

“ Otiosa dignitas ”

Une réminiscence cicéronienne dans *De nuptiis et concupiscentia* I, 2,2

On a beaucoup écrit sur l'interprétation de la célèbre formule cicéronienne *otium cum dignitate*¹, mais on n'a guère traité de sa survie, du moins à ma connaissance². Elle n'a, en tout cas, pas été remar-

1. Principales études : E. RÉMY, *Dignitas cum otio*, dans *Musée Belge*, 32, 1928, pp. 113-127 ; M. WEGEHAUPT, *Die Bedeutung und Anwendung von dignitas in den Schriften der republikanischen Zeit*, diss. Breslau, 1932 ; F. de SAINT-DENIS, *La théorie cicéronienne de la participation aux affaires publiques*, dans *Revue de philologie*, 12, 1938, pp. 193-215 ; M. KRETSCHMAR, *Otium, studia litterarum, Philosophie und βίος θεωρητικός im Leben und Denken Ciceros*, Leipzig-Würzburg, 1938, 157 p. ; P. BOYANCÉ, « *Cum dignitate otium* », dans *Revue des études anciennes*, 43, 1948, pp. 5-22, repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles 1970, pp. 114-134 ; E. BERNERT, *Otium*, dans *Würzburger Jahrbücher f. die Altertumswissenschaft*, IV, 1949-1950, pp. 88-99 ; A. GRILLI, *Otium cum dignitate*, dans *Acme*, t. 4, 1951, pp. 227-240 ; Ch. WIRSZUBSKI, *Cicero's cum dignitate otium, a reconsideration*, dans *The Journal of Roman Studies*, t. 44, 1954, pp. 6-12 ; L. ALFONSI, *Tra l'ozio e l'inerzia*, dans *Aevum*, 28, 1954, pp. 375-376 ; R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles 1956 ; J.-M. ANDRÉ, *Otium chez Cicéron, ou le drame de la retraite impossible*, Communication au Congrès de l'Association Guillaume Budé, *Actes du Congrès*, Paris 1960, pp. 300-304 ; A. MICHEL, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, Paris 1960, surtout pp. 556-560 ; J.-M. ANDRÉ, *Recherches sur l'otium romain*, *Annales Littéraires de l'Université de Besançon*, vol. 52, 1962 ; J. COUSIN, dans *Introduction* à son édition du *Pro Sestio*, dans col. Budé, *CICÉRON, Discours*, t. XIV, Paris 1965, pp. 67-90 ; J.-M. ANDRÉ, *L'otium dans la vie morale et intellectuelle romaine des origines à l'époque augustinienne*, Paris 1966, surtout p. 295 et sv.

2. Le *Thsaurus linguae latinae*, V, col. 1134, 80 ne signale que deux références : APULÉE, *Métamorphoses*, VI, 29 : « Sed nec inter cibos delicatos et otium profundum uitaeque totius beatitudinem deerit tibi dignitas gloriosa », éd. Robertson-Vallette, pp. 97-98 ; CASSIODORE, *Variae* I, 4, 13 : « Mox honorem illustratus, mox redituum dona aequus arbiter offerebat. Sed ille potius nativa moderatione ditissimus dignitatem suscipiens otiosam in remunerationis locum expetit amoenissima

quée³ dans un passage du *De nuptiis et concupiscentia* I, 2, 2 de saint Augustin où elle se retrouve sous la forme : *otiosa dignitas*⁴.

Ce premier livre du *De nuptiis et concupiscentia* fut adressé, vers la fin de l'année 418 ou au début de 419, à un haut fonctionnaire de la cour de Ravenne, le comte Valerius⁵. Ce personnage nous est encore connu par un second livre, portant le même titre, qu'Augustin écrivit à son intention un ou deux ans plus tard, par les *Lettres* 200 et 206 que l'Évêque d'Hippone lui adressa à peu près dans les mêmes années⁶, et par quelques allusions dans l'*Opus imperfectum*, dans les *Retractationes* II, 53, et dans la *Lettre* 207 d'Augustin qui accompagna l'envoi des *Six livres contre Julien* à l'évêque Claudius.

