience et à la réconciliation.

2. Citation littérale, mais partielle, de *CIC. Lig.* 35 (où on lit, en fait,
spero etiam te [...] recordari). OGILVIE (*Library*, p. 71) signale que cette
phrase est citée en *QUINT.* 6, 3, 108 ; mais c'est comme exemple d'« urba-
nité », et sans *spero te*. Flatterie de Cicéron à l'égard de César (cf. *PERRIN*,
« Pardon », p. 77) : Lactance ne l'ignore pas, comme le prouve aussitôt
(§ 35) le jugement sévère (cf. *LOI*, « Valori », p. 74 ; 92) qu'il porte sur César
et la justice (ou le droit : cf. *HECK*, « *Iustitia* », p. 179, n. 23). Mais il
entend mettre en lumière la convergence entre morale païenne et enseigne-
ment divin.

publica quoque ciuilique iustitia remotissimus, quanto magis id nos facere debemus qui immortalitatis uelut candidati sumus !

CAPVT XIX

1. Stoici cum adfectus ex homine tamquam morbos conantur euellere, peripatetici se opponunt eosque non modo retinent, sed etiam defendunt nihilque in homine esse dicunt quod non magna ratione ac prouidentia sit innatum. Recte id quidem, si singularum rerum ueros terminos scirent. 2. Itaque hanc ipsam iram cotem dicunt esse uirtutis, tamquam nemo possit aduersus hostem fortiter dimicare, nisi fuerit ira concitatus. 3. Quo plane ostendunt nec quid sit uirtus scire se nec cur homini tribuerit iram deus. Quae si nobis ideo data est, ut ea utamur ad occidendos homines, quid inmanius homine, quid similius feris beluis existimandum est quam id animal quod ad communionem atque innocentiam deus fecit ?

B R g PV HM

141 ciuilique : ciuile- M || 142 immortalitatis : -te B² R mortalitati B¹ || uelut : om. B.

1 cum : om. B || 2 peripatetici : -cis R || 3 nihilque --- dicunt : om. R || 4 prouidentia : prud- HM || innatum : natum M || 6 cotem : comitem R || 7 fuerit ira : transp. HM || 8 quo : quod V in quo HM || nec¹ : ne M || uirtus : -tutis B || 9 iram : illam B²

1. *Candidati* nous semble avoir ici ses deux valeurs à la fois (cf. *TLL* 3, c. 237s.) : 1. « candidat » (cf. *QUINT.* 12, 2, 27 ; *PLIN. pan.* 63, 1 ; mais aussi *TERT. ux.* 2, 27, 2 ; *res.* 58, 9) ; 2. « vêtu de blanc » (cf. *PL. cas.* 446 ; *rud.* 270 ; *SUET. Aug.* 98, 2 ; mais surtout *TERT. id.* 18, 2 : *sicut apud nos a toga candida candidati [uocantur]*). Seul autre emploi chez Lactance : *mort. pers.* 49, 5 (vision des élus).

comportement de cet homme, si éloigné, je ne dis pas de la justice céleste, mais même de la justice publique et civile, à plus forte raison il doit être le nôtre, à nous qui aspirons en quelque sorte au vêtement blanc¹ de l'immortalité.

CHAPITRE XIX

**Erreur
des péripatéticiens
concernant la colère**

1. Quand les stoïciens prétendent arracher à l'homme les affects, sous prétexte qu'ils sont des maladies, les péripatéticiens s'y opposent : ils les gardent et même les défendent ; selon eux, tout ce qui est en l'homme y a été mis avec grande raison et providentiellement. Sur ce point, certes, ils n'ont pas tort ; encore faudrait-il qu'ils connussent le véritable terme de chaque chose². 2. C'est ainsi qu'à les en croire, la colère même aiguise le courage³ ; comme si personne ne pouvait combattre vaillamment un ennemi, sans être excité par la colère ! 3. Par là, ils montrent clairement qu'ils ne savent pas ce qu'est le courage, ni pourquoi Dieu a donné la colère à l'homme. Car, si elle nous a été donnée pour nous servir à tuer des hommes, rien n'est plus monstrueux que l'homme, rien, il faut le reconnaître, ne ressemble plus aux féroces bêtes sauvages, que cet être créé par Dieu pour la vie en commun⁴ et l'innocence !

2. Cf. *supra* 15, 2s. : même jugement favorable, et pourtant critique, de la doctrine du Lycée. Mais ici apparaît le thème des « limites » (*terminos / limites / fines*), prépondérant dans ce ch. : cf. note, *infra* 19, 5.

3. *Virtus* prend, dans ce contexte, le sens de *fortitudo*. Pour la métaphore de la pierre à aiguïser (*cos*), cf. *CIC. ac.* 2, 135 et *tusc.* 4, 43 (avec *fortitudinis*) ; 4, 48 (avec *uirtutum*). Sur les autres métaphores exprimant l'utilité des passions (dont *calcar* [l'éperon], en *SEN. ira* 3, 3, 1), et sur l'intérêt particulier de celle-ci (la pierre à aiguïser, à la différence de l'aimant, ne possède pas la vertu qu'elle communique), cf. *PIGEAUD, Maladie*, p. 306-308 et n. 246.

4. Cf. *supra* 10, 12 et 18 ; *epit.* 29, 4. Voir n. compl. 11.

4. Tres sunt igitur adfectus, qui homines in omnia facinora praecipites agunt, ira cupiditas libido. Propterea poetae tres
 15 Furias esse dixerunt, quae mentes hominum exagitant : ira ultionem desiderat, cupiditas opes, libido uoluptates. 5. Sed his omnibus deus certos limites statuit ; quos si transcenderint maioresque esse coeperint quam necesse est, naturam suam
 20 deprauant et in morbos ac uitia uertuntur. Qui autem sint isti limites, non est magni laboris ostendere. 6. Cupiditas ad ea comparanda nobis data est quae sunt ad uitam necessaria, libido ad subolem propagandam, irae adfectus ad coercenda peccata eorum qui sunt in nostra potestate, id est ut artiore disciplina minor aetas ad probitatem iustitiamque formetur ;
 25 quae nisi metu cohibeatur, licentia pariet audaciam, quae ad omne flagitium et facinus euadet. 7. Ita que ut ira uti aduersus

14 agunt : agant B¹ (corr. B³) g PV Br. u. notam || 17 omnibus : nomini-
 bus M || statuit : instat- B¹ instituit B³ || quos : quod R V || 18 quam : om.
 g PV Br. u. notam || 19 deprauant : -bant B³ -uent g P³ Br. u. notam ||
uertuntur : -tantur P³ Br. reuertantur g u. notam || sint : sunt B || 25
 pariet : periet B || audaciam : -cia B² || quae : que B V atque HM || 26
 euadet : -dit B || ut ira : ira sicut R

1. Alors qu'en 14, 7, le débat avec les philosophes commençait par l'énumération des quatre « passions fondamentales » de la doctrine stoïcienne, Lactance revient ici aux trois affects cités plus haut (trois « espè- ces », pourtant, de la même « passion », pour les stoïciens) : en 5, 13-17 ; 15, 5s. ; 16, 10. Cf. *infra* 19, 10 ; *inst.* 7, 10, 2 ; et *epit.* 56, 1. 4-6 ; 57, 1-3 (où *auaritia* remplace parfois *cupiditas*). — La métaphore des Furies (reprise en *epit.* 56, 1) est peut-être un souvenir de *Cic. tusc.* 3, 25 ; mais Lactance précise leur nombre et renvoie aux poètes : allusion, sans doute, aux Éri-nyes des Tragiques grecs, qui, en *VERG. Aen.* 6, 280, côtoient les *mala mentis gaudia*, au seuil des Enfers. Cf. en outre NICHOLSON, « *Libido* », p. 316, n. 20, qui mentionne un frg. des *Euménides* de VARRON.

2. Le terme est cicéronien, mais reçoit ici une acception nouvelle, qui annonce *Auc. ciu.* 14, 9 (cf. notre art. « Passions », p. 294s., n. 81 et 90). En effet, il a été démontré, *supra* 15, 8s. ; 16, 8-10 et 17, 12s., que les affects sont bons — même violents (16, 9) —, à condition qu'on en fasse un bon usage. Il faut donc les empêcher de devenir des maladies ou des vices (cf. 16, 10). Et il n'importe pas tant d'en limiter la violence, que de connaître

Les trois Furies des poètes

4. Il y a donc trois affects qui précipitent les hommes dans tous les crimes : la colère, la convoitise, le désir¹. C'est pourquoi les poètes ont parlé de l'existence de trois Furies harcelant le cœur des hommes : la colère cherche la vengeance, la convoitise cherche les richesses, le désir cherche le plaisir. 5. Mais Dieu leur a fixé à tous certaines limites : s'ils les dépassent et se font plus violents qu'il ne faut, ils dégradent leur nature et deviennent des maladies et des vices. Or il n'est pas bien difficile de montrer quelles sont ces limites². 6. La convoitise nous a été donnée, pour que nous nous procurions ce qui est nécessaire à notre vie, le désir, pour que nous assurions notre descendance, la colère, pour que nous punissions les fautes de ceux qui sont sous notre pouvoir³, c'est-à-dire pour qu'une discipline assez stricte forme le jeune âge à la probité et à la justice ; en effet, s'il n'est retenu par la crainte, une liberté incontrôlée fera naître l'audace, qui aboutira à toutes sortes d'infamies et de crimes. 7. C'est pourquoi, autant il est juste et néces-

leur destination, voulue par Dieu, et qui précisément détermine ces « limites ». Cette démonstration (§ 6 et 9-10) est reprise en *epit.* 56, 4-6, pour ces trois mêmes affects, dans une formulation comparable ; et la conclusion d'*epit.* 56, 7 est, sous forme d'injonction, l'écho de notre § 11 (avec mention de la *uia recta*, comme *supra* 16, 11). Cf., en outre, le frg. 5 (*De motibus animi*) des œuvres perdues de Lactance (*CSEL* 27, p. 157s.) ; et *ira* 18, 10s. (mais pour *libido* et *ira* seuls, et l'un comme *sensus*, l'autre comme *adfectus*).

3. Pour la colère « juste et nécessaire », à des fins éducatives (ici, § 6-8), cf. *epit.* 56, 4 et *ira* 17, 12. 16-19 ; sur le devoir de corriger les fautes, cf. aussi *inst.* 5, 17, 34, et sur les dangers d'une « intempestive indulgence », *ira* 18, 3. Mais, à la différence d'*ira* 17, 16 (qui précise : « ceux qui relèvent de notre pouvoir, comme esclaves, enfants, épouse, disciples ») et d'*epit.* 56, 4 (très général, comme *ira* 17, 19), notre texte semble concerner seulement (ou surtout) la correction paternelle : *minor aetas* (§ 6) impose le sens de *minores* aux § 7 et 8 (cf. MATTIOLI, « *Innocentia* », p. 63, n. 16). La perspective est donc différente de celle d'*epit.* 56, 4 et d'*ira* 18, 11, qui ne mentionnent pas de *minores*, mais décrivent la colère injuste comme s'exerçant « contre des égaux ou même des supérieurs ». Cf. *SEN. ira* 2, 34, 1, dont le souvenir est très possible ici (§ 7), puisqu'on y trouve aussi l'idée qu'« avec un égal, la lutte est douteuse » (*anceps*) : cf. *supra* 18, 18s. et 29.

minores et iustum est et necessarium, sic aduersus pares et perniciosum est et impium : impium, quod uiolatur humanitas, perniciosum, quod illis repugnantibus aut perdere necesse est aut perire. **8.** Hanc autem quam dixi esse rationem cur homini sit irae adfectus datus, ex ipsius dei praeceptis intellegi potest, qui iubet ut inimicis et laedentibus non irascamur^a, manus autem nostras supra minores semper habeamus^b, hoc est ut peccantes eos adsiduis uerberibus corrigamus, ne amore
35 inutili et indulgentia nimia educentur ad malum^c et ad uitia nutriantur.

9. Sed rerum imperiti et rationis ignari eos adfectus qui sunt homini ad usus bonos dati exterminauerunt et latius quam ratio postulat euagantur. **10.** Inde iniuste atque impie uiuunt.
40 Vtuntur ira contra pares : hinc discidia, hinc expulsiones, hinc bella contra iustitiam nata sunt. Vtuntur cupiditate ad congerendas opes : hinc fraudes, hinc latrocinia, hinc omnia scelerum genera exorta sunt. Vtuntur libidine ad capiendas tantum uoluptates : hinc stupra, hinc adulteria, hinc corruptelae

28 impium¹ : et *add.* V || 31 datus : *om.* R || 32 ut inimicis : uti maledicis g PV *Br. u. notam* || laedentibus : -tantibus R || irascamur : -cimur g -cuntur V || 33 hoc : id R || 34 peccantes : -catis P¹ -cantis P² V || 35 indulgentia : -ti R HM || nimia : anima HM animo R || 39 iniuste : iuste HM || 40 utuntur : impie *s.l. add.* B³ || discidia : -cordia HM -cirdia R || 41 cupiditate : -tes V || 41-42 congerendas : -gregandas HM || 42 omnia : -nium B || 42-43 scelerum genera : *transp.* HM generum scelera B || 43 libidine : -nes V || tantum : *om.* HM

19, 8. a. cf. Mt 5, 44 ; Lc 6, 27s. **b.** cf. Pr 13, 24 ; 23, 13s. ; Si 7, 25 ; 30, 1. 12 **c.** cf. Pr 29, 15s. ; Si 30, 8.

1. Pour la première partie de la phrase, cf. Mt 5, 44 et Lc 6, 27s. (la leçon *inimicis*, rejetée par BRANDT [cf. n. de l'apparat critique], correspond au texte le plus fréquent des *Veteres Latinae* : cf. MONAT, *Bible*, p. 128 [qui mentionne, n. 147, les citations de TERT. *an.* 35, 2 et *pat.* 6, 6]). En

saire d'user de colère envers les plus jeunes, autant il est dangereux et impie d'en user envers ses pairs : impie, car c'est violer les lois de l'humanité, et dangereux, car, s'ils ripostent, il faut les perdre ou périr. **8.** Je viens de dire pour quelle raison la colère a été donnée à l'homme, mais on peut comprendre qu'il en est ainsi d'après les préceptes divins eux-mêmes ; car Dieu nous ordonne de ne pas nous irriter contre nos ennemis^a et ceux qui nous blessent¹, mais d'avoir toujours les plus jeunes à portée de main^b, c'est-à-dire d'être constamment prêts à corriger leurs fautes en les frappant, afin qu'un amour vain et une indulgence excessive n'aillent pas les instruire au mal^c et les former au vice.

Conséquences de l'erreur des philosophes

9. Mais des hommes sans expérience des réalités, et ignorant leur raison d'être, ont banni ces affects, donnés à l'homme pour un bon usage, et ils s'égarèrent bien loin des exigences de la raison. **10.** Voilà pourquoi l'on vit dans l'injustice et l'impiété². On exerce sa colère contre des égaux : c'est toujours ainsi que naissent discordes, bannissements, guerres injustes. On exerce sa convoitise pour accumuler les richesses : c'est ainsi que commencent vols, pillages, crimes de toutes sortes. On exerce son désir pour en tirer seulement du plaisir : c'est ainsi qu'apparaissent débauches, adultères, toutes les cor-

revanche, la seconde partie de la phrase ne correspond pas aux textes évangéliques, mais témoigne d'une autre origine (cf. MONAT, *ibid.*, p. 128s. ; MATTIOLI, « *Innocentia* », p. 63s.). Même précepte, en effet, en *Didachè* 4, 9 ; *Doctrina*, *ibid.* (*Non tolles manum tuam a filiis*) ; *Barnabé* 19, 5e, soit trois textes qui dérivent séparément d'une source commune ancienne : une instruction morale primitive, d'origine juive, et reposant sur toute une tradition vétéro-testamentaire (cf. apparat scripturaire).

2. Jugement sévère pour les philosophes stoïciens ! Mais les trois affects cités en exemple (§ 6-8) ont été, nous dit Lactance, donnés à l'homme pour sa survie (*cupiditas*), pour celle de l'espèce (*libido*), et celle de la société (*ira*). Aussi la doctrine stoïcienne, morale de la suspicion à l'égard des affects, est-elle dénoncée comme désastreuse, tant pour la société que pour l'individu.

45 omnes extiterunt. **II.** Quicumque igitur illos adfectus intra
fines suos redegerit, quod ignorantes deum facere non possunt,
hic patiens, hic fortis, hic iustus est.

CAPVT XX

1. Restat ut contra quinque sensuum uoluptates dicam
breuiter; nam et ipsius libri mensura iam modum flagitat.
Quae omnes quoniam uitiosae ac mortiferae sunt, uirtute supe-
rari atque opprimi debent uel, quod paulo ante dicebam de
5 affectibus, ad rationem suam reuocari.

2. Ceterae animantes praeter unam uoluptatem, quae ad
generandum pertinet, nullam sentiunt. Utuntur ergo sensibus
ad naturae suae necessitatem: uident, ut adpetant ea quibus
opus est ad uitam tuendam; audiunt inuicem seque dinoscunt,
10 ut possint congregari; quae utilia sunt ad uictum, aut ex odore
inueniunt aut ex sapore percipiunt, inutilia respuunt ac recu-

B R g PV HM

46 quod: quos P || facere: ferre g || 47 hic¹: hinc g.

1 quinque sensuum: in quo sensu B¹ iniquos sensus B² || uoluptates:
-tis B³ || 3-4 superari: -rati V || 5 ad: om. B¹ et ad s.l. B³ || 7 nullam: -lum
V || 8 adpetant: -tent V || 9 seque: sed quae R || dinoscunt: -tur uid. B¹ ita
add. B³ || 10 congregari: -re R PV || 11 ac: aut M

1. Cf. Cic. *sen.* 40s., que Lactance va citer et commenter *infra* 20, 4s. (et, pour ce qui est de la colère, cf. *fin.* 1, 44). ~ *Corruptela* apparaît à nouveau *infra* 20, 27 (le théâtre) et 30 (les mimes); cf. *epit.* 58, 6), précisément pour décrire les méfaits de la *libido uoluptatis* (selon l'expression de Cic. *sen.* 40). Cf. *inst.* 7, 27, 14: les *corruptelae terrae*, vaincues par la vertu.

ruptions¹. **II.** Par conséquent, celui qui contient lesdits
affects dans leurs justes bornes (ce dont on est incapable,
quand on ne connaît pas Dieu), celui-là est patient, celui-là
est courageux, celui-là est juste.

CHAPITRE XX

Danger des plaisirs 1. Il me reste à mettre en garde
contre les plaisirs des cinq sens, mais brièvement, car la longueur même de ce livre exige désormais une certaine mesure. Or tous ces plaisirs, puisqu'ils sont entachés de vice et porteurs de mort, doivent être dominés et vaincus par la vertu, ou mieux — comme je le disais un peu plus haut pour les affects — rappelés à leur raison d'être².

2. Toutes les espèces animales ignorent les plaisirs, à l'exception d'un seul: celui qui est lié à la reproduction. Les animaux usent donc de leurs sens selon ce qu'impose leur nature³: ils voient, afin de rechercher ce dont il est besoin pour conserver la vie; ils s'entendent et se reconnaissent entre eux, afin de pouvoir s'assembler; c'est au flair ou au goût qu'ils découvrent ce qui est utile à leur subsistance,

2. Après le bon usage des affects, celui des sensations (même parallèle en *ira* 18, 10). Comme *supra* 15, 9, où les affects étaient soigneusement distingués des vices, Lactance distingue sensations et plaisirs des sens: ces derniers, seuls, sont « entachés de vice et porteurs de mort » (cf. *epit.* 57, 4; *ira* 24, 8), s'ils ne sont pas, par la vertu, « rappelés à leur raison d'être ». Cf. *supra* 16, 11; 17, 12; 19, 5. 11 pour les affects; et, comme pour ces derniers, le thème des limites imparties reparait, *infra* 20, 5.

3. En *ira* 7, 7-9, comparaison plus nuancée entre les hommes et les animaux, qui se voient reconnaître certaines réactions ressemblant à des affects (*ira*, *laetitiae*). Ici, Lactance entend opposer l'usage naturel des sens, conforme à leur finalité, et un usage dévoyé que pourrait induire, chez l'homme, un plaisir « ignorant toute limite », si la vertu n'intervenait (cf. *infra* 20, 3 et 5).

sant ; edendi ac bibendi officium uentris plenitudine metiuntur. **3.** Homini uero sollertissimi artificis prouidentia dedit uoluptatem infinitam et in uitium cadentem, quia proposuit ei uirtutem, quae cum uoluptate semper tamquam cum domestico hoste pugnaret.

4. Cicero in *Catone maiore* « *Stupra uero, inquit, et adulteria et omne flagitium nullis excitari aliis inlecebris nisi uoluptatis. Cumque homini siue natura siue quis deus nihil mente praestabilius dedisset, huic diuino muneri ac dono nihil tam inimicum quam uoluptatem ; 5. nec enim libidine dominante temperantiae locum esse neque in uoluptatis regno uirtutem posse consistere.* » Sed e contrario deus idcirco uirtutem dedit, ut expugnaret ac uinceret uoluptatem eamque egredientem fines sibi datos intra praescriptum coerceret, ne hominem suauitatibus delentum atque captum ditioni suae subiceret ac sempiterna morte multaret.

6. Voluptas oculorum uaria est et multiplex : quae capitur ex aspectu rerum quae sunt in usu hominum uel natura uel opere delectabiles. Hanc philosophi rectissime sustulerunt. **7.** Aiunt enim multo esse praeclarius et homine dignius caelum potius

12 ac : et PV || 12-13 metiuntur : metu- V || 17 inquit : om. B || 18 omne : -nia B || flagitium : -tia B² || nullis : -lus R || 22 locum : om. M || 23 posse --- uirtutem² : om. M || e : om. g V || 24 eamque : eaque B || 25 fines : -nem B || datos : -tum B || 26 ditioni : -nis V || 29 usu : usum g || opere : -rae V || 31 praeclarius : -rus V || dignius : -gnus M

1. Citation littérale de Cic. *sen.* 40s., à trois omissions près (*omne [tale] flagitium ; inimicum [esse] ; neque [omnino]*). C'est la seule citation de ce traité chez Lactance, qui semble pourtant s'en souvenir en *inst.* 7, 12, 12s. et 22, 19 (cf. OGI. VIE, *Library*, p. 68). La phrase, au style indirect chez Cicéron lui-même, rapporte, non des propos de Caton, mais ceux que tenait jadis Archytas de Tarente.

mais rejettent et repoussent ce qui ne l'est pas ; ils mesurent à leur satiété ce qu'ils doivent manger et boire. **3.** A l'homme, au contraire, la très ingénieuse providence du Créateur a donné un plaisir ignorant toute limite jusqu'à tomber dans le vice, car il lui a proposé la vertu, pour que celle-ci combatte sans cesse le plaisir, comme son ennemi à demeure.

4. Cicéron dit dans son *Caton l'Ancien* : « *Débauches, adultères, infamies de toutes sortes ne sont provoquées par rien d'autre que les séductions du plaisir. Et, alors que la nature — ou quelque dieu — n'a rien donné à l'homme de plus remarquable que la pensée, rien, plus que le plaisir, n'est ennemi de ce présent, de ce don divin.* **5.** En effet, il n'est pas de place pour la tempérance quand le désir domine, et la vertu ne peut résider au royaume du plaisir¹. » En fait, c'est le contraire : si Dieu nous a donné la vertu, c'est pour qu'elle triomphe du plaisir, qu'elle le vainque et le contienne dans les bornes prescrites, lorsqu'il va dépasser les limites qui lui sont imparties ; ceci, afin que l'homme ne se laisse pas charmer et séduire par sa douceur, au point d'être soumis à son pouvoir et d'en être puni par une mort éternelle.

Les plaisirs de la vue : danger des spectacles

6. Les plaisirs de la vue sont variés et multiples : ils sont provoqués par l'aspect des choses qui sont à la portée de l'homme, et que la nature — ou l'art — a faites agréables. Or ces plaisirs, c'est à fort juste titre que les philosophes les ont rejetés. **7.** Ils disent en effet qu'il est bien plus beau et plus digne d'un homme de contempler

quam caelata intueri et hoc plucherrimum opus intermicantibus astrorum luminibus tamquam floribus adornatum quam picta et ficta et gemmis distincta mirari.

- 35 **8.** Sed cum diserte ad contemptum terrestrium nos exhortati sunt et ad caeli spectaculum excitauerunt, tamen spectacula haec publica non contemnunt. **9.** Ita que his et delectantur et libenter intersunt; quae quoniam maxima sunt inritamenta uitiorum et ad corrumpendos animos potentissime ualent, tol-
40 lenda sunt nobis, quia non modo ad beatam uitam nihil conferunt, sed etiam nocent plurimum. **10.** Nam qui hominem quamuis ob merita damnatum in conspectu suo iugulari pro uoluptate computat, conscientiam suam polluit, tam scilicet quam si homicidii quod fit occulte spectator et particeps fiat.
45 **11.** Hos tamen ludos uocant, in quibus humanus sanguis effunditur. Adeo longe ab hominibus secessit humanitas, ut cum animas hominum interficiant, ludere se opinentur, nocentiores his omnibus quorum sanguinem uoluptati habent!

35 diserte : disserunt B² non legitur B¹ || 36 caeli : -lum V || 37 et¹ : om. R || 40 nihil : om. P || 43 computat : om. HM || 44 spectator : peccat- R || 45 humanus : -nam V¹ -num V²

1. Jeu de mots sur *caelum* et *caelata*, qui trouve son origine dans l'étymologie de *caelum* donnée par VARRON (*lingua* 5, 18; *men.* 420) et reprise par PLINE (*nat. hist.* 2, 4). Cf. CIC. *Verr.* 2, 129; SEN. *ep.* 90, 42. ~ « Contempler le ciel » : cf. *supra* 1, 2 et *inst.* 3, 9, 4-18 (Anaxagore). L'évocation lyrique de la beauté du ciel, ici (cf. *inst.* 2, 5, 1 et 9, 3) tend à rappeler, comme dans CIC. *nat. deor.* 2, 95, que cette « œuvre splendide » est *opus dei* (cf. *ira* 10, 41 et NOVAT. *spect.* 9, 1. 3). ~ Sur la conjecture de Norden, qui attribue ce passage aux *Exhortations* de Sénèque, cf. LAUSBERG, *Untersuchungen*, p. 145-148.

2. Ici commence un long développement (interrompu en 20, 15-26) sur le danger des spectacles : combats de gladiateurs (§ 9-15); théâtre (§ 27-31); jeux du cirque (§ 32). Après avoir longuement insisté sur la nocivité morale de ces plaisirs, Lactance rappellera assez brièvement (§ 34-36) l'origine religieuse des jeux (ordre généralement inverse chez ses prédécesseurs, et en *epit.* 58). ~ La condamnation des spectacles était déjà présente dans la littérature du monde païen : cf. intr. TURCAN à TERT.

le ciel, plutôt que des objets ciselés¹, et d'admirer cette œuvre splendide, que parent comme des fleurs les luminaires scintillants des astres, au lieu d'admirer des objets peints, sculptés, ou décorés de gemmes.

8. Mais, après nous avoir éloquemment recommandé le dédain des objets terrestres, après nous avoir éveillés au spectacle du ciel, ils ne dédaignent pas toutefois les spectacles publics d'ici-bas ! **9.** C'est ainsi qu'ils prennent plaisir à ces spectacles et y assistent volontiers ; or, puisqu'ils sont une très forte incitation aux vices, et que leur influence est considérable pour corrompre les esprits, nous devons, nous, les rejeter, car ils ne contribuent en rien au bonheur et sont même tout à fait pernicieux². **10.** Car, si l'on considère comme un plaisir de voir égorger un homme — fût-il justement condamné —, on souille sa conscience, exactement comme si l'on se trouvait spectateur et complice d'un homicide perpétré en secret. **11.** Et pourtant ils appellent jeux, ces spectacles au cours desquels on verse le sang humain ! Toute humanité a si bien quitté les hommes, qu'ils croient jouer quand ils détruisent des vies humaines, plus malfaisants encore que tous ceux dont ils prennent plaisir à voir verser le sang³.

spect., SC 332, p. 46-48. Quant aux prédécesseurs chrétiens de Lactance, ils sont unanimes à les condamner, comme immoraux et liés aux cultes païens : cf., en langue grecque, TATIEN (*cohort.* 22-24), ATHÉNAGORE (*suppl.* 35, 4s.), THÉOPHILE D'ANTIOCHE (*Autol.* 3, 15), IRÉNÉE (*haer.* 1, 6, 3), CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*prot.* 2, 2; *paed.* 3, 76, 3 — 77, 4; *strom.* 7, 36, 3) ; en langue latine, TERTULLIEN (*apol.* 15, 1-6; 38, 4s. ; et son *De spectaculis*), MINUCIUS FELIX (*Oct.* 37, 11-12), CYPRIEN (*Don.* 7-8), NOVATIEN (*De spectaculis*), et ARNOBE (*nat.* 4, 35s. ; 7, 33).

3. Condamnation insistante des « plaisirs mauvais » (MIN. FEL. 37, 11), particulièrement celui de voir couler le sang humain (cf. CYPR. *Don.* 7; ARN. 2, 41). L'argument selon lequel les gladiateurs étaient souvent des coupables est rejeté, comme dans SEN. *ep.* 7, 5 et TERT. *spect.* 19, 2. Le spectateur ne peut se considérer comme *immunis a sanguine* (*epit.* 58, 5) : il est complice (cf. THEOPH. *Autol.* 3, 15), et ce n'est pas de « jeux » qu'il faut parler (cf. SEN. *ep.* 7, 3; 95, 33), mais d'homicides : cf. *infra* 20, 15, après TERT. *spect.* 21, 4; MIN. FEL. 37, 11; CYPR. *Don.* 7 (*parricidas*).

12. Quære nunc an possint pii et iusti homines esse qui
 50 constitutos sub ictu mortis ac misericordiam deprecantes non
 tantum patiuntur occidi, sed et flagitant feruntque ad mortem
 crudelia et inhumana suffragia nec uulneribus satiati nec
 cruore contenti. Quin etiam percussos iacentesque repeti
 iubent et cadauera ictibus dissipari, ne quis illos simulata
 55 morte deludat. 13. Irascuntur etiam pugnantibus, nisi celeriter
 e duobus alter occisus est, et tamquam humanum sanguinem
 sitiunt, oderunt moras. Alios illis conpares dari poscunt recen-
 tiores, ut quam primum oculos suos satient. Hac consuetudine
 inbuti humanitatem perdidierunt. 14. Itaque non parcunt etiam
 60 innocentibus, sed exercent in omnes quod in malorum trucidatione
 didicerunt. 15. Huius igitur publici homicidii socios et
 participes esse non conuenit eos qui iustitiæ uiam tenere
 nituntur.

Non enim cum occidere^a deus uetat, latrocinari nos tantum
 65 prohibet, quod ne per leges quidem publicas licet, sed ea quo-

⁴⁹ *quaere* : -rem HM *quare* B *quaero edd. Br. u. notam* || 50 sub ictu :
 sub actu g || *misericiordiam* : -dia B || *deprecantes* : -tis R PV || 51 tantum :
 tam B || 54 *cadauera* : *cadauer* B² || *dissipari* : *dispari* HM || *illos* : *illas* B¹
illa B² || 56 *humanum* : *hominum* HM || 58 *hac* : *haec* R || 60 *sed* : *seque*
 R || 61 et : *om.* B || 65 *ne per* : *neque* M

20, 15. a. cf. Ex 20, 13 ; Dt 5, 17 ; Mt 5, 21s. ; Jc 2, 11.

1. Évocation d'une foule ivre de sang, ayant perdu toute *humanitas*.
 Pour les mourants que l'on fait ramener (*repetere*), cf. TERT. *spect.* 21, 4 ;
 fébrilité des spectateurs, qui « détestent les attermolements » : cf. SEN. *ep.* 7,
 4s. et TERT. *spect.* 21, 4. Enfin, pour la mention « comme s'ils avaient soif
 de sang humain », cf. peut-être TERT. *apol.* 9, 10 : *auida siti* (à propos des
 épileptiques qui buvaient, pour se guérir, le sang des gladiateurs égorgés ;
 cf. PLIN. *nat. hist.* 28, 4).

2. Il ne s'agit pas, ici, des « gladiateurs innocents » évoqués par TERTUL-
 LIEN en *spect.* 19, 4 (des hommes libres qui descendaient dans l'arène pour
 la gloire ou pour l'argent), mais très certainement des chrétiens condamnés
 pour leur foi (cf. *inst.* 5, 9, 10. 12 et 19, 7 ; 6, 17, 6-8. 25s.).

12. Demandez-vous à présent s'il est vraiment possible
 qu'ils soient des hommes pieux et justes, ceux qui, devant
 des condamnés que la mort va frapper et qui demandent
 grâce, ne se contentent pas de les laisser tuer, mais récla-
 ment leur mort à grands cris, et en décident par des votes
 cruels et inhumains, sans être rassasiés des blessures ni
 satisfaits du sang versé. Bien pis ! quand ils gisent, criblés
 de coups, ils les font ramener, ils les font frapper et mettre en
 pièces des cadavres, afin que nul ne leur échappe en simu-
 lant la mort. 13. Mais ils s'irritent aussi contre les combat-
 tants, si l'un des deux n'est pas promptement tué ; comme
 s'ils avaient soif de sang humain, ils détestent les attermoie-
 ments¹. Ils réclament qu'on leur en donne d'autres, sem-
 blables aux précédents, mais plus frais, pour en rassasier
 leurs yeux au plus vite ! Imprégnés de telles habitudes, ils
 ont perdu toute humanité. 14. Voilà pourquoi ils n'épar-
 gnent pas même les innocents², mais font subir à tous
 ce qu'ils ont vu faire pour la mise à mort des coupables.
 15. Aussi ne convient-il pas de s'associer à ces homicides
 publics³ et d'y prendre part, lorsqu'on s'applique à suivre
 la voie de la justice.

L'absolue interdiction de tuer

En effet, lorsque Dieu interdit
 de tuer^a, il ne défend pas seule-
 ment le vol à main armée, que les
 lois civiles non plus ne permettent pas ; mais il avertit d'évi-

3. La réflexion qui précède, sur les méfaits de la *consuetudo*, laquelle fait
 perdre tout repère moral, se retrouve en *epit.* 58, 3, moins claire mais plus
 percutante : *Inuenit tamen consuetudo, quatenus homicidium sine bello et*
sine legibus faciat. ~ Le tour *homicidii publici socios et participes* corres-
 pond, selon FERRINI (*Opere*, t. 2, p. 471), à une formule technique du droit
 romain ; celui-ci souligne d'autre part (*ibid.*, p. 483) la correspondance, en
 effet remarquable, entre *inst.* 6, 20, 10-15 et le texte de la constitution de
 Constantin interdisant les combats de gladiateurs (Cod. TH. 15, 12, 1) :
 même insistance, notamment, sur le caractère sanglant de ces spectacles
 (cf. *infra* 20, 26). Sur cet aspect particulier de la condamnation de l'homi-
 cide, cf. SPANNEUT, « Sang », p. 72s.

que ne fiant monet quae apud homines pro licitis habentur. **16.** Ita neque militare^b iusto licebit, cuius militia est ipsa iustitia, neque uero accusare quemquam crimine capitali^c, quia nihil distat utrumne ferro an uerbo potius occidas, quoniam occisio
70 ipsa prohibetur. **17.** Itaque in hoc dei praecepto nullam prorsus exceptionem fieri oportet, quin occidere hominem sit semper nefas, quem deus sacrosanctum animal esse uoluit.

18. Ergo ne illud quidem concedi aliquis existimet, ut recens natos liceat oblidere; quae uel maxima est impietas; ad
75 uitam enim deus inspirat animas, non ad mortem. **19.** Verum homines, ne quod sit facinus quo manus suas non polluant,

67 militia : mal- M || iustitia : neque latronem interficere *add.* R || 68 quia : qua V || 69 uerbo : morbo g || 70 itaque : ut itaque B || in : om. PV || 71 exceptionem : -ne M || 72 sacrosanctum : sanctum g PV || 74 oblidere : allid- B² || 75 uerum : om. R

20, 16. b. cf. Is 2, 4; Mi 4, 3; Ez 39, 9; Mt 26, 52; Lc 22, 49-51; Jn 18, 10s. **c.** cf. Lv 19, 16.

1. Sur cette question, cf. HARNACK, *Militia*; HORNUS, *Labarum*; FONTAINE, « Service » (bibliographie); PUGCIARELLI, *Servizio* (textes). Si l'on s'en tient aux prédécesseurs de Lactance en langue latine, cf. CYPR. *Don.* 6; *pat.* 14; mais surtout TERT. *apol.* 37, 5; *cor.* 11, 1-3; *idol.* 19, 1-3 (incompatibilité entre christianisme et *militia*). Notons que, chez Lactance, à la différence de Tertullien, on ne trouve guère de motivations anti-idolâtriques. ~ Sur l'« omission » de cette interdiction du service des armes dans le passage correspondant de l'*Épitomé*, cf. n. compl. 18. ~ L'ajout du ms R : *neque latronem interficere*, n'est certes pas sans intérêt, puisqu'il introduit l'interdiction de la légitime défense, condamnée *supra* 18, 15-17. 19. 25 (cf. *inst.* 5, 17, 31; *epit.* 29, 8; 60, 3), et qui, elle aussi, est « tenue pour licite dans la société humaine ». Cf. HECK, *Zusätze*, p. 193; et WINGER, *Humanität*, p. 235, n. 1545; p. 302, n. 2001. Toutefois, dans la mesure où R est le seul à présenter cette leçon, sans qu'aucune trace d'hésitation ou de lacune apparaisse dans le reste de la tradition manuscrite, à la différence de WINGER (*ibid.*, p. 235), nous jugeons ne pas devoir introduire cet ajout dans le texte.

2. Pour cette interdiction de faire encourir à autrui la peine capitale, cf. *epit.* 59, 5 (et déjà ARN. 2, 14). Or cette condamnation de la peine de mort, présente aussi en *inst.* 2, 9, 23 et 5, 9, 2, paraît curieusement oubliée en *ira* 17, 6 (on ne doit pas confondre *censura* et *malitia*, sinon « malfaisantes sont

ter aussi certaines actions tenues pour licites dans la société humaine. **16.** Ainsi, le juste ne pourra pas servir dans l'armée^{b 1}, lui dont le service est celui de la justice, précisément; il ne pourra pas non plus faire condamner quelqu'un à la peine capitale^{c 2}: tuer par l'épée ou d'un mot, c'est tout un, puisque c'est l'acte même de tuer qui est défendu. **17.** C'est pourquoi il ne faut faire absolument aucune exception à ce précepte divin: on ne peut empêcher qu'il soit toujours sacrilège de tuer un homme, puisque Dieu a voulu qu'il fût un être sacré et inviolable³.

18. Que nul, donc, n'aille penser qu'on puisse accorder, du moins, la permission d'étouffer des nouveau-nés; au contraire, c'est même une très grave impiété, car, si Dieu donne le souffle à un être, c'est pour qu'il vive, non pour qu'il meure⁴! **19.** Mais les hommes (il n'est décidément

nos lois [...], malfaisants nos juges, qui punissent de la peine capitale les hommes convaincus d'un crime). Mais il s'agit là d'une réflexion générale sur la nécessité des sanctions pour sauvegarder la collectivité humaine (cf. SCHÖPF, *Tötungsrecht*, p. 156), et nous ne partageons pas le jugement de GRAMAGLIA (« Non uccidere », p. 1630) et de MATTIOLI (« Innocentia », p. 48), qui n'y voient qu'une évolution opportuniste de Lactance.

3. L'expression *sacrosanctum animal* est remarquable: l'adjectif, rare, est un hapax chez Lactance. Dans *Ov. met.* 1, 76 (cité en *inst.* 2, 8, 64), on trouve *sanctius his animal*, et, dans *SEN. ep.* 95, 33, *sacra res*. Ici, après *nefas*, le choix de *sacrosanctum* insiste sur le caractère inviolable de tout homme (cf. *supra* 19, 3; et *inst.* 2, 9, 23; 5, 17, 14; *ira* 14, 3). L'adjectif, qui désignait l'inviolabilité des tribuns de la plèbe, a donc son sens fort (cf. FUGIER, « Sémantique », p. 44-46); et il n'est pas seulement un superlatif de *sanctus*, comme dans *PLIN. ep.* 7, 11, 3, ou chez Tertullien (cf. PERRIN, *L'Homme*, p. 404s.).

4. *Oblidere* désigne ici la mort par strangulation (cf. *infra* 20, 11), comme dans *MIN. FEL.* 30, 2. ~ C'est Dieu qui donne la vie (cf. *opif.* 17, 7; 19, 4; et *supra* 9, 1; 10, 7): même rappel véhément à la phrase suivante, à propos de l'avortement (cf. *CLEM. ALEX. paed.* 2, 96, 1). ~ Officiellement condamné par la loi, et souvent réprouvé par les penseurs païens (cf. *PLAT. leg.* 8, 838 e; *SEN. Helu.* 16, 3; *IUV. sat.* 6, 595-597), l'avortement était unanimement condamné par les juifs et les chrétiens, au même titre que l'infanticide: cf. *PHIL. spec. leg.* 3, 108s. 117; *uirt.* 131; et *Did./Doctr.* 2, 2; *Barn.* 19, 5 d; *ATHÉNAG. suppl.* 35, 5; *TERT. apol.* 9, 6-8; *MIN. FEL.* 30, 2.

rudibus adhuc et simplicibus animis abnegant lucem non a se datam. **20.** Expectet uero aliquis ut alieno sanguini parcant qui non parcent suo? Sed hi sine ulla controuersia scelerati et iniusti. **21.** Quid illi quos falsa pietas cogit exponere? Num possunt innocentes existimari qui uiscera sua in praedam canibus obiciunt et, quantum in ipsis est, crudelius necant quam si strangulassent? **22.** Quis dubitet quin impius sit qui alienae misericordiae locum tribuit? qui, etiamsi contingat ei quod uoluit, ut alatur, addixit certe sanguinem suum uel ad seruitutem uel ad lupanar. **23.** Quae autem possint uel soleant accidere in utroque sexu per errorem, quis non intellegit, quis ignorat? quod uel unius Oedipodis declarat exemplum duplici scelere confusum. Tam igitur nefarium est exponere quam necare. **24.** At enim parricidae facultatum angustias conqueruntur nec se pluribus liberis educandis sufficere posse praetendunt. Quasi uero aut facultates in potestate sint possidentium^d, aut non

77 animis : -mabus g HM || 80 num : non B HM || 81 possunt : -sint V || in praedam : om. g || 83 qui : quin B¹ qui ne B² || 84 qui : quin B HM || 85-86 seruitutem : -uitium R || 88 quod uel : transp. B || unius : unus V || Oedipodis : Ydipodis HM Oedyppi B² non legitur B¹ || duplici : -cis V || scelere : certe V || 90 at : ait HM || angustias : -tia M || 91 pluribus : -rimis B || liberis : liber R libris V || educandis : seduc. R || 92 aut¹ : ut V om. B || potestate : -tem H || possidentium : -dendum V

20, 24. d. cf. Mt 6, 19. 25. 31 ; Lc 12, 25s. 33.

