MARC AURÈLE

Pierre Grimal



Fayard

Table des Matières

Page de Titre

Table des Matières

Page de Copyright

DU MÊME AUTEUR

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER - L'enfant qui naît…

CHAPITRE II - L'éducation d'un prince

CHAPITRE III - L'Empire sous le règne d'Antonin

CHAPITRE IV - L'Empire des sophistes

CHAPITRE V - Les devoirs d'un prince I. La défense de l'Empire

- *1. La guerre parthique*
- *2. Les guerres en Occident*
- *La rébellion*

CHAPITRE VI - Les devoirs d'un prince II. Le législateur

CHAPITRE VII - L'intimité

CHAPITRE VIII - Le livre des Pensées

CHAPITRE IX - Marcus et le divin

CONCLUSION

Annexes

Notes

Bibliographie sélective

Cartes

I INDEX DES NOMS

II INDEX DES PENSÉES

© Librairie Arthème Fayard, 1991.

978-2-213-64806-4

DU MÊME AUTEUR

Les jardins romains, Essai sur le naturalisme romain, Paris, De Boccard, 1944, 3e éd., Paris, Fayard, 1984.

FRONTIN, *De aquae ductu Vrbis Romae,* édition, traduction et commentaire, Paris, Belles-Lettres, 1944.

Sénèque, 2e éd., Paris, PUF, 1966, coll. « Sup ».

Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, Paris, PUF, 1951, 5e éd., 1976.

La mythologie grecque, Paris, PUF, 14e éd., 1990, coll. « Que sais-je? », n° 582.

Le siècle des Scipions, *Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques,* Paris, Aubier, 2e éd., 1975.

Les intentions de Properce et la composition du livre IV des Elégies, vol. XII, Bruxelles, 1953, coll. « Latomus ».

SÉNÈQUE, De *Constantia Sapientis*, Commentaire, Paris, Belles-Lettres, 1953.

L'art des jardins, Paris, PUF, 1954, 3e éd., 1974, coll. « Que sais-je? », n° 618.

Les villes romaines, Paris, PUF, 1955, 5e éd., 1977, coll. « Que sais-je? », n° 657.

Dans les pas des Césars, Paris, Hachette, 1955.

Les romans grecs et latins, introduction et traduction, Paris, Pléiade, NRF, 1958.

Horace, Paris, Éditions du Seuil, 1958.

SÉNÈQUE, *De Breuitate Vitae*, édition et commentaire, Paris, PUF, 1959, coll. « Erasme. »

- *Phaedra*, édition et commentaire, Paris, PUF, 1965, coll. « Erasme. »

PLAUTE ET TÉRENCE, *Œuvres complètes,* introduction et traduction, Paris, Pléiade, NRF, 1971.

Italie retrouvée, Paris, PUF, 1979.

Nous partons pour Rome, Paris, PUF, 3e éd., 1977.

L'amour à Rome, Paris, Belles-Lettres, 2e éd., 1979.

Mythologies, 2 vol., Paris, Larousse, 1964.

APULÉE, *Le conte d'Amour et Psyché,* édition et commentaire, Paris, PUF, coll. « Erasme », 1963.

CICÉRON, *In Pisonem,* édition et traduction, Paris, Belles-Lettres, 1967.

- *Pro Plancio*, *Pro Scauro,* édition et traduction, Paris, Belles-Lettres, 1976.

Études de chronologie cicéronienne, Paris, Belles-Lettres, 1967.

Essai sur l'Art Poétique d'Horace, Paris, SEDES, 1968.

SÉNÈQUE, *De uita beata,* édition et commentaire, Paris, PUF, 1969, coll. « Erasme ».

Les mémoires de T. Pomponius Atticus, Paris, Belles-Lettres, 1976.

Le guide de l'étudiant latiniste, Paris, PUF, 1971.

« La Guerre Civile » de Pétrone dans ses rapports avec la *Pharsale*, Paris, Belles-Lettres, 1977.

Le lyrisme à Rome, Paris, PUF, 1978.

Sénèque ou la conscience de l'Empire, Paris, Belles-Lettres, 1978; et Paris, Fayard, 1991.

Le théâtre antique, Paris, PUF, 1978, coll. «Que sais-je? », n° 1732.

Le Quercy de Pierre Grimal, Paris, Arthaud, 1978.

Le siècle d'Auguste, Paris, PUF, 1965, coll. «Que sais-je? », n° 676.

La littérature latine, Paris, PUF, 1965, 2e éd. 1972, coll. «Que sais-je ? », n° 327.

La vie à Rome dans l'Antiquité, Paris, PUF, 1967, coll. « Que sais-je? », n° 596.

Fischer Weltgeschichte, vol. V et VI, Francfort, 1965-1966.

Histoire mondiale de la femme, 4 vol., Paris, Nouvelle Librairie de France, 1965.

Jérôme Carcopino, *un historien au service de l'humanisme,* Paris, Belles-Lettres, 1981 (en collaboration avec Cl. CARCOPINO et P. OUR-LIAC).

Sénèque, Paris, PUF, 1981, coll. «Que sais-je? », n° 1950.

Rome, les siècles et les jours, Paris, Arthaud, 1982.

Cicéron, Paris, PUF, 1984, coll. «Que sais-je? », n° 2199.

Virgile, Paris, Arthaud, 1985.

Cicéron, Paris, Fayard, 1986.

Les erreurs de la Liberté, Paris, Belles-Lettres, 1989.

Le merveilleux voyage d'Ulysse, roman, Paris, Rocher, 1990.

Rome. La littérature et l'histoire, 2 vol., École française de Rome, 1986.

Rome, avec la collaboration de FOLCO QUILICI, Arthaud 1987.

TACITE, *Œuvres complètes*, introduction et traduction, Pléiade, NRF, Paris, 1990.

Tacite, Fayard, 1990.

INTRODUCTION

Au nom de Marc Aurèle (Marcus Aurelius) est indissolublement attachée l'épithète de « philosophe », et cela dès l'Antiquité. La biographie qui lui est consacrée dans le recueil de *l'Histoire Auguste* et qui fut, nous le verrons, probablement écrite à la fin du IVe siècle de notre ère, sous le règne de Théodose, lui donne d'emblée ce titre. Dès la première ligne nous lisons : « Marcus Antoninus, qui, pendant toute sa vie, pratiqua la philosophie et, par la pureté de sa conduite, s'éleva au-dessus de tous les princes, eut pour père Annius Verus [1]… »

Il est l'empereur philosophe par excellence. Telle est l'image qui reste de lui. Mais que faut-il entendre par là? A la vérité, cette appartenance de Marc Aurèle au monde des philosophes n'est véritablement établie que par cet ouvrage étrange, que les modernes appellent le plus souvent *Pensées,* mais qui porte dans les manuscrits le titre de « A (ou " Pour ") lui-même » et qui consiste en une série de réflexions, de notes diverses réparties en douze livres sans que l'on puisse discerner un ordre quelconque entre elles. Il est probable que ce livre ne fut pas publié du vivant de son auteur. Marc Aurèle y parle en stoïcien, se réfère à la doctrine du Portique et prouve qu'il en est imprégné. Mais, comme on l'a maintes fois fait observer, ce que nous pouvons savoir de l'action exercée par Marc Aurèle, des mesures qu'il fut amené à prendre comme empereur ne semble pas lui avoir été suggéré par le stoïcisme [2], sinon d'une manière très générale et en raison de l'attitude intérieure qui en résulta pour lui, le contenu même de sa politique ne reflétant pas l'idéologie du Portique, mais restant conforme aux traditions romaines et continuant celle de ses prédécesseurs. Si bien que l'on peut se demander dans quelle mesure l'opinion publique, autour de lui, prit réellement conscience du fait que le prince était philosophe. Il nous est difficile de le savoir. Aurelius Victor, au *Livre des Césars,* dit seulement qu'il « se distinguait par son application à la philosophie et à l'éloquence [3] ». Un passage de la Vie

d'Avidius Cassius, dans l'Histoire Auguste, affirme qu'au moment de la guerre contre les Marcomans, on lui demanda de faire connaître les principes de sa philosophie, dans la crainte qu'il ne lui arrive malheur, et, trois jours durant, il aurait fait un exposé public de son système [4]. Ce qui est peu croyable, mais témoigne du souvenir laissé par Marc Aurèle longtemps après sa mort.

Son entourage ne pouvait ignorer son attirance pour le stoïcisme. Ce n'était un secret ni pour son maître Fronton ni pour les sénateurs, qui étaient ses conseillers, mais il est certain aussi que le prince prenait grand soin de ne pas se montrer dogmatique et obstiné dans ses décisions, défauts que l'on reprochait traditionnellement aux stoïciens. Il était accessible aux avis que l'on pouvait lui donner : « Il faut, écrit-il, dans les *Pensées,* être toujours prêt à deux choses : d'abord faire seulement ce que suggère la raison, dans l'ordre de la royauté et de l'institution des lois, pour l'utilité des hommes, ensuite à changer d'avis, s'il y a près de toi quelqu'un qui te corrige et te fait t'éloigner de ce que tu as pu penser. Mais ce changement d'avis doit toujours résulter de quelque vraisemblance, de justice ou d'utilité, et les arguments qui t'y invitent doivent être de cette sorte seulement, et non parce que cela paraît agréable ou glorieux [5]. »

Une inscription découverte près de Séville et reproduisant le texte d'un sénatus-consulte pris entre 177 et 180 apporte un exemple de cette attitude de l'empereur, sa facilité à ne pas s'obstiner dans un conservatisme systématique. Il s'agissait de limiter les dépenses engagées par les magistrats dans les cités provinciales pour les jeux de gladiateurs, dépenses de plus en plus malaisément supportées par les élites locales. Le texte de l'inscription reproduit, comme le voulait la coutume, un discours tenu au sénat de Rome par un membre de l'assemblée, en réponse au discours ou à la lettre du prince qui proposait de supprimer le prélèvement du fisc, habituel jusqu'à ce moment, sur les bénéfices du « laniste », l'entrepreneur qui fournissait les gladiateurs. Ce sénateur inconnu loue l'empereur, précisément, de ce qu'il ne considère pas comme

une règle de conserver, systématiquement, les institutions bonnes ou mauvaises : « Cela, dit-il, ne serait pas conforme à ses principes » (*sectae suae*). Gardons-nous de croire que, par ces mots, il faut entendre le stoïcisme! L'expression est beaucoup plus générale, elle désigne, chez Cicéron déjà, n'importe quelle règle de vie, et il eût été fort irrévérencieux de déclarer ainsi publiquement que l'empereur et son fils - tous deux sont impliqués ici – appartenaient à une « secte[6] ». Cela eût semblé mettre en doute l'indépendance de sa pensée. Un prince stoïcien, s'il avait appliqué rigoureusement les principes de son école, aurait été difficilement supporté.

Les rapports entre la vie philosophique et le gouvernement des cités n'était pas, au temps de Marc Aurèle, un problème nouveau, mais il se posait alors en des termes bien précis, ce qui n'avait pas toujours été. Il avait surgi, d'abord, en Grèce, dès le moment où s'était développée une réflexion théorique sur la vie politique. On connaît à ce propos l'attitude de Platon et le souhait qu'il avait formulé dans la *République:* « A moins, écrivait-il, que ou bien les philosophes ne deviennent rois dans les cités, ou bien que ceux que l'on appelle maintenant rois ou souverains ne deviennent authentiquement et effectivement philosophes et que s'unissent en une seule personne la puissance politique et la philosophie, et que tous ceux que leur nature entraîne, soit vers l'une soit vers l'autre séparément, ne soient exclus, il n'y aura aucun terme aux maux des cités ni même, mon cher Glaucon, de la race humaine, et jamais cette constitution dont nous venons de parler ne se réalisera, dans la mesure où elle le peut, et ne verra la lumière du soleil [7]. »

Cette affirmation célèbre, que Platon répète encore dans la Lettre VII, à propos des affaires de Syracuse, ne s'était jamais effacée des mémoires. Dans la tradition grecque c'est une idée reçue que les rois, c'est-à-dire les « tyrans » puis les princes hellénistiques doivent écouter les philosophes et pratiquer les vertus que ceux-ci leur révèlent. Peu de temps après Platon, Isocrate donne des conseils à Nicoclès, de Salamine de Chypre, tandis qu'Aristote est choisi par Philippe pour

préparer Alexandre à son métier de roi. On s'attend à ce qu'un monarque ainsi formé soit un « bon roi ».

A Rome, on est d'une opinion opposée. Cicéron avait montré, dans la *République,* que les philosophes n'avaient été pour rien dans la naissance, la croissance et la grandeur de Rome. Il nie que jamais aucune pensée humaine, à aucun moment, ait pu concevoir ce qui devint, au cours des générations, la cité romaine. Il refuse, par exemple, l'idée souvent répétée en son temps que le roi Numa avait été le disciple de Pythagore [7]. Il montre que la chronologie s'y oppose et que, par conséquent, la Fortune de Rome est un phénomène collectif et non le déroulement de principes établis a priori par un ou plusieurs philosophes. Cette défiance à l'égard de ceux-ci ne s'effaça jamais totalement, elle rendait difficile de penser, même au temps de Marc Aurèle, que le même homme fût à la fois un philosophe et le maître du monde!

Cela ne signifie pas que les empereurs, depuis Auguste, aient été hostiles aux philosophes et à leur enseignement. Autour d'Auguste, les philosophes ne manquaient pas. Nous connaissons parmi eux le stoïcien Athénodore, fils de Sandon, qui paraît avoir joué un rôle politique dans les relations de Rome avec les cités d'Orient, au moment de la « reconquête », après Actium, d'abord à Tarse même, dans sa patrie, où il fut employé à « remettre de l'ordre », puis en Nabatène [8]. Dans la maison d'Auguste vivait aussi un autre stoïcien, Aréios d'Alexandrie, dont nous savons qu'il adressa à Livie une consolation lorsque mourut Drusus. Aréios se réclame du stoïcisme, nous l'avons dit, mais, comme la plupart des philosophes de ce temps-là, il s'inspirait aussi des autres écoles, du platonisme et de l'aristolélisme.

Auguste lui-même ne se contentait pas d'écouter les philosophes de sa maison. Il compose des *Exhortations* à la philosophie, qui sont mentionnées par Suétone, mais dont nous ignorons tout[9]. Il suivait en cela l'exemple de Cicéron, auteur, lui aussi, d'un ouvrage semblable, *l'Hortensius,* un dialogue, aujourd'hui perdu, où était ouvert un débat sur l'utilité de la

philosophie. Cicéron concluait qu'elle était nécessaire pour que la nature de l'homme se révélât dans sa plus haute excellence [10]. Il avait montré, dans la *République,* que cette excellence était celle des hommes d'État. Il le croyait encore en 46, lorsqu'il composa *l'Hortensius.* Il en déduisait que les personnages qui aspiraient à diriger une cité, ou un empire, ne pouvaient de dispenser d'étudier la philosophie. Et c'est dans cet esprit qu'il écrit, à l'intention de son fils Marcus, le *Traité des devoirs (De officiis),* où est formulée la théorie de l'action politique, dans le cadre traditionnel de la République. Il ne s'agit donc pas de former des rois – l'exemple de César est trop proche - mais des hommes dignes des grandes traditions de Rome, de les éclairer sur les principes de la vie morale, de justifier, en raison, le *mos maiorum,* la coutume des ancêtres.

C'est à partir de ce moment que la philosophie est reconnue à Rome comme un élément important de la culture humaine en général, de *l'humanitas.* On concède qu'elle joue un rôle essentiel dans la formation morale. Aussi va-t-on s'intéresser plus, dans les écrits des philosophes et les doctrines traditionnelles, apportées par les Grecs, à la partie morale qu'aux considérations plus abstraites [11].

Telle avait été la situation à la fin de la République, puis, peu à peu, avec le principat, comme l'action politique se révélait impossible, le problème de ses rapports avec la philosophie devint de moins en moins actuel. En revanche, l'enseignement de la rhétorique, qui formait l'essentiel de la culture, avait inclus des éléments de philosophie, ce qui était conforme à la pensée de Cicéron, considéré comme le plus grand maître qui eût jamais été. Dans le *Dialogue* des *orateurs de Tacite,* l'un des interlocuteurs, Messalla, rappelle que Cicéron connaissait parfaitement «les subtilités de la dialectique, l'utilité de la philosophie morale, les mouvements du monde et leurs causes [12] », et cela faisait sa supériorité. Dans *l'Institution oratoire* Quintilien reconnaît, non sans précautions, que l'orateur ne peut se dispenser de posséder une certaine connaissance de la « sagesse » (c'est-à-dire de la philosophie, mais à laquelle Quintilien donne son nom

traditionnel en latin, *sapientia),* qu'il doit avoir compris la nature des vertus cardinales (comme l'avait exposé Cicéron dans le *Traité des devoirs) :* la justice, d'abord, puis la maîtrise de soi, ensuite le courage et, enfin, avoir acquis une science théorique de l'univers [13], c'est-à-dire avoir été initié à la philosophie. Mais, en même temps, Quintilien se défend de vouloir faire de son élève un philosophe, au sens le plus étroit, et technique, du terme, étant donné, dit-il, « que nul autre genre de vie n'est plus éloigné des devoirs civiques et de tout ce qui est le rôle d'un orateur [14] ». Il voit une grande différence entre une culture philosophique générale et la pratique d'une doctrine déterminée, qui enferme l'esprit dans un monde étroit, dogmatique, et qui le mutile.

La position de Quintilien est évidemment celle de Vespasien, qui l'avait appelé à Rome et investi d'un véritable magistère sur l'enseignement officiel. Il ne peut aller contre la doctrine cicéronienne, favorable à une initiation à la philosophie, mais il sait aussi que l'empereur éprouve peu de sympathie à l'égard de ceux qui pratiquent celle-ci. Dès les premières années de son règne, Vespasien s'était irrité contre ces hommes qui faisaient fi de toutes les conventions sociales. Il avait écouté les propos que lui tenait Mucien, son ami qui l'avait décidé à prendre le pouvoir : « Pour peu que l'un d'eux, disait Mucien, ait laissé pousser sa barbe, haussé le sourcil, qu'il porte un manteau court rejeté en arrière sur ses épaules et aille nu-pieds, il déclare aussitôt qu'il est sage, et juste, et se donne de grands airs [15]. »

La colère de l'empereur portait surtout contre les stoïciens. Il leur reprochait leur « insolence », leurs propos séditieux, tenus en public, visant à détruire l'ordre établi, qui reposait sur la monarchie. Mais, à côté des stoïciens, un cynique, Démétrius, irrita lui aussi Vespasien. Ce Démétrius s'était rendu célèbre, une trentaine d'années auparavant, sous le règne de Caligula, en refusant un présent de deux cent mille sesterces que lui offrait le prince. Ses sentiments antimonarchiques étaient bien connus; il ne les dissimulait pas. Aux yeux de Vespasien, la philosophie ne pouvait donc

apparaître que comme une activité dangereuse, contraire aux saines traditions des ancêtres, celles qu'il comptait bien remettre en honneur. Les philosophes furent donc chassés de Rome.

Il n'en demeurait pas moins que la philosophie elle-même acquérait une influence grandissante dans la société romaine. Témoin le rôle joué, pendant la guerre civile de 69, par Musonius Rufus, autrefois ami et conseiller du sénateur Rubellius Plautus que Néron avait banni, en 60, parce que ses liens avec la famille impériale le rendaient dangereux. Musonius, qui était un adepte du stoïcisme, avait accompagné Plautus en Asie et l'assista lorsque Néron le fit tuer. Trois ans plus tard, en 65, il fut compromis dans la conjuration de Pison et déporté dans l'île de Gyaros, la plus désolée des Cyclades. Il devait en revenir après la mort de Néron, avec un prestige accru, puisqu'il avait été l'une des victimes du tyran. Aux yeux de tous, il ne pouvait manquer de symboliser la « vertu », d'abord pour cette raison, ensuite à cause de sa fidélité à son ami. Conscient de cette autorité morale, il s'était joint, sans qu'on l'en priât, à une délégation du sénat envoyée à Antonius Primus commandant la partie de l'armée flavienne sur le point de pénétrer dans Rome, que tenaient encore les partisans de Vitellius : « Aux délégués s'était joint Musonius Rufus, de rang équestre, qui s'adonnait à l'étude de la philosophie et suivait les doctrines des stoïciens, et il se mettait parmi les manipules, à instruire des hommes en armes, en discourant sur les biens de la paix et les périls de la guerre. Ce qui en amusa quelques-uns mais ennuya la plupart; il n'eût pas manqué, même, de soldats pour le bousculer et le piétiner si, sur les conseils des plus modérés et devant les menaces des autres, il n'avait mis un terme à son intempestive sagesse [16]. »

Rufus se conduisait, certes, en stoïcien. Il obéissait au précepte enjoignant aux adeptes de la doctrine de tout faire pour « être utile » aux hommes. Mais le moment était mal choisi, et l'on discerne le peu de sympathie que Tacite éprouve pour une telle démarche. Pourtant, celle-ci, pour déraisonnable qu'elle ait été, n'en est pas moins significative. Contrairement

à ce que, quelques années plus tard, allait écrire Quintilien, Rufus, chevalier romain, estime qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre philosophie et action, que la première ne consiste pas seulement en spéculations théoriques, mais qu'elle doit sortir de l'école et se manifester en actes. Déjà Sénèque, une dizaine d'années plus tôt, avait épargné à son ami Lucilius les syllogismes chers aux stoïciens pour le conduire plus aisément à la sérénité. Dans cette tradition, la philosophie ne se justifie que par la lumière qu'elle apporte. Elle ne saurait devenir une scolastique n'ayant d'autre fin qu'elle-même. Musonius Rufus allait plus loin encore. Les philosophes d'autrefois étaient les conseillers des rois, ou tout au moins des amis près de qui ils vivaient. Désormais ils se découvrent une mission plus haute. Ce n'est plus à quelques hommes qu'ils adressent leur enseignement, mais au plus grand nombre possible. Ils s'attribuent ainsi une fonction de caractère politique. Ce qui inquiéta Vespasien. Dion nous assure que, s'il fit exécuter Helvidius Priscus, le gendre de Paetus Thrasea, ce fut moins en raison de ses opinions philosophiques que de son attitude générale, qui lui faisait « cultiver la foule [17]».

Lorsque, en 71, Vespasien bannit les philosophes, il épargna Musonius Rufus. Peut-être celui-ci fut-il protégé par Titus, avec qui il était lié d'amitié, mais, plus tard, il dut, aussi, quitter Rome.

En fait, Musonius se considérait lui-même comme un « conseiller des rois ». Un fragment conservé de son œuvre nous apprend qu'il eut un entretien avec un roi de Syrie - un roi « vassal » de Rome - à qui il démontrait qu'un roi devait philosopher, afin de pratiquer les quatre vertus cardinales, de discernement, de justice, de tempérance et de courage. Ce qui était conforme à l'enseignement de Cicéron et de Quintilien, nous l'avons vu. Il ajoutait que le roi était semblable à Zeus : de même que Zeus était le père des dieux et des hommes (selon la formule homérique), de même le roi était le père de ses sujets [18]. Cet enseignement de Musonius - qu'il donnait en grec - montre bien qu'il appartient à la tradition hellénique,

celle à laquelle se rattachait Isocrate et qui n'avait jamais été interrompue. Tandis que la République romaine affichait la haine des rois, les diverses cités grecques avaient, depuis les origines, vécu sous des monarchies. La société homérique est formée de monarchies. Puis, une fois les antiques royautés, de caractère sacré, tombées en désuétude, elles avaient été souvent remplacées par des « tyrannies », qui avaient prospéré un peu partout, et dans Athènes même, où les Pisistratides n'avaient jamais été tout à fait oubliés. Si bien que l'idée royale était familière à tous.

Il n'est donc pas étonnant qu'Aristote estime, comme Homère, que la royauté est un type de gouvernement conforme à la nature, parce qu'elle met à leur juste place les hommes qui possèdent une excellence, une « vertu » particulière, supérieure aux autres [19]. Les stoïciens avaient repris cette idée. Non seulement, dans les faits, ils s'étaient fort bien entendus, depuis Zénon, avec les rois, Antigone Gonatas et les autres, mais leur vision de l'univers elle-même était monarchique. Ils pensaient que l'ordre du monde était assuré par la « royauté de Zeus, âme et raison de tout ce qui existe [20]. Il était donc conforme à la Nature que les sociétés humaines fussent organisées sur ce modèle et les stoïciens, faute de régner eux-mêmes, se font les conseillers des rois.

Telle est encore la doctrine enseignée par Sénèque dans le *Traité sur la clémence,* l'un des principaux ouvrages qui, à notre connaissance, apportent une justification philosophique à la monarchie dans le monde romain. On voit donc que Musonius ne prêchait pas une doctrine révolutionnaire dans son essence. S'il fut banni par Néron, lorsque fut réprimée la conjuration de Pison, il le fut à cause de la célébrité qu'il s'était acquise auprès de la jeunesse en enseignant la philosophie [21]. En même temps que lui, et pour le même motif, fut chassé de Rome le grammairien et rhéteur Verginius Flavus, et, pourtant, son enseignement n'avait rien de subversif. Mais le tyran avait peur, il se défiait de tous les hommes qui s'étaient acquis quelque notoriété. Il les soupçonnait de former autour d'eux une faction.

On voit que, à la fin du premier siècle de notre ère, après l'effondrement de la dynastie flavienne, avec l'assassinat de Domitien en 96, la situation faite à la philosophie dans l'Empire était à peu près la suivante : les opposants qui, sous Néron, puis, plus récemment, avec Helvidius Priscus le père et le fils, s'étaient réclamés du stoïcisme apparaissaient désormais comme des héros et des martyrs de la Liberté. Les penseurs stoïciens ne sont plus suspects, au moment où, selon le mot de Tacite, se réconcilient « principat et liberté ». Solidement appuyé sur un sénat qui l'a choisi, Nerva sait que les menaces ne peuvent venir que de l'armée, du prétoire, d'abord, dont il doit accepter les exigences, mais il sait aussi que, sur la frontière de Germanie, Trajan et ses soldats lui seront fidèles. Une « fronde » des philosophes serait dérisoire. Plus que jamais sont valables les arguments que Sénèque présentait quelque trente-cinq ans plus tôt, lorsqu'il écrivait à Lucilius : « On se trompe, à mon avis, si l'on croit que les hommes loyalement attachés à la philosophie sont obstinés, querelleurs, n'ayant que mépris pour les magistrats ou les rois et plus généralement les gens qui administrent les affaires publiques. Au contraire, personne ne leur est davantage reconnaissant, et à bon droit; ils ne rendent à personne plus de services qu'à ceux qui, grâce à eux, peuvent jouir de la tranquillité et de la paix [22]… » Le pouvoir impérial, qui garantit la sécurité publique, bien d'autant plus précieux que trois années de guerre civile, puis trois autres de tyrannie, sous Domitien, en avaient privé Rome, ce pouvoir ne saurait être contesté. Rome est devenue une monarchie. Le regret des temps républicains a fini par s'estomper. Et cela entraîne une conséquence : les réflexions, accumulées par les philosophes grecs depuis des temps immémoriaux, sur la nature de la monarchie et ce qui fait le « bon roi », peuvent désormais s'appliquer au maître de l'Empire.

Cela apparaît clairement si l'on compare le *Panégyrique de Trajan,* prononcé par Pline, au premier *Discours sur la monarchie,* de Dion Chrysostome. La conception de la monarchie est analogue dans l'un et l'autre. Tous deux insistent sur la protection accordée par Jupiter (ou Zeus) au

nouveau prince. Les thèmes développés par Dion se retrouvent, avec de faibles différences, chez Pline. Pline a connu la littérature composée par les orateurs puis les « sophistes » et qui traite des vertus royales, identiques à celles que les philosophes définissent [23]. Il apparaît bien que, dès ce moment, les idées romaines relatives à la monarchie sont très voisines de celles qui étaient familières depuis longtemps aux Hellènes. Cela ne signifie pas que l'on envisageât l'arrivée à l'Empire d'un prince philosophe, mais il ne semblait plus scandaleux qu'un prince possédât une formation philosophique, qui lui éviterait de tomber dans les excès de tout ordre, jugés inséparables de l'exercice du pouvoir.

Le stoïcisme n'est pas, alors, la seule doctrine qui offre une théorie de la monarchie. Le « platonicien » Plutarque, dans le dernier tiers du I^er^ siècle de notre ère, affirme, à maintes reprises, que les «rois doivent philosopher », car, écrit-il, « la justice est le but et la fin de la loi, mais, d'autre part, la loi est l'œuvre de celui qui a le pouvoir , et celui qui a le pouvoir est l'image de Dieu, qui ordonne l'univers. Il n'a pas besoin pour se former d'un Phidias, ni d'un Polyclète ni d'un Myron, mais, par sa propre vertu, il se façonne lui-même à la ressemblance de dieu et ainsi crée une statue qui est la plus agréable à contempler et la plus digne de la divinité [24] ».

Devenu semblable à un dieu, le roi, non seulement se montrera juste et efficace, mais, ce qui est plus important encore, il parviendra au calme intérieur et à la sérénité. Il sera délivré des craintes qui hantent les tyrans [25]. Dans la grande et terrible solitude où sont les rois, la philosophie les rassurera et leur tiendra compagnie. Non seulement les sujets y trouveront leur compte, mais le roi lui-même aura la force d'accomplir sa lourde tâche.

Ce renversement de l'argument, qui ne considère plus le prince de l'extérieur mais dans sa vie intérieure, qui lie indissolublement le bon gouvernement à la bonne conscience de qui l'exerce, se révèlera fécond. La « philosophie » du roi ne sera plus source d'inspiration politique; elle ne lui dictera pas des mesures particulières et concrètes, elle fera en sorte, ce

qui est plus important et plus profond, qu'il puisse répondre chaque fois aux exigences du moment par une action appropriée : cette action sera prudente (le roi possède la vertu de « prudence », de clairvoyance), elle sera juste, elle sera courageuse, sans faiblesse, et en en décidant le roi saura ne pas obéir à ses propres passions, à l'impulsion de la colère, par exemple, à un mouvement de cupidité ou d'orgueil. Ainsi interviendront les quatre vertus fondamentales ! A la fois pour le bonheur des sujets et pour celui du prince.

Une grande partie des *Pensées* de Marc Aurèle sera la mise en œuvre de cette conception. Face aux événements extérieurs, dit l'empereur, l'âme doit rester disponible, être capable de modifier sans peine son attitude. Au milieu du tumulte et des révoltes que tend à provoquer le spectacle du monde, il est essentiel de maintenir calme et sérénité [26].

Comme le montre le rapprochement avec Plutarque, cette séparation établie entre le monde extérieur et celui de l'âme n'est pas propre aux stoïciens. C'est que les philosophes sont unanimes dans la description qu'ils font du Sage. Ils le conçoivent comme l'exemple de toute perfection humaine et, par conséquent, de bonheur. Aristote le déclare au début de *l'Éthique* à *Nicomaque* : aussi bien le vulgaire que les gens cultivés s'accordent à penser que le bonheur est la fin suprême de la vie. Les difficultés commencent lorsqu'il s'agit de définir ce bonheur auquel tous les hommes aspirent [27]. Au dernier livre du même traité, Aristote considère comme acquis que le bonheur est « une activité conforme à la vertu », à la plus haute vertu de notre être, celle de notre partie la plus noble : « Que ce soit donc l'intellect ou quelque autre faculté qui soit regardée comme possédant par nature le commandement et la direction et comme ayant la connaissance des réalités belles et divines, qu'au surplus cet élément soit lui-même divin ou seulement la partie la plus divine de nous-mêmes, c'est l'acte de cette partie selon la vertu qui lui est propre qui sera le bonheur parfait [28]. »

Il s'ensuit que le vrai bonheur, c'est-à-dire la véritable excellence humaine réside dans la vie de contemplation, la «

vie théorétique », et il est admis de tout le monde (dit Aristote) que «l'activité selon la sagesse est… la plus plaisante des activités conformes à la vertu. De toute façon on admet que la philosophie renferme de merveilleux plaisirs sous le rapport de la pureté et de la stabilité [29]… »

Ces thèses, énoncées par Aristote, seront admises par les philosophes issus de son enseignement. La vie philosophique sera celle où se réalisera la perfection de l'homme. Elle élèvera celui-ci jusqu'à la divinité, par la connaissance et aussi la domination exercée sur les « parties » basses de l'âme, les passions, qui apportent le trouble dans notre vie et nous mettent dans la dépendance des choses, de ce qui ne dépend pas de nous.

Ces notions dérivent évidemment de la pensée platonicienne, et celle-ci formera une sorte de bien commun, que les différentes doctrines mettront en œuvre chacune selon sa propre dialectique. Toutes admettront, parmi leurs axiomes, que l'esprit humain peut parvenir à la connaissance, grâce à la Raison, que celle-ci est la fonction la plus haute et qu'elle est partagée par les dieux et les hommes. Il est impossible qu'il n'en soit pas ainsi puisque le « logos », c'est-à-dire l'ordre des choses, qui est aussi celui du langage dans son usage théorique, est commun aux uns et aux autres. Même les épicuriens, qui réduisent, autant qu'ils le peuvent, dans la philosophie, la partie qui concerne le mécanisme du monde, ne peuvent se dispenser de fonder leur morale sur une doctrine physique, l'atomisme, qui garantit à leurs yeux la vérité de leurs arguments fondamentaux concernant la vie morale. Et, ce qui n'est pas d'une moindre conséquence, tout en niant que les divinités exercent une action quelconque sur notre monde, ils croient à leur existence et les donnent comme modèle idéal au bonheur humain, et l'inventeur de la doctrine, Épicure de Samos, est regardé comme un dieu.

Toutes les philosophies qui, au cours des générations qui précédèrent Marc Aurèle, séduisent les esprits, font une large place à une réflexion sur le divin. La première des *Pensées maîtresses* d'Épicure (où est résumé, en formules commodes,

l'essentiel de la doctrine) déclare : « Ce qui est bienheureux et immortel n'a point d'embarras pour lui-même et n'en crée pas à autrui, en sorte qu'il n'est accessible ni à la colère ni à la faveur. Car toutes les choses de cet ordre n'appartiennent qu'à la faiblesse [30]. »

Il résulte d'une telle affirmation que le Sage possède en lui quelque chose de divin. Même les épicuriens, si attachés à nier que l'âme soit immortelle, ne peuvent penser l'homme que par référence aux dieux.

C'est dans cette atmosphère spirituelle, où un athéisme radical est inconcevable, que naquit Marc Aurèle. Et il est bien certain aussi que la piété traditionnelle des Romains ne pouvait que confirmer, rendre concrète cette religiosité générale. Nous savons qu'à l'âge de huit ans le jeune Marc Aurèle fit partie du collège des Saliens, devenant l'un de ces prêtres qui célébraient de très anciens rites en l'honneur du dieu Mars [31]. Dans cette fonction, nous dit-on, il se distingua par sa piété, et fut bientôt capable de réciter par cœur les étranges prières, à peine compréhensibles, qui accompagnaient les cérémonies. Il était facile de prévoir que cet enfant ne tarderait pas à être séduit par la philosophie, qui lui rendrait compte, en raison, des croyances et des rites où se plaisait sa jeune piété.

Mais comment connaissons-nous Marc Aurèle, ses origines, les événements de sa vie, son action comme empereur, et aussi les sentiments profonds qui l'animaient? Les sources que nous possédons et qui le concernent sont de différentes sortes. Il y a d'abord ce qui est dit de lui dans *l'Histoire romaine* de Dion Cassius, écrite au temps des Sévères, une génération après la mort de Marcus. Malheureusement les livres qui concernaient le règne de celui-ci ont disparu. Nous devons nous contenter, pour connaître, approximativement, leur contenu, de l'abrégé écrit par Xiphilin, un moine byzantin qui vivait dans le dernier tiers du XI^{e} siècle [32].

Beaucoup plus détaillées sont les biographies consacrées, dans l'*Histoire Auguste,* non seulement à Marc Aurèle lui-même, sous le titre, comme nous l'avons vu, de *Marcus Antonius Philosophus,* mais à Hadrien, à Antonin le Pieux, à Aelius Verus, le fils adoptif d'Hadrien, à Verus, son fils, à Avidius Cassius et à Commode. Ce recueil, auquel Casaubon, dans son édition de 1603, donna le nom d'*Historia Augusta,* a suscité d'innombrables recherches, activement menées surtout depuis une trentaine d'années. On ne croit plus que ces biographies aient été écrites par des auteurs différents, comme cela résulte des indications données dans les manuscrits : celle d'Hadrien et celle d'Aelius par un certain Aelius Spartianus, celles d'Antonin, de Marc Aurèle et de Verus par un certain Julius Capitolinus, celle d'Avidius Cassius par Vulcacius Gallicanus, celle de Commode par Aelius Lampridius. On a pu montrer, par une analyse stylistique précise, que toutes sont l'œuvre d'un même auteur [33], qui les aurait composées à la fin du IV^e^ siècle, entre 393 et 395.

Cela n'entraîne pas que tout soit sans valeur dans cet ouvrage. Il semble bien que les biographies des empereurs ayant régné contiennent plus de renseignements authentiques que les autres, les biographies dites « secondaires ». La raison en serait que les biographies principales reposeraient sur des ouvrages (perdus) dont les auteurs, dignes de foi, s'inspiraient de la méthode suivie par Suétone, dans ses *Vies des douze Césars,* tandis que les autres seraient des jeux d'imagination, rassemblant, à côté de quelques données authentiques, des parties romancées. Mais, quelles que soient nos incertitudes, ces textes n'en constituent pas moins notre source principale pour l'histoire de ces règnes.

Ces sources narratives sont complétées et, en partie, contrôlées grâce à de très nombreuses inscriptions relatives aux personnages qui ont joué un rôle important pendant cette période. Elles aident à établir la chronologie des événements, souvent imprécise dans le récit des historiens. Cette méthode, dite prosopographique, a été brillamment utilisée dans le

Marcus Aurelius d'Anthony Birley et elle doit beaucoup aux travaux de H.G. Pflaum sur les *Carrières procuratoriennes.*

Les inscriptions, aussi, nous font connaître des lettres adressées par l'empereur à telle ou telle cité sur des affaires précises : la restauration de statues en métal précieux représentant des empereurs d'autrefois, le statut de l'Aréopage à Athènes, des Jeux solennels donnés à Milet, le droit de cité accordé à des notables de Maurétanie Tingitane, etc. [34]. D'autre part des rescrits de Marc Aurèle figurent dans le *Digeste.* Ils nous ren seignent sur la politique sociale du prince.

Deux autres sortes de documents concernent moins l'empereur dans l'exercice du pouvoir que l'homme lui même : ce sont ses lettres intimes, la correspondance qu'il entretint pendant des années avec son maître Coi nelius Fronto (Fronton). C'est aussi le livre des *Pensées* déjà mentionné.

La correspondance avec Fronton avait été recueillie, dans l'Antiquité, et un exemplaire du manuscrit, un *codex* sur parchemin, copié dans la seconde moitié du V^{e} siècle, avait été dépecé et réutilisé, vers l'an 700, pour recevoir le texte latin des Actes du concile œcuménique de Chalcédoine, tenu en 451. Pendant plusieurs siècles, ce manuscrit fut conservé dans le monastère de Bobbio, en Lombardie. Pour une raison inconnue, il fut, vers 1600, divisé en deux tronçons qui se retrouvèrent, l'un dans la bibliothèque Ambrosienne, à Milan, l'autre dans celle du Vatican. En 1815, le cardinal Angelo Mai (le même qui découvrit un autre palimpseste, celui du *De republica* de Cicéron) s'aperçut que la correspondance de Fronton figurait sur la partie des Actes du concile de Chalcédoine conservée à Milan. Il en déchiffra le texte et le publia aussitôt. La hâte de cette publication, dont on doit avoir pour Angelo Mai une grande reconnaissance, fit que les lectures qu'elle contient sont souvent fautives. Un peu plus tard, en 1819, le même Angelo Mai, travaillant à la Bibliothèque vaticane, retrouva le deuxième morceau du manuscrit et en publia la lecture qu'il en fit, cette fois avec un peu moins de rapidité. Son édition parut en 1823. Un philologue allemand, S.A. Naber, procéda, une quarantaine

d’années plus tard, à une nouvelle collation et publia une édition, qui fit longtemps autorité, jusqu’à celle de P.J. Van den Hout en 1954. Le texte, étant donné l’état du manuscrit, n’est pas toujours parfaitement certain et, comme les feuillets du palimpseste avaient été utilisés en désordre, il est fort difficile de rétablir la succession primitive des lettres, dont la date ne peut être établie que dans certains cas favorables, et très rares. De nombreuses lacunes subsistent, aux endroits où l’écriture est illisible et où le parchemin a été endommagé par les acides utilisés pour éliminer le texte des Actes.

Ce recueil contient des lettres de Fronton à Marc Aurèle, encore « Caesar » (et pas encore empereur, c’est-à-dire avant la mort d’Antonin, en 161) et des réponses de Marc Aurèle à Fronton. Mais il y en a aussi qui sont postérieures à cette date et c’est alors l’empereur qui s’adresse à son vieux maître, interrompt les affaires dont il est accablé pour lui demander un exemplaire de morceaux choisis extraits des *Lettres* de Cicéron [34]; sur quoi le maître répond en accédant à la demande qui lui est faite et ajoute l’éloge du style de Cicéron.

Les lettres de Marc Aurèle et celles qui lui sont adressées par Fronton ne sont pas les seules qui figurent dans cette *Correspondance.* On y trouve des textes composés par Fronton lui-même, par exemple le fameux *Éloge de la fumée et de la poussière,* que le maître soumet à la critique de son élève [35]. On y trouve aussi des lettres de Fronton adressées à Domitia Lucilla la Jeune, mère de l’empereur, d’autres qui avaient été échangées entre Fronton et Lucius Verus ainsi que divers amis, à propos d’une affaire ou d’une autre, par exemple à un juge devant qui doit comparaître un plaideur auquel Fronton s’intéresse, ou encore un gouverneur de province à qui il demande d’accueillir auprès de lui, sans doute dans son état-major, un jeune homme de talent. Toutes ces démarches étaient alors habituelles, et la *Correspondance* de Pline le Jeune en offre maint exemple. Elles s’expliquent par la nature de la société contemporaine, où les rapports personnels l’emportent sur ceux qui résultent des institutions. Ce qui n’est pas sans

conséquence pour l'idée que nous pouvons nous faire du milieu dans lequel vécut et agit l'empereur.

Mais le document le plus précieux concernant celui-ci est le livre de ses *Pensées*. Document unique, directement rédigé par Marc Aurèle, plus riche et, naturellement, plus personnel que la célèbre inscription des Res *Gestae* d'Auguste, qui est un texte officiel, volontairement objectif et ne nous renseigne que d'une façon très indirecte sur la pensée de l'empereur. L'ouvrage de Marc Aurèle ne nous a été transmis que par deux témoins : un manuscrit conservé au Vatican et une édition, procurée en 1559 par Wilhelm Xylander, d'après un autre manuscrit, très tôt disparu. A cela s'ajoutent des citations et des extraits provenant de diverses sources et qui figurent dans des manuscrits datant du XV^e^ et XVI^e^ siècle utilisés dans les écoles.

Le titre, que nous avons rappelé, et qui paraît bien authentique [36], *« Pour moi-même* ou *«A moi-même* », est susceptible de recevoir plusieurs interprétations. S'agit-il de la simple étiquette figurant sur un dossier, dans la cassette impériale, pour séparer ce qui n'appartient qu'à l'empereur de ce qui relève des affaires de l'État? Cela est possible. Mais l'hypothèse n'est pas totalement convaincante. On ne peut nier que, en bien des endroits, Marc Aurèle dialogue avec lui-même, pour se donner des conseils, face aux tentations qui l'assiègent, par exemple de relire ses propres notes, ou l'histoire ancienne des Romains et des Grecs [37]. Ailleurs, il souligne la possibilité, pour chacun, de se « retirer en soi-même », d'être son propre compagnon [38], à la condition de ne pas se perdre dans la répétition morose du passé. On ne parlera pas, certes, d'un dédoublement de personnalité. Marc Aurèle ne sombre pas dans quelque psychose. Les interlocuteurs qui dialoguent en lui sont les traditionnelles parties de l'âme, définies par Platon et indéfiniment reprises par les philosophes, notamment les stoïciens : il y a le monde des sensations, celui des passions et, dirigeant le tout, l'élément principal, le maître de l'âme, qui reçoit différents noms, mais est reconnu par toutes les doctrines et qui est l'intelligence ou

la Raison. Aux meilleurs moments des *Pensées* cette Raison prend la parole et rappelle les vérités fondamentales, que l'impression du moment tend à dissimuler. La Raison, alors, recourt à toutes les ressources de la rhétorique; elle n'ignore pas l'art de construire une *suasoria,* un discours persuasif, comme on enseignait à le faire dans les écoles, et comme Fronton l'avait enseigné à Marc Aurèle [39]. Il n'y a là aucun romantisme, aucun déchirement entre raison et sensibilité : les deux facultés ne cessent pas d'être solidaires et à aucun moment l'empereur ne refuse à la première le rôle directeur qui est le sien.

Pour toutes ces raisons, il est difficile de ne pas penser que le titre de l'ouvrage se réfère à ce dialogue intérieur. L'emploi de la deuxième personne, si fréquent, presque à toutes les pages, à lui seul nous y invite. Marc Aurèle assume, en face de lui-même, le rôle qui était traditionnellement celui du philosophe instruisant un élève ou donnant des conseils à un ami. Les *Pensées* relèvent d'une intention tout à fait comparable à celle des *Dialogues* de Sénèque ou des Lettres à Lucilius. Mais les *Dialogues* et les *Lettres* s'adressent à d'autres personnes qu'à l'auteur. Les *Pensées* de Marc Aurèle s'en distinguent en ce qu'elles n'ont d'autre destinataire que lui-même (d'où leur titre), et aussi – ce dont il faut bien tenir compte - que ce destinataire est un roi. Ce qui n'exclut pas, loin de là, que la rhétorique y soit présente. Fronton y avait pourvu, en imprégnant l'esprit de son élève, comme nous le verrons, de cet art de persuader qui formait alors l'essentiel de la culture.

Les manuscrits présentent les *Pensées* réparties en douze livres. Il n'est pas nécessaire de supposer que cette division ne remonte pas à Marc Aurèle lui-même ou, tout au moins, au premier éditeur de l'ouvrage, qui se serait appuyé sur les indications qu'il trouvait dans le manuscrit. Mais à quoi répondait cette division? Certainement, avant tout, à une commodité matérielle, la nécessité de répartir en plusieurs rouleaux de papyrus *(volumina)* ou en plusieurs cahiers de parchemin un texte trop long pour n'en occuper qu'un seul. Au

demeurant, les tentatives pour discerner dans l'ouvrage un ordre chronologique sûr se heurtent à des difficultés considérables. Toutes les solutions ont été envisagées. La plupart des auteurs insistent sur le caractère particulier du livre premier, qui est fait de réminiscences et évoque les personnages ayant joué un rôle particulièrement important dans la vie de Marcus. Placé au début du recueil, ce livre doit, nous dit-on, avoir été composé dans les dernières années, sinon les derniers mois de l'empereur. Mais cela est très incertain. On a fait d'autre part, plus justement, observer que certains détails qui y figurent ne pouvaient être destinés à un grand public, détails trop intimes pour convenir à la majesté impériale [40]. Cela entraîne que les onze autres livres, eux non plus, n'ont pas été publiés, qu'ils ont pu être écrits au fil des jours, avec, peut-être, çà et là, des additions empruntées à des notes laissées en attente.

Deux indications, l'une que les éditions placent à la fin du livre premier, l'autre à celle du livre II, n'apportent, à première vue, guère d'éclaircissement. La première est ainsi conçue : « Cela, chez les Quades, près du Gran. » S'agit-il d'une première campagne, en 173, ou de la seconde, plus tardive? Et cela concerne-t-il le premier livre et non pas plutôt le second? Quant à la mention de Carnuntum à la fin de celui-ci, elle peut se rapporter à l'une quelconque des années au cours desquelles Marc Aurèle dirigea des opérations sur le front du Danube, et avait son état-major dans cette ville. Autant d'incertitudes qui invitent à admettre que le recueil des *Pensées* n'a pas été conçu, dans son ensemble, comme un livre ordonné, un traité en règle. Ce n'est pas non plus un journal. Les événements quotidiens n'y sont pas mentionnés. Ils appartiennent à la vie publique du prince, ce sont choses qui dépendent de la Fortune, donc, aux yeux de Marc Aurèle, des « indifférents ». La méditation philosophique s'élève bien au-dessus du quotidien : le domaine de la partie directrice de l'âme est le même que celui du divin. Il est au-delà du temps. L'anecdote lui est sans importance. Çà et là une impression récente, un fait inspiré par le quotidien, mais rien qui n'ait sa place dans cette pensée intemporelle. Il sera bien question de l'homme qui est

fier d'avoir capturé un Sarmate [41] et cela suggère qu'au moment où il écrit ces mots, Marc Aurèle a ce nom présent à l'esprit, mais n'implique pas qu'il pense à un épisode précis. Celui qui a fait prisonnier un Sarmate ne diffère pas de celui, quel qu'il soit, en tout lieu qui est fier d'avoir pris un lièvre, un anchois ou un jeune sanglier. Il est semblable, aussi, à l'araignée qui a attrapé une mouche dans sa toile. L'homme, comme l'insecte, n'est qu'un « brigand » ; les épithètes que l'on ajoute à l'un ou à l'autre ne sont que des valeurs d'opinion, sans réalité dans l'être.

Ce souci de ne pas être dupe, de viser toujours au-delà des apparences a souvent fait croire à un nihilisme de Marc Aurèle, à une volonté de déprécier systématiquement ce que les autres hommes admirent ou recherchent, ou approuvent. Mais ce nihilisme, si l'on veut appeler ainsi la remise en question du quotidien, n'est pas le résultat d'une humeur, il est l'expression, imagée, un peu vive, de ce qui constitue l'une des premières démarches du stoïcisme, la critique de l'opinion, le refus de tout ce que l'imagination ajoute au réel. Il n'est jamais définitif. Nous aurons à revenir sur ce point.

On mesure les incertitudes auxquelles se heurte qui cherche à tracer un portrait moral de Marc Aurèle, au risque d'attribuer à l'homme ce qui appartient au philosophe. Les *Pensées* sont évidemment une source précieuse, la plus précieuse de toutes, mais une source, aussi, d'illusions. Comment discerner la part de vraie mélancolie, devant la mort qui guette les plus grands génies, l'oubli qui les attend [42] et la simple référence à un lieu commun, mille fois repris dans la prédication morale? Il conviendrait de savoir si le sentiment du néant a surgi d'abord spontanément dans l'esprit de Marcus, ou si nous n'avons affaire qu'à des illustrations, purement intellectuelles, du thème proposé à sa rhétorique.

Un passage curieux, au début du troisième livre, nous apprend beaucoup sur ce jeu de la raison et de la sensibilité. Marc Aurèle s'y interroge sur la longévité. Il se demande si, lorsque quelqu'un vit longtemps, son esprit ne risque pas de devenir incapable de raisonner, de philosopher, si, donc, il ne

perdra pas son excellence d'homme. Objection grave si le simple déroulement de la Nature - à laquelle se réfèrent toujours les stoïciens - nous dépouille de notre vertu. Tout le système n'est-il pas remis en question? Mais aussitôt Marc Aurèle se reprend : même ce qui survient au-delà de la simple nature possède un charme et une grâce qui lui sont propres. Les craquelures qui se forment sur le pain, et qui n'ont pas été voulues par le boulanger, nous attirent, excitent l'appétit plus que le reste du pain [43]. L'approche de la mort crée une sorte de beauté. Il y a un charme de la vieillesse comme il en est un de l'enfance. Marc Aurèle, dans cette page, s'évade du rationalisme stoïcien; il dépasse l'idée selon laquelle la beauté est le résultat d'une perfection atteinte « selon la Nature ». Il éprouve une délectation véritable devant ce qui est : « Un homme doué de sensibilité et d'une intelligence assez profonde pour saisir ce qui se passe dans la totalité de l'Être ne trouvera à peu près rien, même dans ce qui se produit comme simple conséquence, qui ne comporte une structure qui soit source d'agrément. Cet homme-là n'éprouvera pas moins de plaisir à voir en réalité les gueules béantes des fauves que toutes celles que lui offrent les imitations réalisées par les peintres et les sculpteurs [44]. »

Un tel aveu se situe bien au-delà des raisonnements du rhéteur qui est en lui. La révélation que lui apporte le monde ne lui est plus transmise par le langage, le *logos.* Il la reçoit de la contemplation directe, intuitive, du monde. L'intuition mystique n'est pas fort éloignée.

Faut-il compter parmi nos sources les portraits que nous possédons de Marc Aurèle? Marc Aurèle est assez bien représenté dans l'iconographie impériale. Le musée du Capitole, à Rome, possède un buste à son image, celle d'un adolescent au visage allongé, l'expression sérieuse, et que l'on peut imaginer empreinte d'une certaine mélancolie - mais cela ne saurait être plus qu'une impression subjective, suggérée par

ce que l'on croit discerner dans les *Pensées,* un demi-siècle plus tard! Il est probable que ce portrait fait partie de l'iconographie officielle de la famille impériale et qu'il a été sculpté au moment où le jeune Marcus fut adopté, sur l'ordre d'Hadrien, par celui qui, quelques mois plus tard, allait devenir l'empereur Antonin, c'est-à-dire en 138. Marc Aurèle était alors dans sa dix-septième année. Le sculpteur s'est sans doute préoccupé surtout de présenter du futur Caesar une idée conforme à la situation nouvelle qui lui était faite. Les sentiments personnels du jeune homme n'étaient pas en question!

La scène de l'adoption figure aussi sur les reliefs d'Éphèse, consacrés à la carrière de Lucius Verus. Verus et Marc Aurèle y sont représentés adolescents, mais ces images ont été sculptées longtemps après l'événement.

Onze reliefs, de grandes dimensions, représentent Marc Aurèle dans son rôle d'empereur. Huit proviennent sûrement d'un arc construit sans doute en 176, après les premières guerres de Germanie. Ils ont été réutilisés au temps de Constantin, pour orner l'attique de l'arc dédié à celui-ci. Trois autres, analogues, maintenant au musée des Conservateurs, ont peut-être la même origine, mais cela a été contesté [45]. Quoi qu'il en soit, ces reliefs forment, apparemment du moins, une chronique de la guerre qui s'est terminée par le triomphe des armes romaines. Cela commence avec le départ solennel de l'empereur devant le Janus ouvert (la porte de la Guerre) et prenant congé de la déesse Rome. Puis viennent divers épisodes de la campagne : le prince haranguant ses soldats, du haut de son *tribunal,* devant les enseignes dressées, ensuite la soumission des barbares vivant au voisinage de l'Empire. Marc Aurèle les épargne et leur donne un roi. On voit aussi la *lustratio,* purification de l'armée, sans doute au printemps de l'une des années de la campagne, lorsque recommençaient les opérations actives. Puis c'était le retour sous les ailes de la Victoire, l'accueil fait au vainqueur par la déesse Rome et la déesse *Felicitas,* l'Heureuse Chance [46]. Ensuite venaient les « libéralités » aux différentes catégories de citoyens, le pardon

accordé aux vaincus, la cérémonie du triomphe, enfin Marc Aurèle, en sa qualité de grand pontife, offrant aux dieux un sacrifice d'action de grâces. Sur toutes ces images, il est le centre de la composition, tous les regards convergent vers lui, il est présenté dans l'éclat de sa majesté. Il est l'Idée du Prince, son incarnation, celle de toutes les vertus qui, selon les philosophes de ce temps-là, comme nous l'avons vu, sont inséparables du pouvoir suprême et le justifient. En lui et par lui c'est la Fortune de Rome qui accomplit les Destins.

Sur certains de ces reliefs, l'empereur est placé plus haut que les autres personnages, sur son tribunal, sur son cheval ou sur le char du triomphe. Il domine la foule, debout à ses pieds. En ces moments, il est celui qui ordonne, au double sens du mot - il commande et crée un ordre. A d'autres, il est représenté sur le même plan que ceux qui l'accompagnent ou qui l'entourent. Ce qui, selon le cas, présente des sens différents. Lorsqu'il sort de Rome, à pied, et lorsqu'il y revient, il apparaît comme un compagnon d'armes *(commilito)* de ses soldats. C'est là un titre que César avait autrefois utilisé, en des circonstances mémorables, pour calmer une mutinerie, et les empereurs s'en paraient parfois. Il était devenu usuel au temps de Trajan, et Dion Chrysostome le rappelle [47]. Égal de ses hommes pendant les marches et pendant le combat, il partage leurs peines et leurs dangers. Lorsqu'il effectue la *lustratio* et lorsqu'il célèbre le sacrifice d'action de grâces, les spectateurs, ses soldats et ses officiers dans le premier cas, les sénateurs dans le second se pressent autour de lui ;, le prince devient prêtre. Au-dessus il y a les divinités, dont il n'est alors que le desservant, et il se tient parmi les humains : sous le regard des dieux, il est seulement le premier des citoyens. Mais, lorsqu'il exerce les fonctions exigées par son *imperium,* alors il possède une majesté *(maiestas)* qui l'élève au-dessus d'eux. Ces images ont un sens symbolique, plus peut-être qu'historique et anecdotique. Elles recèlent une signification politique et comme une théologie du régime impérial, dans la mesure où elles distinguent et rendent sensibles les trois grandes fonctions du prince qui font de lui, à la fois, le premier

de la cité, l'intermédiaire entre les dieux et les hommes et le maître absolu du peuple en armes.

A cet égard, les reliefs de l'arc de Constantin et ceux que l'on voit au musée des Conservateurs nous instruisent moins sur Marc Aurèle lui-même que sur les différents personnages qu'il dut revêtir et ce qu'il appelle se « césariser » [48]. Ils sont évidemment posté rieurs à 176, à la victoire qu'ils célèbrent. Marc Aurèle a donc alors nlus de cinquante-cinq ans. Les images qui le montrent en chef militaire lui donnent un visage jeune, parfois entièrement glabre. Représenté dans ses fonctions religieuses et son triomphe, nous le retrouvons avec la barbe frisée qui allonge son visage, celle que la statue équestre du Capitole a popularisée [49]. Mais nous aurions tort de croire que, dans tous les cas, il s'agisse de portraits réalistes. En fait, ce que l'artiste a voulu, sur ces reliefs à la gloire de Marc Aurèle, c'est idéaliser celui-ci, immobiliser le prince victorieux dans le moment le plus haut de sa carrière beaucoup plus que dans sa réalité humaine, et finalement exalter l'Empire.

La contre-épreuve nous est fournie par un détail de la colonne Aurélienne, où Marc Aurèle apparaît, entouré de deux officiers. La physionomie de l'empereur est bien différente de celle que nous lui voyons sur les reliefs précédents. Il paraît beaucoup moins jeune, et aussi moins serein, les rides du front sont marquées, la barbe est moins harmonieuse. La différence s'explique, pensons-nous, par l'intention du sculpteur qui, dans la tradition de la colonne Trajane, s'est davantage soucié de la réalité et de l'histoire. Nous avons devant nous un chef d'armée, engagé dans l'action et moins préoccupé d'affirmer ses «vertus» que de prendre les mesures nécessaires en face d'une guerre toujours renaissante. Tandis que les reliefs de l'Arc multipliaient les scènes de clémence, la colonne n'hésite pas à montrer les mesures de rigueur prises contre les Barbares. Marc Aurèle a ordonné, ou permis, que l'on décapite des prisonniers, et cela, la colonne ne le dissimule pas [50]. Mais on se souviendra qu'au moment où celle-ci fut élevée le règne de Marc Aurèle était achevé. Les intentions politiques dont

témoignent les reliefs de l'Arc ne sont plus d'actualité. Avec l'avènement de Commode l'esprit du règne, de jovien qu'il était au temps de Marc Aurèle, devenait « herculien ». Aux exigences de justice succédaient la force et la violence.

Ce que peuvent nous apprendre les reliefs de l'Arc, exécutés du vivant de Marc Aurèle, c'est la volonté d'offrir aux Romains une image apaisée et sereine de la personne impériale, beaucoup plus que le désir de fixer dans la pierre les épisodes les plus glorieux du règne. Nous possédons un camée de sardoine, sur lequel sont représentés les visages de Marc Aurèle et de Verus [51]. Ce camée, aujourd'hui conservé au musée du Louvre, est certainement antérieur à la mort de Verus en 169, et l'image qu'il offre des deux empereurs est proche de ce que nous voyons sur la colonne. Le visage de Marc Aurèle est beaucoup plus réaliste que celui qui apparaît sur les reliefs triomphaux. Il porte la marque de l'âge, même si l'empereur n'a pas encore atteint la cinquantaine; il est creusé de rides et laisse apparaître un épaississement charnel des traits certainement conforme à la vérité. Ce n'est pas là l'image du « philosophe couronné », souverain maître du monde, et parfois de lui-même, tel qu'on voudra le montrer (curieusement avec son accord) un peu moins de dix ans plus tard.

La confrontation de ces deux images ne laisse pas d'être instructive. Sans doute l'idéalisation du prince est une très ancienne tradition, qui remonte aux effigies royales hellénistiques et qu'avaient reprise les Julio-Claudiens, mais le contraste entre le prince idéal et celui de la réalité prend, avec Marc Aurèle, une signification plus profonde, que les *Pensées* nous permettent peut-être de découvrir. Cette chair qui masque l'âme est une parcelle de la matière dont est fait l'univers; elle est donnée pour un temps; elle est passagère, donc de peu d'importance. Ce qui importe, ce qui échappe au temps, à la vieillesse, à la décrépitude, c'est le « dieu » intérieur, le démon qui vit en nous et qui anime notre corps : « Que le dieu qui est en toi commande à un être animé viril, clairvoyant et sage, qui se conduit en citoyen, un Romain, un chef qui se commande à

lui-même, comme quelqu'un qui attendrait ce qui l'appellerait hors de la vie, aisé à se délier, sans qu'il ait besoin de prêter un serment final, sans avoir besoin non plus de personne pour porter témoignage [52]. »

Tel est le prince, au moment de son triomphe. Il a surmonté les compromissions inséparables de l'action ; il a dégagé dans toute sa pureté la présence de son Génie, de son dieu intérieur et « subordonné tout son être au Bien selon la Raison et la Cité [53] ». C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut comprendre la signification des reliefs triomphaux, qui traduisent une vérité spirituelle, d'une bien autre portée que ne pourrait avoir la représentation réaliste du contingent. Ces reliefs, que l'on pourrait, aujourd'hui, considérer comme des instruments de « propagande », contiennent en fait un message politique, cela est vrai, mais aussi l'expression d'une certaine philosophie, celle de Marc Aurèle lui-même. Les actes d'un prince *font* l'Histoire, mais les mobiles profonds qui l'inspirent et qui s'inscrivent dans une vision totale de l'univers transcendent le déroulement de celle-ci.

La même conclusion nous semble résulter du plus célèbre monument figuré représentant l'empereur philosophe, la statue équestre qui, d'abord élevée au Latran, fut, en 1538, transférée par Paul III sur le Capitole. Elle était regardée comme l'image de la Sagesse, une sagesse préchrétienne. Fondue probablement à l'occasion du triomphe célébré par l'empereur en 176, elle unissait, dans le costume de Marc Aurèle, les deux fonctions de *princeps* (chaussures des sénateurs, tunique courte) et *d'imperator (paludamentum,* manteau militaire), déjà distinguées sur les reliefs. Le bras droit est tendu en avant, et ce geste montre que l'empereur, du haut de son cheval, s'adresse à un public qu'il faut imaginer rassemblé autour de lui, les citoyens romains auxquels il annonce la victoire de leurs armes et le retour de la paix. Sous la jambe antérieure droite du cheval, soulevée, se trouvait probablement un barbare agenouillé [54]. Le message est le même que celui des reliefs. C'est celui qui, à travers les siècles, a été transmis jusqu'à nous.

A ces images que Marc Aurèle a laissées de lui-même, à celles qu'il n'a pas voulues ou qu'il n'a pas connues, s'ajoutent, naturellement, parmi nos sources, les monnaies, par lesquelles le pouvoir transmettait les mots d'ordre de sa politique et l'idéologie du moment. On y cherche en vain celles qui pourraient illustrer la vie intérieure du prince. Elles se rapportent toutes à des moments de la vie extérieure, visible, de la famille impériale, ou de l'Empire tout entier, et à des situations politiques.

Il était naturel que les premières frappes exécutées au nom du jeune Caesar, à partir de 139, présentent, au revers, les images ou les noms d'abstractions divinisées, comme *Juventas* (la Jeunesse), *Hilaritas,* qui est à la fois la gaieté et l'exubérance heureuse d'une jeune plante. Il y a aussi l'Espérance - l'adoption de Marcus et de L. Verus ne vient-elle pas d'assurer l'avenir? Puis Honos, qui dans la tradition romaine est associé à *Virtus*, la valeur militaire, et dont la présence sur ce monnayage garantit que les bienfaits de la paix ne feront pas oublier aux princes le souci de la gloire et la dignité de Rome. *Pietas* apparaît dès l'année 140; il s'agit alors de la divinisation d'Hadrien, et du temple que ses fils et petit-fils adoptifs sont en train de lui élever; mais la même vertu qualifie aussi les liens moraux unissant Antonin et les deux Caesars, la solidité de la famille impériale édifiée par Hadrien. Cette famille est fondée sur la loyauté réciproque, la *Fides,* dont le nom revient avec insistance sur ces monnaies, associé à des images de prospérité matérielle, des épis de blé, des corbeilles de fruits, et naturellement aussi est affirmée la Concorde qui règne entre ses membres. *Concordia,* également, entre les différents ordres de la cité.

Une image fréquente est celle de Minerve, casquée, portant la lance et le bouclier. Cette Minerve ne symbolise pas la « sagesse » philosophique et personnelle du jeune Caesar; c'est la déesse honorée, depuis les temps les plus anciens, sur le Capitole, aux côtés de Jupiter et de Junon. Elle personnifie l'intervention de la Raison dans la vie de la cité, la clairvoyance politique, ennemie de tous les excès.

