

L'*Hortensius* de Cicéron dans les livres XIII-XIV du *De Trinitate*

Dans un compte rendu de l'ouvrage de Michel Ruch : *L'Hortensius de Cicéron. Histoire et reconstitution* (Paris, 1958), je notais que notre connaissance du « Protrep-tique proprement dit » par lequel s'achevait le Dialogue, selon la thèse de M. Ruch (voir p. 125 sv.), était grandement tributaire du *De Trinitate* de saint Augustin : le début de ce protrep-tique (Ruch, nos 59-60, p. 127-133) provient du *De Trinitate*, XIII, IV, 7 et V, 8, et la fin (Ruch, nos 92-93, p. 160-168) du *De Trinitate*, XIV, IX, 12 et XIX, 26. « Quatre citations dans ces deux livres où Augustin traite de la vie heureuse et oppose la sagesse chrétienne à la sagesse philosophique, cela devait inciter à examiner de près le contexte augustinien », écrivais-je dans le *Bulletin augustinien* pour 1960 (*Revue des études augustinienne*s, 9, 1963, p. 293). La récente étude de Harald Hagendahl, dans *Augustine and the Latin Classics* (Göteborg, 1967 ; vol. I, p. 79-94 ; vol. II, p. 486-497) me fournit l'occasion de corroborer tant soit peu cette suggestion.

H. Hagendahl soutient à juste titre que les nouveaux fragments cités dans le *De Trinitate* et dans le *Contra Iulianum*, bien longtemps après le *Contra Academicos* et le *De beata vita*, prouvent qu'Augustin a soigneusement relu l'*Hortensius* à ces occasions (voir p. 494, 706-707). On peut en avoir confirmation, s'il en est besoin, en remarquant la récurrence et la liaison de certains thèmes cicéroniens dans le texte des livres XIII-XIV du *De Trinitate*.

Avant d'être citée en *De Trin.* XIII, IV, 7, la maxime de l'*Hortensius* : *Beati certe omnes esse uolumus*, est évoquée par la bouche d'un mime qui aurait promis de dévoiler en plein théâtre les pensées et désirs de tous les spectateurs, et qui dirait (au lieu de : *Vili uultis emere, et caro uendere*), simplement : *Omnes beati esse uultis, miseri esse non uultis* (*De Trin.* XIII, III, 6). Une nouvelle allusion au théâtre établit un lien avec le fragment suivant de l'*Hortensius* : *Nam et hoc populo si pronuntiatum esset in theatro, omnes id in suis uoluntatibus inuenirent. Sed hoc quoque Cicero cum sibi ex aduerso proposuisset, ita redarguit, ut qui hoc sentiunt, erubescant. Ait enim : « Ecce autem non philosophi quidem... »* (*De Trin.* XIII, V, 8 ; Ruch, n° 60, p. 129 ; Hagendahl, *testim.* 183, p. 83). A la fin de ce fragment, Cicéron déclarait : *Velle enim quod non deceat, id est ipsum miserrimum. Nec tam miserum est non adipisci quod uelis, quam adipisci uelle quod non oporteat. Plus enim mali prauitas uoluntatis adfert quam fortuna cuiquam boni.* M. Ruch signale (p. 130) que Boèce semble faire le même raisonnement dans la *Philosophiae Consolatio*, IV, pr. 4, 3 ; sans faire le rapprochement suivant :

AUGUSTIN, *De Trin.* XIII, V, 8
B.A. 16, p. 286.

BOÈCE, *Philos. Cons.* IV, pr. 4, 3-4
C.C. 94, p. 73, 7-12.

...cum profecto quamuis et sic miser esset, minus tamen esset, si nihil eorum quae perperam uoluisset, habere potuisset ? Étian mala enim uoluntate uel sola quisque miser efficitur ; sed miserior potestate, qua desiderium malae uoluntatis impletur.