Augustin ne tarit pas d'éloges lorsqu'il s'adresse à Valerius : il lui témoigne le plus profond respect⁷, il le loue tant pour sa grande droiture dans les affaires publiques et dans sa vie domestique que pour la foi profonde et pure dont il témoigne surtout dans son action pour empêcher « qu'aucun des anciens et nouveaux ennemis du Christ, sous le couvert de ce nom, ne dresse des pièges à ses membres », usant pour cela des pouvoirs inhérents à sa charge⁸. C'est pour ces raisons qu'Augustin n'hésite

Bruttiorum. » A remarquer l'expression *dignitas otiosa* que nous retrouvons chez Augustin.

3. Nous ne l'avons pas trouvé signalée dans les principales études consacrées aux sources cicéroniennes chez les Pères latins : H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, Göteborg, 1958 ; du même, *Augustine and the Latin Classics*, 2 vol., Göteborg, 1967 ; M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, 2 vol., Paris, 1958.

4. La formule cicéronienne apparaît dans *Pro Sestio* 98 et *Ep. ad jam.* I, 9, 21 sous la forme *cum dignitate otium*, dans *De Oratore*, I, 1, 1 : *in otio cum dignitate*, la forme *otiosa dignitas* se lit dans *Pro Sestio* 98.

5. Ce comte Valerius nous est surtout connu grâce à Augustin ; on l'identifie aussi avec le correspondant de Symmaque en 396, *Epistolae* VIII, 47 et 57, cf. ed. O. Seeck, *Monumenta Germ. hist.*, Berlin 1883, pp. 228 et 231, et p. CXCIX. Voir *Paulys Real-Encyclopädie*, Bd VII, A 2, col. 2298, n. 20 ; A. CHASTAGNOL, *Les fastes de la Préfecture de Rome au Bas-Empire*, p. 290.

6. Valerius et Augustin ont échangé plusieurs lettres dont il ne subsiste que deux lettres d'Augustin à Valère : *Epist.* 200 et 206. Dans la *Lettre* 200 nous apprenons que l'Évêque d'Hippone s'est adressé plusieurs fois à Valerius sans obtenir de réponse, et coup sur coup trois lettres de Valerius lui parvinrent, *Ep.* 200, 1 : « Cum diu moleste haberem quod aliquoties scripserim, et nulla tuae Sublimitatis rescripta meruerim, repente epistolae tres tuae Benignitatis accepi... ». Cette lettre est la plus intéressante pour connaître toute la considération qu'Augustin portait au comte Valerius, elle accompagna l'envoi du premier livre du *De nuptiis et concupiscentia*. La *Lettre* 206 n'est qu'une courte lettre de recommandation.

7. Augustin décerne à Valerius des titres honorifiques qui s'appliquent généralement aux personnages de très haut rang : *illustris vir* ou *dominus* (cf. *Ep.* 200, 1 ; *Retr.* II, 53 ; *De nupt.* I, 1, 2 ; II, 1 ; *Ep.* 206 ; *Ep.* 207) ; *praestantissimus vir* ou *dominus, praestantia tua* (cf. *Ep.* 200, 1 ; *Ep.* 206 ; *De nupt.* II, 2) ; *sublimis vir, tua sublimitas* (cf. *Ep.* 200, 1 ; *Ep.* 206 ; *De nupt.* I, 2 ; II, 1). Pour l'attribution de ces épithètes, voir J. HELLEGOUARC'H, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la république*, Paris, 1963, *passim*.

8. *Epist.* 200, 2.

pas à écrire à l'intention de Valerius son premier livre du *De nuptiis et concupiscentia*, lorsqu'il apprend, probablement par les évêques Vindemialis et Firmus venus de Ravenne à Hippone, que les pélagiens ont adressé directement au Comte des accusations dirigées contre lui ; ceux-ci lui imputaient entre autres la condamnation du mariage⁹. S'il n'avait connu les qualités de Valerius et s'il n'avait eu quelques échos des dénonciations des nouveaux hérétiques, Augustin n'aurait jamais osé, avoue-t-il, s'adresser à un personnage de son rang et dont il sait « qu'il ne jouit pas présentement d'une *dignitas otiosa*, mais qu'il est encore absorbé par des activités tant politiques que militaires » :

