

Introduction

D'une tout autre nature que cette « Histoire revisitée » (Livres I-X) allait se révéler cette tentative d'Augustin de donner à voir une immense fresque historique, depuis la Création jusqu'au Jugement dernier, ce que nous nous sommes plu à appeler « La Légende des siècles » :

Et maintenant [...], je me propose, concernant les deux Cités, la Terrestre et la Céleste, enchevêtrées et entremêlées, comme je l'ai dit, en ce siècle présent, d'exposer leur origine, leur développement et leurs fins assignées¹.

Tout le programme, qui nous est familier, y est admirablement résumé : l'origine des Deux Cités — Livres XI-XIV —, l'histoire de leurs enchevêtrements dans ce « siècle » — Livres XV-XVIII — et leurs fins dernières — Livres XIX-XXII —.

Qu'est-ce à dire, sinon que, après avoir « revisité » l'Histoire de l'*Imperium Romanum*, Augustin allait entreprendre de « revisiter le Temps », en un Voyage aux perspectives infiniment plus vastes ?

Voilà qui nous invite à considérer encore plus attentivement cette notion si complexe, en remontant² à son substrat métaphorique, qui nous ouvrira peut-être quelques horizons

Prologue

De la linguistique ...

Les langues dites « indo-européennes occidentales » (langues helléniques et italiques) disposent de deux formes distinctes pour signifier deux réalités bien différenciées :

La racine **T^{elo}M-* signifie : « couper ». Elle se trouve, par exemple, dans le mot grec bien classique *a-ToM-os*, l'atome, la plus petite partie de matière, *insécable* ; on connaît aussi le mot latin *TeM-l-on* devenu *Templum*, qui signifie, au départ, l'espace de ciel *découpé* par le bâton de l'augure, d'où le sens d'espace sacré ; par dérivation, le mot signifie :

projection orthogonale de cet espace au sol, d'où « l'espace sacré *découpé* sur la terre » ; et, par seconde dérivation : le Temple, monument construit sur cet espace *découpé*. Assurément, tout cela est bien connu. Ce qui l'est peut-être moins, c'est que — les Épicuriens nous l'ont appris —, *TeM-pus*, c'est, étymologiquement, *la portion de ciel découpée par l'horizon, lorsqu'il passe d'une constellation à une autre*³ ; c'est-à-dire que *Tempus*, c'est la mesure, par l'Espace, du Temps du Monde, du Temps cosmique, celui qui se déroule d'une manière tout extérieure à l'être humain⁴ ; c'est ainsi que *Tempus* (et le pluriel *tempora*) désignera, par dérivation première, une(des) saison(s), et, par dérivation seconde, une(des) circonstance(s) particulière(s) ; il s'agit toujours d'une *fraction d'Espace-Temps*.

Un thème radical **AiW-ôn* renvoie à la notion de « force intérieure », de « durée ». Tout au contraire de la précédente, cette racine exprime l'idée de *durée intérieure, vécue par une conscience humaine*, s'opposant à celle de *tempus*, comme Temps du Monde. En grec, on la retrouve telle quelle dans le mot *Aiôn*, qui signifie très exactement : « le Temps comme Durée intérieure à la conscience ». Voici deux exemples, entre autres, pour illustrer ce sens ; le locatif de ce mot est *Aiei / Aei* que l'on traduit habituellement par « éternellement » ; Thucydide a cette formule aussi célèbre que merveilleuse dans sa *Préface* : il voudrait que son *Histoire* soit un « *ktéma eis aei* », ce que l'on traduit — habituellement aussi — par « une possession / un trésor éternel(le) » ; par fidélité à l'étymologie, je préférerais traduire par : « une inscription dans/pour la Mémoire » — nous voilà bien dans la problématique qui nous touche aujourd'hui — ; le second exemple concerne la transcription de l'hébreu biblique dans la *Septante*⁵ : l'hébreu désigne le Temps de la Durée, de l'Histoire, par le terme *olam* ; on est dans un temps *continu*, qui échappe totalement au fractionnement de l'Espace cosmique. En latin, le mot *Aiw-i-tas* et son dérivé tardif *Aiw-i-taticu(m)* — qui va donner en ancien français *Eage*, puis *Âge* — désignent exactement le temps de l'existence humaine ; sur ce substantif est formé l'adjectif correspondant, grâce à un ensemble de morphèmes à signification temporelle **t-es-n-os*⁶, ce qui donne : *aiw-i-t-es-nos*, d'où *æternus*, qui ne veut pas du tout dire « qui dure toujours », mais « *qui est ancré dans la Mémoire, parce qu'il échappe au fractionnement du Temps* ».

Après ces brefs rappels, pourrait-on se hasarder à suggérer que *l'une des différences essentielles entre tempus et aiôn, c'est peut-être que nous (comprendons : toute l'humanité), nous serions à l'intérieur du tempus qui se présente comme une représentation de l'Espace englobant, alors que l'aiôn est à l'intérieur de nous, dans notre Mémoire ?*

... à des questions

Assurément ces nuances, si fondamentales dans les langues anciennes ainsi considérées, ont sans doute été quelque peu obliérées dans l'usage courant des derniers siècles, et du nôtre Mais elles nous ont paru intéressantes à rappeler, ne serait-ce que pour nous aider éventuellement à forger quelques outils d'analyse, en tentant de déchiffrer, soit des homologies, soit des contrepoints.