Et enim quod incredibile cuiquam forte uideatur, infeliciores esse necesse est malos cum cupita perfecerint, quam si ea quae cupiunt implere non possint. Nam si miserum est uoluisse praua, potuisse miserius est, sine quo uoluntatis miserae langueret effectus.

En déclarant l'un et l'autre que le malheur de pouvoir accomplir le mal est pire que celui de le vouloir, Augustin et Boèce semblent poursuivre de même façon l'argument de Cicéron. Il est vrai que Fritz Klingner (*De Boethii « Consolatione Philosophiae »*, Philologische Untersuchungen, 27, Berlin, 1921, p. 84 sv.) a soutenu que tout le début du livre IV de la *Consolation* dépend directement du *Gorgias* de Platon. Et Pierre Courcelle (*La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris, 1967, p. 174) assure que « Klingner a raison de montrer, une fois de plus, l'inanité du rapprochement fait autrefois par Plasberg entre telle page de Boèce et tel fragment de l'*Hortensius* ». Klingner écrit en effet : « Ea etiam si post Platonem communia facta esse Ciceronemque de miseria malae uoluntatis similia in Hortensio dixisse non ignoro, tamen sententias Boethii ab ipso Gorgia repetendas esse... existimo... » (p. 86) et en note (p. 86, n. 5) : « Locus Ciceronis apud Augustin. de trin. XIII, 5, 8... traditus est ; frg. 39 Mueller. Plasberg, l.l. p. 57, inde Boethium Hortensium exprimere colligit nimio Ciceronis studio inductus. Cicero ibi de erroribus eorum qui beatitudinem perverse appetunt, verba facit ; Boethius de ratione mali quaerit ». En réalité, Otto Plasberg, dans sa dissertation *De Marci Tullii Ciceronis « Hortensio » dialogo* (Leipzig, 1892, p. 57 sv.), ne fait appel qu'à divers passages du livre III de la *Consolation* ; et, sauf erreur, il ne cite pas le texte que je viens de rapporter.

Je ne mets pas en cause la théorie de Fr. Klingner, adoptée par P. Courcelle ; mais je constate que le passage de Boèce cité ci-dessus est plus proche du texte d'Augustin que des pages du *Gorgias* 468 e - 470 c, indiquées par P. Courcelle (p. 174, n. 6). Dès lors, deux hypothèses se présentent à l'esprit : ou bien Boèce s'inspire directement d'Augustin ; ou bien l'un et l'autre ont consulté le même ouvrage, et l'on pense naturellement à l'*Hortensius*, puisque c'est de toute évidence le livre qu'Augustin a sous les yeux.

La même idée est d'ailleurs répétée une page plus loin (*De Trin.* XIII, vi, 9 ; B.A. 16 ; p. 288 : *Longius quippe ab illa (scil. beata uita) est quicumque adipiscitur male concupita, quam qui non adipiscitur concupita*. Le verbe *adipisci* est repris au fragment de l'*Hortensius* cité plus haut ; à ses compléments *concupita* correspondent *cupita* et *quae cupiunt* dans le texte de Boèce. Poursuivant son raisonnement, Augustin explique que ce ne sont pas les maux, mais les biens qui rendent l'homme heureux. On les acquiert, autant que faire se peut en cette misérable vie, par les vertus cardinales : *et bona, qualia et in hac misera uita esse possunt, prudenti, temperanti, forti, et iusta mente sectatur, et quantum datur assequitur*. C'est encore un écho de l'*Hortensius* ; car, plus loin (en *De Trin.* XIV, ix, 12), en commentant un autre fragment (Ruch, n° 92, p. 160 ; Hagendahl, *testim.* 184, p. 84), Augustin précisera : *in hac tantum uita, quam uidemus aerumnis et erroribus plenam, omnes quatuor necessarias dixit (scil. Tullius) esse uirtutes*. Or, en *De Trin.* XIII, vii, 10, tout de suite après avoir énuméré les vertus cardinales, Augustin employait la même expression pour désigner les malheurs de la vie présente : *Ac per hoc in ista mortali uita erroribus aerumnisque plenissima, praecipue fides est necessaria, qua in Deum creditur*. Dans cette transition, la pensée d'Augustin bifurque vers l'exposé doctrinal proprement chrétien qu'il veut développer dans la suite du livre XIII ; et nous avons là un exemple de la manière dont Augustin combine les thèmes philosophiques et les thèmes chrétiens ; j'y reviendrai en terminant. Mais ce qui nous intéresse à présent, c'est que la formule : *uitae humanae erroribus et aerumnis*, se trouve dans l'*Hortensius* (attestée par Augustin, *Contra Iulianum*, IV, 15, 78 ; Ruch, n° 85, p. 155 ; Hagendahl, *testim.* 191, p. 87). Il devait y avoir, dans l'*Hortensius*, à la suite de l'exposé sur l'origine des maux humains (cf. M. Ruch, p. 154 sv.), dans la section sur « la sagesse pratique ou l'exercice des vertus » (cf. M. Ruch, p. 157 sv.), un développement sur les quatre vertus cardinales, analogue à celui que nous lisons dans le *De inuentione*, II, 159-165.