Ce même monnayage exalte les vertus quasi domestiques voulues par Antonin, et que le Caesar s'engage à promouvoir. Lors du mariage de Marcus et de Faustine la Jeune, en 145, est frappée une monnaie au revers de laquelle sont représentés les deux époux, debout, se tenant par la main (la *dextrarum junctio*, symbole de l'union conjugale). Derrière eux se dresse Concordia [55]. Cette émission commémore les « vœux officiels » (vota *publicaJ* formés par le sénat à l'occasion de ce mariage. La fortune de la famille impériale est indissolublement liée à celle de Rome. Lorsque naissent des enfants du couple impérial, des monnaies sont frappées, où l'on voit la déesse *Pietas* étendant la main droite sur la tête d'un enfant. On est tenté d'évoquer telle « dynastie » bourgeoise du XIX[e] siècle, mais un tel jugement serait un peu court. Les *Pensées,* le premier livre surtout, suggèrent la manière dont étaient ressentis ces liens familiaux, lorsque Marc Aurèle énumère toutes les influences qui l'ont formé. Héritier d'une tradition incarnée jusque-là par sa propre famille selon le sang, par ses parents adoptifs et aussi ses maîtres, qui sont ses parents spirituels, il leur doit sa conscience politique, autant que des exemples de vertus plus humbles. Il remercie, par exemple, « son frère Severus » de lui avoir montré l'image « d'un état politique fondé sur la démocratie, l'égalité devant la loi, un droit égal à la parole, et d'une monarchie mettant au-dessus de tout la liberté de ses sujets [56] ». A ce même Severus revient aussi le mérite de lui avoir donné l'exemple de « l'amour de la maison, de la vérité et de la justice [57] » - la maison dont il s'agit est évidemment la *domus* romaine, la cellule sur laquelle repose, depuis toujours, la cité. Telle sera la monarchie antonine, et telle elle avait été, nous essaierons de le montrer, depuis Trajan.

Plus tard, les monnaies traduisent les espoirs et les craintes provoquées par les attaques dont l'Empire est l'objet. Ce sont alors des documents essentiellement historiques, objectifs. Ils mentionnent, par exemple, le Génie de l'Armée, lorsque se produisent des troubles ou que l'empereur tente de porter les frontières de la province de Bretagne au-delà des limites fixées par Hadrien. Mais ce sont surtout les monnaies au nom

d'Antonin lui-même (sous les auspices de qui étaient remportées les victoires) qui forment la chronique militaire de ce temps. Marc Aurèle participe aux événements, mais non en pleine lumière. Les légendes qui mentionnent, sur ses propres monnaies, *Virtus, Honos, Juventas,* le Génie de l'Armée sont, dans l'ensemble, moins nombreuses, pour cette période, que l'effigie de Minerve, qui revient sans cesse. Cependant, l'apparition du dieu Mars, la répétition du thème de la Victoire prouvent bien que Marc Aurèle, en cette fin du règne de son père adoptif, joue un rôle de plus en plus actif dans la politique militaire, la défense et l'accroissement de l'Empire. Lorsqu'il régnera, à partir de 161, seul avec Verus, il ne sera pas dépaysé par la vie des camps et n'apparaîtra nullement, devant l'opinion publique, comme un « philosophe » entièrement voué à la vie contemplative, incapable de jouer son rôle *d'imperator.* Le monnayage y avait pourvu[58].

On rapproche parfois les monnaies sur lesquelles apparaît, comme devise, le mot de *Clementia*, des passages des *Pensées* où l'empereur exalte les devoirs d'humanité, fondés sur les liens des hommes entre eux. Il n'y a probablement là qu'une illusion. Le thème de la *Clementia* est bien antérieur à Marc Aurèle. La clémence, vertu royale, est déjà illustrée par César. Et l'on sait que Sénèque a adressé à Néron un long discours sur ce thème. Mais on n'ignore pas non plus que les stoïciens la considéraient plus comme une faiblesse que comme une vertu. Et Marc Aurèle n'est pas loin de leur donner raison lorsqu'il écrit : « Selon un argument, l'homme est ce qui est le plus proche de nous, et pour cela, nous devons lui faire du bien et le supporter. Mais dans la mesure où certains m'empêchent d'accomplir les actes qui doivent être les miens (c'est-à-dire " ceux qui sont inhérents à ma nature ") l'homme n'est que l'un des indifférents, ni plus ni moins que le soleil, le vent ou un animal [59]… »

On mesure les implications d'une telle formule, qui exclut toute sentimentalité humanitaire, tout pacifisme inconditionné. Marcus a été mis, par la Providence, à la tête de l'Empire. Il lui appartient d'agir comme tel. Sa mission implique qu'il

défende les hommes qui lui ont été ainsi confiés. Le barbare qui compromet la sécurité des provinces, qui, comme cela se produisit en 167, pénètre à l'intérieur de l'Empire en apportant le massacre et la ruine, celui-là ne peut être qu'un ennemi et, comme être humain, un « indifférent ». C'est seulement cinq ans plus tard que l'on frappera un sesterce où l'empereur, debout, tenant une lance et s'appuyant sur un bouclier, tandis qu'un prisonnier, ou un barbare, est agenouillé devant lui, illustre la devise qui entoure le champ: *Clementia Augusti* [60]. Et la même année une autre série était frappée, en l'honneur du *Restitutor Italiae,* et une autre encore célébrant la *Securitas Publica* [61].

Il est clair que les mots d'ordre politiques l'emportent sur ce que pouvaient être les sentiments du « philosophe ».

Le règne de Marc Aurèle connut au moins une violente persécution contre les Chrétiens, celle de Lyon, généralement datée de 176 [62]. Cet épisode sanglant, qui forme un si vif contraste avec la politique suivie depuis Trajan, a-t-il été voulu par Marc Aurèle? Les sources dont nous disposons ne sont pas unanimes, nous le verrons. Les conclusions auxquelles parviennent les modernes ne le sont pas davantage [63]. Ici encore se pose le problème des rapports entre les actes de l'empereur et ses convictions philosophiques, et, ce qui le complique davantage, c'est l'ignorance où nous sommes de la responsabilité personnelle de Marc Aurèle dans ces événements, qui peuvent n'avoir été provoqués que par l'intervention des responsables provinciaux placés dans une position difficile par le déchaînement des passions populaires.

Pour toutes ces raisons la figure de Marc Aurèle, empereur et philosophe, n'a cessé de solliciter l'attention des historiens, qui voient en lui non seulement l'*imperator* aux prises avec les rébellions ou les tentatives dirigées contre l'Empire, en Orient et sur les frontières du Rhin et du Danube, mais aussi avec les

forces spirituelles qui tendent, directement ou indirectement, à désagréger le monde romain de l'intérieur, en l'ouvrant de plus en plus aux traditions, incessamment répétées, de la culture hellénique et aux croyances en partie philosophiques et en partie mystiques qui s'élaborent en Syrie, en Afrique, en Egypte, en Grèce propre. C'est le temps d'Apulée, où fleurit la religion isiaque, c'est celui du « prophète » Alexandre d'Abonuteichos et du serpent Glycon; rationalisme et spéculations sur le divin se combattent ou s'allient. Parvenu à l'apogée de sa puissance le vieil *imperium Romanum* va-t-il sauvegarder un peu de son héritage latin, des structures sociales qui avaient été celles de l'antique Latium? Autant de problèmes devant lesquels se trouve placé Marc Aurèle et dont il semble bien avoir été conscient. Sa propre formation intellectuelle et morale lui donne accès à toutes les formes de la pensée contemporaine, aussi ne saurait-on s'étonner de découvrir en lui bien des contradictions qui rendent difficile de retrouver ce qui fut sa vérité.

CHAPITRE PREMIER

L’enfant qui naît…

Marc Aurèle naquit le 26 avril 121 de notre ère, cinq jours après la fête qui, chaque année, commémorait l’anniversaire de la Naissance de Rome, les Parilia du 21. Plus tard, au IVe siècle, le 26 avril sera marqué par des Jeux, au Cirque, en l’honneur de l’empereur philosophe.

C’est à Rome, dans des jardins situés sur le Caelius, que Marc Aurèle vit le jour. Ces jardins appartenaient à sa mère, Domitia Lucilla la Jeune, qui les tenait sans aucun doute de sa propre mère, Domitia Lucilla l’Aînée. Ces Domitii n’étaient pas une branche de l’antique gens Domitia, dont les représentants les plus illustres avaient été les Domitii Ahenobarbi, qui s’étaient distingués sous la République et dont le dernier représentant avait été l’empereur Néron. Ils descendaient de l’orateur Domitius Afer, venu de Nîmes sous Tibère et devenu célèbre par son éloquence, ce qui lui avait permis d’amasser une grande fortune sous Caligula, Claude et Néron. Afer avait adopté les deux fils d’un certain Sex. Curvius, après l’avoir ruiné [64]. Ces deux jeunes gens, devenus, après leur adoption, l’aîné Domitius Lucanus, le cadet Domitius Tullus, avaient accompli de brillantes carrières sous Néron puis sous les Flaviens. Ils avaient obtenu, sans doute pendant la censure de Vespasien, les honneurs du patriciat et tous deux avaient exercé des commandements militaires, en Germanie, puis en Afrique qu’ils avaient gouvernées successivement. Domitia était, par le sang, la fille de Lucanus, mais, par un arrangement familial, la fortune de celui-ci fut léguée à Tullus, à la condition qu’il prît sa nièce comme héritière. Ce qui arriva. Si bien que Domitia, lorsque mourut Tullus, peut-être vers 108, se trouvait à la tête d’une immense fortune. Les jardins du Caelius, où naquit son petit-fils Marc Aurèle, lui avaient à peu près certainement appartenu.

Ces jardins s’étendaient dans l’un des quartiers les plus agréables de la Ville, sur la longue colline, ou plutôt le plateau

du Caelius, loin des entassements de Suburre, à l'abri des brumes qui stagnaient fréquemment sur les parties basses.

Domitia Lucilla l'Aînée avait épousé en secondes noces P. Calvisius Tullus, consul ordinaire en 109 - puis, une seconde fois, à une date que nous ignorons - et elle en avait eu une fille, Domitia Lucillia la Jeune, la mère de Marc Aurèle. C'est dans la maison de Calvisius Tullus que fut élevé Hérode Atticus, qui devait jouer un si grand rôle sous le règne d'Antonin et de Marc Aurèle [65]. Mais toute cette famille semble avoir été, au début du siècle, sous Trajan, puis sous Hadrien, dominée par la personne de L. Catilius Severus, le père de Calvisius Tullus et, par conséquent, le bisaïeul de Marcus. Consul une première fois sous Trajan, gouverneur d'Asie puis de Syrie, consul pour la deuxième fois en 120 (il eut alors comme collègue le futur Antonin le Pieux), enfin préfet de la Ville, fonction qu'il exerçait encore en 138 et qui, à ses yeux du moins, faisait de lui un successeur tout désigné à Hadrien, que l'on savait malade et qui songeait à mettre fin à ses jours.

Au livre I des *Pensées,* où il revient sur les personnes qui ont entouré son enfance et agi sur lui, Marc Aurèle dit sa reconnaissance à son arrière-grand-père pour ne pas l'avoir contraint de fréquenter les écoles publiques, mais lui avoir fourni les meilleurs maîtres, qui venaient lui donner des leçons « à la maison ». Severus, ajoute Marc Aurèle, avait compris que, pour cela, il fallait dépenser largement [66]. Nous savons par ailleurs que, dans sa petite enfance, Marcus porta le nom de son arrière-grand-père, Catilius Severus [67]. A cette époque, l'enfant vivait dans les jardins du Caelius, qu'il aimait beaucoup, qu'il dut quitter, à son grand regret, lorsqu'il fut adopté par Antonin, en 138, et qu'il considéra toujours comme sa « petite patrie » longtemps après avoir dépassé sa vingtième année [68].

Tout cela est riche en enseignements : d'abord l'importance, dans la vie de l'enfant, puis du jeune homme, des influences venues de la famille maternelle, qui l'installait d'emblée dans cette aristocratie issue des élites provinciales qui avaient

compté tant de sénateurs, de chefs militaires, d'écrivains et d'orateurs et remplacé, depuis déjà plusieurs générations, les représentants des vieilles familles qui avaient survécu aux guerres civiles et aux accusations portées contre tous ceux dont la lignée semblait de nature à leur donner des titres comparables à ceux des Julii et des Claudii. Nous constatons, aussi, le rôle de l'argent dans cette société, l'habileté avec laquelle on se jouait alors des règles juridiques pour accumuler des fortunes immenses, mais aussi l'esprit d'économie dont ne se départissaient pas même les plus riches. Sans cela, pourquoi louer Catilius Severus, comme d'une générosité méritoire, de ne pas avoir lésiné pour procurer à son arrière-petit-fils les meilleurs maîtres? Il apparaît enfin que ces grandes familles n'avaient pas rompu avec les antiques traditions qui donnaient aux patriarches une autorité de fait que nul ne contestait.

Si, du côté de sa mère, la lignée de Marc Aurèle remontait au Gaulois Domitius Afer, du côté de son père elle remontait à un notable espagnol, originaire peut-être du municipe d'Ucubis, dans la province de Bétique (Andalousie) et qui portait le nom d'Annius Verus. Ici encore il s'agit d'un «homme nouveau », étranger à la gens Annia dont étaient issus des consuls au II^e^ siècle avant J.-C. Cet Annius Verus, devenu sénateur, était parvenu à la préture. Son fils, M. Annius Verus, avait été élevé au rang de patricien, en 73, comme l'avaient été Domitius Lucanus et Domitius Tullus (et aussi Cn. Julius Agricola, de Fréjus, le beau-père de Tacite). Consul sous Domitien puis, une seconde fois, en 121 (sous Hadrien), et, après cette date, préfet de la Ville, enfin consul une troisième fois en 126, il avait épousé Rupilia Faustina, fille d'un ancien consul, et de ce mariage étaient nés Annius Verus, le père de Marc Aurèle, de M. Annius Libo et d'Annia Galeria Faustina, qui devait devenir l'épouse d'Antonin le Pieux. Cet Annius Verus vivait lui aussi sur le Caelius, dans une demeure voisine de celle des Laterani (à l'emplacement du Latran), donc non loin des jardins où était né son petit-fils. C'est chez lui que Marcus vécut, pendant quelque temps, après la mort de son père, qui venait, probablement vers 130, d'exercer la préture.

De son grand-père, Marcus, dans les *Pensées,* dit peu de chose : d'abord qu'il avait « un heureux naturel » et ne se mettait pas en colère [69], mais à la fin du même livre, il considère comme un bonheur de ne pas « avoir été longtemps élevé chez la concubine de son grand-père [70] », et il ajoute aussitôt après que les dieux lui ont permis de conserver longtemps la fraîcheur de sa jeunesse (entendez : son innocence) et de ne pas faire prématurément acte de virilité. Rapprochement qui suggère que l'on menait joyeuse vie dans la maison du Latran où régnait la concubine du grand-père, probablement après la mort de sa femme Rupilia. Marcus préférait la villa du Caelius, où vivait sa mère, Domitia Lucilla la Jeune, dont il fait l'éloge à plusieurs reprises. Il lui doit, dit-il, sa piété envers les divinités, sa générosité, le souci non seulement de ne faire de mal à personne mais même de ne pas en concevoir l'idée. Elle lui avait donné l'exemple d'une vie simple, éloignée de celle que menaient les riches [71]. Il se réjouit de l'avoir longtemps conservée auprès de lui jusqu'à ce qu'elle mourût, « jeune encore [72] », probablement peu après 155. Elle devait alors être âgée d'environ quarante-huit ou quarante-neuf ans.

Domitia Lucilla tient une grande place dans la correspondance de Fronton et celle de Marc Aurèle. A l'occasion de son anniversaire, en 143 (l'année où Fronton était consul), Fronton lui adresse une longue lettre, qui est un éloge en règle, présenté d'une façon ingénieuse, où elle apparaît comme un exemple proposé à toutes les femmes, pour ses vertus, sa bonté, sa sincérité. Cette lettre est écrite en grec [73], sur un ton de badinage qui atténue les hyperboles. Une autre, de la même année, en grec pareillement, est un jeu de rhéteur, conduit avec une grande virtuosité. Elle consiste en une série d'images, c'est-à-dire de comparaisons, comme les aimait la seconde sophistique et comme Fronton en faisait composer à Marcus [74].

De même que Marcus vivait dans une grande intimité avec Fronton, de même Domitia était l'amie de Gratia, la femme de celui-ci. Intimité intellectuelle, aussi, qui leur faisait citer

Homère, Euripide, Hésiode et se plaire à ces jeux. Ni Domitia ni Fronton n'oublient que dans la maison de Calvisius avait été élevé Hérode Atticus, comme nous l'avons rappelé. Cela se passait avant la naissance de Marcus, probablement vers 110 ou 114, et Hérode Atticus était encore un enfant. Le grec est alors, entre eux, la langue de l'intimité. C'est au grec que recourra spontanément Marcus dans les *Pensées,* et il est certain que cette familiarité avec la langue parlée dans la moitié orientale de l'Empire ne sera pas sans influence sur la politique du prince.

Marc Aurèle avait peu connu son père, M. Annius Verus. Il le nomme seulement en seconde place, dans les *Pensées,* et se borne à dire ce qu'il doit « à sa réputation et sa mémoire… sa discrétion et son caractère viril [75] », ce qui exclut toute influence directe. L'essentiel de son héritage spirituel, Marc Aurèle le tient de Domitia et des personnes qui composaient la « maison » du Caelius.

Apparemment, rien ne destinait le jeune Marcus à devenir empereur. Il appartenait, par les Annii de Bétique, à cette même aristocratie provinciale espagnole qui avait déjà donné à l'Empire Trajan et Hadrien. Mais on n'aperçoit pas que se soit formé, parmi les sénateurs originaires d'Espagne, un groupe politique particulier. Il y avait longtemps que les colonies et les municipes de la péninsule Ibérique avaient envoyé à Rome les meilleurs de leurs concitoyens, et les plus ambitieux. Au temps de César, L. Cornelius Balbus de Gadès, qui avait servi d'agent au dictateur; un demi-siècle plus tard les Annaei, de Cordoue, Sénèque le Père et ses enfants. Le choix de Trajan, par Nerva, fut dicté non par les origines provinciales du futur empereur mais en raison des circonstances qui exigeaient que l'on fît appel à un homme sûr, fidèle et respecté par l'armée. Hadrien était, lui aussi, espagnol, mais il dut son élévation à sa

parenté avec Trajan, s'il est vrai que son père, P. Aelius Hadrianus Afer, était le cousin germain de celui-ci. A la mort de ce père, Hadrien était devenu le pupille de Trajan et c'est ainsi que, intégré à la famille du prince et grâce aux intrigues de Plotine, il obtint le pouvoir, dans des conditions obscures, à Sélinonte de Syrie, en 117. Ses origines provinciales ne furent donc pas décisives. Les liens familiaux comptèrent davantage et plus encore les manœuvres de l'impératrice.

Hadrien, nous l'avons vu, éleva le jeune Marcus, âgé de huit ans, à la dignité de Salien. L'enfant dut cet honneur, accordé fréquemment aux jeunes gens de familles patriciennes dont le père et la mère étaient vivants, moins à la patrie de ses ancêtres paternels qu'à la faveur dont jouissait à ce moment son arrière-grand-père Catilius Severus, alors préfet de la Ville. Mais figurer dans le collège des Saliens *« juniores* » ne promettait rien d'autre à l'enfant qu'une carrière sénatoriale. Aussi les historiens s'interrogent-ils sur les raisons qui poussèrent Hadrien à l'inclure parmi ses successeurs. Officiellement, depuis la chute de Néron, un principe nouveau avait été avancé pour le choix d'un empereur. Galba avait déclaré que c'en était fini avec le temps où le pouvoir se transmettait de père en fils (par le sang ou l'adoption) à l'intérieur d'une seule famille. C'était, dit-il, le commencement de la liberté. C'est pourquoi lui-même avait choisi Pison, un homme encore jeune, d'une moralité bien connue, pour lui succéder. Galba n'avait pas tardé à être assassiné, ainsi que Pison. Puis, pendant la même année et la suivante, ce furent les légions ou les prétoriens qui firent les empereurs : Othon, Vitellius, enfin Vespasien. On sait comment le principe de l'hérédité avait été rétabli par Vespasien et appliqué au bénéfice de Titus et de Domitien, ses fils. L'échec de Domitien, sa tyrannie, son assassinat avaient, une seconde fois, discrédité le principe de l'hérédité du pouvoir. Le sénat avait choisi Nerva, un vieil homme, un revenant des temps néroniens. Lui-même adopta solennellement Trajan, pour des raisons d'opportunité, ainsi que nous l'avons rappelé. Il fut alors entendu que ce choix était allé au « meilleur », et Trajan reçut le titre, flatteur,

d'Optimus Princeps, « le meilleur des princes », parce qu'il était le meilleur parmi tous les princes possibles. Et ce surnom avait un autre avantage, il rappelait celui que portait le Jupiter du Capitole, *Optimus Maximus, «* le Meilleur, le plus Grand ».

Avec Hadrien on en était revenu, en fait, sinon officiellement, à un choix familial. Hadrien avait en effet épousé Vibia Sabina, une petite-nièce de Trajan, ce qui renforçait ses liens avec l'empereur. On retrouvait un jeu d'alliances, dans lequel les femmes jouaient un rôle essentiel, analogue à celui qui avait assuré, chez les Julio-Claudiens, le passage d'un prince à un autre, lorsque César avait adopté son petit-neveu, le futur Auguste puis lorsque Octavie et Julie avaient donné à l'Empire, parmi leurs descendants, Caligula, Claude et Néron. Allait-on revenir aux anciens errements?

En réalité il était difficile d'appliquer dans les faits le principe qui voulait que l'on choisît le « meilleur ». Qui opérerait ce choix? Le sénat? Mais il était fatalement divisé entre des factions dont chacune aurait son candidat. De plus, l'investiture sénatoriale s'était, dans le passé, révélée insuffisante. Il fallait que le prince, pour être reconnu et accepté par la masse des citoyens, possédât un charisme religieux qui le désignerait comme l'intermédiaire entre les dieux et la cité. Trajan, au moment de son adoption, avait été l'objet d'un prodige émanant de Jupiter [76] et Vespasien, déjà, avait reçu par des oracles et toutes sortes de manifestations divines l'assurance qu'il était destiné à l'Empire [77]. Ce qui lui avait conféré, dans l'opinion, un véritable droit à prendre le pouvoir.

Les leçons du passé montraient donc clairement qu'un sénateur, réussît-il à faire, dans la Curie, l'unanimité autour de lui, ne pourrait guère s'imposer comme prince s'il ne possédait ce prestige que donne la protection évidente des dieux. Hadrien le comprit. A la mort de Trajan, il reçut de ses soldats la « salutation impériale », qui ne faisait pas de lui, automatiquement, un empereur (le temps de Vitellius et de Vespasien était passé), mais qui plaçait, de fait, les armes romaines sous ses auspices. Habilement, il écrivit au sénat

pour dire qu'il regrettait de ne pas avoir laissé aux Pères le soin de lui conférer l'*imperium,* qu'il avait été devancé par ses soldats qui, eux, savaient bien que l'Empire ne pouvait, au regard des dieux, demeurer un seul jour sans *imperator* [78]. La salutation impériale l'investissait de ce qui était un véritable sacerdoce. Les victoires qu'il avait remportées, comme gouverneur de Syrie, pendant les derniers mois de Trajan, établissaient son prestige d'*imperator* heureux, aimé des dieux. En même temps, il avait fait annoncer son adoption par Trajan, ce qui, assurément, ne lui créait aucun droit à l'Empire - puisque, en principe, la filiation, par le sang ou l'adoption, n'était plus considérée comme un titre à prendre le pouvoir – mais, sans plus tarder, il demandait au sénat les honneurs divins pour Trajan. Ce que le sénat accorda aussitôt. Par là, Hadrien devenait « fils de dieu », *divi filius,* et investi de l'*aura* mystique nécessaire. Il n'en prit pas moins, comme on le sait, d'autres précautions et fit exécuter quelques sénateurs (quatre consulaires), qui se considéraient, ou pouvaient être considérés comme les « meilleurs », et, par conséquent, seraient en mesure de lui disputer le pouvoir. Aussi, lorsqu'approcha l'heure de mourir, Hadrien était-il bien décidé à ne pas faire courir à l'État les risques contre lesquels il l'avait protégé vingt ans plus tôt. Lui-même avait, comme d'autres princes dans le passé, demandé lors de conversations privées, et comme par jeu, quels étaient les hommes qui paraissaient dignes de devenir empereurs [79]. Mais, le moment venu, il n'en choisit aucun. Il fit même mettre à mort l'un de ceux qu'il avait désignés comme les « meilleurs », son beau-frère Servianus et le petit-fils de celui-ci, Pedanius Fuscus, âgé de dix-huit ans [80]

A la surprise générale, il adopta un certain L. Ceionius Commodus, qui reçut alors le nom de L. Aelius Caesar. Ceionius descendait d'une famille sénatoriale, originaire d'Étrurie ou peut-être de Faventia (aujourd'hui Faenza, en Emilie). Il n'avait, apparemment, aucune parenté avec Hadrien, et les historiens anciens cherchent à deviner les raisons de son adoption, qui lui promettait l'Empire, en faisant de lui, lorsque mourrait son père adoptif, un « fils de dieu ».

Selon la *Vie* d'*Hadrien*, Ceionius aurait été choisi à cause de sa beauté. Selon la *Vie* qui lui est consacrée à lui-même, d'autres motifs sont allégués : non seulement d'avoir été le mignon d'Hadrien, mais aussi parce qu'Hadrien, féru d'astrologie, avait découvert dans l'horoscope de Ceionius qu'il était promis à l'Empire [81]. On ajoute qu'il avait aussi découvert qu'il ne vivrait pas longtemps et que, comme Marcellus, le gendre d'Auguste, les Destins ne feraient que le montrer au monde avant de l'enlever. Aucune de ces explications n'est vraiment satisfaisante. Il est peu probable qu'une passion sénile pour un favori ait déterminé l'empereur à remettre le pouvoir à un homme qui passait pour être un « dandy », élégant, d'une beauté royale, bon orateur et aussi poète, et inventeur de plaisirs nouveaux, outre un plat où se mêlaient des tétines de truie, de la chair de faisan, du paon, du pâté de jambon et du sanglier, des coussins de lit emplis de roses [82]. Même si l'on ajoute qu'il fut un bon gouverneur pour la Pannonie où l'envoya l'empereur immédiatement après l'adoption, il est difficile de découvrir, dans ce portrait, de quoi justifier la décision d'Hadrien, surtout si l'on se souvient que Ceionius à ce moment-là était déjà visiblement malade, atteint de crachements de sang qui devaient l'emporter l'année suivante.

Hadrien, quoi qu'il en soit, était bien déterminé à faire de Ceionius un empereur. Se souvenant des conditions de son propre avènement, il prit la précaution de supprimer tous les rivaux possibles et, distribuant force largesses aux habitants de Rome et aux soldats, appela Ceionius à exercer un premier consulat, en 136, puis un second en 137, et le chargea de gouverner les deux Pannonies.

Une hypothèse, célèbre, de J. Carcopino, apporte une explication romanesque à cet acharnement d'Hadrien. Ceionius aurait été un fils naturel d'Hadrien, que celui-ci aurait eu, vers l'année 100, et avant son mariage avec Vibia Sabina, ce mariage dont nous avons dit l'importance pour la transmission du pouvoir, d'une certaine Plautia, alors mariée à Ceionius le père [83]. La naissance de ce bâtard aurait été tenue

secrète aussi longtemps que vécut Sabina, mais, dès sa mort, survenue, semble-t-il, en 136, Hadrien, ne se sentant plus de devoirs envers elle, n'aurait plus hésité à désigner comme son héritier à l'Empire ce fils de son sang.

Cette reconstruction de ce qui fut peut-être un drame familial a de quoi séduire. Elle apporte une solution vraisemblable au mystère que pose l'adoption de Ceionius, âgé alors d'environ trente-six ans, et que rien, nous l'avons vu, ne semblait désigner pour cette élévation. Elle ne saurait cependant créer une certitude, mais seulement une grande vraisemblance. Il n'est pas douteux que l'on peut constater une certaine ressemblance sur les effigies d'Hadrien et de Ceionius que l'on voit sur les monnaies. Quoi qu'il en soit, Ceionius ne devait pas régner. Il mourut pendant la dernière nuit de décembre de l'année 137. Hadrien ne fut pas surpris. Il avait déclaré plusieurs mois auparavant qu'il « s'était appuyé sur un mur croulant [84] ». Le 25 février suivant, Hadrien, lui-même très malade, adopta Titus Aurelius Fulvus Boionius Arrius Antoninus, qui reçut plus tard le *cognomen* de Pius. Hadrien mit comme condition à son adoption qu'il adopterait, à son tour, deux jeunes gens, Lucius Ceionius Commodus, le fils de Ceionius, et Marcus Antoninus, c'est-à-dire Marc Aurèle, alors dans sa dix-septième année. L. Ceionius avait sept ans [85].

Les intentions d'Hadrien, en cette circonstance, sont loin d'être claires. On peut penser qu'il voulut promettre l'Empire au fils de ce Ceionius dont il porta ostensiblement le deuil. Quant au futur Marc Aurèle, Hadrien l'avait fiancé à Ceionia Fabia, la sœur du jeune L. Ceionius, si bien qu'il pouvait apparaître comme le mentor désigné, le conseiller nécessaire placé auprès de son jeune beau-frère lorsque, à la mort de leur père adoptif, Antonin le Pieux, L. Ceionius prendrait le pouvoir. Telle est du moins l'impression qui ressort des récits de *l'HistoireAuguste,* mais d'autres solutions au problème ont été avancées. On a voulu démontrer qu'en réalité Hadrien souhaitait assurer la succession, après le règne d'Antonin, à Marc Aurèle [86]. En fait, un document figuré, le relief d'Éphèse déjà cité où est représentée la famille impériale, telle qu'elle

était composée en 138 [87], désigne clairement le jeune Ceionius comme le futur Auguste, Marcus n'apparaissant que comme le second. La tutelle indispensable était confiée à Antonin et à Marc Aurèle. Mais pourquoi, dans ces conditions, associer celui-ci à une telle combinaison? L'hypothèse la plus plausible nous paraît être le fait que Marcus était le descendant de deux hommes qui avaient été les collaborateurs d'Hadrien. Son grand-père paternel, M. Annius Verus, avait exercé trois consulats et la préfecture de la Ville. L'arrière-grand-père maternel de Marcus, L. Catilius Severus, avait rendu à Hadrien un très grand service, lorsqu'il avait accepté de lui succéder comme gouverneur de Syrie, pendant les heures troublées qui précédèrent et suivirent la mort de Trajan, et avait ainsi facilité sa prise du pouvoir [88]. Nous avons vu qu'il était préfet de la Ville en 138. Nous lisons dans la *Vie d'Hadrien* que, cette année-là, voyant Hadrien malade, il avait conçu l'espoir de lui succéder, mais que, cette ambition ayant été connue, il fut privé de sa charge [89]. Mais cela ne se produisit que tout à fait à la fin de la vie d'Hadrien (qui mourut le 10 juillet 138), et n'eut aucune conséquence fâcheuse pour Marc Aurèle.

Le petit-fils d'Annius Verus, l'arrière-petit-fils de Catilius Severus, avait depuis longtemps été remarqué et favorisé par Hadrien. Nous avons vu qu'il était devenu Salien à six ans; l'année précédente, il avait reçu le « cheval public » (cela signifait que l'empereur lui conférait le rang de chevalier). L'auteur de l'*Histoire Auguste* n'hésite pas à écrire qu'il fut élevé « sur les genoux d'Hadrien » et que celui-ci jouait sur le cognomen de Verus, que portait l'enfant, et l'appelait *Verissimus,* d'un superlatif qui semble s'appliquer (selon l'opinion générale) au caractère de Marcus, que l'on suppose ennemi du mensonge. Mais, ici encore, plusieurs interprétations restent possibles. Par exemple que, physiquement, il ressemblait à son grand-père et à son père, qu'il était un « parfait Verus ». Et, à ce moment, peut-être, l'empereur n'était-il pas indifférent aux origines espagnoles de cette branche des Annii. On a pensé aussi que, en lui donnant ce surnom, Hadrien faisait preuve de quelque ironie envers le jeune Marcus parce que, à l'âge de douze ans, pris de passion

pour la philosophie, il avait adopté le costume des cyniques [90]? Mais cela est loin d'être sûr. S'il s'agissait d'une moquerie, même voilée, comment expliquer que ce même cognomen figure sur une inscription d'Ostie, datée de 143, et dans *l'Apologie* de Justin? Il est possible que ce sobriquet, affectueux dans la bouche d'Hadrien et lancé plaisamment, ait été, d'une manière ou d'une autre, redécouvert lorsque Marc Aurèle fut devenu Caesar, en un temps où sa rectitude morale, bien affirmée désormais, était passée en proverbe.

Quelle que soit l'explication adoptée, il est certain que l'empereur éprouvait de l'estime pour Marcus. Les faits le montrent clairement. Peu après avoir provoqué ses fiançailles avec Ceionia Fabia, en 136, ce qui l'associait étroitement à la future famille impériale, il le choisit comme préfet de la Ville, temporaire, pendant la célébration des Feries Latines - vieille tradition qui permettait de mettre en valeur un jeune noble, souvent un membre de la famille au pouvoir. L'auteur de sa biographie dans *l'Histoire Auguste* assure que Marcus se comporta d'une façon brillante au cours des cérémonies qu'il eut à présider pendant ces courtes fonctions. Aussi l'empereur lui donna-t-il la questure pour l'année 138. Puis, lorsque Hadrien mourut à Baïes et que le nouvel Auguste, Antonin, se rendit en Campanie pour ramener les cendres de son père adoptif, ce fut Marcus qui, à Rome, fut chargé de procéder aux cérémonies funèbres et qui donna, selon la coutume, des jeux de gladiateurs pour honorer le mort. Il le fit, dit le biographe, « à titre privé », ce qui signifiait qu'il se considérait comme un membre de la famille d'Hadrien.

Et telle est bien l'image du jeune Marcus en cet été de 138. Il apparaît alors comme le fils spirituel d'Hadrien, celui que la volonté de l'empereur défunt a montré aux Destins. L'expression que nous avons rencontrée et qui le dit « élevé sur les genoux d'Hadrien » prend toute sa signification. Elle ne signifie pas que l'enfant ait été, au sens littéral, élevé par l'empereur. Chacun sait qu'il n'en avait rien été. Mais l'image employée par la biographie évoque un groupe célèbre, une statue de la Fortune, conservée à Préneste, allaitant Jupiter et

Junon assis sur ses genoux [91]. Marcus, désormais, est marqué de l'*aura* divine qui entoure le pouvoir impérial.

Lui-même, nous dit-on, fut effrayé par le destin qui l'attendait. Pendant la nuit qui précéda le jour où Hadrien adopta Antonin, il eut un rêve. Il lui sembla que ses épaules étaient d'ivoire et, comme il demandait si elles seraient capables de porter des fardeaux, il lui fut répondu qu'elles seraient plus vigoureuses qu'avant. Ce rêve est mentionné par l'auteur de l' *Histoire Auguste;* il l'est aussi par Dion Cassius[92]. Le symbole qu'il contient est clair. L'épaule d'ivoire rappelle la légende de Pélops, dont le corps, dépecé par Tantale, avait été servi aux dieux. Un seul d'entre eux ne reconnut pas la nature du mets qu'on leur proposait et dévora une épaule. Mais Zeus, dont Pélops était le petits-fils, ressuscita l'enfant et une épaule d'ivoire remplaça celle qui avait été mangée. Du même Marcus recevrait des dieux – de Jupiter, père des rois – la force nécessaire à l'accomplissement de la tâche qui serait la sienne.

C'est donc avec beaucoup d'inquiétude, mais aussi un peu d'espoir que Marcus quitta son « cher Caelius » et vint habiter au Palatin, dans la demeure d'Hadrien, (l'ancien palais de Tibère) lorsqu'il fut adopté par Antonin. Et comme son entourage lui demandait ce qu'avait de si terrible le fait d'être adopté par celui qui allait être le maître du monde, Marcus répondit en énumérant tous les maux entraînés par le pouvoir, thème souvent traité par les philosophes, dont il était alors un auditeur assidu.

Dans sa nouvelle condition, Marcus affecta de se comporter avec la plus grande simplicité. Il continua de recevoir ses amis, sans rien changer à sa manière de se vêtir, négligeant d'arborer les attributs de son rang. Il portait, pour sortir, un manteau de couleur sombre et, la nuit, ne se faisait pas précéder par un porteur de torche, comme c'était la coutume pour les grands personnages [93]. Aussi bien ne se considérait-il pas réellement comme un prince! Mais bientôt son destin allait se préciser et se précipiter.

Quelles qu'aient été les intentions véritables d'Hadrien à l'égard de Marcus, qu'il ait souhaité l'avoir pour successeur, dans un avenir plus ou moins proche ou seulement (ce qui reste le plus probable) en faire le tuteur et le conseiller du jeune Ceionius une fois que celui-ci aurait atteint l'âge d'exercer le pouvoir, il devint tout de suite évident qu'Antonin, devenu Auguste, entreprit de se l'attacher plus étroitement, au détriment même de Ceionius. Alors que Marcus exerçait la questure, à laquelle l'avait appelé Hadrien (entre décembre 138 et décembre 139), il le désigna comme consul pour l'année 140 et lui conféra le titre de Caesar, ce qui revenait à lui promettre sa succession. Mais Antonin avait été plus loin et ces honneurs conférés à Marcus étaient la conséquence d'un véritable pacte familial négocié immédiatement après la mort d'Hadrien. Antonin avait alors chargé sa femme, Annia Galeria Faustina (Faustine l'Aînée), qui était la tante de Marcus, de demander à son neveu s'il accepterait de rompre ses fiançailles, voulues par Hadrien, avec Ceionia Fabia, la sœur du jeune Ceionius, et de se fiancer avec leur propre fille, appelée, elle aussi, comme sa mère, Annia Galeria Faustina (Faustine la Jeune), fiancée jusque-là à Ceionius. Il y avait, à l'union envisagée entre Marcus et Faustine la Jeune, une objection, la différence d'âge qui existait entre eux [94]. Nous ignorons à quelle date était née Faustine, mais, le mariage avec Marcus ayant été célébré seulement en 145[95], il est probable que la jeune fille atteignit alors sa treizième année, âge légal du mariage pour les femmes. Faustine était donc née en 132, elle avait onze ans de moins que Marcus. L'objection ne sembla pas valable à celui-ci et les fiançailles eurent lieu. Ce mariage, qui faisait de Marcus le gendre de l'empereur, plaçait le jeune homme dans une situation semblable à celle des époux successifs de Julie, la fille d'Auguste. On en revenait à une succession fondée sur l'hérédité, mais une hérédité fictive, où les liens du sang étaient renforcés par ceux de l'adoption.

Nous avons vu que le problème s'était posé à l'avènement d'Hadrien. Seule la relation d'un fils à un père pouvait transmettre le charisme impérial. Au regard des dieux, un fils

adoptif ne différait pas d'un fils par le sang. La cellule familiale était soudée devant l'autel domestique, et c'est devant celui-ci d'abord que se nouait le lien mystique entre le fils et l'homme qui, un jour, deviendrait un dieu. Tout cela, Marcus ne l'ignorait pas. Il savait bien qu'en acceptant des fiançailles avec la fille d'Antonin, il devenait le successeur « mystique » de celui-ci. Il savait aussi que Faustine était très aimée de son père, comme le prouve un fragment d'une lettre adressée par celui-ci à Fronton (deux ans avant la célébration du mariage, admet-on généralement) dans laquelle il déclare qu'il vivrait plus volontiers avec elle à Gyaros (l'île maudite où l'on envoyait traditionnellement les exilés) que sans elle au Palatin [96]. Un mariage avec Faustine scellait son destin.

Qu'en advint-il alors de ses répugnances à l'égard de la monarchie, si vivement affirmées quelques mois plus tôt? Une interprétation malveillante consisterait à supposer que, devant la réalité qui lui était offerte, Marcus ne résista pas à la tentation. Un mot, pourtant, de son biographe nous apprend qu'il ne donna son consente-ment qu'après délibération [97], et cela s'accorde assez bien avec ce que nous pouvons entrevoir de ce jeune philosophe de dix-sept ans, déjà depuis longtemps initié par ses maîtres au stoïcisme. Plus tard, dans les *Pensées,* il écrira : « N'agis jamais contre ton gré ni sans prendre conseil d'autrui, ni sans examen préalable [98]… » Apparemment, dès son adolescence, il n'agissait pas d'une manière différente. Aux préceptes des philosophes, recommandant de ne pas céder aux impulsions de la sensibilité, se joint ici le réflexe romain, qui veut que toute décision soit prise en commun avec les parents et les amis, qu'il s'agisse du *consilium* entourant le chef de famille, ou celui du préteur, à son tribunal, ou celui du prince. Déjà, chez Marcus, en ce moment décisif de son existence, deux exigences apparaissent et s'affirment en lui, sans que l'une s'exerce au détriment de l'autre : celle du philosophe qui s'efforce de conformer, en toute chose, sa conduite aux impératifs de la raison universelle, à travers la sienne propre, et celle du Romain qui ne peut se résigner à ne pas confronter son opinion à celle de ses pairs, et qui est bien déterminé à

prendre sa décision autant grâce aux lumières d'autrui, les *boni viri* de son entourage, qu'aux siennes propres.

Nous avons déjà rencontré un passage des *Pensées* où cela apparaît très clairement [99]. Si, dans l'administration de l'Empire, il est fidèle à ce principe, on peut penser que, pour choisir, en cet été de 138, s'il conserverait la fiancée qui ferait de lui un simple citoyen ou celle qui, comme il le dirait plus tard, lui apportait l'Empire comme dot [100], il écouta plusieurs avis, celui de sa propre raison et ceux de ses proches, et, tout particulièrement de sa tante, Faustine l'Aînée. Et la décision qu'il prit ne lui fut, très probablement, pas dictée par ce qu'elle pouvait lui apporter « de plaisir ou de gloire ».

Il est remarquable qu'Antonin ait chargé sa femme de mener la négociation avec Marcus. Lui-même, apparemment, ne souhaitait pas user de son prestige de prince et, encore moins, de père, pour peser sur la décision du jeune homme. C'est donc librement que celui-ci put choisir, et l'on imagine les arguments qui eurent raison de ses répugnances, qui étaient certainement réelles. Devenir un jour maître de l'Empire plaçait celui qui aurait cette charge dans la situation la plus propre à « être utile aux hommes », ce qui est, comme chacun le sait, le premier devoir de la morale stoïcienne. Au demeurant, l'exemple que lui donnait déjà Antonin lui-même montrait que la condition royale n'exigeait pas que l'on adoptât un train de vie somptueux, qu'il était possible (comme lui-même s'y était essayé, depuis qu'il vivait au Palatin) « de se restreindre presque au train d'un particulier, sans cesser pour cela de tenir son rang ou négliger aucun des devoirs dont il faut s'acquitter en souverain au nom de l'État[101] ». Plus tard, Antonin lui montrera quelle doit être la conduite d'un prince dans la gestion quotidienne des affaires [102]. Dès 138, Marcus pouvait prévoir que son oncle, tel qu'il le connaissait, saurait allier majesté et simplicité et donner l'exemple des vertus « cardinales » qui sont celles du Sage. Comment le jeune « philosophe » n'aurait-il pas été tenté de devenir, un jour, semblable à lui? La condition royale était la plus propre à exalter les qualités profondes d'une âme – cela, les « sophistes

» le disaient et le répétaient [103] – à les mettre en valeur et, si l'affirmation souvent reprise par les stoïciens que seul le Sage est roi, avait quelque signification, ne valait-il pas la peine de montrer aux hommes que cette vérité théorique pouvait, au moins une fois, devenir réalité?

On lit dans les *Pensées* bien des passages qui font écho à cette « délibération » de Marcus lorsque sa tante vint lui offrir l'Empire : d'abord l'idée que ce qui arrive est conforme à l'ordre du monde, voulu par le dieu unique qui régit l'univers [104]. Refuser ce à quoi le dieu nous invite est faire preuve de lâcheté [105]. Et l'accomplissement de ce devoir, malgré tous les désagréments qu'il peut entraîner, est en lui-même un bonheur : « Être semblable au promontoire contre lequel, continûment, viennent se briser les vagues; il demeure debout, et autour de lui viennent mourir les bouillonnements de l'eau [106]. » Est-ce le philosophe qui parle, ici, ou le Romain, lecteur, un peu réticent, d'Horace, qui se souvient de la troisième des odes civiques [107], où le poète promet à Auguste, parce qu'il reste inébranlable dans sa résolution, qu'il partagera un jour le bonheur des dieux? L'image est la même. Elle avait de quoi séduire le jeune Marcus.

D'autres raisons, plus secrètes, l'encouragèrent peut-être à accepter le destin qui s'offrait. Son biographe raconte que, lors d'une cérémonie à laquelle participait Marcus, comme Salien, s'était produit un présage qui lui promettait le pouvoir : la coutume voulait que les participants au banquet sacré lancent, à un moment donné, sur la couche où était placée la statue du dieu Mars, les couronnes de fleurs que chacun portait sur la tête. Les couronnes des autres convives tombèrent çà et là, au hasard. Celle de Marcus se plaça sur le front du dieu, comme si une main l'y eût mise [108]. Avait-il oublié cette scène en 138? Cela est bien peu probable. Il écrit en effet, dans les *Pensées,* que les dieux se manifestent à nous, pour nous venir en aide, de mille manières, « par des songes, par des oracles », et mettre fin à nos incertitudes [109]. Il avoue que, dès sa jeunesse, les dieux se manifestèrent à lui, de différentes manières, par des communications directes ou des inspirations qui lui

permirent de «vivre selon la nature », en toute circonstance [110]. On peut déduire de ces confidences, consenties alors qu'il fait un retour sur les premières années de sa vie, que Marcus accepta, de tout son être, de toute sa foi, de Romain, de philosophe et de mystique, la lourde charge que lui offrait Faustine. C'est en Romain qu'il délibérait, en Romain qu'il accueillait les présages, en stoïcien, déjà, qu'il entrevoyait d'être un prince « au cœur pur ». Dans sa décision, quelle part d'orgueil? Quelle part d'utopie dans ce rêve?

Il entre de l'orgueil, certes, dans la conviction que les dieux se préoccupent de notre chemin sur la terre, mais aussi de l'humilité dans la pensée qu'il nous appartient de nous intégrer dans un ordre universel qui nous dépasse et que le sentiment que nous avons de notre liberté peut nous conduire à notre perte, si nous ne subordonnons pas notre prétendue indépendance au Logos, à la Raison, et si nous étouffons en nous le *daimôn,* le dieu qui réside en notre âme. Comme récompense à toute cette vie d'efforts, nous n'avons pas à attendre quelque bonheur matériel, mais seulement le témoignage de notre *daimôn* et, finalement, la sérénité, une certaine élévation de l'esprit qui, loin de détruire en nous les élans de la sensibilité et du cœur, les purifie et, pour cela même, les rend plus précieux.

CHAPITRE II

L'éducation d'un prince

Quelles qu'aient pu être les raisons véritables de la subtile combinaison politique imaginée par Hadrien pour assurer sa succession, Dion Cassius aussi bien que l'auteur de *l'Histoire Auguste* s'accordent à déclarer que l'empereur avait une estime toute particulière pour Marcus, en raison « de la nature vigoureuse de son âme, qui transparaissait déjà [111] ». « Dès sa première enfance, dit *l'Histoire Auguste,* il était sérieux [112]. » Hadrien, nous l'avons rappelé, l'avait surnommé *Verissimus,* et de cette passion pour la vérité nous avons d'autres preuves. Ainsi, écrivant (peut-être vers 139?) à son maître Fronton, Marcus assure celui-ci que, des deux lettres qu'il en a reçues, l'une, où il lui adressait des reproches sur un point de style, l'autre, où Fronton le félicitait de son zèle à étudier, c'était la première qui lui avait fait le plus grand plaisir. Et cela pour une seule raison, « parce qu'il recevait (de son maître) une leçon de vérité [113] ». Puis, il ajoute que dire la vérité est chose aussi difficile pour les hommes que pour les dieux. Ainsi, les oracles sont toujours ambigus et contiennent quelque piège auquel on se laisse prendre si l'on n'est pas prudent. Rien de pareil dans les propos de Fronton!

Un peu plus tard, pendant le consulat de celui-ci, en 143, Marcus revient sur le sujet. Il se trouve, dit-il, dans une situation où tout le monde vous prodigue ses conseils, mais sans autre dessein que de plaire. Les rois, en particulier, ainsi que l'écrivait Plaute (dans une comédie perdue, intitulée *Le Flatteur)* sont entourés de courtisans qui ne leur disent jamais la vérité. Mais aujourd'hui ce ne sont plus seulement les rois, ce sont les fils de roi qui sont l'objet de ces adulations et de la servilité générale [114]. En 143, il y a déjà environ cinq ans que Marcus fait partie de la famille impériale. Adopté par Antonin, il est vraiment « fils de roi » et il déplore la solitude morale où il se trouverait s'il n'y avait Fronton pour lui dire vrai et entendre sa vérité à lui.

A ce moment, Marcus a atteint sa vingt-deuxième année et il se plaît à affirmer l'indépendance de son jugement. Ainsi lorsque, cette année-là, il a assisté à une conférence du sophiste Polémon (qui devait mourir un an plus tard), il fait de ce personnage, qui avait connu la gloire sous Trajan et sous Hadrien, un portrait féroce, le comparant à un « cultivateur énergique, habile, qui a planté sur ses vastes propriétés du blé et de la vigne, jouit d'un revenu considérable mais sur ses terres on ne trouve ni figuier de Pompéi, ni légumes d'Aricie, ni rose de Tarente, ni bocage charmant, ni bosquet sacré, ni platane pour donner de l'ombre; tout est pour l'utile, plus que pour le plaisir [115] ». Une lettre de cette sorte est, elle aussi, un portrait. Elle nous montre le jeune Caesar refusant d'accepter les idées et les réputations toutes faites autant que de déguiser sa pensée. Elle nous le montre aussi fidèle disciple de Fronton, en imaginant et en développant la comparaison qui doit définir Polémon. C'est Fronton, en effet, qui lui a appris cet art, dont il est lui-même un adepte. Mais ce qui frappe peut-être davantage, ce sont les démonstrations d'amitié entre les deux hommes, une amitié exubérante, prompte à user des superlatifs les plus appuyés. A la fin d'une lettre à Fronton, Marcus écrit par exemple : « Adieu, ô toi le plus regretté des êtres, le plus cher qui soit à ce Verus (lui-même) qui t'appartient, éminentissime consul, le plus charmant des maîtres [116]. » On ne lit aucune formule semblable, aussi tendre, ni dans la correspondance de Cicéron ni dans celle de Pline.

Au livre des *Pensées,* bien des années plus tard, Marc Aurèle définira ce qu'il estime devoir être (et sans doute avoir été) sa ligne de conduite : « A tout moment soucie-toi de faire, en Romain et en homme, ce que tu as sur les bras, avec une gravité minutieuse, sincère, avec tendresse, indépendance et justice, et à donner congé à toutes les autres choses qui peuvent te passer par l'esprit [117]. »

Marcus énumère les vertus qu'il estime par-dessus tout, et dont la pratique a dominé sa vie entière, depuis sa jeunesse : esprit d'indépendance, sérieux (ce que tout le monde louait en lui), authenticité et, ce qui est moins attendu, tendresse. Par

nature, Marcus était porté à aimer. Il le prouvera bien des fois par son attitude envers ses amis, tous ceux qui avaient formé sa jeunesse, en leur donnant accès aux plus hautes charges, si leur rang le permettait ou, si leur condition était trop basse, en les enrichissant [118]. C'est dans le même esprit qu'il éleva au Capitole un temple à la déesse *Indulgentia,* dont le nom, en latin, évoquait, par exemple, la tendresse d'un père pour ses enfants [119].

Fronton l'avait mis en garde contre les excès de sa sensibilité, qui pouvait faire de lui une victime. Au livre I des *Pensées,* Marc Aurèle s'en souvient : « A Fronton (je dois) d'avoir appris combien, autour du pouvoir, il y a de méchanceté, de ruse, de faux-semblant et aussi à quel point, en général, ceux qu'on appelle les patriciens, chez nous, sont incapables d'affection [120]. »

Enfant tendre, passionné, apportant en toute chose le plus grand sérieux, autant de traits qui nous montrent Marcus adolescent, dans sa naïveté, sa vulnérabilité, bien mal préparé, de nature, à affronter la vie de cour. Il avoue aussi que son caractère, à ce moment-là, était vif, spontanément porté à l'insolence, et il remercie les dieux de ne pas l'avoir, alors, placé dans une situation qui l'eût exposé à offenser ceux qu'il aimait[121]. Plus tard, sous l'influence d'un de ses maîtres, Junius Rusticus, que nous rencontrerons bientôt, il parvint à se corriger de ce défaut [122], à se discipliner, à ne pas chercher, ingénument, les activités qui le mettraient en valeur auprès des siens et à ne pas tenir rancune à quiconque lui aurait manqué [123]. Et c'est ce même Rusticus qui prêta, pour la première fois, à Marcus, les *Mémoires* d'Épictète et, sous ce titre, il faut certainement reconnaître les *Entretiens,* que nous possédons. Or Épictète avait abordé le problème de l'affection, de la sensibilité dans les relations humaines. Il avait montré que la tendresse n'était pas incompatible avec la Raison [124], qu'elle n'aliénait pas l'indépendance, la liberté. Ainsi Epictète enseignait à ce jeune disciple des stoïciens, déjà initié par d'autres maîtres, que la doctrine du Portique n'impliquait pas, loin de là, insensibilité et inhumanité. Même séduit par le

stoïcisme, Marcus n'aurait pas à renoncer à ce qu'il y avait de plus profond en lui, à sa propre « vérité ».

Marc Aurèle lui-même, dans les *Pensées,* et, d'autre part, l'auteur de l'*Histoire Auguste,* nous ont conservé les noms des hommes qui furent les maîtres du jeune Marcus. Ces deux listes coïncident, en général. Mais certains des personnages qui y figurent nous sont inconnus. Ainsi les trois premiers précepteurs énumérés par l'*Histoire Auguste* : Euphorion, le *litterator,* qui lui enseigna les rudiments, Geminus, qualifié de « comédien », enfin Andron, chargé de la musique et de la géométrie. Apulée, dans les *Florides* écrivait, avec raison, que, généralement, l'éducation des enfants, puis des jeunes gens, comportait trois degrés : les leçons du *litterator* (il fallait bien apprendre à écrire et à lire!) puis celles de *grammaticus,* qui initiait l'élève à la littérature et lui apportait les connaissances nécessaires, enfin celles du rhéteur qui lui donnait « les armes de l'éloquence ». Mais, ajoute Apulée, il a lui-même puisé à des sources plus abondantes : poésie, géométrie, musique, dialectique, et finalement, l'ensemble de la philosophie [125], et il se vante sans modestie de cette érudition universelle.

Marcus, pour ses premières études, fut donc initié à des disciplines qui n'appartenaient pas au programme ordinaire des écoliers, mais au programme « élargi » évoqué par le rhéteur de Madaure, et cela, il le dut probablement à la générosité de son arrière-grand-père [126]. La mention d'un « comédien » parmi ses premiers maîtres peut surprendre. En réalité, l'utilité d'un maître de diction se justifie. Un texte se présentait alors sous la forme d'une série de lettres sans séparation entre les mots. L'assemblage des syllabes de manière à faire surgir des mots reconnaissables n'allait pas sans difficultés. Une difficulté supplémentaire se présentait lorsqu'il s'agissait d'adapter la diction au sens. Or, on sait que chaque texte était destiné non pas, ordinairement, à être lu par les yeux mais entendu, écouté par l'oreille. L'intonation, le

rythme étaient donc d'une extrême importance. L'écriture, non plus, n'indiquait pas la quantité des voyelles et des syllabes, dont la connaissance était essentielle non seulement pour la poésie mais aussi pour la cadence des périodes oratoires. Les leçons d'un vrai comédien, rompu aux secrets de toutes les formes d'énoncé, n'étaient donc pas superflues. Elles préparaient l'élève à acquérir une maîtrise parfaite de la langue, celle des auteurs d'autrefois comme celle dont il aurait lui-même à user.

A côté du maître de diction, un maître alliant musique et géométrie. Ici encore rien d'étrange, l'une et l'autre discipline étant considérées comme une science des nombres. C'était une très ancienne tradition, autrefois intégrée par les Pythagoriciens dans leur système du monde, et nous avons vu qu'Apulée pratiqua, lui aussi (ou prétend qu'il pratiqua) musique et géométrie. Quintilien a longuement analysé les raisons qui plaidaient en faveur de cette double initiation. Non seulement, dit-il, ce sont là des exercices capables de développer la finesse de l'esprit, mais ils sont complémentaires, la géométrie habituant l'enfant à raisonner par ordre, à séparer démonstration et proposition, la musique provoquant les mouvements de la sensibilité [127]. Quintilien se place dans la perspective qui lui est propre, la formation d'un orateur, considéré comme ce qui existe de plus parfait parmi les hommes. Si l'on confia le jeune Marcus à un comédien et à un maître à la fois de musique et de géométrie, c'est bien que l'on entendait faire de lui un de ces parangons dont l'image, depuis le temps de Cicéron, hantait la pensée des Romains. Marcus devait réaliser en lui cet idéal, devenir le Romain formé à une culture encyclopédique, possédant la connaissance de tout ce qui constitue l'univers et capable, pour cette raison, de juger avec rectitude aussi bien dans la vie politique que dans sa vie propre.

Cette première formation, généralement donnée aux enfants à partir de leur sixième année, Marcus la reçut alors que son père vivait encore, puisqu'il le perdit alors qu'il avait lui-même environ neuf ans. Lorsqu'il fut recueilli par son arrière-

grand-père, le moment était venu pour lui de recevoir les leçons du grammairien, le *grammaticus*. Dans la maison du Latran, comme dans toutes les familles cultivées, on usait aussi bien du latin et du grec. Aussi y eut-il, au service de l'enfant, un grammairien grec, nommé Alexandre de Cotyaeum et trois grammairiens latins, un certain Trosius Aper, un certain Pollio et un Eutychius Proculus, originaire de Sicca, en Afrique proconsulaire (aujourd'hui Le Kef, en Tunisie).

Le grammairien grec n'est pas pour nous tout à fait un inconnu, parce qu'il fut le maître d'Aelius Aristide, l'un des « sophistes » marquants de ce siècle [128], qui fait de fréquentes allusions à son enseignement. Alexandre connaissait parfaitement, dit Aristide, toute la littérature grecque. Il avait écrit des *Recherches sur Homère,* source inépuisable de la pensée grecque. Il s'était aussi occupé d'Hérodote, mais sa réputation reposait surtout sur son enseignement oral, qu'il donnait au cours de ses voyages, allant de ville en ville et recevant des honoraires élevés, si bien qu'il jouissait, dans sa vieillesse, d'une fortune considérable. Il est possible, par conséquent, que ce soit à lui que pense Marc Aurèle lorsqu'il évoque la générosité de son arrière-grand-père, Catilius Severus, qui fit venir près de lui, à grands frais, les meilleurs maîtres [129]. Et nous savons aussi que dans la maison de Calvisius, son fils, la culture grecque était un grand honneur [130]. Au livre premier des *Pensées* Marc Aurèle loue cet Alexandre moins de sa science que de son aménité, de l'art qu'il avait, lorsqu'un élève avait commis une faute, de l'amener à s'en apercevoir grâce à quelque question adroite ou un rapprochement approprié [131]. Et ce grammairien préférait la chose signifiée et lui donnait plus d'importance qu'au mot pour la désigner. Il est significatif que l'élève ait retenu cette particularité; ce souci de la réalité, sous le signe, répondait à ses propres tendances, à ce réalisme de sa pensée dont il se félicite lorsqu'il écrit, parmi ses actions de grâces aux dieux : « Le fait, lorsque je me pris de passion pour la philosophie, de ne pas être tombé sur un sophiste ni de m'appesantir sur des

auteurs ou de résoudre des syllogismes ou de m'occuper de ce qui se passe dans le ciel [132]. »

Des trois grammairiens latins qui furent les maîtres de Marc Aurèle, l'un d'eux, Trosius Aper (si son nom nous a été transmis correctement) est inconnu de nous. En revanche nous sommes un peu mieux renseignés sur les deux autres, Pollio et Eutychius Proculus. Pollio expliquait Virgile et Horace, un poète que Marcus appréciait peu. Des commentaires de son maître sur Virgile nous n'avons qu'un témoignage. Lorsque Virgile assure qu'il soufflait une brise aux Enfers, Pollio expliquait que cette brise, inattendue en un tel lieu, y avait été amenée par Énée et sa compagne la Sibylle [133]. Eutychius, lui, se distinguait par l'âpreté de ses blâmes [134], ou peut-être de ses sentences, lorsqu'il siégeait comme juge (s'il s'agit bien de lui), car Marcus l'avait engagé dans la carrière senatoriale et en avait fait un consul.

En réalité, Marcus n'était pas attiré par les auteurs latins classiques. Lorsque Fronton citera Horace, qu'il connaît bien, Marcus lui répondra que, pour lui, Horace est mort, comme Pollio qui le lui faisait connaître [135]. Il préfère de beaucoup les poètes plus anciens, Ennius, Plaute, Naevius. Il fait des extraits empruntés à des atellanes, ces pièces «populaires» d'origine campanienne, qui ressemblaient à la future *commedia dell'arte,* avec ses personnages conventionnels, placés dans des situations qui ne l'étaient pas moins. Il aime aussi les orateurs archaïques, les discours de Scipion Émilien. Lorsque, à plus de vingt ans, il ira séjourner dans l'une de ses villas, pour chasser, il emportera avec lui un recueil des discours de Caton le Censeur, et le traité *Sur l'agriculture.* Il le cite dans ses lettres à Fronton, lui emprunte des expressions, il l'appelle son « patron », félicite Fronton de le lire lui-même souvent et déclare, avec cette exubérance de langage que nous lui connaissons : « Je me suis voué, engagé, abandonné à lui [136]. » Du vieux censeur il admire tout : le langage austère, vigoureux et en même temps précis, puis le don de l'invective, et sa rigueur morale, son sens de la justice, qui lui fait réprouver

l'usage d'appeler devant le tribunal les parents et les enfants d'un accusé pour émouvoir la pitié des juges.

On répète volontiers que Marcus, dans son goût pour Caton, ne fait que suivre l'enseignement de Fronton et, plus généralement, la mode qui se répand de l'archaïsme [137]. Cela est vrai. Marc Aurèle n'est pas le seul, loin de là, à mettre les vieux auteurs au-dessus des plus récents, de ceux que nous jugeons plus parfaits et plus grands, mais est-ce pure et simple docilité à l'air du temps ? En supposant même qu'il en soit ainsi, au moins en partie, il n'en reste pas moins que l'élève a oublié ou négligé les leçons de ses premiers maîtres, les grammairiens, dont c'était le rôle de l'initier aux auteurs classiques. Ont-ils été maladroits dans leurs commentaires sur Virgile et Horace? Le peu que nous en entrevoyons le laisse supposer. Pourtant, si Marcus avait été porté, par nature, à comprendre et sentir cette poésie, les commentaires les plus fades n'auraient pas suffi à l'en détourner. Lui-même compose des vers, des hexamètres, qu'il juge le plus souvent mauvais, mais pas toujours, et aussi des hendécasyllabes, les « petits vers » que, depuis le temps de Catulle, on écrit pour ses amis. Pétrone, Martial, Pline le Jeune en ont composé. Ils ne prétendent ni à la profondeur ni à la poésie véritable. La poésie est devenu un simple jeu d'esprit, d'autant plus apprécié qu'il est plus frivole. On se souvient du petit poème composé par Hadrien sur sa propre mort, masquant, sous la préciosité de la forme, l'angoisse qui, nous le savons, torturait alors l'empereur au point de le conduire au bord du suicide.

A peine sorti de l'école des grammairiens, qui n'avait pu, au mieux, l'emporter sur les entraînements de la mode, Marcus passa entre les mains des rhéteurs. Sur les trois rhéteurs grecs qui sont nommés, un, Aninius Macer, nous est inconnu. Un autre, Caninius Celer, fut aussi le maître de Verus, ce qui signifie qu'il resta pendant de longues années à la cour, puisque Verus, né le 15 décembre 130, ne put entendre ses leçons qu'après la mort d'Hadrien, ce que confirme un passage des Pensées [138], où il est dit que Celer « a enseveli Hadrien ». Vers le même moment les deux jeunes princes furent confiés

au rhéteur grec le plus illustre du siècle, Hérode Atticus, qui avait alors environ quarante ans. Hérode Atticus reste l'un des mieux connus parmi les intellectuels de ce temps, un Athénien dont la famille avait accepté totalement la présence romaine. Son père avait été deux fois consul sous Trajan et, en ces occasions, il avait séjourné à Rome, alors qu'il n'avait pas encore atteint sa quinzième année, et c'est sans doute pendant ces séjours qu'il avait été accueilli dans la maison de Calvisius [139]. Il avait servi la politique d'Hadrien lorsque celui-ci, à Athènes, avait fondé le Panhellénion, dont il attendait qu'il réalise cette union de toutes les cités grecques, si longtemps souhaitée - depuis les guerres médiques - mais qui n'était restée qu'un rêve. Ce Panhellénion, sorte de conseil fédéral, comparable au Conseil des Gaules, qui siégeait à Lyon, avait à sa tête un archonte, désigné pour quatre ans. Hérode Atticus avait été le premier à exercer cette charge, dès la fondation, vers 131. Dix ans plus tard, et alors qu'il était brouillé avec les Athéniens, en raison d'un procès que ceux-ci lui avaient intenté concernant la manière dont il avait exécuté le testament de son père, il s'était retiré à Rome, où il vécut de 140 à 145. C'est pendant cette période qu'il eut comme élèves Verus et Marc Aurèle. Celui-ci avait donc une vingtaine d'années. Hérode Atticus était pour lui un ami, lié à sa famille et à lui-même par les liens de la *pietas,* avant d'être un maître [140]. Déjà Caesar, il usa de toute son influence pour le faire acquitter dans le procès dont nous avons parlé et qui fut jugé à Rome. Dans ce dessein, il intervient auprès de Fronton, que les Athéniens avaient chargé de parler en leur nom. Comme l'affaire se présentait assez mal pour Hérode, Marcus prie instamment Fronton de s'en tenir aux faits les moins dommageables, de ne pas évoquer des circonstances annexes, de ne pas, surtout, user de pathétique.