D'une part, en effet, le mot *tempus* nous permet de mettre en valeur le fait que le concept de *fragmentation* puisse induire celui de *discontinuité*, sous plusieurs formes, celles-ci en particulier : * Le Temps peut être saisi comme tronqué/brisé, blessure pour le Cœur et l'Âme ; à ce titre on l'associerait volontiers à l'*Éphémère*. * Il peut être saisi comme une succession fractionnée d'*Instants* — instant comme suspension, comme « arrêt » à fixer, ou instant comme « extase » (au sens propre de « sortie du Moi temporel ») —. * La corrélation entre *Tempus* et l'Espace n'induirait-elle pas des associations possibles entre la temporalité et tel ou tel objet inscrit dans un espace particulier ? Des morceaux d'espace, perçus et décrits, ne se retrouveraient-ils pas en « correspondance » avec des fragments d'*Éphémère* ? * Et, surtout, on pourrait s'interroger sur la notion de « calendrier » — avec ce que cela comporte : succession calculée des jours, mois, années —, qui me semble se situer à la jonction étroite entre le Cosmos et l'Esprit. Il est, en effet, directement aligné sur le « Temps cosmique » ; on sait que le calendrier qui nous est familier provient d'un compromis syncrétiste, déjà ancien, entre le calendrier lunaire primitif et le calendrier solaire⁷, avec les saisons, les lunaisons, les équinoxes, les solstices ; tout cela se déroule d'une manière imperturbable.... Mais — telle une marque de l'Esprit sur le Temps cosmique — vient s'y ajouter une double scansion rythmique : celle, régulière, de la semaine, les jours étant marqués des signes respectifs des astres du système solaire alors connu, et, surtout, celle de l'*hétérogénéité* des Jours. Or, l'*hétérogénéité* n'est-elle pas, à son tour, la marque privilégiée de la *sacralisation du Temps (et de l'Espace)*⁸ ? N'est-il pas hautement significatif, par exemple, que le calendrier, en latin, s'exprime par le terme *Fasti*, c'est-à-dire, qu'il dresse, très exactement, la liste des jours marqués par un coefficient de sacralité (*fas / nefas*) ? Et tout aussi significatif que, dans le calendrier, les « Fêtes » viennent scander de leur sacralité — quelle que soit sa forme — la succession continue du Temps cosmique ?

D'autre part, on perçoit également à quel point l'*aiôn* se trouve en homologie avec le concept de Mémoire. Ici encore, le recours au substrat

métaphorique pourrait se révéler intéressant. Bien que l'étymologie du mot *Memoria* soit incertaine, une hypothèse est quelquefois avancée : on le rapprocherait de *Mora* « le retard » ; à défaut d'être certaine, quelle intuition extraordinaire elle recouvrerait ! * *Memoria* traduirait ainsi l'effort pour retarder (cf. le mot "moratoire"). Retarder quoi ? la disparition et l'engloutissement dans l'oubli de la Mort. La Mémoire peut (doit ?) donc être comprise, avant tout, comme une *fonction* de l'esprit, qui cherche à empêcher quelque chose — ou quelqu'un — de disparaître complètement. En ce sens, la Mémoire aurait la même fonction que notre mot « écrire », qui vient de *scribere*, verbe de type onomatopéique, semble-t-il, reproduisant le bruit du burin qui cherche à graver sur de la pierre pour laisser une *trace*. * Mais elle est aussi souvent comprise comme un *lieu*, le « lieu des traces »⁹ ; mais c'est une banalité de le rappeler. * Il s'ensuit que, dans un troisième sens, la Mémoire se révèle être le *pouvoir* de déplier les replis de l'Intériorité-hors-temps (l'*aiôn*) pour faire accéder l'invisible à la visibilité.

Il est tout à fait remarquable que cette étymologie supposée est éminemment signifiante. Elle pourrait ainsi contribuer à marquer l'écart — relatif — qui sépare l'*Histoire* — dont nous avons rappelé l'étymologie (certaine) au seuil de cette étude — du travail de *Mémoire*¹⁰. Dans ce dernier, on n'est pas sur le strict plan de la reconstitution aussi « scientifique » que possible (du moins, pour les Anciens, selon les règles fixées par un Thucydide¹¹ ou un Ammien Marcellin¹²) ; dans le travail de « Mémoire », prépondérance est donnée à l'affect — pour Augustin, parlons plutôt de spiritualité.

Cela étant rappelé, une autre remarque préliminaire fondamentale s'impose, semble-t-il : *dans cette immense fresque — qu'il vaut mieux, au seul vu de son sommaire, qualifier de « Chronographie » ou « Histoire du Temps » —, sont abolies des frontières traditionnelles entre Histoire, Mythe, Théologie et Philosophie, telles que nous les avions rappelées au début de notre présentation*¹³. Faute de procéder à cette constatation initiale, bien des questions posées par Augustin pourraient, à nous lecteurs du XXI^e siècle longuement accoutumés à une fragmentation entre les disciplines, paraître pour le moins déroutantes.

Cela posé prioritairement, à quelles sources ce projet pouvait-il s'alimenter ? Il convient d'évoquer brièvement une question bien complexe, celle des chronologies anciennes qui avaient cours depuis déjà de longs siècles, et qui avaient inspiré les historiographies païennes, juives et chrétiennes, celles-là mêmes dont s'est nourri Augustin, pour écrire *La Cité de Dieu*.

Les Chronologies de l'Orient Ancien

La référence en matière de chronologie égyptienne est, sans conteste, l'une des grandes figures de la Bibliothèque d'Alexandrie : *Manéthon*, « *L'Égyptien* ». C'était un prêtre de Sébennytos — la dernière capitale de la xxx^e Dynastie —, prophète à Héliopolis auteur d'une *Chronologie*, écrite en grec (280 av. notre ère). Il est plus que probable que Ptolémée I^{er} Sôter, dès son accession au pouvoir, voulut, tel Alexandre le Grand — dont il se prétendait le seul successeur légitime —, trouver sa place naturelle dans la grande lignée prestigieuse des Pharaons¹⁴ — ce qui impliquerait une « recomposition » de l'Histoire —. C'est Manéthon qui est à l'origine de la classification des Pharaons en trente Dynasties. Sa *Chronologie* fut déterminante pour la réflexion historiographique et théologique à l'époque tardive¹⁵. Elle s'appuyait sur des listes traditionnelles antérieures — entre autres, le fameux *Papyrus royal de Turin* qui, intact, contenait les noms de tous les rois d'Égypte jusqu'à la xix^e dynastie —, établies par des prêtres¹⁶, selon Hérodote qui s'était fait l'écho : le premier roi d'Égypte serait un certain Min¹⁷ - le Mènès de Manéthon, le premier d'une série de « trois cent trente autres rois »¹⁸, suivie par Sésostris¹⁹, Phéros²⁰, « Protée »²¹, etc.²².