« Nam mihi nunquam placuit cuiquam illustri viro et tanta quanta es ipse sublimitate conspicuo, praesertim non *otiosa dignitate iam fruente*, sed adhuc actibus publicis eisdemque militaribus occupato, aliquid meorum opusculorum legendum non a me petenti non tam diligenter quam impudenter impingere. Si quid ergo tale nunc feci, propter eas quas commemoravi causas dignanter ignosce, et beniuolum animum ad ea quae secuntur intende¹⁰. »

Dans ce texte, Augustin ne met pas en cause la *dignitas* de Valerius ; mais à ses yeux, cette *dignitas* ne s'accompagne pas de l'*otium* auquel Valerius semblerait aspirer : ses fonctions qui sont d'ordre civil ou militaire, tout en le comblant d'honneurs¹¹, lui causent de tels soucis qu'il ne peut à la fois les remplir comme il se doit et bénéficier de loisirs. Tout en reprenant la formule cicéronienne *otium cum dignitate*, Augustin la nuance en l'appliquant au comte Valerius. Doit-on comprendre qu'il méconnaît le programme de vie qu'elle définit ou seulement qu'un tel programme lui apparaît comme un idéal difficilement réalisable. Autrement dit, y a-t-il accord entre Augustin et Cicéron sur le programme de vie d'un homme politique, plus largement de tout homme assumant une responsabilité dans l'État comme dans l'Église. La confrontation de leur pensée nous permettra de saisir la portée de la formule cicéronienne dans le passage du *De nuptiis*.

Les divers interprètes¹² de la formule *otium cum dignitate* sont d'accord pour dire qu'elle concerne les hommes de gouvernement. La *dignitas* s'acquiert tant par le mérite personnel que par l'autorité que l'on exerce, elle se perd avec l'abandon du pouvoir et le retrait des honneurs ou des témoignages d'estime dus au rang que l'on occupait¹³. L'*otium* qui lui

9. *Retract.* II, 53 : « Scripsi duos libros ad illustrem virum, comitem Valerium, cum audissem Pelagianos ei nescio quid scripsisse de nobis, quod scilicet nuptias damnarem asserendo originale peccatum ». Cf. *De nupt.* I, 2, 2.

10. *De nupt.*, I, 2, 2.

11. *Epist.* 200, 2 : « audivimus... quam non superbe sapias in excelsis honoribus » ; les titres honorifiques que lui décerne Augustin (cf. note 7) témoignent du haut rang que Valerius devait occuper à la cour de Ravenne.

12. Nous nous en tenons ici aux conclusions des auteurs signalés à la note 1, plus particulièrement à celles de MM. Boyancé, Michel et André.

13. Sur la double valeur morale et sociale de la *dignitas*, voir surtout J. HELLEGOUARC'H, *op. cit.*, pp. 388-413.

correspond comporte également un double aspect individuel et social : dans la pensée de Cicéron l'*otium* est d'une part le loisir intellectuel dont devrait bénéficier l'homme politique à l'égal des philosophes, il est aussi cette tranquillité d'âme ou cette possession de lui-même que doit acquérir tout homme de gouvernement pour exercer celui-ci avec sagesse et pour apporter à l'État ou à ses concitoyens la paix ou la tranquillité à laquelle aspirent les gouvernés. Suivant les textes où la formule se retrouve, l'accent paraît mis sur tel ou tel de ces aspects.

Dans *De oratore* I, 1, 1, *Epist. ad fam.* I, 9, 21 et I, 8, 3-4, par exemple, Cicéron viserait d'abord les avantages personnels en proposant l'*otium cum dignitate* comme programme de vie. Par contre dans le *Pro Sestio* 98, le contexte signifie clairement que ces deux biens auxquels aspire légitimement l'homme politique sont subordonnés à la *dignitas* et à l'*otium* de l'État, à savoir au bon ordre ou à la juste hiérarchie comme à la tranquillité de la République. Pour une plus juste interprétation de la pensée cicéronienne on a proposé d'unir ces divers aspects de telle sorte qu'ambition personnelle et programme de gouvernement ne peuvent se disjoindre¹⁴. L'*otium* individuel du sage gouvernant demeure conditionné par la tranquillité de l'État, de même que sa *dignitas* est garantie par celle du pouvoir, et réciproquement. L'idéal pour l'homme politique est cette harmonie de la *dignitas* et de l'*otium* dans les affaires publiques comme dans sa propre vie. Il fut réalisé à l'âge d'or de la République¹⁵ et, en mars 56, dans le *Pro Sestio*, Cicéron souhaite qu'il devienne à nouveau réalité. En disciple d'Antiochus d'Ascalon¹⁶, Cicéron manifeste donc sa préférence pour la vie mixte dans la conduite de la vie ; mais les démêlés politiques lui feront prendre conscience de la perpétuelle tension entre le rêve et la réalité, entre le juste équilibre de l'action et du loisir et la vie quotidienne où ces deux biens se contrarient ou s'opposent plus qu'ils ne s'accordent. Quelques jours après cette apologie de l'*otium cum dignitate*, les accords de Lucques, le 15 avril de la même année, annulaient ce beau programme de vie politique.