1. L'exposition des enfants que l'on ne pouvait élever, était tolérée par le droit romain. Lactance, prenant en compte les arguments habituels (espoir d'une adoption), distingue donc infanticide et exposition des enfants ; mais il dénonce aussitôt cette « fausse piété » (cf. *inst.* 5, 9, 15), et, comme ses prédécesseurs, souligne les risques encourus par l'enfant (mort, esclavage, prostitution) : cf. *IUST. 1 apol.* 27, 1 ; 29, 1 ; *CLEM. ALEX. paed.* 3, 21, 1. 5 ; *TERT. apol.* 9, 7 ; *nat.* 1, 16, 10 ; *MIN. FEL.* 30, 2. ~ Cette condamnation de Lactance est rapprochée de la constitution de Constantin qui, en 315, assimile l'exposition des enfants à un parricide (*COD. TH.* 11, 27, 1) : cf. *AMARELLI, Vetustas*, p. 123 ; *MONAT, comm. d'inst.* 5, *SC* 206, p. 95s. ; *GAUDEMET, « Lactance »*, p. 96, n. 60.

aucun crime dont ils ne souillent leurs mains) refusent le jour à des êtres sans défense encore et ingénus, un jour qu'ils n'ont pas eux-mêmes donné. **20.** Et l'on voudrait qu'ils épargnent le sang d'autrui, quand ils n'épargnent pas le leur? Encore ceux-là commettent-ils un crime manifeste contre la justice. **21.** Mais que dire de ceux qu'une fausse piété pousse à exposer leurs enfants¹? Peut-on vraiment les considérer comme innocents, quand ils jettent en pâture aux chiens leur propre chair et que, pour ce qui les concerne, ils infligent à leurs enfants une mort plus cruelle que s'ils les avaient étranglés? **22.** Sans nul doute, il est impie de s'en être remis à la compassion d'autrui ; car, même si l'enfant a, comme on l'espérait, la chance d'être élevé, c'est tout de même avoir livré son propre sang au risque de l'esclavage ou de la prostitution. **23.** Or, ce qui peut arriver, ce qui arrive souvent aux enfants des deux sexes, par suite de méprises, tout le monde le constate, nul ne l'ignore : le seul exemple d'Oedipe², confondu par son double crime, en est l'illustration. Il est donc aussi sacrilège d'exposer des enfants que de les tuer. **24.** De fait, ces parents infanticides invoquent en se lamentant l'insuffisance de leurs moyens, ils prétendent ne pouvoir subvenir à l'éducation d'un plus grand nombre d'enfants. Comme si, vraiment, les moyens financiers étaient au pouvoir de ceux qui les possèdent^{d 3} ! comme si Dieu ne faisait pas, chaque

2. L'exemple d'Oedipe, sous-jacent dans l'argumentation de *PLAT. leg.* 8, 838 c. 839 a, et dans *TERT. nat.* 1, 16, 4-10, est ici exploité par Lactance, qui — à son habitude — dialogue avec ses lecteurs païens en s'appuyant sur une culture commune (Eschyle, Sophocle, Sénèque, Stace). Une progression est en outre ménagée : même l'adoption peut conduire à la tragédie du parricide et de l'inceste.

3. Cf. *supra* 12, 33-35 (et *ROMANO, « Povertà »*, p. 232s. ; 235s.). Quant à l'argument des caprices de la fortune, également familier à la pensée païenne, il est présenté ici (comme en *inst.* 5, 15, 9) à la lumière de l'enseignement biblique (cf. apparat scripturaire). ~ Même recommandation de l'abstinence, mais plus générale, dans *IUST. 1 apol.* 29, 1 et *TERT. nat.* 1, 16, 11.

cottidie deus et ex diuitibus pauperes et ex pauperibus diuites^o faciat ! 25. Quare si quis liberos ob pauperiem non poterit educare, satius est ut se ab uxoris congressione contineat quam sceleratis manibus dei opera corrumpat.

26. Ergo si homicidium facere nullo modo licet, nec interesse omnino conceditur, ne conscientiam perfundat ullus cruor, siquidem populo sanguis ille praestatur.

27. In scenis quoque nescio an sit corruptela uitiosior. Nam et comicae fabulae de stupris uirginum loquuntur aut amoribus meretricum, et quo magis sunt eloquentes qui flagitia illa finxerunt, eo magis sententiarum elegantia persuadent et facilius inhaerent audientium memoriae uersus numerosi et ornati. 28. Item tragicae historiae subiciunt oculis parricidia et incesta regum malorum et coturnata scelera demonstrant. 29. Histrionum quoque impudicissimi motus quid aliud nisi libidines et docent et instigant ? Quorum eneruata corpora et

93 et¹ : om. g PV HM || diuitibus : -tiis HM || 95 satius : -tis g PV || uxoris : -ribus V || 96 opera : -ram HM || 98 ne : nec HM || conscientiam : -spiciam V || 99 populo : de p. R || sanguis : -guinis g || 101-102 amoribus : amator- B H²M amatoris H¹ || 103 persuadent et : -suadente PV suadent et g HM || 106 regum : rerum B || malorum : -larum B³ || 107 quid : qui V

20, 24. e. cf. 1 S 2, 7 ; Ps 112, 7s. ; Lc 1, 53.

1. Pour comédies et tragédies, la *perversité* de leur contenu est mise en lumière par l'alliance de termes de registres opposés : *stupra uirginum* ; *amoribus meretricum* ; *coturnata scelera*. A la différence d'*epit.* 58, 5, le pouvoir de l'art sur les esprits est souligné ; *quo magis sunt eloquentes* (...) : cf. MIN. FEL. 37, 12 ; distinction entre l'art des *diuerbia* (*sententiarum elegantia*) et celui des *cantica* (*uersus numerosi et ornati*) : cf. TERT. *spect.* 10, 9. Sur le rôle de l'art dans la séduction exercée par le théâtre, cf. déjà HOR. *ep.* 2, 1, 210-212 ; OV. *rem.* 753-756 ; puis TERT. *spect.* 10, 12 (une stratégie des démons) ; CYPR. *Don.* 8 ; NOVAT. *spect.* 4, 4 ; 7, 1 ; et, plus tard, AUG. *conf.* 3, 2.

jour, passer de la richesse à la pauvreté et de la pauvreté à la richesse^o ! 25. C'est pourquoi, lorsque la pauvreté ne permet pas d'éduquer des enfants, il vaut mieux éviter de s'unir à son épouse, plutôt que de détruire d'une main criminelle des œuvres de Dieu.

26. Ainsi donc, s'il n'est en aucune façon permis de commettre un homicide, il n'est en rien plus admissible d'en être spectateur, afin que nulle effusion de sang ne vienne envahir notre conscience ; car c'est bien le sang qui est offert en spectacle à la foule.

Retour sur le danger des spectacles

27. Mais au théâtre aussi, la corruption est peut-être encore plus perverse. Car les comédies racontent des histoires de jeunes filles déshonorées, ou d'amour pour des prostituées ; et plus les auteurs de ces histoires scandaleuses ont d'éloquence, plus ils ont d'influence¹ grâce à l'élégance de leur expression, et le rythme, la beauté de leurs vers les fixent plus aisément dans la mémoire des auditeurs. 28. Les tragédies, de même, offrent en spectacle des parricides et des incestes commis par de mauvais rois : elles présentent des crimes haut perchés sur des cothurnes ! 29. Les acteurs², eux aussi, avec leurs mouvements si impudiques, qu'enseignent-ils et qu'inspirent-ils, sinon des désirs mauvais ? S'étant effémi-

2. Sur les emplois du terme *histrion*, voir DÉLÉANI, « Théâtre », p. 65s. (qui renvoie à l'étude de Zucchelli). Depuis le I^{er} s. av. JC (cf. TLL 6 [3], c. 2844), *histrion* désigne souvent l'acteur de pantomime (genre qui, à la différence du mime, ne comportait aucune parole), et l'on attaque traditionnellement les gestes impudiques de ces hommes, efféminés par les rôles qu'ils jouent : cf. TERT. *apol.* 15, 3 ; *spect.* 25, 3 ; CYPR. *ep.* 2, 2, 1 ; *Don.* 8 ; MIN. FEL. 37, 12 ; NOVAT. *spect.* 6, 6 ; ARN. 7, 33. ~ Sur le théâtre, école d'impudeur et d'immoralité, cf. déjà OV. *ars* 1, 100 ; VAL. MAX. 2, 6, 7b (mimes) ; puis TERT. *apol.* 15, 1-3 et 38, 4 ; *spect.* 17, 1s. et 25, 1 ; CYPR. *Don.* 8 ; *ep.* 2, 1, 2 ; NOVAT. *spect.* 6, 3. Voir WEISMANN, *Schauspiele*, p. 75s.

in muliebrem incessum habitumque mollita inpu-
 110 inhonestis gestibus mentiuntur. **30.** Quid de mimis loquar cor-
 ruptelarum praeferebantur disciplinam, qui docent adulteria,
 dum fingunt, et simulacris erudiunt ad uera? Quid iuuenes aut
 uirgines faciant, cum haec et fieri sine pudore et spectari liben-
 115 possint et inflammantur libidine, quae aspectu maxime conci-
 tatur, ac se quisque pro sexu in illis imaginibus praefigurat
 probantque illa, dum rident, et adhaerentibus uitiiis corruptio-
 nes ad cubacula reuertuntur; nec pueri modo, quos praematu-
 ris uitiiis imbui non oportet, sed etiam senes, quos peccare iam
 120 non decet.

32. Circensium quoque ludorum ratio quid aliud habet nisi
 leuitatem uanitatem insaniam? Tanto namque impetu conci-
 tantur animi in furorem, quanto illic impetu curritur, ut iam
 plus spectaculi exhibeant qui spectandi gratia ueniunt, cum
 125 exclamare et efferris et exilire coeperint.

109 muliebrem : -bre R -bri B³ -lierem V -lierum g || incessum : -u
 B^{pc} || mollita : et *add.* HM || 110 quid : qui V M || mimis : minis V || 112
 simulacris : -latis g || ad : at H || uera : uero HM || 113-114 libenter ab
 omnibus : *transp.* HM || 115 quae : que B¹ qui B³ || 115-116 concitatur :
 -tantur B² || 117-118 corruptiores : -ptores g -ptiones V || 119 senes : *om.*
 V || 121 quoque : et *add.* B² || 122 uanitatem : -te M || 123-124 ut iam
 plus : uti amplius H ut amplius M || 124 exhibeant : -bent HM || 125
 exclamare : ea clam- HM

1. Cette formulation fait écho à MIN. FEL. 37, 12; CYPR. Don. 8; NOVAT. spect. 6, 3. En revanche, la mention *simulacris erudiunt ad uera* n'a d'équivalent qu'en *epit.* 58, 6 : *fiunt per imaginem quae pudenda sunt, ut fiant sine pudore quae uera sunt.*

2. Nombreux témoignages sur l'engouement collectif pour le théâtre : cf. notamment (après OV. ars 1, 93-98) TERT. spect. 17, 3; CYPR. Don. 8; NOVAT. spect. 6, 2 et 6; ARN. 4, 35s. Les spectacles présentés, et l'enthousiasme de la foule, excitent l'imagination, les émotions, les désirs (cf. TERT. spect. 25, 2; et, plus tard, AUG. conf. 3, 2s.); ils sont une école d'immoralité (cf. CYPR. Don. 8). La vue joue un rôle majeur (cf. NOVAT. spect. 8, 3); et les rires, inconsciente approbation, favorisent l'imprégnation des vices (cf. CLEM. ALEX. paed. 3, 77, 1s.). Aussi rentre-t-on chez soi plus cor-

nés et amollis pour imiter la démarche et la toilette féminines, ils jouent le rôle de femmes sans pudeur, avec des gestes honteux. **30.** Et ne parlons pas des mimes, qui offrent l'enseignement de toutes les corruptions ! Ils enseignent l'adultère en le jouant¹ et, par leurs imitations, ils instruisent à passer à l'acte. Que peuvent faire jeunes gens et jeunes filles, lorsqu'ils voient de telles scènes se dérouler sans pudeur et plaire à tous les spectateurs² ? **31.** On leur montre en tout cas ce qu'ils pourraient faire, et on allume en eux le désir, que la vue excite tout particulièrement ; chacun, selon son sexe, s'imagine déjà dans ces fictions, ils les approuvent par leurs rires et, les vices collant à eux, ils s'en retournent dans leur chambre plus corrompus. Et les jeunes ne sont pas seuls concernés, eux qu'il ne faudrait pas mettre prématurément en contact avec les vices : les vieillards le sont aussi, qui n'ont plus l'âge de ces fautes-là.

32. Les jeux du cirque, également, n'ont d'autre raison d'être que la frivolité, la vanité, la folie³. Car les esprits s'excitent jusqu'à la frénésie, avec autant de fougue qu'il y en a dans l'arène pour disputer la course ; si bien que ce sont plutôt les spectateurs qui, dès lors, constituent le spectacle, lorsqu'ils se mettent à hurler, s'emporter, trépigner !

rompu : cf. (après SEN. ep. 7, 3) CYPR. Don. 8; COMMOD. apol. 211. Mais l'originalité de notre texte tient au fait que l'analyse de ces dangers met au premier plan les jeunes gens (cf. TAT. cohort. 22 : « vos filles et vos fils »), âge fragile et influençable (*lubrica aetas* : *epit.* 58, 7; cf. SEN. ep. 7, 6). On note que les vieillards, également mentionnés ici, disparaissent en *epit.* 58, 7. En Don. 8, CYPRIEN prenait l'exemple d'une femme mariée ; mais, en général, on mentionne seulement que tous les âges et toutes les conditions sont concernés (cf. inst. 5, 10, 16; et TERT. spect. 17, 3; NOVAT. spect. 6, 6).

3. En apparence « plus innocents » (*epit.* 58, 8), les jeux du cirque provoquaient, dans la foule des parieurs, une frénésie (*furore, insaniam*) évoquée de longue date par les écrivains depuis ENNIUS (*ann.* 50-52) : cf. VERG. Aen. 5, 148-150; IUV. sat. 11, 197-202; PLIN. ep. 9, 6, 2s. (autres réf. encore dans WEISMANN, *Schauspiele*, p. 89, n. 124). Même critique dans TERT. apol. 38, 4; spect. 16, 1, 4; MIN. FEL. 37, 11; et LACT. *epit.* 58, 8, où l'accent est mis sur la gravité des rixes dans le public, et non, comme ici, sur leur ridicule.

33. Vitanda ergo spectacula omnia, non solum ne quid uitio-
rum pectoribus insidat, quae sedata et pacifica esse debent, sed
ne cuius nos uoluptatis consuetudo deleniat et a deo atque a
bonis operibus auertat. 34. Nam ludorum celebrationes deo-
rum festa sunt, siquidem ob natales eorum uel templorum
nouorum dedicationes sunt constituti. 35. Et primitus quidem
uenationes, quae uocantur munera, Saturno sunt adtributae,
ludi autem scaenici Libero, circenses uero Neptuno. Paulatim
tamen et ceteris diis idem honos tribui coepit singulique ludi
130
135
nominibus eorum consecrati sunt, sicut Sinnius Capito in
Libris spectaculorum docet. 36. Si quis igitur spectaculis inter-
est ad quae religionis gratia conuenitur, discessit a dei cultu et
ad deos se contulit, quorum natales et festa celebravit.

126 non : om. B || solum ne : malum ne B² ne malum B³ || 127 insidat :
-diat M -deat R || 128 ne : nec V || cuius : -quam P³ || 130 templorum R
edd. : -porum codd. cett. u. notam || 131 nouorum : honor- HM || et : in
add. R || quidem : om. B || 132 uenationes : uenera- HM || 135 sicut : si g ||
Sinnius : om. R || 137 ad quae : atque B R adque g V HM || conuenitur :
-uenit B R || 138 ad deos : ad eos M.

1. Même conclusion en *epit.* 58, 9 (après *SEN. ep.* 7, 2) ; mais il ne peut s'agir de l'*apatheia* stoïcienne (cf. WEISMANN, p. 89) ! ~ L'argument suivant, en associant morale et métaphysique (à l'instar de *MIN. FEL.* 37, 11), assure la transition vers le thème final : les jeux sont liés au culte des dieux ; y assister, c'est abandonner le culte du vrai Dieu (*infra* 20, 36 et *epit.* 58, 2). Cf. *TERT. apol.* 38, 4 ; *spect.* 4, 3 et 24, 3s. (c'est renier son baptême) ; et *NOVAT. spect.* 2, 2.

2. Cf. *TERT. spect.* 5, 3, qui renvoie à Varron ([*ludos*] et *diebus festis et templis et religionibus reputat*). Le terme *natales* (repris *infra* 20, 36, mais qui disparaît en *epit.* 58, 1s.) rappelle en outre la critique évhémériste du polythéisme : cf. *inst.* 1, 11, 3s. et 20, 6 (les *Floralia*) ; *epit.* 13, 2s. ; *ira* 11, 8.

33. Il faut donc éviter tous les spectacles, pour qu'aucun de ces vices ne s'installe en nos cœurs, lesquels doivent être apaisés et pacifiés¹, mais aussi pour éviter que l'habitude du plaisir nous amollisse, et qu'elle nous détourne de Dieu et des œuvres du bien. 34. Car, de fait, les célébrations des jeux sont les fêtes des dieux, puisque ces jeux ont été institués pour leurs anniversaires ou pour la dédicace de nouveaux temples². 35. Très tôt, en tout cas, les chasses, qualifiées de spectacles, ont été départies à Saturne, les jeux scéniques l'ont été à Liber, et les jeux du cirque à Neptune³. Mais peu à peu les autres dieux aussi se sont vu attribuer le même honneur, et tous les jeux ont été consacrés à des noms de dieux, comme nous l'apprend Sinnius Capito⁴ dans ses *Livres des spectacles*. 36. Ainsi donc, assister à des spectacles auxquels on se rassemble à des fins religieuses, c'est déjà s'être écarté du culte de Dieu, pour se tourner vers ces dieux dont on célèbre les anniversaires et les fêtes.

3. Bien qu'ici *primitus* et *paulatim* (qui disparaissent en *epit.* 58, 2) semblent épouser la perspective chronologique de *TERT. spect.* 5, 4s., le propos de Lactance est différent, nous semble-t-il. Comme en *epit.* 58, 2, il tient surtout à rappeler la présence de trois dieux majeurs du panthéon gréco-romain (Saturne, Liber, Neptune), derrière les spectacles de l'amphithéâtre, du théâtre et du cirque. ~ Les *uenationes* (surprenantes ici, puisqu'elles n'ont pas été évoquées) étaient en effet qualifiées de *munera*, comme les combats de gladiateurs (cf. *SEN. ben.* 1, 12, 3 ; *SUET. Iul.* 75, 6). En *epit.* 58, 2, le terme est remplacé par *munerum editiones*. ~ Pour l'attribution des jeux du cirque à Neptune (assimilé à Consus), cf. *LIV.* 1, 9, 6 ; *TERT. spect.* 5, 5 ; *NOVAT. spect.* 4, 4 ; *SERV. in Aen.* 8, 635.

4. Ce grammairien nous est connu par AULU-GELLE, qui le mentionne en *noct.* 5, 20, 1-3, puis, en 5, 21, 9s., pour un recueil de *Lettres* (la première étant adressée à Pacuvius Labeo, dont on sait qu'il est mort en 48 av. JC). Ses *Libri spectaculorum*, qui ne nous sont pas parvenus, sont cités plusieurs fois par Festus ; ils pourraient, selon OGILVIE (*Library*, p. 48), avoir été lus par Varron. En *spect.* 5, 8, TERTULLIEN, lui, renvoyait à Suétone, dont la *Ludicra historia* ne nous est pas non plus parvenue.

CAPVT XXI

1. Aurium uoluptas ex uocum et cantuum suauitate percipi-
tur, quae scilicet tam uitiosa est quam oblectatio illa de qua
diximus oculorum. 2. Quis enim non luxuriosum ac nequam
putet eum qui scaenicis artes domi habeat? Atquin nihil refert
5 utrumne luxuriam solus domi an cum populo exerceas in
theatro. 3. Sed iam de spectaculis dictum est. Restat unum
quod est nobis expugnandum, ne capiamur his quae ad sensum
intimum penetrant. Nam illa omnia quae uerbis carent, id est
aeris ac neruorum suaues soni possunt facile contemni, quia
10 non adhaerent nec scribi possunt. 4. Carmen autem composi-
tum et oratio cum suauitate decipiens capit mentes et quo
uoluerit inpellit.

B(G) R g PV HM

1 ex : et B || 2 illa : ille V || 4 habeat : -beant g || atquin : aut quin M || 6
est : om. R || 8 intimum : om. M -tegrum g || 9 suaues : -uis B || 11
decipiens : -cipies B¹ -currens R *Buen. Br. u. notam*

1. Cf. *epit.* 57, 5 : *aurium (uoluptas) de uocibus canoris et suauibus*.
~ Pour *uitiosa*, cf. *supra* 20, 1 et note *ad loc.* ~ Méfiance à l'égard du
pouvoir de la musique sur les âmes, les esprits et même les cités : cf. déjà
PLAT. *leg.* 3, 700 a-e ; *rsp.* 3, 401 d. 411 a-c ; et CIC. *leg.* 2, 38. Pouvoir de la
musique, qui, par le plaisir qu'elle procure, amollit les âmes : cf. (après
Ov. *rem.* 753s., ou QUINT. 1, 11, 31) CYPR. *zel.* 2 (manœuvre de Satan) ;
NOVAT. *spect.* 7, 1s. ; ARN. 2, 42 ; COMMOD. *instr.* 2, 12, 20-25.

2. Même expression en *opif.* 8, 9, pour la vue ; mais ici, le singulier nous
semble avoir la même valeur que le pluriel d'*epit.* 57, 6. En *inst.* 1, 20, 26,
sensibus intimis est opposé à *summis digitis*. Cf. MIN. FEL. 1, 2, mais aussi
CYPR. *zel.* 2 : (*Diabolus*) *temptat an sit pars aliqua (...) cuius aditu*

CHAPITRE XXI

**Les plaisirs de l'ouïe :
dangers de la poésie
et de l'éloquence**

1. L'oreille trouve son plaisir
dans la douceur des voix et des
chants¹ ; or il est, certes, aussi
entaché de vice que celui dont
nous parlions et qui charme les yeux. 2. En effet, qui ne
jugerait intempérant et mauvais, un homme qui aurait à
demeure un théâtre ? Eh bien, peu importe que l'on exerce
son intempérance, seul, chez soi, ou bien au théâtre, avec la
foule. 3. Mais j'ai déjà parlé des spectacles. Reste un point
auquel nous devons nous attaquer, pour ne pas nous laisser
séduire par les plaisirs qui pénètrent jusqu'à l'intime de nos
sens². Car on peut aisément sous-estimer tout ce qui est
sans paroles, je veux dire la douceur des sons produits par
l'air et par les cordes, car elle ne se fixe pas et ne se peut
transcrire³. 4. Mais la poésie, par sa belle ordonnance, et
l'éloquence, avec sa douceur trompeuse, s'emparent des
esprits et les entraînent où elles veulent.

ad interiora penetretur (comme *infra* 23, 6). Le constat qui suit : *possunt
facile contemni*, reprend d'ailleurs le thème développé par Cyprien en *zel.*
1, à propos de l'envie.

3. *Aeris ac neruorum suaues soni* désigne, selon nous, à la fois la voix
humaine et la musique instrumentale (vents et cordes). L'auteur précise
qu'il traite des sons, ou plus exactement de leur douceur, qui ne peut être
fixée ou transcrite ; le problème n'est pas, selon nous, celui de la notation
musicale : cf. ISID. *orig.* 3, 15, 2 et WILLE, *Musica*, p. 491. « Douceur » des
voix et des chants (§ 1) ; « délicatesses et raffinements » de la poésie, de
l'éloquence (§ 4-5) ; « plaisir » des chants et de la poésie (§ 9) : Lactance s'en
tient ici au pouvoir que l'art tire des plaisirs de l'ouïe, sans y mêler le
pouvoir des mots sur l'intelligence (à la différence d'*epit.* 57, 6). ~ *Quo
uoluerit impellit* : cf. CIC. *de or.* 1, 30.

Inde homines litterati cum ad religionem dei accesserint, ab aliquo inperito doctore fundati, minus credunt. **5.** Adsueti enim dulcibus et politis siue orationibus siue carminibus, diuinarum litterarum simplicem communemque sermonem pro sordido aspernantur. Id enim quaerunt quod sensum demulceat ; persuadet autem quidquid suaue est et animo penitus, dum delectat, insidit. **6.** Num igitur deus et mentis et uocis et linguae artifex diserte loqui non potest ? immo uero summa prouidentia carere fuco uoluit ea quae diuina sunt, ut omnes intellegent quae ipse omnibus loquebatur.

7. Ergo qui ueritati studet, qui non uult se ipse decipere, abiciat inimicas ac noxias uoluptates, quae animam subiciant ut corpus cibi dulces : praeferantur uera falsis, aeterna breuius, utilia iucundis. **8.** Nihil aspectu gratum sit nisi quod iuste,

13 ad religionem : *hic denuo* G || accesserint : si non fuerint *add.* B³ R || 14 aliquo inperito : a. perito B PV¹ perito a. R || minus : mun. HM || 19 insidit : -det B³ || 20 diserte : -ti V || 22 quae : ipsius ut *add.* R || ipse omnibus : *transp.* P || 23 decipere : deicere R *Br. non legitur* G u. *notam* || 24 uoluptates : uolunt. G || subiciant G : -ciat B¹ -ciunt B² HM sic uitiant R sibi uinciant g P *add.* sibi uinceant V uitiant *coni. Buen. Br. u. notam* || 25 cibi : sibi V || praeferantur : -runtur BG || uera falsis aeterna : *om.* G || falsis : -si V

1. Même aveu en *inst.* 3, 1, 2 ; 5, 1, 9 ; *epit.* 57, 7. ~ Lactance a insisté sur la nécessité d'offrir aux païens cultivés des interlocuteurs éclairés (cf. *inst.* 5, 1, 18, 21 ; 2, 1 ; 4, 8), s'appuyant sur une culture religieuse, mais aussi littéraire et philosophique. Cf. son jugement sur ses prédécesseurs de langue latine (*inst.* 5, 1, 21-26 ; 4, 3-7), et la présentation de son projet personnel (*inst.* 1, 1, 10 ; 3, 1, 1-4 ; 5, 4, 1-8). Sur ce point, cf. FREDOUILLE, « Esthétique », p. 373-375 ; et « Apologétique », p. 228s.

2. Deux manuscrits (B et R) formulent la même idée de façon inverse : « s'ils n'ont pas été formés par un maître cultivé ». Mais, à la différence de WINGER (*Humanität*, p. 238), nous ne croyons pas devoir adopter ce texte, même si la formulation en est jugée plus élégante par BÜNEMANN (cf. *PL* 6, c. 714) et HECK (*Zusätze*, p. 186, n. 90). En effet, cette leçon, qui comporte

Voilà pourquoi, lorsque des lettrés accèdent à la religion de Dieu, ils ont plus de mal à croire¹, s'ils ont été formés par un maître sans culture². **5.** Habitué qu'ils sont aux délicatesses et aux raffinements de l'éloquence et de la poésie, ils sont rebutés par la langue simple et familière des textes divins, qu'ils trouvent négligée³. Ce qu'ils recherchent en effet, c'est ce qui flatte leurs sens ; or la douceur est persuasive, et, tout en charmant, elle s'installe dans l'âme en profondeur. **6.** Est-il donc concevable que Dieu, le créateur de l'intelligence, de la voix, de la parole, n'ait pas le pouvoir de s'exprimer éloquentement ? Bien au contraire, mais la suprême providence a voulu que les choses divines fussent sans fard, afin que tous comprissent ce que Dieu lui-même disait à tous.

Les vrais plaisirs de la vue et de l'ouïe

7. Ainsi donc, celui qui aspire à la vérité, celui qui ne veut pas se tromper lui-même, doit s'affranchir des plaisirs, ennemis pernicieux qui asservissent l'âme comme les mets flatteurs asservissent le corps : qu'il préfère la vérité à l'erreur, l'éternel à l'éphémère, l'utile à l'agréable. **8.** Que seuls les actes de justice et de piété soient agréables.

une addition (*si non fuerint*) et *perito* au lieu d'*inperito*, n'est donnée que par B³ et R ; or, pour le ms B, l'ajout peut n'être qu'une correction due à la présence de *perito*, alors que le ms V, lui, corrige la même erreur (oubliée dans P) en *inperito*, rejoignant ainsi la leçon donnée par la majorité des mss.

3. Même constat, dans les mêmes termes, en *inst.* 5, 1, 15-18 ; cf. *epit.* 57, 7. Même vocabulaire dans *CYPR. Don.* 2 ; *MIN. FEL.* 16, 6 ; *ARN.* 1, 59, mais pour prôner le renoncement à toute recherche d'*ornatus* (cf. FONTAINE, *Aspects*, p. 163s.) ; Lactance, lui, comme plus tard AUGUSTIN (cf. *doctr.* 4, 3 et 30) ne croit pas devoir renoncer à l'*auditu suaue* (§ 8), dont il connaît l'efficacité (cf. *inst.* 5, 1, 25 : éloge du style de Cyprien !). ~ *Carere fuco* (§ 6) : comme en *inst.* 3, 1, 3 pour la *ueritas*, Lactance précise que l'absence de fard dans les Écritures résulte de la volonté divine, qui requiert l'authenticité (cf. *inst.* 2, 10, 13 ; 18, 3), et entend s'adresser à tous (cf. *inst.* 5, 1, 15 ; *supra* 3, 16 et note *ad loc.*).

quod pie fieri uideas, nihil auditu suaue nisi quod alit animam melioremque te reddat; maximeque hic sensus non est ad uitium detorquendus, qui nobis ideo datus est, ut doctrinam dei percipere possemus. **9.** Itaque si uoluptas est audire cantus et carmina, dei laudes canere^a et audire iucundum sit. **10.** Haec est uoluptas uera, quae comes est et socia uirtutis, haec non est caduca et breuis, ut illae quas adpetunt qui corpori uelut pecudes seruiunt, sed perpetua et sine ulla intermissione delectans. **11.** Cuius terminos si quis excesserit nihilque aliud ex uoluptate petierit nisi ipsam uoluptatem, hic mortem meditatur, quia sicut uita perpetua in uirtute est, ita mors in uoluptate. **12.** Qui enim temporalia maluerit, carebit aeternis, qui terrena praetulerit, caelestia non habebit.

27 auditu : -tus V || suaue : uane V || alit : alet B || 28 te : del. P³ || 30 possemus : -simus BG || 31 audire : et add. G || 33 ut : set B¹ sed B³ || illae : illa R || qui : quae B non legitur G || uelut : ut g PV edd. Br. u. notam || 35-36 uoluptate : uolunt-V || 36 ipsam : ipsa M || 37 uoluptate : uolunt-uid. G || 38 temporalia : tempora B¹ -raria B³ PV || 39 praetulerit : pertul-V².

21, 9. a. cf. Ps 32, 1 ; 33, 2 ; Ep 5, 19 ; Col 3, 16.

1. Sur l'enrichissement spirituel et moral que peut apporter la musique, cf. déjà PLAT. *leg.* 7, 802 a-d ; et c'est l'aspect que les écrivains chrétiens, après les philosophes, ont généralement privilégié : cf. WILLE, *Musica*, p. 367-405 ; FERGUSON, « Theology », p. 275s. Pour Lactance, il s'agit surtout de mettre en lumière un bon usage des sens, comme des affects. Mais surtout, l'originalité de notre texte est de réhabiliter la *uoluptas*, en proposant sa « conversion » (§ 10) : d'obstacle à la vérité (cf. *inst.* 5, 1, 17 ; *epit.* 57, 7), elle peut devenir *uera uoluptas* ; il existe un plaisir des sens associé à la vertu (et non plus combattu par elle : cf. *epit.* 57, 5) : c'est celui de la *confessio laudis Dei*. Cf. AUG. *conf.* 10, 49s. (jugement plus nuancé, fruit de son expérience personnelle).

bles à regarder, que seul ce qui nourrit l'âme et vous rend meilleur¹, soit doux à entendre ; et ce dernier sens, en particulier, ne doit pas être détourné vers le vice, lui qui nous a été donné, précisément pour que nous puissions recevoir l'enseignement de Dieu. **9.** Ainsi, puisque c'est un plaisir que d'écouter des chants et des poèmes, mettons notre joie à chanter les louanges de Dieu^a et à les écouter. **10.** Tel est le vrai plaisir, qui accompagne la vertu et se joint à elle : à la différence de ceux que recherchent les hommes asservis à leur corps comme des bêtes, ce n'est pas un plaisir passager ni éphémère, il perdure et charme sans discontinuer. **11.** Au contraire, lorsqu'on en dépasse les bornes, lorsque, dans le plaisir, on ne cherche plus que le plaisir lui-même, alors on prépare sa mort ; car, si la vie éternelle est au cœur de la vertu, de même la mort est au cœur du plaisir. **12.** En effet, celui qui aura préféré les biens temporels, n'aura pas de part aux biens éternels, celui qui aura choisi les biens de la terre, ne possédera pas ceux du ciel.

2. Cf. *mort.* 52, 4 ; *infra* 25, 7 (même exigence d'une dimension religieuse pour la musique dans PLAT. *leg.* 3, 700 b et 7, 801 a-e). Remarquons surtout la formulation de Lactance, qui, réconciliant esthétique, morale et religion, ouvre clairement la voie à la poésie et l'hymnodie chrétiennes : cf. WILLE, *Musica*, p. 385 ; VAN DER NAT, « Voraussetzungen », p. 221-225 ; et WLOSOK, *Res.*, p. 222 ; 246 ; 253s. ; 454. L'analyse de la fonction du poète, en *inst.* 1, 11, 23-25. 29s., nous y préparait, ainsi que l'estime, souvent manifestée, pour les intuitions des poètes païens (cf. GOULON, « Phénix », p. 91-94). Enfin, notre auteur a lui-même donné un premier exemple de poésie chrétienne avec *L'Oiseau Phénix* (où l'Oiseau, « servant de Phébus », module aussi, à chaque aurore, un « chant sacré » [v. 45-50]).

CAPVT XXII

CHAPITRE XXII

1. Ad uoluptates autem saporis et odoris, qui duo sensus ad solum corpus pertinent, nihil est quod a nobis disputetur, nisi forte quis exigit ut dicamus turpe esse sapienti ac bono, si uentri et gulae seruiat^a, si unguentis oblitus aut floribus coronatus incedat ; quae qui facit, utique insipiens et ineptus et
5 nihil est, et quem ne odor quidem uirtutis attigerit.

2. Fortasse quispiam dixerit : « Cur ergo illa facta sunt, nisi ut his fruamur ? » At enim saepe iam dictum est uirtutem nullam futuram fuisse, nisi haberet quae opprimeret. Itaque
10 fecit omnia deus ad instruendum certamen rerum duarum.

B(G) R g PV HM

1 ad : at B || odoris : doloris V || 2 solum : om. g || disputetur : de- M || 5 ineptus : est add. R || 6 nihil : nihili B edd. Br. u. notam || et : om. R || 8 iam : om. M || 9 nisi : nihil P || haberet : -bent P¹ -bens P³ -beretur g || itaque : hic quae uid. B¹ idque B² || 10 omnia : -ne B² non legitur B³ || instruendum : struend- BG

22, 1. a. cf. Rm 16, 18 ; Ph 3, 19.

1. A la différence de la vue et de l'ouïe, dont il a été dit qu'elles permettent aussi de connaître Dieu : cf. *supra* 20, 6 (contempler le ciel comme *opus Dei*), et 21, 8 (« recevoir l'enseignement de Dieu »).

2. Souvenir, peut-être, des expressions pauliniennes en Rm 16, 18 et surtout Ph 3, 19 (qui nous semble viser les païens [*qui terrena sapiunt*], plutôt que les juifs). ~ Cet asservissement aux besoins du corps a toujours été présenté comme le propre des animaux, une conduite indigne de l'homme, a fortiori du sage : cf., entre autres, ARSTT. *Nic.* 3, 10, 5s. ; SALL. *Cat.* 1, 1 ; 2, 7 ; SEN. *ep.* 29, 5 ; CLEM. ALEX. *paed.* 2, 7, 4 ; et, chez LACTANCE, *opif.* 8, 2 ; *inst.* 3, 8, 6 ; 4, 17, 19s. ; *ira* 7, 2. ~ Même tour (*uentri et gulae*), *supra* 17, 19, où (comme en 1, 8) Lactance insistait sur le fait que l'homme y engloutit ses biens (cf. *epit.* 57, 6 : *trahere ad luxuriam*).

Les plaisirs du goût et de l'odorat

1. Pour ce qui est des plaisirs du goût et de l'odorat, deux sens qui ne concernent que le corps¹, nous n'avons rien à en dire, à moins qu'on nous demande de rappeler qu'il est honteux pour un sage, pour un homme de bien, d'être asservi à son appétit et sa gourmandise^{a 2}, et de se promener enduit de parfums ou couronné de fleurs³ ; car c'est bien la conduite d'un homme insensé, stupide, d'une nullité, que n'a même pas effleuré un avant-goût de vertu.

2. Mais on dira peut-être : « Alors pourquoi ces choses ont-elles été créées, si ce n'est pour que nous en jouissions⁴ ? » C'est que la vertu (on l'a dit souvent, déjà) ne saurait exister sans quelque obstacle à surmonter. Aussi Dieu a-t-il tout créé pour que s'instaure un duel entre deux

3. Souvenir possible de Cic. *Cat.* 2, 10, décrivant les partisans de Catilina (*sertis redimiti, unguentis obliiti*). Notons que cette évocation concrète sera remplacée, en *epit.* 57, 6, par un jugement (*uitam detestabilem*). ~ *Oblitus* a valeur péjorative : cf. son emploi, *infra* 23, 16, avec *caeno*, et, en *inst.* 1, 21, 45 ; 4, 17, 21, avec *luto*. Quant à l'habitude de se couronner la tête de fleurs, elle va contre l'usage naturel des sens (cf. déjà TERT. *apol.* 42, 6 ; *cor.* 5, 1-3 ; MIN. FEL. 38, 2), d'où le jugement : *insipiens et ineptus*.

4. Cet argument (l'existence de biens qui nous sont offerts, et dont il serait sot de ne pas jouir) a déjà été envisagé, et utilisé par Lactance lui-même, *supra* 9, 17-23, lorsqu'il critiquait la vanité de la vertu prônée par les philosophes : *quid fugimus adtributa nobis bona (...)* (§ 20) ; et sa réponse était claire (§ 22s.) : la vertu n'est pas un bien en soi ; « Il ne faut s'abstenir des biens présents que s'il en est d'autres plus grands. » (Même démonstration en *inst.* 7, 9, 15-18). Il lui suffit donc ici d'évoquer la distinction classique entre *uti* et *frui*, entre l'usage naturel (cf. TERT. *cor.* 5, 2 ; MIN. FEL. 38, 2) et la jouissance : luxe évoqué au § 1 (cf. TERT. *cor.* 5, 3), séduction des plaisirs jusqu'à l'asservissement au corps, leitmotiv des § 3-5 (cf. *supra* 4, 5. 9).

3. Ergo inlecebrae istae uoluptatum arma sunt illius cuius unum opus est expugnare uirtutem iustitiamque ab hominibus excludere. His blandimentis et suauitatibus titillat animas ; scit enim quia mortis est fabricatrix uoluptas. 4. Nam sicut deus
 15 hominem ad uitam non nisi per uirtutem ac laborem uocat, ita ille ad mortem per delicias ac uoluptates, et sicut ad uerum bonum per fallacia mala, sic ad uerum malum per fallacia bona peruenitur. 5. Cauenda sunt igitur oblectamenta ista tamquam laquei et plagae, ne suauituum mollitie capti sub dicionem
 20 mortis cum ipso corpore redigamur, cui nos manciparimus.

CAPVT XXIII

1. Venio nunc ad eam quae percipitur ex tactu uoluptatem ; qui sensus est quidem totius corporis. Sed ego non de ornamentis ac uestibus, sed de sola libidine dicendum mihi puto,

B(G) R g PV HM

16 ac : et R || uoluptates : -tem B³ || 16-17 uerum bonum : *transp.* G || 17 mala --- fallacia² : *om.* P || malum : *hic def.* G || 18 tamquam : quam V || 19 mollitie : -ti R || capti : -ta P || dicionem : -ne M || 20 redigamur : diriga- M || manciparimus : -pamus B mancipari oportet g HM.

2 quidem : *om.* g || 3 ac : aut g PV

1. Dualisme éthique et cosmologique, en effet présents en maints passages de l'œuvre de Lactance (avec le thème de l'« Adversaire ») : cf. *inst.* 2, 8, 5 (add.). 6 (add. 2-5) ; 17, 1 ; 3, 29, 13-20 ; 5, 7, 3-10 ; 22, 12, 17 ; 7, 4, 12s. ; 5, 9, 15s. 23 ; *epit.* 24, 3, 7-11 ; *ira* 13, 13-16 ; 15, 2 ; 19, 1. Pour le seul livre 6, cf. *supra* 3, 13, 17 ; 4, 12-14, 17 ; 5, 12 ; 6, 3-5 ; 15, 5-7, et *infra* 23, 3-8. Voir n. compl. 2.

2. Le thème des deux voies et de leurs « guides » affleure à nouveau : cf. *supra* 3, 14 — 4, 24. ~ *Mortis est fabricatrix uoluptas* : cf. *inst.* 7, 12, 15. Souvenir possible de LUCR. 3, 472 (*dolor [...] leti fabricator*), dont

réalités opposées¹. 3. Les séductions de ces plaisirs sont donc les armes de celui dont l'unique tâche est de combattre la vertu et de chasser la justice du cœur des hommes. Voilà les cajoleries et les douceurs dont il titille les âmes ; il sait, en effet, que le plaisir ourdit la mort. 4. Car, de même que Dieu appelle l'homme à la vie, mais par le chemin de la vertu et de la peine, de même, lui, appelle l'homme à la mort² par les délices et les plaisirs ; et, comme on parvient au vrai bien en passant par des maux fallacieux, de même on parvient au vrai mal par des biens fallacieux. 5. Il faut donc éviter, comme pièges et filets³, ces plaisirs qui nous charment, de peur de nous laisser séduire et amollir par leur douceur, et de tomber au pouvoir de la mort, avec ce corps précisément auquel nous nous asservirions.

CHAPITRE XXIII

Les plaisirs du toucher 1. J'en viens à présent au plaisir que procure le toucher ; c'est là un sens qui concerne, à vrai dire, l'ensemble du corps⁴ ; mais, pour ma part, j'estime n'avoir pas à parler de la parure et du vêtement : je parlerai seulement du désir sexuel, lequel doit être particulièrement réfréné, car il est

Lactance prendrait allusivement le contre-pied. ~ *Per fallacia mala / bona* : fallacieux parce qu'éphémères (cf. *supra* 4, 12-14) ; en *inst.* 7, 5, 27, add. 14, on trouve *latens (bonum / malum)*.

3. Cf. *epit.* 58, 9 ; et, pour l'origine platonicienne de la métaphore, COURCELLE, *Connais-toi*, p. 341s., n. 95. ~ *Sub dicionem mortis redigi* : la mort éternelle, est-il précisé en *inst.* 2, 12, 7 (si le corps soumet l'âme à son pouvoir), et *supra* 20, 5 (si le plaisir soumet l'homme à son pouvoir). ~ *Suauituum*, terme archaïque et rare qui relaie ici *suauitates*, est un hapax chez Lactance.

4. Cf. CIC. *nat. deor.* 2, 141 ; autres réf. dans l'édition PEASE, p. 918 (Aristote, Chalcidius, Augustin). ~ *De ornamentis ac uestibus* : allusion, peut-être, aux traités de ses prédécesseurs : TERT. *cultu*, et CYPR. *hab. uirg.*

quae maxime coercenda est, quia maxime nocet. **2.** Cum exco-
 5 gitasset deus duorum sexuum rationem, adtribuit his ut se
 inuicem adpeterent et coniunctione gauderent. Itaque arden-
 tissimam cupiditatem cunctarum animantium corporibus
 admiscuit, ut in hos adfectus audissime ruerent eaque ratione
 10 propagari et multiplicari genera^a possent. **3.** Quae cupiditas et
 adpetentia in homine uehementior et acrior inuenitur, uel quia
 hominum multitudinem uoluit esse maiorem^b uel quoniam
 uirtutem soli homini dedit, ut esset laus et gloria in coercendis
 uoluptatibus et abstinentia sui.

4. Scit ergo aduersarius ille noster quanta sit uis huius cupi-
 15 ditatis, quam quidam necessitatem dicere maluerunt, eamque
 a recto et bono ad prauum et ad malum transfert. **5.** Illicita
 enim desideria inmittit, ut aliena contaminent quibus habere
 propria sine delicto licet. Obicit quippe oculis irritabiles
 formas suggeritque fomenta et uitiiis pabulum subministrat ;
 20 **6.** tum in intimis uisceribus stimulos omnes conturbat et com-

4 maxime¹ : -mae HM || quia : quae R || maxime² : -ma V -mae M || 8
 eaque : ea quae M || 9 possent : -sint B || 11 quoniam : quia B || 12 esset :
 est HM || laus : illa B || 13 et : om. P || 14 scit : sic B || 16 ad² : om. B *edd.*
Br. u. notam || transfert : -tulerunt HM || 17 contaminent : -net HM || 18
 obicit : om. R || quippe : -que prae B || 19 suggeritque : s. quae R || 20 tum
 : om. B || in : om. HM || stimulos : -lus B || omnes : -nis PV

23, 2. a. cf. Gn 1, 22.