*Démétrius de Phalère*²³, né vers 350, s'était formé à l'Académie, puis au Lycée, philosophe, admirateur d'Aristote — à qui il doit sans doute l'attrait d'une recherche scientifique de type encyclopédique — ; savant et homme d'État, rejeté d'Athènes (en 307), il se réfugia à Alexandrie, auprès de Ptolémée I^{er} Sôter (vers 297), où il fut, comme on sait, le réalisateur de la célèbre Bibliothèque d'Alexandrie.

Gravitant autour de cette dernière, *Ératosthène de Cyrène*, (né vers 285/275), passionné d'histoire, collationna toutes les archives qui étaient à sa disposition pour établir ses *Chronographies*, de la guerre de Troie à la mort d'Alexandre.

Augustin mentionne une autre chronologie « égyptienne » aussi fantaisiste que célèbre dans l'Antiquité, celle qu'évoque ladite « *Lettre d'Alexandre à Olympias, sa mère* »²⁴, selon laquelle l'Empire assyrien se serait étendu sur plus de cinq mille ans — mais trois cents ans seulement, depuis le règne de Bel, selon l'histoire grecque —, les Empires perse et macédonien jusqu'à Alexandre (son interlocuteur) se seraient étendus sur plus de huit mille ans — mais respectivement deux cent trente-trois ans et quatre cent quatre-vingt-cinq ans seulement, selon l'histoire grecque —. Augustin en déduit que l'« année égyptienne » devait s'étendre sur une

durée quatre fois moindre (au moins !) que « nos » années, ce qui évidemment relativiserait cette chronologie²⁵ !

Parallèlement, nous connaissons bien l'annaliste grec *Timée de Tauroménion* [ou de Taormina] (340-250), abrégiateur d'*Annales Tyriennes* et auteur d'une *Histoire de la Sicile*, malheureusement perdue, mais qui fut très utilisée par des auteurs postérieurs — Diodore de Sicile, Ménandre d'Éphèse (début du II^e siècle av. notre ère), Philostrate et Dion Cassius —.

Cité par Tertullien²⁶, l'historien *Thallus* était un esclave samaritain, affranchi de Tibère, et auteur de trois livres de *Chroniques*²⁷.

Tout aussi complexe est la question des chronologies babyloniennes. Selon une chronologie « longue », il se serait écoulé quatre cent cinquante-sept mille deux cents ans avant le déluge ; selon une chronologie « courte », assimilée à ladite *Liste sumérienne des rois*²⁸, il se serait écoulé deux cent quarante et un mille deux cents années. C'est cette dernière qu'utilisera, au IV^e siècle av. notre ère, *Bérose*, un « Chaldéen », auteur d'une *Histoire chaldéenne*²⁹, en grec, qui sera largement utilisée par les historiens grecs et romains³⁰, et surtout par les Pères de l'Église³¹.

Sans y voir des « modèles » d'Augustin, il y aurait tout intérêt à remonter également aux « Chronographies » juives de la littérature dite « intertestamentaire », afin de mieux saisir une continuité entre elles et les « Chronographies » chrétiennes³². Flavius Josèphe, quant à lui, dans son *Contre Apion*, répondait aux objections suscitées par ses *Antiquités Juives*³³, en s'appuyant à la fois sur les Annales sacerdotales — dont il aime prouver la véracité par la concordance qu'elles offraient entre Histoire et Prédiction prophétique —, et les Chroniques phéniciennes et égyptiennes — Manéthon en particulier —.

En tout état de cause, surgissait dès lors un problème pour les Juifs et Chrétiens lecteurs des Écritures selon leur littéralité, avec une (voire : des) chronologie(s) discordante(s) : depuis Adam jusqu'au Déluge, le Pentateuque samaritain³⁴ compte mille trois cent sept ans, la *Septante*³⁵, deux mille deux cent quarante-deux — et la version des Massorètes³⁶, qui ne nous concerne pas ici, mille six cent cinquante-six —.

Les Antécédents de *La Cité de Dieu*

En Prologue, il peut être utile de rappeler — fait combien banal — qu'à chaque émergence d'un nouveau référent historique, l'Historiographie — éventuellement doublée par le Mythe et / ou l'Épopée — se fait presque un devoir de « recomposer » la chaîne des signifiants temporels.

Déjà *Varron*, dans son œuvre magistrale *De Gente populi Romani*³⁷, avait tenté une chronologie parallèle, plaçant le Déluge deux mille ans avant le consulat d'Hirtius et de Pansa (43 av. notre ère).

Mais, ici, se fixant la tâche de recomposer une véritable « Histoire Sainte », Augustin devait se souvenir d'autres modèles³⁸.

C'est ainsi que déjà *Tertullien* — comme aussi d'autres Apologistes³⁹ — avait tenté de dresser un bref tableau d'une « histoire parallèle » en quelque sorte du peuple hébreu et des autres peuples⁴⁰. Sa méthode ?

Il faut procéder à la vérification par de nombreux documents et de longs calculs sur le bout des doigts ; dépouiller les archives des nations les plus anciennes, des Égyptiens, des Chaldéens, des Phéniciens ; consulter ceux qui nous ont fourni ces connaissances, Manéthon l'Égyptien, Bérose le Chaldéen, et aussi Hieromus le Phénicien, roi de Tyr ; et aussi leurs successeurs, Ptolémée de Mendès, Ménandre d'Éphèse, Démétrius de Phalère, le roi Juba, Apion, Thallus et enfin Josèphe le Juif [...]. Il faut également consulter les archivistes des peuples grecs [...]. *Il faut enfin parcourir l'histoire et la littérature universelles*⁴¹.