Si nous n'avons trouvé qu'une seule fois dans toute l'œuvre de l'Évêque d'Hippone la référence à la formule cicéronienne, avec les réserves qu'elle connote *non otiosa dignitate fruendi*, il faut reconnaître que le programme de vie proposé par Cicéron, l'association de l'*otium* et de l'*actio*

14. Cette synthèse a été proposée par P. Boyancé, *art. cit.*, note 1. Voir également du même Auteur, *Cicéron et la vie contemplative*, dans *Latomus*, 26, 1967, pp. 3-26, repris dans *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, 1970, pp. 89-113.

15. CICÉRON, *De oratore*, I, 1, 1.

16. Nous ne voulons pas entrer ici dans la discussion sur les sources de la pensée cicéronienne dont les auteurs signalés à la note 1 ont amplement parlé, les uns avançant le nom d'Aristote, d'autres insistant sur les Académiciens ou les Stoïciens. Augustin, *De civ. Dei* XIX, 3 après avoir énuméré les trois genres de vie avec la préférence marquée pour la vie mixte, ajoute : « Ce sont les opinions et l'enseignement des anciens académiciens, tels que Varron les rapporte sur la foi d'Antiochus, le maître de Cicéron et le sien, lequel d'ailleurs en bien des points, au jugement de Cicéron, semble avoir été stoïcien plutôt que disciple des anciens académiciens. »

dans la conduite de la vie, ne sera pas désapprouvé par Augustin. Jusqu'à son ordination (391), le converti de Milan voyait dans l'*otium* un genre de vie supérieur à tout autre. Mais du jour où devenu prêtre puis évêque malgré lui, il sacrifia généreusement ses préférences personnelles à l'accomplissement de ses devoirs de pasteur. Dès 398-400, et donc beaucoup plus tôt qu'on le dit¹⁷, Augustin fait sien l'idéal d'une vie mixte où priorité sera donnée au *negotium* par la force des choses, tout en gardant au plus profond de lui une prédilection pour le loisir consacré à l'étude et à la contemplation. En a-t-il emprunté la théorie à Cicéron plutôt qu'à tel maître de l'Académie ou du Néoplatonisme, il est difficile de le dire. Toutes ces influences semblent avoir joué.

Augustin donne en 400 une première description du genre de vie qu'est la vie mixte, dans le *Contra Faustum*, XXII, 56-58, où il commente allégoriquement le récit de *Genèse* 30, 14-16 relatif à l'échange d'époux entre Lia et Rachel au prix de mandragores. Ces fruits sont le symbole de la bonne renommée¹⁸, de la *gloire* populaire qui correspond à la *dignitas* cicéronienne et dont ont besoin les hommes de gouvernement pour le succès de leur action, gloire populaire qui rejaillit sur les hommes voués par profession à l'*otium*, puisque c'est parmi eux que seront choisis ceux qui sont utiles et prédisposés à la bonne marche de l'État ou de l'Église. Ce texte malgré sa longueur mérite d'être cité car il nous décrit le programme de vie d'Augustin au début de son apostolat¹⁹.