23, 3. b. cf. Gn 1, 28.

1. Outre l'allusion à Gn 1, 22 et 28, souvenir probable du célèbre prolo-
 gue de LUCRÈCE 1, 1-20 (vocabulaire et superlatifs) ; peut-être aussi de sa
 reprise dans VERG. *georg.* 3, 242s. : cf. GOULON, « Rémiscences », p. 222s.
 et n. 31. ~ Dans tout le ch., Lactance insiste sur le caractère naturel de
 cette *adpetentia*, voulue par Dieu comme tous les *adfectus* : cf. NICHOL-
 SON, « *Libido* », p. 317 ; WINGER, *Humanität*, p. 458.

particulièrement pernicieux. **2.** Dieu, ayant conçu le prin-
 cipe des deux sexes, leur a donné de se rechercher mutuelle-
 ment et de prendre plaisir à s'unir. C'est pourquoi il a mis
 dans tous les êtres vivants un désir physique aussi ardent,
 afin qu'ils cèdent impétueusement à ces impulsions, et que,
 par ce moyen, les espèces puissent se multiplier^a et se pro-
 pager¹. **3.** Or ce désir et cette attirance se trouvent être,
 chez l'homme, plus impétueux et plus vifs² ; soit parce que
 Dieu voulait que le nombre des hommes s'accrût davanta-
 ge^b, soit parce qu'il n'a donné la vertu qu'à l'homme, pour
 qu'il mît son honneur et sa gloire à réfréner ses plaisirs et à
 se maîtriser.

**Le désir sexuel :
 domaine d'élection
 de l'Adversaire**

4. Aussi notre Adversaire sait-il
 bien quelle est la force de ce désir,
 que d'aucuns ont préféré appeler un
 besoin³ : il le détourne d'un droit
 et bon usage, vers un usage perverti et mauvais. **5.** Il inspire
 des envies illicites, si bien que des hommes qui pourraient,
 sans commettre de faute, posséder ce qui est à eux, souillent
 ce qui est à autrui. Car il offre aux regards des silhouettes
 provocantes, alimente le feu et fournit aux vices leur
 pâture ; **6.** alors, au plus intime du corps, il bouleverse et

2. Cf. PLIN. *nat. hist.* 10, 171. ~ Les deux raisons à la fois sont données
 en *inst.* 7, 5, 14-16, où il est précisé que, si l'une concerne la vie temporelle
 de l'homme, l'autre a pour enjeu sa vie éternelle.

3. Cf. *infra* 23, 38 : Dieu connaît le « caractère impérieux » (*necessitas*)
 de ces impulsions. Mais *quidam*, ici, vise ceux qui présentent la *libido*
 comme un phénomène purement physiologique, notamment LUCR. 4,
 1052-1072 (cf. aussi APUL. *apol.* 84, 3). ~ La mention de l'« Adversaire » (cf.
supra 4, 20-24) comme l'instigateur de l'adultère, la prostitution, l'homosexualité,
 est peut-être un souvenir de l'enseignement paulinien en Rm 1,
 24-27 (les païens n'ayant pas su reconnaître Dieu, celui-ci les a livrés à leurs
 convoitises avilissantes). A la différence de NICHOLSON (« *Libido* », p. 319
 et n. 44), nous ne croyons pas que les § 5s. évoquent des rêves provoqués
 par Satan.

mouet et naturalem illum incitat atque inflamat ardorem, donec inretitum hominem implicatumque decipiat. 7. Ac ne quis esset qui poenarum metu abstineret alieno, lupanaria quoque constituit et pudorem infelicium mulierum publicavit, ut
 25 ludibrio haberet tam eos qui faciunt quam quas pati necesse est. 8. His obscenitatibus animas ad sanctitatem genitas uelut in caeni gurgite demersit, pudorem extinxit, pudicitiam flagitavit.

Idem etiam mares maribus admiscuit et nefandos coitus
 30 contra naturam contraque institutum dei^c machinatus est. Sic imbuit homines et armauit ad nefas omne. 9. Quid enim potest esse sanctum his qui aetatem inbecillam et praesidio indigentem libidini suae depopulandam foedandamque substraerint ? 10. Non potest haec res pro magnitudine sceleris enarrari. Nihil amplius istos appellare possum quam impios et
 35 parcidas, quibus non sufficit sexus a deo datus, nisi etiam suum

23 esset : et add R || 26 his : hic V hinc HM || animas : -mus V || genitas : -tus V || 27 in : om. R || gurgite : -tem PV || 29 admiscuit : adplicuit B Br. u. notam || 31 homines : -nem B || 32 aetatem : -te M || 33 libidini : -nis M || 36 sufficit : -ciat g HM

23, 8. c. cf. Lv 18, 22 ; 20, 13 ; Rm 1, 27 ; 1 Co 6, 9 ; 1 Tm 1, 10.

1. Cf. *inst.* 5, 8, 7 (*necessitas*), où sont explicitées deux causes de la prostitution des femmes : leur pauvreté, et l'intempérance masculine. ~ Sur les emplois de *lupanar* chez LACTANCE (*inst.* 1, 20, 2 ; 3, 15, 19 et 21, 1 ; 6, 20, 2 et ici ; *epit.* 61, 6), cf. STANGL, « *Lactantiana* », p. 240s.

2. Sur la vocation de l'homme à la sainteté, cf. *supra* 2, 12 (*sancta mente*) et ici, en 23, 9 (*sanctum*) ; mais, dans ce contexte, le terme *sanctitas* évoque en particulier la pureté : cf. *supra* 5, 16 ; *infra* 23, 31 et 24, 25 (pour *sancte*). Sur *sanctitas* / *castitas*, cf. FUGIER, *Sacré*, p. 256-259. ~ Ici, comme en *inst.* 7, 6, 2 (*animas ad caelestia genitas*), cette mention est accompagnée de la métaphore platonicienne du borbier, qui affleurait déjà *supra* 4, 20 (voir n. compl. 4) et reparaitra *infra* 23, 16. Cf. CYPR. *ep.* 55, 26, 1 (cité dans COURCELLE, *Connais-toi*, p. 509, n. 382), où l'on trouve une idée voisine, et la même image, pour juger l'adultère et le recours à la prostitution.

aiguillonne de toutes parts, et cette ardeur naturelle, il l'attise et l'embrase, jusqu'à ce que l'homme tombe, empêtré dans les replis de ses filets. 7. Et, pour que nul ne s'abstienne du bien d'autrui par crainte des sanctions, il a même institué des lieux de prostitution, où est exhibée l'impudeur de malheureuses femmes ; de sorte qu'il se joue tout autant des hommes qui y viennent que des femmes contraintes¹ d'y être. 8. Voilà par quelles impudicités il a englouti comme dans un borbier des âmes nées pour la sainteté², détruit toute pudeur, attenté à la pureté.

C'est lui, toujours, qui a même accouplé des mâles³ et imaginé des unions sacrilèges, contraires à la nature et au dessein de Dieu^c. Voilà ce qu'il a inculqué aux hommes, et comment il les a armés pour tous les sacrilèges. 9. En effet, que peut-il y avoir de saint pour des hommes capables de soumettre à leur désir un âge faible et sans défense, pour le saccager et le souiller ? 10. De telles pratiques ne sauraient être évoquées en détail, eu égard à la gravité du crime. Ces hommes, je ne puis que les qualifier d'impies, de paricides ; car ils ne se contentent pas du sexe que Dieu leur a donné, mais ils outragent même leur propre sexe en le pro-

3. Comme dans CYPR. *Don.* 9, formule vigoureuse pour introduire la condamnation de l'homosexualité. Cf. *mort.* 8, 5, à propos de l'empereur Maximien (mais nous jugeons excessive l'interprétation qu'en donne LOI [« Valori », p. 94, n. 127] : cette dernière serait, pour Lactance, moins grave que le viol des jeunes filles de l'aristocratie). ~ Sur le sens du qualificatif *nefandus* (« contraire à l'ordre des choses » et donc à « la règle »), voir FUGIER, « Sémantique », p. 54 (cf. TERT. *cor.* 6, 1 ; *pudic.* 4, 5). ~ Les § 9s. attaquent plus particulièrement la pédérastie, qui était jugée « quasiment honorable » par la société païenne (cf. APUL. *apol.* 9, 14 — 10, 1), en dépit des sanctions pénales (cf. QUINT. 4, 2, 69, et MOMMSEN, *Droit*, t. 2, p. 431s.). ~ On notera surtout que le développement des § 5 à 10 correspond à l'ordre des catalogues judéo-hellénistiques (cf. *Did.* 2, 1 ; *Barn.* 19, 4a), comme dans CLEM. ALEX. *paed.* 2, 89, 1 et THEOPH. *Autol.* 1, 2 (cf. WRIGHT, « Homosexuality », p. 331).

sexum profane ac petulanter inludant. Haec tamen apud illos leuia et quasi honesta sunt.

11. Quid dicam de his qui abominandam non libidinem, sed
 40 insaniam potius exercent ? Piget dicere^d, sed quid his fore credamus quos non piget facere ? Et tamen dicendum est, quia fit : de istis loquor quorum teterrima libido et execrabilis furor ne capiti quidem parcat. 12. Quibus hoc uerbis aut qua indignatione tantum nefas prosequar ? Vicit officium linguae sceleris
 45 magnitudo.

Cum igitur libido haec edat opera et haec facinora designet, armandi aduersus eam uirtute maxima sumus. 13. Quisquis affectus illos frenare non potest, cohibeat eos intra praescriptum legitimi tori^e, ut et illud quod auide expetit consequatur et tamen in peccatum non incidat. 14. Nam quid sibi homines perdituri uolunt ? Nempe honesta opera uoluptas sequitur : si ipsam per se adpetunt, iusta et legitima frui licet. 15. Quodsi aliqua necessitas prohibebit, tum uero maxime adhibenda uir-

37 inludant : *hic def.* HM || 40 quid : qui V || fore : forte B || 40-41 credamus : trad. V || 43 quibus : *hic denuo* HM || 44 uicit *codd. omnes* : uinc. *edd. Br. u. notam* || 46 edat : edet *uid.* H¹ et H²M || opera : -ram B || 47 maxima : -me R || 48 cohibeat : pro- R || 49 et : est V || expetit : -pedit V || 51 honesta : -tam B || opera : -ram B || uoluptas : uolunt- B || 52 ipsam : ipsa B || quod si : etsi B || 53 prohibebit : cohi- R prohibet g HM || maxime : -ma g PV

23, 11. d. cf. Ep 5, 12.

23, 13. e. cf. 1 Co 7, 9.

1. Allusion probable à la fellation. Cf. *inst.* 1, 20, 2 ; et surtout 5, 9, 17 (où Lactance vient d'évoquer adultères, incestes, prostitution, homosexualité masculine) : *qui sanctissimam quoque corporis sui partem contra fas omne pollutant ac profanant.* Cf. *Cic. post reditum* 11 ; *Suet. Tib.* 44, 1 ; *Quint.* 11, 1, 84 (et *Bardon*, « Impudeur », p. 495s.) ; mais aussi *Barn.* 10, 8b. ~ *Vicit officium linguae sceleris magnitudo* : même expression en *mort.* 38, 1, pour évoquer la « fureur lubrique » de Maximin Daïa.

fanant effrontément. Et pourtant, à leurs yeux, ce sont des vêtiles quasiment honorables !

11. Mais que dire de ceux qui se livrent à des actes détestables — non plus débauche, mais bien plutôt dérèglement — ? On répugne à le dire^d ; mais ceux qui ne répugnent pas à le faire, imaginons ce qui leur arrivera ! Il faut pourtant le dire, puisqu'on le fait : je veux parler de ceux qui, dans leur ignoble débauche et leurs exécrables débordements, ne respectent pas même leur tête¹. 12. De quels mots poursuivre cela, de quelle indignation poursuivre un tel sacrilège ? La gravité du crime a dépassé tout ce qu'il faudrait dire.

**Les armes
 données à l'homme :
 la vertu et la loi divine**

Ainsi, puisque le désir sexuel produit de telles œuvres et signe de tels forfaits, nous devons nous armer contre lui de la plus grande vertu. 13. Celui qui est incapable de réfréner ces impulsions, qu'il les maintienne dans les limites prescrites du lit conjugal^e², afin de satisfaire à l'impétuosité de son désir sans tomber dans le péché. 14. De fait, que recherchent les débauchés ? Une conduite honnête s'accompagne de plaisir, n'est-ce pas ; eh bien, si l'on aspire à ce plaisir comme tel, on peut en jouir en toute justice et légitimité. 15. Mais si quelque empêchement s'impose³, alors en vérité, il faudra particulièrement recourir à la vertu, afin

2. Même prescription en *epit.* 57, 3, mais Lactance y met en garde contre le danger d'une « recherche abusive du plaisir ». Ici, c'est l'impétuosité du désir qu'il prend en compte ; cf. déjà *supra* 16, 9, où il citait cet exemple, entre autres, pour combattre le concept péripatéticien de *μεσότης* ou *mediocritas*. ~ Sur ces questions de morale sexuelle et conjugale du I^{er} au III^e siècle, cf. *Munier, Mariage* (textes).

3. Allusion, sans doute, aux unions prohibées par le droit romain (cf. *Evans Grubbs, Law*, p. 96s.), peut-être aussi à la question des mariages entre chrétiens et païens (cf. *Gaudemet, Mariage*, p. 67-69, qui cite *Tert. uxor.* 2, 3, 1 et *Cypr. laps.* 6).

tus erit, ut cupiditati continentia reluctetur. Nec tantum alienis
 55 toris^f quaeque attingere non licet, uerum etiam publicis uulga-
 tisque corporibus abstinendum deus praecipit docetque nos,
 cum duo inter se corpora fuerint copulata, unum corpus^g effi-
 cere. **16.** Ita qui se caeno immerserit, caeno sit oblitus necesse
 est. Et corpus quidem cito ablui potest, mens autem conta-
 60 gione in pudici corporis inquinata non potest nisi et longo tem-
 pore et multis bonis operibus ab ea quae inhaeserit conluuione
 purgari. **17.** Oportet ergo sibi quemque proponere duorum
 sexuum coniunctionem generandi causa datam esse uiuentibus
 eamque legem his affectibus positam, ut successionem parent.
 65 **18.** Sicut autem dedit nobis oculos deus non ut spectemus
 uoluptatemque capiamus, sed ut uideamus propter eos actus
 qui pertinent ad uitae necessitatem, ita genitalem corporis par-
 tem, quod nomen ipsum docet, nulla alia causa nisi efficiendae
 subolis accipimus.
 70 **19.** Huic diuinae legi summa deuotione parendum est. Sint
 omnes qui se discipulos dei profitebuntur ita morati et insti-

54 nec : non M || alienis : -ni R² || 55 toris : -ri R || quaeque : quae B g
 HM || 56 praecipit : -cepit g V HM || 61 inhaeserit : -runt V || 67 ita : item g
 || 70 huic : om. B¹ cui s.l. B³ || diuinae : -na M om. B || legi : -gis R om. B ||
 est : ut B || sint : sintque R

23, 15. f. cf. Ex 20, 14 ; Lv 18, 20 ; 20, 10 ; Dt 5, 18 g. cf. Gn 2, 24 ; Mt
 19, 5s. ; I Co 6, 16.

1. Même mention de cette interdiction en *epit.* 59, 6, mais l'unique
 raison donnée est que la loi divine transcende les lois humaines (cf. *infra*
 § 21. 25). Ici, l'interdiction est étayée par un « enseignement », souvenir
 probable de Gn 2, 24, mais surtout des propos de Paul en I Co 6, 16 : *An
 nescitis quoniam qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur?* Mais
 quand, au § 16, notre auteur explicite l'enseignement biblique, c'est à une
 métaphore plotinienne qu'il recourt : l'homme tombé dans un borbier,
 qui reste enduit de fange (PLOT. *Enn.* 1, 6, 5 : cf. AUBINEAU, « Bourbier »,
 p. 192, et COURCELLE, *Connais-toi*, p. 503, n. 337). ~ *Vnum corpus effi-
 cere* : cf. *infra* 23, 25.

que la continence résiste au désir. Et Dieu ne prescrit pas
 seulement de renoncer au lit d'autrui^f, à ce qu'il est illégal
 d'approcher : il prescrit de renoncer même aux êtres qui
 s'offrent en public et se prostituent¹ ; il nous enseigne que,
 lorsque deux êtres se sont unis, ils n'en forment plus
 qu'un^g. **16.** Ainsi, quand on se plonge dans la boue, on ne
 peut éviter d'être couvert de boue. Et le corps, lui, peut être
 lavé rapidement², mais lorsque l'âme s'est souillée au
 contact d'un être impudique, elle ne saurait être nettoyée de
 la fange qui l'imprègne sans un long temps et force bonnes
 œuvres. **17.** Chacun doit donc se représenter que l'union
 des deux sexes a été donnée aux êtres vivants pour la géné-
 ration, et qu'à ces impulsions a été fixée une loi : qu'elles
 pourvoient à la reproduction de l'espèce³. **18.** Or, de même
 que Dieu ne nous a pas donné des yeux pour que notre
 regard nous procure du plaisir, mais pour que nous y
 voyions dans les actes qui ont trait aux nécessités de l'exis-
 tence, de même nous avons reçu des organes génitaux à
 seule fin d'engendrer une descendance : leur nom suffit à
 l'enseigner.

19. A cette loi divine nous devons obéir avec le plus grand
 scrupule. Puissent⁴ tous ceux qui se proclameront disciples
 de Dieu, avoir reçu un caractère et une formation qui les

2. Cf. CIC. *leg.* 2, 24. ~ On remarque le choix du terme *contagio*, dont la
 connotation est platonicienne, même si la problématique de l'âme déchu
 au contact du corps n'est pas présente ici (contrairement à ce que laisse
 penser COURCELLE, *Connais-toi*, p. 693s., n. 362).

3. Même affirmation en *opif.* 12, 15 ; 13, 2 ; *inst.* 5, 8, 7 ; 7, 5, 14 ; *epit.*
 57, 3. Cf. déjà SEN. *Helu.* 13, 3 ; IUST. 1 *apol.* 29, 1 ; TERT. *Marc.* 1, 29, 3s.
 et *an.* 27, 4s. ; MIN. FEL. 31, 5. ~ Pour ce qui est dit de la vue au § 18, on
 notera que la position de Lactance était plus nuancée *supra* 1, 7 ; 20, 7 ;
 22, 1.

4. A la différence de HECK (*Zusätze*, p. 186, n. 90) et WINGER (*Humani-
 tät*, p. 241), nous préférons garder cette leçon. Donnée par la majorité des
 mss, elle constitue le début de l'exhortation des § 19 à 22, et c'est aussi le
 sens de la leçon du ms R (*sintque*). ~ Asservir son âme au corps, c'est la
 condamner à mort : cf. *supra* 1, 6-10 (et, moins explicitement, *inst.* 7, 6, 2 ;
epit. 57, 3).

tuti, ut imperare sibi possint. **20.** Nam qui uoluptatibus indulgent, qui libidini obsequuntur, hi animam suam corpori mancipant ad mortemque condemnant^h, quia se corpori addixerunt, in quod habet mors potestatem. **21.** Vnus quisque igitur quantum potest formet se ad verecundiam, pudorem colat, castitatem conscientia et mente tueatur; nec tantum legibus publicis pareat, sed sit supra omnes leges qui legem dei sequitur. **22.** Quibus bonis si adsueuerit, iam pudebit eum ad deteriora desciscere, modo placeant recta et honesta, quae melioribus incundiora sunt quam praua et inhonesta peioribus.

23. Nondum omnia castitatis officia exsecutus sum; quam deus non modo intra priuatos parietes, sed etiam praescripto lectuli terminat, ut cum quis habeat uxorem, neque seruam neque liberam habere insuper uelitⁱ, sed matrimonio fidem seruet. **24.** Non enim, sicut iuris publici ratio est, sola mulier adultera est quae habet alium, maritus autem etiamsi plures habeat, a crimine adulterii solutus est; **25.** sed diuina lex ita duos in matrimonium, quod est in corpus unum^j, pari iure

74 ad : om. B || mortemque : morte- B || addixerunt : adfix- R || 75 quod : quo B g V M || 76 pudorem : -que add. PV || 77 conscientia : -tiam B || mente : -tem B || 78 omnes : -nis R PV || 79 iam : tum HM || eum : uel add. g || ad : in add. g || 80 desciscere : desuesc- R descendere g PV || 81 inhonesta : honesta R || 82 nondum : non R || officia : hic denovo G || quam : quae B³G || 83 etiam : intra add. B²G || praescripto : -tos B || 84 terminat : -nauit B || neque : nequam B || 86 iuris publici : transp. R || 87 etiamsi : iam si uid. B¹ si B² || plures : -ris R P²V || 89 est in : om. R

23, 20. h. cf. Gr 5, 19-21.

23, 23. i. cf. Ex 20, 17; Si 41, 27.

23, 25. j. cf. Gn 2, 24; Mt 19, 5s.; Mc 10, 8; Ep 5, 31s.

1. Cf. TERT. *apol.* 46, 10; *mon.* 1, 2. Même insistance sur la *fides* et la *castitas* dans le mariage en *epit.* 61, 6s. (où figure le terme *sacramentum*, absent ici). La précision « qu'elle soit esclave ou libre » entend clairement dépasser la *lex Iulia de adulteriis coercendis* (cf. Dig. 48, 5), qui était toujours en vigueur au III^e s. : cf. MOMMSEN, *Droit*, t. 2, p. 417; 420s.; EVANS GRUBBS, *Law*, p. 94-98.

rendent capables de se maîtriser. **20.** Car ceux qui s'abandonnent aux plaisirs, ceux qui cèdent à leur désir, ceux-là asservissent leur âme au corps et la condamnent à mort^h : ils se sont livrés à leur corps, et sur lui la mort a tout pouvoir. **21.** Chacun doit donc, autant qu'il est en son pouvoir, s'exercer à la retenue, cultiver la pudeur, veiller à la chasteté, dans sa conscience et dans son âme : qui suit la loi de Dieu ne doit pas se contenter d'obéir aux lois de l'État, il doit se situer au delà de toutes les lois. **22.** S'il prend ces bonnes habitudes, il rougira dès lors de s'en départir pour de moins bonnes, pour peu qu'il prenne plaisir à une conduite droite et honnête, laquelle a plus de charme pour les meilleurs que n'en a, pour les pires, une conduite mauvaise et déshonnête.

La chasteté conjugale

23. Mais je n'ai pas encore exposé tous les devoirs de la chasteté; car Dieu lui impose de se borner, non seulement aux murs de la maison, mais même aux limites d'un seul lit; ainsi, celui qui a une épouse ne doit pas vouloir une autre femme, qu'elle soit esclave ou libreⁱ : il doit être fidèle à son mariage¹. **24.** En effet, selon le principe du droit civil², seule la femme est adultère quand elle a un amant, tandis que le mari, eût-il plusieurs maîtresses, est à l'abri, lui, de l'accusation d'adultère; or il n'en est pas ainsi : **25.** au contraire, lorsque deux personnes s'unissent en mariage, pour n'être donc qu'un seul corps^j, la loi divine les soumet

2. Cf. EVANS GRUBBS, *Law*, p. 202-205. FERRINI (*Opere*, p. 471) cite cette phrase parmi les passages attestant des connaissances juridiques de Lactance, et GAUDEMET (« Lactance », p. 86) renvoie à ULPYEN, *De adulteriis* (Dig. 48, 5, 14, 4s.). ~ AMARELLI (*Vetustas*, p. 124s.) la rapproche de la constitution constantinienne de 326, conservée en Cod. Th. 9, 7, 2 (longuement analysée par VENTURINI [« Accusatio »], mais sans référence à notre auteur). Cf. l'emploi de *calumnia*, au § 33, vraisemblablement dans son sens juridique, même s'il s'agit alors de la loi divine (sur ce terme, voir VENTURINI, *art. cit.*, p. 84s.).

90 coniungit, ut adulter habeatur quisquis compagem corporis in diuersa distraxerit.

26. Nec ob aliam causam deus, cum ceteras animantes suscepto fetu maribus repugnare uoluisset, solam omnium mulierem patientem uiri fecit, scilicet ne feminis repugnantibus
95 libido cogeret uiros aliud appetere eoque facto castitatis gloriam non tenerent. 27. Sed neque mulier uirtutem pudicitiae caperet, si peccare non posset. Nam quis mutum animal pudicum esse dixerit, quia suscepto fetu mari repugnat? quod ideo facit, quia necesse est in dolorem atque in periculum ueniat, si
100 admiserit. 28. Nulla igitur laus est non facere quod facere non possis. Ideo autem pudicitia in homine laudatur, quia non naturalis est, sed uoluntaria.

29. Seruanda igitur fides ab utroque alteri est, immo exemplo continentiae docenda uxor ut se caste gerat. Iniquum est
105 enim ut id exigas quod praestare ipse non possis. Quae iniquitas effecit profecto ut essent adulteria, feminis aegre ferentibus

90 quisquis : -que HM || compagem : partem B || 97 posset : -sit B || mutum : mult- R || 98 dixerit : dux- PV || quia : qui R quod g HM || 99 in² : om. B || si : se V¹ si se V² || 100 facere² : tac- R || 105 exigas : exeas uid. G || 105-106 iniquitas : id add. HM || 106 effecit : -ficit BG R V || essent : esse G

1. L'égalité des sexes était inconnue du droit romain ; mais, pour notre auteur (cf. GAUDEMET, « Lactance », p. 98), la notion capitale d'*aequitas* est appelée à régir non seulement les relations sociales (cf. *inst.* 5, 14, 17 : *aequo iure*), mais aussi les rapports conjugaux et familiaux (cf. *infra* § 29). *Eadem lege*, lit-on encore en *epit.* 61, 7s. ~ Le tour *unum corpus efficere* se trouvait déjà au § 15, mais pour toute union sexuelle (cf. n. *ad loc.*) ; ici, comme ensuite au § 33, l'assimilation *matrimonium* = *unum corpus* (d'origine biblique, elle aussi : cf. *diuina lex*) permet à l'auteur d'affirmer le caractère indissoluble du mariage, concept étranger au droit romain.

2. Cf. ARSTT. *H. A.* 5, 8, 542 a ; PLIN. *nat. hist.* 7, 48 ; 10, 171.

3. Affirmation importante : c'est donc la *libido* qui est naturelle, non la *pudicitia*. Cf. WINGER, *Humanität*, p. 458 ; et NICHOLSON, « *Libido* », p. 319, n. 40, qui rappelle à juste titre *inst.* 3, 8, 20-22 (critique du précepte

au même droit¹, si bien qu'est tenu pour adultère celui des deux, quel qu'il soit, qui disjoint et brise cette union en un corps.

26. Et c'est l'unique raison pour laquelle Dieu a voulu que, chez tous les êtres vivants, les femelles refusent le mâle quand elles ont conçu², alors que, seule entre toutes, la femme accepte l'homme ; car assurément, si leurs femmes se refusaient, le désir pousserait les hommes à chercher ailleurs, et de ce fait ils n'atteindraient pas la gloire de la chasteté. 27. Mais la femme non plus ne serait pas capable de la vertu de pureté, si elle n'était pas susceptible de pécher. Car on ne saurait dire d'une bête qu'elle est pure, quand elle se refuse au mâle après avoir conçu. Si elle le fait, c'est qu'admettre le mâle serait nécessairement douloureux et même dangereux pour elle. 28. Il n'y a donc nul mérite à ne pas faire ce qu'on ne pourrait faire. En revanche, si la pureté est méritoire en l'homme, c'est qu'elle n'est pas naturelle, mais volontaire³.

29. En conséquence, chacun des deux doit à l'autre fidélité ; et même, il faut donner à son épouse l'exemple de la continence, pour lui apprendre à avoir une conduite chaste. Il est injuste, en effet, d'exiger ce qu'on ne peut soi-même offrir⁴ ; et assurément, cette injustice a provoqué des adultères, les femmes supportant mal d'être fidèles à des

stoïcien : vivre selon la nature). Lactance vient d'ailleurs de mentionner (§ 27) que la *pudicitia*, pour la femme comme pour l'homme, suppose, comme toute vertu, la possibilité du vice, donc la liberté et la volonté. ~ Cette mention disparaît en *epit.* 61, 8, qui évoque l'obligation de chasteté pour la femme, modèle pour l'époux chrétien. Ici, l'accent est mis sur la *réciprocité* du devoir de fidélité (§ 29. 32), plus proche de la conception romaine du pacte conjugal (*consensus*).

4. La référence au droit romain et l'influence d'ULPIEN *adult.* (cf. *Dio.* 48, 5, 14, 5) sont ici manifestes ; on y lit en effet : *Iudex adulterii ante oculos habere debet et inquirere, an maritus pudice uiuens mulieri quoque bonos mores colendi auctor fuerit ; periniquum enim uidetur esse ut pudicitiam uir ab uxore exigat, quam ipse non exhibeat*. Texte cité dans VENTURINI, « *Accusatio* », p. 87, sans référence à Lactance, mais déjà signalé par BETULEIUS dans son éd. de 1563 (cf. *PL* 6, c. 720).

praestare se fidem non exhibentibus mutuam caritatem. **30.** Denique nulla est tam perditum pudoris adultera quae non hanc causam uitii suis praetendat, iniuriam se peccando non facere, 110 sed referre. Quod optime Quintilianus expressit : « *Homo, inquit, neque alieni matrimonii abstinens neque sui custos.* » Quae inter se natura conexa sunt. **31.** Nam neque maritus, circa corrumpendas aliorum coniuges occupatus, potest uacare domesticae sanctitati et uxor, cum in tale incidit matrimonium, 115 exemplo ipso concitata, aut imitari se putat aut uindicari. **32.** Cauendum ergo ne occasionem uitii nostra intemperantia demus, sed adsuescant inuicem mores duorum^k et iugum paribus animis ferant : nos ipsos in altero cogitemus. Nam fere in hoc iustitiae summa consistit, ut non facias alteri quidquid ipse 120 ab altero pati nolis¹.

33. Haec sunt quae ad continentiam^m praecipuntur a deo. Sed tamen ne quis diuina praecepta circumscribere se putet posse, adduntur illa, ut omnis calumnia et occasio fraudis remoueatur : adulterum esse qui a marito dimissam duxerit et 125 eum qui, praeter crimen adulterii, uxorem dimiserit ut alteram

107 exhibentibus : exigent- R || 110 optime : optione M || Quintilianus : Quintilianus PV || 111 neque¹ : nequa B¹ nequam B³ || abstinens : appetens B || neque² : om. B || 112 nam : -que BG g || neque : om. B non legitur G || 113 circa : contra g || 114 sanctitati : sancti G || 115 uindicari codd. omnes : -care edd. Br. u. notam || 116 ergo : igitur g PV edd. Br. u. notam || nostra : -tram M || 118 fere : -rae G || 119 consistit : -stet B -stitit R || non : om. V || 123 adduntur : -dantur g HM || illa : illi V || 124 adulterum esse : hic def. G || dimissam : om. B || duxerit : eiectam add. B || 125 alteram : -rum g adulteram R

23, 32. k. cf. 1 Co 7, 3s. 1. cf. Mt 7, 12 ; Lc 6, 31.

23, 33. m. cf. 1 Co 7, 5. 29.

1. QUINT. *declam.*, frg. inc. 3 WINTERBOTTOM. Quintilien est cité trois fois par Lactance : en *inst.* 1, 21, 17 (un *Fanaticus*) ; 5, 7, 6s. (*De capite obuoluto*) ; et ici, sans référence à un titre. Sur ces fragments, qui ne sont connus que par notre auteur, cf. MONAT, comm. d'*inst.* 5, SC 205, p. 83s. ; et OGILVIE, *Library*, p. 49.

hommes qui ne leur témoignaient pas une affection réciproque. **30.** Enfin, il n'est pas de femme adultère si perdue d'honneur, qui n'allègue comme raison à ses vices qu'elle ne fait aucun tort en péchant, mais qu'elle rend la pareille. Quintilien a fort bien exprimé ceci en disant : « *Un homme qui ne respecte pas le mariage d'un autre, ne sauvegarde pas le sien*¹. » Car les deux choses sont naturellement liées. **31.** De fait, lorsqu'un mari tourne autour des épouses des autres, tout occupé à les séduire, il ne peut se consacrer à la sainteté² de son propre foyer ; et, lorsqu'à une épouse échoit un tel mariage, incitée par cet exemple même, elle estime l'imiter ou se venger. **32.** Nous devons donc veiller à ne pas donner d'occasion aux vices par notre intempérance ; il faut au contraire que les deux époux accordent leurs conduites^k et portent le joug d'un même cœur³ : voyons, en l'autre, un autre nous-même. Car c'est en cela, pratiquement, que consiste l'essentiel de la justice : ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas supporter d'autrui¹.

33. Voilà ce que Dieu prescrit pour ce qui regarde la continence^m. Mais toutefois, pour que nul ne croie pouvoir contourner les préceptes divins, il s'y ajoute ceci, afin que soient écartées toute accusation calomnieuse, toute occasion de supercherie : celui qui épouse une femme répudiée par son mari est adultère ; l'est également celui qui, sauf pour faute d'adultère, répudie sa femme pour en épouser une

2. Sur le sens du mot *sanctitas*, proche ici de *pudicitia* ou *castitas*, cf. *supra* 5, 16 et 23, 8 (notes *ad loc.*).

3. Cf. TERT. *uxor* 2, 8, 7s. ~ *nos ipsos in altero* : cf. *supra* 10, 10, avec *in aliis hominibus* ; même « règle d'or » ici, pour la vie conjugale. Celle-ci est d'ailleurs aussitôt formulée (cf. *Did. / Doctr.* 1, 2), et l'expression de Lactance : *in hoc iustitiae summa consistit* est comme l'écho païen (ou crypto-chrétien) de Mt 7, 12 : *Haec est enim Lex et Prophetarum*. ~ Sur l'importance, pour notre auteur, de cette « règle d'or », cf. WINGER, *Humanität*, p. 406, qui renvoie à *epit.* 55, 3.

ducatⁿ (dissociari enim corpus et distrahi deus noluit^o) ; 34. praeterea non tantum adulterium esse uitandum, uerum etiam cogitationem, ne quis aspiat alienam et animo concupiscat ; adulteram enim fieri mentem^p, si uel imaginem uoluptatis sibi ipsa depinxerit. 35. Mens est enim profecto quae peccat, quae immoderatae libidinis fructum cogitatione complectitur, in hac crimen est, in hac omne delictum. 36. Nam etsi corpus nulla sit labe maculatum, non constat tamen pudicitiae ratio, si animus incestus est, nec inlibata castitas uideri potest, ubi conscientiam cupiditas inquinat.

37. Nec uero aliquis existimet difficile esse frenos imponere uoluptati eamque uagam et errantem castitatis pudicitiaeque limitibus includere, cum propositum sit hominibus etiam uincere ac plurimi beatam atque incorruptam corporis integritatem retinuerint multaque sint qui hoc caelesti genere uitae^q felicissime perfruantur.

126 ducat : om. R || noluit : uol. V || 128 cogitationem : -atum P² || 129 uoluptatis : aliquam add. R || 130 est enim profecto : e. p. est HM || 132 nam etsi : manet si B || 138 cum : nec V || propositum sit : transp. HM || etiam codd. omnes : eam edd. Br. u. notam || 139 incorruptam : -pta M

22, 33. n. cf. Mt 5, 32 ; 19, 9 ; Mc 10, 11 ; Lc 16, 18 o. cf. Mc 10, 9.

23, 34. p. cf. Mt 5, 28.

23, 37. q. cf. Lc 20, 34-36 ; Ap 14, 4.

1. Ces deux propositions suivent d'assez près, mais dans l'ordre inverse, Lc 16, 18 (où ne figure pas la restriction « sauf pour faute d'adultère »), et les deux passages de Matthieu : 5, 32 et 19, 9 (où figure *nisi ob causam fornicationis*). Mais on notera que Lactance, à la différence de THEOPH. *Autol.* 3, 13, ne suit pas, dans Mt 5, 32 : [celui qui répudie son épouse] « la rend adultère » (cf. MONAT, *Bible*, t. 2, p. 123, n. 179). ~ La mention *praeter crimen adulterii*, qu'on retrouve en *epit.* 61, 8, pour autoriser la répudiation, a pu donner à penser (sans raison suffisante, selon nous) que Lactance, ici, admettrait le remariage de l'époux en cas d'adultère de l'épouse. Sur les interprétations divergentes de ce texte, cf. MONAT, *o. c.*, p. 259 (et notes : t. 2, p. 123) ; GAUDEMET, *Mariage*, p. 73 et n. 101.

autreⁿ ¹ (Dieu, en effet, n'a pas voulu que soit disjoint^o et brisé ce qui est un seul corps) ; 34. de surcroît, il ne suffit pas d'éviter l'adultère, il faut même en éviter la pensée², de sorte que nul ne regarde l'épouse d'autrui en la désirant dans son cœur : l'esprit devient adultère^p, dès qu'il se représente, en son for intérieur, ne fût-ce que l'image du plaisir. 35. En effet, c'est l'esprit qui pêche, assurément, lorsque, en pensée, il possède le fruit d'un désir sans retenue ; en lui est la faute, en lui tout le délit. 36. Car, même si le corps n'est sali par aucune souillure, néanmoins le principe de la pureté est ébranlé, si l'âme n'est pas chaste, et la chasteté ne saurait être considérée comme intacte, dès lors que le désir entache la conscience.

L'idéal de la virginité 37. En vérité, il ne faut pas croire qu'il soit difficile de tenir

la bride au plaisir, ni d'éviter ses errements et égarements, en le contenant dans les limites de la chasteté et de la pureté ; car la victoire aussi est à la portée des hommes, et même, beaucoup ont gardé intacte une bienheureuse virginité³, nombreux sont ceux qui trouvent pleinement leur bonheur dans ce genre de vie à l'image du ciel^q.

2. Même formulation en *epit.* 61, 9, et déjà dans THEOPH. *Autol.* 3, 13, où est cité Mt 5, 28, dont le souvenir est très probable ici (fin de la phrase). Cf. HERM. 29, *mand.* 4, 1 ; IUST. 1 *apol.* 15, 1s. ; TERT. *apol.* 46, 11. ~ L'important pour Lactance, ici et dans les deux § suivants, est de montrer que l'impureté ne concerne pas seulement le corps : « c'est l'esprit qui pêche » (§ 35), c'est à lui qu'incombe la responsabilité morale (en *epit.* 61, 9, on lit seulement : *pollui enim mentem*). Et le § 36, comparé au § 16, témoigne de l'exigence croissante vers laquelle notre auteur entend guider ses lecteurs : la *pudicitia* suppose que même l'esprit et l'âme demeurent chastes (cf. *epit.* 57, 3 ; 61, 9s.).

3. Cf. ATHENAG. *suppl.* 33 ; IUST. 1 *apol.* 15, 6s. ; TERT. *apol.* 9, 19 ; MIN. FEL. 31, 5. ~ Le tour *caeleste genus uitae* (allusion possible à Lc 20, 34-36 ou Ap 14, 4) présente la virginité comme l'anticipation de la création nouvelle à la fin des temps : cf. *infra* § 39 ; *inst.* 7, 26, 5 ; *epit.* 67, 8 ; et déjà CYPR. *hab. uirg.* 22. ~ WLOSOK (*Res*, p. 267) rapproche à juste titre ce passage de l'épilogue du *Phénix* ; cf. notamment v. 164 : *Felix quae Veneris foedera nulla colit* (et l'analyse de HECK, « Phoenix », p. 519s.).

38. Quod quidem deus non ita fieri praecepit tamquam adstringat, quia generari homines oportet, sed tamquam sinat^t; scit enim quantam his adfectibus inposuerit necessitatem. Si
 145 *quis hoc, inquit, facere potuerit, habebit eximiam incomparabilemque mercedem*^s. 39. Quod continentiae genus quasi fastigium est omnium consummatioque uirtutum^t. Ad quam si quis eniti atque eluctari potuerit, hunc seruuum dominus, hunc discipulum magister agnoscet; hic terram triumphauit^u, hic
 150 erit consimilis deo, qui uirtutem dei cepit.

40. Haec quidem difficilia uidentur, sed de eo loquimur cui calcatis omnibus terrenis iter in caelum paratur. Nam quia uirtus in dei agnitione consistit, omnia grauius sunt, dum quae

142 deus : om. B || praecepit : -cipit R Br. u. notam || praecepit : deus s.l. add. B³ || 142-143 adstringat : abstineat B² || 143 quia : quo B || sinat : om. R qui libertatem arbitrio largiatur add. R || 143 eniti atque : enitat quae HM || eluctari : luct- R || 149 triumphauit : -bit R P² edd. Br. u. notam || 150 erit : om. B V HM || consimilis : similis R || 152 nam quia : namque B PV n. si R || 153 dum quae B HM¹ : dumque g PV M² dum R edd. Br. u. notam

23, 38. r. cf. 1 Co 7, 25 s. cf. Mt 5, 12; 19, 11s.; Lc 20, 35s.; Ap 14, 4.
 23, 39. t. cf. 1 Co 7, l. 8. 32. 34 u. cf. 1 Jn 5, 4s.

1. Souvenir, peut-être, de l'opposition *praeceptum* / *consilium* en 1 Co 7, 25, comme TERTULLIEN reprenait, en *pudic.* 16, 15, l'opposition *indulgentiam* / *imperium* de 1 Co 7, 6 (pour le primat de la continence). ~ *Tamquam sinat* : sur la variante présentée par le ms R (cf. apparat critique), voir HECK, *Zusätze*, p. 193, et WINGER, *Humanität*, p. 244, n. 1600. ~ NICHOLSON (« *Libido* », p. 320, n. 52) fait à juste titre remarquer que cet éloge final de la virginité a été supprimé dans l'*Épitomé*.

2. Introduction, au style direct, d'une phrase présentée comme parole divine (sur ces anciennes « Paroles », témoignages de traditions anciennes, cf. MONAT, *Bible*, p. 109-130). Brandt y a vu un souvenir possible de Mt 19, 12 et 1 Co 7, 7s.; OGIUVIE (*Library*, p. 108) et MONAT (*o. c.*, p. 260) rapprochent la formulation de Mt 5, 12, et Monat note que l'adjectif *incomparabilis*, non classique et hapax chez Lactance, se rencontre dans les inscriptions funéraires chrétiennes d'Afrique; enfin WLOSOK (*Res*, p. 267) renvoie à l'*Évangile de Thomas*, log. 49 et 75. On peut également penser à une formule de la catéchèse judéo-chrétienne archaïque, comme celles du sermon latin *De centesima* (les trois récompenses promises aux

38. Cette conduite, Dieu ne l'a certes pas prescrite comme une obligation, puisqu'il faut que des hommes soient engendrés, mais il en a offert la possibilité^{r 1}; il sait bien, en effet, quel caractère impérieux il a donné à ces impulsions. Mais *si quelqu'un*, dit-il², *est capable d'une telle conduite, il aura une éminente et incomparable récompense*^s. 39. Car semblable continence est en quelque sorte la faite et l'achèvement de toutes les vertus^t. Celui qui y sera parvenu par ses efforts et sa lutte, celui-là, le Seigneur le reconnaîtra pour son serviteur, le Maître pour son disciple; celui-là a triomphé de cette terre^u, il sera semblable à Dieu³, ayant été capable d'une vertu divine.

40. Cela, j'en conviens, paraît difficile⁴, mais nous parlons de celui qui a déjà foulé aux pieds tous les biens terrestres et auquel s'ouvre le chemin du ciel. De fait, comme la vertu réside dans la connaissance de Dieu, tout est pesant tant qu'on ignore certaines choses, mais lorsqu'on les

martyrs, aux vierges, et aux époux qui gardent la continence); cf. DANIELLOU, « *Centesima* », p. 172-176 : c'est sans doute à ce texte que fait allusion CYPRIEN, *hab. uirg.* 21, et le thème central de la *consummatio* (appel à la perfection) provient de la *Didachè* (1, 4b; 6, 2; 16, 21); or ce thème est également présent dans notre passage (cf. § 39 : *consummatioque uirtutum*).