Et pourquoi ne pas suggérer, à titre de simple hypothèse naturellement, qu'Augustin s'en souvient peut-être encore en *De Trinitate*, XIV, xi, 14, quand il écrit : *Nam quidam cum de uirtutibus agerent, in quibus est etiam Tullius, in tria ista prudentiam diuiserunt, memoriam, intelligentiam, prouidentiam...* passage pour lequel M. Testard (*Saint Augustin et Cicéron*, Paris, 1958, Répertoire de textes, p. 31)

et H. Hagendahl (*Testim.* 338, p. 158) renvoient à *De inuentione*, II, 160 ? Si l'hypothèse retenait l'attention, on pourrait adjoindre à ce texte d'Augustin le fragment cité par Nonius : *Prudentiam a prouidendo dictam dilucide ostendit M. Tullius in Hortensio* : « *Id enim sapientiam a prouidendo dictam dilucide ostendit M. Tullius in Hortensio* : « *Id enim sapientiam a prouidendo dictam dilucide ostendit M. Tullius in Hortensio* : « *Id enim sapientiam a prouidendo dictam dilucide ostendit M. Tullius in Hortensio* » (Ruch, n° 58, p. 121 sv.). M. Ruch ne range pas ce fragment « auprès de celui où il est question des quatre vertus cardinales (saint Augustin, *De trin.* 14, 9, 12 : *De omnibus quattuor uirtutibus*, (parce qu') on ne voit pas comment cette énumération pourrait être interrompue par une explication ; et d'ailleurs, dans l'ordre des quatre vertus cardinales, *prudentia* signifie vraiment $\phi\rho\acute{o}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ et non *facultas prouidendi* comme ici » (p. 122). Ces raisons ne tiennent pas, comme on peut en juger par le *De inuentione*, II, 159-165, où sont énumérées les vertus cardinales et où la *prouidentia* est donnée comme une partie de la *prudentia*.