(LVI) « La mandragore figure ici la bonne réputation, — *bonam famam* —, non pas celle qui repose sur le suffrage de quelques hommes justes et sages, mais ce renom populaire — *illam popularem* — qui relève un personnage et le rend plus célèbre, avantage qu'on ne doit pas rechercher pour lui-même mais absolument nécessaire aux gens de bien pour qu'ils puissent réaliser leurs vues d'intérêt général... Or parmi tous ceux qui dans l'Église parviennent les premiers à cette gloire populaire — *gloriam popularem* — sont ceux qui mènent une vie d'action, de périls et de labeur — *quicumque in actionum periculis et labore versantur*... Mais cette doctrine de sagesse qui, loin du bruit de la foule, reste fixée dans la contemplation et la douce jouissance de la vérité, n'obtiendrait pas même au plus mince degré cette gloire populaire, si ce n'était par l'entremise de ceux qui gouvernent la multitude par l'action et par la parole, non pour commander mais pour être utiles — *per eos qui in mediis turbis agendo ac suadendo populis praesunt, non ut praesint sed ut prosint* —, parce que ces hommes actifs et absorbés par qui les intérêts de la foule sont gérés et dont l'autorité est chère aux peuples, rendent témoignage à la vie éloignée des affaires pour s'appliquer à la recherche et à la contemplation de la vérité — *isti actuosi et negotiosi homines... testimonium perhibent etiam vitae propter studium conqui-*

17. A. MANDOUZE, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, p. 219, pense que saint Augustin a donné pour la première fois sa théorie de la vie mixte dans le livre XIX, 19 de la *Cité de Dieu*, soit vers 425.

18. Sur l'interprétation allégorique de la mandragore, voir l'intéressant chapitre intitulé « La mandragore, éternelle racine humaine », dans le livre de Hugo RAHNER, *Mythes grecs et mystères chrétiens*, Paris 1954, pp. 241-299.

19. Par souci de brièveté nous ne donnons ce texte que dans sa traduction française, çà et là corrigée, de l'abbé Devoille, au t. XIV, des *Oeuvres complètes de saint Augustin*, Bar-le-Duc, 1869.

rendae et contemplandae veritatis otiosae. Les mandragores sont procurées en quelque sorte à Rachel par Léa ; mais elles sont procurées à Léa par son premier-né, c'est-à-dire par l'honneur de la fécondité, laquelle renferme tout le fruit d'une activité laborieuse, s'exerçant à travers les incertitudes des épreuves. Cette activité, la plupart des hommes doués d'un génie heureux et passionnés pour l'étude, fussent-ils propres d'ailleurs à gouverner les peuples, l'évitent cependant à cause des occupations turbulentes et se portent de tout leur cœur vers les loisirs de la doctrine, — *in doctrinae otium toto pectore* — comme vers les embrassements de Rachel.

(LVII) Mais comme il est bon que cette vie soit mieux connue et obtienne aussi la gloire populaire, et qu'il ne serait pas juste qu'elle l'obtînt, si elle retenait son amant dans le loisir quoiqu'il fût capable de s'occuper des affaires de l'Église — *si amatorem suum administrandis ecclesiasticis curis aptum et idoneum in otio detinet* — et qu'elle ne lui donnât aucune part aux travaux d'un intérêt général, voilà pourquoi Léa dit à sa sœur : « Ce n'est pas assez pour vous de vous être emparée de mon époux, vous voulez encore prendre les mandragores de mon fils ? » Par l'époux commun on entend tous ceux qui, bien qu'ils soient aptes à l'action par leurs talents et dignes de gouverner l'Église et de lui dispenser le sacrement de la foi, enflammés qu'ils sont du désir de la doctrine, de la recherche et de la contemplation de la sagesse, veulent se soustraire à tous les inconvénients de la vie active et se renfermer dans le loisir pour s'instruire et enseigner — *se ab omnibus actionum molestiis removeere atque in otio discendi ac docendi condere volunt.* — Voilà pourquoi il est dit : « Ce n'est pas assez de vous être emparée de mon mari, vous voulez encore prendre les mandragores de mon fils ». Comme si l'on disait : ce n'est pas assez que vie d'étude retienne dans le loisir des hommes nécessaires pour les travaux de l'administration, elle exige encore la gloire populaire — *parum est quod homines ad laborem rerum gerendarum necessarios in otio detinet vita studiorum, insuper et popularem gloriam requirit.*