Nous pouvons nous demander si, en cette circonstance, Marcus ne se départit pas quelque peu de sa rigueur morale et de son amour pour la vérité. Visiblement, il n'est pas sans s'en rendre compte, et il en est un peu honteux, mais sa « tendresse » pour son ami, qui est en même temps son maître, l'emporte en lui. Il résout le problème en demendant à Fronton de dire

franchement ce qui relève des faits, mais de ne pas tenir compte des sentiments que lui inspirent ces mêmes faits, de sa réaction personnelle : « Tout ce qui appartient à la cause que tu défends, il te faut évidemment le produire, mais tout ce qui concerne ce que tu ressens toi-même, aussi légitime, aussi provoqué que cela soit, il ne faut, cependant, rien en dire [141].» »

Et l'accusé fut absous, sans que la vérité eût été lésée. Peut-on parler de casuistique? A peine : Marc Aurèle avait seulement souhaité que le discours de l'accusation fût exempt des appels à la sensibilité, qui plaisaient tellement aux rhéteurs et que, autrefois, Caton condamnait. Pourquoi accepter dans un réquisitoire ce que l'on refusait à un plaidoyer? La raison était sauve.

Marc Aurèle, alors Caesar, partageant avec son père adoptif Antonin les responsabilités du pouvoir, avait deux excellentes raisons de souhaiter l'acquittement d'Hérode Atticus. Aux motifs personnels, l'amitié de l'élève pour le maître, s'ajoutait certainement le souci de ne pas enlever à l'autorité romaine l'un de ses appuis les plus sûrs et les plus précieux non seulement dans Athènes mais dans tout le monde grec. En outre, des liens familiaux s'étaient créés entre Hérode et la maison impériale, puisque Hérode épousa (vers cette époque) Appia Annia Regilla Atilia Concidia Tertulla, qui appartenait à une branche des Annii.

Est-il possible de se faire quelque idée de l'influence que put avoir sur Marcus, en dehors de ces rapports personnels, l'enseignement d'Hérode? Alors qu'il se trouvait à Naples, dans l'été de 143, il dut écouter les discours de quelques rhéteurs grecs, qui prononçaient des éloges : ceux de dieux ou de héros, de personnages célèbres ou illustres à ce moment. Marcus les juge durement : « Nous avons écouté, là-bas, des " panégyristes ", grecs naturellement, des êtres étonnants au point que moi, qui suis aussi éloigné de la littérature grecque que mon cher mont Caelius est loin de la terre grecque, je peux espérer, comparé à eux, égaler même Théopompe, dont

j'entends dire partout qu'il fut l'homme le plus éloquent jamais né [142]. » Et, dit Marcus, il s'en fallut de peu que « moi, un barbare, je ne fusse poussé à écrire en grec, par ces individus avec leur totale ignorance ».

Marcus se juge donc capable de se montrer éloquent en grec. Il le doit sans aucun doute aux leçons d'Hérode, et, malgré cela, il ne nomme pas celui-ci, dans les *Pensées,* parmi les personnages à qui va sa reconnaissance. C'est que le grec n'est pas pour lui le langage d'apparat. Il reste ce qu'il fut toujours dans l'entourage de sa mère, la langue de l'intimité et de la tendresse [143]. Lui-même le comprend et l'écrit. Il est familier avec les pensées qui appartiennent en propre à cette langue, à tout ce qu'elle apporte avec elle de notions implicites ou explicites et qu'eile seule est capable d'exprimer d'une manière adéquate. Mais c'est là le domaine du langage intérieur, de la méditation. Fronton lui défend expressément de composer des discours en grec, alors que lui-même ne s'en prive pas, aussi Marcus se rebelle-t-il et dit : « Il me faut, plus que jamais, moi aussi écrire en grec. Et pour quelle raison, demandes-tu ? Parce que je veux voir par moi-même si ce que je n'ai pas appris me sera plus propice puisque ce que j'ai appris m'abandonne [144] . »

L'aveu est précieux. Marcus n'a pas, réellement, *appris* la rhétorique grecque, à la différence de la rhétorique latine, qui, elle, est l'instrument du personnage qu'il est devenu. C'est évidemment en latin que, en la circonstance à laquelle se rapporte cette lettre, il doit publiquement remercier Antonin de lui avoir conféré le titre de Caesar. Le discours est délicat. Marcus éprouve la plus grande difficulté à le composer, sans doute parce qu'il doit se conformer aux modèles du genre. Cela fait partie de la « comédie » plus que de la vérité. Comme cela serait plus facile si, devant ce public de sénateurs, de « patriciens », il était possible de laisser parler son cœur! Mais l'étiquette, la tradition l'interdisent. Et puis, ces mouvements du coeur, les auditeurs auxquels ce discours est destiné seraient-ils capables de les comprendre, eux qui, comme Fronton le dira à Marcus, ignorent ce qu'est la tendresse [145]?

Ainsi, dès ce moment, vers sa vingtième année, Marcus prenait conscience d'une sorte de clivage qui s'opérait en lui : d'un côté la langue latine, expression de toutes les notions dont l'ensemble constituait la romanité, sa morale civique, ses idéaux, sa hiérarchie sociale, expression, aussi de toutes les bienséances et de la vie quotidienne à la cour. De l'autre côté, la langue grecque, avec ses propres traditions d'une culture, toujours réaffirmée depuis les temps homériques, son esthétique de l'éloquence, minutieusement analysée puis codifiée, enfin, à partir du IVe siècle, la création d'un langage de la philosophie, avec son vocabulaire propre, qui avait abouti dans certaines écoles, et notamment chez les stoïciens, à une véritable algèbre verbale. Ces deux mondes cohabitaient dans l'esprit mais aussi dans la vie du jeune prince.

Trois maîtres étaient chargés de lui enseigner la rhétorique de langue grecque. On a remarqué qu'il ne fut pas toujours docile à leurs leçons et que, parfois, dans les *Pensées,* sa prose grecque n'est pas exemple de latinismes [146]. La raison en est peut-être que, de bonne heure, il subit l'influence, bientôt prédominante, de Cornelius Fronton, chargé de lui enseigner la rhétorique latine. Cet « Africain », comme il se nomme lui-même, originaire de Cirta (Constantine) descendait en fait d'une famille de colons italiens, installés dans ce pays depuis des générations, comme l'étaient les « Espagnols » revenus à Rome au temps de Sénèque et de Trajan. Il semble que Fronton soit né une vingtaine d'années avant Marcus, peut-être moins, c'est-à-dire entre 100 et 110. Il est possible que, comme devait le faire Apulée, il ait passé quelque temps à Alexandrie, qui était alors un centre d'études renommé [147], mais c'est à Rome que nous le trouvons, établi dans la ville, peu après sa vingtième année [148]. Là, il s'initie à la littérature latine et s'intéresse tout particulièrement aux «vieux auteurs ». Ce qu'il recherche, c'est la pureté de la langue, les mots rares, que le langage quotidien n'a pas usés, démonétisés.

Plusieurs chapitres des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle nous renseignent sur la sensibilité littéraire de Fronton. Ainsi, à propos d'un passage de l'historien Claudius Quadrigarius, il

défend l'expression dont s'était servi celui-ci en écrivant que Metellus (Caecilius Metellus Numidicus, qui dut s'exiler pendant la guerre civile provoquée par Marius, en 100 avant J.-C.) «se rendit au Capitole avec de nombreux mortels ». Un assistant avait critiqué cette expression, et soutenu qu'il eût été préférable d'écrire tout simplement « avec beaucoup de personnes ». Fronton intervint et expliqua la différence entre les deux expressions. Pour lui, « de nombreux mortels» évoquait, d'une manière mal définie, mais sensible, l'ensemble des citoyens, une foule immense, mélangée, ce que n'eût point été le cas si Quadrigarius avait écrit « beaucoup de personnes [149] ».

Fronton avait rapidement acquis un sens « affectif » du latin, des nuances entre les mots, de leur couleur, poétique ou prosaïque, de leur emploi, de leur vie au cours du temps. Et c'est sur cette perception presque charnelle de la langue qu'il fondait sa propre esthétique oratoire. Il écrit à Marcus, en 143, au cours de son consulat : « Vous, dit-il, faisant allusion à Marcus et à Antonin, qui devez par nécessité porter des vêtements de pourpre et d'écarlate, vous devez, parfois, donner à vos discours la même parure [150]. »

On peut comprendre la raison qui poussait Fronton à préférer les auteurs anciens, ceux dont la langue était éloignée de celle qu'il entendait parler autour de lui ou qu'il lisait chez les écrivains de son temps. Il voulait avant tout disposer d'un vocabulaire riche, que n'envahissaient pas les impropriétés à la mode, les facilités qui affectent et rongent le parler quotidien. Un autre récit d'Aulu-Gelle nous montre Fronton aux prises avec le rhéteur Favorinus, d'Arles, qui enseignait en grec. Favorinus avait déclaré que le nombre des couleurs réelles était beaucoup plus grand que les mots pour les désigner, que, d'ailleurs, les mots ne pouvaient rendre compte de toutes les différences entre elles et il ajoutait que cette pauvreté du langage était plus grande en latin qu'en grec [151]. Ce qui rouvrait une très ancienne querelle, dans laquelle autrefois Cicéron avait pris partie, en prouvant que parfois le latin se révélait plus riche que le grec dans son vocabulaire. Fronton se range

du côté de Cicéron, et il n'a aucun mal à montrer que le latin dispose, pour désigner les couleurs, d'un nombre de termes beaucoup plus grand que le grec. La démonstration est étincelante, si bien que Favorinus a l'élégance de rendre les armes à son vainqueur et de reconnaître que, grâce à son ami, il vient, pour la première fois, de comprendre un vers d'Ennius qui, jusque-là, lui semblait absurde.

Sous l'influence de Fronton, Marcus ne pouvait que prendre conscience, plus clairement, des richesses intérieures que lui apportait l'usage des deux langues, deux claviers dont il aurait à user, de l'un ou de l'autre, selon les moments. Mais, nous l'avons vu, lorsqu'il recourra au latin, ce ne sera pas la poésie classique qui lui fournira des modèles, mais ou bien la poésie familière, les petits vers sans grand contenu spirituel, ou, beaucoup plus souvent, la prose d'un Caton, celle d'un Salluste, empreinte de *gravitas,* de ce sérieux qu'on louait en lui et dont, sans aucun doute, il s'enorgueillissait dès son jeune âge. Ne nous a-t-il pas révélé qu'il aimait alors se promener, en toge, dans la maison - une habitude dont le guérira Junius Rusticus [152] : Marcus aimait jouer à l'orateur. Et, encore, il remercie Sextus de Chéronée de lui avoir enseigné « une gravité sans affectation [153] ».

Dans sa jeunesse, Fronton avait, naturellement, eu des maîtres grecs. Il avait aimé tout particulièrement Athénodote, autrefois élève de Musonius et qui pratiquait simultanément la philosophie et l'éloquence grecque. Athénodote lui avait appris l'art des « images » ou, nous dirions plutôt, des comparaisons. Il l'avait fait dans deux intentions : l'une, la plus évidente, pour lui donner ce moyen d'orner ses discours, l'autre pour pénétrer plus profondément la nature des choses et des êtres, c'est-à-dire découvrir les harmoniques de tout ce qui est [154]. Fronton, à son tour, initiera Marcus à ce procédé. Dans une lettre datée, peut-être, de 139, il lui en propose un exemple particulièrement frappant. Pour l'aider à bien comprendre la situation dans laquelle se trouve Marcus par rapport à son père, il lui décrit une île, exposée aux tempêtes et aux assauts des vagues, mais enfermant, en son milieu, une autre île, dans

laquelle se trouve un lac où les eaux sont toujours calmes [155]. Cette comparaison, exprime bien dit Fronton, la tendresse de Marcus, l'amour qu'il porte à son père, mais elle se justifie aussi par la similitude des attributs (au sens logique) des deux objets comparés. Et il rappelle que, dans le passé, il a exposé à Marcus les principes posés par le rhéteur et philosophe Théodore (de Gadara), contemporain de Tibère, qui fondait les démonstrations oratoires sur une théorie de la définition. La comparaison, pour avoir valeur probante, devait reposer sur le rapprochement d'une ou plusieurs caractéristiques des deux objets comparés, qui entraient dans leur définition [156]. Il en résultait que la comparaison, si elle obéissait à ces règles, était un mode de pensée légitime. Dans une lettre écrite en grec et adressée à Domitia Lucilla, la mère de Marcus, Fronton prend cette théorie comme thème de badinage [157], mais il n'est pas douteux que *l'image* ne soit pour lui un véritable instrument de connaissance. Philosophie et rhétorique se rejoignaient et se prêtaient un mutuel appui.

Nous ne savons pas avec précision à quel moment de sa vie Fronton fut chargé d'enseigner la rhétorique à Marcus. Un passage de Dion Cassius nous le montre exerçant la profession d'avocat, à Rome, avant la mort d'Hadrien, probablement aux environs de 136 [158]. Il jouit d'une grande réputation. C'est probablement alors qu'il est appelé à devenir le maître du jeune prince adopté par le futur Antonin. Ce fut l'origine d'une amitié qui dura aussi longtemps que vécut Fronton, c'est-à-dire une quinzaine d'années avant la mort de son élève. Marcus trouvait auprès de son maître un asile où il se sentait protégé contre la « comédie du pouvoir ». Il en témoigne, nous l'avons vu, au livre premier des *Pensées*. Entre le maître et le disciple c'est une intimité de tous les jours. Lorsque l'exercice du consulat, en 143, retient Fronton à Rome, Marcus se désole d'être éloigné de lui. Il lui raconte les menus incidents de la vie quotidienne, par exemple la rencontre qu'il fit, sur une route de campagne, d'un troupeau de moutons. Il était à cheval, avec un serviteur. Le troupeau était conduit par deux bergers, qui prirent les deux cavaliers pour les brigands et l'un des bergers cria à l'autre de se méfier. Marcus, en entendant

cela, lança son cheval au galop droit sur le troupeau, et, tandis que moutons et brebis se dispersaient en bêlant, un berger projeta son bâton crochu contre ceux qu'il prenait pour des agresseurs. Le bâton tomba sur le serviteur, qui s'en saisit et l'emporta. Ainsi, conclut Marcus, cet homme, parce qu'il avait peur de perdre des moutons, perdit son bâton [159].

Marcus entretient Fronton de ses chasses, se plaint par exemple, de n'avoir pas vu le moindre sanglier, alors que d'autres chasseurs en avaient tué [160]. Une autre fois il lui dit avoir peiné en aidant à faire les vendanges [161], et, malgré cela, s'être contenté d'un maigre repas. Nous voyons alors un homme jeune, nullement ennemi des activités physiques, ce qui corrobore les indications données par l'auteur de *l'Histoire Auguste,* chez qui nous lisons : « Il aima la boxe, la lutte, la course, la chasse aux oiseaux, il joua à la balle remarquablement et il chassa [162]. » Cette chasse, il faut l'imaginer conduite à cheval, longuement, avec tout l'équipage de rigueur et le jeune prince en sortait épuisé par l'effort, comme il l'avoue à son maître.

Il était important, pour un futur empereur, de faire la preuve de son endurance. N'aurait-il pas à conduire des armées pendant de longues étapes, et à participer à l'action, le moment de la bataille arrivé? Les récits, non dépourvus d'ironie, que Marcus fait à Fronton de ses chasses ne doivent pas nous dissimuler que la chasse est une activité « royale », destinée à mettre en lumière les vertus du prince [163]. Les monnaies frappées par Hadrien (grand chasseur lui-même) et par Marc Aurèle nous l'attestent. Elles montrent l'empereur à cheval, revêtu du *paludamentum* (le manteau de guerre), lançant un javelot contre un sanglier qui s'enfuit devant lui. L'une de ces monnaies est datée de 140; elle est donc sensiblement contemporaine des lettres de Marcus à Fronton, que nous avons citées et, effectivement on y voit le prince jeune : le Caesar de dix-huit ans se prépare à son rôle futur. Nous sommes loin de l'empereur frêle et sujet à toutes sortes de maux évoqué par Dion Cassius, qui avoue toutefois que Marcus, au début de son règne, était « si vigoureux qu'il

combattait armé de la cuirasse, et transperçait des sangliers à la chasse, du haut de son cheval [164] ». Puis son excessive application à l'étude aurait eu raison de cette belle santé et c'est sur cet aspect de Marc Aurèle que l'abréviateur de Dion termine le portrait, en disant que, pendant la plus grande partie de son règne, il avait souffert de toutes sortes de maux. Mais le temps des infirmités est encore loin, vers 140. Marcus se plaint seulement à son maître d'avoir, au retour d'une chasse, un rhume de cerveau. Il ajoute qu'il l'a probablement attrapé le matin, pour s'être promené trop longtemps en sandales dans la maison avant le lever du soleil.

La représentation de Marc Aurèle comme chasseur de sangliers n'est pas limitée à ses années de jeunesse. Un médaillon dont le revers est une scène de chasse présente, au droit, l'empereur en son âge mûr [165]. Ces images appartiennent à l'idéologie impériale qui s'est formée à la fin du premier siècle de notre ère. L'empereur doit être un combattant. Les origines militaires de l'institution tendaient à s'effacer, mais elles n'étaient pas oubliées. Lors des troubles qui s'étaient produits en Arménie au début du règne de Néron, l'opinion publique restait perplexe, se demandant si le jeune prince saurait faire face à la guerre menaçante [166], Claude lui-même, bien qu'il eût peu de talents pour la guerre et aucune expérience, n'avait pas cru pouvoir se dispenser de participer au moins à une campagne contre les Bretons, la dernière, celle qui se terminerait par une victoire assurée. L'un des grands reproches adressés à Domitien était sa prétendue incapacité à vaincre les Germains. N'avait-il pas fait figurer à son triomphe de faux prisonniers, achetés au marché [167]?

Tout avait changé avec Trajan. Dion Chrysostome, nous l'avons dit, mettait les vertus guerrières parmi les qualités fondamentales de l'empereur et, précisément, dans l'un de ses *Discours sur la monarchie* [168] vante la pratique de la chasse qui permettra à un souverain de les acquérir et, ce qui n'était pas le moins important, d'en faire preuve aux yeux de tous.

Que le Caesar adopté par Antonin, et déjà, sous Hadrien (lui aussi grand chasseur), appelé au Palatin, présenté

officiellement au peuple comme préfet de la Ville, et, après 138, associé à l'administration de l'Empire, que ce jeune homme fût, aussi, un remarquable cavalier et un grand chasseur, qu'il commençât, en même temps, à être considéré comme un bon orateur, après le discours de remerciement adressé à Antonin pour l'avoir fait Caesar [169], tout cela le préparait à la plus haute fortune, celle à laquelle l'appelait Antonin en le fiançant à sa fille. Tous ces traits concouraient à faire de lui l'empereur idéal. Son goût, que l'on ne pouvait ignorer, pour les études et, plus généralement, les activités intellectuelles, était équilibré par ce que l'on savait de sa vigueur physique et de son aptitude à pratiquer les jeux qui servaient à l'entraînement des soldats. On ne peut déceler, à ce moment, aucune contradiction entre ce que l'on oppose trop souvent en Marc Aurèle, le philosophe et le conducteur d'hommes.

Il est difficile de déterminer avec une suffisante précision l'âge à partir duquel Marcus devint « philosophe ». L'auteur de l'*Histoire Auguste* déclare d'emblée que « dès qu'il fut sorti des années que l'on passe dans les bras des nourrices, il fut confié à d'illustres précepteurs et eut accès aux doctrines de la philosophie [59] ». Un peu plus loin, après avoir énuméré les maîtres de l'enfant et de l'adolescent, depuis le premier, celui qui lui apprit à lire, jusqu'à Fronton, son ami, qui lui enseigna l'éloquence, c'est-à-dire tous ceux qui lui firent parcourir le *cursus* normal, dans lequel, nous l'avons vu, ne figurait pas ordinairement la philosophie, au moins d'une manière approfondie [170], le même auteur ajoute quelques précisions : « Il étudia la philosophie avec ardeur, même alors qu'il était encore enfant. De fait, lorsqu'il entra dans sa douzième année, il adopta le costume et, un peu plus tard, l'endurance d'un philosophe, habillé, pour étudier, d'un manteau court, à la grecque, et dormant à même le sol; il ne consentit qu'à grand-

peine, et en raison des prières instantes de sa mère, à coucher sur un lit tendu de fourrures[171]. »

Le jeune Sénèque, lui aussi, dans le bouillonnement de son adolescence, avait mis en pratique les préceptes de son maître, le pythagoricien Sotion [172]. Le « philosophe» thaumaturge, Apollonios de Tyane, qui avait vécu ses dernières années sous le règne de Domitien, avait agi de même à la fin de son enfance. Marc Aurèle ne faisait donc que suivre ce qui semble avoir été une tentation pour les jeunes gens épris de spiritualité, persuadés que la philosophie leur donnerait accès aux plus hauts degrés de la perfection humaine. Si sa « conversion » eut lieu alors qu'il était dans sa douzième année, il vivait encore dans la maison de son grand-père paternel. C'était en 132 ou 133, avant qu'il fût appelé à résider au Palatin, où, plus tard, en 136 ou 137, il devait entendre les leçons du stoïcien Apollonios de Chalcédon, qui enseignait la philosophie à L. Ceionius Commodus, qu'Hadrien avait adopté [173].

Lui-même, Marcus attribue sa première initiation philosophique à l'influence de son maître Diognète [174], et ce qu'il nous en dit montre que cela se passa assez tôt dans son enfance. Ce Diognète, en effet, était son maître de peinture. C'était un personnage ennemi de toutes les sottises que l'on a coutume de raconter aux enfants, sur les faiseurs de prodiges, les magiciens, les esprits mauvais et les incantations pour les chasser. Il détourna Marcus de faire ce que faisaient beaucoup d'enfants, d'élever des oiseaux, notamment des cailles, que l'on opposait les unes aux autres, comme des coqs ! Un personnage du *Satiricon* raconte que son fils, qui doit avoir une douzaine d'années, est passionné d'oiseaux, qu'il élève des chardonnerets, qu'il est encore auditeur des grammairiens, mais en a fini avec les auteurs grecs et s'attaque aux latins. Au demeurant, il adore peindre [175]. Tel devait être Marcus lorsqu'il était l'élève de Diognète. C'est le même Diognète qui lui avait donné l'idée de coucher sur un lit de camp recouvert d'une simple peau de bête et qui, aussi, l'avait familiarisé avec la philosophie. Marcus le remercie également de l'avoir incité à

« écrire des dialogues » dans son enfance. Le dialogue est, en effet, un genre philosophique par excellence. Il consiste en une confrontation entre plusieurs thèses et diffère des discours suivis, qui relèvent de la rhétorique. En suggérant à Marcus de composer des dialogues, Diognète le préparait à penser « en philosophe » plutôt qu'en orateur. Et l'on comprend que l'enfant, passionné comme il l'était pour la Vérité, se soit plu à de telles discussions qui avaient pour objet de la découvrir. Mais il est bien évident qu'il n'avait pas encore découvert la philosophie elle-même. Diognète n'était pas vraiment philosophe. Sur ses indications Marcus entendit les leçons de trois personnages qui, eux, étaient des philosophes de métier. Ils s'appelaient Bacchius, Tandasis et Marcianus, mais nous ne les connaissons pas autrement.

Bientôt, une autre influence vint s'ajouter à celle de Diognète, et, à la fois, la confirmer et la contrarier, celle de Junius Rusticus qui, lui, était un stoïcien, apparenté au Junius Rusticus que Domitien avait fait tuer pour avoir publié un éloge des sénateurs stoïciens Paetus Thrasea et Helvidius Priscus [176]. Marc Aurèle, dans les *Pensées,* consacre un long développement à sa mémoire [177]. A quel moment intervient-il dans l'éducation de Marcus, nous ne le savons pas exactement. Sans doute d'assez bonne heure puisqu'il put agir sur la conduite de son élève dans les relations quotidiennes, sur son caractère, en le rendant moins susceptible [178]. Mais Marcus n'était, déjà, plus un enfant. Il avait pris la toge virile - ce qui se produisit en 135 - et s'enthousiasmait pour toutes les activités intellectuelles, dont certaines, comme les recherches de style, lui avaient été enseignées par Fronton. Junius Rusticus l'en détourna, ainsi que de la poésie et, en général, de la préciosité. Ce qui mit fin à cette envie d'écrire qu'il devait à Diognète et qui, sous l'influence de Fronton, le portait vers la sophistique, les ouvrages théoriques et les *suasoriae.* En revanche, Rusticus lui apprit la patience intellectuelle : lire soigneusement les ouvrages des autres, au lieu de se hâter d'en composer soi-même, ne pas se contenter d'apercevoir, en gros, ce que l'on croit être l'essentiel et ne pas accepter sans examen tout ce que disent les bavards. Rusticus prémunissait Marcus,

vers sa quinzième année, contre deux périls : la boulimie intellectuelle, et l'intellectualisme de salon. Deux dangers que l'influence de Fronton faisait courir à ce jeune homme naïf et non exempt de vanité.

Ces leçons de Rusticus apparaissent comme une sorte de propédeutique à la philosophie. C'est à ce moment que Marcus devient l'auditeur d'Apollonios de Chalcédon, appelé à Rome, nous l'avons vu, par Hadrien, pour enseigner la philosophie à L. Ceionius et qui y était resté après la mort de son élève. Antonin lui confia Marcus, déjà son auditeur au Palatin, et lui demanda, pour cela, de revenir au palais. Apollonios, très avide d'argent et d'un caractère hautain, répondit que « l'élève devait venir au maître et non le maître au disciple ». Antonin à son tour répliqua que « apparemment, il était plus facile à Apollonios de venir de Chalcédon que de chez lui au palais [179] ». Marcus, lui, n'hésita pas à se rendre chez Apollonios!

Dans le premier livre des *Pensées,* il se souvient de ce maître, qui lui enseigna les rudiments du stoïcisme. Le précepte essentiel était « de ne fixer son regard, même pendant peu de temps, que sur la raison » ce qui entraînait la vertu de « constance » - rester toujours semblable, dit Marc Aurèle, dans les plus vives douleurs, ou lorsque l'on perd un enfant, ou dans de graves maladies [180]. On reconnaît le fondement même du stoïcisme, sous son double aspect, théorique et pratique, l'idée de Raison, ou plutôt de rationalité du monde. De même Sénèque écrivait à Lucilius : « Si tu veux te soumettre toute chose, soumets-toi à la raison[181].» » Apollonios apportait sans doute des arguments pour justifier cette proposition, mais, comme le faisait Sénèque pour Lucilius, il semble bien avoir surtout développé les conséquences immédiates du principe. Marcus lui est reconnaissant, en effet, de lui avoir appris la « liberté », les décisions prises sans discours infinis, au terme desquels on en vient à tout jouer sur un coup de dés[182]. Dans son enseignement, les raisonnements théoriques tenaient moins de place que l'exemple vivant qu'il donnait à son élève, celui d'un homme qui était à la fois fort et sans raideur. Ce recours à un exemple vivant, un modèle, est recommandé aussi

par Sénèque à Lucilius. En lui envoyant des livres, il ajoute : « Mais la parole vive, la présence quotidienne te seront plus utiles que les discours. Il faut que tu viennes te rendre compte par toi-même, d'abord parce que les hommes croient plus volontiers leurs yeux que leurs oreilles, ensuite parce que le chemin est long par les préceptes, court et efficace par les exemples [183]. » C'est que le but est de donner à l'âme, à l'être intérieur, une « disposition », qui sera passagère s'il s'agit d'un acte particulier, ou deviendra une attitude définitive, s'il s'agit de l'acquisition d'une vertu. Dans l'un et l'autre cas, l'âme prend une « forme », temporaire ou durable, elle se « métamorphose », selon l'expression de Sénèque, au moment où il sent qu'il en fait l'expérience [184].

Cette éducation de l'être intérieur par la familiarité avec un modèle est un trait caractéristique de l'éducation philosophique, en Grèce aussi bien qu'à Rome. Les maîtres étaient entourés d'élèves, qui vivaient quotidiennement avec eux et s'efforçaient de les imiter. Cette présence matérielle complétait l'enseignement théorique qu'ils recevaient. Et c'est bien là ce qui se passait entre Apollonios et Marcus. Ce que nous dit celui-ci de l'enseignement qu'il reçut alors ne laisse pas le moindre doute. Marc Aurèle écrit en effet qu'il lui est redevable «d'avoir vu un homme qui considérait évidemment comme la moindre de ses qualités son habileté, sa virtuosité à transmettre les notions théoriques[185] ».

Apollonios, enfin, se montrait remarquable dans un art sur lequel avaient beaucoup réfléchi les stoïciens, les rapports entre le Sage et ses amis. Apollonios, dit Marc Aurèle, à la fin des lignes qu'il lui consacre, acceptait, comme il faut le faire, ce que l'on appelle généralement des « bienfaits » de la part de ses amis, sans se sentir lié par eux et sans non plus les repousser dédaigneusement, au risque de les blesser. Le philosophe reprenait donc la matière même du traité des Bienfaits de Sénèque: l'application dans la pratique de ce que les stoïciens regardaient comme l'un des fondements de la vie sociale, la générosité qui donne et la reconnaissance que reçoit en retour - ou devrait recevoir - le donateur. Ce point ne

pouvait manquer d'éveil-1er un intérêt particulier chez le jeune Caesar, car il concernait la place de l'affectivité dans la vie sociale et l'échange des *officia,* si important à Rome. Nous savons que Marcus était porté à découvrir, dans les relations entre les citoyens, la part d'affection qui leur enlevait ce qu'elles pouvaient avoir d'inhumain, d'impersonnel [186]. Grâce à cette affection, ou, si l'on préfère, à cette tendresse, donner, accorder un bienfait n'était plus un acte d'orgueil, par lequel s'affirmait la supériorité sociale, recevoir n'était plus une présomption d'infériorité ni une manifestation de servilité. Apollonios, nous l'avons dit, faisait payer très cher ses leçons, mais il entendait bien montrer que ce n'était pas de sa part avidité vulgaire, mais le sentiment que la formation qu'il donnait à ses élèves était d'un prix inestimable! Au « bienfait » que lui accordait l'empereur, en lui donnant de l'argent, il répondait par un autre bienfait. Et c'est précisément ce que souhaite Sénèque, lorsqu'il conçoit la société humaine comme un entrelacement de services, l'équivalent, sur la terre, de la bienfaisance divine, à laquelle répond la piété humaine [187]. Nous aurons à nous demander si Marc Aurèle, devenu empereur, se souviendra dans sa législation de cet exemple qu'il devait à Apollonios.

Si, comme nous le pensons, c'est à partir de 138 que celui-ci exerça son influence sur Marc Aurèle, elle se trouva en concurrence avec celle de Fronton. Or il est évident que Fronton éprouve peu de sympathie pour l'enseignement des philosophes. Ses préférences vont, ce qui est naturel, à l'art qu'il exerce lui-même, art difficile, dit-il, et qui consiste à découvrir le mot convenable puis à le placer à l'endroit qui le mettra le mieux en valeur. Et là, aucune ruse n'est possible. La philosophie, elle, n'est pas aussi exigeante et un novice peut, parfois, faire illusion. Tout cela, Fronton l'expose dans une lettre à Marcus, la première du recueil [188]. La date de cette lettre ne nous est pas directement connue, mais elle est évidemment contemporaine des premières leçons données par Fronton à Marcus, donc, probablement, du moment où celui-ci témoignait de son goût pour la philosophie, sans encore posséder, de celle-ci, une suffisante connaissance. Les paroles

de Fronton s'appliquent assez cruellement aux velléités du jeune homme qui, certes, a renoncé depuis plusieurs années à l'habit des cyniques et des philosophes professionnels, mais se sent attiré par ces spéculations. Il lit avec toute l'attention désirable les *Entretiens* d'Épictète, que lui a prêtés Rusticus. Le danger est évident. Marcus, devenu Caesar par la volonté d'Antonin, est-il en train de renoncer aux grandes traditions de la vie politique romaine? De se laisser séduire par les fausses valeurs qui, dans le passé, on causé la ruine de personnages estimables mais qui avaient préféré les prestiges de l'École aux réalités de l'Empire?

Cela, Fronton peut difficilement l'admettre, et il lutte, subtilement, pour ramener son élève à une plus juste notion des choses. On date généralement de cette période une longue lettre grecque de Fronton à Marcus, et qui est un *Discours sur l'Amour* [189]. C'était un sujet qui appartenait, au moins depuis Platon, à la tradition philosophique. Plutarque, vers le moment où naissait Marcus, avait écrit un *Dialogue* sur *l'Amour,* qui était déjà célèbre [190]. Entre Platon et Plutarque avaient été écrits de nombreux traités sur l'amour, ouvrages de philosophes appartenant à toutes les écoles, péripatéticiens, stoïciens, cyniques, épicuriens. Ces livres sont aujourd'hui perdus, mais leur existence montre bien que l'on ne pouvait aborder ce sujet sans se référer à la philosophie. Or Fronton va composer un « Discours » qui, selon lui, se placera sur le même plan que celui de Lysias, dans le *Phèdre* de Platon et celui de Socrate, dans *Le Banquet.* Il va donc rivaliser avec le plus illustre des philosophes, et il va le faire en rhéteur. Bien plus, il déclare d'emblée que son discours à lui est plus long que les deux autres, et cela, parce qu'il ne manque pas de mots, ce qui, il l'a maintes fois répété à Marcus, est le propre et l'excellence du rhéteur. Mais, naturellement, une objection surgit, que Marcus ne manquera pas de formuler : ces paroles, aussi neuves, aussi belles soient-elles, sont-elles vraies?

Le problème est posé : la rhétorique est-elle capable, autant, sinon plus que la philosophie, d'atteindre la vérité des choses? Assurément, dit Fronton, car elle dispose d'un moyen

d'investigation qui lui est propre, la comparaison, l'image. Cet enseignement, qu'il devait à Athénodote, faisait se rejoindre philosophie et rhétorique, ainsi que nous avons essayé de le montrer [191]. N'était-il donc pas possible, par ce moyen, de satisfaire, en Marcus, le philosophe, sans le perdre pour l'éloquence ? Fronton va montrer la présence universelle de l'Amour, aussi bien dans les rapports entre les hommes et les dieux (et nous retrouvons la doctrine de Sénèque sur les bienfaits) que dans l'eau d'une source ou les fleurs des champs. Cette manière intuitive, affective, de saisir le monde avait des chances de séduire l'imagination et la sensibilité de son élève. Tous les mythes, tous les spectacles de l'univers pouvaient être évoqués pour transmettre les idées les plus brillantes ou les plus subtiles. Les lettres de Fronton nous offrent des exemples de cette méthode, qui triomphe dans les deux célèbres *Éloges,* celui de la Fumée et de la Poussière et celui de la Négligence. Fronton, en utilisant le mythe, ne faisait que reprendre le procédé platonicien par excellence, par lequel le philosophe va au-delà de ce que la raison peut saisir et démontrer. Marcus, ainsi, se voyait rappeler les limites de la spéculation philosophique pure, ses insuffisances, l'ennui qu'elle entraîne : « Imagine que tu lises un livre d'un philosophe, que, tandis que le maître commente, tu te taises et restes attentif, que tu montres, d'un signe de tête, que tu es d'accord; tandis que d'autres lisent, que tu somnoles, que tu entendes " quel est le premier point? quel est le second? ", et cela répété maintes et maintes fois, et " s'il fait jour, il y a de la lumière ", démontré à grand-peine, alors que les fenêtres sont ouvertes… [192]. »

Marc Aurèle, déjà associé au pouvoir, chargé de mille affaires, comme le reconnaît Fronton lui-même [193], se trouve ainsi partagé entre la philosophie et la rhétorique. Il poursuit l'étude de celle-ci, activement, sous la direction de son maître et doit rédiger pour lui des exercices, sur des sujets qui lui sont proposés. N'en soyons pas étonnés. En un temps où les plus hautes activités reposaient sur l'art de parler et de persuader, l'apprentissage de l'éloquence n'était jamais terminé. La déclamation et la composition écrite de discours se

poursuivaient jusque dans l'âge mûr et primaient les autres occupations. Nous savons, par exemple, qu'Octave, le futur Auguste, pratiquait la déclamation pendant la guerre de Modène, alors qu'il aurait eu quelques raisons, apparemment, de se livrer entièrement à son rôle politique et militaire [194]. Il n'avait alors, il est vrai, que vingt ans à peine. Mais trois ans plus tôt, et tandis que César se trouvait en Espagne, Cicéron occupait ses loisirs en faisant déclamer Hirtius et Dolabella [195]. Or Hirtius avait dépassé trente ans et Dolabella en avait vingt-trois. Pline le Jeune, enfin, nous apprend que le rhéteur Isée, qu'il admire beaucoup, s'exerçait encore, à l'âge de soixante ans et plus, à la pratique de l'éloquence, comme un simple étudiant [196]. Marcus, sous Fronton, ne faisait donc que se conformer à la coutume.

Mais voici qu'un jour il doit annoncer à son maître qu'il n'a pas accompli sa tâche [197]. Il s'agissait d'une controverse, concernant une affaire fictive, qui se serait déroulée au temps de Sulla : un tribun de la plèbe aurait maintenu en prison un citoyen, contre l'avis de ses collègues. Le débat était porté devant le peuple. Marcus devait composer les deux discours, celui de l'accusation et celui de la défense. Mais, après y avoir travaillé quelque temps, voici qu'il a entre les mains les œuvres d'Ariston de Chio. Toute affaire cessante, il se donne entièrement à leur lecture. La philosophie l'a emporté sur la rhétorique.

Si l'on en croit Marcus, Ariston lui apporta une véritable révélation, qui lui fit mesurer les insuffisances de sa formation philosophique et lui montra qu'à vingt-cinq ans il n'avait pas encore « imprégné son âme des bonnes doctrines et des raisonnements les plus purs [198] ». Il s'en punit, s'en irrite, s'en désole. Aussi pouvons-nous penser, pour bien des raisons, que la lecture d'Ariston marque dans la vie de l'empereur un moment décisif.

Ariston avait été élève de Zénon, le fondateur de l'école stoïcienne. Il avait laissé de nombreux ouvrages et élaboré pour son compte, à partir du stoïcisme, une doctrine personnelle, qui venait répondre aux aspirations de Marcus et

aussi, dans une certaine mesure, réfuter les arguments de Fronton contre la philosophie. Des trois parties de celle-ci, reconnues par Zénon – la logique, la physique et l'éthique - Ariston ne retient que la dernière. Il juge les deux premières inutiles, ce qui condamne donc la dialectique, objet des sarcasmes de Fronton. Cela s'accorde avec les convictions spontanées de Marcus. Bien des années plus tard celui-ci écrira, dans les *Pensées,* que « le bonheur de la vie ne dépend que de très peu de conditions. Si l'on n'espère pas devenir dialecticien ou savant dans la connaissance de la nature, il ne faut pas pour cela renoncer à être libre, modéré, sociable et obéissant à Dieu[199] ». Ce qui est exactement ce qu'enseignait Ariston : la « vie philosophique » ne repose pas sur l'habileté à enchaîner des arguments ni à connaître les choses extérieures à l'homme - la « nature », au sens matériel du terme - mais à façonner notre être intérieur, en le rendant capable de pratiquer et de connaître les vertus cardinales. Ici, dans la formulation de Marc Aurèle, la «liberté» répond au courage, la «modération» » à la «maîtrise de soi », la «sociabilité» à la justice, l'obéissance à Dieu à la *prudentia,* le discernement, la science qui enseigne ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas l'être. Or ce sont précisément les définitions que donnait Ariston [200]. Pour Ariston, les vertus particulières ne sont que la manifestation d'une « dynamique» unique, celle qui nous permet de distinguer entre le Bien et le Mal[201].

Dans les *Pensées* encore, Marc Aurèle témoigne, indirectement, de l'influence exercée sur lui par Ariston, influence si profonde qu'elle s'est intégrée au plus intime de sa pensée. Au début du huitième livre, en effet, nous lisons que le bonheur de l'homme ne réside pas dans les syllogismes pas plus que dans la richesse, la gloire, les plaisirs. Il consiste uniquement à faire « ce vers quoi tend la nature de l'être humain [202] ». Marc Aurèle s'interroge : comment réussir dans cette entreprise ? Et il répond : « Si l'on est en possession des principes (les ” dogmes “) qui fondent les mouvements spontanés et les actions. Mais quels principes? Ceux qui concernent le Bien et le Mal et selon lesquels il n'y a pour l'homme aucun bien que ce qui le rend juste, modéré,

courageux, libre, aucun mal que ce qui provoque le contraire de ce que nous venons de dire [203]. »

Ariston supprimait, outre la logique et la « physique », tout ce qui, dans la morale, consistait en « parénétique », en conseils pratiques, donnés un par un, selon les besoins de l'action. C'est Sénèque qui nous renseigne sur cet aspect de sa philosophie [204]. Ariston jugeait superflus et inefficaces tous les préceptes particuliers, comme ceux qui concernaient la manière pour un père de traiter ses enfants, pour un mari sa femme. Les conduites pratiques, disait-il, ne sauraient être déterminées si, auparavant, l'on n'a pas acquis une vue générale de l'ensemble de la vie - de ce en quoi consiste le fait de vivre : « De la même manière que celui qui apprend à lancer le javelot commence par viser le but fixé, adapte son geste pour envoyer son arme dans la bonne direction puis, une fois que, à force de leçons et d'entraînement, il s'est acquis cette technique, il s'en sert pour frapper n'importe quelle cible qu'il veut,… de même celui qui s'est entraîné pour vivre la totalité de sa vie n'a pas besoin qu'on lui donne des conseils point par point, il est instruit pour la totalité, il sait non seulement vivre avec une épouse ou un fils mais comment vivre bien [205]. »

Pour Ariston le Souverain Bien consiste à vivre « dans une disposition indifférente envers toutes les choses intermédiaires entre la vertu et le vice, à n'admettre aucune distinction entre elles et être également disposé envers toutes; le Sage est comme le bon acteur qui joue son rôle comme il convient, qu'il prenne le masque de Thersite ou celui d'Agamemnon [206] ».

Une telle doctrine entraînait, pour un homme engagé dans l'action, comme l'était le jeune Caesar, de graves difficultés. Il lui était impossible de regarder comme « indifférent » de prendre telle ou telle décision, que lui demandait une cité provinciale, par exemple, ou, comme il aurait bientôt à le faire, de consulter le sénat sur une affaire précise. Le « contenu » de l'action était important. Ici encore, Ariston lui apportait la réponse. Si le sage est semblable au « bon acteur » qui, selon

le masque qu'il portera, jouera le rôle « comme il convient » lui-même, agira « selon le convenable ». Ariston, ici, retrouvait la distinction appelée à devenir classique dans le stoïcisme, entre l'action droite, conforme au Bien absolu, et l'action convenable, justifiable par un raisonnement particulier destiné à montrer si elle est ou n'est pas conforme à la circonstance dans laquelle elle se place. Cette action, jugée convenable, n'en acquiert pas pour autant une valeur absolue par rapport à celui qui agit, elle est sans relation avec son être véritable. Et Marc Aurèle écrira : « Qu'il n'y ait aucune différence pour toi, que tu aies froid ou trop chaud lorsque tu agis selon le convenable, que tu sois somnolent ou que tu aies assez dormi, ou que l'on dise du mal de toi ou que l'on en dise du bien, ou que tu sois mourant ou en train de faire autre chose. Car mourir est une des choses de la vie; il suffit donc, même en cette circonstance, de bien ordonner le moment présent [207]. »

La philosophie de Marc Aurèle, ainsi que cela nous est déjà apparu, ne lui dictera pas, comme les articles d'un catéchisme, le contenu d'une politique. Elle concerne son être intérieur. Certes, un prince stoïcien sera « un bon prince », parce que, chaque fois, il cherchera la solution la plus raisonnable, la plus conforme à l'ordre du monde et à l'usage pratique des vertus, mais il n'y engagera pas son être intérieur, son « démon ». Il sait que son rôle est une fonction dans l'univers, mais seulement un rôle, comme celui de l'acteur évoqué par Ariston. Il lui arrivera, plus tard, dans sa vie, de se demander si précisément, cette nécessité de «jouer un rôle » ne finira point par user l'âme, effacer les « principes sacrés » (les « dogmes » dont parlait Ariston), ceux que permet de concevoir l'étude de la « nature » (celle de chaque homme, reflet de l'ordre du monde) et que, toi, se dit Marc Aurèle à lui-même, tu laisses échapper [208]; mais, averti du péril, il saura s'en préserver.

Il n'est guère douteux que l'influence d'Ariston, après la découverte que Marc Aurèle fit de sa doctrine, vers l'année 145, quand son mariage avec Faustine la Jeune lui donna

l'assurance de devenir un jour empereur, s'exerça sur lui pendant toute son existence. Nous en avons dit le principe : la découverte, par la raison, du but à atteindre, en-dehors duquel il n'est que des indifférents. Ce qui aboutit à un intellectualisme rigoureux, puisqu'il suffirait de s'être formé une idée claire de notre « nature », c'est-à-dire de notre place dans ce qui est, pour viser juste et parvenir au bonheur (ce mot revient souvent dans les *Pensées).* Ariston se situait ainsi dans la grande tradition du socratisme et de tous ceux qui soutenaient que « nul n'est méchant volontairement ». Il est probable que ce fut là un des attraits que sa pensée exerça sur Marcus, qui, nous l'avons vu, accordait en lui-même une grande place à l'affectivité, aux entraînements du cœur, et nous avons vu aussi que Fronton appuyait en grande partie son enseignement sur ce trait de caractère qu'il avait discerné chez son élève. La doctrine d'Ariston, en effet, parce qu'elle allait contre cette tendance de Marcus, qu'elle l'en prémunissait, dut lui apparaître comme une sauvegarde contre lui-même. Elle le rappelait à une rigueur– à une « vérité » - dont il craignait d'être éloigné par son propre naturel.

Cet attachement à la philosophie d'Ariston n'alla pas sans être traversé de crises et de doutes, de moments où les élans du cœur semblaient devoir l'emporter sur les « dogmes». Il se trouva aussi des circonstances où les dogmes n'indiquaient pas clairement ce qu'il convenait de faire ou d'éviter. De ces hésitations les *Pensées* nous apporteront le témoignage, mais, à aucun moment, les axiomes d'Ariston ne seront reniés. Dans sa vieillesse, Marc Aurèle remercie les dieux de lui avoir permis, à maintes reprises, de discerner clairement ce qu'est la « vie selon la nature » et d'y être souvent parvenu [209]. Il ne leur rend pas grâce, comme on aurait pu le penser, d'avoir fait qu'il s'améliore peu à peu, par de lents progrès et un effort sur lui-même, mais qu'il ait pu accomplir, dans sa vie, ce que lui avait indiqué cette « vision claire » du Souverain Bien. Cette vision claire est évidemment d'ordre intellectuel et elle est à l'origine de toutes les vertus qu'il a pratiquées. Elle n'est autre que cette « dynamique unique » dont parlait Ariston et que Marcus s'est efforcé de réaliser en lui-même. C'est ainsi qu'un philosophe

grec, qui vivait au début du III^e^ siècle avant notre ère, se trouva le maître à penser d'un empereur romain quelque quatre cent cinquante ans plus tard.

Marcus, au Palatin, pendant ces premières années où il fait l'apprentissage du pouvoir, auprès d'Antonin, côtoya un grand nombre de personnages qui exercèrent tous quelque action sur lui et le préparèrent à son avenir. Certains d'entre eux sont nommés par l'auteur de l'*Histoire Auguste* et dans les *Pensées,* mais souvent leur personnalité nous demeure incertaine et leur rencontre avec Marcus se produisit alors que la jeunesse de celui-ci était depuis longtemps passée. Ils n'ont pas été, cependant, étrangers à son cheminement spirituel, Marcus n'ayant jamais perdu la curiosité intellectuelle de son adolescence.

Nous avons déjà rencontré l'un de ces hommes, Claudius Severus [210], que Marcus qualifie de frère et qui est peut-être le beau-père de sa fille aînée. Le mot de « frère » indiquerait alors cette parenté qui ne figure pas dans l'onomastique traditionnelle des relations familiales [211]. On identifie alors ce Severus avec Cn. Claudius Severus Ariabianus, qui fut consul en 146 et dont l'auteur de l'*Histoire Auguste* nous dit qu'il était péripatéticien [212]. Mais ce n'est assurément pas comme disciple d'Aristote qu'il fit connaître à Marcus les grands stoïciens romains et lui offrit l'exemple des plus belles vertus sociales. L'influence d'Aristote, en revanche, expliquerait que ce Severus lui ait donné quelques leçons de politique, en s'appuyant, peut-être, sur les ouvrages du Maître. Mais tout cela reste assez incertain.

Un autre philosophe, qui était, lui, platonicien, figure dans cette liste des amis et des maîtres, Sextus de Chéronée, le neveu de Plutarque. Ce ne fut pas dans sa jeunesse que Marcus l'entendit, mais alors qu'il était empereur, après la mort d'Antonin, donc après 161. Philostrate, qui nous l'apprend,

raconte comment Lucius Verus, plus frivole, s'étonnait que Marcus, à son âge - il avait plus de quarante ans, se conduisît en écolier et allât, avec ses tablettes, dans la maison d'un philosophe. A quoi Marcus répondit qu'il n'était jamais trop tard pour apprendre [213]. Une indication, donnée par l'abréviateur de Dion Cassius, confirme cette chronologie [214].

On s'accorde généralement à identifier le Maximus nommé dans les *Pensées* [215], qui fut pour Marcus un exemple de courage, de douceur et de dignité, de conscience, aussi, dans l'accomplissement de ses obligations, et de bien d'autres vertus, avec Claudius Maximus, proconsul d'Afrique probablement à partir de 155 (?) devant qui comparut Apulée, accusé de magie. Ce Maximus, si c'est bien lui, n'était pas un homme d'école, mais un soldat, ainsi que le rappelle Apulée dans *l'Apologie*[216]. On ne peut guère penser qu'il dut sa carrière à la reconnaissance de Marcus, toujours enclin à récompenser ses maîtres, puisque, gouverneur de Pannonie Supérieure en 150, il eut à commander, s'il s'agit bien du même personnage, des corps de troupe nombreux et divers [217] ce qui suppose qu'il avait acquis antérieurement une expérience de la vie militaire.

Apulée fait honneur à Maximus de connaissances encyclopédiques; il aurait lu Aristote, Théophraste et les platoniciens [218], Platon lui-même. Il est tout à fait possible que Marcus ait eu avec lui de longues conversations sur des sujets scientifiques, plutôt que philosophiques, excursions sur des domaines que, depuis la lecture d'Ariston, il considérait comme étrangers à ses préoccupations essentielles, mais qui ne pouvaient lui apparaître comme totalement sans intérêt. Pourtant, ce qu'il dit lui-même du personnage et qui concerne surtout des qualités de caractère, et nullement des connaissances rares, rend l'identification incertaine.

La *Vie de Marcus,* dans l'*Histoire Auguste,* nomme encore, parmi les « maîtres » de Marc Aurèle, un autre stoïcien, Catulus Cinna, qui apparaît aussi au premier livre des *Pensées* [219]. Marcus dit seulement de lui qu'il en a appris à ne pas négliger les plaintes d'un ami qui a quelque reproche à vous faire, et aussi à dire du bien de ses maîtres. Ce dernier

précepte, Catulus le tenait, disait-il, d'Athénodote, ce qui tend à confirmer qu'il avait été l'élève de celui-ci, donc, à travers lui, de Musonius, et, par conséquent, qu'il se rattachait au stoïcisme, et cela confirme l'indication, très sujette à caution, de l'*Histoire Auguste,* qui tend à considérer comme des stoïciens tous les hommes qui ont eu quelque influence sur Marcus, même Sextus de Chéronée, dont nous savons qu'il était platonicien, comme son oncle !

Marcus ne dit rien de ce Catulus qui permette de conclure qu'il fut son disciple, tout au plus peut-on penser qu'ils se rencontraient dans des cercles d'adeptes du stoïcisme, où se conservait le souvenir des grands esprits du passé romain, Paetus Thrasea, Helvidius Priscus et les autres, qui s'étaient opposés à la tyrannie au cours du siècle précédent. Dans ce cercle, un homme comme Junius Rusticus avait évidemment sa place. On imaginera donc que l'on y parlait librement des grands problèmes, considérés dans la perspective stoïcienne, plutôt que l'on n'y dispensait un enseignement en règle. Beaucoup, parmi ces personnages, engagés par ailleurs dans l'action, cultivaient la philosophie et continuaient ainsi des traditions qui remontaient au dernier demi-siècle de la République. Que le stoïcisme y restât la doctrine dominante ne saurait étonner. Cela durait depuis les origines de la philosophie à Rome. Mais nous avons vu que Claudius Maximus (même s'il ne s'agit pas de l'homme dont parlent les *Pensées)* avait des sympathies pour le platonisme et les écoles qui en étaient directement issues, comme l'aristotélisme. Marcus nomme aussi un certain Alexandre le Platonicien [220], qui nous est connu par la *Vie des sophistes,* de Philostrate. Originaire de Séleucie, il avait été envoyé par ses contemporains en ambassade auprès d'Antonin et son franc-parler avait provoqué quelque étonnement. Marcus n'avait pas pu ne pas le rencontrer. Il en avait conservé un bon souvenir puisque, plusieurs années plus tard, il le choisit pour être secrétaire impérial, chargé de la correspondance [221]. Et c'est à cette période que se rapportent les éloges qu'il en fait, son zèle au travail, son refus de s'abriter derrière un excès d'affaires pour ne pas remplir ses devoirs envers les autres. La

qualification de « platonicien » ne signifie nullement que cet Alexandre ait enseigné la doctrine à Marcus. Il fut, tout simplement, dans sa vie, un personnage remarquable!

Or il n'est aucun homme, de ceux qui gravitaient autour du pouvoir, qui ne se rattachât à quelque obédience philosophique. La philosophie est partout, elle imprègne la culture entière, mais, aussi, elle se dilue, les doctrines s'émoussent, se revêtent de rhétorique, elles tendent souvent à n'être que le prétexte dont celle-ci se réclame.

Ni la *Vie de MarcAurèle* ni les *Pensées* ne nous ont donné la liste complète de tous les maîtres, amis, parents, qui ont contribué à faire de Marcus l'empereur qu'il fut. Beaucoup d'autres, qui ne sont pas nommés dans nos sources, ne purent manquer d'avoir sur lui quelque influence. Ne pensons pas que cette influence fût d'ordre philosophique, uniformément. Marcus ne se laisse pas réduire à n'apparaître que comme un homme d'école. Il apprit, aussi, son métier de prince. Une allusion dans sa correspondance avec Fronton, confirmant un passage de la *Vie de Marcus* [222], nous permet d'entrevoir, par exemple, qu'il entendait, vers 140, l'enseignement de Volusius Maecianus, un juriste qui exerçait en même temps diverses fonctions dans l'administration impériale [223] et parcourut une carrière équestre, qui culmina avec la préfecture d'Égypte, en 160 et 161. Ses mérites lui valurent ensuite le rang sénatorial et un consulat. Le *Digeste* a conservé un rescrit des deux empereurs, Marcus et Aelius Verus, concernant une question de propriété, où Maecianus est dit « notre ami, particulièrement compétent en droit civil et d'une minutieuse exactitude en cette matière [224]».

Tel fut le monde dans lequel Marcus passa son enfance et son adolescence. Là se mêlaient hommes de science, hommes d'éloquence, hommes d'action, hommes de réflexion et praticiens. Chacun apportait sa contribution à l'éducation du prince. Celui-ci était avide non seulement de savoir mais aussi d'amitiés. Il avait besoin de confiance, donnée et reçue. Il savait accueillir ce que chacun lui offrait. Il se voulait respectueux des traditions romaines de toute nature,

particulièrement celles qui exaltaient le courage viril, et qu'il ne confond pas entièrement avec la vertu que les stoïciens appellent de ce nom :

« A tout moment veille de toutes tes forces en Romain, en homme… » Cette pensée, que nous avons citée [225], est une maxime d'action. Elle définit le « convenable » dans chaque circonstance particulière, mais elle suppose, évidemment, cette « dynamique » intérieure que définissait Ariston. Mais cette force d'âme, qui le rendra capable, plus tard, de surmonter bien des fatigues et de traverser sans trop de dommage des heures de découragement, n'avait rien de rude, d'hostile. Au contraire, il avait environ vingt ans lorsque Fronton le comparaît à Orphée, que suivaient «brebis et colombes, aussi bien que les loups et les aigles ». Orphée, dit Fronton, pouvait faire cela parce que l'on admirait ses éminentes qualités et son éloquence, le charme de sa parole. Le mythe prend toute sa signification lorsque Fronton poursuit en disant : « Bien que venant de nations situées dans des régions opposées, pratiquant des façons de vivre différentes, ces hommes (qui suivaient Orphée) s'entendaient entre eux, s'accoutumaient les uns aux autres, formaient une société unique, les hommes calmes avec les hommes farouches, les hommes paisibles avec les violents, avec les orgueilleux les humbles, avec les cruels les craintifs; si bien que tous, peu à peu, dépouillaient les vices qu'ils portaient en eux, recherchaient la vertu, apprenaient la pureté morale, remplaçaient l'impudence par le sens de l'honneur, l'obstination par l'obéissance, la malveillance par la bonté [226]. »

Marcus ressemble à Orphée. La qualité que Fronton admire le plus en lui est sa faculté d'établir la concorde entre ses amis. Et ce qui est vrai du cercle qui entoure le jeune Caesar peut devenir vrai de l'Empire tout entier. Autour de sa personne les différences et les oppositions entre les peuples peuvent s'effacer. Telle est la tâche proposée au futur maître du monde. Les leçons de Fronton allaient bien au-delà du choix des mots, bien au-delà, même, de l'ingéniosité dans les comparaisons. Elles ouvraient à la « bonne volonté » de Marcus un champ

d’action infini ou, pour reprendre la métaphore d’Ariston, elles désignaient la cible proposée au futur empereur de Rome.

CHAPITRE III

L'Empire sous le règne d'Antonin

Pendant plus de vingt-trois ans Marcus vécut à Rome, auprès d'Antonin qui, quelques mois après avoir pris lui-même le pouvoir, avec le titre d'Augustus, lui conféra celui de Caesar, qui le consacrait comme son second et le désignait, ainsi que l'avait souhaité Hadrien, pour être son successeur. Pendant ces vingt-trois années, Marcus ne s'éloigna d'Antonin que deux nuits, et l'auteur de l'*Histoire Auguste* assure que sa conduite, dans la maison du prince, fut telle que celui-ci éprouvait chaque jour plus d'affection pour lui [227]. Ce fut un long apprentissage du métier d'empereur. Marcus se familiarisa avec l'administration de l'Empire, du moins le travail accompli dans les bureaux de Rome, mais aussi l'activité qui se déroulait au sénat, dans la curie et autour d'elle, puis il suivit, quotidiennement, l'action des magistrats comme les consuls, les préteurs et les autres survivants des antiques institutions que leur titre associait encore étroitement à la vie officielle. Lui-même fut questeur du prince en 139, ce qui en faisait l'intermédiaire entre Antonin et le sénat et le porte-parole du premier lorsqu'il n'assistait pas à la séance. Comme questeur, Marcus devenait sénateur. Dès l'année suivante, franchissant d'un coup les degrés du *cursus* des honneurs, il était consul. Mais il ne reçut la «puissance tribunicienne » qu'en 147, deux ans après son mariage avec Faustine la Jeune, lorsque naquit leur premier enfant, une fille. En même temps Marcus fut revêtu de l'*imperium* proconsulaire, le pouvoir d'essence militaire, qui ne pouvait être exercé que hors de la Ville, et eut le droit d'ajouter une cinquième proposition aux quatre premières que le prince pouvait présenter aux Pères, dans le sénat, à chaque séance [228]. Peu à peu, son rôle dans l'État se rapprochait de celui de l'empereur lui-même.

Il n'est pas douteux que ces longues années de collaboration entre les deux hommes, le père et le fils adoptifs, ne furent pas

sans influence sur Marcus. Nous avons vu que, depuis longtemps, l'adolescent, puis le jeune homme avait été attiré par le stoïcisme, que la lecture d'Ariston, à peu près vers le moment de son mariage avec Faustine, l'avait aidé à se donner une doctrine personnelle, dont nous avons tenté de discerner les grandes lignes. Mais, tandis que les traités d'Ariston lui apportaient les principes théoriques (les « dogmes ») d'où il déduisait son éthique, la rapportant à lui-même et à la condition que lui faisait le Destin, l'exemple quotidien d'Antonin lui en proposait une sorte d'expérience et la projection dans le réel. Beaucoup plus tard, au livre premier des *Pensées,* il a longuement énuméré tout ce qu'il doit à Antonin [229], et, pour cela, tracé un portrait de ce père adoptif, témoignage direct, où l'on ne peut imaginer qu'il y ait place pour la flatterie et où les « vertus » du prince sont analysées et comme classées dans les catégories familières à Marcus : les vertus de caractère philosophique (où Marcus retrouvait ce que lui avaient enseigné ses maîtres), les vertus du Romain, enfin celles de l'homme d'État. En réalité ce portrait est rédigé dans un ordre qui n'est pas toujours saisissable. Il se déroule au fil des associations, autour de thèmes directeurs comme c'est la règle dans les *Pensées,* avec des retours sur certains aspects, peut-être au fur et à mesure que se présentaient des exemples de chaque trait de caractère, des souvenirs empruntés à leurs années de vie côte à côte. Mais l'ensemble est parfaitement cohérent.

La Vie *d'Antonin,* dans l'*Histoire* Auguste présente, elle aussi, un portrait d'Antonin, qu'il est facile de résumer : Antonin était beau, d'une intelligence vive, d'une grande douceur, éloquent, cultivé, économe et « bon agriculteur », si bien qu'il peut être comparé à Numa [230]. Il aimait à vivre simplement, se montrait respectueux du sénat, écoutait et consultait réellement son conseil (les « amis du prince »), faisait preuve de clémence, allant jusqu'à épargner la peine de mort à un parricide qui avait confessé son crime. Homme simple, il se plaisait à chasser, à pêcher, à se promener avec ses amis, à vendanger dans ses propriétés. Il savait reconnaître

les talents des rhéteurs et des philosophes partout où il les trouvait.

Tous les traités énumérés dans la *Vie d'Antonin* se retrouvent dans le chapitre des *Pensées,* mais vus, en quelque sorte, de l'intérieur, chaque attitude comprise dans son intention. Il est évident que Marcus a imité la conduite de son père adoptif. Il le dit lorsqu'il déclare que celui-ci lui a légué toutes les qualités et les vertus qu'il énumère ensuite. Impressionnable, toujours prêt à donner son affection à un maître qu'il admirait [231], Marcus s'est modelé, consciemment, sur Antonin, en qui il a voulu découvrir les impulsions, les penchants naturels qu'il éprouvait en lui-même. Le portrait qui en résulte n'est assurément pas dépourvu de vérité, le témoignage de l'*Histoire Auguste* en est garant, mais il nous apprend, en même temps, l'idéal que Marcus concevait, ce qu'il voulait être, ce que ses convictions philosophiques le préparaient à être, non plus d'instinct mais selon la raison.

La première vertu que Marcus reconnaît chez son père est la douceur. La *Vie d'Antonin* n'y contredit pas. Mais, aussitôt après, Marc Aurèle ajoute que cette douceur n'empêchait pas « une fermeté tranquille, une fois prise une décision attentivement motivée ». Ce rapprochement a évidemment pour objet d'éviter que la « douceur » du prince ne tombe sous le coup de la condamnation portée par les stoïciens contre la « clémence », qu'ils considéraient, nous l'avons rappelé, non pas comme une vertu, mais comme une faiblesse. Il s'ensuit que la douceur d'Antonin est, elle, une vertu authentique, celle que les théoriciens du Portique nomment, en grec, χρηστότης, et les Latins, *benignitas,* et qui est une des formes de la Justice, la bienveillance qui nous porte à aimer nos semblables. Sénèque avait autrefois enseigné que c'était une vertu royale par excellence. Marc Aurèle, nous le verrons, s'en inspirera dans sa législation [232].

Cette fermeté, cette volonté de se soumettre au jugement de la raison entraîne que les prétendus honneurs, que l'opinion vulgaire, non éclairée, considère comme des biens, auront peu de poids auprès d'un tel homme. Le prince ne s'arrêtera pas

aux aspects extérieurs de sa charge. Il s'appliquera à en remplir les devoirs, sans ménager sa peine, sans se relâcher. A ce moment, s'agissant d'une activité d'ordre pratique, c'est à une vertu romaine que l'on se réfère, le dévouement à sa tâche, que tout Romain attend de quiconque exerce des fonctions officielles, civiles ou militaires. Cette qualité, essentiellement romaine, inhérente au *mos maiorum,* à la coutume des ancêtres, est considérée par les stoïciens comme un aspect particulier de la vertu (celle-là fondamentale, dans l'ordre théorique) de courage.