On peut être plus affirmatif pour d'autres pages du *De Trinitate*. Au début du livre XIV (1, 2-3), traitant des rapports de la sagesse et de la science, Augustin évoque l'exemple de Pythagore, « qui n'ayant pas osé faire profession d'être sage, répondit qu'il était plutôt philosophe, c'est-à-dire ami de la sagesse ». Puis il rapporte une définition philosophique de la sagesse : *Sapientia est rerum humanarum diuinarumque scientia*, qu'il précise par une distinction paulinienne (cf. 1 *Cor.* 12, 8), réservant le nom de sagesse à la science des choses divines et le nom de science à celle des choses humaines. H. Hagendahl note dans ce fait « an interesting view of Augustine's attitude : he takes up the traditional philosophical notions, remodels them and adapts them for Christian purposes » (p. 516). Quant à la provenance de la définition, il hésite entre *Tusculanes*, IV, 57 et *De officiis*, II, 5 (cf. p. 515 et *testim.* 233, p. 111). Pourtant le texte du *De officiis* est assez explicite : *Quid enim est per deos optabilius sapientia ? Quid praestantius ? Quid homini melius ? Quid homine dignius ? Hanc igitur qui expetunt, philosophi nominantur ; nec quidquam aliud est philosophia si interpretari uelis praeter studium sapientiae. Sapientia autem est, ut a ueteribus philosophis definitum est, rerum diuinarum et humanarum causarumque, quibus eae res continentur, scientia ; cuius studium qui uituperat, haud sane intellego quidnam sit quod laudandum putet... Sed haec cum ad philosophiam cohortamur, accuratius disputari solent, quod alio quodam libro fecimus*. M. Ruch cite ce texte (p. 132 et 161 ; la fin en était d'ailleurs déjà retenue par C.F.W. Müller dans *M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia*, Lipsiae, Teubner, 1879, IV, 3, p. 313) ; mais s'il le rapproche du fragment de l'*Hortensius* cité en *De Trin.* XIV, IX, 12, il ne dit mot de la page qui nous occupe. Nous savons, par Augustin (*Confessions*, III, IV, 7-8 ; *Contra Iulianum*, IV, XIV, 72) mais surtout par Boèce (*De differentiis topicis*, II ; P.L. 64, 1187 D - 1188 A ; cf. Ruch, p. 121), que Cicéron traitait de la définition nominale de la philosophie dans l'*Hortensius*. Voici le témoignage de Boèce : *Sunt etiam diffinitiones quae non a rei substantia, sed a nominis significatione ducuntur, atque ita rei de qua quaeritur applicantur : ut si quaeratur utrum philosophiae studendum sit, erit argumentatio talis : Philosophia amor sapientiae est, huic studendum nemo dubitat, studendum igitur est philosophiae ; hic enim non diffinitio rei, sed nominis interpretatio argumentum dedit, quo Tullius etiam in Hortensio in eiusdem philosophiae usus est defensione, et uocatur graece quidem $\delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ $\delta\rho\omicron\varsigma$ latine autem nominis interpretatio*. Boèce résume l'argumentation de Cicéron sur la définition étymologique, ce qu'Augustin ne fait pas : c'est l'indice que l'auteur de la *Consolation* connaissait l'*Hortensius* autrement qu'à travers Augustin, malgré l'avis de P. Courcelle (*La Consolation de Philosophie*, p. 210). D'autre part le *De officiis*, II, 5, nous permet d'inférer que l'argumentation de l'*Hortensius* se poursuivait en traitant de la sagesse comme science des choses divines et humaines. C'est cette séquence de l'*amor sapientiae* et de la *sapientia* que nous retrouvons en *De Trin.* XIV, 1, 2-3. Et s'il est vrai que le livre I du *Contra Academicos* est, comme le veut H. Hagendahl, « a philosophical exercise, a kind of *prolusio*, based almost exclusively on *Hortensius* » (p. 492), on n'hésitera guère à restituer à ce dialogue de Cicéron la définition de la sagesse comme *rerum humanarum diuinarumque scientia*, qui est reprise quatre fois (et même cinq) « as a key-note to the discussion » (H. Hagendahl, p. 515 ; cf. *testim.* 233, p. 111) dans ce premier livre *Contra Academicos*. En tout état de cause, c'est une hypothèse qu'on ne doit pas négliger dans un essai de reconstitution de l'*Hortensius*.