(LVIII) Donc pour qu'elle y ait droit, Rachel cède son époux à sa sœur pour cette nuit, c'est-à-dire pour ceux que leur vertu rend aptes au laborieux gouvernement des peuples, bien qu'ils aient préféré s'adonner à la science, se résignant cependant à subir les épreuves et à porter le fardeau des soucis pour le bien commun, de peur que la doctrine de la sagesse, à laquelle ils ont résolu de s'adonner, ne soit blasphémée et qu'elle n'obtienne point, de la part des peuples trop peu instruits, cette bonne opinion figurée par la mandragore, et nécessaire pour exercer leur influence sur les auditeurs. Mais pour leur faire accepter cette charge, il faut leur faire violence. C'est ce que nous indique assez clairement Léa allant au-devant de Jacob, qui revient de la campagne, s'emparant de lui et lui disant : « Vous viendrez vers moi, car je vous ai obtenu pour les mandragores de mon fils ». C'est comme si l'on disait : Vous voulez faire estimer la doctrine que vous aimez ? Alors, ne vous soustrayez pas aux fonctions laborieuses. Avec un peu d'attention, chacun s'apercevra que c'est ainsi qu'on se conduit dans l'Église. Nous appliquons dans la pratique ce que nous apprenons dans les livres. Qui ne voit cela dans toute l'étendue de l'univers : des hommes renonçant aux œuvres du siècle pour passer à l'étude et à la paisible contemplation de la vérité — *quis non videat... venire homines ex operibus saeculi et ire in otium cognoscendae et contemplandae veritatis* — c'est-à-dire aux embrassements de Rachel ; puis, pris en flanc par les besoins de l'Église, et ordonnés pour le travail, comme si Léa leur disait : « Vous viendrez vers moi. » Et quand ils sont chastement occupés à dispenser les mystères de Dieu pour engendrer dans la nuit de ce monde des enfants à la foi, les peuples louent le genre de vie dont ils sont épris jusqu'à renoncer à toutes les espérances du siècle, mais dont on les retire pour les employer aux œuvres de miséricorde dans la direction des peuples. Car ils font tout, au milieu de leurs travaux, pour qu'on glorifie au loin et au large la profession qu'ils avaient embrassée et qui donne de tels guides aux nations ».

Si le mot *dignitas* n'apparaît pas dans ce texte il y a du moins ce qui la constitue ou la définit : la bonne renommée ou la *gloire* populaire²⁰ d'une part et le rôle de celui qui la possède et qui gouverne non pour commander mais pour être utile. Toutefois pour Augustin, cette charge ne peut être acceptée que par nécessité pour l'utilité du bien commun et pour faire rejaillir quelque chose de la gloire acquise à ce titre sur ceux qui sont résolus à consacrer leur vie à l'*otium*. Le loisir dont le but est la recherche de la vérité demeure, aux yeux de l'Évêque d'Hippone, l'idéal auquel doit revenir dans toute la mesure du possible l'homme d'action. Bien que favorable à la vie mixte, Augustin ne cache pas les difficultés de sa réussite ; l'harmonie entre le loisir et l'action sera difficilement réalisable voire impossible²¹ dans une même vie, aussi souhaite-t-il que les *otiosi* et les *negotiosi* partagent fraternellement leur avantage et leur gloire propres ; ce qu'il formulait déjà dans sa *Lettre* aux moines de Caprée, en 398 : *Unum enim corpus sub uno capite sumus ut et vos in nobis negotiosi et nos in vobis otiosi simus*²².

Quelque quinze ans plus tard, vers 425-427, Augustin reprendra sa description de la vie mixte dans le cadre d'un exposé plus didactique sur les trois genres de vie d'après l'enseignement des anciens académiciens et sur le témoignage de Varron. Cette présentation au livre XIX du *De civitate Dei*, chap. 19, est moins personnelle mais les idées sont les mêmes :

« Quant aux trois genres de vie : loisir, action, union des deux, chacun est libre, la foi étant sauve, d'adopter celui qu'il veut... l'important est de ne pas perdre de vue ce que l'amour de la vérité nous fait conserver et ce que le devoir de la charité nous fait sacrifier. Mais on ne doit pas vivre dans le loisir au point d'oublier au cours de ce loisir le souci d'être utile au prochain, ni dans l'activité au point de négliger la recherche de la contemplation de Dieu. Dans le loisir, ce n'est pas le désœuvrement qu'on doit aimer, mais la recherche ou la découverte de la vérité — *in otio non iners vacatio delectare debet, sed aut inquisitio aut inventio veritatis* —, pour y faire des progrès, sans refuser de partager avec autrui ce qu'on aurait trouvé. Dans l'action, ce n'est pas aux dignités de cette vie ni au pouvoir qu'il faut s'attacher — *in actione vero non amandus est honor in hac vita sive potentia* —, car tout est vanité sous le soleil, c'est à l'œuvre elle-même, accomplie dans l'exercice de ces dignités et de ce pouvoir, pourvu qu'elle soit droite et utile — *quod per eundem honorem vel potentiam fit, si recte atque utiliter fit* —, c'est-à-dire capable de contribuer, selon le plan divin, au salut de ceux qui nous sont soumis... Ainsi la recherche de la vérité n'est interdite à personne ; elle fait partie du loisir digne de louange — *quod ad laudabile*