De son côté, *Théophile d'Antioche*⁴² avait tenté, lui aussi d'établir une chronologie fondée sur les Écritures : depuis les origines, il comptait deux mille deux cent quarante-deux ans jusqu'au Déluge, trois mille deux cent soixante-dix-huit jusqu'à Abraham, trois mille trois cent quatre-vingt-dix-huit jusqu'à Moïse, et, enfin, cinq mille six cent quatre-vingt-quinze avant son époque⁴³.

Parmi les sources et antécédents d'Augustin, une place toute particulière doit être réservée à *Eusèbe de Césarée* (ca 265-340 ?). Évêque de Césarée de Palestine — où Origène avait édifié sa magnifique Bibliothèque —, Eusèbe de Césarée, travailleur infatigable, féru d'érudition⁴⁴, inaugura un type nouveau d'historiographie, sans doute en réponse au traité de Porphyre *Contre les Chrétiens* (271)⁴⁵ ; il s'agissait de montrer, à grand renfort de précision et d'érudition historiques, une continuité de l'Histoire jusqu'au triomphe du Christianisme. À cet effet, Eusèbe consacra deux ouvrages majeurs.

* *La Chronique universelle*. Composé vers 303, l'ouvrage — dont le titre complet est *Chronikoi canones kai épitomè pantodapês historias Hellenôn te kai Barbarôn* (*Canons chronologiques & Compendium de l'Histoire Universelle des Grecs et des Barbares*) — comprend deux parties⁴⁶. La première, en cinq livres, rappelle, en de courts résumés, l'histoire des Assyriens / Chaldéens⁴⁷, celle des Hébreux⁴⁸, celle de l'Égypte⁴⁹, celle de la Grèce⁵⁰, et

celle de Rome⁵¹. La seconde comporte de vastes tables synchroniques, en « colonnes parallèles (*Chronikoi kanones*) » annotées, de l'Histoire universelle depuis la naissance d'Abraham (ca 2016 av. notre ère)⁵² jusqu'à 303, une Histoire scandée par quatre dates : la prise de Troie, la première olympiade (776), la deuxième année du règne de Darius (ca 520), la mort du Christ. Les colonnes, nombreuses au début, s'amenuisent, bien sûr, progressivement jusqu'en l'an 70, date à laquelle Eusèbe arrête la chronologie juive ... ; le but en est évidemment de montrer à la fois l'ancienneté de la religion des Hébreux-Juifs, et son « relais » par la chrétienne. Dès lors, il ne reste plus que Rome, d'où l'économie divine fera surgir un Règne Nouveau.

* *L'Histoire de l'Église*⁵³. Publiée, dans sa première version, en 312, cette *Ecclesiastikè Historia* est dans le droit fil de *La Chronique Universelle*. Les dix livres qui nous en sont actuellement parvenus couvrent la période qui va de la naissance de l'Église à la mort de Licinius (324)⁵⁴. En voici les principes⁵⁵ : * rappeler « les successions des saints Apôtres » et les listes des évêques des communautés les plus importantes ; * connaître les listes des « ambassadeurs de la parole divine » ; * connaître « ceux qui, par le charme de la nouveauté, se sont laissé entraîner aux dernières extrémités de l'erreur » ; * rappeler « les malheurs arrivés à toute la nation des Juifs » ; * rappeler les persécutions, les martyres et le triomphe final du christianisme, sous le sceau de « la bienveillance miséricordieuse de notre Sauveur sur nous tous ».

Mais, parallèlement, il nous semble intéressant d'évoquer deux démarches historiques fondamentales — contemporaines de celles d'Augustin — : celle d'Orose, et celle d'Ammien Marcellin.

En Prélude (1) : P(aul)⁵⁶ Orose

Orose n'était guère connu avant 414 ; après 418, nous perdons sa trace — du moins dans l'état actuel de nos connaissances —.

C'est, en effet, en 414 que ce prêtre espagnol (?)⁵⁷ quitte Braga, pour venir consulter Augustin, à Hippone, sur une querelle qui animait les débats théologiques ces années-là⁵⁸. En pleine controverse (anti-)pélagienne⁵⁹, Augustin l'envoya retrouver Jérôme en Palestine, d'où il revint peu après⁶⁰. C'est alors qu'Augustin, ayant achevé la rédaction des Livres I-III de *La Cité de Dieu*, devant les critiques qu'ils suscitèrent et jugeant sa propre démonstration trop rapide, chargea Orose de la

développer. Orose s'acquitta de sa mission, mais alla bien au-delà. C'est ainsi que, à Carthage selon toute vraisemblance, s'appuyant essentiellement sur la *Chronique* d'Eusèbe, traduite et prolongée par Jérôme, qui lui a fourni son cadre chronologique, Orose s'est nourri en outre de toute la tradition historiographique connue ; puisant à peu près aux mêmes sources qu'Augustin — et donnant une place particulière à Hérodote, ainsi qu'au *De Bello Gallico* de César et à Suétone —⁶¹, il composa une vaste *Histoire universelle* en sept livres⁶², en un temps record — printemps 416 - automne 417⁶³ —. C'est dire que l'œuvre d'Orose était achevée au moment où Augustin s'attaquait juste à la rédaction de « La Légende des siècles »⁶⁴ —.

Son dessein est, en remontant à la faute d'Adam, de

[...] dire les épreuves du genre humain depuis la création du monde jusqu'à la création de Rome, et, de là, jusqu'au principat de César et à la naissance du Christ, époque à partir de laquelle l'empire du monde demeura au pouvoir de Rome, ou, même, jusqu'à nos jours⁶⁵,

ce qui nous donne trois « tranches » d'Histoire⁶⁶.

Des origines du monde à l'an 753 av. notre ère

Après un long Prologue s'ouvrant par une adresse à Augustin, le *Livre I* parcourt l'Histoire depuis la faute d'Adam jusqu'à la fondation de Rome, en passant par l'Assyrie de Ninus et de Sémiramis⁶⁷, de Sardanapale⁶⁸, la Perse de Zoroastre⁶⁹ et des Mèdes⁷⁰, l'histoire biblique, du Déluge⁷¹ aux Patriarches et à Moïse⁷², la Guerre de Troie⁷³, la Grèce archaïque des Tantalides et des Atrides⁷⁴, l'Italie primitive depuis Énée⁷⁵, etc.