3. La *similitudo dei* est à la fois l'origine et la fin de l'homme (cf. *supra* 13, 7, note *ad loc.*). Mais, *supra* 13, 7 comme en *ira* 24, 13, c'est l'homme qui, à force de vertu, parvient (*adsequitur*) à la ressemblance divine. Ici, comme en *ira* 19, 4, l'accent est mis sur le jugement de Dieu (*agnoscet; recognoscit*); cf. *epit.* 62, 4 : *hunc ut filium suscipit*. ~ Sur l'alternance des temps (passé / futur), voir intr., ch. V : note de l'apparat critique.

4. Même formule en *epit.* 62, 1, mais de portée plus générale. Ici, comme *supra* 12, 37-41, pour celui qui n'avait pas le courage de renoncer à l'argent, Lactance entreprend de rassurer (cf. 12, 37 : *liberabo te metu*) : ce renoncement total à la chair ne concerne que des être d'exception, déjà « en route vers le ciel » (cf. *supra* § 37, et note *ad loc.*). Et, de même qu'en 12, 39-41, il invitait le lecteur supposé réticent à une minimale « conversion » quotidienne de son argent, de même ici, il lui propose de ne pas s'effaroucher devant des difficultés, qui, avec la connaissance de Dieu, peuvent être dépassées. Souvenir probable de 1 Jn 5, 3 : *mandata eius grauius non sunt* (cf. déjà § 39).

ignores, ubi cognoris, facilia^v; per ipsas difficultates nobis
155 exeundum est, qui ad summum bonum tendimus.

CAPVT XXIV

1. Nec tamen deficiat aliquis aut de se ipse desperet, si aut cupiditate uictus aut libidine impulsus aut errore deceptus aut ui coactus ad iniustitiae uiam lapsus est. Potest enim reduci ac liberari, si eum paeniteat actorum et ad meliora conuersus satis
5 deo faciat^a. 2. Quod fieri posse Cicero non putauit, cuius haec in *Academico* tertio uerba sunt : « *Quodsi liceret, ut his qui in itinere deerrauissent, sic uitam deuiam secutos corrigere errorem paenitendo, faciliior esset emendatio temeritatis.* » 3. Licet plane ! Nam si liberos nostros, cum delictorum suorum cernimus
10 paenitere, correctos esse arbitramur et abdicatos abiectos-

B(G) R g PV HM

154 ubi : nisi g || ubi cognoris : del. P² || difficultates : facult- R.1 aut : ac R || ipse : om. g || 3 ad : aut B a g HM || iniustitiae : iust- g HM || uiam : uia B g HM || 7 uitam : uiam g || secutos : -tus B P¹(corr. P³)V -tis Br. u. notam

23, 40. v. cf. Dt 30, 11s. ; Mt 11, 30 ; 1 Jn 5, 3.
24, 1. a. cf. Jr 18, 8 ; 26, 3. 13 ; 36, 3 ; Ez 18, 21s. 27s.

1. HECK (*Zusätze*, p. 186, n. 90) propose de remplacer ce premier *aut* par *ac* (leçon du seul ms R), considérant qu'une erreur a sans doute été commise par les copistes, en raison des quatre *aut* qui suivent. Peut-être est-ce en effet le cas, mais nous préférons respecter la leçon transmise par la tradition manuscrite. ~ *Satis deo facere* : cf. *inst.* 4, 14, 17 ; 5, 13, 6 ; *epit.* 49, 3 ; *ira* 21, 9 (*satisfactio*) ; et déjà TERT. *paen.* 5, 9 ; 7, 14 ; 10, 2 ; CYPR. *laps.* 36 ; *Dem.* 25, 1 ; *elem.* 5.

connaît, tout est facile^v ; or ce sont précisément ces difficultés que nous devons dépasser, nous qui tendons vers le souverain bien.

CHAPITRE XXIV

Le secours
de la pénitence

1. Personne, toutefois, ne doit se décourager ou¹ désespérer de soi, si, vaincu par la convoitise, ou poussé par le désir, ou séduit par une erreur, ou contraint par la force, il a chuté dans la voie de l'injustice. Il peut en effet se reprendre et se libérer, s'il se repent de ses actes et donne à Dieu satisfaction^a, en se convertissant à une meilleure conduite. 2. Cicéron ne pensait pas que cela pût se faire, lui dont voici les propos au troisième livre des *Académiques*² : « *Si, lorsqu'on a fait fausse route dans la vie, il était possible de corriger son erreur en se repentant, comme lorsqu'on s'est égaré en chemin, il serait plus facile de s'amender d'une conduite irréflechie.* » 3. Mais c'est tout à fait possible ! Car nous-mêmes, lorsque nous voyons nos enfants se repentir de leurs fautes, nous estimons qu'ils se sont corrigés, et, même si nous les avons reniés et rejetés, nous les accueillons de nouveau, nous leur faisons fête, nous les serrons dans nos

2. *Ac. frg.* 16 MÜLLER, ou *Ac. 3 prooem.* PLASBERG. C'est le seul passage où Lactance cite explicitement les *Académiques*. Ses trois autres citations (*inst.* 3, 29, 3 [= *ac. post.* 1, 29] ; 7, 4, 11 [= *ac. pr.* 2, 120] ; 7, 23, 3 [= *ac. pr.* 2, 75]) ne comportent pas de référence au titre de l'œuvre. Ici, l'unique parallèle qu'on puisse trouver avec ce qui nous est parvenu des *Académiques* est en *ac. pr.* (*Lucullus*), 9 : *sed nescio quo modo plerique errare maluerunt* (cf. OGILVIE, *Library*, p. 59s.). ~ Cette affirmation de Cicéron est en fait nuancée par *tusc.* 3, 5s. ; mais, pour ce dernier, si l'âme veut guérir, le remède est la philosophie ; pour Lactance, c'est la pénitence : cf. *epit.* 62, 1 (*ultimum remedium*).

que rursus tamen suscipimus fouemus amplectimur^b, cur desperemus clementiam ueri patris paenitendo posse placari ? 4. Ergo idem dominus ac parens indulgentissimus remissurum se paenitentibus peccata^c promittit et obliteraturum omnes iniquitates^d eius qui iustitiam denuo coeperit operari.

5. Sicut enim nihil prodest male uiuenti ante actae uitae probitas^e, quia superueniens nequitia iustitiae opera deleuit, ita nihil efficiunt peccata uetera correcto^f, quia superueniens iustitia labem uitae prioris aboleuit. 6. Quem enim facti sui paenitet, errorem suum pristinum intellegit, ideoque Graeci melius et significantius μετανοίων^g dicunt, quam nos latine possumus resipiscentiam dicere. Resipiscit enim ac mentem suam quasi ab insania recipit quem errati piget, castigatque se ipsum dementiae et confirmat animum suum ad rectius uiuendum ; 25 tum illud ipsum maxime cauet, ne rursus in eosdem laqueos inducatur. 7. Denique muta quoque animalia cum fraude

11 tamen : sustentamus *add.* P² || suscipimus : -piamus HM || fouemus : -ueamus HM *om.* R || amplectimur : -temur HM || 11-12 desperemus : -ramus P || 12 ueri : dei g || posse : non posse B || 14 et : *om.* R || 17 opera : -ram B || 18 uetera : uera V et uitia R || 19 quem enim : is enim quem P¹ enim quem P² || 21 μετανοίων : -noean R g PV HM || latine : *om.* B || 22 dicere --- enim : *om.* R || 23 quasi : *om.* PV || quem : enim *add.* B || piget : pudet P² HM || 24 suum : *om.* R || 25-26 laqueos inducatur : laqueatur R || 26 inducatur : -duatur PV *Br. u. notam* || muta : multa R

24, 3. b. cf. Lc 15, 20.

24, 4. c. cf. Is 43, 25 ; Jr 31, 34 ; Mc 2, 5-7 ; Lc 5, 20s. ; 1 Jn 1, 9 d. cf. Ps 102, 3 ; Is 43, 25 ; Jr 31, 34 ; Ez 18, 22 ; 1 Jn 1, 9.

24, 5. e. cf. Ez 3, 20 ; 18, 24 ; 33, 12s. f. cf. Ez 18, 21s. ; 33, 12. 14-16.

24, 6. g. cf. Ez 18, 23 ; 33, 11 ; Mt 3, 2 ; 4, 17 ; Ac 2, 38 ; 2 Co 12, 21 ; Ap 9, 20.

1. Ce tableau fait évidemment penser au retour du fils prodigue (cf. apparat scripturaire ; et aussi TERT. *paen.* 8, 6-9). On remarque toutefois la mention *abdicatos abiectosque*, qui rappelle que le pardon peut et doit avoir été précédé d'un châtement. Sur la bénédiction sévère paternelle (commune à Dieu et aux hommes), cf. SEN. *prou.* 1, 5s. ; TERT. *pat.* 11, 4 ; et LACT. *inst.* 5, 22, 12 ; *ira* 17, 16-18 ; 18, 2s. 12 ; 20, 1. Elle n'exclut pas, d'ailleurs, la patience qui attend le repentir : cf. *ira* 20, 12 ; 21, 10.

bras^{b 1} ; et nous désespérerions de pouvoir, en nous repentant, gagner la clémence de notre vrai Père ? 4. Ainsi donc, lui qui est à la fois un maître et un père très aimant², il promet qu'il remettra les péchés^c si l'on se repent, et qu'il effacera toutes les iniquités^d de qui recommencera à faire œuvre de justice.

5. En effet, pour qui vit dans le mal, la probité de sa vie passée^e ne sert de rien, parce que sa mauvaise conduite ultérieure a détruit ses œuvres de justice ; de même, les péchés anciens ne font nullement obstacle pour qui s'est corrigé^f, parce que sa justice ultérieure a effacé la souillure de sa première conduite. 6. Car celui qui se repent de ce qu'il a fait, comprend son erreur précédente, et c'est pourquoi le terme grec μετανοία^{g 3} est meilleur et plus expressif : nous pourrions dire, en latin, résipiscence. En effet, il reprend ses sens et recouvre ses esprits, comme au sortir de la folie, celui qui regrette un égarement ; il se reproche à lui-même son aveuglement et affermit son cœur pour se mieux conduire ; en particulier, il met alors toute son attention à ne pas se laisser entraîner à nouveau dans les mêmes pièges. 7. Enfin, lorsque des bêtes sont capturées par sur-

2. Sur cette conception de Dieu comme *pater et dominus*, cf. *inst.* 4, 3, 14-17, et WLOSOK, *Laktanz*, p. 232-246. Ici, l'accent est mis sur son pardon, mais, en *inst.* 5, 22, 12s., il est également appelé *indulgentissimus pater*, parce qu'il châtie. ~ Les deux infinitives mettent en lumière la double obligation de se repentir et s'amender (cf. *supra* 13, 2 ; *ira* 21, 10 ; 23, 7) : plus précisément, ici, *iustitiam operari*. Sur ces « œuvres de justice », cf. *supra* 12, 41 ; 13, 10, et n. compl. 15.

3. Le substantif μετανοία et le verbe μετανοεῖν sont fréquents dans la Bible (cf. apparat scripturaire) ; mais le substantif est également familier à PLUTARQUE dans ses *Moralia* (cf. notamment de sera 6, 551 d, dont Lactance pouvait aussi se souvenir). Sur l'histoire de ce concept, cf. HADOT, « Metanoia », p. 31-33. ~ Le substantif latin *resipiscentia* est rare, inusité avant Lactance, et hapax dans son œuvre ; mais *resipiscere* est classique et bien attesté : cf. TERT. *apol.* 17, 5 (*ex aliqua ualetudine*) ; CYPR. *ep.* 63, 11, 3 (*a sapore isto saeculari*) ; LACT. *epit.* 62, 1 ; *ira* 21, 10.

30 capiuntur, si aliquo se modo in fugam extricauerint, fiunt post-
modum cautiora uitantque semper ea omnia in quibus dolos
insidiasque senserunt ; 8. sic hominem paenitentia cautum ac
diligentem facit ad euitanda peccata in quae semel fraude deci-
derit.

35 9. Nemo enim potest esse tam prudens, tam circumspectus,
ut non aliquando labatur^h. Et idcirco deus inbecillitatem nos-
tram sciens pro sua pietate aperuit homini portum salutis, ut
huic necessitati, cui fragilitas nostra subiecta est, medicina
paenitentiae subueniret. Ergo quicumque aberrauerit, referat
pedem seque quam primum recipiat ac reformet.

10. *Sed reuocare gradum superasque euadere ad auras,
hoc opus, hic labor est.*

40 Degustatis enim male iucundis uoluptatibus uix diuelli ab his
possunt ; facilius recta sequerentur, si earum suauitates non

27 fugam : figuram M || 28 semper ea : eo semper HM || 29 cautum :
tantum M || 30-31 deciderit : -cederet B¹ -cederit B² || 34 pietate : fidelitate
R || 35 medicina : -nae M || 37 quam : om. HM || recipiat : -pian H ||
reformet : -ment H || 38 reuocare : uoc- V || auras : -res V || 40 male :
-lae B || diuelli : -uelle M

24, 9. h. cf. Qo 7, 21 ; Jc 3, 13 ; 1 Jn 1, 8.

1. Cf. *supra* 10, 17 et *ira* 7, 10. Cette comparaison avec les animaux
« capturés par surprise » (fraude) présente le péché comme un égarement
(*error*) dû aux pièges (*laquei*) de Satan, même s'il n'est pas explicitement
nommé ici, comme il l'était *supra* 4, 19-24 et 23, 4-8 (cf. HERM. 31, *mand.*
3, 4). De ce fait, la « pénitence » apparaît, au § 8, comme un progrès moral
de l'homme, plutôt que comme un retour vers Dieu. Même impression en
ira 20, 12 (cf. KUNICK, *Patientia*, p. 206s.), mais tempérée ici au § 9 : quels
que soient la prudence et les progrès de l'homme, sa faiblesse demeure (cf.
epit. 62, 1) ; notons aussi que le thème du pardon de Dieu encadre le
passage (§ 3s. et 10).

2. Pour l'image du port, cf. note, *supra* 12, 33. ~ *Portus salutis* : c'est
« l'ultime port de la sagesse et de la vertu », au terme de la bonne voie
(*supra* 8, 5) ; en *epit.* 47, 1, « l'unique port du salut » est la connaissance de
Dieu (cf. *inst.* 1, 1, 11). Ici, comme en *epit.* 62, 2, l'image s'applique plus

prise, si par quelque moyen elles parviennent à se dégager et
à prendre la fuite, elles aussi deviennent ensuite plus atten-
tives¹ et évitent désormais toutes les situations où elles
flairent une ruse, un artifice ; 8. de même, la pénitence rend
l'homme attentif et diligent, pour éviter les péchés dans
lesquel il est une fois tombé par surprise.

9. Nul, en effet, ne saurait être assez prudent, assez cir-
conspect pour ne pas chuter^h quelquefois. Et Dieu, connais-
sant notre faiblesse, a, dans sa bonté, ouvert aux hommes
un port de salut², afin que le secours de la pénitence remé-
diât à ces chutes inévitables, auxquelles est soumise notre
fragilité. En conséquence, quiconque s'est égaré doit reve-
nir sur ses pas, se reprendre au plus vite et se réformer.

10. *Mais reprendre sa marche, remonter à la surface,
voilà l'épreuve, là est la peine*³.

En effet, ceux qui ont goûté au charme mauvais des plai-
sirs ne peuvent s'en arracher qu'avec beaucoup de mal : il
leur serait plus facile de suivre le bien, si la douceur de ces

particulièrement à la pénitence. ~ *Medicina paenitentiae* : cf. *supra* 13, 1
(*mederi*) ; *epit.* 62, 1 (*remedium*). Au ch. 13, déjà, Lactance insistait sur la
nécessité de la pénitence, mais l'accent était mis sur la purification des
inévitables souillures qu'implique la condition humaine (13, 2-10) ; ici, il
est mis sur la chute, l'errance, et le devoir (*opus*) de « revenir sur ses pas »,
avant qu'il ne soit trop tard (cf. *supra* 4, 4 : *unde regredi non licet*). ~
Notons enfin que le thème de la pénitence reparaît *infra* § 21-23, et, cette
fois, c'est le Christ qui est *medicina* (sur le sens de ce terme, cf. note, *supra*
14, 10).

3. Citation de VERG. *Aen.* 6, 128s. (réponse de la Sibylle à Énée, qui
souhaite descendre aux Enfers). Au v. 126, elle l'a averti : *Facilis descensus
Averno* ; et les v. 129-131 rappellent qu'il faut « une ardente vertu », et être
aimé des dieux, pour parvenir à « reprendre sa marche ». Aussi nous
semble-t-il qu'il y a plus, ici, qu'une simple complicité culturelle avec des
lecteurs païens : c'est une méditation chrétienne du texte de Virgile que
suggère Lactance (cf. *inst.* 1, 5, 11 : *non longe a fuit a ueritate*) ; et HECK,
« *Poeta noster* », p. 119) ; et le terme *opus* de l'hémistiche virgilien nous
semble faire écho aux expressions *iustitiam operari* (§ 4) et *iustitiae opera*
(§ 5). Sur ce terme, peu à peu introduit en son sens chrétien aux ch. 12 et
13, cf. note, *supra* 13, 3, et n. compl. 15. ~ SERU. *comm. in Verg. Aen.*
mentionne une exégèse néoplatonicienne de ces vers, qui pourrait aussi
avoir inspiré notre auteur, selon COURCELLE (*Connais-toi*, p. 445 et n. 42).

attigissent. Sed eripiant se malae seruituti : condonabitur his error omnis, si errorem suum uita meliore correxerint.

11. Nec lucrari se quisquam putet, si delicti conscium non
45 habebit : scit ille omnia in cuius conspectu uiuimus, nec si uniuersos homines celare possumus, deum possumus, cui nihil absconditum, nihil potest esse secretum.

12. *Exhortationes* suas Seneca mirabili sententia terminait : « *Magnum*, inquit, *nescio quid maiusque quam cogitari potest numen est cui uiuendo operam damus. Huic nos adprobemus. Nihil prodest inclusam esse conscientiam, patemus deo.* » 13. Quid uerius dici potuit ab eo qui deum nosset quam dictum est ab homine uerae religionis ignaro ? Nam et maiestatem dei expressit maiorem esse dicendo quam ut eam
55 cogitatio mentis humanae capere posset, et ipsum ueritatis attigit fontem sentiendo uitam hominum superuacuam non esse, ut epicurei uolunt, sed deo ab his operam uiuendo dari, siquidem iuste ac pie uixerint. 14. Potuit esse uerus dei cultor, si quis illi monstrasset ; ut contempsisset profecto Zenonem et

42 sed : si *add.* g P³ HM || se : si V || seruituti : -tis HM || 43 meliore : -ra V || 44 se : *om.* R || delicti : -tis B -to V || 45 habebit : -bet V || 46 deum : eum R dominum M || possumus : non p. P² latemus R || 48 mirabili : adm-B² admirabilia B¹ || 49 inquit : igitur HM || 50 numen : nom- P M || cui : cuius PV || uiuendo : -ndi PV || operam : -ra HM || huic : hinc g || 51 adprobemus : nam *add.* P² || inclusam : -sa B || esse : *om.* B || conscientiam : -tia B || 52 dici potuit : *transp.* B || potuit : te *add.* R potest P || 53 quam : ut *add.* B || 54 eam : ea B eum HM || 55 posset : -sit R || 55-56 attigit : -gerit B *om.* R || 56 hominum : *hic denuo* G || 57 ut : quod BG || deo : *exp.* P² || 58 uixerint : -rit BG || 59 quis : quid HM || monstrasset : -asse G || ut : uiam R ac *edd.* et *Br. u. notam* || profecto : pro certo HM

1. Sur cet ouvrage protreptique (qui, comme l'*Hortensius* de Cicéron, ne nous est pas parvenu) et son influence sur Lactance, cf. LAUSBERG, *Untersuchungen*, p. 53-152 ; OGILVIE, *Library*, p. 77. Il s'agit ici du frg. 24 HAASE : voir n. compl. 19.

plaisirs ne les avait pas effleurés. Mais qu'ils se soustraient à cette servitude mauvaise, et toute erreur leur sera pardonnée, s'ils corrigent leur erreur par une vie meilleure.

L'homme,
sa conscience et Dieu :
témoignages de Sénèque
et Cicéron

11. Et que nul ne croie trouver avantage à n'avoir pas de témoin de sa faute : il sait tout, celui sous le regard duquel nous vivons, et, si nous

pouvons dissimuler à tous les hommes, nous ne pouvons dissimuler à Dieu, pour qui rien ne saurait être caché ou secret.

12. Sénèque a terminé ses *Exhortations*¹ par une phrase admirable : « *C'est une bien grande chose, dit-il, plus grande qu'on ne saurait penser, cette puissance divine que nous servons par notre vie. C'est son approbation qu'il nous faut gagner. Il ne sert à rien d'avoir étouffé sa conscience : pour Dieu, nous sommes à découvert.* » 13. Un homme connaissant Dieu n'aurait rien pu dire de plus vrai que n'a dit cet homme, ignorant de la vraie religion ! Car il a exprimé la majesté de Dieu, en disant qu'elle est trop grande pour que la pensée d'un esprit humain la puisse concevoir ; et il a effleuré la source même de la vérité, en percevant que la vie des hommes n'est pas vaine, comme le prétendent les épicuriens, mais qu'ils servent Dieu par leur vie², si du moins ils vivent dans la justice et la piété. 14. Il aurait pu être un authentique fidèle de Dieu, si on le lui avait fait connaître ; comme il aurait, à coup sûr, perdu

2. Plus encore que la reconnaissance de la grandeur divine, ce que Lactance met en lumière dans la phrase de Sénèque, c'est l'affirmation que « la vie humaine sert Dieu » ; car c'est à ses yeux la vocation même de l'homme (*deo seruire, deum colere*) : cf. *supra* 8, 4 ; 9, 24 ; *infra* 25, 7-9. 16 ; et *inst.* 3, 9, 13s. ; 4, 28, 1s. ; 7, 6, 1 ; *epit.* 64, 1. L'expression *uerus dei cultor*, au § 14, est donc pleinement justifiée. ~ « La source même de la vérité » : c'est-à-dire Dieu, cf. *supra* 7, 9 et note *ad loc.* ~ *Vitam hominum superuacuam (...), ut epicurei uolunt* : cf. *inst.* 2, 1, 2-4 ; 3, 12, 15s. ; 7, 5, 4 ; *ira* 4, 1-5 ; 8, 3 ; 17, 1.

60 magistrum suum Sotionem, si uerae sapientiae ducem nactus
esset ! 15. « *Huic nos, inquit, adprobemus* : » caelestis prorsus
oratio, nisi antecederet ignorantiae confessio. « *Nihil prodest*
inclusam esse conscientiam, patemus deo » : nullus ergo men-
65 dacio, nullus dissimulationi locus est, quia parietibus oculi
hominum submoventur, dei autem diuinitas nec uisceribus¹
submoueri potest, quominus totum hominem perspiciat et
norit. 16. Idem in eiusdem operis primo : « *Quid agis, inquit,*
quid machinaris, quid abscondis ? custos te tuus sequitur.
Alium tibi peregrinatio subduxit, alium mors, alium uale-
70 *tudo ; haeret hic quo carere numquam potes.* 17. *Quid locum*
abditum legis et arbitros remoues ? Puta tibi contigisse ut
oculos omnium effugias : demens, quid tibi prodest non
habere conscium habenti conscientiam ? »

18. Non minus mirabiliter de conscientia et deo Tullius :
75 « *Meminerit, inquit, deum se habere testem, id est, ut ego arbi-*
tror, mentem suam, qua nihil homini dedit deus ipse diuinius. »

60 suum : sum G || uerae : -re R g HM || 61 nos inquit : *transp.* BG ||
caelestis : -ti M² || prorsus : est *add. uid.* G || 62 oratio nisi : orationi si H
rationi si M rationis B || antecederet : -dere B R || confessio : -ssione B || 64
oculi : -lis V || 64-65 oculi hominum : *transp.* B || 68 quid abscondis : *om.* R
|| custos : cuius R || te : *om.* g || 69 alium¹ : aliud B¹ aliud B³ || alium^{2 et 3} :
aliud B¹ aliud B³ || 71 arbitros : -trum g P² || 72 effugias : offundas B || 74
et : *om.* HM || deo : ideo BG HM || 76 qua : quia M || diuinius : -nus BG g

24, 15. i. cf. 1 Ch 28, 9 ; Ps 7, 10 ; Sg 1, 6 ; Jr 11, 20 ; 17, 10 ; Rm 8, 27 ;
Ap 2, 23.

1. Philosophe néopythagoricien, dont Sénèque lui-même déclare avoir
été, tout jeune (*puer*), le disciple enthousiaste : cf. *ep.* 49, 2 ; 108, 17. Le fait
qu'il soit cité ici avec le fondateur de l'école stoïcienne a pu prêter à
confusion (cf. LAUSBERG, *Untersuchungen*, p. 26, n. 38, qui rappelle la
formule de HIER. *uir. inl.* 12 : *Sotionis stoici discipulus*). Mais rien ne
permet de penser que Lactance, lui, ait fait cette confusion : toutes les

toute estime pour Zénon et pour son maître Sotion¹, s'il
avait rencontré le guide de la vraie sagesse ! 15. « *C'est son*
approbation qu'il nous faut gagner », dit-il : déclaration
tout inspirée du ciel, si² elle n'était précédée par un aveu
d'ignorance. « *Il ne sert à rien d'avoir étouffé sa cons-*
cience : pour Dieu, nous sommes à découvert » : il n'y a
donc nulle place pour le mensonge, pour la dissimulation ;
car, si les murs arrêtent le regard des hommes, le corps
même ne saurait arrêter la toute-puissance divine, empê-
cher Dieu de voir jusqu'au fond de l'homme¹ et de le
connaître tout entier. 16. Sénèque, toujours, dit au premier
livre du même ouvrage³ : « *Que t'efforces-tu de faire, de*
méditer, de cacher ? ton gardien t'accompagne ! Un tel t'a
été enlevé par un voyage, un autre par la mort, un autre par
la maladie : reste celui dont jamais tu ne saurais te
défaire. 17. *Pourquoi choisis-tu un lieu retiré et écarter-tu*
les témoins ? Imaginons que par chance tu aies réussi à
fuir tous les regards : insensé, à quoi te sert de n'avoir pas
de complice, quand tu as une conscience ? »

18. Non moins admirables sont les propos de Tullius au
sujet de la conscience et de Dieu : « *Il faut, dit-il, qu'il se*
souviennne qu'il a Dieu pour témoin, je veux dire sa propre
raison, qui est ce que Dieu lui-même a donné de plus divin

écoles philosophiques sont insuffisantes à ses yeux, et l'accent est claire-
ment mis, ici, sur la quête *personnelle* de Sénèque, son aspiration à la
rencontre d'un maître, d'un guide. Cf. LAUSBERG (*ibid.*, p. 26), qui rappelle
que, partout ailleurs, Lactance le cite au contraire comme stoïcien
(*omnium stoicorum acutissimus* en *inst.* 2, 8, 23 ; cf. 1, 5, 26).

2. LAUSBERG (*Untersuchungen*, p. 25) rapproche cette phrase de MIN.
FEL. 19, 14 : *Platoni apertior de deo (...) oratio est, et quae tota esset*
caelestis, nisi (...), car Platon, en dépit de ses insuffisances, y est préféré au
stoïcien Ariston, comme ici Sénèque est opposé au stoïcien Zénon. ~
L'« aveu d'ignorance » renvoie, selon nous, non au *nescio quid* de Sénèque,
mais à l'emploi de *numen*. ~ *Parietibus oculi hominum submoventur (...)* :
cf. SEN. *ep.* 43, 3 ; mais la suite de la phrase, avec *uisceribus*, nous semble
plutôt d'inspiration biblique (cf. apparat scripturaire).

3. *Exh.* frg. 14 HAASE : voir n. compl. 19.

19. Item cum de iusto ac bono uiro loqueretur : « *Itaque talis uir, inquit, non modo facere, sed ne cogitare quidem quicquam audebit quod non audeat praedicare.* » 20. Purgemus igitur
80 conscientiam, quae oculis dei peruia est, et, ut ait idem, « *Semper ita uiuamus, ut rationem reddendam nobis arbitremur* » ;
putemusque nos momentis omnibus non « *in aliquo* (ut ille dixit) *orbis terrae theatro* » ab hominibus, sed desuper spectari
85 ab eo qui et iudex et testis idem futurus est, cui rationem uitae repositi actus suos infitari non licebit.

21. Ergo satius est, aut effugere conscientiam, aut nos ipsos
ultra aperire animum et perniciem rescissis uulneribus effun-
dere ; quibus nemo alius mederi potest nisi solus ille qui gres-
sum claudis, uisum caecis reddidit, maculata membra pur-
90 gavit, mortuos excitauit¹. 22. Ille ardorem cupiditatis extin-
guet, extirpabit libidines, inuidiam detrahet, iram mitigabit,
ille reddet ueram et perpetuam sanitatem.

77 ac : de *add.* B || 78 uir : uiri R HM || ne : nec P || 79 purgemus :
parcemus *uid.* G || 80 peruia : per una G || et : *om.* R PV || 80-81 semper
ita : *transp.* B || 81 rationem : -ne M || 82 momentis : *argumentis uid.* G ||
in : *om.* VM || 83 sed : se B¹B³G || 84 iudex : est *add.* BG || idem : isdem V
ipse g HM *hic desin.* G || est : *om.* B || 86 est : *om.* V || est aut : *transp.*
HM || 88-89 gressum : -sus M || 89 maculata membra : *transp.* HM || 91
detrahet : dis- g V HM

24, 21. j. cf. Mt 11, 5.

1. Citation littérale de Cic. *off.* 3, 44. Seule « inexactitude » : *habere*, alors que la majorité des mss de Cicéron donnent *adhibere*. Un choix, selon nous (cf. WINGER, *Humanität*, p. 247), plutôt qu'une négligence (OGILVIE, *Library*, p. 70). En effet, dans le *De officiis*, la phrase s'applique à l'homme de bien ayant à juger un ami sous serment, donc en ayant pris Dieu à témoin ; mais ce qui intéresse Lactance dans cette phrase, c'est l'amorce d'une définition de la conscience comme présence de Dieu en l'homme : cf. *leg.* 1, 22, 59 ; *fin.* 5, 38 ; *tusc.* 1, 66, 70 ; mais aussi SEN. *ep.* 41, 2.

2. Cic. *off.* 3, 77. Mais (Lactance prend soin de le mentionner) le contexte n'est plus celui de la citation précédente. Dans la phrase cicéronienne, *itaque* renvoyait à une autre affirmation : « A l'homme de bien (...) rien ne peut paraître utile qui ne soit beau ». — *Purgemus igitur (...)* *oculis dei peruia* : cf. *epit.* 61, 10 (*Purganda igitur [...] quam deus peruidet*).

aux hommes¹. » 19. De même, parlant de l'homme juste et bon, il dit : « *Voilà pourquoi un tel homme n'osera rien faire ni même rien penser, qu'il n'oserait proclamer* » 20. Purifions donc notre conscience, qui est grande ouverte au regard de Dieu, et, comme dit encore Cicéron, « *Vivons constamment avec la pensée que nous devons rendre des comptes* »³ ; considérons qu'à tout instant nous sommes, non pas sous le regard des hommes, « *sur quelque scène du théâtre du monde* » (selon son expression), mais sous le regard de celui qui sera à la fois notre juge et notre témoin, et devant qui, lorsqu'il demandera des comptes de notre vie, il sera impossible de nier ses actes.

21. Aussi vaut-il mieux choisir : ou l'on tente d'échapper à sa conscience, ou au contraire on prend soi-même les devants, on ouvre son cœur et rejette son mal, en débridant ses plaies ; mais seul peut y porter remède⁴ celui qui a rendu leurs jambes aux boiteux, la vue aux aveugles, celui qui a purifié les corps souillés et ressuscité les morts¹. 22. C'est lui qui éteindra l'ardeur de la convoitise, extirpera les désirs mauvais, fera disparaître l'envie, calmera la colère, c'est lui qui, pour toujours, nous rendra la santé véritable.

3. Cic. *Verr.* 2, 28 (où il s'agit, plus précisément, des comptes que le magistrat devra rendre à sa sortie de charge). De même, l'expression de *Verr.* 5, 35, citée ensuite, évoque l'état d'esprit dans lequel Cicéron dit avoir exercé sa questure : « comme si tous les yeux étaient fixés sur [lui] ». De ces deux phrases, auxquelles il donne délibérément un sens plus général, Lactance retient que tout homme vit sous le regard de Dieu et devra lui rendre des comptes (cf. déjà PLAT. *leg.* 10, 905 a ; XENOPH. *mem.* 1, 4, 18 ; PLUT. *superst.* 166 d ; et aussi TERT. *apol.* 45, 7 ; *paen.* 3, 10 ; MIN. FEL. 32, 9 ; LACT. *inst.* 5, 12, 10 ; *supra* 18, 12 ; *ira* 8, 8).

4. Précision capitale, qui permet à Lactance de prendre ses distances par rapport aux deux auteurs qu'il vient de citer en les louant ; car, pour Sénèque comme pour Cicéron, c'est la philosophie qui est le remède des blessures de l'âme : cf. SEN. *ep.* 117, 33 ; et surtout Cic. *ac.* 1, 11 ; *tusc.* 2, 11 ; 3, 4-6, 13 ; 4, 84 (cités dans COURCELLE, *Connais-toi*, respectivement p. 677 et 671s.). Lactance, lui, a déjà mentionné que c'est Dieu qui offre des secours à la fragilité humaine : cf. *supra* 13, 1-4 et 24, 9. — Ici, c'est le Christ qui est désigné comme le seul médecin de l'âme : cf. *inst.* 4, 26, 4 (aveugles). 9 (boiteux). 11 (lépreux). 13 (morts), où est chaque fois rappelé le sens spirituel de ces guérisons.

23. Adptenda est haec omnibus medicina, quoniam maiore periculo uexatur anima quam corpus et quam primum latentibus morbis adhibenda curatio est. 24. Neque enim si utatur aliquis oculorum acie clara, membris omnibus integris, firmissima totius corporis ualetudine, tamen eum dixerim sanum, si efferatur ira, superbia tumidus infletur, libidini seruiat, cupiditatibus inardescat; 25. sed eum potius qui ad alienam felicitatem non attollat oculos, opes non admiretur, alienam mulierem sancte uideat, nihil omnino adpetat, nihil concupiscat alienum, non inuideat ulli, non fastidiat quemquam, sit humilis misericors beneficus mitis humanus, pax in animo eius perpetua uersetur: ille homo sanus, ille iustus, ille perfectus est.

26. Quisquis igitur his omnibus praeceptis caelestibus obtemperauerit, hic cultor est uerus dei, cuius sacrificia sunt mansuetudo animi et uita innocens et actus boni; 27. quae omnia qui exhibet, totiens sacrificat, quotiens bonum aliquid ac pium fecerit. Deus enim non desiderat uictimam neque

95 utatur: ut *add.* H || 96 aliquis: aliqui B || clara: clare PV || 97 sanum: ins- H || 98 tumidus: -more B² non legitur B¹ || 99 ad: om. B || alienam: -na B² || 99-100 felicitatem: -te B² || 100 admiretur: appetere R || alienam: -na HM || mulierem: -re HM || 101 omnino adpetat: om. V || nihil²: non g P³ om. P¹V || 104 ille²: homo *add.* HM || 105 his omnibus: *transp.* B || 106 cultor: ultor V || uerus: -ri g PV || 107 animi: om. R || 109 enim: autem HM

1. *Sanus*, qui répond à *sanitas* (§22), s'oppose aux mêmes maux de l'âme dont il vient d'être dit que seul le Christ peut les guérir (*sanare*: cf. *supra* 10, 11; 15, 10, et note en 14, 10). Mouvement assez comparable dans *Cic. tusc.* 4, 81; mais on songe surtout au jugement sur Cimon, vu *supra* 9, 9-11: « un beau corps, mais sans tête ». ~ Le portrait opposé, aux § 25s., rejoint celui de l'homme *iustus ac sapiens* d'*inst.* 5, 22, 7-9; cf. aussi *epit.* 62, 3 (*humilitas / superbia*), et, pour notre livre, *supra* 9, 11; 13, 11. Souvenir possible d'*Orac. Sibyll.* 8, 481-483 (signalé par BRANDT).

23. Or ce remède, tous doivent le rechercher, car l'âme est en butte à de plus graves dangers que le corps, et il lui faut des soins le plus tôt possible, quand des maladies sont latentes. 24. En effet, supposons qu'un homme jouisse d'une excellente vue, d'un corps intact, et d'une santé physique inébranlable: je ne saurais pourtant dire qu'il est bien portant¹, s'il est égaré par la colère, enflé et boursofflé d'orgueil, esclave de son désir, ou brûlant de convoitises; 25. mais imaginons plutôt un homme qui ne porte pas envie au bonheur des autres, qui ne s'extasie pas sur les richesses, qui ait un regard pur sur la femme d'autrui, qui jamais ne recherche rien, ne convoite rien qui ne soit pas à lui, qui n'envie et ne dédaigne personne, qui soit humble, miséricordieux, bienfaisant, doux, humain, dont l'âme soit toujours en paix: voilà un homme bien portant, voilà le juste, l'homme parfait.

Le sacrifice véritable 26. C'est donc en observant tous ces préceptes célestes qu'on est un authentique fidèle de Dieu, car les sacrifices qui lui conviennent sont un cœur doux, une vie innocente et de bonnes actions; 27. celui qui pratique toujours de la sorte, offre à Dieu un sacrifice, chaque fois qu'il fait un acte de bonté et de piété. En effet, la victime² que Dieu demande,

2. Comme ARNOBE en *nat.* 4, 30 (et comme *supra* 2, 9-13, puis *infra* 25, 2-4. 6s.), Lactance met en évidence, dans le rituel des sacrifices païens, le caractère sanglant et uniquement matériel (cf., pour *fibris*, la n. de l'apparat critique), afin de lui opposer la pureté du culte spirituel et tout intérieur voulu par Dieu: cf. *uictima*, suivi de *mortis ac sanguinis* (§ 27), puis de *uerbenis, fibris, caespitibus* (§ 28) et *sanguinis* (§ 29), à quoi s'oppose *inquinari non potest* (§ 29). Pour ces rites sacrificiels païens, cf. VERG. *Aen.* 12, 118-120; HOR. *carm.* 1, 19, 13; ARN. 5, 3 (*uerbena*); VERG. *georg.* 3, 490; OV. *met.* 13, 636s.; 15, 136 (*fibrae*); OV. *met.* 7, 240; TAC. *hist.* 4, 53; SERV. *ad Aen.* 12, 119 (*caespes*).

110 muti animalis neque mortis ac sanguinis, sed hominis et uitae^k.
28. Ad quod sacrificium neque uerbenis opus est neque fibris
 neque caespitibus, quae sunt utique uanissima, sed his quae de
 intimo pectore proferuntur. **29.** Itaque in aram dei, quae uere
 maxima est et quae in corde hominis¹ conlocata inquinari non
 115 potest sanguine, iustitia imponitur, patientia fides innocentia
 castitas abstinentia^m. Hic est uerissimus ritus, haec illa lex dei,
 ut a Cicerone dictum est, praeclara et diuina, semper quae
 recta et honesta iubet, uetat praua et turpia; cui parentem
 sanctissimae ac certissimae legi iuste ac legitime necesse est
 120 uiuere.

30. Cuius legis pauca equidem capita posui, quod sum polli-
 citus ea me tantummodo esse dicturum quae summum fasti-
 gium uirtuti et iustitiae imponerent. **31.** Si quis uolet cetera
 omnia comprehendere, ex fonte ipso petat, unde ad nos riuus
 125 iste manauit.

110 sanguinis : hic def. B || 111 fibris : febris P¹V febris R edd. Br. u.
 notam || 114 et : om. R || 115 imponitur : -natur P² || 117 semper quae :
 semperque HM || 119 ac certissimae : om. M || iuste : -titiae HM || legi-
 time : -mae R M || 125 manauit : min- V.

24, 27. k. cf. Mi 6, 8; Rm 12, 1; 1 P 2, 5.

24, 29. l. cf. 1 Co 3, 16; 2 Co 6, 16 m. cf. Ga 5, 22.

1. Par opposition à l'*Ara maxima* de Rome, où était célébré, depuis la plus haute antiquité, le culte d'Hercule : cf. VERG. *Aen.* 8, 271s.; LIV. 1, 7, 10. ~ A cet autel matériel est opposé l'autel spirituel « qui a sa place dans le cœur de l'homme », car l'homme est « temple de Dieu » : cf. apparat scripturaire, mais aussi SEN. *ep.* 41, 1 (*prope est a te deus, tecum est, intus est*), et le frg. 123 cité *infra* 25, 3; MIN. FEL. 32, 2; CYPR. (?) *idol.* 9; LACT. *inst.* 5, 8, 4; *infra* 25, 15; *epit.* 61, 10; *ira* 24, 14s.; *mort.* 15, 7. ~ Les offrandes que l'on dépose sur cet autel sont des vertus (cf. *supra* 4, 7 : les vertus de la voie céleste), « ce qui provient de notre cœur » (cf. *inst.* 5, 19, 27; *epit.* 53, 3).

ce n'est pas un animal muet, ni sa mort et son sang, mais l'offrande qu'un homme fait de sa vie^k. **28.** Pour un tel sacrifice, il n'est besoin ni de rameaux sacrés, ni d'entrailles de victimes, ni d'autels de gazon, toutes choses d'ailleurs parfaitement vaines, mais il y faut ce qui provient du plus profond de notre cœur. **29.** C'est pourquoi, sur l'autel de Dieu (le véritable « Autel Suprême »¹), lui qui, ayant sa place dans le cœur de l'homme¹, ne saurait être souillé de sang, on dépose la justice, la patience, la bonne foi, l'innocence, la chasteté, la retenue^m. Voilà le seul véritable rite, voilà cette loi de Dieu qu'a évoquée Cicéron² : grandiose et divine, toujours commandant ce qui est bon et beau, et interdisant ce qui est mauvais et laid; si l'on obéit à cette loi très sainte et très sûre, on vit nécessairement dans la justice et le droit.

30. De cette loi j'ai exposé, certes, bien peu d'articles : c'est que je me suis engagé à traiter seulement³ de ce qui apporte à la vertu et à la justice leur suprême couronnement. **31.** Si quelqu'un veut embrasser tous les autres articles, qu'il aille puiser à la source même, d'où provient le modeste ruisseau qui a coulé jusqu'à nous.

2. Cf. *supra* 8, 6-9, où Lactance a cité la page de CIC. *rep.* 3, 33 décrivant la *uera lex*. Depuis Brandt, plusieurs rapprochements ont été faits avec d'autres textes de CICÉRON (*leg.* 1, 18, 33; 2, 8-10; *nat.* 1, 36; 2, 79), qui, comme celui cité *supra*, présentent quelques expressions comparables. Mais, à la différence d'OGILVIE (*Library*, p. 64), nous ne pensons pas que la phrase soit une nouvelle citation (cf. SCHMIDT, « Zeugnisse », p. 329, n. 47; et WINGER, *Humanität*, p. 248, n. 1632). Réminiscences possibles, donc, mais surtout un résumé de la page citée au ch. 8.

3. Cf. *supra* 2, 16-18 : Lactance a effectivement annoncé qu'il s'appuierait sur les préceptes de morale des philosophes païens, mais pour les dépasser (*ignota illis superstruemus ad perficiendam consummandamque iustitiam*). Ici, *summum fastigium* reprend la métaphore. ~ « Qu'il aille puiser à la source même » : cf. déjà *inst.* 1, 1, 22 (*mittemus eos ad ipsum doctrinae [...] fontem*).

CAPVT XXV

1. Nunc de sacrificio ipso pauca dicamus. « *Ebur*, inquit Plato, *non castum donum* » deo. Quid ergo ? picta scilicet et texta pretiosa ? immo uero non castum donum deo quicquid corrumpi, quicquid subripi potest. 2. Sed, sicut hoc uidit, non oportere uiuenti offerri aliquid quod sit ex mortuo corpore, cur illud non uidit, non debere incorporali corporale munus offerri ?