Je croirais aussi qu'Augustin avait déjà présentes à l'esprit les pages de l'*Hortensius* sur la *contemplatiua sapientia* (*De Trin.* XIV, XIX, 26 ; Ruch, n° 93, p. 163 ; Hagendahl, *testim.* 192, p. 88) et sur le bonheur dans l'au-delà, qui serait assuré *una... cognitione naturae* (*De Trin.* XIV, IX, 12 ; Ruch, n° 92, p. 160 ; Hagendahl *testim.* 184, p. 84), lorsqu'il rappelait, au début de *De Trin.* XIII (I, 1), la distinction qu'il venait de faire au livre XII, des deux fonctions de l'esprit : *rationalis mentis officium in temporalibus rebus, ubi non sola cognitio, uerum et actio nostra uersatur, ab excellentiore eiusdem mentis officio, quod contemplandis aeternis rebus impenditur, ac sola cognitione finitur*. Ces derniers mots annoncent, ce me semble, le fragment qu'Augustin citera en *De Trin.* XIV, IX, 12 : *Vna igitur essemus beati cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est uita laudanda*, en lui conférant un sens chrétien : *sed bonos animos sola beatos esse cognitione et scientia, hoc est contemplatione naturae qua nihil est melius et amabilius : ea est natura, quae creauit caeteras, instituitque naturas* (*De Trin.* XIV, IX, 12)... *natura non facta, quae fecit omnes caeteras magnas paruasque naturas... Illa autem caeteris natura praestantior Deus est* (*De Trin.* XIV, XII, 16)... *Et quid est in aeternis excellentius quam Deus, cuius solius immutabilis est natura* (*De Trin.* XII, XIV, 22). Ces rapprochements paraissent-ils trop ténus ? Ils prennent quelque consistance, à nos yeux, si l'on s'avise que la dialectique augustinienne de la science et de la sagesse, développée dans « l'exposé continu bien délimité » que forment la seconde moitié du livre XII, les livres XIII et XIV du *De Trinitate* (cf. A.M. LA BONNARDIÈRE, *Recherches de chronologie augustinienne*, Paris, 1965, p. 167), n'est pas sans analogie avec la double fonction que Cicéron assigne à la philosophie dans l'*Hortensius* : l'exercice des vertus et la sagesse contemplative (cf. Ruch, p. 157 et 163). Il est vrai qu'Augustin dédouble la notion cicéronienne de science des choses humaines et divines, en *scientia* et *sapientia*. C'est une précision et une élaboration fondées sur un groupe de citations scripturaires, étudié par A.M. La Bonnardière (*l. c.* p. 137). Mais la *scientia* augustinienne assume précisément la fonction pratique de la philosophie : *Sine scientia quippe nec uirtutes ipsae, quibus recte uiuitur, possunt haberi, per quas haec uita misera sic gubernetur, ut ad illam quae uere beata est perueniatur aeternam* (*De Trin.* XII, XIV, 21)... *Quamobrem quidquid prudenter, fortiter, temperanter et iuste agimus, ad eam pertinet scientiam siue disciplinam, qua in euitandis malis bonisque appetendis actio nostra uersatur* (*De Trin.* XII, XIV, 22). Mais, pour Augustin, ces vertus n'acquièrent leur vérité que dans l'économie de la foi : *uirtutesque ipsas, quibus in hac temporali mortalitate prudenter, fortiter, temperanter, et iuste uiuitur, nisi eandem licet temporalem fidem, quae tamen ad aeterna perducit, referantur, ueras non esse uirtutes* (*De Trin.* XIV, I, 3). On comprend ainsi comment il pouvait (en *De Trin.* XIII, VII, 10) enchâsser la formule cicéronienne : *in ista mortali uita erroribus aerumnisque plenissima*, dans l'affirmation de la nécessité de la foi chrétienne : la philosophie n'acquiert son efficace que par la médiation de la foi.