De l'an 753 av. notre ère à l'an 1 de notre ère

S'ouvrant par la théorie des « Quatre règnes »⁷⁶, le *Livre II* part de la fondation de Rome⁷⁷ dont il parcourt l'histoire — la Rome royale⁷⁸, les débuts de la République⁷⁹ — ainsi que l'histoire parallèle des royaumes d'Orient — Babylone⁸⁰, les Guerres Médiques⁸¹, la rivalité entre Athènes et Sparte⁸² —, et s'arrête à l'invasion gauloise et au sac de Rome⁸³ — point n'est besoin de se demander pourquoi —. Le *Livre III* remonte dans l'histoire grecque, poursuit celle de Rome⁸⁴, celle de la conquête macédonienne et de ses suites⁸⁵, pour s'arrêter à l'aube du III^e siècle av. notre ère. Après une *Préface* méditative⁸⁶, le *Livre IV* — qui, pour l'essentiel, suit de très près Tite-Live — est encore consacré à Rome, s'ouvrant par la guerre de Tarente contre Pyrrhus (280-272)⁸⁷, suivie par l'épisode de

la peste et la consultation des *Livres Sibyllins*⁸⁸, et parcourant l'histoire jusqu'à la fin de la troisième Guerre Punique⁸⁹. Avec le *Livre V*, après un Prologue tout aussi méditatif que la *Préface* du Livre précédent⁹⁰, nous parcourons toujours la suite de l'histoire romaine, notamment l'extension de l'*Imperium Romanum* — avec la prise et le sac de Corinthe⁹¹, la prise de Numance⁹², la cession à Rome par Attale III Philomètor de son royaume de Pergame⁹³ —, les guerres civiles — les Gracques (Tiberius⁹⁴ et Caius⁹⁵), la Guerre sociale⁹⁶, Marius et Sylla⁹⁷ —, et, enfin, les guerres serviles⁹⁸. Le *Livre VI* s'ouvre par un long chapitre qui semble bien dans la lignée de *La Cité de Dieu*⁹⁹, puis le récit historique commence par les guerres contre Mithridate¹⁰⁰ ; il se poursuit essentiellement par le récit des expéditions de Pompée en Orient — avec la prise de Jérusalem, le 24 :09 :63 —¹⁰¹, la Guerre des Gaules¹⁰², la Guerre civile entre César et Pompée¹⁰³, l'assassinat de César et les longues guerres civiles qui s'ensuivirent jusqu'à Actium¹⁰⁴ ; mais, dans l'ensemble, ce livre, plus centré que les précédents sur l'Apologétique, tend à montrer que, dès le règne d'Octavien-Auguste¹⁰⁵, se préparait l'avènement du Christ¹⁰⁶.

De l'an 1 à l'an 417

Le *Livre VII* s'ouvre par une longue *Préface*¹⁰⁷, méditant sur la prédestination de l'Empire romain : arguments et contre-arguments s'opposent dialectiquement. Après quoi, suivant Eutrope et recourant à l'histoire contemporaine, Orose fait défiler les listes des Empereurs jusqu'à Honorius, les Julio-Claudiens — Tibère¹⁰⁸, Caligula¹⁰⁹, Claude¹¹⁰, Néron¹¹¹ — « l'Année terrible » — de Galba à la mort de Vitellius¹¹² —, les Flaviens — Vespasien¹¹³, Titus¹¹⁴, Domitien¹¹⁵ —, les Antonins — Nerva¹¹⁶, Trajan¹¹⁷, Hadrien¹¹⁸, Antonin¹¹⁹, Verus et Marc-Aurèle¹²⁰, Commode¹²¹ —, les Sévères — Septime-Sévère¹²², sa dynastie, de Caracalla à Sévère Alexandre¹²³ —, puis la longue « Crise du III^e siècle » — avec tous ses Empereurs éphémères¹²⁴ —, l'avènement de la Tétrarchie¹²⁵, le règne de Constantin¹²⁶, de ses fils¹²⁷, de Julien¹²⁸, l'Empire jusqu'à la mort de Théodose¹²⁹, les intrigues et conflits¹³⁰, Alaric dans Rome¹³¹ et ses suites¹³² — récit suivi d'une méditation sur les malheurs de la Rome païenne et de la Rome chrétienne et sur les desseins divins¹³³ —. Après le rappel des tout derniers événements, l'ouvrage s'achève sur le thème de la *Felicitas* des *Tempora Christiana*¹³⁴, avant de se clore par la dédicace à Augustin¹³⁵.

La méthode historique d'Orose — dont le bref aperçu qui vient d'être donné ne permet pas de percevoir la complexité — consiste à reprendre,

souvent très en détail, pratiquement tous les événements — marquants ou pas — de l'Histoire romaine¹³⁶, *en suivant scrupuleusement l'ordre chronologique*¹³⁷, avec toutefois çà et là des tentatives de synchronismes¹³⁸, et, surtout, des va-et-vient permanents entre événements passés et récents, voire actuels¹³⁹, ce qui est très original et se différencie de la méthode classique des *exempla* à valeur atemporelle ; méthode moderne qui évoque cet adage d'un penseur contemporain : « On ne fait jamais que l'Histoire du temps présent ».

Un présupposé original — on n'en trouve aucune trace chez Augustin — traverse toute son œuvre : oui, tous les Empires sont transitoires, mais Rome a une place particulière ; certes, comme eux, elle a connu des malheurs ; mais ce dernier — le sac d'août 410 — est l'œuvre de « barbares » chrétiens, appelés à rejoindre tôt ou tard la Grande Église¹⁴⁰ ... Ce jour-là marquera le triomphe de l'Église dès cette Terre, signe annonçant que la fin des temps est proche — ce qui n'est pas sans renvoyer aux débuts des théories millénaristes qui circulaient déjà depuis quelque temps¹⁴¹.