Encore plus particulière et adaptée à la condition impériale est une qualité que possédait Antonin, sa disponibilité à l'égard de tous ceux qui apportaient une contribution utile au bien public. Ici encore, il s'agit de la forme prise à Rome par une autre vertu, bien reconnue dans le système stoïcien, et rattachée à la justice, la sociabilité. Marc Aurèle place celle-ci très haut. Il dit, en un autre passage des *Pensées,* que la sociabilité est une des espèces de la justice, « bien plus digne de respect que des sentences édictées par un tribunal dans un cas précis [233] ». En réalité, ce qui est en question n'est pas un point de morale générale et abstraite mais une tradition de la vie politique romaine, qui voulait que les magistrats et les personnages qui jouaient un rôle, même officieux, dans l'État, qui y possédaient une *auctoritas* ou une *dignitas* éminentes, fussent toujours accessibles à leurs concitoyens. Leurs maisons étaient ouvertes, dès l'aube, pour la salutation matinale, où l'on venait chercher conseil et soutien. Elles comportaient une partie « publique », l'*atrium,* destinée, précisément, à accueillir les visiteurs. Antonin retrouvait ainsi des mœurs qui n'étaient pas tout à fait d'un autre temps mais tendaient à s'estomper.

En revanche, et comme une sorte de contrepartie à cette simplicité dans ses relations avec les citoyens, Antonin, dit Marc Aurèle, attribuait, sans fléchir, « à chacun ce qui lui était dû ». Formulation même de la notion de justice, introduite ici, peut-être, pour rappeler que le prince, en dépit de sa bonhomie, ne s'en laissait pas conter. La même idée reviendra,

plus loin, dans ce portrait, à propos des hommes qui imitaient les philosophes, dans leur tenue et leurs manières, sans en avoir la réalité.

Puis, brusquement, Marc Aurèle fait un mérite à son père d'avoir toujours su quand il fallait faire effort et quand il fallait se détendre. C'est là un thème *(l'otium)* qui relève du « convenable » et qui avait été abordé, bien des siècles plus tôt, par le stoïcien Panétius, l'ami et le conseiller de Scipion Émilien. Cicéron, au premier livre du traité *Des devoirs,* expose une théorie du jeu et de la plaisanterie [234] qui vient certainement, au moins en partie, de Panétius et qu'il adapte à la pratique romaine : la nature, dit-il, ne nous a pas fait naître pour les amusements, mais pour des préoccupations sérieuses. Cependant le jeu et les plaisanteries sont comparables au sommeil par le rôle qu'ils jouent dans l'existence humaine. Il faut donc, pour concilier ces deux exigences, qu'ils ne soient pas sans retenue, mais «de bonne compagnie et spirituels ». Marc Aurèle semble s'être souvenu de ce passage lorsque, un peu plus loin dans ce portrait, il assure que l'empereur ne se montra jamais vulgaire, ni « sophiste », ni pédant et il emploie, pour stigmatiser la vulgarité dans les plaisanteries, le mot qui s'applique aux petits esclaves insolents, nés dans la maison et abusant de la patience des « honnêtes gens » - un terme latin, qu'il transcrit en grec, et qui est le contraire de celui d'*ingenuum* (digne d'un homme libre), par lequel Cicéron qualifie les plaisanteries permises.

Sénèque, dans le traité *Sur la tranquillité de l'âme,* donne les mêmes conseils d'hygiène mentale [235] et rappelle que c'était aussi une tradition romaine que de s'accorder des moments de détente. Même les plus grands hommes du passé, notamment Scipion, savaient s'amuser. Mais, cela une fois admis - et il ne s'agit pas d'une vertu particulière, la « vertu » n'intervenant que dans le fait de garder la mesure; elle est ici régulatrice, et non créatrice d'action - cette alternance de tension et de détente contribuera à l'équilibre et à la force de l'âme, dont Marc Aurèle dira, en conclusion, qu'elles sont les deux qualités essentielles de son père. Parmi les « divertissements »

que se permettait Antonin, l'un de ceux qu'Hadrien ne dédaignait pas, l'amour des « enfants », est refusé par Antonin, et Marc Aurèle écrira, un peu plus loin, dans le même livre, qu'il remercie les dieux de lui avoir épargné d'avoir eu un certain Théodote comme mignon [236].

A ce moment Marc Aurèle pense à d'autres plaisirs, moins contraires à la tradition morale romaine (qui considérait, autrefois, la pédérastie comme un crime punissable de mort, en certains cas), celui des repas pris en commun avec des amis. Ces banquets officiels, qui, sous tel ou tel empereur, étaient devenus des obligations pesantes, restent, avec Antonin, des moments de liberté. Une phrase, un peu plus loin, complète cette évocation de l'amitié du prince : cette amitié restait raisonnable, elle n'était jamais passionnelle, ne finissait pas par une brouille née de la satiété et ne reposait pas sur un fol engouement.

Cette théorie de l'amitié doit évidemment être rapprochée des préceptes élaborés par le stoïcisme et de la description, assez peu légère, avec ses distinctions a priori, qu'en avaient donnée Chrysippe et Cléanthe. Les stoïciens enseignaient que seul le Sage pouvait connaître l'amitié, ou même qu'il n'y avait d'amitié qu'entre les Sages, « car seuls ils se ressemblaient entre eux [237] ». Mais l'amitié dont parle Marc Aurèle est d'une autre sorte. Elle est ce qui unit le prince et ses conseillers. Établie entre des personnes de rangs inégaux, elle demeure essentiellement pratique, et rentre dans le cadre des institutions impériales. Sénèque, dans une lettre à Lucilius [238], rappelle à son ami ce qu'est vraiment l'amitié, celle dont les Sages offrent des exemples quelque peu mythiques. Il lui fait observer qu'elle constitue un engagement total, pris après mûre réflexion et, à partir de ce moment, il n'existe plus de secret entre des amis. Le secret détruit l'amitié.

La pratique de l'amitié par Antonin, et telle que la voit Marc Aurèle, ne contredit pas cette théorie. Dans la position où il se trouvait, Antonin pouvait craindre que les amitiés qu'on lui offrait ne fussent fondées que sur l'intérêt. Or c'est là ce que redoutent les stoïciens, à la différence des épicuriens, qui

plaçaient l'utilité à l'origine de toutes les relations humaines - une utilité noble et sublimée, certes, mais celle que pouvait apporter la présence d'un ami aux moments d'affliction. Marc Aurèle estime qu'une amitié de cette sorte est une limite apportée à la liberté. Aussi, ajoute-t-il, après avoir rappelé le soin avec lequel Antonin conservait ses amis, qu'il « était, en toute chose, indépendant et serein » – ce qui n'eût pas été le cas s'il s'était agi d'une amitié « épicurienne », dont la privation eût constitué un manque et apporté le trouble dans son âme.

Nous ne pouvons savoir, naturellement, si l'attitude d'Antonin dans ses rapports avec ses amis s'expliquait bien par de tels raisonnements. Il nous suffit ici de constater que Marc Aurèle en est persuadé et que son interprétation des sentiments de son père s'inscrit dans la théorie stoïcienne de l'amitié.

A mi-chemin entre la pratique du gouvernement et celle de l'amitié, considérée comme une vertu, la conduite d'Antonin est aussi conforme à la très ancienne tradition de l'amitié romaine, celle dont Cicéron avait proposé la théorie dans le dialogue *Sur l'amitié,* qu'il avait placé sous le patronage de Laelius, l'ami de Scipion. Ce sont des relations mi-affectives mi-politiques, entre les grands personnages. Un homme politique, dans la Rome républicaine, n'est jamais seul. Il représente un groupe, auquel il appartient et qui l'appuie dans sa carrière. Auguste, encore, avait conquis le pouvoir, puis gouverné avec l'appui d'amis comme Agrippa, Mécène, Cornelius Gallus et d'autres. Puis, peu à peu, l'écart s'était creusé entre le prince et les citoyens, devenus de plus en plus des « sujets ». C'est pourquoi Marc Aurèle, après avoir mentionné qu'Antonin, au milieu de ses amis, demeurait « indépendant » et serein, insiste sur le don qu'il avait de tout « prévoir de loin » et de régler les moindres choses à l'avance, « sans prendre le ton d'un tyran de tragédie[239], au contraire, avec douceur et simplicité. Et cette remarque sur l'autonomie du prince conduit tout naturellement Marc Aurèle à décrire sa conduite dans les affaires de l'État qui, finalement, ne

dépendent que de lui. Insensible aux acclamations et à la flatterie, il est le « gardien » de tout ce qui est essentiel dans l'État, et ce terme de gardien, il ne l'emploie certainement pas sans référence aux « gardiens » établis par Platon dans sa *République* pour assurer la protection des lois.

En bon Romain, il prend le plus grand soin du trésor. Ce qui est une vertu conforme à l'idéal du *bonus vir,* l'homme solide, le « bon cultivateur » sur qui, en dernière analyse, repose le salut de l'État. L'auteur de *l'Histoire Auguste,* nous l'avons vu, ne jugeait pas autrement le père de Marcus, non point parce qu'il faisait exploiter ses domaines et se plaisait à vendanger, mais parce que en lui se retrouvait la vieille « économie provinciale », la *parsimonia,* que l'opinion avait été heureuse de louer (non sans ironie) chez Vespasien. Cette même qualité, mentionnée par la Vie *d'Antonin,* comme la simple affirmation d'un fait, est analysée par Marc Aurèle, définie, replacée dans la complexité d'une âme et par là même appréciée et justifiée. Le portrait ainsi tracé va au-delà de ce qui est immédiatement visible et révèle, souvent avec brusquerie, les implications profondes des différents aspects de son personnage.

Cette autonomie que Marc Aurèle reconnaît dans l'âme d'Antonin est celle du Sage, qui se suffit à lui-même. Mais, au-delà encore, elle est celle de l'univers, celle de la vertu, le principe à la fois de l'ordre cosmique et de l'action droite. Dans la logique du stoïcisme, un prince qui serait un Sage, ou qui serait animé d'un élan intérieur parfaitement libre, indépendant, ce prince deviendrait aisément un *cosmocrator,* un régulateur de l'univers. Il ordonnerait toute chose selon la Raison universelle. Telle sera la « dynamique » qui, comme l'enseignait Ariston, suffit à indiquer la voie du convenable dans les actions particulières.

Aussi Antonin se gardait, tout naturellement, de toute « fausse note » : il rendait aux dieux le culte qui leur est dû, mais ne tombait jamais dans la superstition. A l'égard du peuple, il ne se montrait pas démagogue. Il gardait en tout la mesure juste, sans aller contre les convenances ni innover en rien. On

peut s'étonner de ce conformisme et le juger un peu étroit, mais il apparaîtra légitime si l'on se rapporte aux exemples du contraire, donné par de « mauvais princes », tel Néron, et ce qui apparaissait comme ses scandaleuses extravagances, les représentations théâtrales où il s'exhibait comme acteur, les courses de quadriges, les fêtes nocturnes au bord du lac d'Agrippa, dans le Champ de Mars. Domitien, aussi, avait innové, dans les jeux qu'il donna[240]. Antonin, au contraire, ne chercha nullement à s'attirer par ce moyen une fausse gloire : « Il n'eut en vue que ce qui devait être fait », en vertu de la coutume. Il n'alla pas au-delà. Animé d'un esprit de mesure, libre de toute passion qui l'eût aveuglé sur la raison d'être des institutions, de toute dépendance par rapport au monde, il ne commit pas les fautes dans lesquelles étaient tombés ses prédécesseurs, et Hadrien lui-même, si nous en croyons de *l'Histoire Auguste*[241].

De même, les empereurs du passé étaient entourés d'une cour fastueuse, d'esclaves jeunes et beaux, vêtus de couleurs voyantes, et ils avaient construit palais et villas. Celle d'Hadrien, à Tivoli, était un exemple de ce que pouvait faire le maître du monde. Antonin, lui, garda la tête froide. Il ne s'abandonna pas au plaisir de bâtir. Après quoi, Marc Aurèle ajoute :« Il ne se baignait pas à une heure indue », ce qui, à première vue, étonne. Mais un passage d'une lettre à Lucilius permet de comprendre ce que Marcus veut dire. Sénèque raconte à son ami que certains hommes bouleversent l'ordre établi par la nature. Ce sont ceux qui « font de la nuit le jour[242] » et qui passent la nuit dans les plaisirs, pour ne se coucher qu'à l'aube, et se lèvent une fois la nuit tombée. L'un de ces êtres pervertis ne prenait son bain qu'à la pointe du jour, au lieu de le prendre à la tombée de la nuit. Ce thème était traditionnel : il figure dans la critique de l'épicurisme, au second livre du traité de Cicéron *Sur les termes extrêmes des biens et des maux* [243]. Ce bouleversement de la nature est condamné aussi bien par les « vieux Romains » comme Caton[244] que par les stoïciens, dont l'une des maximes fondamentales consiste à « suivre la nature ». Antonin, par

conséquent, mérite l'approbation des fidèles du « *mos maiorum* » et celle des philosophes.

Ce n'est pas un hasard si Marcus avait mentionné que son père « avait de l'estime pour les hommes qui étaient véritablement des philosophes ». Cela implique qu'il ne partageait pas le préjugé autrefois général contre la philosophie. Personne ne s'étonnera, par conséquent, qu'il suive, dans sa conduite, certains des principes inspirés par l'Ecole. Ce qui arrive chaque fois qu'il met en pratique les préceptes du *mos maiorum,* la morale traditionnelle, qui, si souvent, a précédé l'enseignement des stoïciens.

Un exemple de cette convergence entre morale traditionelle et philosophie, chez Antonin lui-même, est évoqué par Marcus, lorsqu'il écrit que son « père n'était pas de ces gens qui sont toujours en mouvement et aiment à s'agiter; il restait volontiers au même endroit, occupé aux mêmes choses ». Nous savons, par Sénèque encore, que l'agitation perpétuelle « est le signe d'une âme malade[245] » et les stoïciens considéraient comme une véritable vertu de « contrôler les mouvements de l'âme et du corps et leur interruption [246] ». Dans la tradition romaine, les hommes qui ne peuvent rester en place, se tenir à leur devoir, sont dits « légers » : on ne peut avoir confiance en eux. Antonin pratique la *gravitas,* le sérieux de quelqu'un que ne met pas en mouvement le prétexte le plus futile et, en cela, il rencontre un point de l'éthique stoïcienne. Il n'est pas non plus semblable aux riches oisifs dont parle Lucrèce, qui vont sans cesse de la ville à leur maison de campagne, hantés par la peur de la mort[247]. Épicurisme, stoïcisme et sagesse populaire se rejoignent ici.

Antonin, continue Marcus, n'avait guère de secrets, quelques-uns seulement, et uniquement pour des affaires d'État. Cet homme que ne tourmentaient pas les passions n'avait rien à cacher. Sa vie était transparente. Il n'en avait pas été de même, chacun le savait, avec Tibère, qui, toute sa vie, dissimula ses sentiments, aussi bien dans la conduite de l'État que dans sa vie privée. Les*Annales* de Tacite, publiées probablement alors qu'Antonin avait environ trente ans,

avaient rendu célèbre la figure du solitaire de Capri, et révélé l'une des règles observées par le successeur d'Auguste depuis le début de son règne : ne rien rendre public de ce qui pouvait être caché. Mais Hadrien, lui aussi, avait aimé le secret. Il s'était entouré d'agents, nommés *frumentarii,* qui avaient pour mission de s'informer sur tout ce qui se passait dans Rome et de lui faire des rapports sur les personnes, à l'insu de celles-ci [248]. De telles pratiques étaient généralement condamnées par l'opinion publique. L'existence d'une police autre que celle qui avait pour mission de faire respecter l'ordre matériel, et qui était confiée à des magistrats ou des préfets nommés par l'empereur et exerçant leur charge ouvertement, était considérée comme une atteinte à la liberté des citoyens. Certains princes, dans le passé, y avaient recouru. Néron, si l'on en croit Philostrate [249]. Antonin ne voulut pas les imiter.

Marc Aurèle présente donc son père comme le prince qui a réalisé l'équilibre le plus parfait dans les diverses exigences entre lesquelles un empereur se trouvait tiraillé: les traditions de la cité, les nécessités de l'action et, au-dessus, celles d'une morale « absolue ».

Pour satisfaire aux traditions de l'esprit romain, Antonin favorise le libre jeu des institutions auxquelles étaient attachées les notions de *libertas* et *d'aequalitas.* C'est ainsi qu'il accepte tout ce qui limite en pratique les prérogatives du pouvoir impérial, consulte libéralement le conseil de ses « amis » (comme le faisait déjà Auguste, dans le même esprit), accroît le rôle du sénat, assiste régulièrement aux séances, et reste jusqu'à la fin. Il évite tout ce qui le séparerait trop ostensiblement des autres citoyens et effacerait *l'aequalitas* qui existe, théoriquement, entre les membres de la cité. L'un des principes fondamentaux de la vie sociale, à Rome, depuis les temps les plus anciens, repose sur une fiction, à laquelle tous les esprits sont attachés, le sentiment que les différences objectives, de richesse, de sagesse, d'influence, entre les citoyens ne sont que des accidents de Fortune et non une diversité de nature. Cette *aequa*litas (terme qu'il serait anachronique et dangereux de traduire par « égalité ») se

traduit par la simplicité de la vie quotidienne, la sociabilité, l'accès librement obtenu par tous à la personne de chaque « grand », toutes qualités que nous avons rencontrées dans le portrait d'Antonin par Marc Aurèle. Ce qui différencie le prince des autres citoyens, ce sont, avant tout, les obligations que lui impose sa condition, plutôt que les plaisirs qu'elle peut lui apporter. Au-delà se dessine la figure du « bon père de famille ». Ce n'est assurément pas un hasard si l'empereur est qualifié, parmi ses titres, de Père de la Patrie.

Il paraît évident, à lire cette page de Marc Aurèle, qu'elle contient plusieurs allusions peu favorables à Hadrien. Nous les avons signalées. On se souviendra qu'Antonin avait imposé aux sénateurs de diviniser Hadrien, en les invitant à oublier les torts du défunt pour ne plus se souvenir que des aspects positifs de son œuvre. Si Antonin s'était ainsi montré « pieux » (l'une des raisons qui justifiaient le surnom qui lui fut donné) envers son père adoptif, Marc Aurèle ne pouvait qu'user d'une semblable discrétion envers celui qui l'avait choisi lui aussi pour devenir un jour empereur. Mais il ne pouvait pas non plus passer sous silence l'évolution du régime, voulue par Antonin, et qu'il se promettait de poursuivre, à son tour.

Donc, Antonin, conscient de ce qu'attendait de lui l'opinion publique, soucieux de se placer dans la ligne de la « coutume des ancêtres », avait dû aussi agir en homme d'État. Et, là, il n'avait pas été inférieur à sa tâche. Plusieurs des traits rapportés par Marc Aurèle, et que nous avons signalés, se rapportent à son action politique : son acharnement au travail (qualité romaine, mais indispensable chez l'homme de qui tout dépend), son ouverture d'esprit, son sens de la justice, son esprit d'analyse et sa conscience, qui le faisaient aller au fond des choses, sa prévoyance, son peu de souci des acclamations et des compliments, sa vigilance sur tout ce qui était important dans l'Empire, enfin l'absence d'envie à l'égard de tous les hommes de talent, dans quelque ordre de connaissance que ce fût : éloquence, histoire du droit, science des mœurs ou autre. Bien plus, non seulement Antonin ne les enviait pas, mais il

veillait à leur faire obtenir des avantages de carrière qui les mettaient en valeur. C'est ainsi que Fronton fut honoré d'un consulat et reçut le proconsulat d'Asie, qu'il ne put exercer en raison de son état de santé. Ce n'est pas une forme de favoritisme, qui consisterait à se servir du pouvoir impérial pour récompenser des services privés. La *Vie d'ntonin* considère, nous l'avons vu, que c'est là un mérite très positif du prince. En fait, cette mise en valeur des hommes de culture est déjà saisissable chez Trajan. Philostrate nous apprend que Dion Chrysostome était l'un de ses familiers [250], qu'un autre sophiste, Polémon, l'homme que Marcus n'admire pas [251], avait reçu du même Trajan, mais aussi de ses successeurs, des privilèges appréciables, comme le droit de voyager gratuitement par la poste impériale [252]. On sait la protection dont bénéficia Hérode Atticus sous Hadrien et, comme nous l'avons déjà vu et le verrons encore, de la part de Marc Aurèle. Et il est inutile de rappeler le rôle des jurisconsultes pendant le règne d'Hadrien, qui marqua un tournant dans l'histoire du droit romain. Galien, à qui était venue la célébrité, sera le médecin de la cour, au service de Marc Aurèle. Le talent est seul pris en considération. Il prime la naissance, les origines, la richesse. Le siècle des Antonins fut celui où les activités intellectuelles sont regardées comme essentielles dans la vie de l'Empire.

Pourtant, au regard de Marc Aurèle, toutes ces qualités, toute cette politique, aussi dignes d'éloges qu'elles soient, ne relèvent que du « convenable » ou des « indifférents ». Ce sont seulement des manifestations, importantes, certes, mais secondaires, des « vertus » de l'empereur et, par une coïncidence qui n'est assurément pas fortuite, ces vertus sont précisément celles que reconnaît le stoïcisme. Nous avons vu que la « douceur » d'Antonin est la « bonté », telle que celui-ci la conçoit [253], qu'il pratique la justice, sous ses aspects les plus aimables, la modération (l'une des quatres vertus cardinales) non seulement dans l'usage qu'il fait des biens extérieurs mais par la maîtrise de ses passions, qu'il possède la vertu de « prudence », la faculté de prévoir, grâce à une vue claire de la réalité. Quant à la vertu de courage, elle aussi considérée

comme « cardinale » par les stoïciens, elle lui est naturelle et apparaît, par exemple, dans la domination qu'il exerce sur son corps et qui lui permet « après les violents maux de tête dont il souffrait, de se remettre immédiatement à ses travaux accoutumés[254] ».

Marc Aurèle lui-même, dans la conclusion du portrait, se réfère à cette théorie stoïcienne des vertus, dont la mention ici ne peut donc pas apparaître comme une hypothèse gratuite de notre part : « Sa force, écrit-il, sa fermeté, sa maîtrise de soi dans le bonheur comme dans le malheur étaient d'un homme possédant une âme bien équilibrée et invincible - comme il fut pendant la maladie qui l'emporta [255]. »

Les termes dont se sert Marc Aurèle appartiennent bien au vocabulaire technique du Portique. La « force » est du domaine du courage, elle est définie par les stoïciens comme « une faculté acquise par l'exercice ». La « fermeté » permet à qui a porté un jugement de ne pas se déjuger. C'est la vertu d'un Caton, à Utique, se suicidant plutôt que de s'incliner devant la victoire de César (un indifférent!). Elle relève donc de la *prudentia,* le discernement de ce qui est selon la nature et de ce qui lui est contraire. La maîtrise de soi relève de la *temperantia,* généralement classée comme la quatrième et dernière des quatre vertus cardinales. Marc Aurèle ne mentionne pas, dans cette conclusion, la vertu de justice, parce qu'elle intervient à un moindre degré dans la vie intérieure et l'équilibre de l'âme. Or, précisément, l'image que Marc Aurèle veut nous donner d'Antonin est celle d'un esprit qui pense « juste », avec vigueur, et sans se laisser troubler par les choses extérieures. C'était évidemment là ce qui lui importait à lui-même, qui revivait les expériences d'Antonin, mais le faisait à la lumière de la doctrine d'Ariston. Ce qui explique la manière dont il trace ce portrait, en cherchant à remonter, à partir des actions ou des attitudes particulières de son père adoptif jusqu'à la dynamique intérieure dont elles relèvent. Et c'est cela, surtout, qu'il veut découvrir : le cheminement de l'esprit - finalement, de son propre esprit - entre l'étincelle initiale, la première image qui surgit, et la réalisation concrète

exigée par sa condition de prince. Il appartiendra aux « autres », aux Romains, de porter un jugement sur cet acte. Ce jugement sera, dans une large mesure, commandé par les circonstances, voire par les préjugés, les passions d'une opinion qui n'obéit guère à la raison. Il ne sera donc pas rationnel, mais le prince n'en devra pas moins en tenir compte, comme le pilote tient compte des ouragans qui entraînent son navire. Tantôt il cédera, tantôt il résistera, selon ce que lui montrera son jugement : « Le maître intérieur (c'est-à-dire la partie directrice de l'âme, la raison), lorsqu'il se conforme à la nature, se comporte en face des événements qui surviennent d'une manière telle qu'il peut toujours modifier son attitude en fonction de la situation qui lui est imposée. Il ne chérit aucune matière déterminée, il va vers ce qu'il préfère avec circonspection; s'il s'en présente une autre, il s'en empare, comme le feu, qui se rend maître de ce qui tombe sur lui et qui éteindrait une petite lampe[256]. »

Il en va bien ainsi pour l'action politique. Le pouvoir que nous avons d'agir matériellement sur les choses est limité. Il s'accroît si nous savons user adroitement des circonstances. C'était là une vertu reconnue par les stoïciens, cette faculté de s'adapter au réel pour mieux l'infléchir.

Il en résulte qu'il n'existe pas de maximes fixées une fois pour toutes enseignant ce qu'il faut faire pour « bien gouverner ». Ariston avait montré à Marcus l'inutilité des préceptes, qui sont choses mortes et ne peuvent prévaloir contre les inspirations venant du « guide intérieur ». Ce qui est essentiel, c'est de ne pas étouffer en soi-même cette voix, d'y être perpétuellement attentif et, pour cela, d'imposer silence aux passions, de réprimer les tentations qui nous assaillent. Voilà ce que l'exemple d'Antonin avait enseigné à Marcus, pendant les vingt-trois années où ils vécurent côte à côte.

Hadrien avait passé une grande partie de son règne à parcourir les provinces de l'Empire. Marc Aurèle fait, au contraire, un mérite à Antonin de ne pas avoir eu la passion des voyages et d'être resté à Rome, se contentant de régler les affaires par l'intermédiaire de ses légats [257]. Marc Aurèle, lui, ne pourra l'imiter. Les circonstances l'interdiront, mais cela n'implique pas qu'il y ait eu changement de politique. Seule la nécessité imposa la présence de l'empereur sur les points où la menace des peuples barbares se faisait trop pressante.

Les campagnes que dut mener Marc Aurèle furent la rançon de la longue paix voulue par Antonin. Une paix en partie illusoire, puisque l'auteur de *l'Histoire Auguste* mentionne, pendant son règne, jusqu'à huit guerres qui durent être menées dans des régions aussi différentes que la Bretagne, la Maurétanie, la Germanie, la Dacie, la Judée, la Grèce (province romaine depuis des siècles, et pendant tout ce temps, pacifique!), en Egypte et au pays des Alains, au-delà de l'Arménie [258]. Sans doute la plupart des provinces sont-elles paisibles, mais l'Empire n'est pas à l'abri d'incursions venues de l'extérieur. Ses frontières sont fragiles, sur bien des points incertaines, et les problèmes qui se posaient depuis longtemps aux empereurs ne sont pas réglés.

Les «vieilles provinces », telles les quatre Gaules (Narbonnaise, Aquitaine, Celtique ou Lyonnaise et Belgique), sont stables. Le temps de l'Empire des Gaules et des rébellions était passé. Celle de Civilis et Classicus, en 69-70, pendant les trois années d'anarchie qui avaient suivi la chute de Néron, avait été rapidement étouffée, et il avait été clair que ce n'était pas un mouvement qui eût des racines profondes dans les cités gauloises. Civilis était un Batave, c'est-à-dire un homme appartenant à une région d'obédience incertaine, entre Gaule et Germanie. Le premier élan passé, la plupart des cités gauloises se reprirent et rentrèrent dans le devoir. La domination romaine leur parut préférable au retour à un état de choses ancien, celui de la « liberté », dont Tacite nous a laissé le tableau dans la *Germanie.* Deux civilisations sont en présence, le long de la vallée du Rhin. Les tentatives de

pénétration profonde menées par les Romains, sous Auguste et Tibère, n'ont pas eu le succès que l'on en attendait. Deux armées montent alors la garde le long du Rhin, l'une stationnée à Mayence, l'autre à Cologne. A partir du règne de Domitien, les territoires rhénans deviennent des provinces, la Germanie Supérieure et la Germanie Inférieure. Peu à peu s'installe une ligne de défense, le *limes.* Là, se forment des noyaux de romanisation, le long du Rhin, en deçà mais aussi sur la rive droite du fleuve. Les relations commerciales jouaient un grand rôle et préparaient les Germains à accueillir une civilisation qui n'était pas fondée sur la violence et la guerre.

Hadrien avait pris pleinement conscience de la situation de l'Empire face aux pays habités par des « barbares » et, en conséquence, renforcé ou établi le limes, essentiellement une ligne de communication parallèle au front à défendre et jalonnée de forts. Un secteur particulièrement vulnérable était la région située entre le Rhin et le Danube, dépourvue de frontière naturelle et ouvrant des accès faciles vers l'Empire. Trajan et Hadrien achevèrent d'y établir des fortifications, ébauchées avant eux. Ce *limes* se détachait du Rhin un peu en amont de Bonn, coupait le cours inférieur de la Lahn et du Main (celui-ci à la hauteur de Francfort) et, après Heilbronn sur le Neckar, rejoignait le Danube à la hauteur de Ratisbonne. A partir de ce point, la frontière de l'Empire était constituée par le cours du Danube, couvrant les provinces de Rétie, du Norique, les deux Pannonies et les deux Mésies (Supérieure et Inférieure). Depuis Trajan une nouvelle province s'était ajoutée. Elle s'étendait sur la rive gauche du fleuve, depuis le confluent du Danube et le l'Olt (qui formait sa frontière à l'Est) jusqu'aux Portes de Fer à l'Ouest. Elle comprenait la Petite Valachie et, au nord de celle-ci, la Transylvanie, jusqu'à la chaîne des Carpates. La Dacie romaine était moins étendue que le royaume de Décébale, le dernier roi indépendant de ce pays. Cette avancée de l'Empire, conquise au prix de grands efforts, était entourée de populations dangereuses; à l'ouest, et jusqu'au Danube (qui, dans cette région, coule du nord au sud) se trouvaient les Iazyges, une branche des Sarmates qui, au

temps de Claude, s'était établie entre la Tisza et le Danube. A l'est, au-delà des Carpates, les Costoboci (Costoboques), contre lesquels Marc Aurèle devra combattre quelques années plus tard.

Telle était la frontière nord de l'Empire, depuis la mer du Nord et l'embouchure du Rhin jusqu'à celle du Danube, sur la mer Noire. Au-delà c'étaient des pays immenses, occupés ou, plus souvent, parcourus par des peuples instables, sur lesquels régnaient des rois dont l'autorité se trouvait fréquemment contestée, si bien que certains se plaçaient, d'eux-mêmes, sous la protection de Rome et concluaient avec elle des alliances incertaines. Il arrivait aussi que tel ou tel peuple reçût de Rome un roi, après une période d'anarchie. Aussi longtemps qu'il restait sur le trône, le pays était en paix, jusqu'au moment où une faction rivale prenait le pouvoir ou bien intervenait une migration qui détruisait le fragile équilibre.

Sous le règne d'Antonin, une branche de la nation des Suèves, les Quades, installés dans la vallée de la Morava et en Moravie, semblent avoir rompu la paix, dans des conditions que nous ignorons. Nous savons seulement, par une monnaie, que, aux environs de 140, ils reçurent un roi, que leur donnèrent les Romains [259]. Ils n'en devaient pas moins, une trentaine d'années plus tard, participer, avec les Marcomans, au raid contre la Vénétie. C'est probablement aux troubles qui se produisirent vers 140 que se rapporte la mention, dans la *Vie d'Antonin,* d'une guerre en Germanie [260].

Mais, dès le début de son règne, Antonin dut régler les affaires de Bretagne, où, là encore, se posait le problème de la frontière entre le monde romain et les peuples « libres ». Au temps de Domitien, Cn. Julius Agricola, le beau-père de Tacite, avait entrepris la conquête de l'île entière. Il avait refoulé les irréductibles jusque dans l'Écosse du sud, mais Domitien le rappela, pour des raisons qui restent obscures (par jalousie, dit Tacite, mais est-ce bien certain?) Comme on pouvait s'y attendre, le contact entre la province romaine et les territoires insoumis provoqua dans la première des troubles sans fin, notamment chez le peuple des Brigantes, qui occupait

un vaste territoire, entre la Mersey (Liverpool) et la Tyne (région de Newcastle).

La situation semblait suffisamment sérieuse pour qu'Hadrien maintînt en Bretagne trois légions et plus de soixante ailes de cavalerie et cohortes auxiliaires. De plus, l'empereur fit construire un mur, appuyé sur des forts, au nord des montagnes Pennines, sur une ligne joignant le Firth de Solway à l'embouchure de la Tyne[261]. Cela revenait à abandonner l'Écosse tout entière, et appliquer en Bretagne la solution du limes. L'ouvrage était considérable. Il semblait imprenable. Malgré cela, l'insécurité continua. Elle parut si grave à Antonin que, dès 139, il eut recours à l'un de ses meilleurs généraux, Q. Lollius Urbicus, d'origine africaine, qui avait joué un grand rôle pendant la rébellion juive entre 132 et 135, puis avait gouverné la Germanie Inférieure.

S'agissait-il seulement d'organiser d'une façon plus satisfaisante la défense de la province ou de reprendre la conquête et de continuer l'œuvre d'Agricola? Était-ce, comme l'aurait souhaité Tacite, le Destin de l'Empire - la conquête universelle - qui se réalisait? Lollius commença par porter le *limes* plus au nord, sur l'isthme qui sépare le Firth de la Clyde (sur la mer d'Irlande) du Firth de Forth, sur la mer du Nord, soit une distance d'une soixantaine de kilomètres. Il éleva un mur, non pas en pierre, comme celui d'Hadrien, mais en terre, comme on avait coutume d'en construire autour des camps. Était-ce par esprit d'économie? Ou plutôt parce qu'il estimait que cette fortification ne serait que provisoire, comme celle des camps dont s'entouraient chaque soir les légions? Ce que Marc Aurèle nous dit de son père adoptif ne nous laisse pas deviner quels principes politiques inspiraient celui-ci. Se préoccupait-il surtout de défendre l'Empire et sa paix intérieure, ou voulait-il l'étendre jusqu'aux limites du monde connu? Ce qui est certain, c'est qu'il considéra la victoire obtenue par Lollius comme digne de lui valoir une salutation impériale. Le titre *d'Imperator II* apparaît sur une inscription découverte à Amalfi (provenant de Pouzzoles) et datée de 141-142[262] et sur des monnaies de 143[263]. N'est-ce pas le signe

qu'Antonin entendait présenter les succès de Lollius comme un pas en avant de la conquête? Espoir déçu puisque, quelques années plus tard, vers 153, le mur de la Clyde fut abandonné et celui d'Hadrien occupé de nouveau. Pourtant, on ne perdit pas le souvenir du plan conçu par Antonin et, sous Commode, le mur de celui-ci fut réoccupé [264]. En dépit des difficultés qu'il y avait à poursuivre dans leurs montagnes les habitants de l'actuelle Écosse, cette région était celle où il était concevable que l'on pût étendre le pouvoir romain jusqu'aux rivages de l'Océan. Chose évidemment impossible dans un avenir relativement proche pour l'immense territoire qui s'étend du Rhin à la mer Baltique. Il n'était pas déraisonnable, au contraire, d'envisager la conquête de l'Écosse. C'était là ce que Marc Aurèle appelle « la fermeté d'Antonin dans des actions entreprises conformément à la raison[265] », et, d'ailleurs il ajoute que « tout ce qu'il projetait était calculé dans le détail, tout à loisir, sans agitation, dans l'ordre, énergiquement et avec cohérence [266] ». Indices assez faibles, sans doute, mais qui tendent à suggérer que, sur la frontière de l'Écosse, Antonin se résolut à mener une politique de conquête, parce qu'elle semblait alors une solution raisonnable.

Si, après la construction du mur de la Clyde, qui devait (croyons-nous) fournir une base pour une nouvelle progression, celle-ci n'eut pas lieu, la raison en est sans doute la révolte qui survint en Maurétanie, précisément en 145. Il fallut, pour y faire face, y envoyer des troupes, dont certaines prélevées sur l'armée de Bretagne.

Le territoire de l'Afrique du Nord était alors divisé en plusieurs provinces: à l'est, équivalant approximativement à la Tunisie actuelle, l'Afrique proconsulaire, la plus ancienne, organisée après la défaite définitive de Carthage, en 146 avant J.-C. Puis, à l'ouest, la Numidie, correspondant à la région de Constantine. Plus à l'ouest encore s'étendaient les deux Maurétanies, l'une, appelée Maurétanie Césarienne, avec pour capitale *Iol Caesarea* (Cherchel), qui allait depuis l'embouchure de l'Ampsaga (aujourd'hui Oued-el-Kebir, cours inférieur du fleuve de Constantine, le Rummel) jusqu'à

celle de la Mulucha (la Moulouya), l'autre la Maurétanie Tingitane (du nom de sa capitale, Tingis, l'actuelle Tanger), depuis la Moulouya jusqu'à la côte atlantique, c'est-à-dire le Maroc actuel. Les frontières sud de ce vaste ensemble étaient, naturellement, fort incertaines. Les confins du désert étaient occupés par des tribus nomades qui ne pouvaient guère accepter la romanisation, créatrice de villes, apportant une civilisation en tout contraire à la leur. Dès 17 après J.-C., sous le règne de Tibère, un Numide, qui avait servi dans l'armée romaine, Tacfarinas, avait soulevé la grande tribu des Musulames, établie dans la région de Kenchela (en Tunisie) mais opérant des incursions loin dans l'ouest. Tacfarinas réussit à s'allier avec les Maures, si bien qu'il sembla, pendant quelques années, que la puissance de Rome en Afrique fût sérieusement en danger. Finalement Tacfarinas fut vaincu, en 24, à Aumale, aux sources de l'oued Soummam. Ce n'étaient plus seulement les territoires sahariens qui étaient menacés, mais les régions côtières. Le soulèvement de Tacfarinas avait montré quels périls les peuples du Sud pouvaient faire courir aux provinces les plus anciennes et, en apparence, les plus solides.

Après Tibère les troubles qui s'étaient produits n'avaient pas pris une ampleur comparable à ceux qui avaient accompagné la guerre de Tacfarinas. La politique d'urbanisation se poursuivit, créant des groupements urbains toujours plus nombreux, bien accueillis par une grande partie de la population. Mais il subsistait des zones de dissidence, qui constituaient une menace permanente. Sous Domitien, les Nasamons, établis sur la Grande Syrte, entrèrent en rébellion. Puis il semble y avoir eu aussi des troubles (mal connus) en Maurétanie, vers 87. Trajan avait renforcé et agrandi la zone du *limes* africain, déjà amorcé au sud de la province d'Afrique. Il installa à Lambèse la légion chargée de défendre la province, la Tertia Augusta. Hadrien continua cette politique et l'inspection qu'il fit de l'armée, à Lambèse, est restée célèbre, grâce à une inscription qui en a conservé le souvenir.

Plus on se dirigeait vers l'ouest et plus le territoire romanisé s'amenuisait. Il y avait bien des villes, protégées par des troupes romaines, des corps de cavalerie ou des cohortes auxiliaires, mais les habitants devaient composer avec les « insoumis » des alentours. Sous le règne d'Antonin telle était la situation dans le municipe de Sala (l'actuel Chella, aux portes de Rabat). Nous l'apprenons par une inscription élevée en 144 par les citoyens de la ville pour honorer leur « gouverneur » Marcus Sulpicius Felix, préfet d'une aile de citoyens romains syriens [267]. Commandant d'une aile de cavaliers, Sulpicius Felix assumait aussi les fonctions d'un administrateur civil. Il rendait la justice, contrôlait les finances, dirigeait les travaux publics et restait en relations avec les tribus incontrôlées dont les attaques étaient toujours redoutables. Préférant la paix à des démonstrations de force, qui n'auraient pas été toujours à son avantage, Sulpicius négociait avec elles. Peut-être, comme on l'a supposé, en leur offrant des compensations en argent, peut-être aussi en s'acquérant une réputation de justicier et, par ce moyen, un prestige qui lui permettait d'arbitrer les conflits habituels lorsque une économie d'élevage voisine avec des cultivateurs sédentaires. Quoi qu'il en soit, Sulpicius, en 144, est rappelé par Antonin, peut-être en raison des troubles qui se produisent alors, de la guerre qui commence et qui oblige l'empereur à envoyer en Maurétanie de nombreux corps de troupes, prélevés un peu partout dans les provinces: détachements de légions, cohortes auxiliaires, la liste est longue [268]. On constate que ces mouvements de troupes furent accompagnés par la construction de forts, en des endroits stratégiques, comme à Medjedel (situé à 47 kilomètres à l'ouest de BouSaada), qui commande un défilé de montagne mettant en communication le Sud avec la région d'Aumale [269].

Le soulèvement de 144-145 eut pour effet de ramener l'attention de l'empereur sur les problèmes que posaient les provinces africaines, surtout celles de Maurétanie et Numidie. Des mesures furent prises pour l'avenir. Les ports de la côte méditerranéenne, utilisés pour le débarquement des renforts, furent aménagés. Les enceintes de Cherchel et de Tipasa ont été alors refaites ou agrandies, de manière à assurer des

liaisons solides avec l'Italie [270]. Une fois de plus, Antonin apportait la preuve de sa prévoyance et du soin avec lequel il organisait tout ce qu'il entreprenait. Ici encore, comme à propos de la Bretagne, on peut se demander si la guerre contre les Maures, qu'il mena jusqu'à la victoire, est une opération défensive, sans autre but que de protéger les villes, ou si elle fut l'occasion pour lui de pousser un peu plus avant l'occupation romaine vers le sud et vers l'ouest. A la vérité l'un et l'autre objectif se confondaient. Une politique de défense n'était pas concevable sans la construction de forts et de routes enlevant aux tribus libres des terres indispensables à des nomades, et en les ajoutant au domaine romanisé. Il fallait ou bien abandonner le pays ou bien en poursuivre la conquête aussi loin qu'on le pourrait. Cela était d'autant plus nécessaire que, on le savait bien, de graves désordres en Maurétanie Tingitane constituaient un danger pour l'Espagne romaine : les Colonnes d'Hercule (détroit de Gibraltar) ne sont pas un obstacle entre les deux provinces. Ce danger, alors seulement potentiel, devait se matérialiser sous le règne personnel de Marc Aurèle, en 171 [271]. Le destin de Rome imposait de poursuivre l'effort commencé bien des siècles plus tôt. A cet effort un empereur ne pouvait se soustraire. Ainsi Marc Aurèle se sait engagé, du fait même qu'il vit, et encore plus par sa condition, dans une lutte perpétuelle : « La vie, écrivit-il, est plus semblable à la lutte qu'à la danse; en face de tout ce qui tombe sur vous et qui est imprévisible, se tenir prêt et ferme [272]. »

Ce conseil de morale pratique, inspiré, nous le verrons, par le stoïcisme[273], prend une grandeur tragique lorsqu'il s'agit de celui qui a pour tâche d'accomplir le destin du monde. Pour se rassurer et reprendre courage, Marc Aurèle se dit que ce monde, en apparence si déconcertant, et si plein de confusion, est en réalité un ensemble harmonieux, ordonné, conduit par une Providence. Aussi, ajoute-t-il, je m'incline, je garde mon courage et j'ai confiance en celui qui gouverne [274].

Telle était, au temps où Marc Aurèle était Caesar, la situation dans les provinces d'Occident, celles, qui usaient de la langue latine. En Orient, dans les provinces de langue grecque, elle n'était pas moins complexe ni les frontières plus assurées. Depuis la conquête ou la reconquête opérées par Pompée et l'organisation qui s'en était suivie, en 64 avant J.-C., diverses solutions avaient été imaginées: installation de rois vassaux, création de provinces, établissement de relations diplomatiques avec l'État le plus dangereux, l'empire des Parthes, qui s'était progressivement installé sur les débris du royaume des Séleucides, issu de la conquête d'Alexandre.

L'Asie Mineure comprenait la vieille province d'Asie, autrefois formée à partir du royaume de Pergame, puis la Lycie et Pamphylie, immédiatement au sud-est de cette province. Entre la Lycie et la Syrie, la province de Cilicie, séparée, à l'est, de la Syrie par une chaîne de montagne détachée du massif du Taurus. La Syrie elle-même avait formé le front de mer du royaume des Séleucides. Depuis le règne de Néron, en 66 après J.-C., sa partie méridionale était devenue une province distincte, sous le nom de Syrie-Palestine. Au sud et à l'ouest commençait l'Égypte. Plus à l'ouest encore la vieille province de Cyrénaïque, autrefois léguée à Rome par le dernier de ses rois. La Cyrénaïque où étaient installées, depuis des siècles, des colonies grecques, était une province de langue grecque, mais le voisinage immédiat de l'Afrique proconsulaire y avait répandu l'usage du latin.

Au nord de la province d'Asie s'étendait celle du Pont et Bithynie, le long de la côte méridionale du Pont-Euxin. A l'intérieur de la péninsule que forme l'Asie Mineure, la province de Galatie et celle de Cappadoce. Plus à l'est, c'était l'Arménie, au sud du Caucase et, au-delà, commençait l'empire des Parthes.

Dans cet immense espace les Romains avaient affaire à des populations extrêmement diverses. Dans le sud, vivaient des Sémites, dont certains avaient accepté la culture hellénique; d'autres, comme les habitants de la Judée, restaient fidèles à leurs traditions religieuses et nationales. Bon nombre de ces

Juifs avaient émigré dans tout l'Orient, surtout en Égypte, où ils formaient, à Alexandrie, une très importante colonie, et en Cyrénaïque. Leur particularisme, soigneusement entretenu, les opposait aux autres habitants des pays où ils se trouvaient et dont les lois étaient souvent incompatibles avec les leurs. Il en résultait un état de conflit, toujours latent, mais qui, à certains moments, se transformait en rébellion et en guerre ouverte. Ainsi, sous le règne de Trajan, de 115 à 117, la révolte juive s'était étendue non seulement à l'Égypte et à la Cyrénaïque, mais à Chypre et même à la Mésopotamie[275] et y avait causé de grands ravages, qu'Hadrien s'efforça de réparer. Mais, sous son règne, il y eut encore des troubles graves en Judée, entre 132 et 135. Les causes qui les provoquèrent, et celles de la seconde révolte, restent obscures. Certainement, à l'origine, la haine contre les Romains, qui avaient détruit, sous Vespasien, le temple de Jérusalem, puis, peut-être, un réveil du messianisme, lié à la vieille promesse, jamais oubliée, qu'un « roi » venu d'Orient serait donné au monde. Dangereuses par elles-mêmes, ces rébellions l'étaient plus encore parce qu'elles étaient contagieuses. Dion Cassius nous apprend en effet que d'autres nations que les Juifs se joignaient à eux « pour le profit », probablement pour éviter d'avoir à payer les impôts et les taxes exigés par les Romains.

Une fois le soulèvement écrasé, Hadrien avait pris des mesures destinées à mettre fin au judaïsme [276]. La circoncision fut interdite, sous peine de mort. Il fut interdit aussi d'enseigner la Loi et d'ordonner des rabbins. On éleva, dans Jérusalem, à l'emplacement du temple, un sanctuaire à la déesse Rome et à Hadrien lui-même. Les troubles, pourtant, continuèrent, probablement en raison même de ces persécutions, si bien qu'Antonin, au début de son règne, décida de les suspendre et rétablit la tolérance religieuse [277]. Le judaïsme n'était plus hors la loi ! Marc Aurèle semble avoir gardé de ces événements un mauvais souvenir. Ammien Marcellin rapporte que, lors de son passage à travers la Palestine, pour se rendre en Égypte, après la révolte de Cassius, Marc Aurèle aurait déclaré : « Ô Marcomans, Quades, Sarmates, j'ai enfin trouvé des gens plus turbulents

que vous [278]. » Le peu de sympathie que lui inspiraient les révoltés de 135 n'a certainement pas contribué à lui en faire éprouver pour les Chrétiens dont la religion apparaissait comme une hérésie du judaïsme.

Le problème posé par les Juifs était intérieur à l'Empire. Il n'en allait pas de même pour les rapports difficiles entre les Romains et les Parthes. Ce peuple, d'origine iranienne, avait envahi d'abord les provinces septentrionales et orientales de l'ancien royaume des Séleucides. Son organisation sociale conservait un caractère féodal et la culture hellénique lui restait étrangère. Il semblait que l'antique royaume achéménide, contre lequel avaient lutté les Grecs, se reconstituât, avec la même opposition culturelle entre Barbares et Hellènes (cette fois, les Romains représentant la culture de l'Occident) que six ou sept siècles plus tôt. Les rois parthes étaient issus d'un chef « scythe », nommé Arsace, venu, avec une bande de Dahes, depuis les bords de la mer Caspienne, vers le milieu du III^e^ siècle avant J.-C. et qui avait envahi le nord du royaume séleucide. Ses descendants portaient le nom d'Arsacides et cette origine était leur titre principal à exercer le pouvoir sur l'ensemble de l'empire parthe, qui s'étendait depuis la haute vallée de l'Euphrate et du Tigre jusqu'à Babylone et intégrait plusieurs royaumes, certains d'anciennes satrapies séleucides qui s'étaient rendues indépendantes.

Quoi qu'on en ait dit, en assurant que les Romains et les Parthes pouvaient vivre en paix, qu'un conflit entre les deux empires n'avait rien de fatal, il n'en reste pas moins que, dès le milieu du I^er^ siècle avant J.-C., la province romaine de Syrie se trouva à la merci des incursions que les Parthes, guerriers du désert, accoutumés aux coups de main rapides ayant pour but le pillage, qui étaient dans la tradition des Scythes, dont ils descendaient, opéraient contre les provinces romaines. La première confrontation réelle entre eux et les Romains avait eu lieu au temps où le triumvir Crassus avait attaqué leur empire, avait été défait et tué, à Carrhes, en 53 avant J.-C. Depuis lors, et malgré quelques intervalles de paix, obtenus à la suite de négociations difficiles, la guerre avait éclaté, à plusieurs

reprises, entre les deux puissances. Au cours de la guerre civile, Q. Labienus, le fils du légat et ami de César, s'était retiré à la cour du roi parthe et avait encouragé celui-ci à lancer ses cavaliers contre la Syrie et la Cilicie, reprenant les tentatives avortées une dizaine d'années plus tôt. Les populations de Syrie se rallièrent aux Parthes. L'Empire, dans cette région, semblait sur le point de se disloquer, sous la pression extérieure. Il fallut quatre ans pour arrêter l'avance des Parthes.

Il appartint à Antoine, après le partage des pouvoirs entre Octave et lui, en 40, de « pacifier » l'Orient, c'est-à-dire de reconstituer l'Empire, de renforcer les frontières. Pour cela, il devenait essentiel d'occuper l'Arménie, point stratégique d'où pouvaient surgir des attaques aussi bien en direction de l'ouest que du sud. Une première expédition, menée par Antoine, aboutit à un échec, mais une seconde campagne permit de reprendre l'Arménie, qui fut comprise dans le vaste royaume qu'Antoine organisait, pour lui-même et les enfants que lui avait donnés Cléopâtre. La victoire d'Octave à Actium bouleversa ce nouvel équilibre, et les relations entre Rome et les Parthes n'en furent pas améliorées. L'empire parthe, déchiré par des complots incessants, avait cessé d'être une menace réelle. Il y existait un parti qui recherchait l'appui de Rome, ce qui permettait de recourir à la diplomatie plutôt qu'aux armes et de maintenir la paix. C'est ainsi que le roi Phraatès, au temps d'Auguste, avait donné aux Romains, comme otage, l'un de ses fils, Vononès, qui avait été élevé à Rome. Tacite, au début *des Annales,* analyse les raisons de cette politique, et ses conséquences. Phraatès, dit-il [279], avait envoyé à Rome « quelques-uns de ses enfants pour garantir son amitié, moins parce qu'il nous redoutait que parce qu'il se défiait de la loyauté de ses sujets ». Rome apparaissait donc aux Parthes comme le recours contre leurs dissensions intérieures, la puissance qui pouvait seule assurer la stabilité de leur empire!

Auguste, naturellement, accepta volontiers de jouer ce rôle, qui semblait, pour un temps, régler le problème parthe sans

qu'il fût nécessaire de recourir aux armes. On put en avoir l'illusion lorsque, après la mort de Phraatès, des ambassadeurs, envoyés par les grands seigneurs parthes, lassés des assassinats qui se succédaient dans la maison royale, vinrent demander aux Romains (c'était le début du règne de Tibère) de leur rendre Vononès. L'empereur y consentit avec joie, dit Tacite, « estimant que c'était pour lui un triomphe ». Il pouvait voir là non seulement une satisfaction d'amour-propre (Tibère n'y était guère sensible, en général) mais surtout l'amorce, en Orient, d'une politique qui avait fait ses preuves et qui semblait susceptible d'améliorer les relations avec les peuples barbares, en donnant à ceux-ci des rois accoutumés au mœurs romaines, ce qui était le cas de Vononès. Allait-il les faire adopter par ses sujets? Cet espoir fut déçu. Lui-même ne put se plier aux coutumes ancestrales des Parthes, et ceux-ci ne tardèrent pas à le mépriser, parce qu'il « ne chassait que rarement, se souciait peu de monter à cheval, se faisait porter en litière chaque fois qu'il passait par les villes et méprisait les festins traditionnels… Au reste, la facilité de son abord, sa gentillesse spontanée, toutes qualités inconnues des Parthes, étaient pour eux de nouveaux défauts [280]… ». Le moment n'était pas encore venu où les « barbares » seraient disposés à accepter une discipline et des lois immuables plutôt que des coutumes, condition nécessaire pour qu'un royaume vassal, comme aurait pu le devenir l'empire parthe sous Vononès, pût non seulement contribuer à maintenir la paix mais avoir quelque stabilité.

Pendant quelques années la frontière de Syrie ne fut pas attaquée par les Parthes. L'Arménie, au contraire, était un enjeu que se disputaient les deux puissances, imposant chacune à ce pays, alternativement, un roi à sa dévotion. Cette situation, fort instable, dura de Tibère à Claude. Les empereurs hésitaient sur le choix d'une politique : pouvait-on espérer que des princes acquis à la culture romaine seraient les instruments d'une romanisation médiate, ou fallait-il se résigner à une guerre? Néron abandonna la diplomatie et résolut d'appliquer l'autre méthode. Il y fut d'abord contraint par la pression de l'opinion publique, lorsque l'on apprit que les Parthes avaient

chassé d'Arménie le roi Radamiste, toléré par les Romains, et mis à sa place Tiridate. Cet affront au pouvoir romain, survenu au début du nouveau règne, parut intolérable. Néron fit mobiliser toutes les forces disponibles en Asie et se préparait à la guerre lorsque, opportunément, dit Tacite, « un rival se dressa contre Vologèse (le roi parthe), et les Parthes se retirèrent de l'Arménie, comme s'ils remettaient la guerre à plus tard [281] ». Cette guerre devait éclater quelques années après. Cette fois, il semble bien que Néron, souhaitant étendre l'Empire vers l'Orient, voulut prendre l'Arménie comme base de départ. Les opérations furent confiées à Domitius Corbulon. Elles furent couronnées de succès, si bien que Tiridate dut, en 66, venir à Rome recevoir solennellement sa couronne des mains de Néron. Le chemin était libre pour une nouvelle progression en direction de l'Inde. Mais ce grand projet fut interrompu par la mort de l'empereur, deux ans plus tard, et les Flaviens ne le reprirent pas. Pourtant, l'espoir de conquérir le pays des Parthes continuait de hanter les esprits. Trajan, après le succès de sa guerre contre les Daces, tenta de le réaliser. Voulait-il seulement créer, au-delà du désert de Syrie, vulnérable pour les raisons que nous avons dites, une vaste zone de sécurité? Était-ce, comme ce fut sans doute le cas pour Néron, le désir d'imiter Alexandre – et, effectivement, Trajan atteignit lui aussi Babylone! Ou s'agissait-il de réaliser ce destin de Rome, évoqué par Tacite et d'accomplir la prédiction faite par Anchise à son fils Énée au sixième chant de *l'Énéide* sur la mission de Rome, chargée par les dieux de « vaincre les orgueilleux» ? Quel peuple surpassait les Parthes en orgueil?

Quoi qu'il en soit, la campagne contre les Parthes fut lancée au printemps de 114. En quelques mois, l'Arménie fut conquise et enlevée à ses rois. Puis ce fut le tour de la Mésopotamie, qui devint province romaine et, l'année suivante, les légions parvenaient aux rivages du golfe Persique. Déjà, quelques années plus tôt, pendant que Trajan était engagé dans la seconde guerre dacique, un de ses lieutenants, le légat de Syrie, avait annexé l'Arabie Pétrée, au sud de sa province, ce qui donnait un accès direct à la mer Rouge, par le port d'Elath. Il est possible que cette opération

ait eu pour but de faciliter les communications en prenant le désert de Syrie à revers, ou encore d'empêcher une offensive des Parthes en direction de l'Égypte et de verrouiller ainsi, au moins pour un temps, les confins méridionaux de l'Empire.

Mais la conquête de l'empire parthe ne fut pas durable. Des rébellions surgirent un peu partout. Trajan essaya de maintenir au moins une apparence de suzeraineté sur les territoires qu'il évacuait. Il donna un roi aux Parthes, qui ne le reconnurent pas. Hadrien, désigné par Trajan comme gouverneur de Syrie, tandis que lui-même, malade, abandonnait le commandement effectif, essaya de sauver ce qui pouvait encore l'être et abandonna toutes les conquêtes effectuées à l'est de l'Euphrate et du Tigre. Lorsque, devenu empereur à la mort de Trajan, Hadrien dut se rendre sur la frontière du Danube, où s'étaient produits des troubles, il confia la Syrie à L. Catilius Severus, l'ancien consul, dont la petite-fille, Domitia Lucilla la Jeune, devait, deux ans plus tard, mettre au monde le futur empereur Marc Aurèle [282].

Sous le règne d'Antonin, les rapports entre les Romains et l'empire des Parthes ne nous sont pas parfaitement clairs. Il semble que le roi parthe Vologèse III ait eu l'intention de déclencher une guerre contre Rome, mais qu'il en fut détourné lorsque des troupes furent envoyées en Syrie. Vologèse se souciait moins de prendre une revanche qui effacerait les défaites subies par les Parthes sous Trajan que de contrecarrer la politique d'Antonin, dont la diplomatie intervenait de plus en plus activement à l'est de la mer Noire. Pharasmane, le roi des Hibères (un peuple du Causase), invité par Hadrien à venir à Rome, avait refusé. Invité de nouveau par Antonin, il accepta. L'empereur l'en récompensa en accroissant son domaine et en le comblant d'honneurs [283]. Un autre succès diplomatique fut remporté dans la même région, lorsque Antonin donna comme roi aux Lazes (un peuple établi sur la rive sud-orientale de la mer Noire, au sud du Phase, l'actuel Rion) le prince Pacorus, dont le nom révèle les origines parthes. Il était évident que l'empereur, tout en menant une politique en apparence défensive, n'en poursuivait pas moins

la marche vers l'est en installant des rois vassaux tout autour de l'Arménie. Le royaume parthe se trouvait ainsi menacé aussi bien au nord qu'à l'ouest, en Arménie comme en Syrie. La réaction du roi Vologèse, longtemps différée, se produira dès la mort d'Antonin, en 161, et une nouvelle guerre parthique éclatera, à laquelle devra faire face Marc Aurèle.

Les régions situées au nord de la mer Noire, les plaines de la Russie méridionale, jusqu'aux rivages de la mer Caspienne, ne furent pas plus tranquilles, pendant le règne d'Antonin. Déjà, sous Hadrien, il avait fallu repousser les incursions des Alains, qui avaient franchi le Caucase et atteint le nord de l'Arménie et la Cappadoce[284]. Antonin, dit l'auteur de *l'Histoire* Auguste, était intervenu à plusieurs reprises contre eux et avait réussi à les contenir [285], mais ils se retrouveront, sous Marc Aurèle, parmi les envahisseurs de l'Illyricum, à côté de tribus germaniques, comme les Marcomans, les Hermondures, les Suèves et bien d'autres, lors du grand assaut des Barbares contre l'Empire, après 166[286]. Le rêve de l'empire universel, *l'imperium sine fine* (sans fin dans le temps ni frontière dans l'espace) n'était certes pas abandonné - il ne le sera jamais, sous diverses formes - mais il fallait prendre patience, se souvenir que Rome avait, au cours des siècles, traversé des épreuves encore plus terribles, et que l'Empire en était sorti victorieux. Les leçons de l'histoire, si nous en croyons la *Vie de MarcAurèle,* ne manquèrent pas, en ces occasions, de raffermir son courage [287]. Ses réflexions, dans les *Pensées,* nous invitent à admettre qu'en luttant il était certain d'accomplir la volonté des dieux. C'est ainsi qu'il écrivait : « Ma cité, ma patrie, à moi, comme Antonin, c'est Rome, comme être humain, c'est l'univers. Ce qui est utile à ces deux cités, ce sont, là donc pour moi, les seuls biens [288]. »

Le patriotisme de Marc Aurèle, son énergie à défendre et promouvoir l'Empire sont une sorte de pari, fondé sur la certitude où il est que, dans la perspective divine, il n'existe entre les intérêts de Rome et ceux de l'univers aucune contradiction mais, au contraire, une harmonie profonde. Cette conviction le soutenait pendant les interminables campagnes

qui l'amenèrent à combattre en Orient et sur le Danube; elle achevait d'entretenir sa foi dans un avenir où les lois de Rome, étendues à l'humanité entière, feraient que le monde ne soit plus qu'une vaste cité : « Si la faculté de penser, écrit Marc Aurèle, nous est commune, la raison, grâce à laquelle nous sommes des êtres raisonnables, nous est commune aussi. S'il en est ainsi, la loi aussi nous est commune; s'il en est ainsi, nous sommes tous membres d'une même cité; s'il en est ainsi, nous participons à une même organisation politique; s'il en est ainsi, l'univers est comme une cité[289]… »

Tel est le vaste dessein auquel l'empereur consacrera ses efforts et sa vie : à permettre que, dans l'univers, triomphe la Raison.

CHAPITRE IV

L'Empire des sophistes

Cet empire de Rome, agrandi par Trajan, consolidé, dans des limites un peu plus restreintes que celui-ci ne l'avait espéré, par la politique prudente et attentive d'Hadrien, puis par la sagesse d'Antonin le Pieux, n'était pas seulement l'espace où s'exerçait la puissance militaire d'une cité conquérante. Les forces armées y étaient relativement peu nombreuses. Elles consistaient en un ensemble de vingt-huit légions au total, disposant de troupes auxiliaires : cohortes d'infanterie recrutées, en principe, chez les peuples alliés, ailes de cavalerie, détachements constitués en corps autonomes, les *numeri,* chargés de missions spéciales et ayant des objectifs limités. Ces légions, complétées par leurs auxiliaires, étaient réparties dans les provinces frontalières, depuis la Bretagne (où subsistait, nous l'avons vu, au nord, une zone insoumise) jusqu'à l'Arabie et au Sahara. Elles bordaient le cours du Rhin et celui du Danube, les côtes de la mer Noire, en Dacie et en Cappadoce. On les rencontrait en Syrie, en Palestine et en Égypte - où elles devaient faire face à des éléments de population mal intégrés dans les cités. Mais il n'y en avait pas dans les «vieilles» provinces, ni dans les Gaules ni en Grèce, ni en Asie Mineure, ni en Italie. En Espagne une seule légion, la VII^e^ Gemina, avait pour mission de prévenir les incursions, toujours possibles, opérées par des Maures franchissant le détroit de Gadès (notre détroit de Gibraltar).

Cette répartition est significative et traduit un fait évident. Elle implique que l'armée romaine n'a pas pour objectif d'exercer une coercition quelconque sur les populations provinciales, et que celles-ci acceptent la loi romaine. Les légions protègent ces populations, face aux barbares de l'extérieur et forment une base de départ qui permettra de pousser la romanisation plus avant. La cohésion de l'Empire reposait non sur la peur et la force mais sur le sentiment qu'il offrait, avec ses institutions, une patrie commune, qui

sauvegardait les patriotismes locaux et assurait non seulement la paix mais, autant que cela était possible, le règne de la justice. Plus profondément encore, la vie urbaine, qu'il tendait à généraliser, répandait dans les provinces toutes les formes de culture et la conviction que la vie de l'esprit réalisait la plus haute excellence humaine. Peu à peu s'établissaient les conditions d'une unité véritable, ressentie comme celle de l'Empire, indépendamment de toutes les justifications métaphysiques et liée à la nature même de l'homme.

C'est dans le cadre très général de cette culture humaine que se situe la conviction qui anime Marc Aurèle, sa foi en une cité universelle, fondée sur l'existence, chez tous les hommes, d'une pensée rationnelle, identique à la Raison qui se découvre dans l'âme du monde. Sans doute la formulation en est empruntée au stoïcisme et il est aisé d'en retrouver l'origine chez les premiers philosophes du Portique[290], mais ce qui était, dans la Politique (perdue) de Zénon, une sorte de rêve, est devenue réalité. Plutarque attribue à Alexandre le mérite d'avoir commencé cette évolution, de l'avoir consciemment provoquée par sa politique à l'égard des Perses. Alexandre, loin de suivre le conseil que lui donnait son maître Aristote, de traiter les barbares en esclaves, de les considérer comme des animaux ou des plantes, voulut unir tous les humains, comme autour d'un cratère où l'on puise la « coupe de l'amitié », les invita à considérer comme leur patrie toute la terre habitée, et son propre camp comme la forteresse qui les protégerait [291].

Quelques années plus tard, Arrien, qui fut l'un des compagnons de Trajan pendant la guerre parthique et légat d'Hadrien en Cappadoce [292], soutenait la même thèse, qui se retrouve aussi chez Dion Chrysostome [293]. L'éloge d'Alexandre, comme unificateur de l'humanité, est l'un des thèmes de la seconde sophistique [294]. Cette vision de l'illustre conquérant contredit le jugement porté jusque-là sur lui par les stoïciens, qui ne voulaient se souvenir que des actes de violence qu'il avait commis, contre ses amis les plus proches, de ses passions immodérées et de son échec final[295].