20. J. HELLEGOUARC'H, *op. cit.*, p. 382, p. 389 montre que les termes *dignitas* et *gloria* sont souvent synonymes.

21. En 408-409, Augustin envoie à l'évêque Memorius ses livres *Sur la musique* en accompagnant cet envoi d'une lettre, dans laquelle il compare ses occupations présentes à celles du moment où il rédigea son *De musica* en 387-389 : *Epist. 101, 3* « *Initio nostri otii cum a curis maioribus magisque necessariis vacabat animus, volui per ista, quae a nobis desiderasti, scripta proludere, quando conscripsi de solo rhythmo sex libros, et de melo scribere alios forsitan sex, fateor, disponebam, cum mihi otium futurum sperabam. Sed posteaquam mihi curarum ecclesiasticarum sarcina imposita est, omnes illae deliciae fugere de manibus...* »

22. *Epist. 48, 1.*

pertinet otium — ; mais une haute fonction indispensable au gouvernement du peuple — *locus superior sine quo regi populus non potest* —, fût-elle tenue et exercée comme il convient, il ne convient pas de la désirer. C'est donc l'amour de la vérité qui recherche le saint loisir — *otium sanctum quaerit caritas veritatis* — ; la fonction légitime, c'est le devoir de la charité qui la fait accepter — *negotium iustum suscipit necessitas caritatis* —. Si personne ne nous impose ce fardeau, il faut s'appliquer à l'étude et à la contemplation de la vérité ; si l'on nous l'impose, il faut l'accepter comme l'exige le devoir de la charité²³ ; même alors, cependant, il ne faut pas renoncer complètement aux joies de la vérité, de peur que la suavité de l'une ne vienne à nous manquer, et la nécessité de l'autre à nous accabler. »

Dans ce passage *dignitas* a comme synonyme *honor* et *potestas* qui sont ordonnés au service (*utilitas*) du bien commun²⁴. L'*otium* est appliqué à la recherche ou à la découverte de la vérité (*inquisitio aut inventio veritatis*), il n'a donc pas ici, pas plus que dans le texte cité du *C. Faustum*, l'extension que lui donne Cicéron dans la formule *otium cum dignitate* où il a de plus une portée morale et sociale. A noter enfin que la vie mixte, pour Augustin, est l'alternance de l'*actio* et de l'*otium* dans une même vie, l'application successive à l'un et à l'autre, et non pas la fusion impossible des deux à la fois : *qui partim erudito otio partim necessario negotio alternantia vitae suae tempora tribuerunt*²⁵. Et entre ces deux biens, une nette préférence est donnée à l'*otium*, dont on ne peut d'aucune manière se passer puisqu'il conditionne l'action, et c'est à lui qu'il faut revenir lorsque le devoir de charité ne s'impose plus. De toute manière l'heureux équilibre entre l'*otium* et le *negotium* n'est pas pour ici-bas, il ne sera réalisé que dans l'au-delà dans un *negotium otiosum* ou un *otium negotiosum*²⁶.

C'est dans ce contexte d'idées, me semble-t-il qu'il faut replacer le passage du *De nuptiis et concupiscentia* où Augustin démarque la formule *otium cum dignitate*, sans se référer à tel ou tel passage précis où elle se trouve dans l'œuvre de Cicéron. En homme clairvoyant et expérimenté, l'Évêque d'Hippone se refuse à voir dans la vie présente du comte Valerius la réussite de l'idéal imaginé par Cicéron pour les gouvernants : il ne peut jouir présentement d'une *dignitas otiosa*, absorbé qu'il est par les charges inhérentes à ses hautes fonctions — *praesertim non otiosa dignitate iam fruenti, sed adhuc publicis eisdemque militariibus occupato*. Cette quasi incompatibilité des affaires publiques et de l'*otium* est telle qu'Augustin les oppose chaque fois qu'il en a l'occasion²⁷. Ce qu'il souhaite

23. Augustin revient sur ce devoir de charité qui s'impose aux *otiosi* dans le *Tract. in Io.* LVII, 4-5, à peu près contemporain du L. XIX de la *Cité de Dieu*.