On en comprend que mieux l'immense retentissement de cette œuvre à travers les siècles¹⁴² ...

Mais on ne saurait oublier cet autre très grand historien, presque contemporain d'Augustin : Ammien Marcellin, avec un regard unique sur le Temps de l'Histoire, ce qui devrait enrichir notre lecture d'Augustin.

En Prélude (2) : Ammien Marcellin

Ammien Marcellin naquit, dans les années 330, d'une famille appartenant sans doute à la bourgeoisie municipale et à l'ordre des *curiales*, à Antioche¹⁴³, haut-lieu de la Culture, « perle de l'Orient »¹⁴⁴, résidence impériale, centre administratif et culturel de toute première importance, où enseignait le grand Rhéteur Libanios. Était-il un Grec d'Antioche ? Ou un Syrien hellénisé ? En tout état de cause, sa langue maternelle était le Grec ; rappelons que le Latin avait été, en Orient, réservé aux textes juridiques et techniques jusqu'au III^e siècle, puis, avec l'avènement des Sévères, s'était trouvé élargi à toute l'activité politique et militaire. À une époque mal déterminée, il entreprend de voyager en Grèce, puis, surtout, en Égypte, à Alexandrie, qui le fascine. En 353, il se met sous les ordres d'Ursicin, le Maître de Cavalerie de l'Empire d'Orient, *Magister equitum in Oriente*, en résidence à Nisibe¹⁴⁵. Il l'accompagne en Gaule, en 355, et

devient son *protector domesticus*¹⁴⁶ ; puis, toujours à sa suite, il retourne en Orient¹⁴⁷. En 359, les pourparlers entre Rome et Shâhpur échouent ; Ammien Marcellin et Ursicin sont envoyés à Samosate, en Commagène¹⁴⁸, durant la campagne militaire¹⁴⁹. La disgrâce d'Ursicin, en 360, eut, évidemment, des répercussions sur la carrière d'Ammien Marcellin : il prend part aux opérations militaires, peut-être même dans la garde personnelle de Julien, mais sans doute en étant écarté de toute fonction importante dans l'État-major. En 363, Julien meurt devant Ctésiphon. Ammien Marcellin quitte l'armée et se réfugie à Antioche, où son témoignage oculaire prouve qu'il résidait encore à la mort de l'Empereur Valens (en 378)¹⁵⁰. Lors d'un séjour à Rome, il est introduit dans le cercle littéraire de Macrobie, puis il est témoin de la grande disette (383), se fait expulser, victime d'un décret d'expulsion des *peregrini*. En 392, le début de son monumental ouvrage, les *Res Gestæ*, est vivement applaudi lors d'une lecture publique à Rome¹⁵¹, et, très vite, la publication en est lancée ; l'ouvrage est achevé en 397, les premiers livres seront l'objet d'une première révision.

Ce grand Lettré de la Décadence, *uir eloquentissimus ac doctissimus*, selon l'expression consacrée, s'était fixé comme tâche d'être le continuateur de Tacite. Ses *Res Gestæ* comprenaient, après un Livre d'Ouverture, un cycle de trente livres — comme Tacite ! —, couvrant la période allant de Nerva (96) à Valens et sa mort devant Andrinople (9 août 378)¹⁵². Les treize premiers livres, de l'avènement de Nerva (96) à la veille de la défaite de Magnence (353) sont perdus¹⁵³ ; l'hexade XX-XXV est tout entière consacrée au règne de Julien, dont il avait été extrêmement proche — pas seulement en tant qu'officier de l'État-major impérial — ; en particulier, le groupe des Livres XXIII-XXV constitue la plus parfaite des six triades de l'ensemble XIV-XXXI. Le titre s'expliquerait-il par des raisons lexicales¹⁵⁴ ? S'expliquerait-il par des raisons littéraires¹⁵⁵ ?

La Conception de l'Histoire¹⁵⁶

*La Véracité*¹⁵⁷, oscillant entre la *breuitas* et la *curiositas* — valeur suprême de la Seconde Sophistique —, et fondée, si possible, sur le témoignage oculaire direct, l'*autopsia*, car « L'œil est plus sûr que l'oreille »¹⁵⁸. Il préfère l'ordre spatial et logique à l'ordre chronologique — serait-ce par réaction contre l'historiographie chrétienne¹⁵⁹, et la Théologie de l'Histoire, qui cherchaient à intégrer le fil de l'Histoire dans les desseins de la Providence ? —. De toute évidence, il cherche à confronter les données de l'observation directe, consignées au fur et à mesure, avec d'autres lectures — antérieures ou postérieures à son expérience des « choses vues ».

La *Descriptio regionum*, dans la grande tradition grecque et hellénistique de la *Chorographia* : Hérodote¹⁶⁰, Polybe¹⁶¹, Salluste¹⁶², Cicéron¹⁶³, Timagène¹⁶⁴, Sénèque, et, plus généralement, toute la tradition de l'érudition alexandrine (Eratosthène, Strabon, Ptolémée, etc.)¹⁶⁵, trait caractéristique de l'*Encyklīos paideia* hellénistique.

L'Univers religieux

De ce monde très complexe¹⁶⁶, oscillant entre l'Hénothéisme et le Polythéisme, nous retiendrons quelques concepts-clefs.