Si ces observations sont exactes, les fragments de l'*Hortensius* apparaissent profondément intégrés dans la spéculation augustinienne, et les thèmes fondamentaux de l'exhortation à la philosophie sollicitent constamment l'esprit d'Augustin par action et réaction : la sagesse, science des choses divines et humaines, l'aspiration de la nature humaine au bonheur, l'immortalité, condition nécessaire du bonheur véritable, la pratique des vertus et la connaissance des réalités éternelles, ou l'action et la contemplation. Je n'ai pas traité de l'argumentation relative au rapport nécessaire de l'immortalité et du bonheur (*De Trin.* XIII, VIII, 11 sv.), au terme de laquelle Augustin oppose la certitude de la foi aux difficultés des philosophes : *Humanis quippe argumentationibus haec inuenire conantes, uix pauci magno praediti ingenio, abundantes otio, doctrinisque subtilissimis eruditi, ad indagandam solius animae immortalitatem peruenire potuerunt* (*De Trin.* XIII, IX, 12). Il s'agit ici des platoniciens et spécialement de Porphyre, comme le prouve l'allusion que fait Augustin à son exposé du livre XII de la *Cité de Dieu*. L'*Hortensius* n'offrait guère d'aliment à la pensée augustinienne sur ce point, parce que le penchant de Cicéron pour la Nouvelle Académie l'empêchait de faire parfaitement crédit à la doctrine de l'immortalité qu'il avait reçue des philosophes qu'il reconnaissait pourtant lui-même comme les plus grands et les plus illustres (cf. *De Trin.* XIV, XIX, 26 ; Ruch, n° 93, p. 163 ; Hagendahl, *testim.* 192, p. 88-89). Pourtant c'est bien l'*Hortensius* qui a donné

l'élan à l'argumentation et à la critique, comme l'indiquent tant les fragments cités en *De Trin.* XIII, IV, 7 et V, 8, que le résumé donné en XIII, XX, 25 : *Beatos esse se uelle, omnium hominum est : nec tamen omnium est fides, qua cor mundante ad beatitudinem peruenitur. Ita fit ut per istam quam non omnes uolunt, ad illam tendendum sit quam nemo potest esse qui nolit. Beatos esse se uelle, omnes in corde suo uident, tantaque est in hac re naturae humanae conspiratio, ut non fallatur homo qui hoc ex animo suo de animo conicit alieno ; denique omnes id uelle nos nouimus. Multi uero immortales se esse posse desperant, cum id quod omnes uolunt, id est beatus, nullus esse aliter possit ; uolunt tamen etiam immortales esse, si possent, sed non credendo quod possint, non ita uiuunt ut possint. Necessaria ergo est fides ut beatitudinem consequamur, omnibus naturae humanae bonis ; id est, et animi et corporis.* La maxime de l'*Hortensius* sur le désir universel de bonheur est répétée deux fois ; le principe de la *conspiratio*, reprenant *De Trin.* XIII, III, 6 : *Est quaedam sane eiusdem naturae uiuentis et ratione utentis conspiratio, n'est-il pas lui-même cicéronien ?* Quoi qu'il en soit, Cicéron est de ceux qui n'ont pas osé croire en l'immortalité, tout en ayant correctement défini les conditions de la vie heureuse : *etiam ipsi qui sine cultu Dei philosophati sunt (Epistula 130, V, 10, en introduisant une citation de l'Hortensius : cf. Ruch, n° 60, p. 130 ; Hagendahl, testim. 183, p. 83-84).* Ces philosophes, chacun à sa guise, se sont construit leur vie heureuse à eux, se figurant qu'ils pourraient, par leur vertu personnelle (*quasi uirtute propria*), vivre comme ils voulaient, chose impossible dans la condition commune des mortels (*De Trin.* XIII, VII, 10). Il leur a manqué la foi au Médiateur : *Sed iste cursus qui constituitur in amore et inuestigatione ueritatis, non sufficit miseris, id est, omnibus cum ista sola ratione mortalibus sine fide Mediatoris (De Trin. XIV, XIX, 26)... Sine Mediatore, id est, sine homine Christo philosophati sunt (De Trin. XIII, XIX, 24).*