24. J. HELLEGOUARCH, *op. cit.*, pp. 400-404, sur ces équivalences de *dignitas-potestas-honor*.

25. *De civitate Dei*, XIX, 1, 2 où Augustin donne brièvement une première description des trois genres de vie reprise par le texte que nous avons cité, au ch. 19 du même livre.

26. *Enar. in ps.* 147, 3.

27. Voir par exemple la *Lettre 112* adressée à Donatus, ancien proconcul (cf. *Epist.* 100), et la *Lettre 220*, 3 au comte Boniface.

indirectement à Valerius, c'est de pouvoir jouir dès que possible du loisir que viendra récompenser et couronner une carrière bien remplie « le loisir du sénateur qui jouit de la *dignitas*, fruit des actions accomplies et des charges gérées²⁸ ». En sa qualité de haut fonctionnaire, Valerius appartient déjà à l'ordre sénatorial, mais un jour viendra où déchargé de toute fonction administrative il n'aura plus que sa seule dignité sénatoriale et pourra alors s'appliquer selon ses goûts à l'*otium eruditum* ou *litteratum*²⁹.

Pour le moment, Augustin ayant appris que Valerius malgré les soucis quotidiens lit volontiers ses ouvrages³⁰ en y consacrant quelques heures de ses nuits, il l'encourage à se réserver *quelques loisirs* pour s'adonner à la lecture. Le premier livre du *De nuptiis et concupiscentia*³¹ s'achève sur cette recommandation : « Voici en ta possession un livre qui par l'inconvénient de sa longueur et la difficulté de la question qu'il soulève, m'a coûté autant de peine à l'écrire qu'il t'en coûtera à le lire durant ces bribes de temps où il a pu ou pourra te trouver en repos (*otiosum*). A la vérité cet ouvrage composé au milieu de mes soucis de l'Église, autant que le Seigneur a daigné m'aider, je ne te l'aurais pas imposé au milieu de tes fonctions publiques, si je n'avais appris par un homme de Dieu qui est de tes intimes, que tu t'adonnes à la lecture avec tant de plaisir que même la nuit tu lui consacres quelques heures de tes veilles. »

Partisan comme Cicéron de la vie mixte, Augustin en homme positif en connaît toute la complexité. L'idéal serait pour l'homme de gouvernement ou l'homme d'Église appelé à des fonctions sociales ou publiques, de pouvoir allier judicieusement *otium* et *negotium*, mais, le service du bien public ou le devoir de charité l'emportant, force lui est de sacrifier ses aspirations à des temps de loisir intellectuel. C'est à la dérobée que lui-même parvient à se soustraire aux turbulentes activités de sa charge pour se consacrer à la lecture et à la réflexion. Ainsi en sera-t-il pour son correspondant Valerius, aussi longtemps qu'il assumera une *dignitas* difficilement compatible avec les loisirs privilégiés des *otiosi*.

G. FOLLIET.

28. Cf. P. BOYANCÉ, « Cum dignitate otium », p. 124 et 129.

29. En trois passages, s. Augustin fait allusion sans plus à la *dignitas* des sénateurs : *Sermones* 43,6 ; 87, 10, 12 ; 250, 1. Mais il est un texte où indirectement il évoque l'*otium* dont bénéficient les sénateurs, *De opere monachorum* 25, 33 : « Nullo modo enim decet ut in ea vita (monachorum) ubi fiunt *senatores* laboriosi, ibi fiant officines *otiosi* ».

30. *Epist.* 200, 3 : « Nam et hoc comperi, quod inter tuas multas magnasque curas, facile ac libenter legas, nostrisque opusculis, etiam quae ad alios conscripsimus, si qua in manus tuas venire potuerunt, admodum delecteris. »

31. *De nuptiis* I, 35, 40 finale.