3. Quanto melius et uerius Seneca : « *Vultisne uos*, inquit, *deum cogitare magnum et placidum et maiestate leni uerendum, amicum et semper in proximo, non immolationibus nec sanguine multo colendum — quae enim ex trucidatione immerentium uoluptas est ? —, sed mente pura, bono honestoque proposito ? Non templa illi congestis in altitudinem saxis*

(B) (R) g PV HM

I dicamus : -cemus P² || 4 sed : om. HM || 5 offerri : -ferre P²V -ferro P¹ || 6 munus : aliquid R || 9-10 uerendum : -nerendum P² -nerandum P³ || 13 illi : illa R

1. Citation tronquée de PLAT. *leg.* 12, 956 a, la partie manquante étant paraphrasée au § 2 (*aliquid quod sit ex mortuo corpore*). SCHMIDT (« Zeugnisse », p. 313), PERRIN (« Platon », p. 220) et OGILVIE (*Library*, p. 78) y voient seulement un souvenir de CIC. *leg.* 2, 45, où Platon est nommé, et où l'ensemble du passage (*leg.* 955 e — 956 b) est traduit en latin. Remarquons toutefois que *non castum donum* traduit plus exactement le grec *οὐκ εὐαγὲς ἀνάθημα*, qu'il ne reproduit l'expression cicéronienne *haud satis castum donum*, et nous ne voyons pas pourquoi Lactance aurait eu besoin d'un intermédiaire latin pour une citation aussi courte. Il ne cite jamais Platon en grec (à deux exceptions près, pour deux mots) ; sur 30 « citations » (cf. PERRIN, *ibid.*, p. 213s.), 3 sont tirées des *Lois* : ici, et en *ira* 11, 13 ; 18, 5. (Même passage de Platon, cité en grec, dans APUL. *apol.* 65, 4-7).

CHAPITRE XXV

Ce que n'est pas le sacrifice

1. Disons maintenant quelques mots du sacrifice lui-même. « *L'ivoire*, dit Platon¹, *n'est pas un don pur* » pour un dieu. Qu'est-ce à dire, donc ? tableaux et tissus précieux le seraient-ils davantage ? eh bien non ! tout ce qui peut être détruit ou pris², n'est pas un don pur pour Dieu. 2. Mais, puisqu'il voyait qu'il ne faut pas offrir à un dieu vivant quelque chose qui provienne d'un être mort, pour quoi n'a-t-il pas vu de même qu'on ne doit pas offrir à un dieu immatériel un présent matériel ?

3. Combien meilleurs et plus véridiques³ sont les propos de Sénèque : « *Voulez-vous bien vous mettre dans l'esprit qu'à un dieu qui est grand, serein, vénérable par sa douce majesté, ami des hommes et toujours proche, on ne doit pas rendre un culte par des immolations et des effusions de sang (quel plaisir y a-t-il à voir égorger des bêtes innocentes ?), mais par une âme pure, une ligne de conduite bonne et honorable ? Il n'y a pas à lui édifier des temples en*

2. D'emblée, Lactance s'écarte du passage de Platon (qui énumère les divers matériaux utilisés comme offrandes aux dieux, et juge s'ils sont ou non recevables) : tous sont irrecevables à ses yeux. Comme *supra* 11, 25 et 12, 35, il oppose ce qui est périssable à ce qui ne l'est pas (cf. *infra* § 6) ; comme *supra* 13, 13, il oppose au vivant ce qui est mort (§ 2) ; comme *supra* 1, 5s. et 8 ; 2, 1 et 13, il oppose le matériel à l'immatériel. Cf. *epit.* 53, 1 : *incorporali incorporale sacrificium necessarium est.* — Sur *castus*, cf. FUGIER, *Sacré*, p. 27s. ; et p. 256-258 (proximité de *castitas* et *sanctitas*).

3. LAUSBERG (*Untersuchungen*, p. 25) voit dans cette progression (supériorité de Sénèque sur Platon) un choix de Lactance, en écho à MIN. FEL. 19, 14, comme *supra* 24, 15 (cf. n. *ad loc.*) : si Platon pouvait être meilleur que les stoïciens, Sénèque — libéré de ses maîtres (cf. *supra* 24, 14) — le dépasse.

extruenda sunt : in suo cuique consecrandus est pectore. » 4.

15 Vestes igitur et gemmas et cetera quae habentur in pretio si quis putat deo cara, is plane quid sit deus nescit, cui putat uoluptati esse eas res quas etiam homo, si contempserit, iure laudabitur.

5. Quid ergo castum, quid deo dignum nisi quod ipse in illa
20 diuina lege sua poposcit? Duo sunt quae offerri debeant, donum et sacrificium, donum in perpetuum, sacrificium ad tempus. 6. Verum apud istos qui nullo modo rationem diuinitatis intellegunt, donum est quicquid auro argentoque fabricatur, item quicquid purpura et serico textitur; sacrificium est uic-
25 tima et quaecumque in ara cremantur. 7. Sed utroque non utitur deus^a, quia et ipse incorruptus et illud totum corruptibile. Itaque deo utrumque incorporale offerendum est, quo utitur : donum est integritas animi, sacrificium laus^b et hymnus^c; si enim deus non uidetur, ergo his rebus coli debet quae
30 non uidentur. Nulla igitur alia religio uera est nisi quae uirtute

16 is : his M || 17 eas res : *transp.* R *hic desin.* R (*ad inst.* VII,7,3 *transilit*) || si : sic HM || 18 laudabitur : -dare HM || 19 ipse : ipsae P || 21 in : om. P || 22 apud : ad V || 24 item : om. M || sacrificium est g PV : sacrificiumque est HM sacrificiumque *Br. u. notam* || 26 incorruptus : est *add.* PV *Br. u. notam* || 29 enim : ergo HM

25, 7. a. cf. Is 1, 11; Jr 6, 20 b. cf.; Ps 49, 14. 23; 50, 14 c. cf. Ep 5, 19; Col 3, 16.

1. Frg. 123 HAASE : voir n. compl. 19.

2. Sur cette distinction entre don et sacrifice, voir n. compl. 20.

3. Cf. *supra* 1, 6 (même expression), et 25, 4. ~ Lactance a déjà stigmatisé, en *inst.* 2, 6, 2-6, cette erreur des païens qui, en offrant à leurs dieux des objets périssables, ne font que trahir leur propre éblouissement devant les matières précieuses (cf. note en 1, 6). ~ *uictima* (...): cf. *supra* 2, 1. 12; 24, 27. Déjà, en 2, 13, Lactance opposait, à la victime qu'on immole, l'âme du fidèle s'offrant elle-même à Dieu (cf. n. *ad loc.*). Cf. TERT. *apol.* 30, 5s.; ARN. *nat.* 4, 30 (où *uictima immaculata* désigne toutefois la victime immolée).

*élevant pierres sur pierres : c'est son cœur que chacun doit lui consacrer*¹. » 4. Ainsi donc, si quelqu'un croit que sont agréables à Dieu les étoffes, les pierreries, tout ce qui passe pour avoir du prix, celui-là — c'est clair — ne sait pas ce qu'est Dieu, puisqu'il croit que lui font plaisir des objets que, même pour un homme, il est louable de mépriser.

Les deux offrandes à Dieu : don et sacrifice 5. Qu'est-ce donc qui est pur, qu'est-ce qui est digne de Dieu, sinon ce que lui-même a demandé dans cette loi divine qui est la sienne ? Il est deux offrandes qui lui doivent être présentées : notre don et notre sacrifice²; notre don, pour l'éternité, et notre sacrifice, pour ce temps-ci. 6. Mais, pour ceux qui ne comprennent d'aucune façon le principe de la divinité³, le don, c'est tout ce qui est façonné dans l'or et l'argent, ou encore ce qui est tissé de pourpre et de soie, le sacrifice, c'est la victime immolée, et tout ce qu'on brûle sur un autel. 7. Or les uns et les autres sont inutiles à Dieu^a, car il est, lui, impérissable, alors que tout cela est périssable. C'est pour-quoi l'une et l'autre de nos offrandes à Dieu doivent être immatérielles, et utiles : le don, c'est l'intégrité de notre âme, le sacrifice, ce sont nos louanges^b et nos hymnes^c⁴. En effet, puisque Dieu est invisible, on doit lui rendre un culte par des offrandes invisibles. La seule religion véritable est

4. *Laus* : cf. *supra* 21, 9 (notes *ad loc.*) : *dei laudes canere et audire ; infra* § 12 : *ad deum directa laudatio ; mort.* 52, 4 : *cum laudibus* (commenté dans HECK, *Gottesverächter*, p. 226) ; et déjà C.H., *Asclep.* 9 : *ut musicatis hominum cantilenis concelebraretur laudibus*. ~ L'hellénisme *hymnus* désigne spécifiquement le chant de prière aux dieux (cf. PLAT. *leg.* 3, 700 b ; APUL. *flor.* 18, 38 ; LACT. *inst.* 1, 11, 5). Sur la tradition romaine du lyrisme religieux hymnique (p. ex. HOR. *Carmen saeculare*), cf. FONTAINE, *Études*, p. 153s., et, pour les chants liturgiques des chrétiens, « nouveaux psalmistes », *ibid.*, p. 132-134. Cf. PLIN. *ep.* 10, 96, 7 ; TERT. *apol.* 2, 6 ; 39, 18 ; or. 28, 4 (*inter psalmos et hymnos*). Lactance, lui, préfère *laus* et *hymnus*, de même qu'en *inst.* 4, 8, 14 et *epit.* 37, 7, il désigne David comme *caelestium scriptor hymnorum*.

et iustitia constat. **8.** Quomodo autem deus iustitia hominis utatur, intellectu facile est. Si enim iustus fuerit homo, accepta immortalitate in aeternum deo seruiet.

9. Homines autem non nisi ad iustitiam nasci, cum philosophi ueteres, tum etiam Cicero suspicatur. Dissersens enim *de legibus* : « *Sed omnium, inquit, quae in hominum doctorum disputatione uersantur, nihil est profecto praestabilius quam plane intellegi nos ad iustitiam esse natos.* » Id ergo solum deo exhibere atque offerre debemus ad quod capiendum nos ipse generauit.

10. Hoc autem duplex sacrificii genus quam sit uerissimum, Trismegistus Hermes idoneus testis est, qui nobiscum, id est cum prophetis quos sequimur, tam re quam uerbis congruit. De iustitia sic locutus est : « *Hoc uerbum, o fili, adora et cole.* » **11.** Item in illo

31 et : ac PV || 32 intellectu : -tus M || 36 hominum : omnium P³V¹ ominum V² M || 37 disputatione : -nem HM || uersantur : om. g || 38 id ergo : idcirco PV || 42 id est : idem P || 45 dei unus : diuinus g

1. CIC. *leg.* 1, 28, également cité en *epit.* 29, 2 et *ira* 14, 4 (cf. SCHMIDT, « Zeugnisse », p. 313). Chaque fois, Lactance « omet » la fin de la phrase (fondement naturel du droit), car c'est à ses yeux la loi divine (et non seulement une loi naturelle) qui devrait fonder le droit civil (cf. *supra* 8, 6, 11 ; 9, 2, 7). Il lui importe surtout, ici, de mettre en lumière la réciprocité qui unit l'homme à Dieu : l'homme a été créé pour la justice (cf. *epit.* 29, 1s.), et pour Dieu (*ira* 14, 1-4) ; une loi s'ensuit (*supra* 24, 29 ; § 5), un double devoir en résulte : *religio* et *iustitia* [ou *uirtus*] (*supra* § 7 ; ici : *id ... ad quod...* ; cf. *epit.* 29, 5s. ; *ira* 14, 5) ; et le fruit de cette réponse de l'homme à sa vocation est l'immortalité (§ 8 [et déjà *supra* 12, 40 : *munus aeternum*] ; cf. *inst.* 7, 6, 1s. ; *epit.* 30, 1, 3s. ; 64, 1, 7).

2. Lactance recourt très souvent à son témoignage et lui donne 19 fois son nom grec *Trismegistus* (expliqué en *inst.* 1, 6, 3 ; *epit.* 4, 4 ; *ira* 11, 12). Pour l'influence des textes hermétiques sur notre auteur, cf. WLOSOK, *Laktanz*, p. 5 ; 198s. ; 210-215 ; Loi, « *Iustitia* », p. 613s. ; OGILVIE, *Library*, p. 34-36 ; et BUCHHEIT, « *Gerechtigkeit* », p. 365s. (qui conteste cette influence ici). ~ *Nobiscum (...)* congruit : cf. *inst.* 1, 6, 4 ; 2, 8, 48 ; 4,

donc celle qui repose sur la vertu et la justice. **8.** Et l'on peut aisément comprendre comment Dieu en use avec la justice de l'homme : si un homme est juste, il recevra l'immortalité et servira Dieu pour l'éternité.

Deux témoins :
Cicéron
et Hermès Trismégiste

9. Or, que les hommes naissent pour la justice et elle seule, des philosophes anciens, mais surtout Cicéron, en ont eu l'intuition. Il dit en effet, dans son traité *Des lois* : « *Entre tous les sujets dont débattent les doctes, il n'est assurément rien de plus insigne que de clairement comprendre que nous sommes nés pour la justice* ¹. » Ainsi donc, nous ne devons présenter et offrir à Dieu que ce pour quoi il nous a lui-même créés : cette justice que nous devons atteindre.

10. Quant à la double nature du sacrifice, Hermès Trismégiste ² est le digne témoin de cette éminente vérité, lui qui s'accorde avec nous — je veux dire avec les prophètes que nous suivons — tant pour le fond que pour la forme. Pour ce qui est de la justice, voici ses propos : « *Ce verbe, mon fils, adore-le et voue lui un culte. Or le seul culte de Dieu, c'est de se garder du mal* ³. » **11.** Et de même, dans le

6, 3 ; 9, 3 et 27, 20 ; *epit.* 37, 8 ; 68, 1. Mais l'expression ne relève pas pour autant d'une « foi presque aveugle » dans ces textes (OGILVIE, *ibid.*, p. 36) ; sur l'utilisation par Lactance des *testimonia diuina* du paganisme, cf. MONAT, *Bible*, p. 52-55.

3. C.H., *Traité* 12, 23 (traduction latine du texte grec). La formule d'introduction : *de iustitia*, pour cette phrase qui définit le culte de Dieu, n'est compréhensible que par référence à l'équation gnostique dont Lactance s'est déjà largement fait l'écho : la *pietas* (indissociable de la *iustitia*) est *cognitio dei* et *cultus dei* ; donc *iustitia* = *uerus cultus*. Cf. *inst.* 2, 5, 13, 5s. ; 5, 7, 2 ; 14, 11s. ; *supra* 2, 17, à quoi répond 25, 16 ; *epit.* 51, 1 ; 53, 4 ; 64, 1. ~ Le passage de *hoc uerbum (...)* *cole* à *cultus dei*, dans cette première citation, établit l'assimilation *uerbum* = *deus* et prépare ainsi la voie à la citation scripturaire du § 12. ~ *Malum non esse* : fait écho à la démonstration vue *supra* 24, 26-29. Cette dimension morale (cf. *supra* 5, 18), ce culte tout intérieur est le premier volet de la « double nature du sacrifice » : cf. *supra* § 5 et 7 (*donum*).

Sermone perfecto, cum exaudisset Asclepium quaerentem a filio suo utrum placeret patri eius proferri tus et alios odores ad sacrificium dei, exclamavit : « *Bene, bene ominare, o Asclepi ! Est enim maxima impietas tale quid de uno illo ac singulari bono in animum inducere. Haec et his similia huic non conueniunt ; omnium enim quaecumque sunt plenus est et omnium minime indigens. Nos uero gratias agentes adoremus ; huius enim sacrificium sola benedictio est.* » Et recte !

12. Verbo enim sacrificari oportet deo, siquidem « *deus uerbum est*^d », ut ipse confessus est. Summus igitur colendi dei ritus est ex ore iusti hominis^e ad deum directa laudatio ; quae tamen ipsa ut deo sit accepta^f, et humilitate et timore et deuotione maxima opus est, ne quis forte, integritatis atque inno-

46 perfecto : pro- V || 47 proferri tus : proferri P¹ proferri ritus P² || 48 ominare : hic denuo B ominare P³ o mi nate g || 51 et : om. HM || 52 indigens : -get B² non legitur B¹ || nos uero : transp. HM || huius : cui- B || 53 enim : om. B || est : om. g PV || et : om. B || 54 uerbo enim : ergo uerbo B || sacrificari : -re HM || 55 est : om. V || ut : et HM || 57 et¹ : om. B ut HM || et³ : ac P² || 58 maxima : -mae M

25, 12. d. Jn 1, 1 e. cf. Ps 32, 1 ; 33, 2 ; 50, 17 ; Os 14, 3 ; He 13, 15 f. cf. Ac 10, 35.

1. Traduction du titre Λόγος τέλειος, donné en grec en *inst.* 4, 6, 4 et 7, 18, 3s., avec des citations en grec ; autre citation en grec en 7, 13, 3, sans référence au titre, et en 2, 15, 7s. (où la mention *in illo Sermone perfecto quem scripsit ad regem*, est seulement une confusion avec le *Traité 16 du Corpus Hermeticum*).

2. Lactance donne ici une traduction, sans doute personnelle (cf. OGI-VIE, *Library*, p. 34s.), assez différente de la version latine de l'œuvre qui nous est parvenue sous le titre d'*Asclepius*. Cf. *Asclep.* 41 : *Melius, melius ominare, Asclepi. Hoc enim sacrilegis simile est, cum deum roges, tus ceteraque incendere. Nihil enim deest ei, qui ipse est omnia aut in eo sunt omnia. Sed nos agentes gratias adoremus. Haec sunt enim summae incensiones dei, gratiae cum aguntur a mortalibus.*

*Discours parfait*¹, entendant Asclépius demander à son fils si lui, Hermès, aimerait qu'on offrît encens et autres parfums pour le sacrifice à Dieu, il s'écria : « *Non, Asclépius, prononce plutôt de saintes paroles ! Car il y a très grande impiété à laisser entrer dans son esprit une telle pensée sur celui qui est le bien unique et singulier. Les parfums et semblables offrandes ne conviennent pas à Dieu : il possède en plénitude tout ce qui est, il n'a nul besoin de rien. Quant à nous, c'est en lui rendant grâce qu'il nous faut l'adorer : son sacrifice, c'est la bénédiction et elle seule*². » Et c'est juste !

**Rite suprême
du culte de Dieu :
la louange incessante
du juste**

12. En effet, c'est verbalement qu'on doit sacrifier à Dieu, puisque « *le Verbe est Dieu*^d », comme il l'a lui-même déclaré³. Le rite suprême du culte de Dieu, c'est donc, proférée par la bouche d'un homme juste^e, la louange montant vers Dieu⁴ ; il y faut toutefois, pour qu'elle soit agréée par Dieu^f, humilité, crainte et très grande ferveur ; car, s'il arrive qu'un homme affiche sa

3. Cette référence au prologue de l'*Évangile de Jean* (transposition au présent de la formule καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) a été préparée, pour des lecteurs païens, par la citation du *Corpus Hermeticum* au § 10. Mais, pour des lecteurs chrétiens, familiers du texte de *Jean*, uerbum désigne le Christ, comme déjà uerbum bonum, supra 18, 10 (cf. note ad loc.). Sur ce concept de Verbe divin, cf. BRAUN, *Deus*, p. 256s., et, sur *Verbum Dei* chez Lactance, *Loi, Lactanzio*, p. 210s.

4. La question était posée au début du livre (1, 2) : quo ritu quoue sacrificio. Le véritable sacrifice, le « rite suprême » (deuxième volet du culte de Dieu) est donc la louange, et elle seule. Laudatio (qui reprend laus et hymnus [§ 7] et benedictio dans la citation du *Discours parfait* [§ 11]) exprime la vocation même de l'homme : cf. *inst.* 3, 9, 9-11 (testem laudatoremque) et supra 9, 15 (uirtutem ac maiestatem dei singularis enarrare).

centiae fiduciam gerens, tumoris et adrogantiae crimen incur-
 60 rat eoque facto gratiam uirtutis amittat. **13.** Sed, ut sit deo
 carus omnique macula careat, misericordiam dei semper
 imploret nihilque aliud precetur nisi peccatis suis ueniam, licet
 nulla sint⁶¹.

14. Si quid aliud desiderauerit, non est opus dicto scienti
 65 quid uelimus. Si quid ei boni euenierit, gratias agat, si quid
 mali, satisfaciat et id sibi ob peccata sua euenisse fateatur. Et
 nihilo minus etiam in malis gratias agat et in bonis satisfaciat,
 ut idem sit semper et stabilis et inmutabilis et inconcussus.
 Nec tantum hoc in templo putet sibi esse faciendum, sed et
 70 domi et in ipso etiam cubili suo. **15.** Secum denique habeat
 deum semper in corde suo consecratum, quoniam ipse est dei
 templum^h.

16. Quodsi deo, patri ac domino, hac adsiduitate, hoc obse-
 quio, hac deuotione seruerit, consummata et perfecta iustitia
 75 est; quam qui tenuerit, hic, ut ante testati sumus, deo paruit,
 hic religioni atque officio suo satisfecit.

61 omnique : omnia M || misericordiam : -dia HM || 63 sint : sit BV || 64
 est : om. V || 66 euenisse : uen- B HM || 67 minus : -nis V || etiam : et HM ||
 malis : suis *add.* B || et : etiam PV || 70 et : om. B || in ipso etiam : *transp.*
 B || cubili : cubiculi HM || 73 deo : ac *add.* HM || 74 iustitia : -tiam V

DE VERO CVLTV EXP. LIB.VI B Explicit liber sextus Lactancii de
 uero cultu g EXPL. DE VERO CVLTV DNO GRATIAS P EXPLICIT
 DE VERO CVLTV DEO GRATIAS V Explicit ... om. H L.CAECILI
 FIRMIANI LACTANCI DE VERO CVLTV EXPLICIT LIB.VI M

25, 13. g. cf. Ps 18, 13; Pr 20, 9; Qo 7, 21; 1 Jn 1, 8.

25, 15. h. cf. 1 Co 3, 16s.; 2 Co 6, 16.

1. Cette « assurance d'être irréprochable » a constitué un écueil pour
 Cimon et Aristide « le Juste » (cf. *ira* 19, 8), comme pour les philosophes
 (cf. *inst.* 5, 18, 4. 8); elle en est un aussi pour les chrétiens : cf. *Cypr.*
elem. 3 (*Nec quisquam [...] innocentia sua fretus, [...]*). Aussi Lactance
 lui oppose-t-il l'humilité du juste qui se sait pécheur (cf. *inst.* 5, 22, 9;
supra 13, 5. 10; *epit.* 62, 3), la crainte de Dieu (cf. *supra* 17, 4-9), et la
 ferveur à le servir (cf. 9, 24 et 25, 16).

confiance dans son intégrité et son innocence¹, il se rendra
 coupable de suffisance et d'arrogance, et de ce fait il perdra
 la grâce de sa vertu. **13.** Au contraire, pour qu'il soit agréa-
 ble à Dieu et exempt de toute tache, il lui faut sans cesse
 implorer la miséricorde divine, et ne rien demander dans sa
 prière que le pardon de ses péchés, si minimes soient-ils⁶².

14. S'il a quelque autre désir, point n'est besoin de le dire
 à celui qui sait ce que nous voulons. S'il lui arrive du bien,
 qu'il rende grâce; si c'est du mal, qu'il l'assume, et recon-
 naisse que c'est arrivé à cause de ses péchés. Même dans le
 malheur, qu'il rende grâce néanmoins, et, quand il est dans
 le bonheur, qu'il l'assume²; ainsi, il sera toujours égal,
 stable, imperturbable, jamais ébranlé. Et qu'il ne croie pas
 devoir agir ainsi au temple seulement : il le faut aussi chez
 soi, et sur sa couche même. **15.** Bref, que Dieu soit avec lui
 sans cesse, présence sacrée dans son cœur, puisqu'il est
 lui-même le temple de Dieu^h³.

16. Quand on sert Dieu — notre Père et notre Seigneur
 — avec cette assiduité, cette soumission, cette ferveur, la
 justice est achevée, elle est parfaite; et celui qui garde la
 justice, celui-là obéit à Dieu (nous l'avons attesté plus haut),
 celui-là satisfait à la religion et à son devoir⁴.

2. Dans ces deux emplois absolus (uniques), *satisfacere* nous semble
 avoir son sens juridique et classique (« s'acquitter [de] »), plutôt que le sens
 chrétien (« se repentir » : cf. *supra* 24, 1 et n. *ad loc.*).

3. Cf. *inst.* 5, 8, 4 (*cuius templum est [...] homo ipse, qui figuram dei
 gestat*), et *epit.* 61, 10 (*Emaculetur omni labe pectus, ut templum dei esse
 possit*) : l'homme, créé à l'image de Dieu, est temple de Dieu, et donc
appelé à le devenir, en « consacrant dans son cœur » la présence de Dieu
 (cf. la formule de Sénèque citée *supra* 25, 3; *MIN. FEL.* 32, 2 et *CYPR. (?)
 idola* 9; *LACT. ira* 24, 14). Sur ce thème chez Lactance, cf. *KOCH*,
 « Tempel », p. 235-238; et notre art. « *Nitor* », p. 575.

4. Cette phrase de conclusion atteste, une fois encore (cf. *supra* 24, 26 et
 25, 7) que *uerus cultus* et *iustitia* sont indissociables, et même équiva-
 lents : cf. *inst.* 2, 15, 3; *epit.* 51, 1; 53, 4; 64, 1 (*[deum] agnoscant ut
 colant, in quo est iustitia*); sur cette équivalence, cf. *WLOSOK, Laktanz*,
 p. 208; 211; 215; *LOI, « Iustitia »*, p. 597-600; 613s., et *Lattanzio*,
 p. 260-262. — *Consummata et perfecta iustitia est* répond à 2, 17; *religioni
 atque officio suo satisfecit* fait écho à 1, 2 et 4.

NOTES COMPLÉMENTAIRES

[3, 1 — 4, 8] 1. Le thème des deux voies

Le thème des deux voies est fort ancien et bien connu : présent dans la Bible et dans les apocryphes, il l'est aussi dans la tradition gréco-latine.

On a maintes fois signalé que la formule qui ouvre ce chapitre : *duae sunt viae*, reproduit exactement *Didachè* 1, 1 : ὁδοὶ δύο εἰσὶ, et, en latin, *Doctrina Apostolorum* 1, 1 : *Viae duae sunt in saeculo* (éd. W. Rordorf - A. Tuilier, SC 248 bis). Cf. *Épître de Barnabé* 18, 1b (éd. P. Prigent - R.A. Kraft, SC 172) ; et, dans une moindre mesure, HERMAS, *Le Pasteur* 35, *mand.* 6, 2 (éd. R. Joly, SC 53 bis) ; Ps. CLEM. *hom.* 7, 7 et 20, 2. Nous remarquons toutefois que la mention du ciel et des enfers ne figure ni dans la *Didachè* (une voie de la vie, une de la mort), ni dans la *Doctrina* (vie et mort / lumière et ténèbres), ni dans l'*Épître de Barnabé* (lumière / ténèbres) ; aucune mention ne figure dans HERM. 35, *mand.* 6, 1-4 ; et, dans Ps. CLEM. *hom.* 20, 2, l'opposition est entre le ciel et la terre *maintenant*. Mais tous ces textes ont en commun avec notre phrase la perspective eschatologique. Sur la tradition paléochrétienne de la doctrine des deux voies (parenté avec les textes apocryphes judéo-hellénistiques, et avec la tradition philosophico-religieuse d'origine judéo-chrétienne ; enseignement, d'abord rituel, de la catéchèse prébaptismale), voir les introductions de SC 248 bis, p. 22-34 et SC 172, p. 15-20 ; DANIELOU, *Judéo-christianisme*, p. 370-373 (en particulier) ; WLOSOK, *Laktanz*, p. 1, n. 1 ; p. 107-111 (sur Philon) ; p. 188, n. 19 et 20 ; LOI, « Problema », p. 48-52 ; 91-94, et *Lattanzio*, p. 133s. et 150 ; RORDORF, « Voies », p. 109-128 (et les réserves de MONAT [*Lactance*, p. 249s.] sur la comparaison entre la trame de la *Didachè*, et le plan d'*epit.* 53-62, qui résume notre livre).

Mais, à son habitude, c'est à la tradition gréco-latine que notre auteur renvoie ici : « poètes et philosophes ». On peut citer en effet HES. *op.* 287-292 (cité notamment dans PLAT. *Prot.* 340 d) ; PLAT. *Gorg.* 524 a et *rep.* 10, 614 c ; XEN. *mem.* 2, 1, 21-34 ; CIC. *tusc.* 1, 72 et *off.* 1, 118s. ; VERG. *Aen.* 6, 540-543 (qui sera cité *infra* 3, 6 et 4, 1) ; PERS. *sat.* 3, 56s. ; SIL. *Pun.* 15, 18-22 ; 46s. ; 75-78 ; 101-104. Cf. AUS. *prof.* 11, 4s. ; *techn.* 13, 9. Mais il s'agit, tantôt des deux voies qui s'offrent à l'homme durant sa vie (HES. ; PLAT. *Prot.* ; XEN. ; CIC. *off.* ; PERS. ; SIL. ; AUS.), tantôt du carrefour où sont jugés les morts (PLAT. *Gorg.* et *rep.* ; CIC. *tusc.* ; VERG. ; SIL. *Pun.* 15, 75-78).

La description des deux voies, qui occupe les § 2 et 3 du ch. 3, est attribuée par Lactance aux philosophes, mais c'est du texte d'HES. *op.* 287-292 qu'elle est le plus proche, en particulier pour la voie des vertus (plus longuement évoquée par Hésiode que celle du vice, et seule retenue dans PLAT. *Prot.* 340 d). Dans XEN. *mem.* 2, 1, 21-34 (l'apologue d'Héraclès entre Mollesse et Vertu, rapporté par Prodicos), l'évocation des deux voies correspond bien à la description de notre texte, mais elle est moins concrète : c'est avant tout une leçon de morale. Et lorsque Cicéron reprend ce mythe en *off.* 1, 118, c'est sans décrire les deux voies de *Voluptas* et de *Virtus*. Dans SIL. *Pun.* 15 (où le jeune Scipion se trouve, lui aussi, entre *Virtus* et *Voluptas*), l'évocation de la voie vers la vertu est brève (v.101-104), et dans PERS. *sat.* 3, 356s., on n'a qu'une brève allusion au « sentier qui monte à droite » ; de même, après Lactance, dans AUS. *prof.* 11, 4s. En revanche, les douze vers sur la « lettre de Pythagore », attribués à ce même Ausone (?) et cités dans la *PL* 6, c. 641s., décrivent les deux voies en des termes semblables à ceux de notre texte.

Un peu plus loin (en 3, 9), notre auteur attribue aux seuls poètes la localisation aux enfers du carrefour des deux voies. Or cette présentation n'est pas, tant s'en faut, le fait des poètes seuls : voir VERG. *Aen.* 6, 540-543 (dont le souvenir est manifestement présent) et SIL. *Pun.* 15, 75-78, mais aussi PLAT. *Gorg.* 524 a et *rsp.* 10, 514 c ; CIC. *tusc.* 1, 72 (deux voies pour les âmes « à leur sortie du corps »). On observe toutefois que ces textes rapportent tous des *mythes* : jugement des morts dans le *Gorgias*, mythe d'Er à la fin de la *République* ; et, dans les *Tusculanes*, CICÉRON renvoie au Socrate du *Phédon* : plus précisément au mythe de la destinée des âmes (81 a ; 108 d-109 c). Là est, nous semble-t-il, l'explication de ce qui ne saurait être une grossière

erreur : pour Lactance (comme pour PLATON : cf. *Gorg.* 523 a), ces « fables » sont porteuses de vérité, au même titre que les fictions des poètes. En l'occurrence, ces auteurs ont le mérite d'avoir perçu le sens eschatologique du thème des deux voies, quand d'autres n'y ont vu qu'une signification morale, réduisant l'homme à cette vie terrestre. Sur l'idée, chère à Lactance, que les poètes ont eu, plus que les philosophes souvent, l'intuition de la vérité, voir *inst.* 1, 11, 22-31. 34. 36s. et GOULON, « Citations », p.147-152 ; « Classiques », p. 33s. Remarquons enfin qu'en *epit.* 54, 1s. (qui résume notre passage), apparaît une gradation plus sévère pour les philosophes.

A l'une et l'autre interprétations de l'allégorie des deux voies, notre auteur propose alors (en 3, 10) de substituer l'interprétation chrétienne (*Nos igitur melius et uerius [...]*), et d'expliquer « comment ces voies peuvent élever vers le ciel ou précipiter vers les enfers » (3, 11). L'idée, en soi, n'est pas spécifiquement chrétienne, comme le fait remarquer S. DÉLÉANI (*Christum*, p. 36), qui cite la belle formule tirée du *Songe de Scipion* : *ea uita uia est in caelum* (CIC. *rep.* 6, 16). Et pourtant, à la lecture de ce *nos igitur*, on peut aussi songer aux formules des *Actes des Apôtres*, qui désignent les chrétiens comme les « adeptes de la Voie », ou même « la Voie » (cf. *Ac* 9, 2 ; 22, 4).

Au ch. 4, Lactance propose donc sa propre description des deux voies (4, 2-4 pour la *uia perditionis* ; 4, 6-8 pour la *uia caelestis*). Notons que *Le Pasteur* d'HERMAS, lui, présentait un tableau inverse : la voie droite et plane de la justice, opposée à la voie tortueuse de l'injustice, « non frayée, (...) rocailleuse et épineuse » (*mand.* 6, 2-4). En revanche, la nouvelle description ici présentée, outre les réminiscences déjà signalées *supra*, nous semble devoir être rapprochée d'un passage de l'Homélie 7 des *Kérygmes de Pierre* pseudo-clémentins (texte donné par RORDORF, *art. cité*, p. 120s.) : comme ici, la voie est « large et parfaitement unie », qui mène à « la perdition » ; la voie de salut, elle, est « étroite et raboteuse », « péniblement suivie ».

COURCELLE, dans son analyse de notre passage (*Connais-toi*, p. 454-457), croit voir, dans cette nouvelle description de la *uia perditionis*, le souvenir de l'allégorie virgilienne du vestibule des enfers (*Aen.* 6, 273-281), dont Lactance n'aurait gardé que les vices. L'hypothèse est séduisante, d'autant plus que ce souvenir est indéniable dans l'*Oiseau Phénix* (v. 15-20), mais elle nous semble peu probante ici ; en revanche, le rapprochement proposé entre

unde iam regredi non licet (4, 4) et *Aen.* 6, 128 (*Sed reuocare gradum [...]*) nous paraît éclairant. Sur la source porphyrienne (*De regressu animae*) qu'il décèle en outre sous l'expression *praecipitatus in altitudinem (...)* cadat, cf. *ibid.*, p. 455 et n. 95.

[3, 13 — 6, 3] 2. Le dualisme au livre VI

Déjà en 1, 10 affleurerait un certain dualisme anthropologique (« il y a dans l'âme un principe céleste et un principe terrestre dans le corps »), beaucoup plus nettement affirmé ailleurs, il est vrai (voir *inst.* 2, 8, 6 add. 3 ; 7, 5, 23. 27 add. 8 ; *ira* 15, 3-5 et 19, 1). En 3, 13, c'est un deuxième volet de ce dualisme de Lactance qui apparaît : un dualisme éthique, qui s'exprimera à nouveau *infra* 5, 12 ; 15, 5-7 ; 22, 2. Mais notre auteur ne pose encore que deux constats : 1. la complémentarité *naturelle* des vertus et des vices, du bien et du mal ; 2. l'antagonisme qui s'ensuit. A la différence de nombreux autres passages où sont évoqués cette complémentarité et ce combat (*opif.* 19 bis, 3s. ; *inst.* 2, 8, 5 add. et 2, 8, 6 add. 3-5 ; 2, 17, 1 ; 5, 7, 5 et 8 ; 7, 5, 23. 27 add. 2 et 5 ; 7, 10, 3 ; *epit.* 24, 3 et 6-11 ; *ira* 13, 13s. ; 15, 1-5 ; 19, 1), il n'est pas encore dit, ici, que cette dualité soit due à une *dispositio diuina*. Il faudra attendre le ch. 4 (4, 12. 14. 17. 19) pour que la volonté de Dieu soit expressément évoquée ; et c'est seulement au ch. 6 que le dualisme sera patent (« deux principes » à l'origine des biens et des maux : 6, 3).

En 3, 14 encore, affleure sans doute une nouvelle composante du dualisme de Lactance. En effet, en *inst.* 2, 8, 5 add. et en 2, 8, 6 add. 2 et 6s., notre auteur a traité de la création de deux esprits appelés à se combattre. Mais il faut noter que, si le « mauvais guide » (3, 17) est bien Satan (voir *infra* 4, 2. 17-24), dans notre texte, c'est Dieu lui-même qui est le guide de la voie céleste (3, 16). Nulle trace ici (non plus qu'*infra* 6, 3), de l'exposé présenté en *inst.* 2, 8, 6 add. 6-7, selon lequel Dieu, après avoir créé l'esprit mauvais pour qu'il fût à l'origine des maux (nécessaires), lui opposa l'autre esprit, « bon et parfait », car une lutte avec le Dieu suprême eût été nécessairement inégale. Mais il est vrai que l'évocation des deux guides, dont l'un est « honoré » et l'autre « condamné », fait nécessairement penser au Christ et à Satan, du moins pour des lecteurs chrétiens. Remarquons toutefois que les

mêmes termes figurent dans *XEN. mem.* 2, 1, 31s. : pour Mollesse (« rejetée [...], méprisée »), et pour Vertu (« honorée entre tous »).

En 3, 17 enfin, c'est un dualisme cosmologique qui affleure, avec l'opposition entre orient et occident (cf. déjà 3, 11 ; et *infra* 22, 2 : *certamen rerum duarum*). Rien, toutefois, de comparable aux affirmations de *TERT. apol.* 48, 11, par exemple, ou à d'autres passages de notre auteur (*inst.* 2, 8, 6 add. 2 ; 2, 9, 15-20 ; 2, 12, 4-7 ; 7, 9, 13 ; *ira* 15, 2). Tous les aspects de la doctrine dualiste de Lactance sont donc présents, mais discrets, dans ces premiers chapitres de notre livre : dualisme anthropologique d'origine à la fois hermétique, platonicienne et stoïcienne ; dualisme éthique en dialogue avec la pensée stoïcienne ; dualisme cosmologique issu du pythagorisme et du néoplatonisme. Sur cette question, outre *BUSSELL*, « Purpose », p. 133-188, voir *LOI*, « Problema », p. 79-84 ; 91-96 ; et surtout *HECK*, *Zusätze*, p. 58s. ; 66s. ; 72, n. 65 ; 94 ; 104s. ; 192s. Notons enfin que dualisme et doctrine des deux voies se rejoignent ici tout naturellement, car l'opposition symbolique orient-occident correspondait au rite du baptême, comme en témoigne *HIER. In Amos* 3, 6, 14 (cité par *LOI, art. cit.*, p. 93, n. 155) : au terme de la catéchèse prébaptismale (qui incluait l'enseignement des deux voies), l'aspirant au baptême formulait sa renonciation à Satan, tourné vers l'occident, puis sa promesse de fidélité au Christ, tourné vers l'orient.

La doctrine dualiste affleurerait encore en 4, 12 et 14 : l'emploi du verbe *proponere*, notamment (comme en *inst.* 7, 4, 15 ; *ira* 13, 13 et 15, 2 ; cf. *TERT. Marc.* 2, 5, 7), est remarquable et doit être rapproché des « additions dualistes » ; voir *HECK*, *Zusätze*, p. 72, n. 65 : la formule implique en effet que le mal aussi est voulu par Dieu (cf. *inst.* 5, 7, 5 et 10).

En 4, 17 enfin, l'introduction du thème de l'« adversaire » voulu par Dieu (adversaire des hommes en 4, 17-24 ; 22, 3 ; 23, 3-8) annonce ce qui sera exprimé de façon patente en 6, 3-5 : « deux principes » sont à l'origine des biens et des maux, Dieu et l'« adversaire de Dieu » (cf. *inst.* 2, 9, 13 : *antitheus*). Remarquons toutefois que le ms R — l'un des représentants de la « version longue » des *Institutions* — présente deux variantes importantes, probablement intentionnelles : il omet *principiis* en 6, 3, et *dei* après *aduersarium* en 6, 5. *HECK* (*Zusätze*, p. 192) y voit un alignement voulu sur la démonstration d'*inst.* 2, 8, 6 add. 6s. et la subordination de l'adversaire.

Dieu qui en est le sujet, et il insuffle la vie, la sagesse, l'Esprit. Ici, le sujet est Satan, et il insuffle une passion qui anéantit. Seul autre emploi comparable en *epit.* 22, 7.

Le cinquième type, celui des ambitieux assoiffés de pouvoir, est traité plus longuement, et différemment. Une fois l'impulsion donnée par Satan (*inflat*, puis *cupiditas tendit altius*), ils sont eux-mêmes les agents de leur vie (*ad* ; *ut*, trois fois ; nombreux verbes à l'actif). Mais cette *ambitio*, qui devient *superbia*, est malsaine et vaine (cf. *infra* 24, 24 ; *ira* 24, 8 ; et surtout *inst.* 7, 1, 5, tout proche de notre texte). Pour l'allusion aux fastes consulaires (qui constituaient la mémoire officielle de l'État : voir *Cic. Sest.* 33 ; *Pis.* 30), cf. *Sen. ira* 1, 21, 3, dont Lactance se souvient peut-être ici : « Elle (l'ambition) ne se contente pas d'honneurs annuels ; s'il est possible, elle veut remplir les fastes d'un seul nom, graver des inscriptions (*tituli*) sur tous les coins du globe » (trad. A. Bourguery, *CUF*). Ici, l'évocation du degré ultime de l'ambition est sans doute une allusion à la dictature à vie et au pouvoir suprême (cf. *infra* 6, 13s.), avec en toile de fond l'impérialisme romain (cf. *infra* 9, 4) ; mais la formulation met surtout en lumière la vanité et la folie de cette passion, qui refuse toutes les limites de l'espace et du temps, alors que les honneurs et le pouvoir sont par essence « fragiles et caducs » : cf. *inst.* 3, 11, 12 ; 4, 16, 2 ; 5, 21, 10 ; *epit.* 29, 8 ; *ira* 24, 8.

Enfin, on ne s'étonnera pas que les deux derniers types, hommes pieux ou en quête de la sagesse, soient traités en parallèle. Car, aux yeux de Lactance, les deux sont indissociables ; voir *inst.* 1, 1, 25 : « On ne saurait embrasser (*suscepienda*) aucune religion en renonçant à la sagesse, ni adopter (*probanda*) aucune sagesse en niant la religion. » La multiplicité des religions évoque celle des dieux du polythéisme, combattues par notre auteur en *inst.* 1 (notamment aux ch. 15 et 16) ; ce sont les *pravae religiones*, déjà signalées *supra* 4, 2 comme étant l'œuvre du *Criminator*. Mais on peut également songer à *inst.* 4, 30, 2, qui évoque les hérésies comme étant aussi l'œuvre de l'Adversaire. Quant aux hommes *qui ueritati student* (*opif.* 19 bis, 5), Satan les enveloppe de ténèbres et les aveugle (*inst.* 2, 1, 13 ; 3, 29, 14) ; ici, c'est une « illusion de lumière » qui les aveugle : cf. *infra* 12, 14, l'« ombre et apparence » que Cicéron avoue atteindre seule, au lieu de la vraie justice. Mais on songe surtout à ces hommes de bonne volonté, décrits au tout début de l'œuvre (*inst.* 1, 1-5. 11), et dont les efforts

auraient mérité d'atteindre la vérité, mais que les philosophes ont laissés dans « une grande confusion » (1, 1, 17s.). C'est donc ici l'Adversaire qui est présenté comme le véritable auteur de ces mystifications (sur ce rôle falsificateur, voir FONTAINE, « *Diabolus* », p. 197-216). Et Lactance de conclure sur la joie arrogante de l'Ennemi victorieux : cf. *inst.* 2, 1, 13, et déjà *TERT. paen.* 5, 7 (exultation et joie du rival de Dieu, devant la rechute d'un pécheur repent).

Sur l'ensemble du passage : le combat et l'adversaire (4, 15-24), voir aussi LO CICERO, « *Certamen* », p. 159-168.

[5, 3]

5. La vertu selon Lucilius

Cette définition de la vertu revendique d'emblée une fonction didactique, puisqu'elle s'adresse à un dénommé Albinus (difficilement identifiable, bien que ce soit un *cognomen* courant dans la *gens* Postumia : voir éd. CHARPIN, t. 3, p. 255).