Quelque quarante ans après sa première lecture de l'*Hortensius*, Augustin n'a toujours, en somme, que le même grief à formuler : *Et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi (Confessiones, III, IV, 8)*, parce que ce nom fut toujours pour lui le dernier mot de la philosophie : *Scientia ergo nostra Christus est, sapientia quoque nostra idem Christus est. Ipse nobis fidem de rebus temporalibus inserit, ipse de sempiternis exhibet ueritatem. Per ipsum pergimus ad ipsum, tendimus per scientiam ad sapientiam : ab uno tamen eodem Christo non recedimus « in quo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi » (Col. 2, 3 ; De Trin. XIII, XIX, 24).*

Goulven MADEC

Études Augustiniennes

Post-scriptum : Cette note était en cours d'impression, lorsque j'ai pu, grâce à la bienveillance de mon maître P. Courcelle, prendre connaissance de l'édition d'A. Grilli : *M. Tulli Ciceronis Hortensius* (Testi e documenti per lo studio dell'Antichità ; Milano-Varese, Istituto editoriale Cisalpino, 1962). Les commentaires d'A. Grilli n'infirment pas mes remarques ; au contraire, les uns et les autres se confirment plutôt mutuellement.

En effet A. Grilli montre que le début du livre XIII du *De Trinitate* conserve, outre les deux fragments bien connus, nombre d'éléments qui proviennent vraisemblablement de l'*Hortensius* :

1) *De Trin.* XIII, III, 6. La citation d'Ennius : *omnes mortales sese laudari optant (Annales 560)*, dont Augustin est le seul témoin, provient peut-être, selon H. Hagendahl (p. 377), d'une partie perdue du *De re publica*. Mais A. Grilli préfère suggérer (p. 160-163) que la source en est l'*Hortensius* ; il cite *De Trin.* XIII, III, 6, en note au texte de l'*Epistula* 231, 3, qui fournit le fragment 77 (p. 40-41), ou plus précisément le *testimonium* n° 77, puisque A. Grilli a pris soin de distinguer typographiquement les fragments proprement dits des « *textus... ex quibus quae fuerit Ciceronis sententia eluceat* » (p. 17). L'*Epistula* 231, 3, cite le même vers d'Ennius à la suite de deux anecdotes relatives à Thémistocle, dont la première seule est rapportée par Cicéron (*Pro Archia*, 20 et *Tusculanes*, I, 4 ; voir Testard, II, pp. 110-111, et Hagen-

dhal, *Testim.* 79 et 283a), la seconde ne se trouvant que chez Plutarque (*Thémistocle*, 2, 4). A. Grilli est donc en droit de conjecturer que l'ensemble formé par les deux anecdotes et par la citation d'Ennius provient d'un ouvrage perdu de Cicéron et probablement de l'*Hortensius*, étant donné le contexte du *De Trinitate* XIII.

2) *De Trin.* XIII, IV, 7. A. Grilli tire de ce paragraphe le *testimonium* n° 61 (p. 36), sans apporter de justification, si ce n'est celle de la progression logique du Dialogue : « Tum Cicero, uituperationibus Hortensi summotis, transit aliquo amicorum hortante (fr. 57) ad laudes philosophiae, ab hoc sumens exordium : « Beati omnes esse uolumus », sed aliter alii (fr. 58-62). » (p. 10). Augustin reprendrait à l'*Hortensius* la distinction du bonheur défini soit par la vertu de l'esprit, soit par le plaisir du corps, soit par les deux à la fois. Si l'hypothèse est retenue, on pourra ajouter à ce texte les précisions de *De Trin.* XIII, v, 8 : *ut uoluptas Epicurus, uirtus Zenonem*, d'autant que le *testimonium* suivant (n° 62, p. 36 sv., voir p. 157) fournit à son tour quelque précision sur la théorie syncrétiste de la secte de Dinomaque, en désignant celui-ci nommément.