Numen, « Une théologie du Dieu suprême »¹⁶⁷. Assurément, nous n'aurions garde d'oublier que, dès l'époque hellénistique — voire bien avant¹⁶⁸ —, des brèches s'étaient ouvertes dans le bloc du polythéisme traditionnel du monde classique. Plus précisément, nous savons bien — tout particulièrement grâce à l'exposé si lumineux de la tripartition varronienne, avec ses sources anciennes¹⁶⁹ — qu'il faut bien veiller à distinguer soigneusement ces trois formes de discours religieux que sont les trois théologies, mythique, naturelle / rationnelle et civile, ce qui n'exclut pas que chez tel ou tel penseur on puisse éventuellement trouver des signes d'adhésion à plus d'une de ces trois formes. De plus, nous savons également, à travers Plutarque, et surtout Apulée¹⁷⁰, comment s'était fait le lent cheminement de ce concept de Dieu Suprême : pratiques de l'exégèse allégorique, cultes de Sarapis, d'Isis, de Mithra¹⁷¹, du *Sol Inuictus*, théologies hermétistes, etc.¹⁷². Et enfin, nous n'aurions garde d'oublier que, dès le Principat d'Auguste en fait¹⁷³, s'était imposée, subrepticement d'abord, puis selon des modes officiels, plus ou moins violents, l'image d'un pouvoir monarchique : de la Terre au « Ciel », l'homologie allait circuler¹⁷⁴ ... Si nous trouvons difficilement une définition précise de ce concept — à supposer qu'il en existe un invariant durant l'histoire de la religion romaine —, ses attributs sont largement répertoriés dans l'œuvre d'Ammien : *diuinum*¹⁷⁵, *cæleste*¹⁷⁶, *supernum*¹⁷⁷, *superum*¹⁷⁸, bien sûr, et aussi *perpetuum*¹⁷⁹, *sempiternum*¹⁸⁰, *æternum*¹⁸¹, *magnum*¹⁸², *efficax*¹⁸³, associés aux valeurs fondamentales, comme *æquitas*¹⁸⁴, *fauor*¹⁸⁵, *benignitas*¹⁸⁶. Son mode d'action est ambigu. La Divinité peut se montrer secourable — *secunda uoluntas*¹⁸⁷, *placida Ops*¹⁸⁸ —, inspiratrice¹⁸⁹, auxiliairice — aidant, par exemple Julien, lors de la bataille de Strasbourg, en 357¹⁹⁰ —. Mais elle peut tout aussi bien se montrer quelquefois hostile, *læuum*¹⁹¹.

Le terme de *Deus* est bien moins fréquent. Il peut s'agir là d'une expression stéréotypée. On s'est posé la question des occurrences qui renverraient au Dieu des Chrétiens¹⁹², encore que, même dans ce sens, il est remplacé par celui de *Numen*¹⁹³.

Plus généralement, il est intéressant de se demander comment Ammien se situait par rapport au(x) Christianisme(s)¹⁹⁴. Écrivant sous le règne de Théodose, contemporain d'Ambroise et d'Augustin, Ammien ne pouvait pas ne pas avoir d'opinion sur cette religion à laquelle il n'adhérait pas¹⁹⁵. Il semble qu'il n'ait pas eu de position bien tranchée, soit en faveur, soit en défaveur du Christianisme. L'ignorait-il dans ses composantes doctrinales¹⁹⁶ ? On ne sait. Toujours est-il qu'il reconnaît la haute valeur morale des principes chrétiens, et qu'il montre même de l'estime pour les martyrs¹⁹⁷. Mais, d'un autre côté, il partage la vision des Chrétiens qu'en avait Julien :

Aucune bête féroce n'est aussi acharnée contre l'homme que le sont la plupart des Chrétiens les uns contre les autres¹⁹⁸.

Toutefois, son dernier mot est pour la Tolérance, dont il fait souvent l'éloge — ce qui peut être lu comme une discrète critique des Édits et Décrets théodosiens des années 380-381¹⁹⁹ —. Parallèlement, sans cacher son admiration bien connue pour Julien, il n'en laisse pas moins de blâmer ses mesures anti-chrétiennes²⁰⁰. Ainsi donc, Ammien se présente avant tout comme un défenseur du Pouvoir²⁰¹, dans l'Ordre et la Paix²⁰².

La *Vetustas* et le Polythéisme de la « religion civile »²⁰³. Les allusions et évocations particulières du panthéon classique ne sont pas absentes — Jupiter²⁰⁴, Mars²⁰⁵, Neptune²⁰⁶, Vénus²⁰⁷ —, ainsi que la reprise à son compte de telle ou telle expression consacrée — *hominum cultus*²⁰⁸, *deorum cultores*²⁰⁹, *numina*²¹⁰ —. Éventuellement certaines figures peuvent avoir une fonction rhétorique, celle d'amplification épique, par exemple : ainsi en est-il de Bellone²¹¹, de *Furies / Furor*²¹², *Fama*²¹³. De même, Ammien accepte les sacrifices²¹⁴ en tant que formes de piété de la religion traditionnelle, restaurés par Julien²¹⁵ qui en accomplit en l'honneur de la Lune²¹⁶ et de Jupiter²¹⁷ ; il y participe²¹⁸, souligne l'efficace du sacrifice qui va dans le sens de la vocation de Rome à la grandeur²¹⁹ — ce qui est dans le droit fil de la « théologie civile » varronienne²²⁰, à la différence de la « théologie du cœur » des Néopythagoriciens et Néoplatoniciens —. Mais cela ne l'empêche pas de blâmer les excès des rites sacrificiels et divinatoires qui ressortissent à la *superstitio*²²¹.

La conjonction des deux « théologies » pourrait s'expliquer aisément²²². En effet, Ammien ne semble pas particulièrement déchiré entre ces deux pôles de sa sensibilité religieuse : à un Dieu suprême peuvent très bien être subordonnées des divinités d'un ordre second²²³ ; d'un *Numen* dépendraient des *substantiales potestates*²²⁴.

L'Homme et son Destin

Il faudrait reprendre très en détail tous les éléments constitutifs de la Philosophie de l'Histoire chez Ammien Marcellin. Contentons-nous, ici, de signaler que les concepts — *Fors - Fortuna - Casus - Providentia* — se font de plus en plus complexes et difficiles à cerner, reflets de l'incertitude et des ambiguïtés de la position d'Ammien Marcellin²²⁵.

*Fors*²²⁶ renvoie à un « ensemble de faits qui pourraient éventuellement se réaliser »²²⁷. Aussi peut-il se trouver associé à *Casus*²²⁸, le Hasard, malheureux²²⁹, favorable²³⁰, ou défavorable²³¹.