Évocation, d'abord, de ce qui constitue le fondement de toute morale : le discernement (*pretium persolvere uerum*). C'est aussi par ce premier point que commence la vertu, selon CICÉRON en *off.* 2, 18 : *in perspicendo quid in quaque re uerum sincerumque sit*. La vertu est ensuite expressément définie comme un savoir, ce que Lactance va entreprendre de réfuter (de 5, 5 à 6, 5). A la différence de CHARPIN (*ibid.* p. 255), nous ne croyons pas que CICÉRON propose, en *off.* 2, 5, la même définition que Lucilius ; en revanche, à *rectum, utile, honestum*, ici, répond en effet *off.* 2, 10 (*iustum, utile, honestum*). Au v. 6 de notre fragment, la vertu — toujours définie comme un savoir — est, à présent, celui des limites et de la mesure (*finem modumque*) dans ce que l'homme doit rechercher : discernement, ici encore, face aux richesses et aux honneurs. Mais il nous semble excessif d'y voir un refus des passions, comme le fait Charpin, qui rapproche ces vers d'*off.* 2, 18 (deuxième point) ; cf. plutôt *off.* 1, 102, où CICÉRON condamne les désirs (*appetitus*) exubérants qui « dépassent la limite et la mesure » (*finem et modum*). Bien plus intéressant est, à nos yeux, le rapprochement proposé avec *HOR. sat.* 1, 1, 106s. : *Est modus in rebus, sunt certi denique fines / quos ultra citraque nequit consistere rectum* ; car c'est bien en ce sens que Lactance commente lui-même ces vers, *infra* 6, 6-11.

Puis la vertu est envisagée dans la relation à autrui : rejet des méchants, défense des bons, vie en amitié avec les gens de bien. CHARPIN (*ibid.* p. 256) compare ce texte à *off.* 1, 55, qui évoque l'heureuse communauté des gens de bien, et propose à nouveau un rapprochement avec *off.* 2, 18 (troisième point). Or c'est précisément cette attitude, jugée opportuniste, que Lactance critiquera sévèrement *infra* 12, 5-14 ; mais c'est d'abord vers une interprétation politique du mot *boni*, que s'oriente son commentaire des trois vers de Lucilius, *infra* 6, 12-18 (cf. note en 6, 15). Dernier volet : la vertu suppose une hiérarchie des devoirs. CHARPIN (*ibid.* p. 256) précise que le mot *commoda* (εὐχρηστώματα) désigne la notion stoïcienne de « préférable » (*praeposita* écrit CICÉRON en *off.* 3, 69, cité *ibid.*). Le rapprochement avec *off.* 1, 58 est probant (*principes sint patria et parentes*), tout comme la remarque (*ibid.*, p. 257) sur le fait que la hiérarchie est identique dans les propos tenus par Énée à Didon en *Aen.* 4, 330s. : cf. 345s. (la patrie) ; 351s. (son père) ; 361 (lui). Et c'est précisément cette conception romaine de la vertu, patriotique et guerrière, que Lactance va critiquer dans son commentaire de ces deux derniers vers, en 6, 18-20.

En conclusion, cette définition de la vertu, perçue par CHARPIN comme « la première manifestation littéraire du stoïcisme romain » (*ibid.*, p. 256), nous semble moins monolithique et moins exclusivement stoïcienne qu'il ne l'écrit. Ce n'est d'ailleurs pas ainsi que Lactance présente le texte, mais comme un résumé doxographique. Quant à la proximité de ce texte avec tels passages du *De officiis*, elle est réelle, mais partielle ; nous ne saurions dire, pour notre part, que « les deux auteurs puisent à la même source » (*ibid.*, p. 255).

[6, 26s.]

6. La citation de CICÉRON, *off.* 3, 16

Cette longue citation d'*off.* 3, 16, qui commence abruptement par *aut*, a été délibérément tronquée par Lactance en son début (l'exemple de *uirtus* guerrière des deux Déciius et des deux Scipions étant particulièrement inopportun dans la présente démonstration !). De ce fait, la négation qui se trouvait au tout début de la phrase a disparu ; et un certain déséquilibre apparaît dans la cita-

tion : *ab his*, qui chez Cicéron désignait Fabricius et Aristide, est devenu *ab hoc* chez Lactance ; et *ab illis*, qui chez Cicéron désignait les Déciius et les Scipions, représente donc ici Fabricius et Aristide (le ms R ayant — seul — corrigé en *ab illo*). Quant à *fortitudinis*, qui chez Cicéron reprenait l'adjectif *fortes* qualifiant les Déciius et les Scipions, il s'applique ici à Fabricius et Aristide, ce qui n'est d'ailleurs pas du tout dénué de sens.

Aristide en effet, homme d'État athénien et adversaire politique de Thémistocle (ostracisé en 484, puis bientôt rappelé), fut aussi l'un des stratèges de Marathon et participa aux batailles de Salamine et de Platée. Illustre pour son intégrité, il reçut le surnom de « Juste » et fut chargé d'organiser la Confédération maritime en 477. Souvent cité en exemple, il apparaît trois fois dans l'œuvre de Lactance (cf. *inst.* 3, 19, 8 et *ira* 19, 7). Quant à C. Fabricius Luscinus, il n'apparaît qu'ici chez notre auteur. Deux fois consul (en 282 et 278), puis censeur en 275, il fut lui aussi célèbre pour son intégrité. En 278, il fit reconduire un transfuge de l'armée de Pyrrhus, qui proposait d'empoisonner le roi. En *off.* 1, 40, l'épisode est rapporté comme *exemplum iustitiae in hostem*, et en 3, 86s., CICÉRON fait expressément le rapprochement entre Aristide, pour Athènes, et Fabricius, pour Rome.

L'absence de négation dans cette première phrase ne nous paraît pas non plus constituer un contre-sens, mais plutôt *illustrer* la pensée même de CICÉRON, exprimée juste avant (en *off.* 3, 15) et à la fin de la citation même : les « devoirs moyens » constituent en quelque sorte des « beautés morales secondaires » (*quasi secunda quaedam honesta*), qui séduisent tous ceux qui ont « un fond de vertu » (*uirtutis indoles*), même si ce n'est qu'une « ressemblance » (*similitudo*) avec la sagesse, une « apparence » (*tamquam a sapiente ; species*). L'absence de la négation dans la citation lactancienne ne fait que confirmer la réalité de cette illusion collective !

M. Porcius Cato, dit « le Censeur », prit une part active à la seconde guerre punique et fut l'ardent partisan de la troisième, engagée en 149, l'année même de sa mort. Censeur en 184, il resta pour les Romains le grand exemple de l'austérité et de l'intégrité. Cicéron l'a évoqué plus de soixante fois dans son œuvre et lui donne volontiers le surnom de *Sapiens* (cf. intr. de WUILLEUMIER, 3^{ème} éd. du *Cato Maior*, CUF, p. 14s.). On sait que Cicéron lui attribue le rôle principal dans son *De senectute*, comme d'ailleurs à Gaius Lélius, surnommé « le Sage », dans son *De amicitia*.

Lélius prit part à l'assaut décisif contre Carthage en 146, et à la prise de Numance en 133. Proche de Scipion Emilien et philhellène, il était célèbre pour sa grande culture (σοφία). Cicéron le tient pour le meilleur orateur de son temps ; mais surtout, au livre 3 de sa *République*, c'est à Lélius qu'incombe l'honneur de défendre la justice, face à L. Furius Philus, lequel reprend, contre la justice, la thèse soutenue par Carnéade. Or, au livre 5 des *Institutions*, où il reprend à son compte ce débat, Lactance a sévèrement critiqué l'insuffisance du plaidoyer de Lélius, en se gardant, alors, de citer le très beau passage qu'il ne dévoilera qu'*infra*, en 8, 7-9. Sur cette question, voir nos articles « Justice, l. 5 », p. 161s., et « Justice, l. 6 », p. 46-48.

Sur le thème stoïcien des « devoirs moyens » (τὰ καθήκοντα), opposés au « devoir droit » (τὸ κατ'ῥθωμᾶ), outre Cic. *off.* 3, 13-16 (et l'intr. de TESTARD, t. 1, p. 54-58), voir BRÉHIER, *Histoire*, t. 1, p. 290s. ; et WINGER, *Humanität*, p. 469 (qui cite en outre Cic. *fin.* 3, 59).

[8, 6-11] 7. La citation de CICÉRON, *rep.* 3, 33

Cette page de Cicéron ne nous est parvenue que par la citation de Lactance, lequel déclare expressément : « J'ai repris ses propres termes. » Dans un passage précédent, qui rapportait les propos de L. Furius Philus (*inst.* 5, 12, 5s.), notre auteur se trouvait de même être le seul témoin du texte de CICÉRON (*rep.* 3, 28 éd. BRÉGUET ; 27 ZIEGLER), mais pour huit lignes seulement ; or on a pu constater que la suite de sa citation était parfaitement corroborée par le texte du palimpseste ; un tel constat permet donc d'augurer de la fiabilité de notre citation. En revanche, ce que notre auteur s'abstient de dire, c'est que ces propos sont tenus par G. Laelius Sapiens, en réponse au discours de Philus (voir n. compl. 6). Or les éditeurs de Cicéron croient voir, dans cette page, l'exorde solennel du discours de Lélius, soucieux de contrecarrer aussitôt l'effet destructeur de l'argumentation carnéadienne présentée par Philus (cf. toutefois les réserves de HECK, *Bezeugung*, p. 265, et de FERRARY, « Laelius », p. 759). De ce discours de Lélius, dont le palimpseste nous restitue seulement la dernière page (*rep.* 3, 41), nous possédons en effet divers témoignages et

citations (LACTANCE, AUGUSTIN, etc., et des références de CICÉRON lui-même). Sur l'inspiration probable de l'argumentation de Lélius (stoïcisme, platonisme, aristotélisme) et sur les diverses reconstitutions proposées, voir HECK, *ibid.*, p. 83s. ; 264-267 ; FERRARY, *ibid.*, p. 745-750 ; 759-762 ; la récapitulation de BRÉGUET, intr. de Cic. *rep.*, CUF, t. 1, p. 63-70 ; et, en dernier lieu, WINGER, *Humanität*, p. 362-367.

Lactance attribue donc au seul Cicéron l'intuition magnifique de cette page (cf. FERRARY, « Laelius », p. 745, n.1 ; BRYCE, *Library*, p. 182). Sur les raisons qui l'ont conduit à n'en faire aucune mention au livre 5 des *Institutions*, et à ne pas attribuer ces propos à Lélius, voir nos art. « Justice, l. 5 », p. 161s., et « Justice, l. 6 », p. 46s. : 1. Lélius « le Sage » demeurerait, pour notre auteur, une figure traditionnelle de la fausse vertu des païens ; 2. la beauté de ce texte était singulièrement ternie par les autres thèses soutenues, et notamment la défense des guerres « justes » (cf. *infra*, ch. 9). Lactance salue donc, en des termes dithyrambiques, l'intuition quasi prophétique (8, 11) d'un Cicéron « faisant pratiquement acte de divination » (8, 10), et s'exprimant « en des termes presque divins » (8, 6). Notre auteur a donné, en *inst.* 1, 5, 2 et 14 notamment, sa propre explication de l'inspiration des païens, philosophes et poètes ; sur cette question de l'inspiration, et sur l'intuition quasi prophétique reconnue à Cicéron, cf. en dernier lieu BUCHHEIT, « Cicero », p. 358-364, et GOULON, « Classiques », p. 34s. Mais, ici, l'enthousiasme de Lactance vise tout autant à magnifier la *vera lex* elle-même, qui a été annoncée comme la « loi de Dieu », « loi sainte et céleste », qui nous guide en chemin (8, 6) ; et le retour au thème des deux voies, au ch. 7, préparait aussi cette évocation solennelle. Le témoignage de Cicéron, si précieux soit-il, reste d'ailleurs déficient. De même qu'en *off.* 3, 69 (cité *supra* 6, 25), celui-ci reconnaissait n'atteindre qu'une « ombre » du *verum ius* et de la *germana iustitia*, de même en *rep.* 3, il n'a pu — écrit Lactance — aller plus loin que cette intuition de « l'essence et du principe de la loi sainte » (8, 11). Comparés à cette magnifique intuition qu'une référence invariante est nécessaire, un critère universel et transcendant, qui ne peut être qu'une loi divine, les préceptes de morale de ce même Cicéron paraissent bien décevants à notre auteur, qui les critiquera véhémentement *infra* 11, 9-19.

[8, 7-9]

8. La *uera lex*

Lélius reprend-il méthodiquement le discours de Philus (cf. HECK, *Bezeugung*, p. 90 et 265s. ; FERRARY, « Laelius », p. 752s.) ? Dans ce passage qui définit la *uera lex*, chacun des termes, en tout cas, constitue une réponse à Philus. 1. *Vera lex* : une vraie loi, unique, s'oppose aux *iura*, dont Philus s'est plu à montrer la multiplicité et le caractère institutionnel, lié aux intérêts de chaque peuple (*rep.* 3, 12 BRÉGUET [= *inst.* 5, 16, 3s.]) ; une authentique loi, et non un « pacte » résultant de la faiblesse et de la crainte (*quasi pactio* : *rep.* 3, 20). 2. Loi « conforme à la nature » s'oppose à l'argumentation selon laquelle : 1/ il n'existe pas de droit naturel (*rep.* 3, 12 [= *inst.* 5, 16, 3] et 3, 13 BRÉGUET) ; 2/ personne n'est juste par nature (*rep.* 3, 18) ; 3/ le droit n'est qu'un compromis imposé par notre faiblesse (*rep.* 3, 20). 3. Loi « constante, éternelle », puis « unique loi, éternelle et immuable » (8, 9) : ces termes s'opposent à l'argumentation de Philus sur la double diversité des lois, dans l'espace et le temps (*iura uaria (...)* *milliens mutata* : *rep.* 3, 12 [= *inst.* 5, 16, 3] et 3, 17s.). Une phrase (en 8, 9) y fait même expressément référence : diversité géographique (*Romae / Athenis*), et historique (*nunc / posthac*). 4. Enfin, l'expression *diffusa in omnis* revient, quant à elle, sur l'erreur des philosophes qui, en plaçant la justice « sur un trône divin » (*rep.* 3, 13) et en la réservant à un petit nombre, ont permis cette réfutation destructrice de Carnéade, que Philus vient de présenter (*rep.* 3, 11 [= *epit.* 50, 7s.]).

Mais l'assimilation proposée d'emblée entre *uera lex* et *recta ratio*, si elle est encore une réponse indirecte à la thèse carnéadienne sur la *sapientia* (confondue avec *calliditas* ou *astutia* : cf. *rep.* 3, 35 frg. 1 BRÉGUET, et *inst.* 5, 17, 32s.), donne surtout à cette page une tonalité nettement stoïcienne par son rationalisme (cf. STELZENBERGER, *Beziehungen*, p. 125s. ; VALENTE, *Éthique*, p. 329-337 ; 393s. ; FERRARY, « Laelius », p. 760, qui rapproche *SVF* 308 ; 314 ; 326 [+ 323 ; 332 ; 613], tout en rappelant que l'identification νόμος-λόγος remonte à Platon et Aristote ; CAVALCANTI, « Giustizia », p. 61s. ; et WINGER, *Humanität*, p. 404s. [sur les emplois lactanciens de *naturalis*]). Tout ce passage doit être particulièrement rapproché du livre 1 du *De legibus*, écrit par CICÉRON peu après. En *leg.* 1, 18, où sont examinés les principes

mêmes du droit, la Loi (notre *uera lex*) est définie comme « la raison suprême, enracinée dans notre nature », qui ordonne et qui interdit. Et il est aussitôt précisé (*leg.* 1, 23) que cette « droite raison » est commune aux dieux et aux hommes : elle est divine (cf. *off.* 3, 23 : *ipsa naturae ratio quae est lex diuina et humana*) ; enfin, c'est à tous les hommes qu'elle a été donnée (*leg.* 1, 33). Sur l'originalité de cette conception cicéronienne de la loi naturelle, héritière de la pensée platonicienne sur la transcendance, et lui associant des éléments à coup sûr stoïciens, voir LÉVY, *Cicero*, p. 509-517. Quant à l'expression *diffusa in omnis*, que l'on trouve ici pour exprimer à la fois la transcendance et l'immanence de cette loi divine, elle révèle peut-être une influence posidonienne ; elle frappe en tout cas, annonçant VERG. *Aen.* 6, 726s. ; et MIN. FEL. *Oct.* 17, 4, puis 19, 2 (qui s'appuie sur ce passage de Virgile, précisément, comme Lactance en *inst.* 1, 5, 11) : cf. notre art. « Minucius Felix », p. 16s., et, sur le Logos raison du monde chez les Pères, cf. SPANNEUT, *Stoïcisme*, p. 342s. L'affirmation est toutefois tempérée par la fin de la phrase, et la fin du texte : tous n'accèdent pas à cette *recta ratio* qui devrait les guider, certains « méconnaissent leur nature d'homme ». Cf. CIC. *rep.* 3, 33 frg. 4 BRÉGUET (= *inst.* 5, 11, 2) ; LACT. *ira* 7, 13 et surtout 14, 6 (voir notre comm. *ad loc.*, SC 289, p. 255 et 315).

Cette évocation de la *uera lex*, fondement de la morale, emprunte aussi aux principes et au vocabulaire du droit (cf. HECK, « *Iustitia* », p. 178-180 ; WINGER, *o. c.*, p. 373-392) . 1. L'expression *congruens naturae*, éclairée par les définitions d'*off.* 3, 23 et de *leg.* 1, 18-33, n'est pas sans rapport avec les principes que rappellera GAIUS, au II^e s. de notre ère, dans le prologue de ses *Institutes* (I, 1) : distinction entre le *ius ciuile*, propre à chaque peuple, et le *ius gentium*, « que la raison naturelle établit entre tous les hommes ». (Cf. VLP. 1 *inst.* [DIG. 1, 1, 1, 3s. et 1, 1, 6 pr.], où la distinction est triple : *ius naturale*, commun à tous les êtres vivants ; *ius gentium*, propre aux humains ; et *ius ciuile*, propre à chaque peuple). 2. La seconde phrase du texte (en 8, 8) ne peut qu'être rapprochée du prologue du *Liber singularis regularum* attribué à ULPIEN : *Lex aut rogatur, id est fertur ; aut abrogatur, id est prior lex tollitur ; aut derogatur, id est pars primae legis tollitur ; aut subrogatur, id est adicitur aliquid primae legi ; aut abrogatur [obrogatur ?], id est mutatur aliquid ex prima lege.* (I reg. 1, 3). (Pour la datation, cf. GAUDEMET, *Institutions*,

p. 458s.). Cf., en outre, VLP. 1 *inst.* [DIG. 1, 1, 6 pr.] : *Cum aliquid addimus uel detrahimus iuri communi, ius proprium, id est ciuile, efficimus* (cité dans AMARELLI, *Vetustas*, p. 141). 3. La mention *aut per senatum aut per populum*, à la phrase suivante, correspond à la distinction établie dans le prologue des *Institutes* de GAIUS (1, 3s.), entre la loi (*quod populus iubet*) et le sénatus-consulte (*quod senatus iubet*). 4. Enfin, pour ce qui est du tour *ille legis huius inuentor disceptator lator* (en 8, 9), il nous semble correspondre aux trois étapes de la procédure traditionnelle pour l'élaboration des lois romaines (cf. GAUDEMET, *ibid.*, p. 229s. [*leges rogatae*]). *Inuentor* correspond à la phase d'initiative, à la conception du projet de loi (la *rogatio*). *Disceptator* évoquerait les délibérations, suivies du vote et de la proclamation (*renunciatio*), ou du refus (*obnuntiatio*), du magistrat présidant l'assemblée (cf. CIC. *leg.* 3, 8 : *iuris disceptator* = celui qui dit le droit ; en *ira* 19, 9 et *epit.* 40, 8, sens moins technique, nous semble-t-il). Enfin *lator*, après les deux termes cités, nous paraît évoquer, non la présentation d'un projet de loi, mais le fait d'en assurer la publicité, la divulgation. Certes, *lator legis* désigne généralement l'auteur d'une loi (outre LACT. *ira* 19, 8 et *epit.* 38, 5, cf. CIC. *Mur.* 3 ; *Mil.* 23 ; *Cat.* 4, 10 ; et LIV. 3, 9, 6 : *rogationem latoremque* [le projet et son auteur]) ; mais le sens du terme, ici, nous semble plutôt comparable à celui qu'on trouve en *leg.* 3, 34, où sont réunis *auctor* et *lator* (l'auteur d'une loi, et celui qui la soutient). Rappelons, enfin, que *tous* les manuscrits de Lactance, qui nous ont — seuls — transmis le texte de Cicéron, portent *sator* et non *lator* (voir notre introduction : ch. sur l'établissement du texte) : pour toute la tradition, c'est donc bien la *diffusion* de la *uera lex* dont il s'agit. Enfin, la juxtaposition des trois termes avec un seul sujet, *ille*, nous semble destinée à mettre en lumière l'omniprésence et l'omnipotence de l'unique *magister et imperator omnium* ; pour l'influence de ces métaphores sur la conception lactancienne de Dieu, cf. WLOSOK, *Laktanz*, p. 237s.

[9, 2-7]

9. La justice des États

Le débat sur la justice des États et les politiques expansionnistes avait été ouvert *supra* 6, 19-24, à propos du vers de Lucilius : « La vertu, c'est considérer d'abord les intérêts de sa patrie » ; mais

Lactance n'y condamnait pas encore explicitement l'impérialisme romain. De même, la critique restait sous-jacente en *inst.* 5, 16, 12, lorsqu'il reprochait à Lélius d'avoir fait l'éloge, non de la *iustitia naturalis* (injustement accusée d'être folle), mais d'une *iustitia ciuilis* injuste (en fait, la conception romaine de la justice : cf. HECK, « *Iustitia* », p. 180s.). Ici, notre auteur revient à la charge et condamne ouvertement l'expansionnisme du peuple romain : c'est le seul passage dans l'œuvre de Lactance (mais il contredit les affirmations d'INGLEBERT [*Histoire*, p. 140s.] sur son « acceptation de la romanité »). Déjà, l'argumentation de Carnéade présentée en *inst.* 5, 16, 4 en avait fait état (*et romanis quoque ipsis, qui totius orbis potuerunt*), mais sans jugement, comme un simple constat. Toutefois, l'évocation critique de toutes les guerres de conquête, *supra* 6, 19 et 22s. (souvenir possible de TERT. *apol.* 25, 14s. ; MIN. FEL. *Oct.* 25, 1-7 ; ou encore ARN. *nat.* 7, 51), annonçait implicitement la condamnation qui tombe ici.

Notons que la perspective de Lactance diffère de celle de TERTULLIEN en *apol.* 25, 14s. (montrer que, si Rome a grandi, c'est par l'irrégion de ses guerres de conquête). Elle est plus proche de celle de MINUCIUS FELIX : *Insignis et nobilis iustitia romana* !, dit ironiquement, en *Oct.* 25, 1, le chrétien Octavius, pour qui *religio* et *iustitia* sont inséparables (cf. 32, 3), et qui répond à l'argument de Cécilius (si les Romains ont conquis le monde, c'est grâce à leur justice et à leur piété : *Oct.* 6, 2). Pour Lactance, comme pour Minucius Felix, il s'agit en fait de répondre à l'orgueil de la politique romaine, qui invoquait la *iustitia* pour fonder en droit son empire. C'est donc aux arguments de Lélius en faveur des guerres « justes », que répondent ici les termes choisis par notre auteur : *per fetiales bella indicendo* et l'adverbe *legitime* (en 9, 4) correspondent à CIC. *rep.* 3, 37 frg. 1-3 BRÉGUET, et notamment au frg. 2 (= ISID. *etym.* 18, 1, 2s.) : « Aucune guerre n'est considérée comme juste, si elle n'a été annoncée formellement (*denuntiatum*), si elle n'a été déclarée (*indictum*), ou si elle n'a pas pour objet une réclamation de biens. » (Cf. CIC. *off.* 1, 36 : mêmes termes pour évoquer le *ius fetiale*). A l'argumentation de Lélius (*rep.* 3, 37 frg. 1 [= AUG. *ciu.* 22, 6, 75]) : « La cité parfaite ne fait la guerre que pour tenir ses engagements (*pro fide*) ou pour assurer sa sécurité (*pro salute*) », Lactance oppose le constat que ces guerres « justes » portent préjudice à d'autres peuples (ici *iniurias faciundo* ; cf. *incommoda* en 6, 19).

Mais surtout, la mention des féciaux (unique dans l'œuvre de Lactance) est, nous semble-t-il, une remise en cause expresse du droit romain dans sa dimension religieuse traditionnelle. On rapporte en effet à l'époque royale (Tullus Hostilius en *Cic. rep.* 2, 31 ; Numa dans *Liv.* 1, 32, 5) l'instauration de ces magistrats spéciaux, revêtus d'un caractère religieux. Collège de vingt membres, sans doute recrutés par cooptation, il conservait le secret des rites et était présidé par le père patrat ; ils avaient la charge des relations avec l'étranger, en particulier celle de « signifier la guerre » (*bellum indicere*), et de conclure les traités (*Pater patratus ad iusiurandum patrandum, id est sanciendum, fit foedus*, écrit *TITE-LIVE* en 1, 24, 6). Dans *Liv.* 1, 32, 5-14 sont décrits longuement la procédure et les rites, qui visaient à donner un caractère solennel et sacré (cf. la formule *Audiat Fas*) à toute déclaration de guerre, laquelle se trouvait dès lors légitimée. (Pour la réflexion cicéronienne sur le *ius bellicum*, cf. *VALENTE, Éthique*, p. 391-393).

Il faut signaler enfin que, dans son *Épitomé*, Lactance ne reprend pas cette critique de la politique romaine (cf. *HELGELAND, « Army »*, p. 757-760). Pourtant, à la différence de *LOI (« Valori »*, p. 87), suivi par *ZARINI (« Lactance »*, p. 80), nous ne croyons pas que cette suppression soit due à « un profond changement » dans son attitude à l'égard des valeurs politiques et sociales traditionnelles de la romanité : la disposition de la matière était nécessairement plus stricte dans un *Abrégé*. Mais nous ne souscrivons pas entièrement non plus à l'affirmation de *HECK (« Iustitia »*, p. 181s.), selon laquelle l'aspect politique du débat sur la justice, essentiel pour Cicéron, le serait beaucoup moins pour Lactance. La confrontation entre la *uera iustitia* et le patriotisme, ou — plus généralement — l'obéissance aux lois de son pays, est en effet récurrente dans notre livre (ch. 6, 19-24 ; 9, 2-7 ; 14, 4 ; 20, 15s.). Dans le présent développement, notons les trois étapes : *gentis suae leges tamquam uerum ius amplectitur* (9, 2) ; *iustos se putant, si contra leges suas nihil faciant* (9, 5) ; *Aliud est igitur civile ius (...), aliud uera iustitia* (9, 7). Les lois, donc, ne sont pas le droit véritable, et la justice n'est pas l'obéissance aux lois (cf. déjà *supra* 6, 24). Sur cette critique radicale du *ius civile* des Romains, cf. *GAUDEMET, « Lactance »*, p. 92s.

Une telle réflexion sur la valeur du droit et ses rapports avec la justice était déjà présente chez les orateurs et les déclamateurs, qui

opposaient volontiers *ius* et *aequitas* (cf. *MONAT*, intr. d'*inst.* 5, *SC* 204, p. 30 et n. 4 ; et *ZARINI, ibid.*, p. 72, n. 16). Mais ce qui, nous semble-t-il, est particulier à notre passage, c'est la contestation de tout fondement *religieux* au droit romain, alors précisément que ce dernier y prétendait : cf. *VLP. 1 inst.* [Dig. 1, 1, 1, 1] : *Cuius merito quis nos sacerdotes appellet ; iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur*. (Sur la connaissance que Lactance pouvait avoir de ces textes juridiques, cf. *FERRINI, Opere*, p. 467-473 ; *GAUDEMET, « Lactance »*, p. 85-89 ; *AMARELLI, Vetustas*, p. 133s. ; et *WINGER, Humanität*, p. 381-392). Notre auteur affirme en effet que le *uerum ius*, comme la *uera iustitia*, sont d'essence divine (9, 2 et 7), et universels (« proposés à tous » : 9, 7 ; cf. *supra* 8, 7-9 : la *uera lex*) ; les lois, au contraire, sont propres à chaque peuple (*gentis suae* : 9, 2), le *ius civile* n'est qu'une institution humaine (9, 6), complexe et variante (9, 7). Or, ce que Lélius présentait comme le *uerum ius*, fondé sur la nature et la raison (*rep.* 3, 39 frg. 1 et 2 *BRÉGUET*), n'est en fait que le *ius civile* des Romains, la justification de leur politique impérialiste (cf. *HECK, « Iustitia »*, p. 180 et n. 30 ; et *VALENTE, o. c.*, p. 392, qui cite aussi *off.* 1, 38 et 2, 27 [*patrocinium orbis terrae*]).

Ici s'achève donc la réponse annoncée en *inst.* 5, 16, 13, lorsqu'était critiqué le discours de Lélius ; et Lactance s'y oppose clairement à l'optimisme cicéronien quant aux progrès du droit romain (cf. *LÉVY, Cicero*, p. 532-535). C'est pourquoi, selon nous, notre auteur a pris soin de dissocier l'éloge d'une *iustitia* trop romaine et humaine, qu'il prête à Lélius au livre 5, et l'évocation enthousiaste de la *uera lex*, d'essence divine, qu'il attribue au seul Cicéron, au livre 6 (cf. nos art. « Justice, l. 5 », p. 161s. et « Justice, l. 6 », p. 45s.).

[9, 8]

10. Cimon d'Athènes

Cimon, fils de Miltiade, fut un brillant stratège pendant les guerres médiques (victoire navale de l'Eurymédon en 465). Favorable à Sparte, il fut ostracisé en 461 ; mais, bientôt rappelé, il reprit la direction de la politique extérieure d'Athènes. Il mourut à Chypre, au siège de Cition (449), au cours d'une expédition contre les Perses. Sa libéralité, notamment, est restée célèbre. En *ira* 19, 7, Lactance cite Cimon avec Aristide, le « Juste » (cf. *supra*

6, 26) : tous deux sont présentés comme des exemples de vertu et de justice ; mais leur « assurance d'être irréprochable » (*fiducia integritatis*), alors même qu'ils ignorent Dieu, y est évoquée comme une quasi rébellion coupable (*cedetne huic inpune[...] ?*).

Ici, Lactance cite le seul Cimon, et c'est la vanité de sa vertu qui est soulignée (*frustra*). Mais en même temps, notre auteur donne, de ses qualités morales, trois exemples concrets qui, pour des lecteurs chrétiens, rappellent l'enseignement et la figure du Christ (cf. Mt 25, 35s. ; Lc 14, 13). Le thème de l'aumône et de l'attention aux pauvres est récurrent dans la Bible, dès l'Ancien Testament : pour la séquence *egentibus dare / pauperes inuitare / nudos induere*, cf. Is 58, 7 ; et le mouvement même de la phrase lactancienne rappelle Ez 18, 5-9 (*Et uir si fuerit iustus [...]*), où est brossé le portrait du Juste, semblable à Cimon, mais qui, lui, « chemine dans les préceptes [de Dieu] ».

Mais, évidemment, c'est à la tradition païenne que Lactance se réfère, pour évoquer Cimon d'Athènes : *qualem fuisse Cimonem [...] accepimus*. Cf. NEP. *Cim.* 4, 1-4 ; PLUT. *Cim.* 10, 1. 6 ; souvenir probable de CORNÉLIUS NEPOS, en particulier, qui, pour exalter la *liberalitas* de Cimon, prend trois exemples comparables à ceux de notre texte. Notons enfin que Lactance, à la différence de Tertullien et Cyprien, n'utilise jamais le terme *eleemosyna* pour désigner l'aumône (et l'on ne trouve *stipem* qu'en TERT. *apol.* 39, 5s. : *modicam unusquisque stipem (...) apponit. (...) egenis alendis*). En revanche, l'expression *egentibus stipem dedit* pourrait bien être un souvenir de SEN. *clem.* 2, 6 (= 2, 4, 2 éd. PRÉCHAC) : *dabit (...) egenti stipem* lit-on, en effet, dans un élogieux tableau de la conduite du Sage, dont Lactance se souviendra au ch. 12 de notre livre.

En fait, les trois cas choisis nous semblent avoir aussi pour fonction d'annoncer le développement à venir : débat avec Cicéron sur l'hospitalité (12, 5-13), puis exposé sur les *opera iustitiae* (12, 15-31). Dans notre chapitre, en effet, l'exemple de Cimon constitue un tournant : après la question politique de la justice des Etats, c'est la question morale de la justice individuelle qui se trouve posée, puisque le fait d'obéir aux lois humaines, relatives et imparfaites, ne suffit pas. Cf. déjà SEN. *ira* 2, 18, 2 : *Quam angusta innocentia est ad legem bonum esse ! Quanto latius officiorum patet quam iuris regula !*

[10, 2-8]

II. *Vitae communis ratio*

L'idée qu'un lien unit nécessairement les hommes était déjà présente dans les analyses épicurienne et stoïcienne (pourtant divergentes) sur l'origine des sociétés humaines : Lactance en traitera dans la suite du chapitre (10, 13-27). Académiciens et péripatéticiens estimaient également que l'homme est naturellement lié aux autres hommes (cf. Cic. *ac. post.* 1, 5 : *coniunctum cum hominibus humana quadam societate*). Mais l'essentiel, pour notre auteur, c'est le lien qui unit l'homme à Dieu, fondant celui des hommes entre eux. Le thème de l'union (*coniunctio*) qui existe entre l'homme et Dieu figure déjà explicitement en Cic. *leg.* 1, 43, et il apparaît aussitôt après la mention de notre propension naturelle à l'amour des hommes ; mais le rapport entre les deux reste implicite. Pour Lactance, au contraire, cette double union — ou alliance — est capitale ; elle est voulue par Dieu : cf. *ira* 14, 3 (*diuini iuris societate*) et 24, 12 (*diuina coniunctio*). Ce thème (qui affleurerait déjà *supra* 6, 20 et affleure à nouveau *infra* 12, 37, christianisé en quelque sorte) est ici d'une importance majeure. En effet, ce qui fonde l'union entre les hommes, ce n'est pas le droit naturel, selon la théorie stoïcienne reprise par CICÉRON en *leg.* 1, 43 ; c'est d'abord leur commun rapport à Dieu, qui fait leur fraternité. Sur cette question, cf. PIZZANI, « Precetto », p. 145-151 (qui, malheureusement, n'a pas pris en compte notre passage), et COLOR, « *Pietas* », notamment p. 31.

Le « principe de la vie en société » (*uitae communis ratio* : 10, 2) est donc fondé sur la volonté de Dieu pour les hommes : il est leur père commun (*inst.* 2, 5, 3 ; 3, 9, 17 ; 5, 6, 12 ; 5, 8, 11 ; *infra* 10, 4-8 ; *ira* 10, 53), et l'on trouve même la métaphore : ils sont « du même sang » (*infra* 10, 4 ; *epit.* 60, 3 ; cf. Cic. *leg. frg.* 1, cité en *inst.* 5, 8, 10 ; et *Orac. Sibyll.* 8, 481-485) ; ils ont une même origine (Adam : cf. *infra* 10, 19) ; Dieu leur a donné une terre commune (*inst.* 5, 5, 6) ; et il les a créés naturellement sociables (*opif.* 4, 21 ; *infra* 10, 10. 18. 25 ; *epit.* 29, 2 ; 60, 4).

Communis uita (*opif.* 4, 21 ; *inst.* 5, 5, 6 ; *ira* 8, 7 ; 12, 3), ou *communitas uitae* (*inst.* 5, 5, 13) ont le même sens que le tour cicéronien cité par Lactance *supra* 6, 21 (*communem humani generis societatem*) : il s'agit du *foedus societatis humanae* (*inst.* 5, 5, 13), lequel pacte est conforme à la nature humaine et à la volonté

divine, pour notre auteur comme pour Cicéron en *off.* 3, 28. (Sur l'importance, pour CICÉRON déjà, de cette *coniunctio hominum*, à laquelle tend le *ius gentium*, ou *ius uniuersum*, qui se confond avec la *lex aeterna et diuina*, cf. VALENTE, *Éthique*, p. 394s.). Même sens pour *communio societatis humanae*, *infra* 10, 12 (*communio* et *societas* étant même quasiment synonymes en 10, 18). En revanche, le sens de *communitas*, employé seul *infra* 10, 25, est différent : il s'agit du « sens du bien commun », l'une des vertus majeures de l'homme *iustus ac sapiens* décrit en *inst.* 5, 22, 9 : *placidus et concors* (non seulement *consors* [cf. *epit.* 60, 4]) et *communis* et *planus* ; et Lactance d'ajouter : *quia condicionem suam nouit*.

En effet, l'humaine condition qui leur est commune implique un lien entre les hommes (*necessitudo* : *infra* 10, 5 et 8 ; souvent accompagné de *uinculum* : *opif.* 3, 8 ; *inst.* 5, 8, 6 ; *epit.* 54, 6) ; mais, pour notre auteur, il s'agit d'un lien de fraternité, que seuls les chrétiens peuvent reconnaître dans sa plénitude, en reconnaissant leur véritable condition de fils d'un même père, Dieu (cf. *inst.* 5, 6, 12 ; 5, 22, 9 ; *epit.* 29, 5 ; 54, 5 ; *ira* 14, 5 ; et ici, en 10, 6 : *coniunctioes, quod animis*). Aussi le choix (rare) du terme *germanitas*, *infra* 10, 8, nous paraît-il établir une distinction entre la fraternité (de fait) et l'amour fraternel, ou fraternité assumée (cf. Cic. *Lig.* 33, où le terme est associé à *pietas*). Ainsi également sont pleinement justifiés les termes *nefarius* et *parricida* en 10, 4 (manquer à l'homme, c'est manquer à Dieu) ; et en 10, 8, c'est le manquement aux deux devoirs indissociables de la *iustitia* (cf. *supra* 10, 2 ; *epit.* 29, 5) qui est stigmatisé : *contra ius humanitatis et fas omne*.

[10, 2-10] 12. *Misericordia uel humanitas*

Les deux devoirs cités ici correspondent exactement aux définitions de la justice données au livre 5 des *Institutions*. En 5, 14, 7 on lisait : *cuius (= iustitiae) origo in religione, ratio in aequitate est*. Dans la longue définition circonstanciée de 5, 14, 8-20, *pietas* et *aequitas* sont les deux vertus, essentielles entre toutes, indissociables de la *iustitia*. La *pietas* est définie (5, 14, 11s.) comme *cognitio* et *cultus dei*, ou *religio dei* ; quant à l'*aequitas* (5, 14, 15-20), elle est la reconnaissance d'un *aequum ius* pour tous, et

son œuvre est de rétablir entre les hommes l'égalité voulue par leur Dieu et créateur. Notre auteur précisait en outre (5, 14, 11) que le principe et l'origine (*caput et origo*) de la justice résident dans la *pietas*, et que l'*aequitas* lui donne toute son efficacité et son fondement rationnel (*uis omnis ac ratio*). Cf. notre art. « Justice, I. 5 », p. 155s.

On constate qu'ici *aequitas* est remplacé par *misericordia uel humanitas* ; mais *inst.* 5, 6, 4 y préparait déjà, car les trois termes s'y trouvent ensemble pour définir les devoirs de la justice : *cuius officia sunt humanitas aequitas misericordia*. La disparition du terme *aequitas* au livre 6 nous semble due au fait que la perspective est désormais différente (cf. BUCHHEIT, « Gerechtigkeits », p. 360s.), puisqu'il s'agit de morale individuelle et que va s'ouvrir le débat avec les philosophes sur l'*humanitas* et sur les passions (dont *misericordia* : cf. 10, 11 ; 14, 1). Sur cette question et sur notre désaccord avec LOI (« *Iustitia* », p. 591 ; « Valori », p. 97s.), voir notre art. « Justice, I. 6 », p. 50s. BOLKESTEIN, lui, dans son article « *Humanitas* », p. 64s., souligne la différence entre la définition de Cic. *off.* 1, 20 (ce qui maintient le lien social entre les hommes = *iustitia + beneficentia*) et la conception lactancienne exprimée ici par le choix de *misericordia*. Il note par ailleurs (*ibid.*, p. 63) que les *LXX* traduisent la notion hébraïque 'zedaka', tantôt par *δικαιοσύνη*, tantôt par *ἐλεημοσύνη*, et voit dans l'équivalence *iustitia-humanitas-misericordia* posée par notre auteur, non tant la spécificité d'un nouvel enseignement chrétien, que la trace d'une influence orientale (cf. Mt 6, 1s. : *iustitiam facere = elemosynam facere*).

Lactance ajoute que cette vertu (propre aux « justes », c'est-à-dire à ceux qui remplissent le premier devoir de la *iustitia* en rendant un culte à Dieu) « renferme le principe (*rationem*) de la vie en société ». Cf. *inst.* 3, 23, 8 (*adfectum quo ratio humanae uitae paene omnis continetur*), d'autant plus que le mouvement qui suit (en 3, 23, 9) est très semblable au nôtre, avec la même assimilation *miseratio-humanitas* et plusieurs expressions identiques. Même idée, en des termes voisins, en *epit.* 60, 2 également : la miséricorde est un *adfectus* donné par Dieu aux hommes, afin de compenser leur faiblesse en face des autres espèces (cf. PLAT. *Prot.* 321 c-d ; et, peut-être LUCR. 5, 222-234 : voir GOULON, « Malheur », p. 11 et 21). Mais ce don de Dieu implique un devoir (*ut*) de protection mutuelle, d'amour fraternel et d'assistance (cf. aussi

epit. 33, 7s.) : l'*adfectus* doit devenir une vertu (cf. COLOT, « *Pietas* », p. 26, n. 19) ; notre auteur y reviendra, *infra* 19, 5-11.

Mais notre passage, comparé à *inst.* 3, 23, 9 et à *epit.* 60, 2, présente une double particularité. D'abord, il y est fait mention de la *sapientia*. Or on constate qu'ailleurs, ce don divin fait à l'homme est lié aux nécessités de sa survie (*ira* 10, 41), ou à sa souveraineté sur la création (*ira* 13, 13). En *opif.* 19, 8, l'idée exprimée (*hoc enim concesso, ipsum hominem uirtutis sacramento religauit [deus]*) est plus proche de notre texte : le don de la *sapientia* lie l'homme à Dieu par l'obligation sacrée de la vertu. (Sur ce passage, cf. WLOSOK, *Laktanz*, p. 184). Mais ici, c'est plus précisément l'*adfectus misericordiae* (destiné à devenir une vertu) qui est pris pour exemple de la *sapientia*. On remarque en outre que l'expression d'*inst.* 3, 23, 9 et d'*epit.* 60, 2 fait place, ici, à *hunc pietatis adfectum* (10, 3). L'assimilation *miser cordia uel humanitas* se poursuit donc avec *pietas*. On songe évidemment à *inst.* 3, 9, 19, qui établissait déjà l'analogie entre *humanitas, iustitia* et *pietas* (sur l'association de ces trois notions fondamentales pour l'éthique lactancienne, cf. WLOSOK, *Laktanz*, p. 199s. et n. 51). Mais c'est surtout *epit.* 33, 8 qui nous paraît éclairant pour notre texte. Lactance, critiquant la conception stoïcienne de la miséricorde, écrit : *Hanc ille [= Zeno] licet humanitatem licet pietatem uocet, non rem sed nomen immutat*. Le choix des termes, dans ce ch. 10, nous semble donc significatif : il rapproche ce que les stoïciens prétendaient opposer (cf. *infra* 10, 11).