3) *De Trin.* XIII, v, 8. A. Grilli reprend (p. 94 sv.) l'examen de la question de la dépendance de Boèce à l'égard de l'*Hortensius* ; et il conclut d'une comparaison avec les chapitres 165-166 du *Commentaire* de Calcidius sur le *Timée*, que le modèle de Boèce devait être un écrit néoplatonicien influencé par Posidonius ; et Posidonius serait en l'espèce la source commune de l'*Hortensius* et de Boèce. Je ne crois pas que cette thèse mette en cause le parallèle que j'ai établi entre *De Trin.* XIII, v, 8 et *Consol.* IV, pr. 4, 3-4 ; car, si la théorie d'Usener et de Plasberg sur l'imitation de l'*Hortensius* au début du livre III de la *Consolation* ne tient pas, il n'en demeure pas moins excessif d'affirmer (p. 98) que « per il resto si deve escludere la conoscenza di questo scritto » ; ne serait-ce que parce que le *testimonium* n° 93 (p. 46) est emprunté au *De differentiis topicis*. A tout prendre, il faudrait seulement envisager de compliquer mon hypothèse : Augustin aurait lu dans l'*Hortensius* ce que Cicéron avait emprunté à Posidonius et que Boèce devait au même Posidonius par l'intermédiaire d'un ouvrage néoplatonicien.

4) *De Trin.* XIII, VI, 9. En note au fragment n° 59a (p. 34-35), A. Grilli relève comme réminiscences de l'*Hortensius* l'opposition de la *prauitas* et de la *uoluntas bona*, et l'allusion au rôle des vertus cardinales *in hac misera uita*. Sur ce dernier point, mon argumentation rejoint la reconstitution que propose A. Grilli : « Philosophia quattuor uirtutibus primis continetur, quae solae uere nostrae dici possunt, ad beatitudinem assequendam necessariae (fr. 95) ; hae sunt : prudentia (fr. 96), temperantia (fr. 97-98), fortitudo (fr. 99-105), iustitia. » (p. 10). Ma critique du raisonnement de M. Ruch sur le fragment relatif à la *prudentia* (Ruch, n° 58 ; Grilli, n° 96) renforce le point de vue d'A. Grilli.

5. *De Trin.* XIII, VII, 10. A. Grilli se sert du développement sur la *fortitudo* et de la citation de Térence que contient ce paragraphe, pour établir que le *De beata uita*, IV, 25 restitue bien un passage de l'*Hortensius* (*testimonium* n° 103, p. 48-49 ; voir pp. 144-145). Le fait qu'Augustin connaissait Térence depuis sa jeunesse (voir Hagendahl, p. 378) n'exclut naturellement pas la possibilité d'emprunts indirects, en l'occurrence par l'intermédiaire de l'*Hortensius*.

Les fragments de l'*Hortensius* conservés en *De Trin.* XIV, IX, 12 et XIX, 26, auxquels A. Grilli assigne les numéros 110 (p. 51) et 115 (pp. 53-54), ne sont guère commentés dans son édition. Dans l'examen qu'il fait (pp. 139-155) de l'apport du *Contra Academicos* et du *De beata uita* à notre connaissance de l'*Hortensius*, il ne traite pas de la définition de la sagesse comme *rerum humanarum diuinarumque scientia* : leitmotiv du *Contra Academicos* I. Il faut noter à ce propos que la connaissance et la pratique des vertus cardinales n'épuisent pas la philosophie, comme semble le suggérer A. Grilli dans le sommaire cité plus haut ; elles constituent seulement la *scientia humanarum rerum*, selon *Contra Academicos*, I, VII, 20 (Grilli, n° 95, p. 47). Reste la *scientia diuinarum rerum*, ou du moins l'*inquisitio* qui peut en tenir lieu dans l'aca-

démisme cicéronien. C'est pourquoi je préfère sur ce point la division qu'indique M. Ruch : A) la sagesse pratique ou l'exercice des vertus, B) la philosophie contemplative (Ruch, p. 157 et 163), à celle que propose (pp. 10-11) A. Grilli, pourtant spécialiste d'*Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano* (Milano-Roma, 1953).

G. M.