Fortuna — divinité parallèle à la très connue *Tychè* — appartient au panthéon italique le plus ancien, comme on sait²³². Occupant une place de tout premier plan au IV^e siècle de notre ère, elle était particulièrement célébrée dans son sanctuaire d'Antioche — très fréquenté, au dire même de Julien —, où le sculpteur Eutychès lui avait dressé une statue. Certes, elle se présente comme une divinité protectrice de l'Empereur, *Fortuna Augusti* — Constance²³³, Valentinien²³⁴, Valens²³⁵ —, protectrice aussi de Rome, *Fortuna Imperii / Orbis Romani*²³⁶ ; elle est quelquefois appelée *propitia*²³⁷, *prosperior*²³⁸, *secundior*²³⁹. Mais, le plus souvent, telle sa roue (*Fortunæ uolucris rota*²⁴⁰), elle est la « Maîtresse de l'Histoire (*Domina Rerum*²⁴¹) », instable (*mutabilis et inconstans*²⁴² ; *Fortunæ uolubiles casus*²⁴³ ; *incerto flatu Fortunæ*²⁴⁴), aveugle (*cæca*²⁴⁵), ambiguë (*ambiguæ*²⁴⁶), peu portée à la clémence (*inclemens*²⁴⁷) et à la justice (*iniquitas*²⁴⁸).

Le *Fatum*²⁴⁹ est généralement perçu dans le sens d'une hostilité aux entreprises humaines²⁵⁰. Plus fort que la volonté humaine²⁵¹, il est comme une Loi inflexible de l'Univers (*ratione quadam indeclinabilis Fati*²⁵²). Dans l'histoire de la philosophie et de la pensée religieuse, ce concept, on le sait, est longtemps resté lié à l'Astrologie²⁵³. Pour Ammien, celle-ci est « la science qui montre le chemin de l'enchaînement des Destins (*scientiam quæ fatorum uias ostendit*) »²⁵⁴. Évoquant la « Chaldée », berceau, à ses yeux, du savoir et de « la foi authentique due aux prophètes »²⁵⁵, il se montre attaché aux « vieux maîtres experts dans les mouvements de l'Univers et des astres (*periti mundani motus et siderum ueteres*) »²⁵⁶, aimant

à citer Ptolémée²⁵⁷ — l'astronome (110 ?-168), auteur d'une *Composition mathématique*, bien connue sous son titre arabe de *Almagesti*²⁵⁸, de la *Planisphère*, d'une *Géographie*, et autres travaux —. En cela, il suit bien Porphyre et Jamblique, adeptes de la prédestination selon les astres, justifiant ainsi le recours à la divination astrologique. Et, justement, reste la difficile question de l'opinion d'Ammien sur les présages et prodiges, plus généralement, sur la Divination et la Magie²⁵⁹. S'agissant des présages et prodiges, il convient de commencer par rappeler que, d'une part, leur narration ressortit tout naturellement, dès les origines de l'Annalistique romaine²⁶⁰, au genre historique, et que, d'autre part, Ammien les différencie bien des *miracula*²⁶¹, et de leurs interprétations fantaisistes par des charlatans²⁶². Cela dit, il cite un certain nombre de prodiges et présages²⁶³. D'autre part, fidèle, là aussi, à une longue tradition — comme ses contemporains Nicomaque Flavien²⁶⁴, Prétextat, Symmaque²⁶⁵, Iulius Obsequens²⁶⁶, et bien d'autres —, Ammien se montre un grand connaisseur des manuels techniques²⁶⁷. À ses yeux, il existe un don de la divination et des paroles prophétiques — puisque c'est la déesse *Thémis* qui préside à la révélation de ses décrets —²⁶⁸. Il croit au pouvoir prophétique des Sibylles²⁶⁹, à l'oniromancie²⁷⁰, à l'haruspicine²⁷¹ qu'il ne faut pas mépriser²⁷² ; le comportement des oiseaux est réglé par la divinité²⁷³. Quant à la Magie, Ammien croit à son association avec la médecine et à ses pratiques thérapeutiques²⁷⁴. Mais, toujours dans la grande tradition romaine, il en blâme les excès²⁷⁵, tout particulièrement ses nuisances éventuelles²⁷⁶ ; en cela, il rejoint tout à fait la politique de condamnation de la magie par Constantin et ses successeurs²⁷⁷.

Comment tous ces concepts et croyances s'articulent-ils avec celui de *Numen* ? Ammien semble bien silencieux sur ce sujet. Tout au plus, pouvons-nous tenter de finir ce bref panorama sur le concept de *Providentia*. Dans un texte central²⁷⁸, elle est présentée comme les célèbres *Adrasteia* et *Némésis* : « Unifiant dans une même pensée des éléments qui, en d'autres passages, possèdent, semble-t-il, une certaine autonomie, *Fortuna*, *Iustitia*, la *Necessitas*, Ammien dresse devant nous l'image d'une divinité clairvoyante qui sait où elle va et ce qu'elle veut »²⁷⁹ ; mais nul ne sait ce qu'elle veut ; l'Homme n'est que le « jouet dérisoire des puissances célestes »²⁸⁰.

L'Idéal esthétique

• *L'Écriture poétique.* Ammien la souhaite « avec un certain poli-
limatius »²⁸¹, à l'imitation de Cicéron²⁸², et suivant le précepte poétique
d'Horace²⁸³. Par ailleurs, il s'inspire explicitement d'Homère²⁸⁴, vante
Hésiode — un modèle de vie, de vertu méprisant la gloire —²⁸⁵, et bien
d'autres poètes, Simonide²⁸⁶, Théognis²⁸⁷, Bacchylide²⁸⁸, Aratos²⁸⁹, etc.

• *L'Écriture dramatique.* Chez Ammien — outre l'imitation évidente
de Tacite —, elle n'est pas sans rappeler, avec des buts opposés, le précepte
de Grégoire de Nazianze²⁹⁰.

Eusèbe, Orose, certes, ... mais, bien plus encore, face à l'Historiogra-
phie païenne, l'Augustin de *La Cité de Dieu* restait *LE* Maître à penser.