Marc Aurèle est conscient de cette contradiction. Il ne pouvait pas ne pas l'être, car il y avait longtemps que les maîtres de Rome avaient pris Alexandre pour modèle et lui-même est incité à le faire, comme cela résulte d'un passage des *Pensées.* Réfléchissant sur la conduite que doit suivre un politique, il écrit : « … Et maintenant, allons, cite-moi Alexandre et Philippe et Démétrius de Phalère. Je les suivrai s'ils se sont eux-mêmes bien instruits de ce à quoi consent la nature commune, mais, s'ils n'ont fait que jouer la tragédie, personne ne me condamne à les imiter[296]. »

Les conseillers auxquels pense Marc Aurèle et qui cherchent à l'entraîner dans une politique de conquête, ce sont évidemment les « sophistes », aux discours séduisants, plus sensibles aux exemples historiques prestigieux qu'aux raisonnements de la métaphysique. Voici Marcus placé, une fois de plus, en face d'un choix. Qu'est-ce qui l'emportera en lui, de la rhétorique ou de la philosophie? Lorsqu'il était encore Caesar et qu'il écoutait les leçons de Fronton, qu'il faisait, pour son maître, les exercices que celui-ci lui imposait, et qu'en même temps il découvrait les ouvrages d'Ariston, ce choix n'était que théorique. Lui-même n'était pas encore responsable du destin de l'Empire, qui reposait sur le seul Antonin. Il n'en allait plus de même lorsqu'il écrivait la phrase que nous avons citée, et qui date du temps où il régnait seul et, probablement, de celui où, la révolte d'Avidius Cassius terminée, il revenait en Occident, retrouver le front de Germanie [297]. C'est à lui, comme *imperator,* qu'il appartient de décider s'il imitera Philippe et son fils et poursuivra la conquête du monde ou s'il s'abstiendra, s'il écoutera les rhéteurs, sensibles au seul prestige d'un roi semblable à ceux que les poètes tragiques montrent dans leurs poèmes, ou s'associera à la condamnation que les stoïciens portent contre ces « brigands » heureux. Marc Aurèle s'interroge et cherche un critère pour en décider.

Au commencement de cette même pensée Marc Aurèle s'effrayait de la force avec laquelle « la cause universelle » emporte toute chose, comme le fait un torrent gonflé par un

orage et trouvait bien naïfs les politiques ordinaires, qui prétendaient en régler le cours et, ainsi, se conduire en philosophes. Ces hommes sont des enfants. Le véritable politique sera docile aux leçons de la nature, c'est-à-dire de la réalité dans son devenir. Il ne cherchera pas à savoir si on le regarde, il n'espérera pas réaliser la République de Platon (dont lui-même pense, certainement, qu'elle fait violence à la nature) mais sera satisfait s'il peut apporter au monde une petite modification, aussi minime soit-elle. Les êtres humains sont pétris de préjugés - cette « opinion » contre laquelle met en garde le stoïcisme. Ce sont, dit Marc Aurèle, ces préjugés qu'il faut changer, il faut éveiller les hommes à une plus juste compréhension d'eux-mêmes et de leur condition, sinon l'action du prince sera ressentie comme une tyrannie, la docilité des sujets ne sera, en réalité, que la manifestation de leur esclavage, de ce qu'ils jugeront tel. Le véritable prince, celui que veut être Marc Aurèle, agira sur les esprits, modestement. Sa monarchie sera essentiellement fondée sur les valeurs spirituelles. Il sera parfois utile de recourir aux discours qui entraînent les esprits - ceux des sophistes - et d'évoquer de grands « modèles », mais on ne les suivra dans leur action que si l'on découvre que celle-ci a été inspirée par la connaissance de la « nature », moins de ce qu'elle veut que de ce qu'elle admet, ce qu'il est possible de faire sans la violer [298]. L'action d'un roi s'exercera donc sur la pensée des hommes, elle le fera avec d'infinies précautions, avec modestie, et toujours dans le sens de la nature, en suivant les lois du réel! Ainsi l'exemple d'Alexandre pourra être accepté, non par une sorte d'entraînement passionnel - le goût insensé du sublime - mais s'il se révèle conforme à la destinée universelle.

Or il apparaissait, depuis la chute des Julio-Claudiens, puis celle des Flaviens, avec l'assassinat de Domitien, que l'un des grands mérites reconnus à Alexandre avait été de provoquer la réalisation du rêve formé à sa suite par les stoïciens, d'un univers où s'intégrerait l'humanité. Alexandre était donc allé dans le sens consenti par la Nature. Il devenait un modèle possible. Alexandre avait créé, en fait, plutôt, « cristallisé »

l'unité spirituelle du monde grec, donné à l'hellénisme une dimension universelle, au moins en puissance, et cette unité se manifestait depuis près d'un siècle, lorsque Marc Aurèle commença son règne personnel, par ce renouveau que, dès l'Antiquité, on appela la seconde sophistique.

Cette vision du monde se trouve exposée, avec une grande netteté, dans le discours prononcé par le « sophiste » Aelius Aristide aux Panathénées d'Athènes en 167[299]. Aristide y faisait, naturellement, l'éloge d'Athènes et, pour cela, accumulait les arguments les plus divers. Il louait, entre autres, sa situation géographique, la volonté de la Providence qui l'avait placée au centre de l'univers. Par sa position même, elle se révélait comme le foyer commun de la race humaine, le lieu où, comme dans les demeures privées, les membres de la famille viennent honorer et prier les divinités. Aristide, en même temps, s'autorisant des antiques légendes selon lesquelles les habitants de l'Attique étaient « nés du sol » et n'étaient venus de nulle part, affirmait que les hommes avaient surgi de cette terre, « comme l'eau d'une source ». Puis, il déclarait (sans pouvoir s'appuyer sur les traditions le plus souvent admises, mais les sophistes ont-ils vraiment besoin de garants?) que la civilisation avait été apportée dans le monde par Héraclès, parti, assurait-il, de cette même Athènes. Certes, Héraclès avait été aidé par Thésée, le héros athénien par excellence. Aristide ne le nie pas, mais le fils d'Egée ne fait figure, dans le *Discours Panathénaïque,* que de comparse. En raison de ses exploits, Héraclès avait reçu des Athéniens des honneurs divins; ils avaient été les premiers à découvrir en lui le dieu. Enfin, argument suprême, la primauté d'Athènes, la place unique qui fut la sienne dans le devenir universel sont prouvées, indiscutablement, par le présent magnifique que les dieux ont fait à l'Attique, lorsqu'ils ont dissimulé dans son sol le plus beau marbre qui soit!

Naturellement, le passé historique de la cité se trouvait aussi évoqué, parmi ses titres de gloire, et ce sera l'un des arguments les plus solides que répéteront dans leurs discours les sophistes de ce temps. Tous regarderont Athènes comme le

lieu de toute perfection. Mais lorsqu'ils en parleront, il se réfèreront à la cité libre, glorieuse, avant la défaite et la domination des rois de Macédoine. Le temps de cette liberté est suffisamment ancien pour que les discours qui l'exaltent ne puissent apparaître comme des revendications politiques. La gloire d'Athènes appartient au monde du mythe; elle ne compromet nullement l'unité de l'Empire romain, elle la renforce plutôt, dans la mesure où il apparaît que le pouvoir impérial permet une floraison nouvelle de l'hellénisme.

Hadrien avait consacré le rayonnement intellectuel d'Athènes en fondant le Panhellénion et en l'installant dans cette ville, qui devenait ainsi une capitale spirituelle, dominant de très haut le reste du monde [300]. C'est autour d'elle que les écrivains et les penseurs qui s'expriment en grec – et ils sont partout, de Rome à Alexandrie, d'Arles à Éphèse et à Smyrne - s'efforcent de retrouver la continuité de l'hellénisme, d'en donner, pourrait-on dire, une image virtuelle dans le miroir du passé. Le *Discours Panathénaïque* d'Aristide n'est évidemment pas dépourvu d'artifice; les ornements de la rhétorique l'emportent sur le bien-fondé des arguments. Le rôle attribué à Héraclès, qui ne peut manquer de surprendre, est à cet égard très significatif. Dans la tradition de la sophistique à laquelle se rattache Aristide, Héraclès apparaît comme le prototype du héros protecteur, *alexikakos* (celui qui repousse le mal), tel, précisément, que l'on représente l'empereur. Dion Chrysostome, une génération plus tôt, à peine, avait imaginé de terminer son premier *Discours sur la monarchie,* par un long apologue, un mythe à la manière de Platon, où il montrait Héraclès, emmené par Hermès, sur l'ordre de Zeus, au sommet d'une montagne; de là le héros découvrait deux personnages, deux femmes, dont l'une était la personnification de la Tyrannie, l'autre celle de la véritable Royauté[301]. Tyrannie, dans ce mythe, présente les traits de Domitien [302]. Royauté, au contraire, est entourée de toutes les vertus qui font les « bons rois ». Héraclès, évidemment, la prend comme modèle et inspiratrice.

Or ce mythe est fort clair. Il fait allusion à la royauté de Trajan, voulue par Zeus, et placée, par l'empereur lui-même, sous le patronage du héros thébain, qui apparaît dans le monnayage dès l'année 100 après J.-C. [303]. Aristide ne fait donc que continuer dans la voie tracée par Trajan et Dion. Il admet, comme un postulat irréfutable, que Rome, loin d'avoir étouffé l'hellénisme, renoue avec la tradition qu'avait interrompue le morcellement de l'empire d'Alexandre.

Philostrate, en effet, lorsqu'il entreprendra, à la fin du deuxième siècle après J.-C., d'exposer l'histoire de la seconde sophistique, distinguera deux grands moments dans l'évolution de la pensée grecque: une première sophistique, au V^e^ et au IV^e^ siècles avant notre ère, celle de Gorgias, de Démosthène, puis d'Eschine, et, sans transition, la seconde, dont il considère comme le premier représentant Nicétès de Smyrne, contemporain de Pline le Jeune[304]. Ce raccourci a pu faire croire à certains historiens modernes que la vie intellectuelle des cités grecques s'interrompit entre le siècle de Démosthène et celui de Trajan. En réalité, Philostrate ne s'intéresse qu'à un aspect de cette vie intellectuelle, le rôle joué par l'éloquence dans la vie politique des cités. Or il est bien évident que l'éclatement politique de la Grèce, lorsque se formèrent les royaumes des successeurs d'Alexandre où les cités se trouvèrent intégrées, Athènes tombant sous la dépendance de la Macédoine, entraîna une modification profonde dans la pratique de l'éloquence. Les orateurs ne furent plus les conseillers tout-puissants des citoyens libres. Ils devinrent des artisans de la parole, des virtuoses plus que de penseurs ou des politiques.

Une évolution analogue s'était produite à Rome avec la fin de la République. Tacite en avait dressé le constat dans le *Dialogue des orateurs,* publié peu de temps après le premier *Discours sur la monarchie* de Dion Chrysostome. L'éloquence romaine périclitait parce que les conditions politiques avaient changé, que les orateurs n'avaient plus pour tâche de défendre la liberté, d'assurer la justice entre les citoyens, de contrôler l'action des magistrats. Le temps des rhéteurs était venu. Nul

mieux que Marc Aurèle n'en était persuadé. L'enseignement qu'il avait reçu de Fronton le lui montrait clairement. Il comprend bien que les discours que son maître lui donne à rédiger ne sont que des exercices de style, qui trouvent leur raison d'être dans leur perfection formelle et non dans la pensée qu'ils expriment, ni même l'effet persuasif qu'ils pouvaient avoir sur un auditoire, au reste purement fictif. L'éloquence devient l'un des beaux-arts, une sorte de poésie en prose, qui n'a plus pour fin d'entraîner les esprits, de faire triompher une vérité, de provoquer une action, elle ne se propose que de flatter la sensibilité, comme le ferait une musique[305]. Ce qui, peu à peu, envahit le monde, et, à partir de la Grèce, cette moitié du monde qui est romaine, c'est la tradition des rhéteurs, qui prétend perpétuer les plus hauts moments de l'hellénisme. Si l'Empire romain est seul capable de réaliser l'unité juridique et institutionnelle du monde, la « sophistique », elle, en réalisera l'unité spirituelle, avec le mélange qu'elle impose du « bien dire » et de notions communes popularisées par les philosophies.

Cette culture, qui se répand, repose sur le culte des modèles grecs, considérés comme insurpassables. Ainsi, lorsque Marcus félicite Fronton pour le discours que celui-ci, revêtant le consulat, a prononcé au sénat pour remercier Antonin, il lui écrit : « En tout cas, les Grecs d'autrefois ont-ils jamais écrit quelque chose de semblable? Que ceux qui le savent en décident. Quant à moi, si je puis le dire, je n'ai jamais rencontré Caton aussi parfait dans le blâme que toi dans l'éloge. Oh, si mon Seigneur pouvait être suffisamment loué, assurément il l'eût été par toi. Un travail comme celui-ci ne se fait pas de nos jours. Il serait plus facile d'imiter Phidias, plus facile d'imiter Apelle, plus facile, enfin, d'imiter Démosthène lui-même, ou Caton, que de réaliser un ouvrage aussi parfait, aussi travaillé [306]. »

Marcus « joue le jeu » vis-à-vis de son maître. Il accepte l'esthétique chère à celui-ci, celle de la seconde sophistique et, pour faire plus vrai, glisse dans sa lettre une expression empruntée à Démosthène [307]. Ce qui revient à montrer qu'à lui

aussi, l'enseignement des rhéteurs grecs est familier, et qu'il sait où se trouve la perfection.

Mais, en dépit de cet enthousiasme courtois de Marcus pour l'éloquence de Fronton, dont il sait bien qu'elle n'a d'autre dessein que de plaire, de provoquer dans l'auditoire des cris d'admiration, lui-même ne pratique ce genre qu'à son corps défendant, lorsqu'il y est contraint par les exigences de son personnage, ce qu'il représente dans l'État[308]. Parmi les genres obligés de la rhétorique traditionnelle figuraient les « protreptiques », ce que les rhéteurs latins appelaient des *suaso*riae, des discours destinés à conseiller (Hannibal de marcher sur Rome, Alexandre de conquérir le monde, etc.). Or, dans les *Pensées,* Marc Aurèle se félicitera de n'en avoir jamais écrit, sur les avis de Junius Rusticus [309], le maître qui lui avait fait connaître Épictète. Il y avait mieux à faire que de reprendre, perpétuellement, des exercices de cette sorte.

Plusieurs raisons détournaient Marc Aurèle d'accepter inconditionnellement la culture à la mode. Son goût pour la philosophie d'abord, qui lui fait considérer comme une perte de temps le soin mis par les rhéteurs à choisir les mots dont ils useront. Il l'écrit à Fronton, déjà âgé, dans une lettre que nous avons perdue, mais nous possédons la réponse du maître, qui lui objecte, non sans quelque raison, que tous les écrivains, et même les philosophes, se sont toujours souciés de la propriété des termes [310]. Mais cela ne répond pas à la pensée de Marcus : ce que réprouve celui-ci c'est l'élégance purement formelle du discours, l'harmonie des sons, la rareté des mots. Il n'éprouve aucune sympathie pour l'art de Polémon[311]. Il tourne en dérision les rhéteurs qu'il entend, à Naples, prononcer d'insipides panégyriques [312]. Il apprécie fort l'éloquence de Cicéron, mais, plus que ses discours, sa correspondance et, en cela, il rencontre l'opinion de Fronton [313]. Il demande à celui-ci de lui envoyer tout ce qu'il pourra trouver de ces lettres, et cela, tandis que lui-même réside alors à la campagne, aussi occupé par les affaires d'État qu'il le serait à Rome. Malgré ce manque de loisir, il veut que Fronton lui indique les lettres qu'il doit lire particulièrement « pour perfectionner sa maîtrise

du langage ». Préoccupation essentiellement pratique, et qui ne relève pas de la rhétorique mais du simple vocabulaire. Le terme employé par Marcus est celui du *sermo,* qui désigne la langue elle-même, celle de la conversation, nue et sans ornements. S'il en avait été autrement, c'est le mot *d'oratio* qui eût convenu.

Marcus, donc, encore en 163, deux ans après avoir succédé à Antonin, se préoccupe d'enrichir son vocabulaire, et l'avoue à Fronton. Se sent-il mal à l'aise dans la langue latine, et pour quelles raisons?

Nous avons vu que des préoccupations analogues se rencontraient chez Fronton[314], qu'il défendait le latin lorsqu'on déplorait, à tort, la pauvreté de son vocabulaire, et aussi que cela expliquait, au moins en partie, son goût pour les auteurs archaïques. Et voici que Marcus partage ce souci, dont un écho se rencontre dans les *Pensées :* « Les mots autrefois usuels, écrit-il, ne figurent plus maintenant que dans les dictionnaires [315]. » Constatation un peu mélancolique, qui lui sert à illustrer la fragilité de la vie humaine. Horace, dans l'*Art* Poétique, avait dit, lui aussi, à quel point celle des mots est éphémère. Mais ce n'est pas à Horace que Marcus emprunte cette pensée. Il la doit à sa propre expérience et aux leçons de son maître. S'il est aussi sensible au vieillissement des mots, c'est qu'il l'éprouve quotidiennement. Lorsqu'il souhaite lire des *Lettres* de Cicéron, en aussi grand nombre que possible, pour y trouver des termes que l'on n'emploie plus guère, et qu'il ignore, ce n'est pas là curiosité d'antiquaire, mais une nécessité, liée à son rôle dans l'État. Conscient de sa fonction de gardien, dans une cité qui lui est confiée, il doit en préserver l'esprit, et d'abord la langue. Comme *imperator* il doit veiller au contenu et à la forme des lettres qu'il envoie dans toutes les provinces. Fronton lui-même le lui rappelle, non sans vivacité, dans une lettre datant, peut-être, de la même époque. Il critique le style d'un édit pris par Marcus en faveur de jeunes agriculteurs qu'il s'agissait de maintenir sur leur lopin de terre [316]. L'édit commençait ainsi : « Que fleurisse sur ses tenures une jeunesse sans tache. »

Fronton juge ce début ridicule, indigne même d'un livre mal écrit. Ce n'est point là le style qui convient à un empereur : « A quoi tendent ces inversions et ces détours… Reviens plutôt à des mots en situation, dans leur sens propre, emplis de leur suc. On attrape la gale, la teigne, avec des livres de cette sorte. Reste fidèle à la vieille monnaie. Des pièces de plomb, ou de mauvais aloi, de toute sorte se rencontrent plus souvent dans les nouvelles monnaies que dans celles d'autrefois, frappées aux noms de Perpenna ou de Trebanius… » Certes, continue Fronton, ces vieux mots sont souillés, décolorés, marqués de taches, « plus que le manteau d'une nourrice », mais ce qu'il faut faire, c'est rendre ces termes archaïques à la langue courante, non pas forger des mots mais utiliser ceux qui viennent du fond des âges et le faire avec plus d'harmonie, de propriété, de bonheur.

Deux exigences, contradictoires seulement en apparence : ne pas s'éloigner du langage commun, respecter l'usage, refuser le bizarre et toute affectation, mais, en même temps, rester fidèle au latin de toujours. Assurément, le chemin est étroit entre les deux écueils, mais il existe, et Fronton montre comment Salluste avait résolu ce problème, dans un passage où il avait employé le mot *antiquitas* au sens de « révérence », en l'appliquant au sentiment de respect éprouvé par les Romains à l'égard de l'Italie. Ce mot *d'antiquitas,* dit Fronton, est usuel, mais nulle part il n'est employé dans le sens que lui donne ici Salluste. Aussi celui-ci le précise-t-il et le complète en ajoutant « *curaeque* », si bien que l'expression double ainsi créée (« de révérence et d'affection ») ne laisse plus aucune place au doute, et a l'avantage de redonner vie à un sens oublié, qu'il serait dommage de laisser mourir, car il évoque le temps où, dans la Rome archaïque, l'idée même de vieillesse impliquait celle de révérence.

Respecter, donc, la langue latine des temps anciens est pour Marcus un devoir politique, qu'il accomplissait de son mieux. Salluste est l'un de ses modèles, et il lui arrive de l'imiter d'une manière surprenante. Ainsi nous lisons dans un rescrit que, si l'on a pu établir sans aucun doute qu'un certain Aelius

Priscus se trouvait en état de démence lorsqu'il a tué sa mère, le juge pourra « faire le silence sur la nature de la peine », mais Marcus emploie, pour dire cela, une expression qu'il trouvait dans le *Catilina* de Salluste et qui signifiait seulement que l'un des complices de Catilina, interrogé par le consul, faisait semblant de ne rien savoir de la conjuration [317]. Marcus s'est mépris sur l'expression elle-même qui, dans son rescrit, est employée à tort. Le désir d'imiter le vieux style l'a emporté et explique son erreur.

A plusieurs reprises, en revanche, Fronton met son élève en garde contre le danger qu'il court d'imiter de trop près le style et la manière des rhéteurs grecs. Il lui rappelle que l'éloquence d'un Caesar est l'un des devoirs de sa fonction [318], que le Comitium et les Rostres, où retentirent les discours de Caton, de Gracchus et de Cicéron ne doivent pas rester silencieux [319]. L'éloquence romaine doit être continuée.

Mais ce n'est pas seulement dans le domaine du style et des mots que cette éloquence doit être sauvegardée. Elle s'applique à des réalités, et non, comme celle des sophistes grecs, à un monde rêvé, hanté par un passé révolu depuis des siècles et des mythes dont la puissance de suggestion demeure grande, depuis Homère, mais lorsqu'il s'agit « de faire prendre par le sénat les mesures nécessaires, exposer au peuple des affaires importantes, corriger des règles de droit injustes, envoyer sans cesse des lettres dans le monde entier, gourmander les rois de peuples étrangers, réprimer, par des édits, les fautes commises chez les alliés, louer les services rendus, punir les séditieux, intimider les rebelles [320] », l'éloquence d'apparat n'est plus de mise. Une anecdote, rapportée par Philostrate, illustre bien la situation dans laquelle se trouvent les sophistes par rapport aux princes. Trajan, lors de son triomphe, avait placé Dion Chrysostome à côté de lui sur son char et, à plusieurs reprises, il se tournait vers lui en disant : « Je ne sais ce que tu me dis, mais je t'aime, toi, autant que moi-même[321]. » La présence, auprès d'un empereur victorieux, d'un sophiste illustre ajoute à la gloire des armes

mais les propos qu'il peut tenir, les conseils qu'il peut donner sont sans véritable importance.

Marc Aurèle, à qui le grec est familier, qui lit Épictète et Ariston, qui pense et vit le stoïcisme dans sa formulation grecque, qui écrit à sa mère en grec [322], n'en gouvernera pas moins en latin.

On voit que le grave problème des rapports entre les deux moitiés de l'Empire se posait à Marc Aurèle, dans sa propre vie. La conquête de l'Orient par Rome avait ranimé l'hellénisme et, en même temps, fait surgir une idéologie dont la première esquisse remontait à près de quatre siècles.

Lorsque, en 189 avant J.-C., des ambassadeurs rhodiens se présentèrent devant le sénat, ils tinrent aux Pères, si l'on en croit Polybe, le langage suivant : « Le but de vos actions n'est pas le même que celui des autres hommes, il est différent. Les autres, lorsqu'ils font la guerre, se proposent de soumettre les cités, de les annexer, avec leurs revenus, leurs navires. Les dieux ont fait que vous, vous n'avez pas besoin de cela, car ils ont mis en votre possession tout ce qui existe sur la terre habitée. De quoi alors avez-vous besoin? Que recherchez-vous par-dessus tout? Évidemment, la gloire, la réputation [323]… » Cette gloire, elle leur était assurée par la politique qu'ils suivaient à l'égard des Grecs, et qui consistait à leur rendre la liberté, les soustraire à l'autorité des rois et permettre aux cités de retrouver leur ancien éclat.

Tite-Live, rapportant les mêmes événements, prête aux ambassadeurs des propos plus précis encore. Non seulement, disent les Rhodiens, Rome donne la liberté aux Grecs, mais elle protège leur culture, partout où elle la trouve, dans leurs colonies les plus lointaines, à Marseille, par exemple, qui, grâce à elle, a pu conserver ses lois, sa langue, ses mœurs, au milieu des peuples barbares [324].

L'idée que la puissance de Rome était, en quelque sorte, au service de l'hellénisme, s'était répandue chez les historiens. Au temps de Cicéron, elle apparaissait comme une évidence. On se souvient de la lettre à Quintus, dans laquelle Marcus dit à son frère que les populations de l'Asie, dont il est responsable, doivent être traitées avec une bienveillance et un soin tout particuliers parce que c'est là que se trouve le berceau de la civilisation - de *l'humanitas* – et qu'il convient de rendre à ces peuples ce qu'ils ont appris aux Romains [325].

Au temps d'Auguste, le rhéteur Denys d'Halicarnasse va plus loin et n'hésite pas à annexer purement et simplement le monde romain à l'hellénisme. Constatant, non sans grandiloquence, que l'empire de Rome est le seul qui s'étende, et se soit jamais étendu, sur tout ce que le soleil éclaire, il entreprend d'en retracer la plus ancienne histoire, et de montrer que ces Romains, devenus si puissants, ne sont nullement des Barbares mais bien des Hellènes, et que cela justifie leur pouvoir. Celui-ci est fondé en raison, il est conforme à l'ordre du monde, qui veut que « les inférieurs obéissent aux supérieurs [326] ». Par ces mots, Denys entend désigner la supériorité morale. Les premiers Romains, dit-il, ont donné les exemples les plus éclatants de toutes les vertus : piété, justice, maîtrise de soi et courage, c'est-à-dire, précisément, celles que les philosophes regardent comme les quatre piliers de la sagesse humaine[327]. Cette supériorité morale des premiers Romains s'explique. En réalité, ils descendent de colons arcadiens établis en Latium aux temps héroïques. Ce qui les intègre dans l'hellénisme, au sens le plus large, et leur confère une noblesse qui ne le cède en rien à celle des plus illustres cités grecques.

Il existe donc bien ce que l'on pourrait appeler un impérialisme spirituel de l'hellénisme, qui considère que la fortune de Rome est un détour du Destin (ou de la Providence) pour accomplir ce qui reste la plus haute finalité du devenir humain, le triomphe de la pensée et, plus spécialement, celui de la culture grecque. Le discours panhellénique d'Aristide, en 167[328], fondé sur ce postulat, avait été préparé par celui que le

même Aristide avait prononcé, à Rome, aux *Parilia* de 143. Aristide y reprenait les propos que Polybe et Tite-Live prêtent aux ambassadeurs rhodiens : seule, de toutes les puissances conquérantes, Rome apporte la liberté aux peuples qui font partie de son Empire [329]. Les Lacédémoniens et les Athéniens se disputèrent la suprématie et chacun des deux peuples l'obtint pour un temps mais aucun des deux ne réussit à la conserver[330]. Les Thébains, qui survinrent ensuite, n'eurent pas un meilleur succès. Et Aristide concluait : « Ce que j'ai voulu montrer, c'est qu'avant vous (c'est-à-dire les Romains) il n'existait encore aucun art de commander. S'il avait existé, il se serait trouvé chez les Grecs, qui surpassaient de beaucoup tous les autres en ingéniosité. Cet art est une découverte qui vous est propre, et que vous avez apportée aux autres [331]. »

Pourtant, rien de tout cela n'eût été possible si les Romains n'avaient eu les Grecs comme « pères nourriciers [332] ». Les bienfaits dont ils comblaient les Hellènes était les mêmes que les enfants doivent aux parents, si bien, conclut Aristide, que « la vie civilisée d'aujourd'hui a été commencée grâce à la cité d'Athènes et affermie par vous, qui êtes venus après elle et, dit-on, lui êtes supérieurs [333] ». Pour Aristide, comme pour Denys d'Halicarnasse un siècle et demi plus tôt, il est clair que les Romains incarnent une forme triomphante de l'hellénisme. Ainsi se réalisera une nouvelle fois la loi naturelle selon laquelle « les supérieurs l'emportent sur les inférieurs ». Et la véritable supériorité est celle de la culture. C'est elle qui l'emportera; le pouvoir romain n'aura été qu'un moment du devenir universel, préparant l'avènement d'un monde informé et dominé par la pensée grecque.

L'invasion culturelle de Rome par des hommes venus d'Orient avait commencé depuis longtemps, en fait dès le début du II^e^ siècle avant J.-C., dès que la victoire remportée sur Carthage eut fait de Rome la principale puissance du bassin méditerranéen. Des « intellectuels » grecs venaient chercher fortune en Italie, bien accueillis dans les maisons des hommes d'État. Parmi eux il y avait des philosophes, nous l'avons rappelé; il y avait aussi des poètes. Qu'il suffise ici de

mentionner Archias, protégé des puissants Licinii Luculli au temps de la guerre civile entre Marius et Sulla. Cicéron, lorsqu'il le défendit, rappelle que, en ce temps-là, toute l'Italie était imprégnée de culture grecque. Avec le temps, ce mouvement, qui attirait vers la « reine » du monde les hommes de talent, s'était amplifié. L'engouement pour les « sophistes » grecs n'avait pas diminué, au contraire. Un mot célèbre de Juvénal dira que « l'Oronte se déverse dans le Tibre[334] » et que cela n'est pas nouveau. Ce sont des Syriens, ou des hommes originaires des grandes cités d'Asie Mineure qui « marchent à la conquête de l'Esquilin ». Juvénal pense à des praticiens de toute sorte d'arts: « grammairien, rhéteur, géomètre, peintre, masseur, augure, danseur de corde, médecin, mage, le premier venu des Grecs sait tout[335]». Les maîtres de Marc Aurèle n'étaient pas très différents des personnages que Juvénal caricature, puisque Diognète était à la fois philosophe et peintre! Un demi-siècle après le poète, la situation n'avait pas changé.

Grâce à Pline le Jeune, nous entrevoyons la figure de deux de ces intellectuels à la mode, le philosophe Euphratès et le rhéteur Isée [336], dont les activités sont précisément celle qui caractérisent la deuxième sophistique. Euphratès se dit stoïcien, mais refuse, toute sa vie, de prendre le costume traditionnel du philosophe, ce qui attire sur lui le mépris et la colère d'Apollonios de Tyane. Isée, lui, donne des conférences et enseigne à des élèves les règles de l'art oratoire. Toute la matinée il médite et, l'après-midi, il improvise, sur un sujet qu'on lui propose. De tels hommes sont les avant-courriers qui préparent l'hellénisation de l'Empire romain. Parfois, un empereur en expulse quelques-uns, mais il en revient d'autres, ceux qui ont été envoyés en exil profitent d'un changement de règne pour tenter de nouveau leur chance. Et les « bons » empereurs ne peuvent faire moins que de les accepter, puisqu'ils ont été victimes de la tyrannie. Les Antonins, qui refusent un principat autoritaire, se feront leurs protecteurs. Trajan accueille Dion sur son char triomphal. Il protège Plutarque et une tradition (le plus souvent refusée mais peut-être à tort par les modernes [337] veut que celui-ci ait reçu les

ornements consulaires et même exercé une procuratèle. Si c'est là une invention, elle n'en reste pas moins le signe que les biographes anciens la jugeaient vraisemblable.

Un autre sophiste, que nous avons déjà rencontré, Polémon, fut tenu lui aussi en grand honneur d'abord par Trajan, puis par Hadrien [338], qui lui fit verser des sommes énormes dont il se refusa à connaître l'emploi. Il toléra qu'il se conduisît à Smyrne, où il vivait, en véritable dictateur. Arrogant et brutal, il avait, une nuit, chassé Antonin, qui était alors gouverneur d'Asie et qui, de passage à Smyrne, avait été installé dans sa maison. Hadrien, qui l'avait appris, ne voulut entreprendre aucune poursuite contre le sophiste. Bien plus, comme il redoutait qu'Antonin, lorsque lui-même ne serait plus, ne se vengeât de celui-ci, il inscrivit dans son testament que les décisions qu'il prenait lui avaient été inspirées par Polémon [339]. Ce qui signifiait que, en quelque sorte, Antonin était redevable au sophiste de l'héritage impérial! Devenu empereur, Antonin ne prit aucune mesure contre Polémon, mais il n'avait pas oublié l'aventure. Aussi lorsque Polémon, venu à Rome, se présenta à lui, il l'embrassa et dit aux serviteurs qui se trouvaient là : « Donnez un logement à Polémon, et que personne ne l'en chasse. »

Philostrate attribue la clémence d'Antonin en cette circonstance au bon naturel et à la douceur innée de l'empereur. Mais il y a certainement d'autres raisons à cette conduite. Les sophistes grecs, en raison de l'influence qu'ils savaient s'assurer dans leur ville, étaient d'excellents agents pour le pouvoir romain. Il ne faut donc pas s'étonner que les empereurs les aient comblés d'honneurs, aient couvert leurs malversations, leur aient procuré des avantages matériels, par exemple en les faisant entretenir au musée d'Alexandrie, où ils trouvaient table ouverte. Sans compter les sommes qui leur étaient versées, sans justification, et qui leur permettaient de se poser en bienfaiteurs de leur patrie.

En retour, ces sophistes, dont le talent principal était l'habileté à parler, se faisaient les porte-parole des princes. Quelques-uns, même, recevaient des missions plus précises.

Ils étaient chargés d'administrer, à un titre ou à un autre, des peuples établis en marge des pays hellénisés et de préparer leur intégration dans l'Empire, ou, tout au moins, d'assurer la sécurité de la frontière. Tel fut le rôle confié par Hadrien au « sophiste » Denys de Milet, qui avait été l'élève d'Isée [340] et que la faveur impériale avait élevé au rang de chevalier romain.

Ainsi, certains aspects du philhellénisme d'Hadrien, qu'il est bienséant d'évoquer lorsque l'on parle de cet empereur, peuvent fort bien s'expliquer comme le résultat d'une politique, la volonté de se poser en protecteur de la culture orientale et ainsi renforcer l'idée reçue depuis longtemps, selon laquelle Rome est et a toujours été la grande puissance philhellène par excellence. Il est certain que la culture grecque, à cette époque, réside en grande partie dans cette sophistique qui, à propos de tout, exalte le lointain passé de la Grèce. Flatter cette admiration que les Grecs éprouvent pour eux-mêmes, à travers les grands moments de leur histoire, est une politique profitable, qui contribue à assurer la paix dans l'Empire.

Il semble toutefois qu'Hadrien n'ait pas été totalement dupe de son « philhellénisme » s'il est vrai, comme le rapporte l'auteur de *l'Histoire Auguste,* qu'il se plût à tourner en ridicule les artistes et praticiens de toute sorte et ne dissimulât pas son mépris à leur égard. Mais, après s'être bien moqué d'eux, pour sa satisfaction personnelle, et avoir affirmé sa supériorité, comme grammairien, comme rhéteur, aussi bien que comme architecte, il les consolait en leur faisant quelque présent [341]. En revanche, dans la vie officielle, à Rome et au Palatin, il bannissait tout ce qui pouvait rappeler le genre de vie des Orientaux. Comme l'avait fait autrefois Auguste, il imposait le port de la toge aux chevaliers et aux sénateurs chaque fois qu'ils paraissaient en public [342]. Ce qui est plus significatif encore, il remplaça les affranchis (le plus souvent d'origine grecque) qui, jusque-là, dirigeaient les bureaux de son secrétariat par des chevaliers, ce qui eut pour résultat de romaniser la cour impériale[343]. En dépit des sympathies qu'il affichait pour l'hellénisme, Hadrien ne voulut pas être un

nouveau Néron. Son dessein semble bien avoir été de réaliser l'unité spirituelle de ce monde romain dont les deux moitiés ne parlaient pas la même langue et ne pensaient pas selon les mêmes catégories.

Antonin continua la politique culturelle de son père. Il sut, lui aussi, se montrer généreux envers les rhéteurs et les philosophes, dans toutes les provinces, mais, bien évidemment, surtout en Orient, où ils étaient particulièrement nombreux et influents. Il leur confia des fonctions politiques et leur donna de l'argent [344]. Ce qui indique que, quel que fût le soin qu'il mettait à épargner les deniers publics, il jugeait que c'était là une dépense nécessaire, moins, sans doute, pour encourager les sophistes que pour en éviter de plus lourdes. Il eût été difficile, en effet, d'agir autrement sans dresser contre le prince ces hommes qui dominaient la vie politique des cités. Cependant Antonin ne fermait pas les yeux sur l'arrogance et l'avidité de certains d'entre eux. Nous avons vu comment il tira spirituellement vengeance de Polémon, et aussi comment il fit la leçon au philosophe Apollonios de Chalcédon, qui considérait comme indigne de lui de venir au Palatin [345]. Autrefois, pendant son proconsulat d'Asie, il avait traité avec une rudesse méritée un autre philosophe, le platonicien Alexandre. Celui-ci, un homme jeune, très élégant et fier de sa beauté, s'était permis d'interpeller Antonin, parce qu'il lui semblait que le proconsul n'écoutait pas son discours avec l'attention souhaitable : « Écoute-moi, Caesar», lui avait-il crié. Sur quoi Antonin lui avait répondu: « J'écoute, et je te connais. Tu es l'homme qui soigne ses cheveux, se fait briller les dents, se lime les ongles et qui sent toujours le parfum [346]. »

Marc Aurèle avait eu pour maîtres, nous l'avons vu, des « sophistes » célèbres et le plus illustre d'entre eux, Hérode Atticus. Diognète, à la fois peintre et penseur [347], lui avait donné le goût « de l'éducation à la grecque » et, ce qui peut être rapproché de l'intérêt porté par Hadrien aux activités artistiques, celui de la peinture. Marcus semblait sur le point de ressembler aux « sophistes ». Il le reconnaît, en son âge mûr et il remercie les dieux de n'avoir pas permis qu'il

devienne l'un d'entre eux [348]. Ce sont les derniers mots de son examen de conscience, à la fin du premier livre des Pensées. D'où l'on peut conclure qu'au début de son adolescence il vécut une période « sophistique », à laquelle le prédisposaient et sa vive sensibilité et son goût universel du savoir et sa naïve vanité d'enfant; certains aveux, dans le livre des *Pensées,* laissent entrevoir aussi qu'il éprouva longtemps un regret caché de ne pas s'être abandonné à cette tentation, éveillée en lui par ses premiers maîtres et, sans doute, l'exemple prestigieux d'Hérode Atticus, qu'il côtoyait dans la maison de Catilius Severus.

Nous avons vu que l'influence de Junius Rusticus l'avait détourné de cette voie où il s'engageait[349]. Il semble bien que Marcus ait résisté, puisqu'il avoue s'être souvent fâché contre lui - à moins qu'il ne s'agisse de tout autre chose [350]. Finalement, il se laissa persuader, peut-être, surtout, parce qu'il reconnut que son naturel ne lui permettait pas de faire, dans cette voie de la sophistique, les progrès qu'il escomptait[351]. De cette relative incapacité à pratiquer la poésie, l'éloquence d'apparat et tous les arts des sophistes, il remercie les dieux. Mais il lui arrivera de rêver à ce qu'il aurait pu être, si le ciel lui avait donné les qualités nécessaires: « Il n'y a pas lieu d'admirer en toi la subtilité? Soit! Mais il y a bien d'autres qualités dont tu ne peux pas dire: " Je ne suis pas né pour cela. " Acquiers-les, parce qu'elles dépendent entièrement de toi, la sincérité, le sérieux, l'endurance, le refus du plaisir, l'acceptation de ta destinée, te contenter de peu, être bienveillant, libre, simple, ennemi du bavardage, de la mesquinerie [352]… » Toutes ces qualités n'exigent aucun don naturel. Elles sont compatibles avec cette lenteur d'esprit, cette paresse intellectuelle que se reproche Marcus, et qui l'ont empêché d'égaler les sophistes qu'il admirait dans sa jeunesse.

C'est donc, en une certaine mesure, sous la contrainte que Marcus suivit les conseils de Junius Rusticus. Ayant choisi sa voie, il voudra la justifier et tournera son dépit en défiance. Cherchant à définir les véritables valeurs, il écrit, par exemple: « Ce n'est pas de transpirer, comme les plantes, de respirer,

comme les animaux domestiques ou les animaux sauvages, ni de recevoir par les sens des impressions, ni d'être mis en mouvement par des ficelles, selon nos impulsions ni de se joindre au troupeau, ni de se nourrir… Qu'est-ce donc qui a du prix? Se faire applaudir? Point du tout. Ce ne sont pas non plus les claquements de langue, car les louanges de la foule ne sont que des claquements de langue [353]. » Puis il ajoute que la « culture », en général, les exercices de l'esprit ne sauraient avoir pour fin de soulever l'admiration des foules. Ce ne sont que des moyens qui permettent de réaliser, en chaque être, ce à quoi le destine sa propre constitution. Il en est de ces méthodes comme de celles qui sont employées par les vignerons, les dresseurs de chevaux, les dresseurs de chiens: amener chaque existant à la perfection qui est la sienne selon la nature, et celle de l'homme est la Raison.

Aux yeux de Marc Aurèle, la sophistique, conçue comme l'art de provoquer l'enthousiasme d'un vaste public par des discours ingénieux et une argumentation brillante, ne possède pas une valeur véritable dans l'ordre du monde. Un bon orateur peut procurer du plaisir à ses auditeurs, comme un bon cuisinier aux convives d'un banquet (et ici, Marc Aurèle n'est pas loin de penser comme Platon), comme le bon vigneron, de son côté, obtiendra des plants qui produiront du bon raisin et, finalement, un vin de qualité. Mais tout cela appartient à l'ordre des indifférents. L'art du sophiste peut être à l'origine d'un bien comme d'un mal. Tout dépend de la fin au service de laquelle on l'utilise.

Marc Aurèle écrivait ces réflexions au temps où il avait connu l'épreuve du pouvoir. Il savait l'utilité de l'éloquence dans la vie politique. Fronton le lui avait enseigné, mais il s'agissait d'une éloquence romaine! C'est ainsi qu'il se donne à lui-même ce conseil: « Parle, aussi bien devant le sénat que devant n'importe qui, avec dignité et d'une manière entièrement directe. Emploie un langage sain [354]. » Ce langage « sain » (l'épithète apparaît déjà dans les poèmes homériques) est celui de la vérité, sans périphrases qui en obscurcissent le

sens, ni arrière-pensées. Ce sera l'expression d'une âme pure, dans laquelle ne subsisteront aucune intention méchante, aucun désir, aucun trouble passionnel, le langage d'un homme qui regarde chaque chose dans ce qu'elle est et qui en use selon sa valeur [355]. Il est significatif que la pensée relative à l'éloquence, que nous avons citée, suive immédiatement celle-ci. Les deux réflexions sont liées, elles expriment le jugement que l'empereur porte sur cette sophistique, qui fut pour lui une tentation, mais à laquelle il renonça lorsque ses devoirs de Caesar, puis d'empereur, mais aussi les lumières de sa propre philosophie le détournèrent d'y céder. De la même façon, le « philhellène » Hadrien faisait une règle aux sénateurs de porter la toge!

Les sophistes, cependant, n'étaient pas seulement des rhéteurs, théoriciens et praticiens d'une certaine forme d'éloquence. Ils propageaient aussi certaines idées politiques et sociales et se posaient volontiers en conseillers « des rois ». Dion de Pruse, autrefois, avait proposé un programme pour remédier à l'état de désolation dans lequel se trouvait la Grèce à la fin du premier siècle après J.-C.[356]. Il est possible aussi que son *Quatrième Discours sur la Monarchie* ait été composé pour détourner Trajan de sa politique conquérante[357]. On peut penser enfin que les éloges décernés à Rome par Aelius Aristide, dans son grand discours de 143, impliquent que les vertus politiques des Romains doivent être pratiquées dans le présent comme elles l'ont été dans le passé. Est-il possible de discerner si Marc Aurèle a entendu la leçon?

Une idée chère à Aristide, et que nous avons rencontrée [358], est celle de la hiérarchie qui existe entre les êtres, les êtres « supérieurs » devant l'emporter sur les êtres « inférieurs ». Aristide l'utilise pour justifier la suprématie de l'hellénisme. Or le même postulat se retrouve dans les Pensées. Marc Aurèle y voit une loi de la Nature. Le plus haut degré dans la hiérarchie des êtres appartient à ceux qui possèdent la pensée et la raison[359]. Mais il est évident que Marc Aurèle ne doit pas à Aristide cette notion, qui est commune à toute la philosophie antique et que l'on retrouve aussi bien chez Platon que chez

Aristote. On sait que le stoïcisme avait construit son anthropologie et, plus généralement, son système du monde autour de ce dogme.

Aristide, dans l'éloge de Rome, avait insisté, d'autre part, sur l'idée de liberté. Dans la société romaine, le « petit » est l'égal du « grand[360] », et l'empereur est leur juge commun. On a pu penser[361] que cette remarque dissimulait une réserve à l'égard de cette société où, depuis Antonin, s'était créée une distinction juridique entre les « grands » *(honestiores)* et les « humbles » *(humiliores),* les deux catégories n'étant pas égales au regard du droit[362]. Il nous semble peu probable qu'Aristide ait fait allusion à ce qui n'est encore, en fait, qu'un mode d'application de la loi, fondée sur *l'aequitas.* Un homme estimé de tous, dans la cité, est plus vulnérable, en raison de tout ce qu'il représente et de ce qui dépend de lui, qu'un *humilior,* dont le rôle dans la collectivité est négligeable, et qui, par conséquent, a peu à perdre. La valeur coercitive de la peine infligée à l'un ou à l'autre est donc très inégale. L'homme pauvre ne court qu'un très petit risque, s'il commet une faute. Le « riche », au contraire, perdra son rang, il déshonorera sa famille, il sera considéré comme socialement mort. L'égalité devant le droit aboutira à une inégalité monstrueuse. Il n'y a là rien qui contredise à la maxime des juristes romains considérant que la lettre du droit *(summun ius)* est en réalité (ou peut devenir) le comble de l'injustice *(summa iniuria* [363].

Au premier livre des *Pensées,* Marc Aurèle, nous l'avons vu, dit sa reconnaissance à son « frère » Severus pour lui avoir fait connaître la véritable idée d'un État où règne l'égalité. Les exemples allégués par Severus à l'appui de sa thèse étaient ceux de Thrasea, d'Helvidius, de Caton, de Dion et de Brutus[364]. Ces héros de l'égalité politique, parmi lesquels on s'est souvent étonné, à tort, de voir figurer Dion, sont tous de grands citoyens qui se sont révoltés contre la tyrannie et non des apôtres de l'égalité sociale. Thrasea et Helvidius Priscus contre une tyrannie récente, Caton (d'Utique) et Brutus contre celle de César, Dion contre celle de Denys, comme l'avait

récemment rappelé Plutarque dans la *Vie* consacrée, précisément au révolté de Syracuse, mis en parallèle avec l'assassin de César. Aucun de ces grands hommes n'avait songé à bouleverser la hiérarchie sociale. Leur action n'avait eu pour but que d'éliminer une forme abusive de monarchie, et se réclamait essentiellement de la « liberté », définie comme un État où la loi ne dépend pas de l'arbitraire d'un homme, où chacun peut exprimer son opinion, où les jugements sont prononcés au nom de l'ensemble des citoyens. Severus n'avait rien enseigné d'autre au jeune Marcus, en lui montrant que cet idéal pouvait être atteint à l'intérieur d'une monarchie, semblable à celle qui avait été établie par Auguste, et, plus immédiatement, celle d'Antonin.

Aristide tient le même langage lorsqu'il traite de la « liberté ». Il montre que ce que les Athéniens appelaient de ce nom n'était qu'une fausse liberté, aussi bien dans leur empire que dans Athènes elle-même [365]. Seuls les Romains, sous l'Empire, avaient pu l'assurer dans les faits. Il écrit : « Vous seuls (les Romains) vous êtes ceux qui gouvernez, en quelque sorte, conformément à la Nature [366]. » Si l'on rapproche cette formule de celle où Aristide reconnaît, comme un fait, le droit des êtres « supérieurs » à commander aux «inférieurs[367] », il devient évident que l'idéal politique d'Aristide n'est à aucun degré celui d'une république égalitaire. Il n'est même pas certain qu'il se soit préoccupé du détail des institutions. Il reconnaît aux Romains le mérite d'avoir inventé un art du gouvernement et il n'entre pas dans son propos de le décrire. Ce qu'il en dit, que ce gouvernement des Romains est « conforme à la Nature », est une justification philosophique, très générale, commune aux écoles issues d'Aristote. Celui-ci, au début de la *Politique* [368], fonde sa description des régimes sur l'étude de l'évolution naturelle des groupes humains, depuis la famille jusqu'à la cité et, dans le dernier livre, le sixième, il analyse toutes les formes de maladie qui peuvent menacer les divers régimes et propose, chaque fois, des remèdes. Les sociétés possèdent, comme les plantes et les animaux, une « nature » propre et l'homme d'État se donne pour tâche d'en assurer le fonctionnement harmonieux, le développement et enfin la survie. C'est ce que

signifie la formule d'Aristide, qui ne suit ici la doctrine d'aucune école en particulier mais se réfère à une idée reçue, illustrée depuis longtemps par Polybe et qui n'implique aucun choix politique précis. Un État peut être prospère, quelles que soient ses institutions, à la condition que celles-ci soient conformes, dans la pratique, à la « nature » de la société considérée : ce qui est valable pour une tribu scythe ne l'est pas pour une antique cité grecque.

Marc Aurèle accepte cette idée, et sait que le gouvernement doit s'exercer dans le sens de la «Nature [369] », mais la nature à laquelle il se réfère et qu'il prendra comme guide n'est pas celle des péripatéticiens ou des épicuriens mais, évidemment, celle du Portique, c'est-à-dire la Raison, dans toutes ses manifestations, depuis l'ordre cosmique, émané de la Providence divine jusqu'à la réflexion « droite », rationnelle, seule capable de conduire l'esprit à une connaisance sûre. Il écrit par exemple : « Une seule chose me fait changer de direction, la crainte de faire moi-même ce à quoi la nature de l'être humain ne consent pas, ou bien de le faire d'une manière à laquelle elle ne consent pas, ou n'y consent pas en ce moment [370]. »

Si l'on admet que cette maxime s'applique à la vie politique et que sa portée ne se limite pas à la conduite personnelle et privée du prince, elle nous livre une clef qui nous donne accès à la conception que se fait Marcus de son pouvoir, au point où se rejoignent le stoïcisme et les nécessités de l'action. Marc Aurèle a médité sur les deux formes de l'action « honorable » : l'action droite et l'action convenable [371]. Une expression dont il se sert, et que nous avons rencontrée nous le confirme. Cicéron avait comparé l'action droite (celle qui jaillit spontanément de la conscience du Sage) à une danse, qui possède, par elle-même, sa totale perfection [372], indépendamment de tout objet. Marc Aurèle se souvient de ce passage du *De finibus,* ou de l'ouvrage qui fut la source de Cicéron, lorsqu'il affirme que la vie, dans la pratique, est plus semblable à la lutte qu'à la danse[373]. Dans chaque situation concrète, la parade doit être imaginée sur-le-champ. Elle est

d'ordre technique et ne relève pas de considérations théoriques mais seulement d'un savoir-faire pratique, celui dans lequel les Romains sont passés maîtres et qui confère à leur art de gouverner cette efficacité unique vantée par Aristide. Sur ce point, Marc Aurèle ne déviera pas de la tradition que lui ont léguée ses prédécesseurs au pouvoir, de Scipion à Auguste. Un raid déclenché par un peuple barbare, comme celui des Costoboques contre Eleusis en 170, ou une décision à prendre à propos d'une requête présentée par une cité ou une province appellent chaque fois une réponse urgente. Celle-ci devra être conforme aux précédents militaires ou juridiques. Parfois, elle s'imposera sans autre possibilité. Mais, si un choix est possible entre plusieurs solutions, le prince adoptera celle qui est conforme aux impératifs moraux qui sont les siens et qui relèvent, eux, de l'ordre du monde. C'est ainsi que, dans l'application des mesures indispensables, il usera de modération, en n'oubliant pas que les êtres qui dépendent de lui, et dont il règle le sort, sont des humains, et il n'oubliera pas non plus d'user envers eux de *philanthropia.* Il se montrera modéré et se gardera d'obéir à la colère, à l'avidité ou à une autre passion. Ce sera le cas en 175 lorsqu'il s'agira de réprimer la révolte d'Avidius Cassius et, plus encore, d'en atténuer les conséquences. A ce moment de l'action la technique du gouvernement s'efface devant les arguments de raison, fondés sur la considération de la Nature, celle des hommes qui sont en cause.

On voit donc comment le langage d'Aristide, qui est celui de la sophistique, et celui de Marc Aurèle, qui est celui d'une école philosophique, s'ils se ressemblent dans les termes, recouvrent en fait des réalités fort différentes. La « nature » que l'empereur prend pour règle n'est en aucune façon celle dont parle le rhéteur.

Marc Aurèle avait eu comme maître, pour l'initier à la rhétorique de langue grecque, nous l'avons dit [374], le célèbre

Hérode Atticus, dont la personnalité symbolise le rôle et les ambitions de l'aristocratie athénienne au deuxième siècle de notre ère mais aussi les limites de la culture hellénique à ce moment-là. Hérode Atticus appartenait à une très ancienne famille, du dème de Marathon, qui se vantait d'avoir une origine divine, le dieu Hermès et une nymphe pour ancêtres, et s'était acquis une gloire durable en participant à la lutte contre les Perses au temps des guerres médiques.

Le premier de cette lignée à devenir citoyen romain avait été le trisaïeul d'Atticus, nommé Polycharmos, grand prêtre de Tibère César Auguste, l'empereur Tibère [375]. Il avait reçu le droit de cité au temps de Claude, et, à partir de ce moment, tous ses descendants portèrent les trois noms traditionnels des Romains et s'appelèrent Tiberius Claudius avec, comme *cognomen,* leur nom grec. C'est ainsi que l'arrière-grand-père d'Atticus s'appelait Ti. Claudius Hipparchos. Cet Hipparchos avait été compromis dans un procès « de haute trahison » (*de maiestate),* probablement sous le règne de Vespasien, et tous ses biens avaient été confisqués. La famille se trouvait donc ruinée, mais, par miracle, le fils d'Hipparchos, nommé Ti. Claudius Atticus, découvrit dans une maison qu'il possédait encore, à Athènes, près du théâtre de Dionysos, un trésor qui s'y trouvait caché. Cela se passait sous le règne de Nerva. Aussitôt Atticus avait écrit à l'empereur, comme le voulait la règle, pour lui rendre compte de sa trouvaille. Les trésors que l'on découvrait et qui étaient, par conséquent, sans propriétaire étaient en effet considérés comme appartenant à l'empereur. La lettre d'Atticus disait : « J'ai trouvé dans ma maison un trésor, empereur. Que m'ordonnes-tu d'en faire? » Et Nerva répondit : « Use de ce que tu as trouvé [376]. » Comme Atticus, inquiet malgré cette réponse, lui avait écrit de nouveau pour dire que ce trésor était considérable et fort au-dessus de ce qui convenait à un simple particulier, Nerva confirma sa décision en répondant : « Eh bien, abuse de ton aubaine; ce que tu as trouvé t'appartient. »

Quelque doute que l'on puisse avoir sur l'origine de ce trésor, si opportunément apparu après la confiscation des biens

de la famille, la situation de celle-ci se trouvait rétablie et, plus que jamais, elle était dévouée à la cause romaine. La bienveillance de Nerva faisait de ses membres des obligés du pouvoir, en droit de compter sur leur fidélité. Cela explique sans doute que Trajan, qui fut, on le sait, le premier empereur à accroître dans de grandes proportions le nombre des sénateurs originaires d'Orient [377], ouvrit les portes de la curie au fils d'Hipparchos. Si le loyalisme de celui-ci avait pu être mis en doute (dans des conditions que nous ignorons) celui de ses descendants ne pouvait plus l'être dorénavant. La famille était, par la grâce de Nerva, la plus riche et la plus puissante d'Athènes, et ses biens avaient encore été accrus par le mariage de Ti. Claudius Atticus (le père d'Hérode) avec l'une de ses cousines germaines, Vibulia Alcia Agrippina, elle-même fort bien dotée [378].

Cette richesse valut à Atticus le père une influence considérable dans tout l'Orient. Cette influence fut transmise à son fils qui, dès l'âge de vingt ans, devint agoranome à Athènes, l'un des magistrats chargés de veiller à la police des marchés. Puis, en 126 il était archonte [379]. Il avait alors à peine vingt-six ans. Parallèlement à cette carrière politique dans Athènes, le jeune Atticus s'était exercé à l'art de parler, ce qui n'avait pas été, d'abord, sans quelque peine. A la fin de l'année 117 ou au début de 118 (il avait donc environ seize ans) il avait été chargé de saluer Hadrien, en Pannonie, alors que le nouvel empereur revenait victorieux de son expédition contre les Sarmates. Mais, lorsqu'il s'était trouvé en présence du prince, il s'était troublé et avait été incapable de dire un mot. De désespoir, il avait voulu se jeter dans le Danube [380]. Lorsqu'il fut de retour à Athènes, il fut mis par son père entre les mains du rhéteur Scopélianos de Clazomène, alors célèbre, qui avait accompli pour des villes d'Asie plusieurs ambassades auprès des empereurs [381], précisément le rôle que l'on destinait au jeune Atticus. Scopélianos lui enseigna l'art d'improviser, celui qui lui avait fait défaut en présence d'Hadrien.

Cependant, il poursuivait une carrière politique dans le cadre de l'Empire romain. C'est ainsi qu'il exerça, sans doute

en qualité d'ancien préteur, les fonctions de *corrector* chargé des cités libres d'Asie, c'est-à-dire inspecteur de l'administration financière de ces villes. Un passage de la *Vie des sophistes* nous a conservé un épisode très significatif relatif à cette fonction. Constatant que les bains de la ville d'Alexandrie de Troade étaient dans un état déplorable, il décida de les faire reconstruire. Cela se passait sous le règne d'Hadrien. A sa demande, celui-ci avait attribué à la ville une somme de trois millions de sesterces. Les travaux furent exécutés par Hérode avec tant de magnificence que le coût total de l'opération se monta à sept millions! Les proconsuls d'Asie qui se succédèrent furent scandalisés de constater que l'on consacrait à une seule cité un crédit qui eût suffi pour plusieurs autres et mirent l'affaire entre les mains de l'empereur. Hadrien transmit le reproche à Atticus le Père. Celui-ci répondit simplement : « Prince, ne t'irrite pas pour une petite chose; tout ce qui dépasse les trois millions, j'en fais cadeau à mon fils, et lui le donnera à la ville [382]. »

C'est ainsi que les grands seigneurs des cités libres d'Orient reprenaient les traditions d'évergétisme pratiquées autrefois par les rois successeurs d'Alexandre, ceux, précisément, dont les sophistes s'efforçaient d'effacer la mémoire. Cette situation explique la bienveillance dont témoignaient les empereurs à l'égard de ces mêmes seigneurs. Cette bienveillance était encore plus nécessaire lorsque, dans l'une de ces familles, apparaissait un rhéteur, qui devenait ainsi le détenteur d'un double pouvoir, celui de l'argent et celui de l'éloquence. On ne s'étonnera donc pas qu'Hérode Atticus ait été consul éponyme (entré en charge le premier janvier, celui qui donne, avec son collègue, son nom à l'année) dès 143, à l'âge de quarante-trois ans. C'était là un honneur considérable, que les historiens modernes justifient en faisant observer qu'Hérode Atticus était fils de consul. Mais il convient aussi de rappeler que d'autres circonstances ont pu intervenir dans cette décision d'Antonin.

Nous avons vu qu'Hérode Atticus avait connu, à la mort de son père, des difficultés avec ses concitoyens d'Athènes, à propos de l'exécution du testament paternel[383]. Ses ennemis lui

avaient intenté un procès, qui devait être être jugé à Rome, et qui le fut dans les derniers mois du consulat d'Hérode. L'attribution d'un consulat éponyme cette année-là rendait difficile une condamnation. Et cela d'autant plus que l'accusé avait épousé, quelques mois plus tôt, nous l'avons dit, une parente d'Antonin, Appia Annia Regilia Atilia. L'intervention de Marc Aurèle, pendant le procès, ne pouvait qu'être couronnée de succès.

Cependant, les difficultés d'Hérode Atticus à Athènes ne furent pas terminées pour autant et, là encore, la protection impériale se révéla nécessaire. Les textes qui mentionnent ces événements sont d'une interprétation délicate. Le récit de Philostrate ne tient guère compte de la chronologie. Des inscriptions découvertes dans les fouilles américaines de l'Agora d'Athènes ont rendu caduques la plupart des hypothèses formulées antérieurement [384]. Ce qui semble établi maintenant est qu'après le procès de 143, les Athéniens, ou du moins quelques-uns d'entre eux, n'acceptèrent pas de se réconcilier avec Hérode Atticus. Une nouvelle affaire éclata en 170. A cette époque, deux frères, les Quintilii, étaient chargés, nous dit-on, d'administrer la Grèce, réunissant sous leur pouvoir non seulement la province d'Achaïe (la Grèce propre) mais la Macédoine et l'Épire. Cette mesure était destinée à faire face aux dif ficultés qui surgissaient un peu partout dans cette partie du monde[385]. Elle avait pour effet de décharger l'empereur des soucis quotidiens de l'administration pendant qu'il se trouvait à la frontière, en face des Quades et des Marcomans. Les Quintilii accueillirent favorablement les propos tenus contre Hérode Atticus par les Athéniens qui lui étaient hostiles et les rapportèrent à Marc Aurèle. Il semble y avoir eu, entre Hérode Atticus et les Quintilii, une certaine animosité dont les causes, évoquées par Philostrate, semblent avoir été diverses, et assez futiles. En réalité, les délégués de l'empereur furent visiblement agacés par la véritable tyrannie intellectuelle qu'Hérode exerçait alors en Grèce et l'ostentation avec laquelle il faisait élever un peu partout des monuments magnifiques, aussi bien à Delphes qu'à Athènes et, comme il le dit lui-même une fois, dans toutes les parties

du monde [386]. Quelques incidents envenimèrent les choses, un différend qui surgit entre eux à propos du style de musique convenant aux cérémonies pythiques, puis le ressentiment provoqué chez les Quintilii par un mot d'Hérode. Les Quintilii étaient originaires d'Alexandrie de Troade (la ville qu'Hérode avait autrefois dotée de thermes somptueux). Hérode y avait fait allusion en disant un jour : « Moi aussi je blâme le Zeus d'Homère, parce qu'il est ami des Troyens [387]. »

Aussi, lorsque certains Athéniens accusèrent devant eux Hérode de les écraser sous sa tyrannie, ils en référèrent à Marcus, affectant de prendre en pitié le peuple de la ville. Hérode prétendit alors qu'il était victime d'un complot, à l'instigation des Quintilii, qui excitaient les Athéniens contre lui, et porta plainte au tribunal du proconsul. Mais ses adversaires envoyèrent, directement, une délégation à Marc Aurèle, qui se trouvait à Sirmium. Ils avaient confiance, dit Philostrate, dans la bonté du prince, sa « nature démocratique », c'est-à-dire sa tendance à se laisser persuader par ceux qui l'invoquaient. Mais ils nourrissaient aussi une arrière-pensée. Ils savaient, ou croyaient savoir que Marcus considérait Hérode comme le complice des hommes qui, pendant la guerre contre les Parthes, avaient rendu Lucius Verus suspect auprès de lui. Dans ces conditions une attaque habilement menée contre Hérode avait toute chance de le perdre définitivement dans l'esprit de l'empereur.

Tout cela est-il une légende inventée à plaisir? On peut le penser, mais des manœuvres de cette sorte n'ont rien d'invraisemblable. Elles prouvent seulement que la tradition des querelles et les manoeuvres politiques dans Athènes était toujours vivace.

Marcus se trouvait ainsi mis en demeure de juger, sans appel, son ancien maître, pour lequel autrefois, il avait éprouvé tant d'affection, qu'il avait su réconcilier avec Fronton [388] et, comme le rappellera Hérode lui-même, un peu plus tard, à qui il envoyait des lettres si fréquentes qu'en une circonstance trois porteurs étaient arrivés en un seul jour [389]. Philostrate nous a conservé le récit du procès qui se déroula à Sirmium, sous la

présidence de Marc Aurèle. Les adversaires d'Hérode avaient été accueillis « civilement » par l'empereur, qui les reçut en audience et s'enquit à plusieurs reprises de ce qu'ils souhaitaient de lui. Il leur permit même de plaider leur cause auprès de sa femme et de sa fille, qui n'avait que trois ans et le suppliait, dans son langage enfantin, « de sauver pour elle les Athéniens ». Hérode était venu et habitait une maison à tour, dans un faubourg de Sirmium, avec un affranchi et les deux filles de celui-ci, qui faisaient fonction de servantes. Or il se trouva que la foudre tomba sur cette maison et que les deux jeunes filles furent tuées. C'est à ce moment qu'Hérode comparut devant Marc Aurèle. Il était si bouleversé qu'il ne disposa pas de son éloquence habituelle. Il ne put dissimuler sa pensée, se répandit en reproches contre Marcus, lui disant, dans sa colère : « C'est la récompense que je reçois pour avoir accueilli chez moi ton frère Lucius, à ta demande; c'est ainsi que tu me juges, que tu me donnes en cadeau à une femme et à une enfant de trois ans ! »

Le préfet du prétoire, Bassaeus Rufus, fut indigné d'un pareil langage et menaça de mort Hérode qui répondit : « Mon cher, un vieillard ne craint pas grand-chose ! » Sur quoi, et bien qu'il n'eût pas épuisé son temps de parole, il sortit du prétoire. Pendant cette scène, Marcus était resté impassible. Hérode disparu, il se tourna vers les envoyés d'Athènes et leur dit : « Exposez votre cause, même si Hérode n'est pas d'accord ! » Puis, tandis que les accusateurs parlaient et prétendaient qu'Hérode cherchait à soudoyer les magistrats des cités grecques « avec force miel » - allusion aux générosités accordées par Hérode à d'autres qu'aux Athéniens – Marcus ne put s'empêcher de soupirer en disant : « Ô miel amer » et « Bienheureux ceux qui sont morts pendant la peste », puis, finalement, il ne put contenir ses larmes. Les Athéniens accusaient, comme de coutume, Hérode d'aspirer à la tyrannie (crime de lèse-majesté, le même qui avait, autrefois, été reproché à son ancêtre), ils disaient aussi que les affranchis d'Hérode avaient commis toutes sortes de violences, au service de leur maître. Marcus s'en autorisa pour dissocier la cause d'Hérode et celle de ses gens. Il fit retomber sur ceux-

ci l'entière responsabilité des faits et les punit, sans faire aucune mention de leur maître, mais de peines aussi légères que possible, ce qui, dit Philostrate, était conforme à ses principes.