Il faut enfin, selon nous, rapprocher la formule *pietatis adfectum* de l'affirmation qu'on trouve *infra* 10, 10 : *Deus enim, quoniam pius est, animal nos uoluit esse sociale*. Cf. la prière d'Énée, désespéré, en *Aen.* 5, 685-690 : le *pius Aeneas* en appelle à la *pietas antiqua* de Jupiter. Sur la réciprocité et l'échange perpétuel de bons offices qu'implique le terme *pietas* pour les Romains, voir FUGIER, « Sémantique », p. 57-60, et COLOT, *Pietas*, p. 40-72. La *pietas* est, en effet, liée au concept d'*officium*, et ce qui la caractérise, c'est l'accomplissement des devoirs envers les dieux et envers la famille (cf. HELLEGOUARC'H, *Vocabulaire*, p. 276). Notre formule renvoie donc évidemment à la démonstration qui précède (10, 4 et 6s.) : les hommes sont frères, issus d'un même père, Dieu. La piété paternelle de Dieu appelle donc en retour la piété filiale de l'homme (*pietas* ou *religio*), mais aussi la piété fraternelle entre les hommes (*humanitas uel misericordia*). L'*animal sociale*

qu'est l'homme (ce qu'ont bien vu les philosophes : après ARSTT. *pol.* 1, 2, 9s., cf. p. ex. CIC. *leg.* 1, 32 ; *off.* 3, 28 ; SEN. *ben.* 7, 1, 7) doit donc accéder à une conception plus haute de sa vocation : à la véritable *humanitas*, qui est *pietatis adfectus*. Sur cette phrase, voir LO CICERO, « Seneca », p. 1252-1261 (mais l'expression « une *polemica aperta* » nous semble excessive). Sur la conception lactancienne de Dieu : *indulgentissimus* et *pius*, voir LOI, *Lattanzio*, p. 93s. ; et sur Dieu : *pater ac dominus*, voir WLOSOK, *Laktanz*, p. 241-246 (bien que notre formule n'y soit pas mentionnée).

[10, 13-15]

13. Thèse épicurienne sur l'origine de la vie en commun

C'est la thèse épicurienne sur l'origine de la vie en commun, qu'évoquent les § 13 à 15 du ch. 10, et le souvenir de LUCR. 5, 925-1109 y est très présent, jusque dans le vocabulaire. Description de la vie nomade des premiers hommes : *erraticam uitam*, cf. LUCR. 5, 932 ; *frondes et herbam pro cubilibus*, cf. 5, 816s. (mais aussi Ov. *ars* 2, 475) ; *speluncas et antra pro domibus*, cf. 5, 955 (et aussi Ov. *met.* 1, 121) ; *bestiis (...) praedae fuisse*, cf. 5, 928s. ; « sans lien de langage ou de droit » : cf. LUCR. 5, 958s. L'évocation, en 10, 14, de ceux qui ont « échappé au carnage » (cf. LUCR. 5, 994), avec la reprise *laniati / laniari*, témoigne du souvenir très probable du tableau saisissant de LUCRÈCE en 5, 990-998 ; quant à la description de l'apparition d'une ébauche de langage (*nutibus / sermonis initia/nomina*), elle rappelle encore LUCR. 5, 1022 et 1029.

Notons toutefois que, sans trahir la thèse épicurienne selon laquelle c'est l'intérêt réciproque qui est à l'origine de la vie en commun et du langage (EPIC. *Κύρια Δόξα* 33 et 36 ; *ep. ad Herodotem* 75 ; LUCR. 5, 1029 : *utilitas*), notre auteur opère ici un raccourci : en 10, 14, c'est parce que les hommes ont besoin de secours, qu'ils courent vers les autres et tentent de se faire comprendre. Chez LUCRÈCE, on s'en souvient, le tableau des origines passe par une socialisation progressive, qui aboutit à un pacte de non agression entre voisins (5, 1019s.) ; alors seulement est mentionné le besoin d'un langage commun. Pourtant, du fait même de ce raccourci, Lactance reste fidèle, nous semble-t-il, à une idée

exprimée par Lucrèce et étrangère à la théorie d'Épicure (voir ERNOUT, comm. de LUCRÈCE, t. 3, p. 138s.) : c'est que le pacte fondateur de la vie en commun repose sur des réactions affectives, et non seulement sur un calcul d'intérêts (*laniari proximos uiderant* en 10, 14 ; *amicitiem iungere et auentes* dans LUCR. 5, 1019).

Le § 15, enfin, qui évoque la fortification de places (*oppida*) pour se protéger des bêtes sauvages, s'écarte délibérément de la suite du tableau de LUCRÈCE (progrès accomplis, puis fondation de villes par les rois : 1105-1108), mais rappelle les termes qu'employait celui-ci, pour évoquer l'insécurité de la vie des premiers hommes (5, 982-987).

[10, 2-12, 31] 14. Le concept d'*humanitas*

Le concept d'*humanitas* est à l'évidence d'une extrême importance pour notre auteur (cf. *supra*, n. compl. 12). Voir PÉTRÉ, *Caritas*, p. 213-217 ; LOI, « Valori », p. 72s. et 116-121 ; SPANNEUT, *Moralistes*, p. 168-170 ; GAUDEMET, « Lactance », p. 95s. ; COLOT, « *Humanitas* », p. 101-121, et *Pietas*, p. 348-357 ; WINGER, *Humanität*, p. 532-546 (avec une abondante bibliographie sur les sources de ce concept et sa survie) ; et, en dernier lieu, PISTOL, *Lactantius*, p. 52-78.

Sur les 54 occurrences du terme dans l'œuvre de Lactance, 46 se trouvent dans les *Institutions* (mais une seule dans l'*Épitomé*), et 28 dans notre livre 6, essentiellement aux ch. 10, 11 et 12 (5+10+6). On a vu, déjà, que l'*humanitas* est définie par Lactance comme l'un des devoirs de la justice (*inst.* 5, 6, 4 ; 6, 10, 2) ; une vertu propre aux « justes », et éminemment sociale (*supra* 10, 2) ; cette *humanitas-miseratio* est un *adfectus* (*inst.* 3, 23, 9 ; *epit.* 60, 2), qui implique un devoir et doit devenir une vertu (*inst.* 3, 23, 9 ; 6, 10, 3 ; *epit.* 33, 8) ; enfin, la véritable *humanitas* est *pietas* (*inst.* 3, 9, 19 et *supra* 10, 3) : elle est proprement la vocation de l'homme ; cf. *epit.* 33, 8 (seule occurrence du terme) : *Hanc [=misericordiam] ille licet humanitatem licet pietatem uocet, non rem sed nomen immutat. Humanitas*, en effet, est la traduction du grec *φιλανθρωπία* : « vertu très proche de la piété (εὐσβεβεία), sa sœur jumelle », lit-on au début du traité que PHILON D'ALEXANDRIE lui a consacré (*uirt.* 51).

Sur la richesse du terme *humanitas*, voir TLL VI, 3, c. 3075-3077 et surtout 3077-3083 ; sur l'importance de ce concept chez Cicéron et Sénèque, déjà, cf. PÉTRÉ, *Caritas*, p. 200-207. Dans les œuvres philosophiques de CICÉRON (où le terme apparaît 24 fois), *humanitas* exprime, certes, assez souvent les notions de culture, de civilisation (cf. entre autres *sen.* 1 ; *leg.* 2, 36 ; *rep.* 1, 28 ; *tusc.* 5, 66) ; ou encore les qualités d'affabilité (*leg.* 3, 1 ; *tusc.* 5, 55), de sensibilité (*amic.* 8, 48 ; *off.* 2, 51 ; *tusc.* 4, 32). Mais on trouve aussi nombre d'emplois en un sens comparable à celui de Lactance, et non seulement dans le *De officiis* : opposée à l'*inmanitas*, l'*humanitas* apparaît comme le lien nécessaire de la communauté humaine en *leg.* 2, 36 ; *rep.* 2, 27, 48 ; *off.* 1, 62 ; 3, 32. En *off.* 2, 18, on rencontre une *iunctura* avec *aequitas*, une autre avec *pietas* en *off.* 3, 41. De fait, la notion d'*humanitas* est fort riche, déjà, chez Cicéron (cf. la note de TESTARD, éd. d'*off.*, CUF, t. 1, p. 203). Il reste que, en *tusc.* 4, 32, au cœur de son exposé sur la doctrine stoïcienne des passions, CICÉRON écrit : *quaedam [= certaines passions] autem humanitatis quoque habent primam speciem, ut misericordia (...)* ; or, cette valorisation de l'*humanitas* aux dépens de la *misericordia* est précisément ce que Lactance refuse, contre les stoïciens.

Chez SÉNÈQUE, si l'on trouve de véhémentes affirmations sur la nature de la *misericordia*, qui est, non une vertu, mais un vice des âmes faibles (*clem.* 2, 4 [= 2, 2, 4 PRÉCHAC] ; 2, 6 [= 2, 4, 4] ; *ira* 2, 15, 3), une passion (*aegritudo animi* : *clem.* 2, 5 [= 2, 3, 4]) parmi d'autres (*ira* 2, 17, 1 ; *ep.* 98, 6), on relève aussi un certain nombre d'occurrences qui ne donnent pas à ce terme une valeur péjorative (p. ex. en *ben.* 5, 9, 2, où il est mis sur le même plan que *clementia* et *liberalitas*). Quant aux 23 occurrences d'*humanitas* dans son œuvre, mise à part la formule cinglante de *tranq.* 15, 5 (*Illa inutilis humanitas flere quia aliquis filium efferat*), elles offrent souvent un sens assez proche de celui qu'on trouve chez Lactance : on trouve aussi *humanitas* avec *misericordia* en *ben.* 3, 7, 5 ; 5, 20, 5 ; 6, 29, 1 ; avec des termes exprimant le souci du bien commun en *clem.* 2, 5 [= 2, 3, 3 PRÉCHAC] ; *uit. beat.* 4, 2 ; *ep.* 5, 4 ; 88, 30 ; avec *iustitia* et *liberalitas* en *tranq.* 10, 6 ; enfin, avec *iustitia*, *liberalitas* et *pietas* en *ira* 2, 28, 2. (Sur le concept d'*humanitas* chez Sénèque, cf. RIEKS, *Homo*, p. 91-137, en particulier p. 116-125).

Chez les prédécesseurs de Lactance, contrairement au jugement de PÉTRÉ (*Caritas*, p. 212s.), nous constatons que le terme *humani-*

tas n'est guère employé par CYPRIEN (dans ses traités un seul emploi : *elem.* 6 ; trois, relevés dans sa correspondance : *ep.* 59, 16, 3 ; 62, 2, 3 ; 68, 3, 4) ; alors que, chez TERTULLIEN, on trouve 17 occurrences d'*humanitas*, dont 12 emplois en un sens comparable à celui que notre auteur donne à ce terme. On le rencontre avec *pietas* et *sanctitas* (*pud.* 6, 4), avec *grauitas* et *integritas* (*id.* 14) ; le tour *officium humanitatis* figure en *Scap.* 4, 1, et *humanitatis praescripta* en *Marc.* 2, 17, 4. Chez MINUCIUS FELIX, les quatre occurrences du terme ont un sens différent, mais chez ARNOBE, sur 8 emplois d'*humanitas*, 4 au moins sont comparables à ceux des *Institutions* : en *nat.* 5, 22. 25 (*humanitatis officia*) ; 7, 4 (*humanitatis iure*). 17.

La préférence de notre auteur pour *humanitas* (qu'on retrouve, plus tard, chez Ambroise de Milan : cf. PÉTRÉ, *Caritas*, p. 217s.) est, à l'évidence, due au fait que ce concept était familier à la philosophie morale du monde gréco-romain : non seulement aux philosophes, mais aussi aux juristes (cf. GAUDEMET, « Lactance », p. 96) ; et non seulement aux stoïciens, mais aussi aux académiciens et péripatéticiens (cf. BOYANCÉ, « Origines », p. 22-26 et 29s.). On ne trouve en effet, au livre 6, que douze occurrences de *miseri-cordia* et une de *miseratio*, termes beaucoup moins consensuels ; quant à *caritas*, qui, en *epit.* 29, 6, remplace *humanitas* (*deo scilicet religionem, homini caritatem*), il n'apparaît que cinq fois dans les *Institutions*, deux fois seulement au livre 6, et dans le sens particulier d'amour des proches et amour conjugal. On n'est guère étonné que Lactance, à la différence de Tertullien et Cyprien, ait évité le terme non classique *dilectio*, pourtant préféré à *caritas* dans les *Veteres Latinae* africaines (cf. PÉTRÉ, *o. c.*, p. 68-72). En revanche le mot *caritas*, lui, est cicéronien (PÉTRÉ, *ibid.*, p. 32-40) ; il est même l'équivalent du concept lactancien d'*humanitas*, dans la définition de *fin.* 5, 65s. : la *caritas generis humani* y est définie comme *iustitia*, dans la mesure où elle préserve avec générosité (*munifice*) et équité (*aeque*) l'union de la communauté humaine (*societatem coniunctionis humanae*). Mais cette *caritas*, attachement naturel au sein de la famille, qui se prolonge dans une inclination altruiste étendue à la patrie et à toute l'humanité, n'appartenait pas spécifiquement au registre de l'*officium*, et c'est sans doute pour cette raison que Lactance lui préfère *humanitas*. Cf. COLOT, « *Humanitas* », p. 120 : les *officia caritatis* d'AUG. *ep. Ioh.* 8, 3 sont encore, chez Lactance, *pietatis et humanitatis officia* (*infra* 11, 12 ; cf. 11, 3 et 12, 2 ; *epit.* 54, 4s.).

En conclusion, nous ne saurions admettre, avec SPANNEUT (*o. c.*, p. 170), que l'*humanitas* de Lactance (que, pourtant, il déclare « christianisée ») « a pour seule base la loi naturelle de la parenté humaine » ; et nous ne pensons pas non plus (cf. PÉTRÉ, *o. c.*, p. 214 et 217 ; COLOT, *art. cit.*, p. 119) qu'il faille opposer *inst.* 6, 10, 2 (*humanitas*) et *epit.* 29, 6 (*caritas*). Car Lactance a soigneusement précisé, en 6, 10, 2s., que la véritable *humanitas* est *pietas*, et qu'elle est « propre aux justes », c'est-à-dire à ceux qui s'acquittent du premier devoir de la justice, la *religio*. Au début du ch. 11, le deuxième volet de la *iustitia* apparaît seul, mais le terme *humanitas* reste chargé des équivalences données précédemment. Sous un vocable familier à ses lecteurs païens, Lactance entend bien proposer ici un dépassement de la morale païenne.

[12, 15-31]

15. Les œuvres de justice

Après avoir précisé, contre Cicéron, quelle sorte d'hospitalité est vraiment juste et bonne (*supra* 12, 5-14), Lactance utilise à nouveau (en 12, 15) un passage du philosophe païen, pour entreprendre l'énumération des différents domaines où peut et doit s'appliquer notre *humanitas* (cf. *supra* 12, 3 : « afin qu'il n'y ait, dans notre vie, aucune activité où ne s'offre notre miséricorde ») ; puis la présence de l'Arpinate s'estompe, relayée par une allusion au droit romain (12, 21), lequel s'efface à son tour devant l'enseignement divin (12, 22). Les échos scripturaires se multiplient dès lors, et le catalogue présenté ici (12, 15-31) apparaît comme celui des « œuvres » qui, au Moyen Age, seront à l'origine des divers ordres religieux (cf. MONAT, *Bible*, p. 255s.). L'énumération de ce chapitre (hospitalité, rachat des prisonniers, secours des pauvres, protection des orphelins et des veuves, assistance aux malades, inhumation des pauvres et des étrangers) correspond à ce que la Bible et le judaïsme appellent « œuvres bonnes » (cf. BONSIRVEN, *Judaïsme*, t. 2, p. 257s.). Lactance n'emploie pas ici le tour *bona opera*, mais *iustorum opus* en 12, 16, *iustitiae opus* en 12, 21, *opus iustum* en 12, 31 et *operare iustitiam* en 12, 38 (sur l'emploi de ces expressions chez les auteurs chrétiens, voir PÉTRÉ, *Caritas*, p. 240-263). De fait, on s'aperçoit que Lactance introduit le terme *opus* (dans cet emploi plus spécifiquement chrétien), comme synonyme d'*officium* (12, 2. 25) et de *munus* (12, 3. 15. 40), plus familiers à

ses lecteurs païens. Son but est en effet de les convaincre que ces *opera* constituent un *uerum munus* (cf. CYPR. *elem.* 26), infiniment supérieur à leurs *munera* (12, 40). Sur la polysémie du terme *munus*, qui désigne soit la charge d'un magistrat [cf. notre trad. en 12, 15], soit les dons qu'il lui revient de faire [cf. 12, 40, mais aussi 12, 3], et particulièrement les spectacles [cf. 11, 22], voir POIRIER, intr. de CYPR. *elem.*, SC 440, p. 31-33.

En *epit.* 60, 6s., l'énumération de notre chapitre est reprise plus succinctement, dans un ordre et en des termes légèrement différents (peut-être plus proches des sources bibliques) : assistance aux indigents et aux victimes, hospitalité, protection des orphelins et des veuves, rachat des prisonniers, visite des malades, inhumation des pauvres et des étrangers. Mais on constate surtout que, si *opera* et *officia* demeurent (*haec sunt opera, haec officia misericordiae* : *epit.* 60, 7), le terme *munus*, lui, a disparu, ainsi que l'argumentation sur les *munera*. En revanche, la conclusion est la même qu'ici, en 12, 41 (*carissimum sacrificium est opus iustum*) : *uerum et acceptum sacrificium deo immolabit*, lit-on en *epit.* 60, 7 ; ces œuvres de justice sont le culte véritable dû à Dieu.

Enfin, si SEN. *clem.* 2, 5 (= 2, 4, 2 PRÉCHAC) présente une remarquable énumération des *opera iustitiae* du Sage (dont Lactance s'est peut-être souvenu), chez ses prédécesseurs chrétiens on ne trouve aucun catalogue des « œuvres de justice » comparable à celui-ci : ni dans IUST. 1 *apol.* 15, 9-17 (qui développe l'enseignement du Christ sur le devoir d'aimer tous les hommes), ni dans CYPR. *test.* 3, 1 (pourtant intitulé *De bono operis et misericordiae*, et qui accumule les textes scripturaires sur le partage, l'hospitalité, l'assistance aux pauvres, malades, orphelins et veuves), ni dans *elem.* 4-8 (exhortation à la pratique des « œuvres de miséricorde », moyen providentiel d'effacer nos fautes). Dans IUST. 1 *apol.* 67, 7, comme dans TERT. *apol.* 39, 6, figure une rapide évocation des œuvres auxquelles sont destinés les dons des membres de la communauté, et la correspondance de Cyprien apporte quelques informations complémentaires sur Carthage (voir POIRIER, intr. d'*elem.*, SC 440, p. 53-56). Mais cette dimension communautaire de la bienfaisance n'apparaît guère chez Lactance, même si le « nous » utilisé dans ce passage (notamment en 12, 22 et 29s.) renvoie sans ambiguïté à la communauté des chrétiens. Celle-ci n'est évoquée qu'en 12, 23, de façon allusive (à propos des veuves et des orphelins), et plus explicitement en 12, 38s., mais de

façon moins concrète que doctrinale (la notion de peuple formant un seul corps).

[14, 7 — 15, 17] 16. Les « maladies de l'âme »

Sur la doctrine stoïcienne des « maladies de l'âme », cf. POHLENZ, *Stoa*, t. 1, p. 141-153 ; et PIGEAUD, *Maladie*, p. 243-371. Sur l'exposé qu'en donne Lactance, voir STELZENBERGER, *Beziehungen*, p. 257s. ; MICKA, *Anger*, p. 121-126 ; POHLENZ, *o. c.*, t. 1, p. 444s. (+ note, t. 2, p. 217) ; HAGENDAHL, *Classics*, p. 338-341 ; SPANNEUT, *Moralistes*, p. 150s. et 156-158 ; BRYCE, *Library*, p. 129-136 ; NICHOLSON, « *Libido* », p. 314-322 ; WINGER, *Humanität*, p. 61s. et 545 ; KENDEFFY, « *Passions* », p. 113-129 ; et notre art. « *Passions* », p. 284-291.

L'exposé commence en 14, 7, et le débat se poursuivra jusqu'au ch. 19 inclus (voir notre art. « *Passions* », p. 283-288). Dans un premier temps (de 14, 7 à 15, 1), notre auteur cite les quatre passions « fondamentales » (τὰ ἀνωτάτω : cf. *SVF* III, p. 99, n° 412 [= *DIOG. LAERT.* VII, 110]) ou « génériques » (τὰ γενικά : cf. *SVF* III, p. 94, n° 386 ; τὰ γενικώτερα : *SVF* III, p. 95, n° 391), réparties deux à deux selon la classification traditionnelle (cf. *SVF* III, p. 92, n° 378 ; p. 93, n° 385 [= *CIC. tusc.* 3, 24s.] ; p. 94, n° 386-388 ; et aussi *CIC. tusc.* 4, 11. 65). Lactance traduit par *cupiditas* le grec ἐπιθυμία, pour lequel CICÉRON préfère *libido* (cf. *fin.* 3, 35 ; *tusc.* 3, 24 ; 4, 8) ; ἡδονή est rendu par *laetitia*, comme souvent chez Cicéron, qui toutefois précise *laetitia gestiens* (*tusc.* 4, 8) ; cf. *tusc.* 3, 24 : *uoluptas gestiens* ; *fin.* 3, 35 : *gestientis animi elationem uoluptariam* (cf. ici *laetitia gestiet* en 14, 9) ; *metus* traduit naturellement φόβος ; et *maestitia*, traduction de λύπη en 14, 7, est remplacé en 14, 9 par *aegritudo*, plus généralement utilisé en latin dans ce contexte (cf. entre autres *CIC. fin.* 3, 35, et *tusc.* 4, 14 : *animi contractio* [cf. ici *aegritudine contrahetur* en 14, 9]).

Pour les stoïciens, ces « maladies de l'âme » ne sont pas liées à notre nature (*non* [...] *natura insitos* : 14, 8 ; cf. 15, 1. 10. 14), mais elles résultent d'une « opinion mauvaise », d'une « opinion fautive sur le bien et le mal » (cf. *SVF* I, p. 51, n° 208 ; *SVF* III, p. 111, n° 459 [= *PLUT. uirt. mor.* 3, 441c] ; cf. aussi *CIC. ac. post.* 1, 38 ; et *tusc.* 4, 23. 65. 80 [ici, voir 14, 8 ; 15, 10]). Pour

CHRYSIPPE, les passions sont le jugement lui-même, accompagné de ses manifestations physiologiques (cf. *SVF* III, p. 110, n° 456 ; p. 111, n° 459 [= *PLUT. uirt. mor.* 7, 446f] ; p. 113, n° 461, etc. ; et aussi *SEN. ep.* 75, 11 ; *ira* 1, 8, 2s.) ; CICÉRON, lui, infléchit cette doctrine en un sens dualiste (voir PIGEAUD, *Maladie*, p. 247-252 ; 265-275) ; en *tusc.* 4, 14, il attribue expressément à l'âme ces manifestations d'expansion (*gestiens*) ou de resserrement (*contractio*), consécutives au jugement (*opinio*) ; mais l'exposé de Lactance n'en subit pas l'influence, nous semble-t-il. Ces passions, qui vont contre la raison, requièrent néanmoins l'adhésion de l'esprit et de la volonté (cf. *Cic. tusc.* 4, 65. 80. 82 ; *SEN. ira* 1, 8, 1 ; 2, 1, 4s. ; 2, 3, 4s. [ici 15, 1 : *uoluntaria*] : ce sont donc des vices (cf. *SEN. ira* 2, 2, 2 ; ici 15, 10 et 14), que l'on peut et doit « radicalement extirper » (*Cic. tusc.* 4, 57 ; ici : 14, 8 ; cf. *abscidere* : 15, 3 ; *excidere* : 15, 10 ; *euellere* : 15, 10 ; 17, 9. 21 ; et *epit.* 33, 6 ; 56, 2 : *amputare*). Car il faut soigner l'âme malade (*mederi* : 14, 10), afin de la guérir (*sanare* : 15, 10) et la « libérer » (17, 21), la rendre sereine et impassible (17, 21 : *quietum tranquillumque reddere*).

Après une critique véhémement (15, 3-7) et un premier exposé de sa propre théorie des *adfectus* (15, 8s.), Lactance reprend son analyse de la doctrine stoïcienne : en 15, 10s. et 16, il évoque la distinction entre *πάθη* et *εὐπάθειαι*. Même si le terme *constantiae* n'est pas employé, les trois « états d'équilibre » sont cités (*uoluntas* = *βούλησις* ; *gaudium* = *χαρά* ; *cautio* = *εὐλάβεια* ; cf. *SVF* III, p. 105, n° 431, 432 ; p. 106s., n° 438 [= *Cic. tusc.* 4, 12s.]), et les trois passions opposées (*cupiditas*, *laetitia*, *metus*) sont, en 15, 16, définies par rapport à ces états. Enfin, l'absence de tout correspondant positif pour *aegritudo* (*λόπη*) est soulignée. Un jugement sévère s'ensuit en 15, 13-15 et 16s. : *curta haec ac debilis disputatio* ; de fausses distinctions qui jouent sur les mots (15, 11. 15. 16) (cf., déjà, *Cic. fin.* 3, 10 ; 4, 2 ; et l'opinion de PLUTARQUE et de GALIEN : *SVF* III, p. 107s., n° 439 [= *PLUT. uirt. mor.* 9, 449a] ; n° 440 et 441 [= *GALEN. de Hipp. et Plat. decret.*] ; cf., ensuite, *AUG. ciu.* 14, 8, 3). Une simple aporie de vocabulaire (*indigentia* : 15, 14), donc, mais lourde de conséquences morales.

Dans la suite du débat, notre auteur s'en prendra encore, plusieurs fois, à la doctrine stoïcienne : en 17, 2-9 et 10s., il choisit, comme exemples de vertus prises pour des vices, la crainte (*metus*) et le désir (*cupiditas*) : deux des quatre passions « fondamentales » des stoïciens ; et en 17, 11, il se réfère expressément à la distinc-

tion stoïcienne entre *uoluntas* et *cupiditas*. En 17, 15, en définissant d'emblée la « vertu » de *parsimonia* comme *studium habendi*, il la met au nombre des « espèces » (*εἴδη*) de l'*ἐπιθυμία*, ou *cupiditas* (ou *libido*) : cf. *SVF* III, p. 96 (n° 394, 395) ; p. 97 (n° 397, 398 [= *Cic. tusc.* 4, 21]). Enfin, en 17, 20-23, il attaque de front l'idéal stoïcien d'*ἀπάθεια*, en lui reprochant de déshumaniser l'homme et de détruire la vie (cf. déjà 15, 1 : *omnium uiuentium ratio* ; 15, 3 : *castrare hominem* [...] *uolunt* ; 15, 4 : *animantis naturam uelle mutare* ; 15, 10 : *sine his [adfectibus] nihil moueri, nihil agi posse*).

[18, 18-35]

17. *Patientia*

Sur la notion de *patientia*, outre KUNICK, *Patientia*, p. 4-120, cf. FREDOUILLE, *Tertullien*, p. 389-402 ; chez Lactance, cf. KUNICK, *ibid.*, p. 177-210 (pour ce ch., p. 197-202) ; SPANNEUT, *Moralistes*, p. 158-160 ; FREDOUILLE, intr. de *TERT. pat.*, SC 310, p. 34-36 ; sur ce passage, PERRIN, « Pardon », p. 73-78.

Fréquemment citée parmi les vertus (*inst.* 6, 4, 7 et 24, 29 ; 7, 27, 11 ; cf. *TERT. apol.* 46, 2), la *patientia* a été présentée, en *inst.* 3, 29, 16, comme la définition même de la vertu (cf. *inst.* 4, 26, 27 ; 5, 22, 4). Ici, après *TERT. pat.* 1, 7, qui en faisait la « vertu souveraine » (cf. FREDOUILLE, SC 310, p. 21-33), elle est déclarée « la plus haute de toutes les vertus » (18, 16 ; cf. *inst.* 5, 22, 2s.) : « on ne saurait trouver de vertu plus authentique et plus digne de l'homme » (18, 19). Définie comme *sustentatio sui* (cf. *ira* 18, 10), elle est « la vertu qui, à elle seule, s'oppose à tous les vices et tous les affects » (18, 32). Le Christ a été présenté comme maître et modèle de *patientia* en *inst.* 4, 16, 9 et 26, 27 (cf. *epit.* 38, 8) ; et la *patientia* des martyrs a été souvent mentionnée (*inst.* 3, 27, 12 ; 5, 13, 11s. ; 19, 22-24 ; 6, 17, 7s. ; cf. *epit.* 52, 8). En *inst.* 7, 11, 8, elle est même citée comme constitutive du culte de Dieu (cf. *supra* 1, 4 pour l'*innocentia*).

Lactance a déjà présenté, en *inst.* 5, 22, 2-10, un assez long éloge de cette vertu, que tous — dit-il — s'accordent à célébrer (22, 2) : cf. *TERT. pat.* 1, 7 ; *apol.* 46, 2 ; *CYPR. pat.* 2 (sur l'origine stoïcienne du concept de *uirtus-patientia*, cf. KUNICK, p. 75-120 ; LOI, « Problema », p. 84-89 et « Valori », p. 112-114 ; FREDOUILLE, SC

310, p. 24s.). Et le portrait de l'homme *iustus ac sapiens*, qui suit en 22, 4-10, présente les mêmes thèmes que notre texte : le juste est nécessairement méprisé (5, 22, 10, comme 6, 18, 13 et 30), parce que, restant maître de lui (5, 22, 6, comme 6, 18, 31s.), il conserve une parfaite *innocentia* (5, 22, 5, comme 6, 18, 26. 29. 33). Mais au livre 5, cet éloge intervient au cœur du débat avec les païens qui persécutent les « justes » ; ici, les préoccupations morales dominent : la définition cicéronienne de l'*innocentia* (§ 15) est confrontée au commandement divin du pardon (§ 11s. et 33) ; et il s'agit, plus spécifiquement, de la *patientia* face aux offenses (*iniuriae*) : cf. TERT. *pat.*, ch. 8 et 10, après SEN. *const.* On remarque en outre que Lactance, à la différence de ses prédécesseurs (cf. TERT. *pat.* 15, 1 ; CYPR. *test.* 3, 106 ; *pat.* 23s.), ne fait ici nulle mention du fondement même de la *patientia* chrétienne, à savoir la confiance dans la justice divine (cf., au contraire, *inst.* 5, 23, 2-5 ; et *supra* 18, 11s.). Ce qui lui importe ici, c'est de présenter cette vertu « qui rend l'homme à lui-même » (§ 32), comme la seule attitude proprement humaine (§ 19 et 21), parce qu'elle tient compte des affects et les maîtrise (§ 33).

Or ce long éloge de la *patientia*, vertu majeure, est réduit à une seule phrase en *epit.* 57, 1, où trois thèmes sont repris succinctement : maîtrise de la colère (cf. 18, 21. 23s. 31) ; le mal qu'implique tout affrontement (cf. 18, 29) ; l'alliance d'*innocentia* et *patientia* (cf. 18, 26), la seconde apparaissant comme l'achèvement de la première. Le terme lui-même ne figure que cinq fois dans l'*Épitomé* (contre 12 au seul livre 6) ; peut-être faut-il y voir une évolution de Lactance, devenu plus réticent à l'égard de cette vertu ? Ainsi, en *ira* 17, 8-12 et 18, 3-6 notamment, il critique vigoureusement une fausse patience, qui n'est que passivité (*stupor quidam insensibilis* : 17, 8), ou qui, mal comprise, s'avère dangereuse. Il reconnaît toutefois, en *ira* 18, 7 et 12, qu'existe une bonne patience (de même qu'*infra* 19, 7s., il admet l'existence d'une colère juste).

[20, 15-17] 18. L'interdiction de servir dans l'armée

En *epit.* 59, 5, Lactance en appelle également à l'« ancien commandement » (*vetus praeceptum*) qui interdit de tuer, précisant, comme ici, qu'il va plus loin que les lois civiles prohibant

l'homicide. Mais la liste qui suit est sensiblement différente de la nôtre.

Remarquons d'abord que la condamnation qui précède (*supra* 20, 10-15) : celle des jeux de gladiateurs, qualifiés d'« homicides publics », figure aussi dans l'*Épitomé* (en 58, 3s.). Celle qui suit (*infra* 20, 18-25) : infanticide, avortement, exposition des enfants, est reprise très succinctement en *epit.* 59, 5 (*nec infantem necare aut exponere*). Mais ce qui a surtout retenu l'attention, c'est l'« omission », en *epit.* 59, 5, de l'interdiction, ici formulée, de servir dans l'armée : cf. SCHÖPF, *Tötungsrecht*, p. 218s. ; LOI, « Valori », p. 87-89 ; AMARELLI, « Il *De mortibus* », p. 250-253 ; SWIFT, « War », p. 857-860 ; PERRIN, *L'Homme*, p. 515-517 ; GRAMAGLIA, « Non uccidere », p. 1626s. ; MATTIOLI, « *Innocentia* », p. 45-47 ; NICHOLSON, « Military service », p. 180-183.

Cette prise de position radicale était annoncée, déjà, *supra* 6, 18-24 (critique du vers de LUCILIUS : « considérer d'abord les intérêts de sa patrie ») et 9, 3-7 (remise en cause des « guerres justes »). Cf. *inst.* 1, 18, 12 et 5, 5, 14 (gloire militaire = sang versé) ; ou 5, 17, 12s. (*Cur autem belligeret* [...] ?). Or, en *epit.* 56, 4, Lactance affirme : *fortitudo, si pro patria dimices, bonum est* (cf. *supra* 14, 4 : jugement beaucoup plus réservé sur le courage !). En *epit.* 58, 3, on lit, certes, *bella execrabilia sunt*, mais la formule qui qualifie les jeux de gladiateurs : *homicidium sine bello ac sine legibus*, n'est pas sans ambiguïté. Enfin, en *epit.* 66, 3, la disparition de la *militiae disciplina* est mentionnée parmi les décadences qui précéderont la fin des temps. La divergence entre *inst.* 6, 20, 16 et *epit.* 59, 5 ne saurait donc être fortuite, et la raison en est probablement dans la date plus tardive de l'*Épitomé*, et dans la nouvelle situation politique et religieuse : après 314 et le concile d'Arles, dont le troisième canon condamne le refus du service militaire (cf. SC 241, p. 48), il n'était plus guère possible d'interdire *explicitement* aux chrétiens le service des armes. Deux remarques s'imposent toutefois : 1. La condamnation des guerres demeure néanmoins dans l'*Épitomé* (58, 3). 2. Même dans notre texte, où s'exprime un antimilitarisme radical, le thème de la *militia* (*christiana*) demeure présent (longuement développé, déjà, *supra* 4, 15-19). De même, en *inst.* 7, 19, 5, le combat eschatologique des justes, mené par le Christ lui-même, est qualifié de *sancta militia* ; et, dans le *De mortibus persecutorum*, dès lors que l'armée de Constantin se bat pour le Christ, elle devient celle même de Dieu

(cf. *mort.* 44, 9 : *et manus dei supererat aciei*). Sur ce contraste entre un vocabulaire militaire et une doctrine de non-résistance au mal, cf. SPANNEUT, « Non-violence », p. 36-39.

[24, 12. 16s. ; 25, 3] 19. Les trois citations de SÉNÈQUE

Sur les trois citations de SÉNÈQUE, présentées à la fin de notre livre, deux sont, nous dit Lactance, tirées des *Exhortationes*, et il choisit de citer d'abord la conclusion de l'ouvrage : cf. frg. 24 HAASE, commenté dans LAUSBERG, *Untersuchungen*, p. 74-77 et 86s. ~ Pour l'expression de la grandeur divine, cf. SEN. *nat.* 1, *praef.* 13. ~ *Huic nos adprobemus* : cf. *ep.* 102, 29. ~ *Nihil prodest (...) patemur deo* : cf. *ep.* 83, 1 (et MIN. FEL. 32, 9) ; chez Lactance, cf. *ira* 24, 15 ; et, en d'autres termes, *inst.* 4, 17, 17 ; 5, 8, 6 et 19, 32 ; *infra* § 20 ; *epit.* 61, 10 ; *ira* 8, 8 ; 12, 2s. ~ Proximité, surtout, avec le frg. 14 HAASE, deuxième texte cité (*infra* 24, 16s.) ; mais on constate que la *conscientia* n'a pas la même importance dans les deux passages, qui se répondent (« eine Ringkomposition », écrit M. LAUSBERG, p. 76) : dans le frg. 14, début des *Exhortationes*, la conscience est l'instance suprême ; dans la phrase finale de l'ouvrage, c'est Dieu. D'où l'enthousiasme de Lactance aux § 13s. (également suscité par l'affirmation que « la vie humaine sert Dieu » : cf. note en 24, 13).

Le second texte cité, en 24, 16s., est donc le frg. 14 HAASE (commenté dans LAUSBERG, *ibid.*, p. 64-74 et 86s.). ~ Pour le terme *custos*, cf. STELZENBERGER, *Beziehungen*, p. 211 ; LAUSBERG compare avec EPICT. *diss.* 1, 14, 12-14 (quelques nuances, toutefois), mais signale surtout la progression de SEN. *ep.* 11, 8-10 et 25, 5s. (un modèle, comme « gardien », à *ep.* 41, 2 (*sacer intra nos spiritus sedet [...] obseruator et custos*) et 43, 4s. ~ *Haeret* : cf. déjà LUCR. 3, 1068s. (cité en SEN. *tranq.* 2, 14) ; mais aussi CIC. *Cluent.* 159 et IUV. 13, 198 (mentionnés *ibid.*, p. 66). ~ *Conscium — conscientiam* : même alliance dans SEN. *uit.* 20, 4 ; MIN. FEL. 35, 6 ; CYPR. *Don.* 9 ; cf. aussi SEN. *ep.* 43, 4s. ~ Pour la ponctuation, enfin (cf. LAUSBERG, p. 66s.), nous modifions l'éd. BRANDT : ponctuation forte, au § 17, non après *demens*, mais après *omnium effugias* (bonne clausule : trochée - péon 1^{er}).

En 25, 3, Lactance cite à nouveau une belle phrase de Sénèque, sur Dieu et le culte qui lui est dû, mais sans en indiquer la prove-

nance. Il s'agit du frg. 123 HAASE, que LAUSBERG (*Untersuchungen*, p. 85-93) propose de rattacher, non aux *Libri moralis philosophiae*, mais aux *Exhortationes*, en raison de sa parenté avec les deux textes précédemment cités. ~ Nous devons à son commentaire (*ibid.*, p. 77-93) un certain nombre des rapprochements qui suivent. Pour les qualificatifs *magnus* et *placidus*, cf. SEN. *ira* 1, 21, 4 (*nec quicquam magnum est nisi quod simul placidum*) ; mais aussi *ben.* 7, 26, 1 et *uit.* 3, 4 (pour les hommes). ~ *maiestate leni* : cf. SEN. *ep.* 95, 50 (*bonitatem, sine qua nulla maiestas est*) ; et PLUT. *superst.* 167d. ~ *semper in proximo* : cf. MIN. FEL. 32, 7 (*non tantum nobis proximus*). 9 (*cum illo*) ; 33, 1 (*in sinu*) ; LACT. *inst.* 2, 2, 8. ~ *sanguine multo* : cf. SEN. *ben.* 1, 6, 3 (dont Lactance pourrait s'être également souvenu, *supra* 2, 9s.). ~ *immerentium* : cf. l'argumentation pythagoricienne, dans OV. *met.* 15, 111-137, notamment 116 et 120 (*Quid meruere boues [...] ?*). ~ *mente pura...* : cf. CIC. *nat.* 2, 71 ; SEN. *ep.* 115, 5 ; *ben.* 1, 6, 3 ; mais aussi MIN. FEL. 32, 2s. ; LACT. *inst.* 1, 20, 20 (*uoluntate sola atque proposito*) ; et *supra* 1, 2 ; 2, 12 (paraphrase de PERS. *sat.* 2, 73s.). Ainsi affleure même le thème de l'*imitatio dei* (cf. WLOSOK, *Laktanz*, p. 25 ; *Res*, p. 26 ; et LAUSBERG, *ibid.*, p. 79) : l'âme pure et bonne qui rend un culte à Dieu, répond par l'imitation à la « douce majesté » de Dieu ; cf. SEN. *ep.* 95, 50 (*Vis deos propitiare ? bonus esto. Satis illos coluit quisquis imitatus est.*) ; et LACT. *inst.* 5, 10, 18. ~ *Non templa (...) in pectore* : cf. SEN. *ep.* 41, 1 ; MIN. FEL. 32, 2 (*in nostro consecrandus est pectore*) et CYPR. (?) *idol.* 9 ; LACT. *inst.* 1, 20, 22s. ; *infra* § 15 (cf. note *ad loc.*) ; *ira* 24, 14.

[25, 5-8. 10]

20. Le don et le sacrifice

La distinction faite ici entre don et sacrifice correspond au double aspect, intérieur et extérieur, du culte de Dieu. Lactance n'emploie *donum* au singulier que dans ce chapitre (cinq fois) ; ailleurs, *dona* désigne les offrandes de la religion traditionnelle et accompagne *sacrificia* (*inst.* 2, 4, 30 ; 5, 13, 8 ; *ira* 8, 2) ou *uictimas* (*epit.* 20, 7 ; 53, 1) ; sauf en *ira* 16, 2, qui évoque, comme ici, le culte rendu à Dieu par les justes (*dona et sacrificia offerunt*, encadré par *precibus* et *uotis*, *laudibus* et *iustis ac bonis operibus*). La conception païenne des dons aux dieux (*dona*) révèle la même erreur que celle des dons aux hommes (*munera* : cf. *supra*

11, 22-28). Ils n'ont ni utilité (§ 7), ni nécessité (11, 26) : il ne s'agit donc ni de religion (§ 7), ni de bienfaisance (11, 27). Au contraire, *donum* (*in perpetuum* : § 5) est ici clairement le culte intérieur que l'homme juste, promis à l'immortalité (*in aeternum* : § 8), rend à Dieu dans son âme : *integritas animi* (§ 7).

Sacrificium, lui, recouvre toutes les manifestations extérieures de cette appartenance à Dieu, dans le temps de la vie humaine (*ad tempus* : § 5). Et si Lactance traite ici surtout de l'aspect rituel, c'est que la dimension morale et spirituelle a été longuement traitée auparavant. Car le vrai sacrifice à Dieu, c'est d'abord l'*opus iustum* (*supra* 12, 31 ; *epit.* 60, 7 ; cf. CYPR. *domin.* 30), la générosité (*supra* 12, 40), « une vie innocente et de bonnes actions » (24, 26), la justice et les autres vertus (24, 29 ; cf. MIN. FEL. 32, 3). C'est ce que résume bien la formule vue en 24, 27 : *totiens sacrificat, quotiens bonum aliquod ac pium fecerit*.

Mais les actes eux-mêmes, pour être « bons et pieux », supposent la pureté de l'âme qui se donne à Dieu (cf. *inst.* 5, 19, 30 ; *epit.* 53, 3 ; 62, 4, après CYPR. *domin.* 24). Aussi la distinction entre *donum* et *sacrificium* est-elle effacée, *infra* § 10, par la formule *duplex sacrificii genus*. (Sur les deux volets du culte de Dieu [offrande de soi et louange], chez Lactance, mais aussi chez Tertullien et Cyprien, voir FERGUSON, « Sacrifice », p. 1184 et 1186).

INDEX

I. INDEX DES NOMS PROPRES

Aelius (Sextus) : 8, 8.	Lucilius : 5, 2 ; 18, 6.
Anaxagoras : 1, 2.	Lucretius : 10, 6.
Appius : 18, 26.	
Aristides : 6, 26.	Neptunus : 20, 35.
Asclepius : 25, 11.	
Athenae : 8, 9 ; 9, 8.	Oedipus : 20, 23.
Caesar : 18, 34.	Panaetius : 5, 4.
Capito (Sinnius) : 20, 35.	Persius : 2, 14.
Cato (Marcus) : 6, 27.	Plato : 17, 4 ; 25, 1.
Catulus : 2, 15.	Plautus : 11, 8.
Cicero (Marcus Tullius) : 2, 15 ; 5, 4, 5 ; 6, 21, 24 ; 8, 6 ; 11, 2, 9, 12 ; 12, 5, 10, 13, 15 ; 17, 27 ; 18, 15, 34 ; 20, 4 ; 24, 2, 18, 20, 29 ; 25, 9.	Pompeius (Gnaeus) : 6, 17.
Cimon : 9, 8.	
Constantinus : 3, 1.	Quintilianus : 23, 30.
Crassus : 13, 11.	
Croesus : 13, 11.	Roma : 8, 9.
Fabricius : 6, 26.	Sallustius : 18, 26.
	Saturnus : 20, 35.
Hermes (Trismegistus) : 25, 10.	Seneca : 17, 28 ; 24, 12, 16 ; 25, 3.
Horatius : 5, 12.	Socrates : 17, 4.
	Sotio : 24, 14.
Laelius (Gaius) : 6, 27.	
Liber : 20, 35.	Theophrastus : 12, 5.
	Zeno : 24, 14.