Lorsqu'il rapporte cette affaire, Philostrate admire la conduite de Marcus dans laquelle il croit reconnaître l'effet de sa philosophie. Il lui fait honneur d'avoir maîtrisé ses sentiments et de ne pas s'être abandonné à la colère, comme l'aurait fait un tyran. Mais ne faut-il pas aller plus loin et se demander si la décision de Marcus qui, visiblement, viole la justice, en punissant (même légèrement) des fautes dont la responsabilité est partagée par Hérode, et en épargnant Hérode lui-même, n'a pas été prise pour des raisons plus secrètes que le désir d'épargner un vieil ami? Serait-ce l'application du principe, récemment apparu dans la jurisprudence, qui établissait une distinction entre *honestiores* et *humiliores* [390]*?* Un passage des *Pensées* permet peut-être de comprendre que la clémence de Marcus envers son ancien maître ne fut pas seulement due à un mouvement du cœur, que le prince stoïcien ne fit pas preuve de pitié et manqua ainsi à un précepte du Portique, mais obéit à des considérations liées à sa conception des liens spirituels assurant l'unité de l'Empire.

Nous lisons en effet au livre onze des *Pensées:* « Un rameau arraché au rameau voisin ne peut pas l'être sans être détaché de la plante tout entière. De la même façon, un être humain séparé d'un seul homme se trouve par là même coupé de toute la communauté [391]. » Marcus veut montrer ainsi que tout sentiment de haine contre notre prochain nous sépare non seulement de lui mais de tout le genre humain; mais ce n'est là qu'une application particulière d'une vérité d'expérience, l'unité quasi biologique qui existe à l'intérieur des sociétés humaines. Aux yeux de Marcus l'Empire romain ne se réalise pleinement que par la communauté de pensée et de culture qu'il établit dans la totalité du monde habité. Hérode Atticus est l'un de ceux qui symbolisent cette culture. Le retrancher serait compromettre la vie de l'arbre lui-même.

Certes, ajoute Marcus, on peut greffer à nouveau le rameau retranché sur l'arbre d'où il provient, mais sa vie devient précaire. Ne pas compromettre la symbiose. La rétablir, après qu'elle a été interrompue, n'est qu'un expédient, auquel il vaut mieux ne pas avoir à recourir. La lettre que Marcus adressa aux Athéniens, après le procès de Sirmium, et sans doute en 174-175 [392] montre clairement le caractère politique de la sentence qu'il avait alors prononcée : « Je pense qu'il est maintenant parfaitement clair, écrit l'empereur, en raison de ce que j'ai déclaré, que j'ai pourvu à toutes les affaires, absent de corps mais non en pensée, afin qu'à l'avenir Hérode obtienne des Athéniens une participation joyeuse aux fêtes divines et aux affaires humaines, vu l'illustration de son zèle pour la culture, et que les Athéniens, se souvenant de sa bienveillance bien connue envers eux, autrefois, retrouvent pleine confiance dans leur mutuelle amitié de jadis, et, pour cela, ils n'ont pas besoin que j'intervienne [393].»

Quels qu'aient pu être les torts d'Hérode, ses ruses, d'abord, pour ne pas exécuter sincèrement les clauses du testament paternel, ensuite son orgueil, son attitude despotique qui le mettait au-dessus des lois, il n'en demeure pas moins essentiel qu'il participe à la vie politique, et surtout intellectuelle, de cette Athènes qui reste le centre de toute culture, le point d'ancrage de la patrie humaine. La personne d'Hérode, tout ce qu'il représente, est indispensable pour que se réalise, à l'intérieur de l'Empire, l'idéal évoqué quelques années plus tôt par Aristide [394].

Cette intention de Marc Aurèle se trouve confirmée par l'institution, à Athènes, de quatre chaires de philosophie, une pour chacune des principales écoles – stoïcisme, épicurisme, aristotélisme, platonisme – et une chaire de rhétorique. L'empereur choisit lui-même le professeur de rhétorique, Julius Théodotus, mais il prit conseil d'Hérode pour désigner les quatre philosophes. Cela se passait, très probablement, peu après le retour d'Hérode et le procès de Sirmium. Le moment était favorable. Vespasien avait, autrefois, créé à Rome deux chaires de rhétorique, une de langue grecque, l'autre de langue

latine, mais il s'était bien gardé d'instituer un enseignement public de philosophie [395]. A ce moment-là, les philosophes n'enseignaient qu'à titre privé, aussi bien dans Rome que dans Athènes. Mais les temps avaient changé, et si l'on ne jugea pas opportun d'établir à Rome des chaires de philosophie, il n'en était pas de même à Athènes, qui se trouvait ainsi consacrée, officiellement, comme le centre de toute la *paidéia,* la culture humaine sous la double forme qui était désormais la sienne, la philosophie et la rhétorique, indissolublement liées.

Si Marcus choisit lui-même le rhéteur Théodotus, pour occuper la chaire qu'il créait, c'est que celui-ci avait été mêlé à la querelle entre les Athéniens et Hérode; il avait même, si l'on en croit Philostrate [396] rédigé les discours prononcés contre Hérode par le principal de ses ennemis. Il était difficile de croire qu'Hérode pût être assez généreux pour oublier une telle conduite et rendre justice au talent de celui qui avait voulu lui causer tant de mal. Mais, d'autre part, il n'était pas sans habileté, de la part de Marcus, de mettre à la tête de cette « université » d'Athènes, pour la rhétorique, un adversaire d'Hérode et, pour la philosophie, des personnages qui étaient ses amis. Ainsi se trouvait consacrée et rendue manifeste la réconciliation entre les deux partis. L'enseignement de Théodotus ne dura que deux ans, interrompu par la mort. Son successeur fut un Phénicien de Tyr, nommé Hadrien [397], qui avait été un élève d'Hérode. Il était déjà en fonction lorsque l'empereur vint à Athènes, à la fin de l'été de 176 et fut inité aux mystères d'Eleusis. Hérode devait mourir l'année suivante. Marcus avait réussi à rétablir la concorde dans Athènes et évité de compromettre, en disgraciant le plus illustre de tous les sophistes, le prestige de la ville autour de laquelle se réalisait idéalement l'unité spirituelle de l'Empire.

Mais, l'année précédente, déjà, il s'était réconcilié personnellement avec Hérode. Celui-ci, conscient de ce que son attitude à Sirmium avait eu de fâcheux, s'était résigné à écrire à Marc Aurèle, non pour lui présenter des excuses, mais en feignant de se demander pour quelles raisons il ne recevait plus de lettres de lui. Marcus comprit le message et répondit

longuement, parlant de ses propres activités, qui le retenaient dans ses quartiers d'hiver, déplorant la mort de sa femme, Faustine, survenue quelques mois plus tôt, faisant allusion à ses propres ennuis de santé, et il ajoutait, comme incidemment : « Quant à toi, je prie que tu sois en bonne santé et que tu sois persuadé de mes bons sentiments envers toi et que tu ne considères pas que je t'ai fait du tort parce que, m'étant aperçu que quelques-uns des gens de ta maison avaient commis certaines fautes, je les avais punis, aussi légèrement que possible. Ne sois pas en colère contre moi à cause de cela, et, si je t'ai causé, ou je te cause encore du chagrin, demande justice contre moi dans le sanctuaire d'Athéna-en-la-cité, pendant les Mystères. Car j'ai fait vœu, au plus fort de la guerre, de me faire initier, et je voudrais que ce soit toi mon parrain en cette occasion [398]. »

Après quoi leur antique amitié fut rétablie.

CHAPITRE V

Les devoirs d'un prince I. La défense de l'Empire

La *Vie d'Antonin,* dans *l'Histoire Auguste,* a retracé les derniers moments de l'empereur, qui mourut à Lorium, dans la villa qu'il aimait, le 7 mars 161. Né le 19 septembre 86, sous le règne de Domitien, il avait alors atteint sa soixante-seizième année. Il ne fut malade que trois jours, au cours desquels il prit toutes les dispositions nécessaires pour assurer sa succession à Marcus. Il lui fit donner la statue en or de la Fortune, qui ornait la chambre des empereurs et représentait la *Fortuna Augusta,* la divinité dont on attendait qu'elle assurât la « chance » indispensable à l'homme dont dépendaient la prospérité et la survie de l'État. Plus tard, Septime Sévère, sentant approcher la mort, prescrira que la statue symbolique, et quelque peu miraculeuse, fût portée alternativement, un jour sur deux, dans la chambre de chacun de ses deux fils, Geta et Caracalla[399]. Ce talisman appartenait donc désormais à Marcus. Quant à Antonin lui-même, le dernier mot d'ordre qu'il donna au tribun militaire de service fut *aequanimitas,* « sérénité ».

Mais l'auteur de la *Vie* laisse entendre que cette sérénité n'avait pas été atteinte sans effort, car, dans des instants de délire, sous l'influence de la fièvre, Antonin avait parlé, et seulement « des affaires de l'État et des rois contre lesquels il était irrité [400] ». Apparemment, la situation, en Orient, était déjà inquiétante. Elle n'allait pas tarder à se dégrader encore davantage. Mais la responsabilité appartiendrait à Marcus. En prenant comme devise de ses dernières heures le mot *d'aequani*mitas, Antonin ne pouvait l'indiquer plus clairement. Marcus le comprit parfaitement, et il dira, dans ses Pensées, que son père avait, dans la mort, prouvé l'équilibre et l'invincibilité de son âme, à la fois dans la bonne comme dans la mauvaise fortune [401].

Marcus n'était pas seul pour affronter les épreuves qui l'attendaient. On sait qu'il avait auprès de lui Lucius Aelius

Verus, le fils de L. Ceionius Commodus, adopté par Hadrien [402]. Lucius Verus avait été lui-même adopté par Antonin et se trouvait donc le frère de Marcus, qui avait neuf ans de plus que lui. Mais, tandis que Marcus avait reçu d'Antonin des honneurs en grand nombre, Lucius avait été moins favorisé. L'auteur de sa *Vie,* dans *l'Histoire Auguste,* rappelle que, jusqu'à l'âge de vingt-trois ans (en 154), il n'avait exercé aucune magistrature. Cette année-là il devint questeur, ce qui était, pour lui, le premier degré d'une carrière sénatoriale, et lui donnait le droit de siéger dans la Curie. Jusqu'à ce moment, il était considéré comme un *priuatus,* un simple particulier. Lorsque la cour se déplaçait, il prenait place non dans la voiture d'Antonin, comme Marcus, mais dans celle du préfet de la garde [403]. Puis, immédiatement après sa questure, et contrairement aux usages, Lucius fut fait consul.

On peut s'interroger sur les raisons d'Antonin. Nous en avons proposé quelques-unes [404] : si Lucius est ainsi maintenu dans la pénombre, tandis que Marcus apparaît de plus en plus comme le successeur désigné, c'est, nous a-t-il semblé, que, contrairement à l'intention première d'Hadrien, Antonin résolut de favoriser celui des deux jeunes gens qui lui semblait le plus apte à exercer le pouvoir. Et, à ce moment, deux hypothèses sont possibles (sans s'exclure réciproquement) : ou bien les qualités de Marcus se sont révélées telles qu'elles le désignent pour régner, ou bien la personnalité de Lucius rend peu souhaitable qu'il devienne un jour empereur.

Les qualités de Marcus étaient indéniables, et Antonin les connaissait bien; il avait pu les éprouver, en ce quart de siècle au cours duquel les deux hommes ne s'étaient jamais séparés. Il est inutile de les énumérer ici. Peut-être conviendrait-il davantage d'indiquer les quelques traits de son caractère qui pouvaient faire hésiter Antonin : ce sérieux excessif, cette aversion évidente qu'il éprouvait à l'égard de certaines obligations du pouvoir, comme l'assistance aux spectacles, pendant lesquels il lisait ostensiblement quelque livre[405]. On pouvait le juger dur, insensible, voire inhumain [406], mais ce

n'étaient là que des impressions superficielles, fugitives, et qui ne sauraient avoir abusé Antonin.

Lucius, au contraire, séduisant, beau – comme l'avait été son père – a été l'objet de jugements sévères de la part des historiens anciens et, surtout, de l'auteur de *l'Histoire Auguste* qui, dans la biographie qu'il lui a consacrée, fait de lui un portrait peu flatteur. Il le dit passionné (au contraire de Marcus) pour les jeux du cirque et le théâtre, ainsi que pour les combats de gladiateurs, au point de compromettre sa santé [407]. Ce qui, pourtant, continue l'auteur de la *Vie,* ne lui aliéna pas l'affection d'Antonin, qui aimait en lui sa franchise, sa gaieté (le texte, ici, est incertain, mais le sens général peu douteux). Pendant son adolescence, les manifestations de ce caractère ne dépassèrent pas les limites de la décence. Il aimait à plaisanter, à jouer, à profiter des plaisirs, sans tomber dans aucun excès – du moins encore [408]. Au demeurant, il était un élève docile, qui eut des maîtres comparables à ceux de Marcus et parfois les mêmes : Hérode Atticus, les philosophes Apollonios de Chalcédon [409] et Sextus [410], mais, surtout, Fronton, avec qui il fut bientôt uni par une vive affection, comme l'était Marcus. Il n'avait pas, pour les exercices de l'esprit, les mêmes dons naturels que celui-ci. Le biographe de *l'Histoire Auguste* va même jusqu'à dire qu'il fut « plus mauvais poète qu'orateur [411] » et que tout ce qu'il écrivit il le dut à des amis dont il avait su s'entourer et qui l'aidèrent. Quant à lui, il préférait la palestre et la chasse [412].

Ce que nous pouvons entrevoir, grâce à la *Correspondance* de Fronton, suggère une impression un peu différente. Ainsi Marcus, vers 153 ou 154, mentionne un discours de remerciements adressé par Lucius à Antonin (peut-être à propos de sa questure, plus probablement de son consulat), et estime que ce discours est d'autant plus digne d'éloges que Lucius avait eu peu de temps pour le préparer [413]. Marcus aurait-il écrit cela s'il avait pensé que ce discours avait été composé par un autre que son frère? Fronton, d'autre part, dans une lettre de 163 (Lucius est alors en Orient) loue celui qui reste son élève de l'éloquence dont témoigne un message

au sénat. Il le fait en des termes chaleureux, qui seraient fort déplacés si le message en question n'avait pas été l'œuvre de Lucius. Fronton pouvait mieux que personne reconnaître le style que lui-même lui avait appris à se donner [414].

La *Vie de Verus* dénigre systématiquement le jeune prince, pour des raisons obscures. L'auteur insiste sur la vie déréglée qu'il aurait menée, après 161, lorsqu'il devint, théoriquement, l'égal en dignité de Marcus. A ce moment, dit-il, son nom était associé à toute sorte de scandales, des adultères et aussi des amours pédérastiques. En toute occasion il est question des banquets qu'il organisait, après lesquels il aurait distribué aux adolescents chargés du service des présents de grande valeur, des verres de cristal, des plats et des coupes d'or et d'argent. Un seul de ces banquets aurait coûté six millions de sesterces [415]. Cela, dit le biographe, se serait passé après la victoire sur les Parthes et le retour de Verus à Rome. Marcus l'aurait appris, mais se serait contenté de soupirer, tout en gémissant sur le sort de l'Empire !

Parmi les reproches adressés à Verus par l'auteur de la *Vie* il en est un qui suggère dans quelle intention fut rédigé ce qui est un véritable pamphlet contre le frère de Marcus. Verus aurait parcouru, la nuit, les rues de Rome, allant de mauvais lieu en mauvais lieu, lui-même déguisé, se prenant de querelle avec ceux qu'il rencontrait, si bien que, souvent, lorsqu'il revenait, son visage était marqué par les coups qu'il avait reçus. Une fois, il fut reconnu, malgré son déguisement, dans une taverne où il essayait de se cacher. Or Tacite et Suétone avaient attribué à Néron une pareille conduite, avec les mêmes détails. Othon aurait fait de même, mais avant de prendre le pouvoir [416]. Lucius devait donc être rangé, lui aussi, parmi les « mauvais » empereurs, ceux qui étaient indignes d'exercer le pouvoir. Ce qui permettait de l'opposer à son frère Marcus, le « philosophe », qui, « par la pureté de sa vie, a surpassé tous les princes [417] ». Un pareil contraste avait de quoi séduire un biographe plus soucieux de rhétorique que de vérité et trouvant dans des lieux communs et des racontars traditionnels prétexte à des développements faciles. Ce qui lui importait, c'était

évidemment de classer Lucius dans l'une des catégories entre lesquels étaient répartis les empereurs. Lucius appartenait au nombre de ceux qui avaient cédé aux tentations du pouvoir.

Non que tout fût imaginé dans ces récits, mais les faits authentiques et les traits de caractère que l'on pouvait en inférer étaient présentés de façon tendancieuse. Il est vrai que le jeune prince était, par nature, différent de son vertueux frère, et l'on peut penser qu'il éprouva, parfois, le besoin d'échapper à l'atmosphère un peu lourde qui régnait au Palatin, du vivant d'Antonin, puis, après 161, lorsque Marcus reçut le pouvoir et le lui fit partager. Ce besoin de liberté transparaît dans le récit que nous possédons de son départ pour l'Orient, contre les Parthes, au printemps de 162. Marcus l'accompagna jusqu'à Capoue, à mi-chemin de Brindisi, puis regagna Rome. Lucius poursuivit seul sa route. Mais il le fit sans se hâter, s'arrêtant dans toutes les villas qui se trouvaient sur son chemin et s'y abandonnant au plaisir. Ce qui permet au biographe une apostrophe indignée : « Alors qu'un gouverneur de province avait été tué, que des légions étaient massacrées, que les Syriens se préparaient à faire défection et que l'Orient était ravagé, lui, en Apulie, il chassait, puis, à Corinthe, à Athènes, poursuivait sa navigation au son des orchestres et des chants, et s'attardait dans chacune des villes de la côte d'Asie, de Pamphylie et de Cilicie, les plus renommées pour les plaisirs que l'on y trouve [418]. »

Il y a là un raccourci tendancieux, qui ne tient aucun compte de la succession des événements et des réalités de la situation militaire, bien différente, nous le verrons. Le biographe poursuit en accusant Lucius d'avoir vécu en Syrie une vie déréglée, passant, quatre années de suite, l'été à Daphné, dans la fraîcheur de ce faubourg d'Antioche, et l'hiver à Laodicée (Latakieh), sur la mer, où le climat est plus doux [419]. Mais ce que nous savons de la manière dont la guerre fut conduite ne justifie pas de telles accusations. Il est certain que Lucius quitta plusieurs fois Antioche, voyagea dans sa province et sut coordonner les opérations. Cela ne l'empêcha pas de se soucier de ce qui se passait à Rome, de se demander, en

particulier, quelle faction, au Cirque, était victorieuse. Lui-même favorisait les Verts. Il avait un cheval qui participait aux courses. Dans ses lettres, il se préoccupait de tout cela, avec une liberté d'esprit révélatrice de son caractère [420].

Pendant le voyage de Rome à Brindisi, Lucius, une fois délivré de la présence de Marcus, s'était, nous l'avons dit, attardé dans les villas d'Apulie. C'était alors la coutume d'ouvrir aux amis en voyage les maisons de campagne, qui servaient de *deversorium,* nous dirions de « gîtes d'étapes ». Les serviteurs que l'on y entretenait avaient ordre d'accueillir les hôtes aussi bien que possible. Les bains étaient chauffés, les banquets préparés. Lucius, dit le biographe, profita de ces plaisirs avec si peu de modération qu'il tomba malade, à Canusium (Canosa), à mi-chemin entre Foggia et Bari. Il avait encore plus de cent vingt milles à parcourir (environ 180 kilomètres) avant Brindisi. Marcus fut inquiet et accourut aussitôt [421]. Une lettre de Fronton donne quelques détails [422]. L'alerte semble avoir été vive mais une saignée et une diète sévère de trois jours rendirent à Lucius l'usage des sens. La crise, apparemment, avait été provoquée par des excès de toute sorte, si bien que Fronton, à qui Lucius avait écrit dès son rétablissement, lui recommande de ne pas céder aux tentations qui peuvent l'assaillir mais, au contraire, de se modérer. Peut-être cette maladie de Canusium est-elle déjà le premier signe de celle qui devait être fatale à Lucius, sept ans plus tard. Il est naturellement impossible d'en décider. Mais il paraît probable que Lucius paie ainsi le prix des excès mentionnés (en les exagérant) par l'auteur de *l'Histoire Auguste.* Celui-ci appuie sa démonstration sur des faits réels, certes, mais les interprète de façon tendancieuse et en tire un réquisitoire sans nuances.

Nous pouvons nous faire de Lucius, au moment où il est associé à l'Empire, une image assez précise, celle d'un *iuuenis,* un homme dans la force de l'âge (il est dans sa trentième année), encore animé par les ardeurs d'une adolescence qui se prolonge, mais déjà menacé dans sa santé. Il devait sans doute à son père qui mourut jeune cette fragilité

[423]. De ce père, aussi, il tenait plusieurs traits : le goût du plaisir, ou plutôt des raffinements et du luxe, un certain « dandysme » qui le poussait à s'entourer de serviteurs remarquables pour leur beauté, et qu'il affublait d'ailes, à la manière des Amours – il avait comme livre de chevet les œuvres d'Ovide. Lui-même était beau, se vêtait avec élégance et se plaisait à composer des vers. Ce dernier détail explique peut-être que son biographe ait cru devoir préciser qu'il avait été un médiocre poète!

Fronton nous a laissé, dans sa Correspondance, les éléments d'un portrait moral de Lucius, de ses qualités plus profondes, que dissimulaient les enthousiasmes et les engouements de la jeunesse. Une fois, il parle de la bonitas des deux empereurs, c'est-à-dire de leur générosité, de leur capacité à rendre l'affection qu'on leur porte [424]. Dans les *Principia historiae,* la préface, fictive, annonçant *l'Histoire de la guerre parthique,* qu'il se propose d'écrire, il établit un parallèle entre Lucius et Trajan, tout à l'honneur du premier. Trajan avait le souci, avant tout, de sa propre gloire, et ne se préoccupait pas d'épargner le sang de ses soldats. Lucius, au contraire, essaie d'obtenir par la négociation les résultats souhaités. De plus, les barbares s'accordent à constater que le frère de Marc Aurèle est à la fois juste et clément [425], ce qui n'avait pas toujours été le cas pour Trajan. « Personne ne se repentit jamais d'avoir confié son royaume et son sort à la *fides* de Lucius. » Quoi que l'on puisse penser du ton de cet éloge, il repose évidemment sur des faits réels. La diplomatie de Lucius contribua certainement aux succès qu'il remporta au cours de cette guerre. Il sut rassurer les rois « vassaux » et parvint ainsi à assurer la stabilité en Orient, au moins pour quelque temps.

Quant aux plaisirs de Lucius, pendant son séjour en Syrie, le même Fronton reconnaît qu'il aima faire venir des acteurs, mais il ajoute que c'est là un des ornements de la paix, que les empereurs ont toujours su que le peuple romain pouvait être maintenu dans le devoir par deux choses seulement, du pain et des jeux [426]. Lucius ne faisait donc que son devoir lorsqu'il donnait des spectacles aux Syriens!

Certes, ces propos de Fronton constituent une apologie de Lucius, et on peut y discerner quelque exagération. En face du réquisitoire dressé par l'auteur de *l'Histoire Auguste,* Fronton assure la défense. Il le fait au nom de l'affection qui les unit tous deux, de leur intimité quasi quotidienne, d'une amitié dont Fronton est visiblement jaloux et qu'il entend manifester aux yeux de tous [427]. Ces sentiments l'égarent-ils? En fait, il est évident que Marc Aurèle lui-même avait, pour son frère adoptif, affection et estime. Cela résulte d'abord de quelques indications que l'on trouve dans la *Correspondance* de Fronton. Nous apprenons ainsi que Marc Aurèle prononça devant le sénat, en 163, c'est-à-dire après les premières opérations contre les Parthes, un discours officiel où il faisait l'éloge de Lucius et disait sa confiance envers lui [428]. Et Fronton s'en réjouit. Déjà, l'année précédente, Marc Aurèle avait déclaré, devant le conseil de ses amis, qu'avant de prendre une décision dans une affaire juridique embrouillée (la question que posait le testament de Matidia, la grand-tante de Marcus et de Faustine) il voulait consulter Lucius (qui se trouvait en Syrie), et il avoue à Fronton qu'il croira au bien-fondé de la décision seulement si elle est approuvée par son frère [429]. Une fois, Marc Aurèle déclare, dans une lettre à Fronton, qu'il ne saurait résister aux demandes de Lucius, que, pour le satisfaire, il irait jusqu'à se montrer sans mesure et indiscret [430]. Si, dans les deux premiers cas, il est permis de penser que ces déclarations de Marc Aurèle ont un caractère politique et que leur but est de proclamer publiquement l'entente des deux empereurs, comme l'affirmait, de son côté le monnayage de 161 et 162, célébrant leur *Concordia* [431], on ne peut suspecter la sincérité de l'aveu que le prince fait à Fronton.

L'affection de Marc Aurèle pour Lucius est certaine. Mais explique-t-elle, à elle seule, qu'il l'ait, dès son événement, associé à l'Empire, en lui donnant le titre d'Augustus, qui en faisait son égal? C'était une innovation grave. Il n'y avait jamais eu qu'un seul Auguste, un seul détenteur du pouvoir mystique impliqué par le mot *d'Augustus*. Il est possible que le caractère de Lucius, sa vivacité, son charme, sa jeunesse aient

contribué à séduire Marcus, qui trouvait dans ce frère ce qui lui manquait à lui-même. Mais cette sympathie personnelle suffisait-elle à déterminer le nouvel empereur à prendre une mesure aussi grave? Des raisons politiques plus profondes n'ont-elles pas pesé sur la décision de Marc Aurèle?

On assure souvent, à la suite de Dion Cassius, ou plutôt de son abréviateur, qu'en associant Lucius à son pouvoir aussi étroitement que possible Marcus voulait avoir près de lui un homme jeune, capable, mieux que lui, d'assumer la charge des guerres qu'il prévoyait. Mais il n'avait alors que quarante ans, et il n'est nullement certain que sa santé fût chancelante. Au contraire, son action, pendant les campagnes en Occident qui vinrent quelques années plus tard montre bien qu'il avait le courage et la force physique suffisants pour rester à la tête des légions et supporter les fatigues inévitables de la vie militaire. Que Lucius lui parût un chef de guerre possible, on peut l'admettre, mais non pour n'importe quelle guerre.

1. La guerre parthique

La situation en Orient était menaçante. Déjà, sous Antonin, elle avait provoqué de sérieuses inquiétudes et voici que, dès le changement de règne, le roi des Parthes, Vologèse III, envahit l'Arménie et y installa un nouveau prince, Pacorus, ce qui annonçait une guerre [432]. Les hostilités éclatèrent lorsque le gouverneur de Cappadoce, M. Sedatius Severianus prit l'intitiative de pénétrer sur le territoire de l'Arménie. Sa tentative échoua. Son armée fut attaquée par Chosroès, le chef parthe, près de la ville d'Elégéia, et entièrement massacrée. Lui-même se suicida [433]. Rome devait réagir sans délai et avec la plus grande énergie. Qui allait-on envoyer en Orient?

Des précédents ne purent manquer de se présenter à l'esprit de Marc Aurèle. Il y avait plus d'un siècle que les Romains guerroyaient contre les Parthes, et au moins cinq *imperatores* avaient été chargés de conduire les opérations, Marc Antoine, Gaius Caesar (le petit-fils d'Auguste), Germanicus, au temps de Tibère, Corbulon enfin, avant que Trajan vienne en personne prendre la tête de l'armée. Quatre d'entre eux au moins avaient été des hommes jeunes, brillants, prestigieux, ce

qui n'était nullement un hasard. Dans les pays d'Orient le souvenir d'Alexandre ne s'était jamais effacé. Son image demeurait celle d'un jeune conquérant, favori de la Victoire. Elle était inséparable de l'idée même de royauté, comme le montrent les effigies des princes hellénistiques [434]. Gaius Caesar, Germanicus, Corbulon, enfin, victime de la jalousie de Néron, qui se jugeait capable de jouer lui-même ce rôle, étaient, eux aussi, jeunes et prestigieux. Lucius était tout désigné pour prendre leur suite et assumer, en Syrie, en Asie, en Arménie la tâche qui avait été la leur. En associant Lucius au pouvoir suprême, au lieu d'en faire, comme il l'avait été lui-même, un Caesar, lieutenant de l'Auguste, Marc Aurèle lui conférait une dignité véritablement royale, et ce serait un roi qui serait, le moment venu, capable de s'adresser d'égal à égal au roi des Parthes. Et cela aurait, entre autres avantages, celui de ne plus soulever des problèmes d'étiquette comme ceux que l'on avait connus au temps de Néron lorsque Tiridate avait dû venir jusqu'à Rome pour recevoir le diadème [435]. Mais surtout le pouvoir romain serait présent, dans toute sa majesté, sur la frontière de l'Euphrate.

Nous savons aussi que, dès son avènement, Marc Aurèle fiança Lucius à sa propre fille, Annia Lucilla, âgée d'environ treize ans (l'âge à partir duquel les filles pouvaient être mariées), qui était son troisième enfant. En même temps Lucius recevait le *cognomen* de Verus, porté autrefois par Marcus. L'auteur de la *Vie de Marc Aurèle* en conclut, justement, que cela faisait de Marcus comme le père de Lucius [436], qui devenait ainsi en quelque sorte un autre lui-même. Ce qui entraînait deux conséquences : d'abord un surcroît de prestige pour Lucius en face des Parthes et, peut-être aussi était-ce une assurance contre toute tentation que pourrait avoir Lucius de se montrer trop indépendant par rapport à son frère.

Les événements d'Arménie rendaient, avons-nous dit, une guerre contre les Parthes inévitable. Mais il ne déplaisait non plus à Marcus de reprendre une politique d'expansion, comme nous avons cru pouvoir le montrer [437]. Puisque lui-même était retenu en Italie, qui, mieux que Lucius, pourrait personnifier la

iuuentas d'une Rome qui retrouvait la pleine force d'une adolescence nouvelle depuis qu'avait commencé le siècle des Antonins? Tout cela nous semble rendre compte de la décision de Marc Aurèle d'appeler Lucius au rang d'Auguste.

Nous savons, par *l'Histoire Auguste,* quels furent les premiers gestes des deux empereurs à la mort d'Antonin. Ils se rendirent au Camp des prétoriens, comme le voulait la coutume, pour recevoir le serment des soldats. Mais ils le firent ensemble. Ce fut Lucius qui prit la parole pour les haranguer [438] en leur nom à tous deux. Le symbole était clair : ce serait Lucius qui assurerait la liaison entre le pouvoir et l'armée. Nul ne s'étonnerait donc si, dans l'éventualité d'une guerre, il en était chargé. Et cela laissait prévoir que le nouveau règne ne serait pas aussi pacifique que celui d'Antonin. Rome reprenait l'initiative des conquêtes. La philosophie personnelle de Marcus n'y contredisait nullement.

Les deux nouveaux Augustes furent bien accueillis par l'opinion romaine, aussi bien par les sénateurs que par le peuple de la Ville. Ils le durent notamment à leur simplicité, leurs manières « civiles », et leur patience à supporter les plaisanteries qu'un auteur de mimes, nommé Marullus, se permit à leur égard [439]. Tout le monde comprit que Marcus et Lucius ne gouverneraient pas en tyrans, et ce que l'on savait des études philosophiques de Marcus rassurait encore davantage, puisque le stoïcisme invitait ses adeptes à aimer les autres hommes, à pratiquer cette *caritas* prêchée déjà par Sénèque à la fin du traité *Sur la colère* [440]. Si bien que l'on put, dans l'euphorie, frapper des monnaies vantant le Bonheur de ce Temps *(Felicitas temporum* [441], malgré la terrible crue du Tibre, qui survint peu de temps après la mort d'Antonin– sans doute à la fin de mars ou en avril. Ces inondations, très destructrices, étaient généralement considérées comme un signe de la colère des dieux, irrités contre la Ville, et, par conséquent, de mauvais présages. Mais on pouvait aussi se souvenir que le règne d'Auguste avait commencé de la même façon, par une crue du Tibre qui donna lieu à une ode d'Horace [442], composée pendant les premiers mois de l'année

28 avant J-C. Or quel règne avait été plus glorieux que celui d'Auguste? Peut-être est-ce la raison pour laquelle Pline, lorsqu'il parle du Tibre, parmi les fleuves du Latium, éprouve le besoin de préciser qu'il joue seulement le rôle d'un devin, qu'il avertit mais ne punit pas [443]. Assez curieusement, Horace, à propos de la crue du fleuve en 28, la met en rapport avec le devoir sacré de venger la défaite de Crassus devant les Parthes. C'est à ce devoir que le Tibre rappellerait les Romains. Mais rien ne dit que ceux du printemps de 161 se souvinrent de l'ode composée près d'un siècle plus tôt. Quoi qu'il en soit, cette crue, qu'elle annonçât ou non la guerre d'Arménie, qui était sur le point de commencer, causa de grands dégâts, provoquant l'écroulement de nombreuses maisons, dans les quartiers du Vélabre et du Grand Cirque et, ce qui était plus grave encore, interrompant la remontée du fleuve par les bateaux de charge qui apportaient le blé dans la Ville. Il s'ensuivit une famine très grave [444]. Les deux princes prirent les mesures nécessaires pour y faire face, ce qui accrut encore leur popularité.

Cependant, les nouvelles du front d'Orient étaient mauvaises. Le gouverneur de Syrie, Attidius Cornelianus, qui avait, peut-on croire, essayé de secourir Severianus ou, après le suicide de celui-ci, d'endiguer la progression de l'armée de Chosroès, subit à son tour une grave défaite [445]. La présence de Lucius, celle des renforts qui l'accompagneraient devenaient urgentes. Mais ce fut seulement au printemps de 162 que le jeune prince se mit en route, accompagné jusqu'à Capoue, comme nous l'avons dit, par Marcus lui-même [446] . Le reste du voyage fut lent, comme le souligne méchamment l'auteur de la *Vie de Verus* [447], mais il était impossible d'entreprendre une action offensive (et c'était la mission de Lucius), avant de longs délais. La défaite de Cornelianus avait révélé les faiblesses de l'armée de Syrie, dont Fronton a tracé un tableau fort sombre : « L'armée que l'on te remit, écrit Fronton, dans une lettre à Verus datable de 163 [448], était corrompue par les plaisirs, la débauche et une longue oisiveté. Les soldats, à Antioche, étaient habitués à aller, chaque jour, applaudir des acteurs, et on les trouvait plus souvent dans le jardin de la

guinguette voisine que dans leur unité. Les chevaux étaient sales, faute d'entretien, les cavaliers, eux, étaient épilés; il était rare de voir un soldat dont le bras ou la jambe étaient poilus… »

Les mêmes traits se retrouvent dans *l'Introduction à l'Histoire,* que Fronton se proposait de mettre comme préface au récit de la campagne de Lucius. Il y est question du mauvais moral des troupes de Syrie, de leur indiscipline, de leur insolence, de leur tendance à déserter, à ne pas se trouver à l'intérieur des forts qu'ils avaient mission de garder. Bien plus, ivres dès le milieu du jour, ils ne supportaient pas de revêtir leur cuirasse, si bien que, à la seule vue d'un Parthe, ils n'avaient rien de plus pressé que de s'enfuir et « quand ils entendaient les trompettes, ils croyaient que c'était le signal de la déroute [449] ».

Telle était la situation à laquelle Lucius dut faire face. Il réussit à restaurer la discipline et à rendre cette armée capable de combattre. Fronton le compare aux grands généraux d'autrefois, et cela lui est l'occasion de citer Salluste, et d'autres historiens, mais, même si le rhéteur s'abandonne aux effets de style et aux comparaisons qui lui sont chers, la réalité ne devait pas être très différente des descriptions que nous avons citées.

Les mesures urgentes ne pouvaient être confiées à cette armée démoralisée et indisciplinée. Le point le plus menacé, celui sur lequel il était nécessaire de faire porter l'effort, était la frontière entre l'Arménie et la Cappadoce, où l'affront fait à Rome avait été le plus grave. La province fut, en conséquence, confiée à un homme de guerre éprouvé, M. Statius Priscus, dont la carrière nous est connue par une inscription trouvée à Rome [450]. Ce personnage, de rang équestre, avait exercé des commandements successifs, comme préfet de cohorte, puis tribun de légion dans plusieurs unités. Il avait participé, sous Hadrien, à l'expédition de Judée et sa conduite lui avait valu une décoration. Bien plus, après une fonction civile, une procuratèle en Narbonnaise et en Aquitaine, il avait parcouru une carrière sénatoriale, au terme de laquelle il se trouvait, en

160, gouverner la Bretagne, après son consulat. Marc Aurèle, en le choisissant, montrait la connaissance qu'il avait des hommes expérimentés et aguerris, capables de redresser la situation. Lui-même, on le sait, n'avait jamais vu un champ de bataille, mais il n'allait pas tarder à apprendre comment organiser et conduire une campagne. Pour le moment, il s'entourait des collaborateurs les meilleurs et les plus efficaces. Il en fut récompensé lorsque Statius Priscus, dès la campagne de 163, prenait la ville d'Artaxata, capitale de l'Arménie, et vengeait ainsi son prédécesseur.

Mais Lucius, lui non plus, n'avait aucune expérience militaire. Marcus lui adjoignit des hommes sûrs, et d'abord l'un des deux préfets du prétoire, T. Furius Victorinus, qui était déjà en fonction sous Antonin, depuis 159, après une carrière bien remplie, où les fonctions militaires alternent avec des procuratèles et des charges civiles, comme la préfecture de l'annone (l'administration du ravitaillement de Rome). Avant 159, il avait été préfet (c'est-à-dire gouverneur) d'Égypte [451]. Son expérience, militaire et civile, était indéniable. Les choses de la mer ne lui étaient pas étrangères, puisqu'il avait été successivement préfet de la flotte de Ravenne, puis de celle de Misène (les deux flottes de guerre stationnées en Italie).

Dans l'état-major de Lucius figurait aussi un sénateur nommé M. Pontius Laelianus Larcius Sabinus, dont deux inscriptions nous font connaître la carrière, et que nomme Fronton dans la description qu'il fait de l'armée de Syrie [452]. Ancien consul, il avait gouverné la Syrie, bien que ses fonctions militaires se soient déroulées sur la frontière de Germanie, en Bretagne et en Pannonie (l'actuelle Hongrie). Son rôle dans la guerre contre les Parthes devait être si brillant que, après la victoire, le sénat lui décerna, à la demande de Marc Aurèle, une statue le représentant en toge, qui serait érigée sur le Forum de Trajan. Ce Laelianus participa très activement à la reprise en main de l'armée de Syrie, qu'il avait appris à connaître au temps où il gouvernait la province. Fronton le qualifie de personnage « important » *(grauis)* et sévère, de la vieille école. C'est lui qui, pour confondre les

soldats se refusant à porter la cuirasse réglementaire, s'approchait d'eux et, d'un seul doigt, déchirait le tissu de celle qu'ils avaient revêtue. Il proscrivit, aussi, l'usage des selles rembourrées, qui s'était généralisé, et faisait ouvrir les pommeaux, d'où s'échappaient les plumes qui les remplissaient [453].

Nous connaissons un peu moins bien la personnalité d'un autre des compagnons de Lucius, M. lallius Bassus. Sénateur, il avait, sous Antonin, gouverné la province de Pannonie Inférieure, au contact des Barbares, puis reçu un consulat suffect. A l'avènement de Marc Aurèle on lui avait confié la province de Mésie Inférieure. Il devait, après la victoire sur les Parthes, devenir gouverneur de la Pannonie Supérieure, et c'est à ce titre qu'il reçut les ambassadeurs des tribus germaines qui avaient attaqué l'Empire [454].

Pour remplacer Attidius Cornelianus à la tête de la Syrie, Marcus envoya l'un de ses cousins du côté paternel, Annius Libo, un sénateur, qui avait exercé le consulat vers 150 et avait donc, au moment où il prit le gouvernement de la province, un peu plus de quarante ans. Ce choix d'Annius Libo ne se révéla pas heureux. Libo et Lucius entrèrent en conflit. La *Vie de Verus,* conformément à son parti pris habituel, en fait retomber la responsabilité sur Lucius, dont le genre de vie irritait Marcus. Celui-ci aurait donc envoyé Libo, apparemment pour contrôler Lucius, peut-être même le supplanter dans certaines affaires. C'est du moins ce que suggère le récit de *l'Histoire Auguste.* Nous y voyons que Libo se conduisit « avec plus d'insolence qu'il n'eût convenu à un sénateur respectueux, déclarant qu'il écrirait à son cousin s'il avait une hésitation sur quelque point [455]». Lucius aurait alors décidé de faire empoisonner Libo, qui, effectivement, mourut peu après. La rumeur publique accusa Lucius, mais Marcus refusa d'y croire, et l'affaire nous reste obscure. La ressemblance avec les circonstances dans lesquelles s'était produite la mort de Germanicus et le différend qui s'était élevé entre lui et Pison, alors gouverneur de Syrie, comme l'était Annius Libo, peut avoir suggéré cette interprétation d'une mort inattendue.

Marcus faisait-il surveiller Lucius? Il est évidemment impossible d'en décider. Si Libo avait été chargé de cette mission, il s'en serait acquitté avec une grande maladresse! Au demeurant, ce que nous savons du caractère de Marc Aurèle, le « très véridique », incite à croire qu'il n'eut jamais l'intention d'espionner son frère.

La vie menée par Lucius en Syrie, les fêtes et les jeux qu'il donnait, ses plaisirs, à la chasse et dans la fraîcheur de Daphné, peuvent, il est vrai, avoir inquiété Marcus. Lucius, de plus, affichait une liaison avec une femme originaire de Smyrne, appelée (ou surnommée) Panthéa, ce qui était un des noms de la déesse Isis. Lucien, qui se trouvait alors en Syrie, la dit « compagne du roi [456] ». Leur intimité était si connue que Marc Aurèle, dans les *Pensées,* imagine cette femme assise auprès du tombeau de Lucius et le pleurant [457]. Cette situation explique peut-être que Marcus ait envoyé en Asie sa fille Lucilla, fiancée, nous l'avons dit, à Lucius, pour que le mariage fût célébré sans attendre le retour de celui-ci. Espérait-il que cela l'inciterait à plus de discrétion? Mais d'autres motifs peuvent avoir déterminé Marcus. D'abord, l'âge de Lucilla, qui en 164, avait atteint sa quinzième année, puis, le désir de rendre effectif le lien familial projeté, depuis 161, entre les deux Augustes. Marcus annonça publiquement son intention de conduire lui-même sa fille en Orient [458], mais il en fut dissuadé par certains qui le soupçonnèrent ouvertement de vouloir s'approprier la gloire d'une victoire désormais presque acquise – comme l'avait fait Claude en Bretagne. Si Marcus se rendait en Asie, cela pouvait avoir aussi une autre signification et être considéré comme une marque de défiance à l'égard de Lucius, une faille dans la concorde qui régnait, officiellement, entre les deux princes. Peut-être pour prévenir cette interprétation on frappa, entre décembre 163 et décembre 164, des monnaies avec la devise *Concordia,* reprenant celles de 162 [459]. Au demeurant, les dérèglements de Lucius ne devaient pas être pris au tragique. Ce n'était là que la conduite d'un roi, et ils n'empêchaient pas le jeune empereur d'accomplir les tâches que lui imposait son rang et de préparer la phase la plus importante de la guerre, l'attaque directe

envisagée contre l'empire parthe maintenant que le désastre d'Arménie avait été effacé.

En Arménie, en effet, la victoire de Statius Priscus avait permis d'installer un roi, Sohaemus, qui appartenait à la familles des Arsacides et qui était non seulement citoyen romain mais sénateur et avait été consul [460]! Au regard des Arméniens il était leur roi, à celui des Romains un légat impérial en fonction pour une durée illimitée. Il y avait là comme une fiction juridique qui préparait, dans un avenir indéterminé, mais sans doute proche, la transformation du royaume en province.

L'envoi en Syrie d'un état-major capable de seconder Lucius ne suffisait évidemment pas. Il était nécessaire de disposer, sur le terrain, de troupes nombreuses et solides. C'est la raison pour laquelle, au cours des deux premières années de la guerre, plusieurs légions avaient été envoyées en Orient pour renforcer l'armée qui s'y trouvait stationnée, et dont nous avons dit qu'elle n'était guère en état de combattre. Ce furent : la légion Prima Minervia, ordinairement en garnison à Bonn, dans la Germanie Inférieure et conduite alors en Orient par M. Claudius Fronto[461]; puis la Secunda Adiutrix, d'Aquincum (Alt Ofen), en Pannonie Inférieure, conduite par Q. Antistius Adventus Postumius Aquilinus [462]; la Quinta Macedonica, qui se trouvait en Mésie Inférieure (sur la rive droite du Danube, dans l'actuelle Bulgarie), conduite en Cappadoce par P. Martius Verus; là, elle combattit d'abord sous les ordres de Statius Priscus [463]. A ces trois légions, qui représentaient un effectif de près de 20 000 fantassins (depuis la réorganisation de l'armée par Hadrien), venaient s'ajouter des éléments provenant de diverses unités et conduits par P. Iulius Marcianus en Cappadoce [464]. Il est clair que ces renforts furent prélevés, en hâte, sur des corps stationnés aussi près que possible de la région menacée, c'est-à-dire sur les territoires riverains du Danube. Marcianus, lorsqu'il reçut la mission de

prendre le commandement des éléments légionnaires envoyés en Cappadoce, était légat de la Decima Gemina, en garnison à Vienne (Vindobona). Ces regroupements impliquaient que l'on dégarnît les frontières qui séparaient l'Empire des pays occupés par des peuples germains. On le fit avec prudence : la Germanie Inférieure, d'où provenait la Prima Minervia, était paisible. En Pannonie il n'en allait pas de même, aussi la Secunda Adiutrix fut-elle remplacée par la Quarta Flavia, ou partie de celle-ci. Dans la province se trouvaient trois autres légions, jalonnant le cours du fleuve : la Decima Gemina à Vienne, la Quarta Decima Gemina à Carnuntum (Petronell), la Prima Adiutrix à Brigetio (O-Szoeny [465]. Ainsi, la frontière du Danube conservait sa couverture et l'on pouvait faire face à d'éventuelles incursions des Barbares venus de la rive droite.

Les chefs choisis pour commander les légions amenées en renfort en Cappadoce et en Syrie l'avaient été en raison de leur carrière antérieure, pendant laquelle ils avaient fait preuve de leurs qualités. M. Claudius Fronto avait commandé, sous le règne d'Antonin, la légion Undecima Claudia, unité ancienne, formée pendant le second triumvirat (au temps d'Antoine, Octave et Lépide) et stationnée en Mésie depuis Trajan. Au contact quasi permanent des barbares, cette légion pouvait passer pour une troupe d'élite, bien entraînée. Leur chef, Fronto, était lui-même un officier très compétent. Il était de rang sénatorial et avait parcouru le cursus jusqu'au rang de préteur. Il avait sans doute environ quarante ans. En Orient il conduisit personnellement les opérations d'abord en Arménie, puis en Osrhoène (la région de l'actuelle Ourfa, autrefois Édesse, à l'est de l'Euphrate, dans le nord-est de la Mésopotamie) et dans le pays d'Anthémusia, non loin d'Édesse. Anthémusia, ville hellénisée, avait été autrefois remise à Tiridate, le roi que Tibère avait voulu imposer aux Parthes [466]. Fronto fut donc chargé, à une date que l'on ne peut préciser, mais sans doute assez tôt dans la guerre (peut-être en 163), d'une colonne formée de légionnaires et de troupes auxiliaires, qui avait pour mission de pénétrer profondément au-delà des frontières de la Syrie, vers le nord du pays des Parthes.

Nous sommes assez bien renseignés aussi sur Q. Antistius Adventus, qui commandait la Secunda Adiutrix, une légion déjà ancienne puisqu'elle avait été constituée en 70 pendant la guerre contre les Bataves. Nous soupçonnons qu'il avait des attaches en Numidie. Une inscription découverte à Thibilis, près de Constantine, nous apprend en effet que l'un de ses affranchis, nommé Agathopus, avait élevé, en 164 précisément, à la suite d'une vision qu'il avait eue, un autel à la Victoire Auguste, pour le salut de son patron [467]. Il serait hardi d'en conclure qu'il avait dû sa carrière à l'appui de Fronton, qui aurait, alors, été son compatriote. Sur son rôle pendant la guerre des Parthes, une inscription de Bostra [468] suggère qu'il fut gouverneur de la province d'Arabie, sous « les deux Augustes ». Si cela fut le cas, Adventus aurait été chargé de l'offensive dirigée vers l'est et le sud. Ses origines africaines l'avaient, sans doute, accoutumé à affronter un ennemi semblable à celui qu'il rencontrerait dans le désert de Syrie. Mais tout cela est fort conjectural.

La personnalité de P. Martius Verus nous est mieux connue. Un fragment de Dion Cassius, conservé par Suidas, trace de lui un portrait flatteur : général capable de promptes décisions, habile stratège, il était en même temps un excellent diplomate, usant contre l'ennemi alternativement de la force et de la persuasion. Il possédait, nous dit-on, un grand charme personnel, savait flatter à propos, se montrer généreux, si bien que «les barbares furent bientôt persuadés qu'il valait mieux rechercher son amitié que son hostilité [469] ». Mais son rôle précis pendant la campagne demeure assez obscur. Dion Cassius assure qu'il chargea un certain Thucydide de conduire Sohaemus en Arménie, alors que l'installation de ce roi est en général attribuée à Statius Priscus et date de 164 [470]. Martius Verus succéda à Priscus au gouvernement de la Cappadoce, mais seulement en 166, après le consulat suffect qu'il exerça cette année-là[471], et c'est seulement en 172 (date probable) qu'il restaura sur le trône d'Arménie le roi Sohaemus, qui en avait été chassé par un certain Tiridate. Mais, au début de la guerre, et dès l'année 163, la question arménienne était considérée comme réglée. Des monnaies furent frappées où l'on voyait la

personnification de l'Arménie, dans une attitude de deuil. Ces monnaies, des *aurei,* sont au nom du seul Lucius [472], avec le titre *dArmeniacus.* Ce titre n'apparaît, pour Marc Aurèle lui-même, que sur des monnaies de l'année suivante [473]. La correspondance de Fronton nous explique la raison de cette différence. Lucius, dès que Sohaemus eut été réinstallé sur le trône, et après la destruction d'Artaxata par Statius Priscus, qui avait aussitôt fondé, à quelque distance une Ville Neuve, Lucius s'était donné à lui-même le surnom triomphal *dArmeniacus.* Mais Marcus refusa de l'accepter, en dépit des objurgations de son frère [474]. Peut-être parce qu'il voulait attendre, pour le faire, que la situation fût réellement assurée, ce qui ne se produisit pas avant 164. Alors, cette année-là, furent frappés, au nom de Marcus, des deniers où l'on voyait des images de Mars [475] et de la Victoire [476]. Qu'il s'agît bien d'une victoire en Orient est confirmé par un *aureus* où la Victoire appuie son bouclier contre le tronc d'un palmier [477].

Aux commandants de légion que nous avons énumérés s'ajouta, dès 162, un autre personnage, Avidius Cassius, destiné à jouer un grand rôle quelques années plus tard. Né en Syrie du nord, à Cyrrhus, à mi-chemin entre l'Euphrate et Antioche, il avait pour père Avidius Heliodorus, qui avait parcouru une carrière de chevalier romain, avait été secrétaire *ab epistulis* d'Hadrien, puis, après 137, préfet d'Égypte, l'une des plus hautes charges du *cursus.* Il resta dans ce poste jusqu'en 142. Il est probable qu'il était d'origine royale et descendait d'Antiochos IV de Commagène [478]. Son fils, Avidius Cassius, né vers 120, fut inscrit dans l'ordre sénatorial, et exerça la questure en 154, puis la préture, à une date que nous ignorons mais certainement avant 161. Cette année-là il fut, probablement, commandant de légion, sur le Danube, dans la province de Mésie Inférieure et c'est peut-être pendant ce commandement qu'il se distingua en punissant, avec une extrême rigueur, des centurions qui avaient pris sur eux d'attaquer trois mille Sarmates qui erraient, en désordre, sur les rives du fleuve [479]. Appelé en Syrie en 162, il reçut le commandement de la légion Tertia Gallica, cantonnée dans cette province depuis la victoire de Vespasien dans la guerre

civile. C'était l'une des légions auxquelles un long séjour dans ce pays avait fait oublier les vertus militaires. Nul mieux que lui n'était capable de les leur rappeler.

Dès l'année 163, l'armée se trouva prête pour l'entreprise principale de cette guerre, une attaque frontale contre les Parthes. Mais, avant de la déclencher, Lucius fit une ultime tentative pour conclure un traité avec Vologèse et maintenir la paix. Il écrivit au roi en lui proposant la paix, moyennant certaines conditions [480]. Vologèse refusa. Fronton, qui rapporte le fait, dit que Lucius voulait épargner le sang de ses soldats. En fait, il était naturel qu'un chef romain fît tout pour éviter une guerre. Cela était conforme à la « morale internationale » – au droit des gens – telle que la comprenait Rome. C'est le *debellare superbos* dont parle Virgile au livre VI de *l'Enéide.* La paix constitue à elle seule un idéal, la paix, plus même que la victoire. L'issue d'une confrontation armée est toujours incertaine. Lucius, accablé de mille soins par la reprise en main de l'armée, connut des moments de découragement, qu'il avoue à Fronton. Longtemps il s'était abstenu de lui écrire, mais, finalement, il ne lui cache pas que le poids de ces soucis l'avait presque amené à désespérer de toute l'entreprise [481].

Marcus, de son côté, n'était pas moins anxieux, au point de ne pouvoir dormir. Ses vacances, à Alsium, en avaient été gâchées [482]. Tiraillé entre les affaires qu'on lui soumettait et les appréhensions que lui causait la guerre d'Orient, il ne connaissait plus le repos. Nous avons quelques échos de ses soucis dans une lettre de Fronton, qui s'efforce de les alléger, sinon de les dissiper totalement. Marcus, on le devine, avait écrit à son maître pour lui représenter le danger qu'il y avait à engager une guerre contre les Parthes. Il en avait donné pour preuve les deux défaites subies récemment en Arménie. Fronton répond en invoquant des exemples historiques : Rome n'est jamais si grande qu'après une défaite. Et cette lettre est fort instructive pour nous. Elle commence par une citation du Télamon, une tragédie d'Ennius, dans laquelle le héros disait à ses enfants, qui partaient combattre devant Troie : « Lorsque je vous engendrai, je savais bien que vous étiez, un jour, appelés

à mourir et c'est pour cela que je vous élevais; et puis, lorsque je vous envoyai à travers le monde pour défendre l'Empire, je savais que je vous envoyais à des guerres mortelles, et non à des festins. »

Fronton avait modifié le texte d'Ennius. Celui-ci avait écrit : « Lorsque je vous envoyai à Troie pour défendre la Grèce. » Il s'agit maintenant non de reprendre Hélène mais de « défendre l'Empire ». Devoir qui incombe au stoïcien Marc Aurèle, placé par le destin, la Providence divine, au rang suprême. L'allusion de Fronton à la philosophie de Marcus ne saurait être méconnue.

Les dieux, continue Fronton, ont souvent voulu éprouver la fermeté et la grandeur d'âme des Romains. « Mars lui-même a tenu maintes fois ce langage à son peuple : à l'Allia, lors de l'invasion gauloise, à Caudium, pendant les guerres samnites, à Cannes, contre Hannibal, à Numance, pendant la guerre d'Espagne, à Cirta contre Jugurtha, à Carrhes, enfin, lors de la tentative de Crassus contre les Parthes, mais toujours, et partout, il changea nos malheurs en succès et nos terreurs en triomphe [483]. » Le désastre qui vient de frapper les armes romaines en Arménie doit être considéré comme un présage de victoire!

Ce discours consolateur, habile et quelque peu sophistique trouve un commentaire dans les types monétaires frappés en 161 et pendant les années suivantes. La Providence apparaît dès l'avènement de Marcus et de Lucius. C'est elle qui est intervenue pour assurer le pouvoir aux nouveaux princes, et cela, pour le plus grand bien de l'Empire [484]. Mars, largement représenté dans le monnayage d'Antonin, pour célébrer les victoires remportées sur des rebelles à l'intérieur de l'Empire, réapparaît sous les nouveaux princes, à partir de 163 [485]. Il semble que Marcus ait eu quelque répugnance à se réclamer de Mars dès son avènement et qu'il n'ait consenti à le faire qu'après les premières victoires. Au contraire, la référence à la Providence, dont il se considère comme l'instrument, répond à sa conviction profonde et Fronton, qui le connaît bien, utilise

cette foi pour ranimer la confiance du prince dans le Destin de Rome.

On en conclura que la politique de Marcus ne lui est pas dictée, ici, par ses convictions stoïciennes, mais que celles-ci viennent renforcer en lui des idées familières à la conscience commune et qui trouvaient confirmation dans l'histoire de Rome. Il n'y a donc aucune raison de penser que les négociations que tenta Lucius avec le roi parthe lui aient été imposées par Marcus, qui aurait agi en vertu de principes pacifistes, fondés sur la conception, stoïcienne, de *philanthropia.* En réalité, jamais le stoïcisme de Marc Aurèle ne lui suggéra de renoncer à ce qui lui apparaissait comme un devoir, fût-ce au prix d'une guerre [486]. L'hésitation de Lucius ne venait que de lui ; elle était naturelle au moment où allait être commis l'irréparable. Mais il n'en gardait pas moins l'esprit clair. Il évaluait les capacités de l'ennemi, refusant de craindre les cavaliers cuirassés *(catafracti)* de l'ennemi; il savait que ce n'étaient là que des combattants incapables de manœuvrer, et semblables à des monstres marins qui ne savent que plonger dans la mer et s'enfuir [487].

Les premières opérations actives commencèrent, très probablement dès le printemps de 163. Fronton, dans une lettre que l'on date de cette année-là, cite trois victoires déjà acquises « sous les auspices » de Lucius : Dausara, Nicéphorium et Artaxata [488]. La prise d'Artaxata est de 163, nous l'avons dit; elle est probablement antérieure à celle de Dausara, qui est une forteresse d'Osrhoène, et de Nicéphorium, ville forte située sur la rive gauche de l'Euphrate, un peu plus au sud que Dausara. Ces succès remportés en Mésopotamie septentrionale furent probablement dus à M. Claudius Fronto [489].

On peut déduire du récit de Dion Cassius, rendu assez confus par l'abréviateur, que Vologèse opéra une contre-offensive, dès 164, et Fronto dut se retirer des places qu'il avait occupées, s'il est vrai qu'en 165, la direction de la guerre dans cette région fut confiée à Avidius Cassius, dont c'était la patrie [490]. Plusieurs batailles furent livrées par Cassius contre Vologèse, et les succès du Romain eurent pour effet que le roi fut bientôt abandonné par ses troupes, comme cela se produisait souvent chez les Parthes, les Grands ne se considérant plus comme liés à un roi vaincu. C'est pendant l'année 164, peut-être au moment même où Vologèse contre-attaquait, que Lucilla débarqua à Éphèse. Lucius se rendit aussitôt à sa rencontre et, en raison de cette circonstance, nous savons qu'il se trouvait alors sur l'Euphrate [491]. La *Vie de Verus* prend bien soin de prétendre que Lucius n'avait rejoint la région de l'Euphrate que tardivement, et sur les instances de ses généraux; il aurait préféré, nous dit-on, rester à Antioche et se livrer à ses plaisirs. Mais une autre interprétation est possible, et beaucoup plus vraisemblable. Aussi longtemps que Fronto remportait des succès, la présence de l'Auguste n'était pas nécessaire. Elle ne le devint que lorsque Vologèse contre-attaqua. Ce qui confirme la chronologie que l'on peut déduire de nos sources.

L'année suivante, la défaite de Vologèse permit aux Romains de reprendre l'avantage en pays parthe. Cassius occupa Edesse et Nisibis, après avoir franchi l'Euphrate à Zeugma, en Mésopotamie du Nord. Une autre colonne, commandée, peut-être, par Q. Antistius Adventus [492] se dirigea vers le sud, en longeant la rive gauche de l'Euphrate. Pendant ce temps le général parthe Chosroès faisait retraite vers l'est, devant l'armée de Cassius. Une bataille fut livrée sur la rive droite du Tigre, après la prise de Nisibis. Chosroès réussit à s'échapper en traversant le fleuve à la nage [493]. La route était ouverte en direction du sud, où se trouvaient les deux plus grandes villes du royaume, Séleucie et Ctésiphon. L'une ou l'autre colonne romaine, peut-être les deux, les attaquèrent et

les occupèrent. Le mérite de cette victoire est attribué au seul Cassius par Dion, qui ajoute que l'armée romaine se retira aussitôt de Babylonie et que Cassius eut beaucoup de mal à regagner la Syrie, en raison du manque de ravitaillement, de la famine que cela entraîna et aussi d'une épidémie qui frappa les soldats. En dépit de ce dénouement apporté par la Fortune à la campagne, Lucius n'hésita pas à prendre le titre de Parthicus Maximus dès 165 et fit aussitôt figurer au revers de ses monnaies divers symboles exprimant la victoire : une figure de Parthia les mains liées derrière le dos, l'image de Roma casquée, en vêtement militaire. Marcus ne sera appelé Parthicus Maximus qu'en 166 [494].

L'expédition de Babylonie n'avait pas été suivie par l'occupation du pays. Ce n'était qu'une demi-victoire. On se contenta d'assurer la présence romaine sur les voies d'accès, en installant des colonies romaines à Carrhes et à Doura-Europos.

Vers le même moment (au printemps de 166?) les Romains prononcèrent une offensive contre la Médie, c'est-à-dire la région située entre l'Arménie et la mer Caspienne, au sud-ouest de celle-ci. Pour y parvenir, il fallut que l'armée franchît l'Euphrate, puis le Tigre, dans leur haute vallée. On admet que le commandement de l'opération fut confié à Avidius Cassius, après son retour de Babylonie. Ce qui est plausible, étant donné la place de plus en plus grande occupée par lui pendant cette période. Lucius prit alors le *cognomen* de Medicus [495], que Marc Aurèle porta lui aussi pendant quelque temps. Les succès obtenus en Médie ne furent sans doute pas durables. Il fut toutefois admis que Rome avait remporté la victoire, et l'on frappa des monnaies célébrant la paix [496]. Avant la fin de l'année, Lucius revenait à Rome, où Fronton l'accueillit avec de vives démonstrations d'affection [497]. Il y eut aussi beaucoup de réjouissances officielles. Les deux Augustes reçurent le titre de « pères de la patrie », ce qui était un hommage à la modération et la vigilance de Marc Aurèle et aux succès remportés en Syrie par Lucius. Ils furent honorés d'une couronne civique, accordée à tout Romain qui avait sauvé la

vie d'un citoyen. Le 12 octobre, tous deux triomphèrent, et sur le char et dans la procession figuraient les enfants de Marcus (parmi eux Commode, qui venait d'entrer dans sa sixième année). Il y eut aussi des jeux, donnés, comme le voulait la coutume, à l'occasion de ce triomphe [498]. Le monnayage de cette année-là témoigne de l'euphorie éprouvée par les Romains : monnaies à l'effigie de la déesse Roma casquée et tenant entre ses bras le Palladium, la statue miraculeuse à laquelle on croyait qu'était lié le salut de la Ville [499], denier représentant *Annona,* c'est-à-dire le symbole du « ravitaillement [500] », puis les images de *Liberalitas,* de *Felicitas,* de la Victoire, de la Piété, de la Paix [501].

En Asie, Avidius Cassius, qui avait reçu, aux mois de mai et de juin, un consulat suffect in *absentia* – c'est-à-dire au moment où Lucius envisageait de revenir à Rome, à la fin de l'été – reçut le gouvernement de la Syrie avec, si l'on en croit Dion Cassius (ou son abréviateur), autorité sur l'ensemble de la province d'Asie [502] ou, peut-être l'ensemble des provinces orientales. La Cappadoce était confiée à Martius Verus, consul, lui aussi, cette même année. Dans la même région, les pays situés autour du Pont-Euxin (la mer Noire) changèrent de statut. La Bithynie (le long de la côte sud et immédiatement à l'ouest de la Cappadoce), devint province impériale, avec, à sa tête, L. Lollianus Avitus, un homme d'expérience, déjà âgé, puisqu'il avait été consul en 144, puis proconsul d'Afrique, où il eut à juger Apulée, lorsque celui-ci fut accusé de magie. C'était un homme sûr, cultivé, en qui Marcus pouvait avoir confiance. La *Vie de Marcus,* dans *l'Histoire Auguste,* explique ces changements par les « nécessités de la guerre [503] », les provinces impériales recevant une armée, que le gouverneur commandait, comme légat de l'empereur. Il est certain que Marcus s'efforçait de prendre toutes les mesures possibles pour assurer la défense de l'Empire, même la paix une fois revenue. Mais cette paix, si chèrement acquise contre les Parthes et si joyeusement fêtée, allait être troublée plus gravement encore en Europe même, sur les frontières du Danube et du Rhin.

2. Les guerres en Occident

Lucius et Marcus venaient à peine de célébrer leur triomphe que se produisit, sur la frontière du Danube, un grave incident, qui vint troubler le fragile équilibre, maintenu à force de diplomatie, avec les Germains. A la fin de 166 ou au début de 167 une horde barbare, composée de six mille Langobards (ancêtres des Lombards) et d'Ubiens (appartenant au même peuple que les Germains installés à Cologne, mais qui, eux, étaient romanisés), franchit le Danube et pénétra en Pannonie Supérieure, probablement dans la région de Brigetio, un peu en amont du grand coude formé par le fleuve. En lui-même, le fait ne présentait pas une extrême gravité, mais il témoignait d'une instabilité croissante chez les peuples de Germanie. Les Langobards étaient en effet installés, depuis un ou deux siècles au moins, peut-être davantage, sur le cours inférieur de l'Elbe. Tibère s'était heurté à eux, en 5 après J.-C. ; Velleius Paterculus, en parlant de cette campagne, les qualifie de « nation plus barbare que la barbare Germanie [504] » et Tacite, dans la *Germanie,* assure que les Langobards sont peu nombreux, et qu'ils doivent, pour cette raison, être toujours sur la défensive et se montrer plus belliqueux que les autres [505]. Donc, associés à des éléments ubiens, rencontrés au passage, ces Langobards, probablement chassés de chez eux par des envahisseurs venus des bords de la Baltique, se heurtèrent à la frontière romaine. Ils y furent accueillis, et vaincus, par un corps de cavalerie, que commandait un officier de rang équestre, appelé Macrinius Avitus Catonius Vindex, dont nous connaissons la carrière par une inscription de Rome [506]. Il est probable que ce Vindex avait sous ses ordres, cette année-là, l'Ala III Thracum. Plus tard, il servira dans la guerre de Germanie, recevra le rang de sénateur, deviendra consul et, à la fin du règne de Marc Aurèle, gouvernera la province de Mésie, groupant alors la Mésie Supérieure et la Mésie Inférieure. Il avait avec lui, en 167, un corps d'infanterie, que commandait un certain Candidus, dont nous ignorons tout [507].

Les peuples germains à travers lesquels les Langobards et les Ubiens s'étaient frayé un passage n'étaient pas disposés à

accueillir favorablement ces frères de race turbulents. Aussi, après la défaite de ceux-ci, s'empressèrent-ils d'envoyer une ambassade au gouverneur de la Pannonie Supérieure, lallius Bassus, que nous avons rencontré au moment où, six ou sept ans plus tôt, il avait figuré dans l'état-major de Lucius [508]. Sa mission auprès de celui-ci terminée, il avait repris la garde sur le Danube, dans une région qu'il connaissait bien par sa carrière antérieure. C'est lui que vinrent trouver le roi des Marcomans Ballomarius et des délégués de dix autres peuples, pour protester de leur innocence dans l'équipée des Langobards [509]. La paix semblait donc rétablie. Il est possible, mais non certain, que la défaite des Langobards ait été saluée comme une victoire majeure. C'est ce que semblerait indiquer le titre *d'imperator* V, qui figure sur une inscription et plusieurs monnaies [510].

L'équilibre obtenu après la défaite des Langobards était précaire. Marc Aurèle le savait et il apparaît que, dès ce moment, il envisagea une expédition en Germanie. *L'Histoire Auguste* affirme que, pour la préparer, il voulut s'assurer la bienveillance des dieux, qu'il recourut à des rites étrangers et purifia la Ville de plusieurs manières, célébrant même pendant sept jours l'antique cérémonie du lectisterne, où les statues des divinités étaient installées, comme des dîneurs, sur des lits de table et on leur servait de la nourriture. Le premier lectisterne avait, dit-on, été célébré en 399 avant J.-C., pour conjurer une épidémie. Mais on y avait eu aussi recours au pire moment de la seconde guerre punique, en 217. Faut-il croire, avec l'auteur de la *Vie de Mar*cus, que ce luxe de précautions religieuses s'explique uniquement par la préparation de la guerre contre les Germains [511]? Le rite du lectisterne peut être célébré aussi bien pour se concilier les dieux pendant une épidémie qu'à l'occasion d'une guerre. Et, précisément, en 167 une épidémie éclatait à Rome, où elle fit, pendant des mois, voire des années, un nombre considérable de victimes [512]. La nature de la maladie reste incertaine. Outre les ravages qu'elle causa, et les pertes en vies humaines, elle eut pour effet de bouleverser les esprits. Pour en expliquer l'origine, on prétendit qu'elle venait d'Orient, de Babylonie, et qu'elle était la punition d'un

sacrilège, celui d'un soldat qui avait ouvert imprudemment une cassette d'or, contenue dans le temple d'Apol-Ion à Séleucie et que le mal s'en serait échappé pour se répandre sur la terre entière. Ou encore, il serait sorti de souterrains que les soldats auraient violés, sous le temple du même Apollon, ou encore l'auteur de tout le mal aurait été Avidius Cassius, qui avait pillé et détruit Séleucie, après s'être engagé à n'en rien faire [513]. Certains déclarèrent que la fin du monde était proche. Un homme, perché sur un figuier, au Champ de Mars, haranguait la foule, en disant que le feu du ciel allait tomber sur la Ville et que ce serait la fin du monde lorsque lui-même tomberait du figuier et serait transformé en cigogne. Finalement, il se laissa tomber de son arbre, et lâcha une cigogne, qu'il tenait cachée sous ses vêtements. Amené devant Marcus, il fut confondu, mais, comme il avoua sa supercherie, l'empereur lui pardonna [514].

Il est possible que cette année 167 vit, comme on l'a supposé, une persécution contre les Chrétiens, dans laquelle périt Justin [515], retombée sanglante de la terreur provoquée par la peste.

Marc Aurèle, en raison de cette situation troublée, différa son départ pendant toute l'année 167. Le 6 janvier 168, il se trouvait encore à Rome, où il haranguait les prétoriens. Il leur annonçait l'octroi de certains privilèges légaux au bénéfice de leurs beaux-pères [516] et cela, disait-il lui-même, « pour que les vétérans des cohortes prétoriennes aient plus de facilité à trouver des beaux-pères ». Ce qui implique que les pères de jeunes filles nubiles, à Rome, répugnaient à donner leur enfant à un soldat prétorien. Peut-être jugeait-on, dans le public, que la situation faite à l'épouse d'un prétorien n'était pas enviable, pour des raisons toutes pratiques (absences fréquentes du mari, probabilité, pour celui-ci, d'être obligé d'escorter l'empereur vers des théâtres d'opérations lointains, comme cela s'était produit lorsque des cohortes de la garde avaient accompagné Lucius en Syrie). Il est remarquable que Marcus, avant de quitter Rome, ait eu à régler de tels problèmes et qu'il l'ait fait en apportant une solution simple, efficace et humaine.

C’est donc en 168, probablement au printemps, que Marc Aurèle et Lucius Verus se mirent en route pour le Nord. Ils étaient accompagnés par un état-major qui comprenait en premier lieu le préfet du prétoire, T. Furius Victorinus, qui, nous l’avons vu, avait suivi Lucius en Orient [517], où il avait reçu plusieurs décorations, méritées par ses exploits au cours de la campagne, notamment, semble-t-il, lors du siège et de la prise d’une ou plusieurs villes. Les empereurs lui avaient, en outre, accordé les « insignes consulaires », qui lui donnaient le rang d’ancien consul, sans qu’il ait eu à en exercer la charge. Victorinus ne put participer à la guerre germanique. Il mourut, en 168, très probablement de la peste, qui continuait ses ravages. Du moins est-ce l’hypothèse qui explique le mieux sa disparition car les opérations militaires n’avaient pas encore commencé sur le terrain [518]. Avec Victorinus périt, nous apprend la *Vie de Marcus,* une grande partie de l’armée – du même mal, évidemment. Lucius était d’avis de revenir à Rome. Il jugeait sans doute que le risque était trop grand de poursuivre l’entreprise alors que les effectifs diminuaient à cause de l’épidémie. Il pouvait aussi faire observer que le péril, sur la frontière, s’éloignait.

Sans doute, au début de l’année, peut-être dès 167, les Marcomans et les Quades, leurs alliés, installés en Moravie et un autre peuple germain qui apparaît alors dans l’histoire, les Victovali, que l’on trouvera, plus tard, établis en Slovaquie, avaient repris leur pression, et réclamaient d’être admis à l’intérieur de l’Empire, mais les forces romaines et la diplomatie avaient réussi à les arrêter, avant même que les Augustes arrivent. Les chefs des tribus germaines avaient fait mettre à mort les agitateurs. Les Quades avaient perdu leur roi, on ne sait dans quelles circonstances et s’étaient engagés à n’en accepter un autre que s’il avait l’agrément des Romains [519]. Les réticences de Lucius à poursuivre une campagne qui semblait désormais sans objet sont compréhensibles. Mais Marcus n’en jugea pas ainsi et l’armée, conduite par les deux empereurs, parvint à Aquilée, d’où divergeaient les routes vers l’intérieur. Marcus mesurait, mieux que son frère, la gravité et la nature du danger. Les peuples qui menaçaient Rome ne

ressemblaient pas à ceux que Lucius avait combattus en Orient. On ne se trouvait pas en face d'un empire organisé et relativement policé, menant une politique à peu près cohérente, mais de populations changeantes, sans cesse en mouvement et il était évident que les troubles qui venaient de se produire recommenceraient. Si la frontière venait alors à être percée, l'Italie risquait fort d'être envahie. Les Barbares s'y précipiteraient, à la recherche de tout le butin qu'ils trouveraient, et s'empareraient de terres où ils s'installeraient. Mais quelle solution trouver?

Nos sources sont trop fragmentaires et vagues pour que l'on puisse découvrir les intentions réelles de Marcus. Elles permettent cependant de comprendre que l'empereur recourut à plusieurs moyens, s'efforçant d'allier la force et la diplomatie, de verrouiller la frontière du Danube mais en même temps admettre dans les provinces romaines certains éléments, jugés capables de se romaniser. Pour cela, il leur accorda des terres « en Dacie, en Pannonie, en Mésie, en Germanie, en Italie même [520] ». Mais nous devinons que, selon le lieu de ces installations, le but recherché n'était pas le même.

Choisir l'Italie pour y accueillir quelques Germains n'était pas tout à fait une innovation. Tibère avait installé à Ravenne, précisément, la fille du Chérusque Ségeste, épouse d'Arminius [521], mais il y avait un grande différence. Ce n'était plus seulement une princesse et ses serviteurs que l'on introduisait dans la ville, mais des hommes remuants, qui se refusaient à renier leur passé de guerriers. Les nouveaux colons entrèrent bientôt en rébellion et s'emparèrent de la ville. Marc Aurèle comprit la leçon et renonça à admettre des barbares en Italie; il alla même jusqu'à expulser ceux qui s'y trouvaient déjà [522]. Si l'on pouvait espérer (à tort) que des Germains, en nombre, sauraient s'assimiler et devenir semblables aux paysans d'Émilie, leur accorder des terres à proximité de leur patrie relève, sans doute, d'une autre intention. En favorisant certains peuples, on éveillait la jalousie des autres, et l'on savait que les Germains étaient toujours prêts à se combattre et se

massacrer mutuellement. Tacite avait souhaité qu'il en fût souvent ainsi, pour le plus grand profit de Rome [523]. Marc Aurèle usa délibérément du procédé lorsque les Astingi (ou Asdingi), une population du groupe des Vandales, pénétra en Dacie, (après 170) offrant leur alliance, en échange d'argent et de terres [524]. Le gouverneur de la province, Cornelius Clemens, refusa de les accueillir mais leur conseilla d'attaquer un peuple voisin, les Costoboques, qui, précisément à cette époque, avaient, de leur côté, attaqué la Grèce et pénétré assez profondément dans la province pour ravager Éleusis [525]. Pendant ce temps, Clemens assurerait la protection des femmes et des enfants des Astingi, restés en Dacie. Les Astingi remportèrent la victoire sur les Costoboques, mais à leur retour se mirent à piller la Dacie. Sur quoi un autre peuple germain, les Lacringi, établis par les Romains aux frontières de la Dacie, craignant que Clemens ne leur conseille de s'attaquer à eux, pour les détourner de sa province, les prirent par surprise, remportèrent la victoire et, assure Dion Cassius, après cela les Astingi se tinrent tranquilles. Ils conclurent un traité avec Marcus, obtenant de l'argent et le droit de recevoir des terres s'ils remportaient quelque succès sur les peuples alors en guerre contre Rome. Ils devaient, nous dit-on, tenir leur promesse.

Nous avons là un exemple de la « diplomatie » de Marcus lui-même, qui intervint dans l'affaire. Il s'agit bien de la politique impériale, et non d'une initiative d'un gouverneur de province. Ces manœuvres n'étaient pas toujours couronnées de succès. Les tractations engagées avec les Cotins (établie entre l'Oder et la Vistule) pour les amener à entrer en guerre contre les Marcomans se terminèrent par un échec [526]. Il était évident que le jeu des alliances, toujours fragiles, avec les Germains ne suffirait pas à arrêter les attaques de tel ou tel peuple contre Rome. Un effort militaire était inévitable.

La frontière danubienne, maintenant que la guerre parthique était terminée, avait retrouvé toutes ses légions : il y en avait neuf, échelonnées depuis l'embouchure jusqu'à Ratisbonne (Regina Castra), au confluent du Regen. Le long du Rhin il y

en avait quatre, depuis Argentoratum (Strasbourg) jusqu'à Vetera (Xanten, à l'embouchure de la Lippe). Enfin, stationnées en Dacie (les provinces conquises par Trajan au-delà du Danube), se trouvaient deux légions, dont la Quinta Macedonica, revenue d'Orient [527]. Elles assuraient la défense avancée de la frontière.

A cette première ligne de défense Marc Aurèle en ajouta une autre, qu'il confia à l'un des chefs qui s'étaient signalés en Syrie, Q. Antistius Adventus, qui s'y était couvert de gloire, sur le champ de bataille, puisqu'il avait reçu plusieurs décorations [528], un échelon arrière, une *praetentura Italiae et Alpium,* qui devait couvrir le nord de l'Italie et interdire à l'ennemi de franchir les Alpes. A la vérité, nous ne savons exactement à quelle date fut créée cette *praetentura,* qui ne constitua qu'une mesure provisoire, certainement en rapport avec la guerre qui se préparait [529], ni en quoi elle consistait.

Avec les empereurs se trouvaient plusieurs personnages expérimentés, vétérans de la guerre parthique, notamment M. Pontius Laelianus Larcius Sabinus, qui retrouvait des pays qu'il connaissait bien [530]. Il y avait aussi son ancien condisciple, qui avait entendu avec lui les leçons de Fronton, Aufidius Victorinus, gendre de leur commun maître. Victorinus nous est assez bien connu grâce à la correspondance de Fronton et à une brève oraison funèbre que lui a consacrée Dion Cassius [531]. Marc Aurèle l'avait chargé, dès son avènement, en 161, d'arrêter une incursion des Chattes, qui s'étaient produite en Germanie et en Rétie [532] et lui confia en conséquence le gouvernement de la Germanie Supérieure, charge qu'il devait conserver jusqu'en 165, avant de devenir gouverneur de la province d'Afrique.

Victorinus avait environ le même âge que Marcus. Ils étaient unis par les souvenirs de leur adolescence, et l'affection que portait Fronton à l'un et à l'autre était un lien de plus. Fronton s'amusait à les taquiner, affirmant, par exemple, à Victorinus que Marcus était plus doué que lui, meilleur orateur, ce qui n'était qu'une manière détournée d'inciter Victorinus à ne pas relâcher ses efforts. En réalité, Victorinus

préférait l'action à la parole; en particulier il aimait mieux juger que plaider. Il possédait une forte culture juridique et avait horreur de l'injustice et de la malhonnêteté. Dans l'administration des provinces qui lui étaient confiées, il mettait ses principes en pratique. Si l'un de ses subordonnés avait accepté de l'argent en échange de quelque faveur, il le contraignait à se démettre. Il était même si sévère que les Africains, lorsqu'il fut question de placer son fils à la tête de leur province, furent effrayés et prièrent que l'on n'en fît rien. Tant le souvenir du père était resté vivant parmi eux.

Fronton nous a laissé de Victorinus, gouverneur intègre, épris, comme Marcus, de vérité, soucieux avant tout du bien de l'État, un portrait qui nous fait découvrir en lui des qualités plus aimables : le sens de la famille, la douceur, mais aussi la variété de ses talents, son aptitude à pratiquer toutes les activités de l'esprit. Il s'indigne d'autant plus qu'un homme aussi vertueux ait été frappé par le malheur, la mort d'un fils encore en bas âge (qui était aussi le petit-fils de Fronton lui-même), et, dans son chagrin, s'interroge sur l'existence ou l'absence d'une Providence dans le monde et, à ce propos, avance un argument qui mérite notre attention. Fronton accuse moins les dieux d'injustice, pour avoir blessé aussi profondément un homme de bien, qu'il ne s'étonne de constater que la Providence, si elle existe, a fait périr un enfant « de bonne race », qui aurait pu servir l'État aussi brillamment que le faisait son père. C'est là un crime contre le Destin de Rome. Fronton pouvait penser qu'un tel argument frapperait aussi Marcus, qui se préoccupait, pendant tout son règne, d'assurer la continuité des familles, estimant qu'elle seule garantissait celle de la cité et la permanence des valeurs qu'elle devait faire triompher.

Mais nous savons que Marc Aurèle, s'il croit devoir préserver l'élite et appuyer sur elle l'essentiel de sa politique, n'en déniera pas moins à l'argument de Fronton toute valeur métaphysique. Lorsque, dans les Pensées, il méditera, lui aussi, sur la mort, il écrira que la nature de l'être veut que chacune de ses parties soit utile à l'ensemble et contribue à le

maintenir [533]. Tout ce qui se produit, dit-il, la vie comme la mort, s'intègre dans l'ordre universel. Il existe des cycles, qui se répètent à l'infini et qui dominent ou surpassent, sans aucune mesure, chaque existence individuelle [534]. Peu importe qu'un être particulier meure, il est immédiatement remplacé : « Au travers de la substance du tout, comme au travers d'un torrent, tous les corps sont entraînés, consubstantiels du tout, participant à son action comme les diverses parties de notre corps les unes à l'égard des autres [535]. »

Telle est la position des stoïciens. Fronton, lui, préfère celle de Platon, et, pour justifier les dieux, fait l'éloge de la mort, en reprenant la doctrine du *Phédon:* la mort est la fin des maux, elle nous emporte vers des lieux agréables, paisibles, où nous jouirons de la compagnie et de la conversation des âmes bienheureuses. Mais, au fond, cela ne lui importe guère. Les consolations de la philosophie, quelle qu'elles soient, ne lui paraissent pas efficaces : « En admettant même qu'il soit prouvé que les âmes sont immortelles, ce sera un thème de dissertation pour les philosophes, cela ne sera jamais un remède au chagrin des parents [536]. »

La véritable consolation, c'est Victorinus qui saura la donner à sa femme, Gratia, en mari attentif et délicat, et réussissant, tantôt par ses paroles, tantôt par son silence, à adoucir le chagrin de la jeune femme.

Victorinus, lorsqu'il se dirigeait vers Aquilée, en ce printemps de 168, avait donc en commun avec Marcus tout un passé, quasi familial, qui faisait de lui plus qu'un collaborateur et un compagnon, un autre lui-même.

Marcus, dans cette marche vers le nord, avait auprès de lui un autre personnage très proche, T. Pomponius Proculus Vitrasius Pollio, époux d'Annia Fundania Faustina, cousine germaine du prince [537], et sœur de cet Annius Libo, qui était mort si brusquement en Syrie, quelques années plus tôt. Vitrasius Pollio avait commencé sa carrière sous Hadrien. Il avait été gouverneur de la Mésie Inférieure, puis de la province d'Espagne Citérieure. Il avait exercé un consulat suffect, à une date que nous ignorons, probablement sous

Antonin, puis le proconsulat d'Asie, mais nous ne savons à quel moment. Au cours de sa carrière, il avait mérité un grand nombre de décorations, mais nous ignorons s'il les avait toutes gagnées pendant la campagne d'Orient, sous Lucius, ou plus tard. Il devait être consul pour la seconde fois en 176.

Parmi les compagnons des empereurs, en 168, nous connaissons aussi L. Datumius Tullius Tuscus, qui avait été questeur sous Antonin le Pieux. Dans sa jeunesse, il avait servi comme tribun militaire dans la légion Quarta Flavia, stationnée en Mésie Supérieure [538], et, entre 161 et 169, avait gouverné la Pannonie Supérieure. Il avait donc l'expérience de la frontière du Danube.

Auprès de Lucius nous retrouvons M. Claudius Fronto, dont nous avons vu les états de service pendant la guerre parthique [539]. Après ses succès en Orient, il avait accompli plusieurs missions, notamment le recrutement de soldats légionnaires, en Italie. En 169-170, il reçut un gouvernement qui semble avoir comporté les trois Dacies et la Mésie Supérieure, réunies, probablement, pour faire face aux attaques des Germains et des Iazyges. Mais il mourut, en action, en 170. Marc Aurèle lui fit élever une statue le représentant en armes, sur le forum de Trajan.

Les deux empereurs passèrent l'hiver de 168 à 169 à leur quartier général d'Aquilée, Lucius essayant toujours d'obtenir de son frère qu'il abandonne le projet d'offensive. La *Vie de Marcus* affirme que Marcus et Lucius, cet hiver-là, ou, plus probablement, pendant l'été ou l'automne de 168, avaient dépassé Aquilée, traversé les Alpes et pris toutes les dispositions nécessaires pour défendre l'Italie et l'Illyricum (la côte Dalmate et l'ensemble de l'arrière-pays) contre une attaque des Barbares. C'est probablement au cours de cette période d'attente que fut organisée la *praetentura* confiée à Adventus Antistius [540]. Finalement, Marcus céda aux instances de son frère et une lettre fut envoyée au sénat, pour annoncer le prochain retour de Lucius. Tous deux se mirent en route. Comme de coutume, Marcus accompagnait Lucius, au moins pendant le début du voyage. Lorsqu'ils arrivèrent à Altinum

(l'actuelle Altino, en Vénétie, à l'embouchure du Piave), Lucius tomba brusquement malade, frappé par une attaque d'apoplexie – le même mal dont il avait été autrefois atteint, lors de son départ pour l'Orient. Il fut immédiatement saigné, mais en vain. Après être resté trois jours sans pouvoir parler, il mourut [541]. Marcus ne pouvait retourner à l'armée. La *pietas* lui imposait de ramener à Rome le corps de son frère et de présider aux funérailles.

Diverses rumeurs se répandirent. On murmura que Lucius avait été assassiné par Marcus, ou encore par Faustine, la femme de Marcus, ou encore par sa propre femme, Lucilla, et l'on imagina plusieurs motifs. Selon les uns, Lucius aurait organisé un complot pour tuer Marcus et prendre sa place. Marcus l'aurait appris par un affranchi de Lucius, Agaclytus, et aurait ainsi assuré sa propre sécurité. La conduite de Marc Aurèle, quelque temps plus tard, envers Avidius Cassius, et sa clémence, rendent l'histoire parfaitement invraisemblable. Les autres versions ne le sont pas moins. Faustine, disait-on, avait eu, autrefois, des relations coupables avec Lucius. Celui-ci en avait fait la confidence à Lucilla, et Faustine se serait vengée. On disait aussi que Lucilla, sentant diminuer son influence sur son mari, l'avait fait assassiner. Ces rumeurs, recueillies par l'auteur de l'*Histoire Auguste,* ont eu un écho chez Dion Cassius, où il est dit que Lucius avait voulu assassiner Marcus mais qu'il avait été empoisonné avant de pouvoir réaliser son projet [542].

Marcus, cependant, comme le voulait sa nature, rendait à la mémoire de Lucius tous les honneurs traditionnels : il fit déposer les cendres du défunt dans le tombeau désormais dynastique, élevé par Hadrien (l'actuel Château Saint-Ange), déclara que son frère était devenu dieu *(divus)* et combla de bienfaits toutes les personnes de sa maison [543]. Puis, sans même attendre que les dix mois de deuil fussent écoulés, il maria Lucilla à Claudius Pompeianus, un homme âgé, fils d'un chevalier romain et originaire d'Antioche. Marcus voulut ce mariage, qui déplaisait à Lucilla et à Faustine, parce qu'il appréciait beaucoup les qualités de Pompeianus, à qui il avait

confié, pendant cette période difficile, le gouvernement de la Pannonie Inférieure. Dans cette situation, il avait certainement beaucoup contribué à réprimer l'attaque des Marcomans, des Quades et des Victovali [544], et l'on comprend que Marc Aurèle ait souhaité se l'attacher par des liens familiaux. Il remplacerait, peut-être avantageusement, le frère disparu, qui montrait si peu d'enthousiasme à poursuivre la guerre. Aussi devint-il le compagnon de Marcus au cours des campagnes qui suivirent, et l'on a voulu le retrouver, sur les reliefs de la colonne de Marc Aurèle, aux côtés de l'empereur [545].

Marc Aurèle passa l'été 169 à Rome et dans sa villa de Praeneste (Palestrina). Nous le savons grâce à l'auteur de l'*Histoire Auguste,* qui nous apprend que Marcus, alors qu'il se trouvait à Praeneste, perdit l'un de ses fils, M. Annius Verus, âgé de sept ans. L'enfant, atteint d'une tumeur sous l'oreille, avait été opéré, mais il ne survécut pas. Marcus ne garda le deuil que pendant sept jours, et cela seulement à l'intérieur de sa maison, refusant toute manifestation publique, car on célébrait alors des jeux en l'honneur de Jupiter Très Bon Très Grand et il ne voulait pas interrompre les réjouissances [546]. On peut hésiter sur la date de ces jeux, entre les Jeux Capitolins, du 15 octobre, ou les Grands Jeux *(Ludi Magni)* de septembre. Les seconds sont les plus vraisemblables, car on pensera que Marcus, qui avait fait hâter le mariage de sa fille avec Pompeianus, ne différa pas jusqu'à la mi-octobre son départ pour le Nord.

Avec la mort du petit Annius Verus, Marcus connaissait le même chagrin qui avait été, cinq ans environ plus tôt, celui d'Aufidius Victorinus et de Fronton. Il le supporta avec héroïsme, demandant aux rites de la tradition romaine d'assurer la survie, au moins mystique et spirituelle, de l'enfant, à qui il fit élever des statues, dont une, en or, prendrait place désormais dans la procession officielle que l'on conduisait au Cirque, lors de l'ouverture des Jeux, et il ordonna aussi que le nom de ce fils disparu fût inséré dans le chant des Saliens, ce qui revenait à le faire figurer parmi les héros protecteurs de Rome.

Les effets de la peste continuaient de se faire sentir. Sur les monnaies on représentait la déesse Salus nourrissant un serpent en lui tendant une large coupe [547]. La maladie ne s'apaisait pas pour autant. Les effectifs de l'armée diminuaient, si bien qu'il fallut recourir à un très ancien expédient, auquel on répugnait, mais qui devenait inévitable, l'enrôlement d'esclaves, comme on l'avait fait après le désastre de Cannes pendant la seconde guerre punique. On enrôla aussi des gladiateurs. On parvint ainsi, grâce, également, aux levées effectuées en Italie, non seulement à compléter les unités existantes mais à former deux nouvelles légions, qui prirent le nom, l'une de Secunda Pia, l'autre de Tertia Concordia, avant de devenir les Secunda et Tertia Italicae [548], et servirent sur le Danube. On créa aussi de nouvelles troupes d'auxiliaires, avec des éléments recrutés un peu partout, dans le pays même, en Dalmatie et en Dardanie (au nord de la Macédoine), dans les cités grecques, où l'on préleva des hommes sur les polices locales, et parmi les Germains sédentarisés.

Le monnayage, en 170, est d'inspiration nettement militariste. On y voit Rome, casquée, entourée d'armes, de lances, de boucliers, Minerve brandissant des javelots, Mars, casqué, portant un trophée sur l'épaule, la Victoire, enfin, avec des guirlandes et des palmes [549]. Il n'est jusqu'à Diane qui n'apparaisse, tenant l'arc d'une main et de l'autre une flèche, prête au combat. Tout est évidemment fait pour imposer aux esprits l'idée d'une guerre, en vue de laquelle Rome rassemble ses forces. Nous savons aussi, par la *Vie de Marcus,* que, pour se procurer les ressources nécessaires à un si grand effort, l'empereur fit vendre aux enchères, sur le forum de Trajan, les trésors entassés dans le palais impérial, la vaisselle d'or et les « vases murrhins » (taillés dans un bloc de spath fluor), les vêtements de soie brodés d'or appartenant à Faustine, et toute

une collection de gemmes rassemblées par Hadrien [550]. Le produit de ces enchères fut si considérable (la vente dura deux mois) qu'il dépassa les besoins de la guerre, si bien que Marcus, après la victoire, offrit, nous dit-on, aux acheteurs qui voudraient se défaire de ce qu'ils avaient acquis, de le leur reprendre, en les remboursant, mais il ne se fâcha pas contre ceux qui préférèrent conserver leur acquisition.

Le départ de Marcus pour l'armée fut accompagné par des monnaies à son effigie, le représentant armé et haranguant ses soldats du haut de son tribunal, qu'entourent des légionnaires portant les aigles de leur unité dans leur main droite. Cette harangue marque le moment décisif, le début de la guerre; elle accompagne la *profectio,* le départ de celui qui est religieusement responsable, devant les dieux, de l'entreprise guerrière [551].

L'offensive commença au printemps de 170. Un passage de Lucien, dans son pamphlet contre le faux prophète Alexandre d'Abonuteichos, affirme que, avant de franchir le Danube, l'empereur, sur les conseils d'Alexandre, jeta dans le fleuve deux lions, comme victimes expiatoires. Les deux animaux passèrent sur l'autre rive, où se trouvait l'ennemi, et furent abattus [552]. Il semble bien que la suite de l'offensive fut désastreuse. Tandis que l'armée romaine attaquait les barbares à partir de la Pannonie Inférieure, les Marcomans et les Quades pénétraient en territoire romain très en amont et se dirigeaient vers l'Italie, où ils prirent et détruisirent la ville d'Opitergium (Oderzo, en Vénétie), puis ils mirent le siège devant Aquilée, dont ils ne réussirent pas à s'emparer, mais ils ravagèrent la campagne environnante [553].

En même temps les Barbares attaquaient les trois Dacies et la Mésie Supérieure, que gouvernait Claudius Fronto [554], et nous avons vu que celui-ci mourut en combattant, au cours de l'année 170. De plus la tribu des Costoboques pénétrait dans la province d'Achaïe (la Grèce proprement dite [555]. Ainsi, sur deux points, la frontière de l'Empire avait été forcée, les « alliés » massacrés et pillés. Depuis des siècles il n'avait pas existé une situation aussi dangereuse ni aussi déshonorante.

Les Romains, quelques années plus tôt, se plaisaient à proclamer leur empire sur la totalité de la Terre, comme en témoigne le monnayage d'Antonin [556]. Ils en étaient maintenant réduits à défendre leurs provinces.

Marcus fit face à ces dangers. Il établit son quartier général dans une des cités militaires de la frontière, sans doute à Carnuntum (d'où il datera le second – plutôt que le troisième – livre de ses *Pensées,* dont il poursuivait la rédaction à ce moment [557]. De là il dirigea personnellement l'ensemble des opérations. Il chargea son gendre Pompeianus de chasser d'Italie les envahisseurs. Pompeianus confia à l'un de ses protégés, alors procurateur et, à ce titre, préfet de la flottille romaine du Rhin, P. Helvidius Pertinax (le futur empereur), le soin de former, par prélèvement sur les légions, des *uexillationes,* c'est-à-dire des unités chargées chacune d'une mission temporaire, avec un objectif précis [558]. Bientôt, les Barbares se retirèrent et beaucoup furent massacrés au cours de cette retraite.

Sur l'autre front, plus à l'est, Marcus recourut à un autre procurateur, L. Julius Vehilius Gratus Julianus, pour contraindre les Costoboques à évacuer la Grèce. Nous connaissons la carrière de ce Julianus par une inscription trouvée à Rome [559]. Comme Pertinax, Julianus avait servi en Syrie, une première fois pendant les dernières années d'Antonin le Pieux, puis il avait commandé une cohorte d'auxiliaires pannoniens, dans la province même (la Pannonie Supérieure) où ils avaient été recrutés. Après quoi il fut envoyé de nouveau en Syrie, cette fois comme commandant d'un corps de cavalerie. A la fin de la guerre parthique, il a sous ses ordres un autre corps de cavalerie, l'Ala Tampiana, alors stationné en Norique. C'est dans cette province que le trouve Marc Aurèle, en 170. L'empereur lui confie des *uexillationes* qui opéreront d'abord sur le front des Germains et des Sarmates, pour leur couper la retraite, puis contre les Costoboques, en Achaïe et en Macédoine. Julianus réussit alors à chasser les Costoboques, qui durent regagner leur pays, au-delà des Carpates. Bientôt ils eurent à se défendre contre

l'invasion des Astingi [560]. Les opérations de Julianus eurent probablement lieu au cours de l'année 171, peut-être dès la fin de 170. De toute façon, au début de l'hiver 71-72, la situation était rétablie sur tout le front du Danube, puisque Marc Aurèle, à ce moment, reçoit sa cinquième salutation impériale[561].

L'empereur aurait, peut-être, alors eu la possibilité de revenir à Rome. L'occasion lui en aurait été fournie par la célébration de ses *decennalia,* ses dix ans de règne, au mois de mars. Nous savons qu'il n'en fit rien puisque, à son retour, à la fin de 176, le peuple qu'il haranguait cria qu'il avait été absent huit ans, c'est-à-dire depuis l'automne de 169, après les funérailles de Lucius (l'année initiale et l'année terminale entrent toutes deux dans le compte [562]. Une autre raison de revenir à Rome se présenta : l'invasion, par une troupe de Maures, de la province espagnole de Bétique (l'Andalousie actuelle). L'empereur se contenta d'envoyer sur place son « autre lui-même », Aufidius Victorinus, qui rassembla sous ses ordres les deux provinces de Tarraconaise et de Bétique [563]. Il eut auprès de lui Julius Julianus qui, après sa victoire sur les Costoboques, fut détaché en Espagne et mis à la tête de *uexillationes,* comme cela s'était passé en Achaïe [564] . Les ravages causés par les Maures en Espagne furent probablement considérables et la Vie de *Marcus* assure qu'ils s'étendirent à toute l'Espagne. Ce que corrobore la réunion des deux provinces, la Bétique et la Tarraconnaise, confiées ensemble à Victorinus [565]. Quoi qu'il en soit, les mesures prises par l'empereur se révélèrent efficaces et, bientôt, tout rentra dans l'ordre.

Pourtant, les succès remportés sur les divers champs de bataille, s'ils avaient éloigné provisoirement les périls, ne permettaient pas de penser que la paix était définitivement assurée. La frontière du Danube et, dans une moindre mesure, celle du Rhin pouvaient être, à tout moment, menacées. Une politique seulement défensive était évidemment insuffisante. Il fallait trouver d'autres moyens pour résoudre le problème posé par les Germains et les Sarmates Iazyges, installés entre le Danube et les provinces romaines de Dacie, dans la plaine de

la Tisza. Au-delà, vers le Nord, d'autres peuples, ceux dont Tacite, un peu moins d'un siècle plus tôt, avait dressé une liste imprécise, pouvaient, aussi, constituer une menace. Dans l'immédiat, les plus dangereux restaient les Marcomans et les Quades, vaincus, certes, et contraints de demeurer à bonne distance du territoire romain, mais dont on ne pouvait savoir s'ils ne reviendraient pas en force, dans un avenir plus ou moins proche.

Marcus était parfaitement au courant de la situation, à la différence de son entourage et, sans doute, aussi, d'un grand nombre de sénateurs, parmi ceux qui n'avaient pas quitté Rome et qui le pressaient de revenir dans la Ville [566]. Il ne suivit pas leur conseil. Il savait que, sinon le sort immédiat de l'Empire, du moins la confiance que les peuples mettaient dans la puissance romaine se jouaient sur cette frontière, que la présence de l'empereur était indispensable aussi bien pour préparer les mesures qui pourraient empêcher de nouveaux désastres que pour sauvegarder le prestige du nom romain. Mais quelle solution imaginer?

D'abord, être présent. Bien que les indications topographiques que nous lisons à la fin des deux premiers livres des Pensées ne soient guère précises [567], elles nous permettent de conclure que Marc Aurèle, pendant cette période, s'établit dans la région arrosée par le cours moyen du Danube. Nous avons vu que le deuxième livre porte, à la dernière ligne, la mention : « à Carnuntum », le premier : « chez les Quades, au bord du Gran » (la rivière appelée aussi Horn, affluent de gauche du Danube, qui se jette dans le fleuve non loin de Brigetio). Cette mention du Gran implique que Marcus n'avait pas hésité à franchir le fleuve et à lancer une offensive en pays ennemi. Qu'elle précède, dans l'ordre des livres, celle de Carnuntum suggère qu'il y eut d'abord, à un moment ou un autre, une pénétration sur le territoire des Quades, puis un retour en Pannonie, probablement pendant les mois où la saison interrompait les opérations militaires.

Des échos, mal reliés entre eux, de ces campagnes nous ont été conservés par l'abréviateur de Dion Cassius et quelques

autres fragments, mais il est extrêmement difficile, sinon impossible, de les ordonner en un récit continu et de parvenir à des certitudes. Les indications que l'on peut déduire d'un autre document, les reliefs que porte la colonne de Marc Aurèle, sur la Piazza Colonna, à Rome, sont, elles aussi, incertaines et d'une interprétation malaisée, à la différence des scènes de la guerre dacique que présente la colonne Trajane, beaucoup plus précise.

C'est très probablement en 172 que Marcus franchit le Danube et attaqua les Marcomans, principaux responsables des attaques contre le territoire romain. Il semble avoir espéré l'alliance ou tout au moins la neutralité d'un peuple voisin des Marcomans, les Cotins, dont Tacite nous dit qu'ils parlaient « gaulois [568] », et qui, par conséquent, étaient un peuple celte, isolé parmi les Germains. Marcus leur avait dépêché son propre secrétaire, Tarruntenus Paternus, chargé de la correspondance de langue latine, pour conclure le traité, et parce qu'ils avaient annoncé leur intention d'entrer eux-mêmes en guerre contre les Marcomans. En réalité les Cotins ne tinrent pas leurs promesses, et maltraitèrent Paternus [569].

Les Romains durent donc lutter seuls contre les Marcomans, et, au cours d'un engagement, l'un des préfets du prétoire, M. Macrinius Vindex, fut tué [570]. Mais, finalement, la campagne fut victorieuse, comme le prouve le monnayage de 172, où l'on voit, par exemple, Rome, casquée, portant une Victoire de la main droite et tenant, dans la gauche, une lance [571]. L'une des monnaies de cette année-là se réfère à un épisode, mentionné dans nos sources écrites, mais non sans de graves imprécisions. Il s'agit d'un *aureus* où est représenté Marcus, en vêtement militaire, tenant dans la main droite un foudre et dans la gauche une lance, la pointe en bas [572]. Les historiens s'accordent à voir dans cette représentation la commémoration d'une bataille au cours de laquelle Marcus, par ses prières, aurait obtenu du ciel que la foudre tombât sur une machine de guerre ennemie [573]. A la fin de l'année, l'empereur prit le surnom triomphal de Germanicus [574] ; en même temps, il l'accordait à son fils Commode. On en a conclu, non sans

vraisemblance, que celui-ci était présent auprès de son père, ainsi que la plupart des membres de la famille impériale. On commençait à entrevoir que le maître de Rome pouvait tenir sa cour ailleurs que sur le Palatin.

C'est depuis Carnuntum, sans doute, que Marcus régla le problème posé par les Boucoloi, qui s'étaient révoltés contre Rome dans leurs marécages à l'ouest des bouches du Nil. Leur rébellion est mentionnée par Dion Cassius, qui donne quelques détails, assez romanesques : les hommes, déguisés en femmes, venant trouver le centurion, lui faisant croire qu'elles lui apportaient de l'argent, comme rançon pour leurs maris, probablement arrêtés par les autorités romaines. Le centurion les accueillit sans méfiance; ils le tuèrent, ainsi que son adjoint, se lièrent par un serment qu'ils prononcèrent sur les entrailles de leurs victimes et dévorèrent ces mêmes entrailles! Leur chef, un certain Isidorus, les forma en une véritable armée, qui défit les Romains en rase campagne et entreprit de marcher contre Alexandrie. Il aurait, dit l'historien, réussi à prendre la ville si Avidius Cassius n'était intervenu [575]. Rien n'autorise à penser que ces événements soient purement imaginaires, même si les *Boucoloi* figurent dans la littérature romanesque, chez Achille Tatius et dans les *Éthiopiques* d'Héliodore. Les « insoumis », réfugiés dans le dédale des marécages et des îles du Delta, ont réellement existé et il n'est pas étonnant que, sous la direction d'un chef entreprenant, ils aient tenté des coups de main contre des villages, voire une ville comme Alexandrie, symbole de l'occupation étrangère depuis des siècles.

L'intervention d'Avidius Cassius n'a rien pour surprendre, s'il est vrai qu'il avait reçu un *imperium maius,* une autorité qui lui subordonnait les gouverneurs des différentes provinces, en Orient [576]. On ne s'étonnera pas non plus qu'il n'ait pas respecté la règle, établie par Auguste, selon laquelle un personnage de rang sénatorial ne devait pas pénétrer en Égypte. La situation était suffisamment grave pour que l'on n'en tînt pas compte. Pourtant, ce manquement à la règle ne fut pas sans conséquences, puisque, trois ans plus tard,

l'Égypte n'hésitera pas à suivre Avidius Cassius, à adopter pour roi l'homme qui lui avait été montré!

La chronologie des opérations sur le Danube est fort incertaine et ne permet qu'une reconstitution très hypothétique des événements. Les ennemis de Rome sont, ensemble ou successivement, les Marcomans, les Quades et les Iazyges. En dépit du succès obtenu d'abord sur les Marcomans, Marcus jugea nécessaire d'ouvrir une nouvelle campagne au printemps de 173, cette fois contre les Quades. Ceux-ci avaient, en effet, l'année précédente, accueilli sur leur territoire et protégé des Marcomans en déroute. Ils avaient aussi en leur possession des prisonniers romains, probablement depuis la grande attaque de 170. Lorsque les Romains, après leur victoire sur les Marcomans, les leur réclamèrent, ils mirent la plus mauvaise volonté à les restituer [577]. De plus, ils chassèrent leur roi, nommé Furtius, qui avait conclu la paix avec Rome, et s'en donnèrent un autre, Ariogaesus (dont le nom semble indiquer une origine celte), sans demander l'accord de Rome. Marcus refusa de le reconnaître et mit sa tête à prix, promettant mille pièces d'or à qui le livrerait vivant et cinq cents à qui le tuerait et apporterait sa tête.

C'est probablement au cours de l'été de 173 (mais d'autres reconstitutions penchent pour celui de 172) que se produisit le « miracle de la pluie », sur lequel nous possédons des témoignages divergents [578], et qui fut commémoré par plusieurs frappes monétaires de l'année « tribunicienne » 172-173, ce qui s'accorde avec la date que nous proposons [579]. Dion Cassius raconte que l'armée romaine avait été encerclée par les Quades, en nombre très supérieur, sur un terrain entièrement dépourvu de source. Il faisait très chaud et les soldats souffraient de la chaleur et de la poussière. Soudain, de gros nuages s'assemblèrent et la pluie commença à tomber avec violence. Tous les hommes se mirent à recueillir la pluie dans leur bouclier ou leur casque, et à boire si avidement qu'ils ne songeaient plus à repousser l'attaque des ennemis. Ils furent sauvés, une nouvelle fois, par un miracle : un orage s'éleva, une terrible averse de grêle s'abattit sur les Quades, et sur eux

seuls; en même temps la foudre frappait les barbares à plusieurs reprises. Les Quades cessèrent le combat [580].

La légende s'empara tout de suite de cette affaire. On affirma que Marcus avait obtenu ce miracle par ses prières et grâce aux incantations d'un prêtre égyptien, nommé Harnouphis ou Arnouphis, qui se trouvait auprès de lui. Harnouphis avait, disait-on, fait intervenir un dieu de son pays, un certain Hermès aérien. On a montré que ce dieu n'est autre que l'Égyptien Thoth-Shou, divinité de l'atmosphère et des météores [581].

En réalité il semble bien que Marcus ne commandât pas personnellement l'armée que les Quades avaient encerclée, mais que celle-ci se trouvât sous les ordres d'un légat, peut-être Pertinax [582]. On constate en effet que, sur le relief de la colonne où est représenté le miracle de la pluie, l'officier commandant ne saurait être Marc Aurèle. Il n'a aucune ressemblance avec lui. D'autre part, la pluie n'y est pas accompagnée d'un orage. On ne voit, sur ce relief, que le génie de la pluie, avec de grandes ailes sombres, ruisselantes. Il y avait bien eu un « miracle de la foudre » que nous avons mentionné, et qui est antérieur de plusieurs mois [583], mais il est distinct de l'autre. Dans la version rapportée par Dion, les deux épisodes ont été confondus. Ce n'était pas encore le cas lorsque la colonne fut érigée (au plus tard sous le règne de Commode). Elle montre en effet les deux miracles sur deux scènes distinctes [584]. La réalité est encore respectée.

Mais une version « chrétienne » se répand, quelques années plus tard. Les apologistes affirment que le miracle fut obtenu grâce aux prières des soldats convertis au christianisme et que l'empereur, pour cette raison, donna à leur légion le surnom de *fulminata.* Ce qui est certainement inexact. Il existe bien une légion surnommée *Fulminata.* Elle porte le numéro XII, mais son surnom est très antérieur à la guerre des Quades; elle le portait déjà sous Auguste [585]. L'origine de cette appellation est obscure. Peut-être provient-elle d'une image de Jupiter *Fulminator* sur les enseignes de la légion; peut-être est-ce une allusion à quelque épisode au cours duquel les soldats, ou les

enseignes, ou, plutôt, le sacra*rium* de cette légion avaient été frappés par la foudre. Il n'est nullement certain, d'autre part, que la XII[e] Fulminata ait été présente sur le front du Danube au temps de Marc Aurèle.

Quelle qu'ait pu être, dans la suite, l'exploitation faite du miracle de la pluie, il n'est pas douteux que l'événement lui-même, dont la réalité est indéniable, fut considéré comme une intervention des dieux en faveur de l'empereur, sous les auspices de qui se déroulait la campagne. Les monnaies à l'effigie de Mercure, que nous avons citées, portent toutes, après l'indication de la date, les mots REL *(igio)* AVG *(usti)*. Le mérite de toute l'affaire appartient au prince lui-même, à l'une de ses vertus, l'attention qu'il donne à l'observation de ses devoirs envers les dieux. Non des divinités étrangères, mais celles du panthéon romain [586].

Cependant, la seule présente de Marcus sur le front danubien, aussi salutaire fût-elle, ne suffisait pas pour résoudre le problème posé par le voisinage, incommode, des barbares. Nous avons vu que ni la diplomatie ni les efforts pour opposer leurs nations les unes aux autres ne donnaient des résultats durables. Il ne restait qu'une solution : établir, au-delà du Danube, une province nouvelle, peut-être deux, comme l'avait fait Trajan lorsqu'il avait conquis la Dacie. La Vie de *Marcus* assure que telle était bien l'intention de Marc Aurèle : constituer une province de Marcomannie, une autre de Sarmatie[587] . Il en aurait été empêché par l'usurpation d'Avidius Cassius, qui se produisit en 175.

Plusieurs indices nous semblent confirmer cette thèse. D'abord une série de sesterces, émis en 173, où l'on voit l'empereur en tenue militaire, debout, étendant le bras droit pour relever l'Italie, couronnée de tours, agenouillée et tenant un globe dans la main gauche [588]. Sous ces images la date et la légende : *Restitutori* Italiae. Marcus a « relevé » l'Italie, après l'invasion récente, et, en même temps, lui promet apparemment l'empire universel.

Après avoir soumis les Quades et leur avoir imposé un traité, par lequel ils s'engageaient, au moins, à rester neutres,

en 173 ou au début de 174, Marcus entreprit de soumettre les Sarmates Iazyges, dont le territoire serait annexé et formerait une nouvelle province, la Sarmatie. Ce qui aurait l'avantage de couvrir le flanc ouest des trois Dacies. La conquête de Trajan serait ainsi consolidée. De cette guerre contre les Sarmates, nous ne connaissons qu'un épisode, une bataille qui fut livrée sur le Danube gelé. Les Romains avaient surpris l'ennemi au moment où il traversait le fleuve, à pied sec. Si l'on en croit le récit que nous a laissé Dion Cassius, les Iazyges avaient pénétré en territoire romain et ils se retiraient quand ils furent pris à partie par l'armée romaine. Lorsque la bataille s'engagea, les soldats romains se formèrent en carré, sur la glace, pour attendre l'assaut des Iazyges, qui combattaient à cheval. Les légionnaires avaient mis leurs boucliers à terre, devant eux, ce qui leur fournissait un appui et leur évitait de glisser. Lorsque les barbares chargèrent, ils se heurtèrent à la ligne romaine. Les chevaux, devant l'obstacle, glissèrent et s'abattirent, ou bien les fantassins romains les saisirent par la bride et désarçonnèrent leur cavalier. Ce fut un combat corps à corps, féroce, dans lequel les Romains eurent le dessus [589].

Cette anecdote nous apprend que cette guerre se poursuivit au moins pendant un hiver (celui de 174 à 175, probablement), qu'elle se déroula de façon discontinue, chacun des deux adversaires essayant de pénétrer le dispositif ennemi. A un moment que nous ne pouvons préciser, Marcus dut prendre l'offensive contre les Quades, qui n'avaient pas tenu leurs engagements et avaient aidé les Iazyges. C'est probablement alors qu'il put s'emparer du nouveau roi qu'ils s'étaient donné, Ariogaesus, celui dont la tête avait été mise à prix. Pourtant, Marcus, lorsqu'il l'eut en sa possession, se contenta de l'envoyer à Alexandrie, en résidence surveillée [590], ce qui était conforme à la politique suivie par les empereurs envers les rois barbares vaincus. Cela signifie aussi que, au moment où Ariogaesus fut fait prisonnier, l'Égypte était encore en paix, donc que cela eut lieu avant la rébellion d'Avidius Cassius.

Pendant la guerre contre les Iazyges, Marcus avait transféré son quartier général de Carnuntum à Sirmium. C'est là

qu'Hérode Atticus vint plaider sa cause, nous l'avons vu [591]. Le choix de Sirmium indique clairement que l'empereur entendait mener une campagne de longue durée dans cette région. Il est possible que le combat livré sur le Danube glacé soit à l'origine des monnaies de bronze frappées en 174, où l'on voit un dieu-fleuve, à moins qu'il ne s'agisse du Tibre apaisé, sur lequel arrivent les navires de l'annone [592]. La victoire sur les Sarmates est commémorée par plusieurs frappes monétaires de 175. Marc Aurèle y porte le surnom triomphal de *Sarmaticus* à côté de celui de *Germanicus* [593].

Dion Cassius affirme que, pendant cette période, Marc Aurèle était malade, qu'il supportait mal le froid et les fatigues, qu'il mangeait peu, ne prenait qu'un repas par jour, celui du soir, et, dans la journée, s'il absorbait quelque nourriture, ce n'était qu'un peu de thériaque. Ce mot désigne (à l'origine) toutes sortes de remèdes composés avec des substances animales. Il s'appliquait surtout à des antidotes destinés à prévenir l'effet des poisons, le venin des serpents en particulier. C'est pourquoi Dion prend soin de préciser que Marcus n'avait aucune crainte de cette sorte, mais que cette thériaque calmait les douleurs qu'il éprouvait dans la région de l'estomac et dans la poitrine [594]. Celle dont usait Marcus, sur le conseil de Galien, contenait de l'opium, mais cela ne justifie pas l'hypothèse selon laquelle cette drogue se serait alors emparée de lui au point de modifier totalement sa personnalité [595].

Il n'est pas non plus vraisemblable de penser que Marcus ne soit alors qu'un malade, qui se force à exercer son métier de prince. Les conclusions que l'on veut former à partir des *Pensées* se trouvent faussées parce que l'on se refuse à établir la distinction, familière aux stoïciens, d'Ariston à Sénèque et à Marc Aurèle, entre le monde intérieur et celui de l'action, qui ne concerne que des «indifférents [596] », et les deux domaines sont très aisément conciliables ! D'autres part, si sa santé et sa vigueur n'étaient plus, ce qui n'est nullement certain, la cinquantaine passée, ce qu'elles avaient été plus de vingt ans auparavant, et même s'il souffrait d'un ulcère gastrique [597], il

est certainement très exagéré d'affirmer qu'il mourut épuisé, las de vivre, laissant à son fils Commode les soins d'un pouvoir qu'il se serait mis à haïr.

Tout indique, au contraire, que, au cours de ces années, Marc Aurèle poursuivait activement la conquête des pays barbares au-delà du Danube. Les Iazyges lui envoyèrent une délégation pour demander la paix, mais, affirme Dion Cassius, ce fut en vain [598]. Il ne se laissa fléchir que lorsque leur roi, Zanticus, se présenta à lui en suppliant [599] .De leur côté les Marcomans et les Quades avaient aussi demandé la paix. L'empereur la leur accorda, mais à la condition qu'ils ne s'installeraient pas à moins de cinq milles (c'est-à-dire environ huit kilomètres) du Danube, et fixa des lieux et des dates pour la tenue des marchés. Un autre passage de Dion nous apprend que, même au-delà de cette ligne, les Romains avaient établi des postes [600]. A l'avenir on disposerait, éventuellement, d'une base de départ et il ne serait pas nécessaire de commencer une campagne, comme cela s'était produit depuis le règne de Trajan, par le franchissement du fleuve. Ainsi une mesure apparemment défensive pouvait-elle servir à préparer une progression ultérieure, peut-être même la romanisation de ces peuples.

Les Iazyges finirent par obtenir des conditions analogues, mais ils durent évacuer une zone deux fois plus large que celle qui avait été imposée aux Marcomans et aux Quades [601]. De plus, il apparaît que les Quades et les Marcomans (et probablement aussi les Iazyges) seraient soumis à une levée annuelle, ce qui avait pour effet de diminuer les effectifs dont ils pourraient disposer, non seulement pour attaquer éventuellement l'Empire mais aussi pour se défendre contre lui. La contribution des Iazyges, qui avaient moins souffert de la guerre que les Quades et les Marcomans, fut de huit mille cavaliers, dont cinq mille cinq cents furent envoyés en Bretagne [602]. C'est à ce moment que survint la révolte d'Avidius Cassius, en Orient.

La rébellion

Cette révolte, si l'on en croit Dion Cassius, fut provoquée par Faustine, qui se trouvait à Sirmium avec son mari et crut celui-ci gravement malade et près de mourir. Elle avait toujours vécu à la cour impériale, d'abord celle de son père, Antonin, puis celle de Marcus, et elle redoutait de tomber dans une condition privée. Elle devait, à tout prix, devenir l'épouse de celui qui succéderait à Marc Aurèle. Commode, leur fils, était trop jeune pour être empereur. Il y aurait un régent, dont la personnalité rejetterait Faustine dans l'ombre. Elle pensa que, si elle donnait à Avidius Cassius, qu'elle connaissait bien dès avant le temps de la guerre parthique, la possibilité de prendre le pouvoir et de succéder à Marcus, il lui en serait reconnaissant et elle pourrait, en récompense, devenir sa femme. Aussi lui envoya-t-elle un message secret l'invitant à se préparer : s'il agissait vite il pourrait obtenir et l'Empire et elle-même !

Puis, Avidius reçut, quelque temps après, un autre message, lui annonçant, cette fois, que Marcus était mort. Cassius le crut et se proclama lui-même empereur, ajoutant, ce qui était faux, que les armées de Pannonie s'étaient prononcées en sa faveur [603]. Puis, lorsqu'il apprit la vérité, que Marcus était vivant, il jugea impossible de reculer et entra en rébellion ouverte. Il savait pouvoir compter sur l'armée d'Orient (sauf sur celle de Cappadoce, commandée par P.Martius Verus). Il savait aussi que de nombreuses sympathies l'attendaient en Égypte, où, nous l'avons vu, il avait rétabli la paix en mettant fin à la révolte des *Boucoloi* [604]. Le préfet d'Égypte était C. Calvisius Statianus, autrefois secrétaire pour la correspondance latine de Marc Aurèle, et Lucius Verus. Il prit aussitôt parti pour Avidius, ce qui ne laissait pas de faire peser une grave menace sur le ravitaillement de Rome [605] et contribua sans doute à provoquer la panique qui s'empara de la Ville lorsque fut connue la nouvelle de la rébellion [606]. De son côté, Avidius entreprit de gagner à sa cause les légions qui se trouvaient « au sud du Taurus », c'est-à-dire en Syrie [607]. Ses origines royales contribuèrent certainement à lui attirer beaucoup de partisans. Il fut particulièrement bien accueilli à Antioche, ainsi que dans la région de Cyrrhus, où se trouvait le berceau de sa famille [608].

Averti par P. Martius Verus, Marcus dissimula pendant quelques jours la nouvelle de la rébellion puis, comme les rumeurs se multipliaient, il harangua ses troupes. Dion Cassius rapporte ce que fut, à peu près, son discours. Marcus y reprenait les thèmes habituels en de telles circonstances, exaltant la valeur de ses soldats, minimisant celle de ses adversaires. Il y exprimait aussi quelques-unes des idées chères aux stoïciens romains, disant l'horreur de la guerre civile (comme l'avait fait Caton, au temps de César). Il dit encore qu'il se refusait à éprouver de la colère en raison de la situation où il se trouvait, car, disait-il, « fallait-il s'irriter contre l'être divin qui peut toute chose»? Ce qui l'afflige, c'est la découverte qu'il n'y a plus aucune loyauté entre les hommes. Puis, comme s'il discernait déjà ce que serait l'avenir (mais ici peut-être est-ce l'historien qui parle) il dit redouter que quelqu'un, en mettant Cassius à mort, ne le prive, lui, de la possibilité de pardonner, de rester l'ami d'un homme qui s'est montré infidèle. Le seul avantage, conclut-il, que puissent présenter les maux présents « serait de fournir l'occasion de montrer aux hommes qu'il y a un bon usage, même des guerres civiles [609] ».

Certes, il est possible que tout, dans ce discours, ait été inventé par Dion. Cependant, rien ne s'y trouve qui ne s'accorde avec ce que nous lisons dans les Pensées, par exemple ce que, déjà avant la rébellion d'Avidius Cassius, Marcus disait de l'amitié, du devoir que l'on a de la rétablir lorsqu'elle est compromise [610]. Ou encore l'idée que tout ce qui nous semble mauvais en ce monde trouve sa justification dans une décision prise par la Providence [611]. Il est peu probable que Dion Cassius ait retrouvé par lui-même, pour composer la harangue de Marcus, l'inspiration des *Pensées*.

Quoi qu'il en soit, Dion fait observer que jamais Marcus, ni dans son discours aux soldats ni dans la lettre qu'il écrivit au sénat pour l'informer officiellement de la rébellion, ne s'abaissa à insulter Cassius. Il se bornait à l'appeler «ingrat », et Cassius, de son côté, ni en paroles ni par écrit, n'injuria

jamais Marcus [612]. Tout se passait comme si l'un et l'autre n'avaient d'autre souci que le bien de l'État.

Le premier soin de Marc Aurèle fut d'appeler Commode à Sirmium. Le moment était presque venu de lui faire prendre la toge virile. La cérémonie eut lieu à Sirmium le 7 juillet [613], jour anniversaire de celui où, neuf siècles plus tôt, Romulus avait disparu aux yeux des hommes et était devenu dieu. Le biographe note cette coïncidence, qui ne fut assurément pas due au hasard. Elle devait souligner le caractère sacré de la royauté et sa continuité. Marc Aurèle entendait bien réaffirmer la primauté du sang, de l'hérédité pour assurer la succession à l'Empire. Il ne s'agissait plus de remettre celui-ci entre les mains du « meilleur ». La fiction, déjà fragile dans le passé [614], était abandonnée. On en fit longtemps le reproche à Marc Aurèle, l'accusant d'avoir, par affection pour un fils indigne, donné à Rome le pire des empereurs. Mais nous savons qu'il avait lui-même le sens de la famille, qu'il en mesurait l'importance pour la continuité de la société romaine. Nous savons aussi que, comme son maître Fronton, il estimait nécessaire d'apporter dans les relations sociales, et politiques, cette tendresse *(φιλοστοργία)* dont tous deux regrettaient l'absence chez les nobles romains [615], et qui aurait dû faire de tous les citoyens comme les membres d'un seule famille.

D'autre part, les circonstances ne lui laissaient guère le choix. Il importait à la fois d'assurer sa succession, si la guerre contre Avidius Cassius le rendait nécessaire, et d'affirmer qu'il n'avait aucun besoin de faire appel à un étranger. Il avait auprès de lui son gendre, Tiberius Claudius Pompeianus, l'homme le plus capable de gouverner, et, par son mariage avec la fille du prince, celui qui était le plus proche du trône [616]. Mais lui-même se sentait assez fort pour exercer le pouvoir, jusqu'au moment où Commode serait en mesure de devenir lui-même empereur. Aussi prit-il immédiatement les mesures habituelles, accumulant sur son fils titres et honneurs. Déjà, lors du triomphe sur les Parthes, en 166, Lucius Verus avait obtenu de Marc Aurèle que celui-ci accordât à Commode, alors dans sa sixième année, et à son frère Annius Verus (qui

devait mourir trois ans plus tard [617] le nom de Caesar, ce qui était, à soi seul, une promesse. La mort de Lucius Verus lui avait donné une importance accrue. En 175 apparaissent les monnaies au nom de *Commodus Caesar Augusti Filius Germanicus* [618], auquel s'ajoute le titre de *princeps iuuentutis,* prince de la jeunesse, porté autrefois par les petits-fils d'Auguste, promis à sa succession.

Lorsque Commode arriva en Pannonie, au mois de juillet 175, non seulement Marcus lui fit prendre la toge virile, comme nous l'avons dit, mais il distribua, pour fêter cet événement, un congiaire au peuple (les monnaies de cette année-là au nom de Commode Caesar montrent celui-ci accompagné de *Liberalitas,* assis sur une chaise curule, tandis qu'au pied du tribunal se tient un citoyen en train de tendre le pli de sa toge pour recueillir les pièces de monnaie). Puis, avant de partir avec lui pour l'Orient, il lui conféra le titre de consul désigné, alors que, selon la règle du *cursus,* on ne pouvait exercer le consulat avant trente-trois ans. Commode fut effectivement consul en 177, dans sa dix-septième année [619]. De plus Marcus le présenta aux soldats et le leur recommanda [620]. Nul ne pouvait plus douter des intentions de l'empereur.

Marcus lui-même semble bien n'avoir jamais eu de doute sur l'issue de l'aventure dont Cassius avait pris l'initiative. La *Vie d'Avidius Cassius* nous fait connaître un mot de lui à une personne qui lui reprochait son indulgence pour le rebelle. «Et si Cassius avait été vainqueur? » lui avait-on demandé. Sur quoi Marcus aurait répondu : « Nous n'avons pas si mal honoré les dieux, nous ne menons pas une vie telle qu'il pût nous vaincre [621]. » La biographie d'Avidius Cassius n'est pas une source à laquelle on doit se fier aveuglément. Pourtant, il n'y a là rien qui ne s'accorde avec la pensée de Marcus. Pour lui, toute action conforme aux desseins de la force créatrice qui habite tous les êtres ne peut que réussir : « Un instrument, un outil quelconque, une machine, s'ils accomplissent ce pourquoi on les a faits, sont réussis, et pourtant, l'homme qui les a fabriqués n'est plus là. Mais, lorsqu'il s'agit d'êtres construits par la nature, la force qui les a organisés reste en

eux. C'est pourquoi tu dois la révérer d'autant plus et te persuader que, si tu te conduis selon sa volonté… tout se passera comme tu le voudras [622]… »

Marcus, outil forgé par le Destin, c'est-à-dire la volonté organisatrice de l'univers, pour gouverner l'Empire, et qui est conscient, d'autre part, que sa propre conduite a toujours été conforme à l'ordre du monde, donc aux desseins de la Providence, ne saurait penser qu'un rebelle puisse l'abattre. Lorsqu'un empereur a été assassiné, dit-il, si l'on en croit *l'Histoire Auguste,* c'est qu'il ne remplissait pas, pour une raison ou une autre, le rôle qui lui était échu. Les uns parce qu'ils étaient de mauvais empereurs, comme Caligula, Néron, Domitien, les autres parce qu'ils n'avaient jamais voulu régner et n'avaient pas accepté le pouvoir au fond d'eux-mêmes, ainsi Vitelllius et Othon. Marc Aurèle, au contraire, sait qu'il n'a rien à craindre. Il n'est aucun de ces propos qui soit contraire à ce que nous savons de la pensée du prince.

Les préparatifs de départ pour l'Orient n'étaient pas encore terminés lorsque Marcus apprit que Cassius était mort. Il avait été tué par un centurion, nommé Antonius, qui lui avait porté un coup de sabre, mais, entraîné par son cheval, il n'avait fait que le blesser. C'est un « décurion » (un sous-officier de cavalerie) accompagnant Antonius qui acheva Cassius [623]. Ainsi, conclut Dion, le prétendant au trône, après un rêve qui n'avait duré que trois mois et six jours, mourut et l'un de ses fils (probablement Maecianus, iuridicus d'Alexandrie) fut tué peu après [624]. Selon la *Vie de Marcus* un autre fils d'Avidius Cassius, nommé Héliodorus, fut simplement envoyé en exil par l'empereur [625].

Les meurtriers d'Avidius voulurent apporter la tête de celui-ci à Marcus, mais il refusa de la voir et ordonna qu'on l'enterrât, avant même que ceux qui la portaient soient arrivés jusqu'à lui.

L'usurpation avait commencé, probablement, vers la fin du mois d'avril ou le début de mai. Elle se termina, avec la mort d'Avidius Cassius, au début du mois d'août [626].