II. INDEX DES MOTS GRECS

Μετάνοια : 24, 6.	Φῶτες : 2, 6.
-------------------	---------------

III. INDEX DES AUTEURS ANCIENS

(Un astérisque signale les passages où il s'agit seulement d'une parphrase ou d'une allusion.)

CICÉRON			
<i>Academica</i>			
3 <i>prooem.</i> Plasberg	24, 2		
<i>Cato maior</i>			
40s.	20, 4		
<i>De legibus</i>			
1, 28	25, 9		
1, 48	11, 14, 16*		
1, 49	12, 10, 12*		
<i>De officiis</i>			
1, 109	12, 11*		
2, 38	17, 27		
2, 52	11, 9		
2, 54	11, 10, 11		
2, 63	12, 15		
2, 64	12, 5, 9*		
3, 5	2, 15*		
3, 16	6, 26s.		
3, 25	11, 2 ; 18, 21*		
3, 28	6, 21		
3, 44	24, 18		
3, 69	6, 25 ; 11, 13* ; 18* ; 12, 14*		
3, 76	18, 15		
3, 77	24, 19		
<i>De re publica</i>			
1, 3	9, 6		
3, 24	12, 11*		
3, 33	8, 7-9		
<i>Hortensius</i>			
frg. 24 Ruch	2, 15		
<i>In Verrem</i>			
2, 28	24, 20		
5, 35	24, 20		
		<i>Pro Ligario</i>	
		35	18, 34
		<i>Pro Marcello</i>	
		11s.	11, 25
		CORPUS HERMETICUM	
		<i>Traité XII</i>	
		23	25, 10
		<i>Asclepius</i>	
		41	25, 11
		HORACE	
		<i>Epistulae</i>	
		1, 1, 41	5, 12
		LUCILIUS	
		<i>Saturae</i>	
		frg. H 23 Charpin	5, 3 ; 6, 6.
			10, 18
		frg. SP 8 Charpin	18, 6
		LUCRÈCE	
		<i>De rerum natura</i>	
		2, 991s.	10, 7
		3, 1	2, 6*
		5, 281	2, 6*
		PERSE	
		<i>Saturae</i>	
		2, 29s.	2, 11
		2, 73s.	2, 12*
		PLATON	
		<i>Legum libri</i>	
		12, 956a	25, 1

PLAUTE			
<i>Trinummus</i>			
339s.	11, 8		
QUINTILIEN			
<i>Declamationes</i>			
frg. inc. 3 Winterbottom	23, 30		
SALLUSTE			
<i>Historiae</i>			
frg. 4, 54 Maurenbrecher	18, 26		
SÉNÈQUE			
<i>Exhortationes</i>			
frg. 14 Haase		24, 16s.	
frg. 24 Haase		24, 12	
<i>Libri moralis philosophiae</i>			
frg. 123 Haase		25, 3	
frg. 124 Haase		17, 28	
VIRGILE			
<i>Aeneis</i>			
6, 128s.		24, 10	
6, 540		3, 6	
6, 542s.		4, 1	

IV. INDEX SCRIPTURAIRE

(Il s'agit seulement d'allusions ou de souvenirs possibles.
Les deux seules citations sont signalées par un astérisque.)

ANCIEN TESTAMENT

Genèse		19, 13-18	10, 2
1, 22		19, 16	20, 16
1, 27s.	10, 1, 19 ; 23, 3	20, 10	23, 15
2, 7		20, 13	23, 8
2, 24	23, 15, 25		
5, 1	10, 1		
9, 1	10, 19		
9, 6s.	10, 1, 19		
18, 2-8	12, 5		
19, 1-3	12, 5		
23, 4 - 50, 25 (<i>passim</i>)	12, 27		
Exode			
20, 13s.	20, 15 ; 23, 15		
20, 17	23, 23		
22, 22s.	12, 22		
22, 25	18, 7		
23, 7s.	18, 4, 10		
Lévitique			
18, 20	23, 15		
18, 22	23, 8		
		19, 13-18	10, 2
		19, 16	20, 16
		20, 10	23, 15
		20, 13	23, 8
		Deutéronome	
		5, 17s.	20, 15 ; 23, 15
		6, 5	10, 2
		16, 19	18, 10
		21, 22s.	12, 27
		23, 20s.	18, 7
		30, 11s.	23, 40
		30, 15s. 19	3, 1 ; 4, 8, 14
		1 Samuel	
		2, 7	20, 24
		2 Samuel	
		2, 5	12, 27
		1 Chroniques	
		28, 9	24, 15

Tobie		28, 27	12, 24
1, 17s.	12, 27	29, 15s.	19, 8
2, 4-7	12, 27	Qohélet	
4, 7	12, 16-41	7, 21	13, 5 ; 24, 9 ; 25, 13
4, 8s.	12, 38	Sagesse	
4, 11	12, 41	1, 6	18, 12 ; 24, 15
12, 9	12, 41	2, 23	10, 1
12, 12s.	12, 27	Siracide	
Job		3, 33	18, 19
7, 1	4, 19	4, 1-5	12, 16
27, 4	13, 6	4, 10	12, 22
31, 19	9, 8	7, 25	19, 8
Psaumes		7, 33	12, 27
1, 1	3, 1	7, 39	12, 24
7, 10	18, 12 ; 24, 15	17, 1	10, 1
12, 4	2, 16	30, 1. 8. 12	19, 8
14, 5	18, 7	38, 16	12, 27
18, 13	25, 13	41, 27	23, 23
26, 11	3, 1	Isaïe	
32, 1 ; 33, 2	21, 9 ; 25, 12	1, 11. 13	2, 12 ; 25, 7
33, 14s.	13, 6	1, 12. 16	1, 4 ; 13, 6
39, 7	1, 4	1, 17	12, 22
40, 2	12, 2	2, 4	20, 16
44, 2	18, 10	10, 1s.	12, 22
49, 12-14. 23	2, 1. 12 ; 25, 7	29, 13	1, 4
50, 14. 17	25, 7. 12	43, 25	24, 4
67, 6	12, 22s.	58, 7	9, 8 ; 10, 9 ; 12, 13. 16
102, 3	24, 4	58, 9	12, 41
112, 7s.	20, 24	61, 11	15, 8
145, 9	12, 22s.	Jérémic	
Proverbes		6, 20	2, 12 ; 25, 7
2, 3. 15. 18s.	3, 1	7, 6	12, 22
4, 18s.	3, 1	11, 20	24, 15
4, 24	13, 6	16, 4	12, 27
10, 12	12, 41	17, 10	24, 15
12, 22	18, 4	18, 8	24, 1
13, 24	19, 8	18, 11	13, 2
15, 3	18, 12	21, 8	3, 1
19, 17	10, 1	25, 5	13, 2
20, 9	13, 5 ; 25, 13		
21, 13	12, 41		
23, 13s.	19, 8		

25, 33	12, 27	Daniel	
26, 3. 13	13, 2 ; 24, 1	4, 24	12, 41
31, 34	24, 4	Osée	
35, 15	13, 2	6, 6	12, 31
36, 3	24, 1	14, 3	25, 12
Ézéchiel		Michée	
3, 20	24, 5	4, 3	20, 16
18, 7	9, 8 ; 10, 9 ; 12, 16	6, 8	24, 27
18, 8	18, 7	Malachie	
18, 21-24	13, 2 ; 24, 1. 4-6	3, 20	3, 17
18, 27s.	13, 2 ; 24, 1		
22, 7	12, 22		
29, 5	12, 27		
33, 11	13, 2 ; 24, 6		
33, 12-16	24, 5		
39, 9	20, 16		

NOUVEAU TESTAMENT

Matthieu		19, 5s.	23, 25
3, 2	13, 2 ; 24, 6	19, 21-23	4, 8 ; 12, 36
3, 8s.	13, 2	22, 37-40	10, 2
4, 17	24, 6	25, 35	10, 9 ; 12, 5. 16
5, 4	10, 5	25, 36	12, 24
5, 7	14, 1	26, 7-12	12, 27
5, 12	23, 38	26, 52	20, 16
5, 21s.	20, 15	27, 58-60	12, 27
5, 28	23, 34	Marc	
5, 32	23, 33	1, 15	13, 2
5, 44	10, 5 ; 18, 11 ; 19, 8	2, 5-7	24, 4
5, 45	11, 18	4, 3-8. 14-20	15, 8
5, 46	12, 17	10, 8	23, 25
6, 1s.	18, 3	10, 9. 11	23, 33
6, 19-21	12, 35	10, 21-24	4, 8 ; 12, 36
6, 19. 25. 31	20, 24	12, 41-44	12, 38
7, 1s.	12, 41	14, 3-8	12, 27
7, 12	11, 17 ; 23, 32	15, 45s.	12, 27
7, 13s.	3, 1 ; 4, 8	Luc	
10, 37	12, 23	1, 53	20, 24
11, 5	24, 21	1, 78s.	3, 17
11, 30	23, 40	5, 20s.	24, 4
13, 3-8. 18-23	15, 8	6, 27s.	10, 5 ; 18, 10 ; 19, 8
13, 13. 16	9, 13s.	6, 31	23, 32
13, 43	3, 17		
15, 30	11, 18		

6, 33-35	11, 13, 27 ; 12, 2	16, 18	22, 1
6, 36, 38	12, 41 ; 14, 1	16, 25	7, 3
8, 5-8, 11-15	15, 8		
9, 61s.	12, 23	1 Corinthiens	
10, 30-35	12, 24	1, 20, 27	7, 2s.
10, 33-37	14, 1	2, 7	7, 3
11, 41	12, 41	3, 16s.	24, 29 ; 25, 15
12, 25s.	20, 24	3, 18s.	18, 3
12, 33s.	12, 35 ; 20, 24	4, 7	18, 3
13, 24	4, 8	6, 9	23, 8
14, 12-14	11, 27 ; 12, 3	6, 16	23, 15
14, 13, 21	9, 8 ; 10, 9 ; 11, 18	7, 1, 8	23, 39
15, 7	13, 2	7, 3-5	23, 32s.
15, 20	24, 3	7, 9	23, 13
16, 18	23, 33	7, 25	23, 38
18, 22-24	4, 8 ; 12, 36	7, 29	23, 33
20, 34-36	23, 37s.	7, 32, 34	23, 39
21, 1-4	12, 38	10, 17	12, 37
22, 49-51	20, 16	13, 1-3	13, 6
23, 52s.	12, 27		
Jean		2 Corinthiens	
1, 1*	25, 12	6, 16	24, 29 ; 25, 15
12, 3-7	12, 27	8, 9	12, 2
13, 34	18, 2	8, 13s.	10, 9 ; 12, 39
18, 10s.	20, 16	9, 10s.	12, 24
19, 38-42	12, 27	12, 21	24, 6
Actes		Galates	
2, 38	24, 6	5, 19-21	23, 20
9, 2	3, 10	5, 22	24, 29
9, 36-42	12, 2	6, 2s.	18, 2s.
10, 34	3, 16		
10, 35	25, 12	Éphésiens	
22, 4	3, 10	1, 17s.	2, 16
Romains		3, 8s.	2, 16 ; 7, 3
1, 27	23, 8	4, 4	12, 37
2, 11	3, 16	4, 26*	18, 33
8, 27	24, 15	5, 8	2, 6
12, 1	24, 27	5, 12	23, 11
12, 5	12, 37	5, 19	21, 9 ; 25, 7
12, 13	12, 5	5, 31s.	23, 25
12, 14	18, 10		
12, 17-19	10, 5, 8 ; 18, 11	Colossiens	
12, 21	10, 8 ; 18, 14	1, 26	7, 3
15, 1	18, 2	3, 16	21, 9 ; 25, 7

1 Timothée		3, 2	13, 7
1, 10	23, 8	3, 13	24, 9
		4, 1	18, 18
2 Timothée		1 Pierre	
2, 3s.	4, 19	2, 5	24, 27
4, 7s.	4, 11	4, 9	12, 5
		5, 8	4, 17
Philippiens		1 Jean	
3, 19	22, 1	1, 8	13, 5 ; 24, 9 ; 25, 13
		1, 9	24, 4
Hébreux		3, 17	10, 9
6, 4	2, 16	5, 3	23, 40
13, 2	12, 5		
13, 15	25, 12	Apocalypse	
		2, 10	4, 11
Jacques		2, 23	24, 15
1, 26	13, 6	9, 20	24, 6
1, 27	12, 22	14, 4	23, 37s.
2, 11	20, 15		
2, 13	12, 41		
2, 24	12, 31		

V. INDEX ANALYTIQUE

adfectus : 10, 3 ; 14, 7-9 ; 15, 1-4, 8-17 ; 16, 2-11 ; 17, 12-14, 20-23 ; 18, 32 ; 19, 1-11 ; [= libido : 23, 13, 17, 38].
 aduersarius (criminator; praeuaricator) : 4, 2, 17-19, 20-24 ; 6, 3, 5 ; 7, 3-8 ; 15, 7 ; 23, 4-8.

beneficentia (beneficium) : 11, 26-28 ; 12, 8 ; 18, 7.
 bonum / malum : 6, 1-6 ; 16, 8.

castitas (sanctitas) : 23, 8, 21-29, 31, 36s. ; 25, 1, 5-7.

conscientia (conspetus dei) : 24, 11-21.

constantia : 14, 3 ; 17, 24-26.

continentia : 23, 29-33, 39.

cultor dei : 10, 2 ; 17, 6 ; 18, 4, 10 ; 24, 14, 26.

cultus dei : 1, 11 ; 2, 13 ; 9, 24 ; 24, 26-29 ; 25, 3, 7s, 9-16.

cupiditas : 1, 6 ; 14, 7, 9 ; 15, 6, 10, 15s. ; 16, 10 ; 17, 10s, 14 ; 19, 4-6, 9-11 ; [= libido : 23, 2-4, 15, 36].

epicurei : 24, 13.

expositio infantium : 20, 21-25.

- homicidium : 19, 3 ; 20, 10-26.
 hospitalitas : 12, 5-9. 12.
 humanitas : 10, 2-8. 18. 26 ; 11, 1-6. 10-13. 17-19 ; 12, 2-4. 18. 24. 30s. ; 17, 19-21 ; 18, 3 ; 19, 7 ; 20, 11. 13.
- inluminare (inluminator) : 2, 16 ; 4, 24 ; 18, 2.
 immortalitas : 3, 10. 16s. ; 4, 11 ; 6, 4 ; 9, 18 ; 18, 35 ; 25, 8.
 innocentia : 1, 4 ; 18, 12. 26 ; 19, 3 ; 24, 29 ; 25, 12.
 integritas corporis : 23, 37-40.
 ira : 15, 4s. ; 16, 10 ; 18, 23 ; 19, 2-11.
 ius ciuile : 6, 24 ; 9, 2-7 ; 18, 35 ; 23, 21.
 iustitia : 2, 14. 17 ; 5, 19 ; 6, 20. 24s. ; 9, 7 ; 10, 2 ; 11, 13. 16. 18 ; 12, 1. 4. 8. 18. 31 ; 13, 5. 12 ; 17, 19 ; 18, 5 ; 20, 15 ; 22, 3 ; 23, 32 ; 25, 7-9. 16.
 iustus homo : 4, 10s. ; 6, 28 ; 18, 13s. 29s. ; 19, 11 ; 24, 25s.
- largitio (liberalitas) : 11, 9-18. 20. 26-28 ; 12, 20 ; 13, 1-3. 10.
 laudes dei (benedictio, hymnus, laudatio) : 21, 9 ; 25, 7. 11s.
 lex diuina : 8, 6-12 ; 9, 1s. ; 12, 21s. ; 23, 21. 25 ; 25, 5.
 libido : 15, 4. 6 ; 16, 9s. ; 19, 4-6. 9-11 ; 23, 1-20. 34-36. 38.
- matrimonium (adulterium) : 20, 23-36.
 medella (mederi, medicina) : 13, 1. 4 ; 14, 10 ; 24, 9. 21-24.
 metus : 14, 7. 9 ; 15, 15s. ; 17, 2-9. 14. 29.
 misericordia : 10, 2. 11 ; 11, 4-6 ; 12, 2s. 41 ; 14, 1 ; 15, 14 ; 17, 19 ; 18, 9.
 munera : 11, 20-27.
- opera iustitiae : 12, 4. 15-31. 38-40 ; 13, 4. 11 ; 18, 2s. 9 ; 24, 4s.
 opes / paupertas : 1, 8 ; 4, 20 ; 6, 8. 10s. ; 12, 1. 32-40 ; 13, 11 ; 17, 10. 20 ; 19, 10 ; 24, 25.
- patriae commoda : 5, 3 ; 6, 18-20. 22-24 ; 9, 2-4.
 paenitentia : 13, 2 ; 24, 1-10.
 parsimonia : 17, 15-20.
 patientia : 17, 6-9 ; 18, 16-23. 26. 28-32.
 peripatetici : 15, 2. 17 ; 16, 1-9 ; 17, 9 ; 19, 1-3.
 pietas : 6, 11 ; 9, 24 ; 10, 3 ; 11, 12s. ; 12, 25 ; 13, 12 ; 17, 19 ; 24, 13 ; [pietas dei : 10, 10 ; 24, 9].
- ritus (uerus) : 1, 2 ; 24, 29 ; 25, 12.
- sacrificium : 1, 2 ; 12, 31. 40 ; 24, 26-29 ; 25, 1. 5-7. 10-12.
 sensus : 1, 6s. ; 20, 1-3. 6-8. 27. 31 ; 21, 1-5. 8s. ; 22, 1s. ; 23, 1s. 18.
 similitudo dei : 13, 7 ; 23, 39.
 societas humana (coniunctio, communio) : 6, 20 ; 10, 18. 25 ; 19, 3.

- spectacula : 20, 8-15. 27-36 ; 21, 2.
 stoici : 5, 4 ; 14, 7-10 ; 15, 3-7. 10-17 ; 16, 10s. ; 17, 9. 11. 20-23 ; 19, 1. 9.
- ueritas : 5, 4 ; 9, 15 ; 12, 26 ; 18, 2. 5 ; 21, 7 ; 24, 13.
 uiae duae : 3, 1-11. 14-18 ; 4, 1-12 ; 7, 1-9 ; 8, 1-5.
 uirtus : 5, 1-19 ; 6, 7-24. 28 ; 9, 18-23 ; 13, 6s. ; 15, 9 ; 17, 24-26 ; 18, 24 ; 20, 3. 5 ; 21, 10s. ; 22, 2-4 ; 23, 3. 15. 27s. 40 ; 24, 30 ; 25, 7.
 uirtutes / uitia : 3, 12s. ; 9, 8-11. 16s. ; 14, 3-7 ; 15, 5-7. 9 ; 16, 1s. 7-9 ; 17, 1-4. 10. 15-20. 29 ; 23, 27s. 39.
 uoluptas : 1, 7. 9 ; 20, 1-6. 9-11. 33 ; 21, 1. 3-5. 7-11 ; 22, 1-5 ; 23, 1-3. 14. 20. 37 ; 24, 10.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS	7
INTRODUCTION	
CHAP. PREMIER : L'AUTEUR ET SON ŒUVRE, PLACE DU LIVRE VI DANS LES <i>INSTITU-</i> <i>TIONS DIVINES</i>	9
CHAPITRE II : ANALYSE DU LIVRE.....	19
CHAPITRE III : L'ORIGINALITÉ DU LIVRE VI : COMPARAISON AVEC L' <i>ÉPITOMÉ</i>	39
CHAPITRE IV : LACTANCE ET SES SOURCES	51
CHAPITRE V : ÉTABLISSEMENT DU TEXTE	63
STEMMA CODICUM.....	93
ABRÉVIATIONS ET SIGLES	95
BIBLIOGRAPHIE.....	97
CONSPECTUS SIGLORUM	114
TEXTE ET TRADUCTION	116
NOTES COMPLÉMENTAIRES.....	383
INDEX	421
I. INDEX DES NOMS PROPRES	421
II. INDEX DES MOTS GRECS	421
III. INDEX DES AUTEURS ANCIENS	422
IV. INDEX SCRIPTURAIRE	423
V. INDEX ANALYTIQUE	427

SOURCES CHRÉTIENNES

Fondateurs : † H. de Lubac, s.j.
 † J. Daniélou, s.j. ; † C. Mondésert, s.j.
 Directeur : B. Meunier
 Conseiller scientifique : P. Mattei

Dans la liste qui suit, dite « liste alphabétique », tous les ouvrages sont rangés par noms d'auteurs anciens et titres d'ouvrages anonymes, les numéros précisant pour chacun l'ordre de parution depuis le début de la collection.

Pour une information plus complète, une « liste numérique » est téléchargeable sur le site Internet, à l'adresse suivante : www.sources-chretiennes.mom.fr. Elle présente les volumes et leurs auteurs actuels d'après les dates de publication ; elle indique également les réimpressions et les ouvrages momentanément épuisés ou dont la réédition est préparée.

On peut se la procurer aussi au secrétariat de l'Institut des « Sources chrétiennes », 29 rue du Plat, F-69002 Lyon (Tél. : 0472777350 et Courriel : sources.chretiennes@mom.fr).

LISTE ALPHABÉTIQUE (1-513)

ACTES DE LA CONFÉRENCE DE CARTHAGE : 194, 195, 224 et 373	APPONIUS Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I-III : 420 - IV-VIII : 421 - IX-XII : 430
ADAM DE PERSEIGNE Lettres, I : 66	ARISTÉE Lettre à Philocrate : 89
AELRED DE RIEVAULX Quand Jésus eut douze ans : 60 La Vie de recluse : 76	ARISTIDE Apologie : 470
AMBROISE DE MILAN Apologie de David : 239 Des mystères : 25 bis Des sacrements : 25 bis Explication du Symbole : 25 bis La Pénitence : 179 Sur S. Luc : 45 et 52	ATHANASE D'ALEXANDRIE Deux apologies : 56 bis Discours contre les païens : 18 bis Voir « Histoire acéphale » : 317 Lettres à Sérapion : 15 Sur l'incarnation du Verbe : 199 Vie d'Antoine : 400
AMBROSIASIER Contre les païens : 512 Sur le destin : 512	ATHÉNAGORE Supplique au sujet des chrétiens : 379 Sur la résurrection des morts : 379
AMÉDÉE DE LAUSANNE Huit homélies mariales : 72	AUGUSTIN Commentaire de la Première Épître de S. Jean : 75 Sermons pour la Pâque : 116
ANSELME DE CANTORBÉRY Pourquoi Dieu s'est fait homme : 91	AVIT DE VIENNE Histoire spirituelle, I-III : 444 - IV-V : 492
ANSELME DE HAVELBERG Dialogues, I : 118	
APHRAATE LE SAGE PERSAN Exposés : 349 et 359	
APOCALYPSE DE BARUCH : 144 et 145	
APOPTHEGMES DES PÈRES, I : 387 - II : 474 - III : 498	

BARNABÉ (ÉPÎTRE DE) : 172

BARSANUPHE ET JEAN DE GAZA
Correspondance, vol. I : 426 et 427
- vol. II : 450 et 451
- vol. III : 468

BASILE DE CÉSARÉE
Contre Eunome : 299 et 305
Homélie sur l'Hexaméron : 26 bis
Sur le Baptême : 357
Sur l'origine de l'homme : 160
Traité du Saint-Esprit : 17 bis

BASILE DE SÉLUCIE
Homélie pascale : 187

BAUDOIN DE FORD
Le Sacrement de l'autel : 93 et 94

BÈDE LE VÉNÉRABLE
Le Tabernacle : 475
Histoire ecclésiastique du peuple anglais,
- I-II : 489
- III-IV : 490
- V : 491

BENOÎT DE NURSIE
La Règle : 181-186

BERNARD DE CLAIRVAUX
Introduction aux Œuvres complètes : 380
A la louange de la Vierge Mère : 390
L'Amour de Dieu : 393
La Conversion : 457
Éloge de la nouvelle chevalerie : 367
La Grâce et le Libre Arbitre : 393
Lettres, 1-41 : 425
- 42-91 : 458
Le Précepte et la Dispense : 457
Sermons divers, 1-22 : 496
Sermons pour l'année, I.1 : 480
- I.2 : 481
Sermons sur le Cantique, 1-15 : 414
- 16-32 : 431
- 33-50 : 452
- 51-68 : 472
- 69-86 : 511
Vie de S. Malachie : 367

CALLINICOS
Vie d'Hypatios : 177

CASSIEN, voir JEAN CASSIEN

CÉSARE D'ARLES
Œuvres monastiques,
- II. Œuvres pour les moniales : 345
- II. Œuvres pour les moines : 398
Sermons au peuple : 175, 243 et 330
Sermons sur l'Écriture, 81-105 : 447

CHAÎNE PALESTINIENNE SUR LE PSAUME
118 : 189 et 190

CHARTREUX
Lettres des premiers chartreux : 88
et 274

CHROMACE D'AQUILÉE
Sermons : 154 et 164

CLAIRE D'ASSISE
Écrits : 325

CLÉMENT D'ALEXANDRIE
Extraits de Théodote : 23
Le Pédagogue : 70, 108 et 158
Protreptique : 2 bis
Stromate, I : 30
- II : 38
- IV : 463
- V : 278 et 279
- VI : 446
- VII : 428

CLÉMENT DE ROME
Épître aux Corinthiens : 167

CODE THÉODOSIEN, voir LOIS RELIGIEUSES...

COMMENTAIRE SUR LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE DU MANUEL D'ÉPICTÈTE : 503

CONCILES GAULOIS DU IV^e SIÈCLE : 241

CONCILES MÉROVINGIENS (CANONS DES) : 353 et 354

CONSTANCE DE LYON
Vie de S. Germain d'Auxerre : 112

CONSTITUTIONS APOSTOLIQUES : 320, 329 et 336

COSMAS INDICOPLEUSTÈS
Topographie chrétienne : 141, 159 et 197

CYPRIN DE CARTHAGE
A Démétrien : 467
A Donat : 291
La Bienfaisance et les Aumônes : 440
L'unité de l'Église : 500
La Vertu de patience : 291

CYRILLE D'ALEXANDRIE
Contre Julien, I-II : 322
Deux dialogues christologiques : 97
Dialogues sur la Trinité : 231, 237 et 246
Lettres festales, I-VI : 372
- VII-XI : 392
- XII-XVI : 434

CYRILLE DE JÉRUSALEM
Catéchèses mystagogiques : 126

DÉFENSOR DE LIGUÉ
Livre d'étincelles : 77 et 86

DENYS L'ARÉOPAGITE
La Hiérarchie céleste : 58 bis

DEUX HOMÉLIES ANOMÉENNES POUR L'OCTAVE DE PÂQUES : 146

DHUODA
Manuel pour mon fils : 225 bis

DIADOQUE DE PHOTICÉ
Œuvres spirituelles : 5 bis

DIDYME L'AVEUGLE
Sur la Genèse : 233 et 244
Sur Zacharie : 83, 84 et 85
Traité du Saint-Esprit : 386

A DIOGNÈTE : 33 bis

DOCTRINE DES DOUZE APÔTRES (DIDACHÈ) : 248 bis

DOROTHÉE DE GAZA
Œuvres spirituelles : 92

ÉGÉRIE
Journal de voyage : 296

ÉPHREM DE NISIBE
Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron : 121
Hymnes pascales : 502
Hymnes sur la Nativité : 459
Hymnes sur le Paradis : 137

EUDOCIE, PATRICIUS, OPTIMUS, CÔME DE JÉRUSALEM
Centons homériques : 437

EUGIPPE
Vie de S. Séverin : 374

EUNOME
Apologie : 305

EUSÈBE DE CÉSARÉE
Voir PAMPHILE, Apologie pour Origène : 464 et 465
Contre Hiéroclès : 333
Histoire ecclésiastique,
Introduction et index : 73
- I-IV : 31
- V-VII : 41
- VIII-X : 55
Préparation évangélique, I : 206
- II-III : 228
- IV-V, 17 : 262
- V, 18-VI : 266
- VII : 215
- VIII-X : 369
- XI : 292
- XII-XIII : 307
- XIV-XV : 338

ÉVAGRE LE PONTIQUE
Le Gnostique : 356
Scholies à l'Écclésiaste : 397
Scholies aux Proverbes : 340
Sur les pensées : 438
Traité pratique : 170 et 171

ÉVANGILE DE PIERRE : 201

EXPOSITIO TOTIUS MUNDI : 124

FACUNDUS D'HERMIANE
Défense des Trois Chapitres I : 471
- II.1 : 478
- II.2 : 479
- III : 484
- IV : 499

FAUSTIN (et MARCELLIN)
Supplique aux empereurs : 504

FIRMUS DE CÉSARÉE
Lettres : 350

FRANÇOIS D'ASSISE
Écrits : 285

FULGENCE DE RUSPE
Lettres ascétiques et morales : 487

GALAND DE REIGNY
Parabolaire : 378
Petit livre de proverbes : 436

GÉLASE I^{er}
Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes : 65

GEOFFROY D'AUXERRE
Entretien de Simon-Pierre avec Jésus : 364

GERTRUDE D'HELFTA
Les Exercices : 127
Le Héraut : 139, 143, 255 et 331

GRÉGOIRE DE NAREK
Le Livre de prières : 78

GRÉGOIRE DE NAZIANZE
Discours, 1-3 : 247
- 4-5 : 309
- 6-12 : 405
- 20-23 : 270
- 24-26 : 284
- 27-31 : 250
- 32-37 : 318
- 38-41 : 358
- 42-43 : 384
Lettres théologiques : 208
La Passion du Christ : 149

GRÉGOIRE DE NYSSE
La Création de l'homme : 6
Discours catéchétique : 453
Homélie sur l'Écclésiaste : 416
Lettres : 363
Sur les titres des psaumes : 466
Traité de la virginité : 119
Vie de Moïse : 1 bis
Vie de sainte Macrine : 178

GRÉGOIRE LE GRAND
Commentaire sur le Cantique : 314
Dialogues : 251, 260 et 265
Homélie sur Ézéchiel : 327 et 360
Morales sur Job, I-II : 32 bis
- XI-XIV : 212
- XV-XVI : 221
- XXVIII-XXIX : 476
Registre des Lettres : 370, 371
Règle pastorale : 381 et 382
Sermons sur les Évangiles, I (1-20) : 485

GRÉGOIRE LE GRAND (PIERRE DE CAVA)
Commentaire sur le Premier Livre
des Rois : 351, 391, 432, 449,
469 et 482

GRÉGOIRE LE THAUMATURGE
Remerciement à Origène : 148

GUERRIC D'IGNY
Sermons : 166 et 202

GUIGUES I^{er} LE CHARTREUX
Les Coutumes de Chartreuse : 313
Méditations : 308

GUIGUES II LE CHARTREUX
Lettre sur la vie contemplative : 163
Douze méditations : 163

GUILLAUME DE BOURGES
Livre des guerres du Seigneur : 288

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY
Exposé sur le Cantique : 82
Lettre aux Frères du Mont-Dieu :
223
Le Miroir de la foi : 301
Oraisons méditatives : 324
Traité de la contemplation de Dieu :
61

HERMAS
Le Pasteur : 53 bis

HERMIAS
Satire des philosophes païens : 388

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM
Homélie pascale : 187

HILAIRE D'ARLES
Vic de S. Honorat : 235

HILAIRE DE POITIERS
Commentaire sur le Psaume 118 :
344 et 347
Contre Constance : 334
Sur Matthieu : 254 et 258
Traité des Mystères : 19 bis
La Trinité : 443, 448 et 462

HIPPOLYTE DE ROME
Commentaire sur Daniel : 14
La Tradition apostolique : 11 bis

HISTOIRE « ACÉPHALE » ET INDEX
SYRIAQUE DES LETTRES FESTALES
D'ATHANASE D'ALEXANDRIE : 317

HOMÉLIES PASCALES : 27, 36 et 48

HONORAT DE MARSEILLE
Vic d'Hilaire d'Arles : 404

HUGUES DE BALMA
Théologie mystique : 408 et 409

HUGUES DE SAINT-VICTOR
Six opuscles spirituels : 155

HYDACE
Chronique : 218 et 219

IGNACE D'ANTIOCHE
Lettres : 10 bis

IRÉNÉE DE LYON
Contre les hérésies, I : 263 et 264
- II : 293 et 294
- III : 210 et 211
- IV : 100 (2 vol.)
- V : 152 et 153
Démonstration de la prédication
apostolique : 406

ISAAC DE L'ÉTOILE
Sermons, 1-17 : 130
- 18-39 : 207
- 40-55 : 339

ISIDORE DE PÉLUSE
Lettres, I : 422
- II : 454

JEAN D'APAMÉE
Dialogues et traités : 311

JEAN DE BÉRYTE
Homélie pascale : 187

JEAN CASSIEN
Conférences : 42, 54 et 64
Institutions : 109

JEAN CHRYSOSTOME
A Théodore : 117
A une jeune veuve : 138
Commentaire sur Isaïe : 304
Commentaire sur Job : 346 et 348
Homélie sur Ozias : 277
Huit catéchèses baptismales : 50
Lettre d'exil : 103
Lettres à Olympias : 13 bis
Panégyriques de S. Paul : 300
Sermons sur la Genèse : 433
Sur Babybas : 362
Sur l'égalité du Père et du Fils : 396
Sur l'incompréhensibilité de Dieu :
28 bis
Sur la providence de Dieu : 79
Sur la vaine gloire et l'éducation des
enfants : 188
Sur le mariage unique : 138
Sur le sacerdoce : 272
Trois catéchèses baptismales : 366
La Virginité : 125

PSEUDO-CHRYSOSTOME
Homélie pascale : 187

JEAN DAMASCÈNE
Écrits sur l'Islam : 383
Homélie sur la Nativité et la
Dormition : 80

JEAN MOSCHUS
Le Pré spirituel : 12

JEAN SCOT
Commentaire sur l'Évangile de Jean :
180
Homélie sur le Prologue de Jean : 151

JÉRÔME
Apologie contre Rufin : 303
Commentaire sur Jonas : 323
Commentaire sur S. Matthieu : 242
et 259
Débat entre un Luciférien et un
Orthodoxe : 473
Homélie sur Marc : 494
Trois vies de moines : 508

JONAS D'ORLÉANS
Le Métier de roi : 407

JULIEN DE VÉZELAY
Sermons : 192 et 193

JUSTIN
Apologie pour les chrétiens : 507

LACTANCE
La Colère de Dieu : 289
De la mort des persécuteurs : 39
(2 vol.)
Épitomé des Institutions divines : 335
Institutions divines, I : 326
- II : 337
- IV : 377
- V : 204 et 205
- VI : 509
L'Ouvrage du Dieu créateur : 213
et 214

LÉON LE GRAND
Sermons, 1-19 : 22 bis
- 20-37 : 49 bis
- 38-64 : 74 bis
- 65-98 : 200

LÉONCE DE CONSTANTINOPLÉ
Homélie pascale : 187

LIVRE DES DEUX PRINCIPES : 198

LIVRE D'HEURES DU SINAI : 486

LOIS RELIGIEUSES DES EMPEREURS ROMAINS,
DE CONSTANTIN À THÉODOSE II (312-
438), Code Théodosien XVI : 497

PSEUDO-MACAIRE
Œuvres spirituelles, I : 275

MANUEL II PALÉOLOGUE
Entretien avec un musulman : 115

MANUEL D'ÉPICTÈTE, voir COMMENTAIRE
SUR LA PARAPHRASE CHRÉTIENNE...

MARC LE MOINE
Traités : 445 et 455

MARCELLIN, voir FAUSTIN

MARIUS VICTORINUS
Traités théologiques sur la Trinité :
68 et 69

MAXIME LE CONFESSEUR
Centuries sur la Charité : 9

MÉLANIE, voir VIE

MÉLITON DE SARDES
Sur la Pâque : 123

MÉTHODE D'OLYMPÉ
Le Banquet : 95

NERSES ŠNORHALI
Jésus, Fils unique du Père : 203

NICÉTAS STÉTHATOS
Opuscles et Lettres : 81

NICOLAS CABASILAS
Explication de la divine liturgie :
4 bis
La Vie en Christ : 355 et 361

NIL D'ANCYRE
Commentaire sur le Cantique des
Cantiques, I : 403

OPTAT DE MILÈVE
Traité contre les donatistes, I-II : 412
- III-VII : 413

ORIGÈNE
Commentaire sur le Cantique : 375
et 376
Commentaire sur S. Jean, I-V : 120 bis
- VI-X : 157
- XIII : 222
- XIX-XX : 290
- XXVIII et XXXII : 385
Commentaire sur S. Matthieu, X-
XI : 162
Contre Celse : 132, 136, 147, 150 et
227
Entretien avec Héraclide : 67
Homélie sur la Genèse : 7 bis
Homélie sur l'Exode : 321
Homélie sur le Lévitique : 286 et 287
Homélie sur les Nombres, I-X : 415
- XI-XIX : 442
- XX-XXVIII : 461
Homélie sur Josué : 71
Homélie sur les Juges : 389
Homélie sur Samuel : 328
Homélie sur les Psaumes 36 à 38 :
411
Homélie sur le Cantique : 37 bis
Homélie sur Jérémie : 232 et 238
Homélie sur Ézéchiel : 352
Homélie sur S. Luc : 87
Lettre à Africanus : 302
Lettre à Grégoire : 148
Philocalie : 226 et 302
Traité des principes : 252, 253, 268,
269 et 312

PACIEN DE BARCELONE
Écrits : 410

PALLADIOS
Dialogue sur la vie de Jean
Chrysostome : 341 et 342

PAMPHILE, EUSÈBE DE CÉSARÉE
Apologie pour Origène : 464 et 465

PASSION DE PERPÉTUE ET DE FÉLICITÉ
suivi des Actes : 417

PATRICK
Confession : 249
Lettre à Coroticus : 249

PAULIN DE PELLA
Poème d'action de grâces : 209
Prière : 209

PHILON D'ALEXANDRIE, voir LES ŒUVRES
DE PHILON D'ALEXANDRIE...

PSEUDO-PHILON
Les Antiquités bibliques : 229 et 230
Prédications synagogales : 435

PHILOXÈNE DE MABBOUG
Homélie : 44 bis

PIERRE DAMIEN
Lettre sur la toute-puissance divine :
191

PIERRE DE CAVA, voir GRÉGOIRE LE
GRAND

PIERRE DE CELLE
L'École du cloître : 240

POLYCARPE DE SMYRNE
Lettres et Martyre : 10 bis

PTOLÉMÉE
Lettre à Flora : 24 bis

QUATORZE HOMÉLIES DU IX^e SIÈCLE : 161

QUESTIONS D'UN PAÏEN À UN CHRÉTIEN :
401 et 402

QUODVULTEUS
Livre des promesses : 101 et 102

LA RÈGLE DU MAÎTRE : 105-107

LES RÈGLES DES SAINTS PÈRES : 297 et 298

RICHARD DE SAINT-VICTOR
Les Douze Patriarches : 419
La Trinité : 63

RICHARD ROLLE
Le Chant d'amour : 168 et 169

RITUELS
Rituel cathare : 236
Trois antiques rituels du Baptême : 59

ROMANOS LE MÉLODE
Hymnes : 99, 110, 114, 128, 283

RUFIN D'AQUILÉE
Les Bénédiction des patriarches : 140

RUPERT DE DRUTZ
Les Œuvres du Saint-Esprit, I-II : 131
- III-IV : 165

SALVIEN DE MARSEILLE
Œuvres : 176 et 220

SCOLIES ARIENNES SUR LE CONCILE
D'AQUILÉE : 267

SOCRATE DE CONSTANTINOPLÉ
Histoire ecclésiastique, I : 477
- II-III : 493
- IV-VI : 505
- VII. Index : 506

SOZOMÈNE
Histoire ecclésiastique, I-II : 306
- III-IV : 418
- V-VI : 495

SULPICE SÈVÈRE
Chroniques : 441
Gallus : 510
Vic de S. Martin : 133-135

SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGHEN
Catéchèses : 96, 104 et 113
Chapitres théologiques, gnostiques et
pratiques : 51 bis
Hymnes : 156, 174 et 196
Traité théologiques et éthiques : 122
et 129

SYMÉON LE STUDITE
Discours ascétique : 460

TARGUM DU PENTATEUQUE : 245, 256,
261, 271 et 282

TERTULLIEN
A son épouse : 273
La Chair du Christ : 216 et 217
Contre Hermogène : 439
Contre les valentiniens : 280 et 281
Contre Marcion, I : 365
- II : 368
- III : 399
- IV : 456
- V : 483
De la patience : 310
De la prescription contre les hérétiques : 46
Exhortation à la chasteté : 319
Le Manteau : 513
Le Mariage unique : 343
La Pénitence : 316
La Pudicité : 394 et 395
Les Spectacles : 332
La Toilette des femmes : 173
Traité du Baptême : 35
Le Voile des vierges : 424

THÉODORE DE CYR
Commentaire sur Isaïe : 276, 295 et
315
Correspondance : 40, 98, 111 et 429
Histoire des moines de Syrie : 234
et 257
Histoire ecclésiastique, Livres I-II : 501
Thérapeutique des maladies helléniques :
57 (2 vol.)

THÉODOTE
Extraits (*Clément d'Alex.*) : 23

THÉOPHILE D'ANTIOCHE
Trois livres à Autolyclus : 20

TYCONIUS
Livre des Règles : 488

VICTORIN DE POETOVIO
Sur l'Apocalypse et autres écrits : 423

VIE D'OLYMPIAS : 13 bis

SOUS PRESSE

BERNARD DE CLAIRVAUX, *Sermons divers* (23-69). Tome II. F. Callerot, P.-Y. Émery.

CYPRIEN DE CARTHAGE, *La Jalousie et l'Envie*. M. Poirier.

[ÉVAGRE LE PONTIQUE], *Chapitres des disciples d'Évagre*. P. Géhin.

HILAIRE DE POITIERS, *Commentaire sur les Psaumes*. Tome I. P. Descourtieux.

JEAN DE BOLNISI, *Homélie*. S. Sarjeladze, S. Verhelst.

SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique, Livres VII-IX*. Tome IV. L. Angliviel de la Beaumelle, A.-J. Festugière (†), B. Grillet, G. Sabbah.

PROCHAINES PUBLICATIONS

AMBROISE DE MILAN, *Caïn et Abel*. M. Ferrari, L. Pizzolato, M. Poirier.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Salut du riche*. P. Descourtieux, C. Nardi.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromate III*. A. Le Boulluec, C. Mondésert (†).

GRÉGOIRE LE GRAND, *Homélie sur l'Évangile. Livre II*. Tome II. R. Étaix (†),
B. Judic, C. Morel (†).

JEAN CHRYSOSTOME, *Discours contre les juifs*. R. Brändle, W. Pradels.

JEAN CHRYSOSTOME, *Lettres d'exil*. R. Delmair, A.-M. Malingrey (†).

NICÉPHORE BLEMMYDÈS, *Traité*. M. Stavrou.

NIL D'ANCYRE, *Commentaire sur le Cantique*. Tome II. M.-G. Guérard.

ORIGÈNE, *Exhortation au martyre*. C. Morel (†), C. Noce.

THÉODORE DE CYR, *La Trinité et l'Incarnation*. J.-N. Guinot.

RÉIMPRESSIONS PRÉVUES EN 2007

1. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse*. J. Daniélou.
- 7 bis. ORIGÈNE, *Homélie sur la Genèse*. H. de Lubac, L. Doutreleau.
10. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettres. Lettres et Martyre de Polycarpe de Smyrne*. P.-T. Camelot.
- 25 bis. AMBROISE DE MILAN, *Des sacrements. Des mystères. Explication du symbole*. B. Botte.
37. ORIGÈNE, *Homélie sur le Cantique*. O. Rousseau.
- 44 bis. PHILOXÈNE DE MABBOUG, *Homélie*. E. Lemoine. R. Lavenant.
42. JEAN CASSIEN, *Conférences*. Tome I. E. Pichery.
54. JEAN CASSIEN, *Conférences*. Tome II. E. Pichery.
82. GUILLAUME DE SAINT THIERRY, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*. J.-M. Déchanet, M. Dumontier.