Les causes qui la provoquèrent, son déroulement même sont loin d'être clairs. Il ne semble pas qu'elle ait répondu aux vœux d'un parti qui aurait désiré abattre Marc Aurèle. Les sénateurs, dès qu'ils furent informés, votèrent une motion déclarant Avidius Cassius « ennemi public », c'est-à-dire le mettant hors la loi, et, à cet égard, le geste du centurion, en le tuant, ne faisait qu'exécuter le sénatus-consulte. Il est peu probable d'autre part que les protestations de Marcus, lorsqu'il disait son intention de pardonner au rebelle, aient été feintes. Cela n'eût guère convenu à celui qui avait mérité d'être appelé *Verissimus,* le très véridique [627]. Les manœuvres de Faustine ont peut-être joué un rôle. Spéculant sur l'ambition qu'elle devinait chez Cassius, elle l'aurait choisi parce qu'il s'était fait, en Orient, une place prépondérante, en raison de ses origines, d'abord, puis de ses victoires, enfin de la mission que lui avait confiée l'empereur, dont il était en quelque sorte le « double » pour les provinces orientales. On ne concevait pas, encore, qu'il pût y avoir deux empereurs, un qui gouvernât le monde hellénisé, l'autre le monde latin, mais, déjà, il était possible de discerner que les différences évidentes entre les deux moitiés de l'Empire pouvaient se traduire par une rivalité secrète, dont nous avons entrevu la réalité lorsque nous avons évoqué l'Empire des sophistes. Vespasien n'avait-il pas été porté au pouvoir par les légions –et les devins – d'Orient? L'histoire pouvait se recommencer.

Pourtant, un homme, qui symbolisait alors ce monde de l'Orient, à la fois la puissance économique qu'il représentait et le prestige de sa culture, Hérode Atticus, lorsqu'il apprit l'usurpation de Cassius, lui écrivit une lettre où ne figuraient que ces mots : « Tu es fou [628]. » C'est que les différences étaient grandes entre le temps de Vespasien et celui de Cassius. Lorsque les troupes de Palestine et celles de l'Égypte avaient proclamé Vespasien empereur, Rome était encore plongée dans la guerre civile, et Vespasien, par ses origines italiennes, n'était pas un homme de l'Orient, comme l'était Avidius. Il refaisait autour de lui l'unité de l'Empire, alors que celui-ci la brisait. Et cela, Hérode Atticus l'avait bien perçu. Marcus était un « bon empereur ». L'auteur de l'*Histoire Auguste* rappelle

qu'au moment de l'usurpation, il pouvait se dire le sauveur de l'Italie, parce qu'il avait vaincu tous les peuples qui la menaçaient, depuis les Marcomans jusqu'aux Costoboques [629]. Ce qui lui conférait un grand prestige. De plus, il semblait sur le point d'annexer deux nouvelles provinces. A l'intérieur, il pratiquait les principes adoptés autrefois par Auguste, affectant de ne prendre aucune décision par lui-même, mais consultant « les grands ». Il aimait à répéter : « Il est plus juste que moi, je suive l'avis de tant et de tels amis plutôt qu'eux fassent ma volonté à moi seul [630]. » Ainsi évitait-il qu'on pût l'accuser de tyrannie. Il est vrai que sa façon de vivre semblait à beaucoup austère à l'excès, aussi bien dans sa conduite des opérations militaires que dans l'existence quotidienne. On sait qu'il affectait de lire ou même de travailler tandis qu'il assistait au spectacle des jeux, ce qui passait pour une marque de mépris à l'égard du peuple. Mais cela se traduisait seulement par des épigrammes et des propos malveillants. Et Marcus, ici encore, faisait preuve de patience et d'esprit civique. Au lieu de punir les auteurs des libelles, ou même de les ignorer, il avait soin de leur répondre, tantôt en paroles, tantôt par des écrits, sans doute des édits [631]. Un reproche plus grave lui était fait : les guerres incessantes faisaient périr beaucoup de grands personnages, ce qui était vrai, et nous voyons, par les inscriptions, qu'il y avait perpétuellement des mutations dans le personnel dirigeant. Marc Aurèle faisait alors élever à ceux qui étaient morts en fonction (civile ou militaire) une statue sur le forum de Trajan [632]. Ce forum devenait ainsi le lieu des gloires romaines, où était immortalisée la mémoire des plus illustres serviteurs de l'État, de la Rome Nouvelle qui avait pris naissance avec le siècle des Antonins. Il jouait un rôle analogue à celui qu'Auguste avait assigné à son propre forum, établi autour du temple de Mars Ultor, où l'on voyait les statues des grands hommes du passé.

La divinité du forum de Trajan était Trajan lui-même, à qui Hadrien avait fait élever un temple (aujourd'hui complètement disparu) dans l'abside nord-ouest, au-delà de la colonne. Les cendres de l'empereur étaient contenues, on le sait, dans le soubassement de la colonne qui retraçait ses conquêtes. Il est

permis de penser que Marc Aurèle entendait souligner la continuité de la politique initiée par Trajan, qui apparaît comme le patron ou, si l'on préfère, le « démon » protecteur de la dynastie.

Rome n'avait jamais été si solide, si fermement ancrée dans son éternité. On comprend que Marc Aurèle n'ait pas jugé bien redoutable l'usurpation d'Avidius Cassius.

Lorsque Cassius fut mort, la garnison d'Alexandrie fit subir le même sort au *iuridicus* d'Alexandrie, Avidius Maecianus, fils de Cassius. Ces *iuridici,* adjoints au préfet d'Égypte, étaient plus spécialement chargés d'administrer la ville et ses environs. Qu'il eût été assassiné indique clairement que l'armée d'Égypte refusait de suivre davantage le préfet, Calvisius, dans la sécession. Calvisius lui-même échappa à la mort. Il fit sa soumission à Marcus, qui se contenta de l'assigner à résidence dans une île, sans le priver de ses biens. Dion Cassius ajoute qu'il fit brûler le dossier déjà constitué contre l'ancien préfet [633]. En même temps Marcus écrivait au sénat pour lui demander de ne pas punir sévèrement les complices d'Avidius Cassius. Il refusait, disait-il, qu'aucun sénateur fût mis à mort, « pour que son pouvoir impérial ne fût pas souillé ». Il se souvenait, évidemment, et tous les sénateurs avec lui, de la condamnation à mort des trois personnages qui, sous Hadrien, avaient porté ombrage à l'empereur malade et près de sa fin et aussi, peut-être, des quatre consulaires exécutés en 118, au début de son règne [634].

Par ces mesures, Marc Aurèle affirmait sa clémence, l'une des vertus impériales [635]. Il évitait aussi d'inquiéter le sénat. Il prit bien soin de renvoyer devant les Pères les sénateurs soupçonnés d'avoir favorisé les agissements de Cassius, et de ne pas les juger lui-même.

Les étapes du voyage de Marcus en Orient ne sont pas connues avec précision. Il est cependant possible de les fixer, approximativement, ainsi [636]: parti de Sirmium avec le « conseil de ses amis », et une armée suffisamment importante pour imposer, où ce serait nécessaire, le retour à la légalité, Marcus suivit la route terrestre, d'abord le long du Danube, puis traversa le Bosphore à Byzance, après quoi il se dirigea vers Ancyre (Ankara) et, de là, vers Tarse, en Cilicie, où Avidius Cassius avait trouvé des hommes prêts à le suivre. C'est en Cilicie, dans la petite ville d'Halala que mourut Faustine, sans doute à l'automne de 175. Cette mort, qui survenait quelques mois après celle d'Avidius Cassius, a naturellement paru suspecte aux historiens anciens. Dion Cassius propose plusieurs hypothèses : elle serait morte de maladie, atteinte de « goutte » (mais on ne peut guère savoir ce que dissimule ce mot; peut-être une phlébite?), ou encore elle se serait suicidée pour éviter la honte d'être confondue lorsque l'empereur trouverait les papiers d'Avidius, en Syrie, vers laquelle la cour et l'armée se dirigeaient alors [637]. Mais ce motif, non plus, n'apparaît pas comme très vraisemblable, s'il est vrai que P. Martius Verus, le gouverneur de Cappadoce qui avait prévenu Marcus de la rébellion, l'avait précédé en Syrie et, de sa propre autorité, détruit tous les papiers compromettants [638]. Faustine, conclut-on, ne s'est pas suicidée [639]. Elle n'a probablement joué aucun rôle dans la rébellion de Cassius. Sa mort fut sans aucun doute naturelle. Elle avait environ quarante-six ans (peut-être moins [640], mais avait donné à son mari douze enfants!) Ce qui expliquerait sa mort en un temps où l'espérance de vie, pour les femmes, était inférieure à ce qu'elle est aujourd'hui. Mais le mystère reste entier.

Marcus demanda au sénat des honneurs divins pour Faustine. Les Pères décidèrent que l'on dresserait, dans le temple de Vénus et de Rome (celui qu'avait fait construire Hadrien, au pied du Palatin), deux statues d'argent, l'une de Marcus et l'autre de Faustine. On élèverait aussi, dans le même temple (ou devant?), un autel où les filles qui se marieraient dans la Ville viendraient, avec leur époux, offrir un sacrifice. De plus, une statue d'or représentant Faustine serait

transportée au théâtre chaque fois que l'empereur assisterait au spectacle et placée à l'endroit où elle-même avait coutume de s'asseoir, et les grandes dames se grouperaient autour d'elle [641]. Tout cela ne fut-il qu'une comédie du prince, pour étouffer les mauvais bruits qui couraient sur Faustine? On le croira difficilement. Marcus, nous le verrons, avait toujours refusé de croire aux rumeurs qui mettaient en doute la fidélité de sa femme. Il éprouvait pour elle une affection très certainement sincère. La divinisation n'était pas, à ses yeux, un acte dépourvu de signification. Les Romains avaient vivement approuvé l'insistance avec laquelle Antonin le Pieux avait obtenu du sénat, malgré les résistances, les honneurs divins pour Hadrien [642]. La première Faustine avait été honorée, en 141, de la même façon, et un temple lui avait été construit, non loin du Forum : c'est là qu'à sa mort Antonin reçut un culte, dans ce qui est aujourd'hui l'église de San Lorenzo in Miranda.

Même si elle ne fut pas que cela, il est certain que la divinisation de la seconde Faustine était elle aussi un acte politique, que commémorèrent des monnaies en grand nombre, où était représentée l'impératrice, avec au droit une légende, tantôt *DIVAE FAUSTINAE AVG (ustae) MATR(i) CASTROR(um),* tantôt *DIVA FAV-STINA PIA* [643] et, au revers, des symboles divers : Pietas, Aeternitas, des paons, des phénix, le premier, comme oiseau de Junon (la « patronne » des mariages heureux), le second parce qu'il ne connaît jamais la mort mais renaît de ses cendres. Cette consécration de l'impératrice manifestait son essence divine, qu'elle devait à son père et à sa mère. Elle impliquait aussi le charisme divin de son fils Commode.

Mais la consécration des empereurs n'était pas seulement, aux yeux de Marc Aurèle, une habileté des sages pour gouverner ceux qui l'étaient moins. Il croit, nous le verrons, à l'existence des dieux, à leur présence dans le monde sensible[644]. Il sait qu'il existe en nous un élément divin, un « démon », et que le véritable but de la vie est de conserver celui-ci, de le favoriser, le développer, et, pour reprendre une

terminologie chrétienne, d'en être le « témoin ». Ce qui ne garantit pas la survie individuelle de l'âme. En bon dialecticien, Marc Aurèle écrivait : « Au sujet de la mort : ou bien dispersion, si ce sont des atomes, s'il y a unité, ou bien extinction ou changement de lieu [645]. »

Or il sait bien que le monde est un tout organisé. Donc, la mort est ou bien semblable à l'extinction d'une flamme ou bien elle marque un départ vers un autre lieu. Entre ces deux dernières hypothèses il n'y a aucune contradiction; ce sont deux possibilités, qui se réalisent selon les circonstances. Cette conception est parfaitement conforme à la pensée des stoïciens, enclins à admettre que certaines âmes seulement accéderont à l'immortalité astrale, celles qui ont imité Dieu [646]. La conception de l'immortalité astrale est présente, on le sait, dans la croyance en une apothéose des princes [647]. Elle est symbolisée sur certaines des monnaies à l'effigie de la seconde Faustine et, parfois, explicitement exprimée [648]. En divinisant son épouse, Marc Aurèle n'agit pas contre ses convictions, mais choisit, parmi les possibles, celui qui s'harmonise le mieux avec les croyances déjà traditionnelles et aussi, peut-on croire, satisfait secrètement la tendresse qu'il éprouve.

Le village où Faustine était morte prit le nom de Faustinopolis, ce qui faisait de la défunte l'équivalent d'un « héros fondateur », et donc l'objet d'un culte, selon l'usage hellénique. Aux rites proprement romains, Marcus juxtaposait ceux de l'Orient.

La *Vie de Marcus* place la mort de Faustine et la fondation de Faustinopolis après la visite et le séjour à Alexandrie [649], ce qui n'est guère vraisemblable. Après avoir franchi le Taurus et traversé la Syrie, où l'attendait Martius Verus, Marcus arriva en Palestine, où il semble avoir rencontré le patriarche Juda I, avec lequel il aurait eu plusieurs entretiens [650]. Mais cet épisode, s'il est réel, fut, de bonne heure, entouré de légende et les historiens modernes ne s'accordent pas sur la personne de l'empereur que le patriarche aurait rencontré. Nous avons dit la réflexion que la turbulence des Juifs inspira à Marcus [651].

Enfin l'empereur arriva en Égypte, où, dit l'*Histoire Auguste,* « il se conduisit démocratiquement et comme un philosophe, dans tous les stades (ou les lieux d'études, *studia,* plutôt), les temples, partout [652] ». Malheureusement, nous ne possédons aucun indice sur les relations que put avoir l'empereur avec les savants, les prêtres et les hommes qui conservaient les traditions religieuses de ce pays. Mais il existait à Alexandrie une très grande activité intellectuelle orientée, non vers le passé, mais vers le présent. Les «pensionnaires» du Musée jouissaient d'un grand prestige, et les empereurs ne leur ménageaient pas leur protection. Il n'y avait guère de savant, grammairien, philosophe, rhéteur, et autre, qui ne vînt y séjourner.

Marc Aurèle passa l'hiver 175-176 dans cette ville; du moins est-ce la chronologie la plus probable. Une inscription datée de sa trentième puissance tribunicienne (10 décembre 175-9 décembre 176) est une dédicace qui lui est consacrée par un tribun de la légion Secunda Traiana Fortis, stationnée à Alexandrie [653]. Elle correspond sans doute à la présence de l'empereur. C'est le moment de la réconciliation totale entre celui-ci et les habitants, si volontiers turbulents, de cette cité où le passé national de l'Egypte est fécondé par l'hellénisme, mais où, aussi, les autres courants spirituels de l'Orient, et notamment le judaïsme, sont représentés et bien vivants. Nulle part mieux qu'à Alexandrie ne peut se réaliser cette synthèse culturelle, qui est, pour l'Empire romain, une justification historique et, pour Marc Aurèle lui-même, une exigence de sa propre pensée [654]. L'auteur de l'*HistoireAuguste* nous apprend que Marcus, lorsqu'il quitta la ville, y laissa l'une de ses filles [655]. On admet généralement qu'il s'agit de son neuvième enfant, Cornificia, née vers 160. Elle avait pour mari M. Petronius Sura Mamertinus, qui devait être consul en 182 et dont le père avait été (peut-être) préfet d'Égypte une vingtaine d'années plus tôt [656]. En demandant à Cornificia de séjourner dans cette ville, où son mari avait des souvenirs, des attaches et, sans doute, des intérêts, Marc Aurèle témoignait de sa confiance dans l'amitié retrouvée des Alexandrins.

Marc Aurèle quitta probablement Alexandrie au printemps de 176, se dirigeant vers le nord, à travers la Syrie. Quelques échos nous sont parvenus de ce voyage impérial. La présence du prince devait effacer définitivement le souvenir de la rébellion. Même Antioche, contre laquelle Marcus s'était emporté et qu'il avait refusé de visiter l'année précédente, qu'il avait punie sévèrement, en la privant du droit de donner des jeux et de tenir une assemblée, quelle qu'elle fût – ce qui revenait à lui ôter son statut de cité « libre » – même cette Antioche reçut son pardon, pendant le voyage de retour [657], et en même temps la visite de l'empereur. Celui-ci se montrait moins, pendant ce voyage, comme le chef des légions, le détenteur de la force et du pouvoir politique que comme ami, un élève des grands rhéteurs de l'Orient, un homme qui parlait le même langage. A Tarse, où il s'arrêta une nouvelle fois, il voulut entendre le jeune Hermogène, enfant prodige, curiosité locale qui, à quinze ans, était un virtuose de la parole et pouvait prononcer, sans préparation, un discours sur n'importe quel sujet [658]. Hermogène brillait particulièrement par les *sententiae,* les formules qu'il inventait, pour provoquer des rencontres de mots surprenantes. Marcus l'écouta avec indulgence, l'admira et lui fit de magnifiques présents. Pour Philostrate, ce n'étaient pourtant que bouffonneries! Mais, quelle que pût être l'opinion de l'empereur, il ne pouvait se permettre d'offenser les gens de Tarse, qui étaient fiers de leur jeune prodige.

A Smyrne, où Marc Aurèle se rendit ensuite, il écouta Aelius Aristide, qui était alors en pleine gloire. Aristide, au contraire d'Hermogène, ne prononçait pas de discours improvisé. Il y avait déjà trois jours que Marcus se trouvait à Smyrne et Aristide n'était pas venu se présenter avec la foule des citoyens accourus pour saluer l'empereur. Celui-ci en fut surpris et, comme il n'avait jamais vu le sophiste (il n'avait donc pas assisté aux discours que celui-ci avait donnés autrefois à Rome, en 143 [659], il demanda aux Quintilii, qui l'accompagnaient, si, eux, l'avaient vu. Aristide vint le lendemain amené par eux et donna comme excuse qu'il était plongé dans une méditation et que, comme l'empereur le

savait bien, il ne fallait pas arracher l'esprit à ses réflexions [660]. Marc Aurèle se garda de relever l'insolence du sophiste et sa suffisance et lui demanda quand il pourrait l'écouter : « Propose-moi un sujet aujourd'hui et écoute-moi demain », puis il sollicita la permission de faire venir ses élèves à cette conférence. Marcus y consentit. Sur quoi Aristide ajouta qu'il souhaitait qu'on leur permît d'applaudir. « Cela dépend de toi », répondit Marcus en souriant. Marcus n'était pas dupe. Nous savons qu'il ne jugeait pas toujours favorablement les rhéteurs, que dans sa jeunesse, il avait critiqué violemment Polémon [661], et il mesure le vide de ces discours qui reprennent inlassablement les mêmes développements [662]. Il se félicite d'avoir résisté à la tentation de ressembler à ces artisans de la parole [663]. Mais Aristide était, dans Smyrne, considéré comme un homme divin. En Egypte, on lui avait élevé une statue de bronze. Il était la voix de la cité et, après le tremblement de terre qui endommagea gravement la ville, en 178, tout le monde se félicita de la rencontre qui avait eu lieu, deux ans plus tôt, entre le sophiste et l'empereur. Cette rencontre, disait-on, avait été ménagée par le Destin pour rendre Marc Aurèle plus sensible aux prières que lui adressa Aristide lorsqu'il s'agit de reconstruire Smyrne [664].

De Smyrne, Marc Aurèle se rendit à Athènes, où il passa l'été de 176. Il s'y trouvait lorsqu'eut lieu, en septembre, la cérémonie annuelle des Mystères à Eleusis. Sa venue avait été précédée par une longue lettre, que nous avons citée [665], adressée à Hérode Atticus, qui consacrait leur réconciliation, après le procès de Sirmium. Marcus y déclare qu'il a fait voeu d'être initié aux Mystères et qu'il souhaite, en cette circonstance, avoir Hérode pour parrain, ce qui était un geste lourd de sens. Les Athéniens, en effet, avaient accusé Hérode, entre autres méfaits, d'avoir causé la mort de sa femme, Regilla. Hérode avait répondu, pour sa défense, que s'il avait été coupable, il n'aurait pas consacré, dans le sanctuaire d'Éleusis, aux deux déesses (Déméter et Corè) les parures de Regilla, car cela aurait été un acte de provocation, qui lui aurait attiré et mérité la vengeance divine [666]. En prenant Hérode comme « parrain », Marc Aurèle proclamait

l'innocence de son ami, autant que la sienne propre, car l'initié devait être pur de tout crime. Néron, dans son voyage en Grèce, et souillé par son parricide, n'avait pas osé braver l'interdit. Il est possible, aussi, que cette initiation eût encore une autre signification. Venant après la mort de Faustine, elle mettait fin aux rumeurs qui en rendaient son mari responsable. Marcus prend bien soin de souligner, dans sa lettre à Hérode, qu'il avait fait le vœu d'être initié aux Mystères, « alors que la guerre était la plus ardente », c'est-à-dire probablement lorsque les peuples germains menaçaient l'Italie, donc bien avant la mort de Faustine. Mais, même si l'on se refuse à penser Marc Aurèle soucieux de telles habiletés, il est clair que l'empereur, qui vient de demander aux Pères d'épargner le sang des sénateurs et qui se contente de frapper même les plus coupables de peines légères, veut affirmer sa pureté religieuse et morale, justifier, aux yeux de tous, et, avant tout, ceux des Hellènes, la victoire qu'il vient de remporter. Cette initiation, moins purement formelle que celle de Lucius, dix ans plus tôt, est une véritable ordalie.

Dion Cassius date du passage de Marcus à Athènes la fondation de chaires professorales [667]. En réalité, cette fondation est antérieure de plusieurs années [668], mais l'empereur voulut écouter quelques-uns des maîtres qui avaient été choisis et assista à une leçon du Phénicien Hadrien, sur le compte duquel il avait entendu quelques critiques [669]. Finalement, Marcus, après avoir proposé lui-même un thème à l'orateur, fut satisfait de ce qu'il entendit et lui fit de riches présents. Ce souci de l'empereur pour toutes les activités de l'esprit, et, par-dessus tout, pour les arts de la parole n'est assurément pas d'ordre politique. Nous avons vu que, depuis son enfance, il en avait été curieux, que, même après avoir reçu le pouvoir, il avait fréquenté les rhéteurs et les philosophes en renom. On ne saurait donc penser que, à son passage dans Athènes, il ait seulement voulu flatter le peuple qui se considérait comme le plus cultivé, le plus intelligent du monde. Les rhéteurs et les sophistes le fascinaient et, en même temps, il estimait qu'ils concouraient à réaliser cette unité de la race humaine voulue par l'ordre du monde et la Nature.

A l'automne de 176, Marcus revint à Rome. Son navire fut assailli par une violente tempête [670], dont une monnaie perpétua le souvenir. Elle montrait un navire à quatre rameurs et, sur la poupe, Neptune, debout, le trident en main [671] : l'empereur était assuré de la protection divine.

Le monnayage de cette année-là est particulièrement riche en symboles, dont chacun définit un aspect du règne : la *Clementia,* dont le prince vient de donner un exemple éclatant, puis *l'Aequitas,* qui consiste à adoucir le droit strict : Marcus n'a pas dépouillé les enfants d'Avidius. Clémence? Certes, mais surtout refus de faire partager à des innocents la faute d'un père. Déjà, quelques années plus tôt (du vivant de Lucius), Marcus avait écrit aux citoyens d'Hiérapolis pour leur rappeler que « la culpabilité d'un père ou le châtiment subi par celui-ci ne pouvaient entraîner de flétrissure pour le fils, car chacun a le sort mérité par ses actes et ne devient pas le successeur de la culpabilité d'autrui [672] ». Sur ces monnaies on trouve aussi *Pietas* – celle dont le prince a fait preuve en attribuant des honneurs divins à son épouse morte. La *Securitas* affirme que l'Empire, désormais, n'a rien à craindre ni à l'extérieur ni à l'intérieur, que les risques de guerre civile se sont éloignés. Les armées, rassurées, sont loyales; elles ne risquent plus de s'opposer, celles d'Orient contre celles d'Occident. Tel est bien le sens de la devise, apparue dès le monnayage de 175, proclamant la « Concorde des Armées» *(Concordia Exercituum).* Et puis, une promesse, avec les mots Pax *aeterna,* la paix pour toujours [673]. Après la crise provoquée par la rébellion, les terreurs se sont évanouies. L'empereur apparaît, plus que jamais, comme le protecteur de l'État. Il se présente et s'affirme tel qu'il veut être aussi, au regard de sa propre conscience. Ce ne sont pas des vertus seulement, ni typiquement stoïciennes, qu'il évoque. Ce sont des vertus reconnues, attendues, de la part des princes. Les prédécesseurs de Marcus se flattaient de les pratiquer. Avec Marc Aurèle une

différence intervient : ce ne sont plus de simples « mots d'ordre », des thèmes de propagande, mais des règles de vie personnelle, des attitudes intérieures, qui n'auront pas pour fin de créer le « bonheur » d'autrui, mais de mettre l'âme du prince en harmonie avec l'ordre du monde. L'excellence de celui qui a pour tâche de gouverner les hommes ne consistera pas dans les résultats matériels de son action mais dans la rectitude de sa volonté : « En premier lieu, ne sois pas troublé; chaque chose est conforme à la nature du tout et dans peu de temps tu ne seras plus personne, et nulle part, comme ne sont plus Hadrien ni Auguste. Ensuite, fixe ton regard sur ce que tu as à faire, regarde-le et te faisant souvenir qu'il te faut être un homme de bien, et te souvenant de ce que réclame la nature de l'être humain, fais-le sans te retourner et de la manière qui t'apparaîtra comme la plus juste, mais aussi avec douceur, avec discrétion, et sans jouer la comédie [674]. »

Ainsi l'âme de l'empereur connaîtra le calme, la sérénité et l'Empire le bonheur.

Pour bien montrer qu'il mettait au-dessus de toutes les autres valeurs celles de la paix, il revêtit la toge, lorsqu'il débarqua, à Brindisi, et la fit prendre aussi aux soldats [675]. Il se souvint, peut-être, du geste analogue de Pompée, à son retour d'Orient, pour bien montrer que son pouvoir n'aurait pour appui que les lois et non la force des armes.

Mais tout ne pouvait redevenir comme avant. L'empereur avait veilli pendant l'épreuve qu'avait été pour lui la rébellion de Cassius. Il avait aussi, associé son fils à l'exercice du pouvoir, avant leur départ pour l'Orient [676]. Après leur retour, tous deux avaient été acclamés *imperatores* par les soldats, le 27 novembre, un peu moins d'un mois avant la célébration de leur triomphe commun, le 23 décembre [677]. Enfin, Commode devait exercer, à partir du 1er janvier de 177 le consulat qui lui avait été promis un an et demi plus tôt. L'auteur de l'*Histoire* Auguste ne manque pas de rappeler, pour le déplorer, le geste, à la vérité étrange, de Marcus lors du triomphe. Au lieu de rester sur le char rituel, aux côtés de Commode, qui y avait pris place, il traversa le Cirque à pied [678]. Geste d'humilité?

Effacement devant celui qui lui survivrait? Présentation au peuple, et surtout aux dieux, à Jupiter Très Bon Très Grand, en l'honneur de qui étaient célébrés les triomphes? Peut-être, plus simplement, lassitude de Marc Aurèle qui, lorsqu'il était revenu d'Orient, s'était hâté de se rendre non au Palatin mais à Lavinium [679]. Après huit années d'absence, il avait éprouvé le besoin de se retrouver lui-même, avant de reprendre un contact direct avec le peuple et le sénat, sources réelles du pouvoir. Il revenait victorieux. Il se savait attendu. Le retour d'un empereur ne pouvait manquer d'être joyeux. Marc Aurèle avait été absent huit ans, il accepta de porter à huit pièces d'or le congiaire distribué au peuple : chaque citoyen recevrait 800 sesterces, ce qui n'était pas une somme négligeable [680]. En outre, les dettes envers le trésor seraient annulées. Marc Aurèle renouvelait une décision prise autrefois par Hadrien : le passé était aboli, tout recommençait, aucun espoir n'était interdit.

L'association de Commode au pouvoir était le signe et la garantie de cette nouvelle jeunesse de Rome, comme en témoignent les monnaies frappées entre 175 et 177, portant comme devise le mot *Hilaritas,* qui désigne non seulement la joie mais l'ardeur à vivre, comme celle d'un arbre vigoureux au printemps. Ces monnaies ont, au droit, les unes l'effigie de Commode, d'autres celle de Marc Aurèle [681]. Celui-ci avait été honoré de la même façon au moment, déjà lointain, où il avait été associé à l'Empire, dès 140 [682].

Ce sentiment de sécurité et de force s'exprime dans une inscription, malheureusement mutilée, gravée au nom du « sénat et du peuple », en 176 et dédiée à Marc Aurèle « pour avoir surpassé la gloire de tous les empereurs avant lui en détruisant ou en soumettant des peuples très belliqueux [683] ». Le nom de Commode ne figure pas sur cette pierre. Seul s'y trouve celui de Marc Aurèle, avec ses deux surnoms triomphaux : *Germanicus* et *Sarmaticus,* le dernier concernant la victoire sur les Iazyges. Comme de coutume, le nom de l'empereur est accompagné de sa filiation, depuis le « dieu Nerva » : la continuité dynastique s'y exprime, de la même

façon que, nous l'avons vu, autour des monuments de Trajan. Finalement, l'usurpation de Cassius a renforcé le pouvoir et le prestige de Marc Aurèle et fait prendre conscience, à tous les Romains, de leur bonheur.

En cette année 177, la paix est revenue partout dans l'Empire, non seulement sur le front du Danube, mais aussi, à travers les provinces, où des mouvements locaux s'étaient produits à des moments divers mais étaient restés sans conséquence grave : en Bretagne, tout au début du règne, en Espagne pendant l'année 171-172 [684], puis, un peu après, l'expulsion de Sohaemus, le roi d'Arménie installé par les Romains, mais Sohaemus n'avait pas tardé à être rétabli par le gouverneur de Cappadoce, P. Martius Verus, qui joua, nous l'avons vu, un rôle très important pendant l'usurpation [685]. En Égypte, Cassius avait mis fin à l'agitation causée par les *Boucoloi* [686].

Ne croyons pourtant pas que l'ordre romain régnât partout. S'il n'y avait plus de guerre ni même de rébellion ouverte, en cette année 177, certaines régions étaient parcourues par des bandes de brigands, qui rendaient les chemins peu sûrs et défiaient les soldats chargés de la police. Une inscription nous apprend qu'un certain M. Valerius Maximianus, dont la carrière fut longue et active, reçut mission de mettre fin aux brigandages exercés par des *Brisei,* sur les confins de la Macédoine et de la Thrace [687]. Les *Métamorphoses* d'Apulée [688] nous apportent un témoignage sur ce que pouvaient être et faire ces brigands, précisément vers le même temps. Organisés militairement, ils opèrent des coups de main contre des villes, jusqu'au centre de la Thessalie et même de la Grèce, prennent d'assaut les maisons où ils croient trouver un riche butin, enlèvent les voyageurs pour ne les libérer que contre une rançon et se dispersent lorsque les soldats se rapprochent dangereusement. Mais une bande détruite ne tarde pas à se reformer. Il en va ainsi pour toutes les régions proches des limites de l'Empire. Le seul remède consiste à repousser celles-ci aussi loin que possible, et c'est précisément la politique suivie par Marc Aurèle. L'expérience montre que les

pays intégrés depuis longtemps et ceux qui ne sont pas éloignés de la Méditerranée connaissent une paix profonde et que, sur la mer elle-même,« les pirates ont disparu [689] ».

Cette paix, cependant, allait bientôt être troublée. Dès l'année suivante, il fallut reprendre la guerre sur la frontière du Danube. Ce fut ce que les contemporains appelèrent l'*expeditio Germanica secunda.* Le gouverneur de Pannonie, Sextus Quintilius Condianus, et son cousin germain Sextus Quintilius Valerius Maximus n'avaient pas été en mesure de faire respecter la convention conclue avec les Iazyges [690]. Marc Aurèle décida d'en finir et de conduire une guerre en règle, en bonne et due forme religieuse. Dion Cassius rapporte qu'il commença par demander officiellement au sénat les crédits nécessaires, « non, dit l'historien, que les fonds en question n'aient pas été déjà à la disposition de l'empereur, mais parce qu'il disait que tout l'argent, celui-là et l'autre, appartenait au sénat et au peuple », et que lui-même ne possédait rien. Ce qui était un retour aux formes antiques et à la règle qui voulait, sous la République, que le sénat votât les crédits nécessaires aux besoins des magistrats lorsqu'ils partaient en campagne ou en ambassade.

Puis, autre archaïsme, Marcus se rendit au temple de Bellone (situé sur le Champ de Mars, non loin du Capitole), y prit la haste de cornouiller qui y était conservée et la lança contre l'endroit qui était censé représenter le territoire ennemi. C'était le très ancien rite des Féciaux, sans lequel il ne pouvait y avoir de *iustum bellum,* de guerre légitime, conforme à la loi divine. Quelle signification l'empereur pouvait-il attacher à ce cérémonial à demi oublié, en tout cas regardé comme une curiosité, et sans autre valeur que son antiquité? Était-ce une simple affectation ou le goût d'un formalisme analogue à celui dont, tout enfant, il avait témoigné en participant, avec le plus grand sérieux, aux cérémonies des Saliens [691]? Il y avait là sans doute plus qu'un retour aux émotions enfantines. Rapproché de ses déclarations au sénat sur les rapports entre l'empereur et

le peuple, ce zèle à remettre en usage un rite désuet manifeste une volonté d'archaïsme semblable à celle qui, ainsi que nous l'avons constaté, l'incitait à rechercher les formes « pures » du discours, les plus anciennes, celles dont avaient usé les hommes qui avaient fait la grandeur du nom romain. L'archaïsme, pour lui, n'est pas une simple mode littéraire, il est la manifestation d'une volonté politique, morale, dont la source est le désir de maintenir vivant l'esprit même de Rome. L'État avait bien pu prendre la forme d'une monarchie – l'ordre du monde l'imposait et l'on ne pouvait s'y soustraire – mais cette monarchie ne pouvait faire autrement que de conserver ce qui avait fait la grandeur de la libera *respublica.* Marc Aurèle continuait ainsi à maintenir cette conciliation entre monarchie et liberté que saluait Tacite sous Nerva.

Et puis, il y avait les dieux eux-mêmes. Cette guerre, au terme de laquelle l'Empire se trouverait agrandi de deux provinces, devait être menée avec l'accord des divinités. N'était-il pas concevable que, si elle ne cessait de renaître, depuis plus de dix ans, et paraissait ne devoir jamais se terminer, la raison en était que l'on n'y avait pas respecté les formes de la loi divine? Nous avons vu, déjà, que Marc Aurèle attribuait les succès qu'il remportait à la manière dont il se conduisait envers les dieux [692]. Si l'on voulait en finir, il convenait d'être en règle avec eux!

Avant de partir pour cette nouvelle guerre, Marcus avait eu soin de donner une épouse à Commode. Il choisit une jeune fille appartenant à une famille de consulaires, apparue dans l'entourage d'Hadrien; elle s'appelait Bruttia Crispina, et nous ignorons les raisons pour lesquelles elle devint l'épouse de Commode, que Marc Aurèle jugeait un peu jeune pour le mariage, mais il ne voulut pas différer ce qu'il considérait comme une nécessité pour assurer la continuité de sa famille. Ce mariage était un événement dynastique, qui fut célébré par la frappe de nombreuses monnaies. Crispina y est appelée, d'emblée, *Augusta* (un titre qu'Auguste avait longtemps refusé à Livie); elle est accompagnée par les déesses du mariage, Cérès (à qui l'on offrait un sacrifice lors de la cérémonie),

Vénus, Junon, les *Dii coniugales,* les divinités du mariage en général, ces dieux et déesses innommés que l'on invoquait globalement, de manière à ne pas oublier celles dont on ignorait le nom, mais qui n'en existaient pas moins et qu'il eût été dangereux de ne pas mentionner. De même on voit sur ses monnaies les *Dii genitales,* les divinités qui président à la procréation [693]. Enfin sont invoqués les sentiments habituellement liés à la jeunesse, *Laetitia, Hilaritas,* la joie d'un début de règne, d'un matin heureux. Un mot revient, celui de Concordia, qui semble garantir l'accord entre les deux époux.

Cette sacralisation de la maison impériale contraste avec le respect religieux de la légalité républicaine dont avait témoigné Marcus dans ses rapports avec le sénat. Il y a là toute l'ambiguïté d'un régime où le prince est doté d'un charisme surhumain, que lui confèrent les dieux, alors que le pouvoir lui-même est censé appartenir à l'ensemble du *populus.* Aussi longtemps que l'on admettait, ou que l'on feignait d'admettre, que le prince était le « meilleur », choisi comme tel, la contradiction pouvait se résoudre, puisque les «vertus» de l'empereur lui garantissaient la bienveillance divine, en faisaient un être divin. Ses décisions lui étaient dictées par la divinité, elles s'accordaient avec l'ordre du monde. Et c'est bien là une conviction intime de Marc Aurèle. Mais Commode, et ses successeurs, issus de ce mariage, conclu alors que le nouveau prince n'avait encore que dix-sept ans, sauraient-ils découvrir que là était le secret dont tout dépendait?

Le mariage venait à peine d'être célébré que Marc Aurèle et son fils partaient, le 3 août 178, pour la frontière du Danube [694]. Nous sommes assez mal renseignés sur le déroulement de la campagne qui suivit. Dion nous apprend seulement que Marc Aurèle confia une troupe nombreuse à « Paternus et l'envoya à la bataille [695] ». Ce Paternus n'est autre que Tarruntenus Paternus, alors préfet du prétoire qui avait été autrefois secrétaire de l'empereur pour la correspondance latine. Il avait accompagné Marcus pendant la première guerre contre les

Marcomans et avait été chargé, nous l'avons vu, d'une mission diplomatique auprès des Cotins, en 172, mais il ne put ou ne sut la mener à bien [696]. Cette fois, il fut vainqueur, après un combat qui dura un jour entier. Cette victoire valut à Marcus sa dixième salutation impériale. Malheureusement nous ignorons sur quel peuple elle fut remportée.

Les événements qui suivirent semblent avoir été surtout d'ordre diplomatique. Les peuples germains, Quades et Marcomans, étaient les plus dangereux et les plus remuants. Aussi les Romains établirent-ils des forts sur leur territoire pour les surveiller et, en fait, les harceler, les contraindre, par lassitude, à souhaiter que leur pays devînt une province romaine. Vingt mille soldats occupaient ces forts et ne permettaient aux habitants ni de cultiver leurs terres en paix, ni de paître leurs troupeaux [697], aussi de nombreux barbares venaient-ils se présenter aux soldats pour être admis dans l'Empire. Ces forts, précise Dion, étaient de véritables villages, pourvus de tout ce qui faisait alors la vie urbaine. Il y avait même des bains, ce luxe nécessaire, où se terminait chaque journée, avant le repas du soir. La vie à la romaine précédait la conquête militaire, et la préparait. Cette situation parut insupportable aux Quades, qui formèrent le projet de quitter leur pays, pour retrouver leur tranquillité et, surtout, leur mode de vie traditionnel. Ils savaient que l'attrait de la « civilisation » deviendrait irrésistible et qu'il en serait de leur peuple ce qu'il en avait été autrefois des Bretons, pris au piège des « délices » qu'ils découvraient dans les cités. Il décidèrent donc de partir vers le nord pour s'installer chez les Semnons, entre l'Elbe et l'Oder. Marc Aurèle apprit leur projet et fit barrer les routes, si bien que les Quades ne purent émigrer. Marcus ne voulait ni les anéantir ni les voir disparaître. Il ne voulait pas tomber dans le piège dénoncé par Calgacus, dans le discours que lui prête Tacite : « Où ils (les Romains) font le désert, ils appellent cela la paix [698]. »La politique qu'il suivait était évidemment calculée, consciente : attirer les barbares de manière à leur faire désirer une vie plus humaine. Il souhaite que vienne le temps où les Quades ne seront plus le gibier dont il parle dans les *Pensées* [699].

En réalité, il semble bien que les peuples germains avaient surtout peur que les Romains ne mènent pas la guerre jusqu'à la victoire. Un passage de Dion est significatif à cet égard. Après la grande bataille de 179, les voisins des Quades envoyèrent une députation à Marcus pour lui faire savoir qu'eux-mêmes refuseraient de s'allier aux Romains jusqu'à ce qu'ils aient l'assurance que les Quades seraient mis hors d'état de nuire [700]. Ce qui montrait, à l'évidence, que le calme et la paix ne reviendraient dans la région que si l'empereur parvenait à régler, dans leur ensemble, les problèmes que posait la coexistence de peuples turbulents et enclins à annexer le territoire de leurs voisins. Marcus imagina plusieurs solutions. Tandis qu'il favorisait la romanisation des Quades, et leur interdisait d'émigrer au loin, il accueillait un peuple moins nombreux, les Naristes, qui vivaient, au-delà du Danube, non loin du confluent avec le Naab et le Regen, au pied de la forêt de Bohême [701] et avaient beaucoup souffert de leurs puissants voisins, les Hermondures de l'actuelle Bavière et les Marcomans de Bohême. Ils furent 3 000 à demander asile aux Romains. Marcus leur accorda des terres, ce qui, sans beaucoup d'inconvénients, supprimait une cause de troubles dans cette partie de la Germanie.

De leur côté, les Iazyges, qui promettaient de s'allier aux Romains une fois qu'ils n'auraient plus rien à craindre des Quades, obtinrent un adoucissement des conditions qui leur avaient été faites en 175, au moment où Marcus avait dû interrompre les opérations dans ce secteur pour faire face à l'usurpation d'Avidius Cassius [702]. Marcus consentit à les rendre moins rigoureuses, mais il en laissa subsister plusieurs : l'interdiction de tenir des assemblées et de commercer (avec les Romains), ainsi que de posséder des navires sur le Danube et de débarquer sur les îles du fleuve. En revanche, il les autorisait à traverser la Dacie (moyennant, chaque fois, l'autorisation du gouverneur) pour se rendre chez leurs frères de race, les Roxolans, qui étaient alors établis dans les plaines situées au nord d'Odessa [703]. Marcus cherchait évidemment à prévenir d'éventuels coups de main en territoire romain et à éviter l'infiltration d'éléments susceptibles de créer des

désordres sur les marchés. Ces précautions avaient pour conséquence de supprimer les bénéfices provenant des douanes, les *portoria.* Commode se hâtera de reprendre les relations commerciales avec les barbares établis au-delà du Danube et de réorganiser l'administration du *portorium publicum,* sacrifiant les intérêts de la romanisation aux profits immédiats [704].

Marc Aurèle, en cette dernière campagne de sa vie, se préoccupait d'attirer les barbares, de les préparer à une proche romanisation. Dion Cassius nous apprend qu'il recevait volontiers des envoyés venus des différentes nations et leur accordait des conditions variables, selon « qu'ils en étaient dignes », c'est-à-dire leur degré d'évolution. Cela allait du droit de cité à l'exemption d'impôts et même à l'octroi de subventions perpétuelles [705]. L'interdiction faite aux Iazyges de commercer avec les Romains était en fait une incitation à mériter dans l'avenir un libre accès aux centres urbains proches de la frontière.

Cette politique complexe, destinée à préparer l'annexion, était complétée par des actions militaires en profondeur. Nous en avons un exemple avec celle qui fut confiée à M. Valerius Maximianus et qui le conduisit jusque sur le territoire de l'actuelle Tchécoslovaquie, où était cantonné un détachement de troupes légionnaires, à Leugaricio (près de Trencin, à 120 kilomètres au nord du Danube), sans doute l'un de ces « camps d'hiver », en dur, dont parlait Dion [706].

Au début du mois de mars 180, Marc Aurèle tomba malade. Il se trouvait, alors, à Vienne, si l'on en croit Aurelius Victor et son *Livre des Césars* [707]. Une autre tradition donne Sirmium comme lieu de sa mort. C'est Tertullien qui place celle-ci à Sirmium, ce qui nous semble plus vraisemblable, d'abord parce que Tertullien, alors âgé d'une vingtaine d'années, eut certainement une connaissance directe d'un événement aussi considérable, ensuite parce que Sirmium est l'endroit le mieux adapté à la poursuite des opérations contre les Iazyges, qui semblent alors avoir été les plus actives [708].

Sur la cause de cette mort, les traditions ici encore divergent. L'*Histoire Auguste* suggère, implicitement, qu'il s'agit de la peste. Nous y lisons en effet que Marcus, lorsqu'il désespéra de recouvrer la santé, fit venir Commode et lui demanda de ne pas abandonner la guerre, et de ne pas trahir ainsi les intérêts de l'État. Commode lui répondit qu'il avait, quant à lui, d'abord le souci de ne pas tomber malade. Marcus le pria seulement d'attendre quelques jours avant de partir - sans doute d'attendre sa mort. A partir de ce moment, il s'abstint de nourriture. Au bout de six jours, il convoqua ses amis et leur dit : « Pourquoi pleurez-vous sur moi au lieu de penser à la peste et à notre mort à tous? » Et comme les autres voulaient se retirer, il leur dit, en gémissant : « Si vous me donnez maintenant mon congé, je vous dis adieu, en vous précédant. » Et comme ils lui demandaient à qui il confiait son fils, il répondit : « A vous, s'il en est digne, et aux dieux immortels. »

Le septième jour, il se sentit plus mal et fit venir son fils, mais il le renvoya très vite, de peur de la contagion. Son fils parti, il se couvrit la tête, comme s'il voulait dormir et, durant la nuit, il rendit le dernier soupir [709].

Bien vite, toutes sortes de légendes prirent naissance et se répandirent. L'une d'elles, née sans doute pendant le règne de Commode, voulait que Marc Aurèle eût souhaité la mort de son fils, parce qu'il craignait qu'il ne devînt un nouveau Néron, un Caligula ou un Domitien. Dion Cassius, d'autre part, n'hésite pas à assurer que Marcus fut tué par ses médecins, qui voulaient s'attirer la reconnaissance de Commode, que l'empereur lui-même en fut conscient et que, s'il recommanda son fils aux soldats ce fut pour que sa mort n'apparût pas comme un parricide [710]. La même tradition veut que, lorsque, pour la dernière fois, le tribun militaire qui commandait la garde ce jour-là lui demanda le mot d'ordre, il lui ait répondu : « Va vers le soleil levant, moi je suis au couchant » – ce qui était une allusion transparente au mot de Tibère dans des circonstances analogues [711]. Cela revenait à

assimiler Commode à Caligula. On imagine mal que Marcus lui-même ait été d'une telle clairvoyance.

Marcus mourut le 17 mars 180. Il avait, jusqu'à son dernier soupir, travaillé à la défense et à l'agrandissement de l'Empire, deux objectifs inséparables, comme l'avait montré l'expédition des Germains de 170. Conserver la « dot » que lui avait apportée Faustine, ce pouvoir qu'il exerça non pour sa propre satisfaction mais pour faire que tous ses actes fussent conforme à l'ordre du monde, demeura sa préoccupation unique. Une pensée nous révèle que, pour lui, le premier devoir d'un être humain, dans la mesure où il participait à la Raison universelle, était « le politique [712] ». Si cela est vrai de tout être humain, combien ce devait l'être davantage de celui à qui les dieux avaient confié l'Empire de Rome, qui, dans l'avenir, devait comprendre l'humanité entière [713]?

CHAPITRE VI

Les devoirs d'un prince II. Le législateur

Au temps de Marc Aurèle, l'empereur était regardé, dans tout le monde romain, comme le juge suprême, celui dont on attendait qu'il fît régner la justice. C'était à lui que l'on pouvait, au moins théoriquement, faire appel de toute violence, de tout acte inique, aussi bien venant de particuliers que de magistrats, locaux ou représentant le pouvoir central, les gouverneurs de province, par exemple. Entraîné, malgré lui, par les brigands, Lucius, le héros des *Métamorphoses* d'Apulée, tente d'invoquer le nom de Caesar, au moment où il traverse un marché plein de gens. S'il réussit à le prononcer, il sera, du même coup, sous la protection de celui qu'il appelle un «Jupiter [714] ». Malheureusement, il lui est impossible de prononcer des paroles humaines et la délivrance ne viendra que bien plus tard!

Ce rôle de juge suprême, reconnu à l'empereur, était l'héritage indirect du système juridique qui avait ses origines dans les temps les plus lointains, mais que venait de modifier Hadrien. Cicéron constatait que la législation romaine était pleine de désordre et appelait de ses vœux une remise en ordre. Pourtant ce désordre même avait ses avantages, il faisait que le droit était vivant, capable de s'adapter à des situations nouvelles et n'était pas figé une fois pour toutes. Rappelons que, dans le droit, tel qu'il existait à la fin de la République, plusieurs sources permettaient d'inventer, dans chaque situation, la solution qui semblait la plus juste, la plus conforme à l'équité. On en trouvait les éléments, non seulement dans ce que l'on appelait le *ius ciuile* (les règles déterminant le statut des personnes et des biens) mais dans les réponses des *prudentes,* c'est-à-dire des jurisconsultes, en fait de simples particuliers mais connaissant bien le droit, les précédents et capables, aussi, de juger par eux-mêmes de l'*aequitas*. Ces pru*dentes* ont qualité pour interpréter les lois,

assister les juges et les plaideurs. Leurs réponses, soigneusement conservées, sont autant de précédents et servent de référence.

Outre les réponses des *prudentes,* les édits des magistrats formaient une autre source du droit vivant. Tout magistrat, en effet, avait le pouvoir de prendre des édits, dans l'exercice de sa charge, pour préciser les règles qu'il entendait suivre. Cette faculté revêtait une particulière importance dans le cas du préteur, dont la fonction principale était, depuis la République, de « dire le droit » et, par là, de présider à l'administration de la justice. Aussi, au début de sa magistrature, le préteur publiait-il un édit, véritable contrat conclu entre lui et les citoyens. Le fondement juridique de ce pouvoir était l'*imperium* dont était revêtu le préteur. Théoriquement, celui-ci pouvait donner à son édit le contenu qu'il voulait. En fait, s'il s'y était risqué, il en eût été empêché d'une manière ou d'une autre, rappelé à l'ordre par le sénat, par exemple. Aussi, en pratique, le contenu de l'édit était le même d'une année à l'autre, avec les modifications éventuellement suggérées par l'expérience. Hadrien confia à un jurisconsulte, Julianus, le soin de fixer l'édit du préteur, une fois pour toutes. Cette réforme se produisit entre 125 et 138, donc pendant la jeunesse de Marc Aurèle.

Sous la République, et encore au début de l'Empire, le sénat intervenait en prenant des sénatus-consultes, qui pouvaient, ou non, devenir de véritables règles contraignantes. Sous l'Empire, ces sénatus-consultes ne peuvent être pris que sur la proposition de l'empereur. Et à ce moment, celui-ci devient, lui-même, source vivante du droit. En vertu de son *imperium* il publiera des édits. Entouré du conseil de ses amis, s'appuyant sur les avis des jurisconsultes, il donnera des réponses *(responsa)* aux demandes que lui feront les plaideurs, prendra des décisions *(decreta),* qui seront autant de jugements sans appel; enfin il enverra aux gouverneurs de tout ordre, à ses procurateurs, des instructions *(mandata)*. Cette extrême centralisation de la justice constitue pour le prince une charge

écrasante, dont la correspondance, que nous avons en partie conservée, entre Pline le Jeune et Trajan, peut nous donner quelque idée. Certes, l'empereur est aidé par ses bureaux, qui préparent ses dossiers et la correspondance, mais la décision ne peut être prise que par lui, s'il ne veut pas encourir le reproche, adressé si souvent à certains de ses prédécesseurs, notamment à Claude, d'être le jouet de ses affranchis.

Marc Aurèle avait commencé à assumer ces tâches bien avant son règne personnel. Vers 144, il se plaint d'avoir, en une seule journée, dicté jusqu'à trente lettres, beaucoup sans doute, des réponses au sujet d'affaires soumises par les provinciaux [715]. Or, il n'était encore que Caesar, et non pas Augustus! Il n'avait pas autorité pleine et entière sur l'administration de la justice, mais celle-ci n'est jamais loin de ses préoccupations. Nous l'avons constaté à propos du procès d'Hérode Atticus, qui se déroula à Rome probablement en 142 [716]. Pris entre sa *pietas* envers un homme qui appartient à son cercle familial, et qu'il considère comme un ami, et les exigences de la justice, il s'efforce de démêler ce qui appartient à celle-ci et ce qui peut fausser le jugement, dépasser la stricte vérité et, grâce au pouvoir de l'éloquence, entraîner des conséquences démesurées, contraires à l'équité. Pendant toute sa vie, Marc Aurèle méditera sur la justice, comme l'attestent les nombreuses réflexions que nous trouvons dans le livre des *Pensées*.

Pour lui, comme pour tous les philosophes, la Justice est le fondement de toutes les vertus, elle est, ainsi que le faisait observer Cicéron, la qualité qui définit l'homme de bien (bonus *vir*[717]*)*. Marc Aurèle la considère comme l'un des plus grands biens de la condition humaine, l'expression même de la «droite raison [718] ». Il est persuadé que l'univers est réglé, par la Providence, selon la justice: « Tout ce qui se produit, écrit-il, se produit justement [719]. » C'est en vertu de cette foi que, au moment de la rébellion de Cassius, il *savait* que rien de fâcheux ne pouvait lui arriver[720]. Il convient donc à l'homme d'imiter sur ce point l'action divine, de n'avoir souci que de la vérité et, en se libérant de tous les entraînements passionnels,

ceux qui peuvent résulter de la chair, de la méchanceté d'autrui, des propos que l'on entend, pour n'écouter que le « guide intérieur », de parvenir à cette totale indépendance que définissait Empédocle lorsqu'il comparait le sage à une « sphère parfaitement ronde, fière de sa circularité solitaire [721] . »

Mais la justice idéale ne diffère-t-elle pas de celle que doit exercer le prince, dans la réalité de l'action, en vertu de la fonction qui lui est dévolue? Certes, cette justice pratique sera fondée philosophiquement, elle répondra à des impératifs absolus et cela aura pour conséquence qu'elle ne sera pas dominée par des considérations matérielles, par exemple l'évaluation, forcément contingente, des conséquences – danger qui menace les juges, soumis à la raison d'État - et qui, plus qu'un empereur, est contraint d'en tenir compte? Mais un autre danger la menace. Rattacher aussi étroitement la justice du prince à l'image même, au concept théorique de Justice ne conduira-t-il pas Marc Aurèle à appliquer une justice inhumaine, abstraite, qui aura pour effet de rompre avec l'administration traditionnelle du droit, de révolutionner un domaine où Rome se reconnaît elle-même avec prédilection?

Ce danger n'avait pas échappé au prince. Il sait qu'il devra insérer son action dans les formes que lui proposent, et lui imposent, sa patrie, le fait qu'il est lui-même romain et qu'il doit se conformer à l'image que ce nom implique. Nous avons déjà rencontré la pensée où ce sentiment s'exprime [722]. Marcus, lorsqu'il siégera comme juge, ne se départira pas des qualités du Romain : le sérieux *(grauitas),* l'indépendance, mais il y ajoutera la « tendresse », la bienveillance, cette tendresse dont lui semblent manquer les grands personnages de l'Empire. L'apport personnel de Marc Aurèle, dans le monde de la justice et du droit, est précisément cette bienveillance, qui tempérera la justice. Nous avons vu qu'il avait élevé, au Capitole, un sanctuaire à *Indulgentia,* probablement le nom latin donné à cette (φλιοστοργìα qui est à ses yeux une vertu indispensable dans la vie familiale, sociale et politique [723]. Dion Cassius constate à ce propos que « la plus grande partie de sa vie fut consacrée à la bienfaisance [724] ». Il ne s'agit pas

seulement d'institutions charitables, mais d'une attitude générale du prince, dans la pratique du gouvernement, donc, essentiellement, l'administration de la justice. Ce n'est donc pas un hasard si, dans les *Pensées,* l'idée de justice est, très souvent, associée à celle de douceur, de bonté. Ainsi, Marc Aurèle, voulant définir l'homme de bien, écrit que ce sera celui qui se contentera, pour lui-même, de la part que lui attribuera la divinité, et qui, en même temps, « pour son propre compte, dans sa propre pratique, s'en tient à être juste et se maintenir dans des dispositions de bienveillance [725] ». Une autre fois, se rappelant que les hommes « ne sont pas méchants volontairement », mais pêchent par ignorance », il en conclut que c'est là une raison de se montrer indulgent envers eux [726].

Cette ignorance dans laquelle se trouvent la plupart des hommes confirme Marc Aurèle dans le sentiment de sa propre supériorité spirituelle, et c'est cette supériorité qui lui donne le droit d'être juge : « Rien ne nous fait l'âme grande, écrit-il, comme de pouvoir discerner clairement, en raison et en vérité, chacune des choses qui se produisent dans notre vie et de les considérer chaque fois en nous demandant quelle est son utilité, et pour quelle sorte de monde, quelle est sa valeur par rapport à l'ensemble, sa valeur par rapport à l'homme, comme citoyen de la plus vaste cité, dont les autres cités ne sont que des demeures… Aussi faut-il dire, à propos de chacune : « Ceci me vient de Dieu, cela de l'enchaînement des événements, d'une rencontre née du hasard, cela encore d'un être de ma tribu, de ma race, un associé, mais qui ignore ce qui est, pour lui, conforme à la nature. Mais moi je ne l'ignore point, aussi j'en use avec lui conformément au statut de notre communauté, avec bienveillance et justice. Mais, en même temps, en ce qui concerne les indifférents, ce que j'ai en vue, c'est la valeur [727]. »

Une telle page révèle la manière dont Marc Aurèle mettait en pratique, dans son rôle de juge suprême, la doctrine de ses maîtres stoïciens. Les notions auxquelles il se réfère sont bien celles de l'école, notamment la distinction entre les différents ordres de valeurs : celle qui concerne seulement l'être intérieur

et « concourt à une vie en accord avec elle-même » et celles qui ne sont que des auxiliaires, des aides qui facilitent notre existence matérielle [728]. La justice humaine ne concerne que les conséquences de l'acte. La justice du philosophe ne regarde que l'âme, elle est tout entière compréhension et amour. La première se meut dans le domaine des « indifférents », elle a pour fin de permettre la réalisation matérielle et la survie de la société grâce aux « préférables ».

La société est l'objet de toutes nos actions; c'est son intérêt qui définit la justice, parce que le « bien social » fait partie de notre nature [729], et c'est être cohérents avec nous-mêmes que de la pratiquer. De la sorte, l'empereur pourra *comprendre* les Chrétiens, mais il ne lui sera pas possible de les abandonner à leurs aberrations, qui mettent la cité en péril. Ainsi, en d'autres temps pardonnera-t-on aux hérétiques, tout en les condamnant aux flammes. On ne saurait nier qu'il existe une convergence certaine entre la conception que se fait Marc Aurèle de la justice et celle des Chrétiens. Le rapprochement s'impose entre la parole du Christ demandant à son Père de pardonner à ses persécuteurs, « car ils ne savent pas ce qu'ils font » et la pensée de Marc Aurèle que nous avons citée. Comme les Chrétiens l'empereur établit une distinction très nette, fondamentale, entre l'être intérieur et l'action, entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu. Il en éprouvait d'autant plus vivement la nécessité qu'il était César et, en même temps, tournait à tout instant son regard vers Dieu.

Les historiens anciens insistent sur la manière dont Marc Aurèle administrait la justice. Dion Cassius nous assure que c'était à elle qu'il donnait tous ses soins chaque fois qu'il n'était pas occupé par une expédition ou une guerre [730], qu'il y consacrait tout le temps nécessaire, accordait « beaucoup d'eau » (c'est-à-dire de temps) aux avocats des deux parties, faisait durer les enquêtes préliminaires, de manière à découvrir avec certitude de quel côté était le droit. Si bien, constate

Dion, qu'un procès pouvait durer jusqu'à onze ou douze jours et que le tribunal siégeait même parfois la nuit. Sa minutie, concernant les moindres détails, était extrême, s'y attardant longuement, parce que, disait-il, un empereur ne doit rien faire à la hâte. Il estimait, non sans raison, qu'une erreur qu'il commettrait sur un point, aussi mince fût-il, pourrait faire douter du bien-fondé de tout le reste.

L'auteur de l'*Histoire Auguste* tient à peu près le même langage, et apporte quelques précisions supplémentaires. Il nous apprend, par exemple, que Marc Aurèle ajouta au calendrier des jours où l'on pouvait rendre la justice, si bien qu'il y en eut, en tout, deux cent trente dans l'année[731], qu'il présidait personnellement les tribunaux devant lesquels étaient évoquées des affaires mettant en jeu la vie de l'accusé lorsque celui-ci était d'un rang social élevé et qu'il infligeait en général des peines plus légères que celles qui étaient prévues par les lois, tout en n'hésitant pas à se montrer inexorable à l'égard d'accusés ayant commis des fautes graves [732]. Le témoignage de l'historien confirme donc ce que l'on peut induire des confidences contenues dans les *Pensées,* la volonté, souvent affirmée par Marc Aurèle, de tempérer par la bienveillance les rigueurs de la loi, mais, en même temps, de mettre hors d'état de nuire les « méchants ». Car, écrit-il, « qui commet une faute la commet envers lui-même; qui commet l'injustice la commet contre lui-même, parce que c'est lui-même qu'il rend méchant [733] ». C'est là une thèse soutenue non seulement par les stoïciens, comme en témoigne Plutarque [734], mais déjà par Platon à propos de l'âme du tyran[735] . Rétablir la justice, c'est rétablir l'ordre du monde que l'injustice a troublé. Pour y parvenir, il convient de décider si l'âme du coupable est temporairement ou définitivement engagée dans le mal. Dans le premier cas, une peine légère suffira à lui faire découvrir la vérité; dans le second, le juge n'hésitera pas à rayer du nombre des vivants l'homme méchant. De même, autrefois, Scipion Émilien, après le siège de Numance, fit vendre comme esclaves les défenseurs qui avaient tué certains de leurs compagnons pour se nourrir de leur chair. Il estimait

que ce crime leur avait ôté leur caractère d'êtres humains, qu'ils s'étaient retranchés de la communauté des hommes [736].

Cette justice idéale, qui tient compte à la fois des exigences de la raison, de la nature humaine et de celle de l'univers, mais aussi des nécessités de la vie sociale, comment l'empereur pourra-t-il faire qu'elle se traduise en actes, dans toutes les circonstances, innombrables, imprévisibles, où il lui faudra juger, établir des règles nouvelles, corriger les anciennes, décider du sort des personnes et des biens? Comment a-t-il assumé toutes ces tâches?

Nous avons rappelé les documents qui nous renseignent sur la législation de Marc Aurèle, essentiellement des inscriptions, qui concernent surtout l'administration provinciale, et les rescrits, les réponses, les jugements rassemblés dans le *Digeste* [737] mais aussi le Code Justinien, les Fragments du Vatican, les *Institutiones,* etc. : ce sont ces derniers qui nous font connaître les principes suivis par Marc Aurèle pour prendre ses décisions sur des points de droit civil. Il est possible d'en déduire l'idée qu'il se faisait de la vie civique, sa conception des structures sociales, le rôle qu'il attribuait aux institutions municipales, etc. Quelques indications, enfin, sont fournies par les sources narratives; elles concernent surtout les jugements portés par les contemporains et les historiens postérieurs sur l'attitude générale du prince en matière de justice plus qu'elles ne nous renseignent sur des actes particuliers et des faits objectifs. Ceux-ci ne sont allégués qu'assez vaguement, et à l'appui d'affirmations par lesquelles l'auteur s'efforce de qualifier, globalement, le règne de l'empereur philosophe, en mentionnant par exemple le rôle accordé au sénat (point douloureux, dans l'évolution du régime impérial), la modération de la fiscalité, l'assistance aux plus pauvres, les règles établies pour assurer le service de l'annone (le ravitaillement), le degré de liberté consenti aux simples citoyens [738]. Mais les mesures elles-mêmes, qui devaient assurer la réalisation de cet idéal, sont le plus souvent passées sous silence.

Parfois, cependant, même dans les sources narratives se rencontrent quelques notations qui laissent entrevoir le « style » personnel de l'empereur dans son activité juridique. Ainsi lorsque l'auteur de l'*Histoire Auguste* écrit que Marc Aurèle « rétablit plutôt l'ancien droit qu'il n'en fit un nouveau [739] ». Cela s'accorde avec ce que nous savons de ses tendances « archaïsantes », qui ne furent pas seulement la manifestation d'une mode et d'une esthétique, mais un parti pris politique conscient [740]. Il admire, par-dessus tout, le vieux Caton [741], son sens de la justice, sa fidélité au droit, sa défiance à l'égard des innovations dont on ne mesure pas immédiatement le danger. Dans le portrait qu'il trace de son père Antonin le Pieux il met en pleine lumière les qualités qui font du prince, en quelque sorte, un nouveau Caton. Il le loue d'avoir été un « bon agriculteur [742] », ce qui est évidemment une allusion au *De agricultura* du vieux censeur, qui rappelle que c'était là le plus bel éloge que l'on pût faire d'un Romain, dans l'ancien temps. Antonin aimait cultiver ses vignes. Aux yeux de Marc Aurèle, cela est l'indice des vertus profondes des Romains, celles qu'il voudra pratiquer lui-même dans l'administration de l'Empire, en particulier la gestion des finances. Un « bon cultivateur » sera ménager de son argent, et, à plus forte raison, de celui de l'État [743]. Ce que fit Antonin, et ce que fit Marc Aurèle lorsque, pour financer la guerre contre les Germains et les Sarmates, il vendit les trésors appartenant personnellement à la famille impériale [744] et respecta scrupuleusement la séparation entre le fisc (la cassette impériale) et l'*aerarium Saturni,* le trésor public, géré par un magistrat dépendant du sénat. C'est dans cet esprit qu'il réprima les dénonciations calomnieuses, qui avaient causé tant de mal dans les régimes de « tyrannie », où elles étaient favorisées en raison du profit qu'elles valaient au fisc, bénéficiaire des biens confisqués [745].

Marc Aurèle s'attaqua aussi à une autre sorte de gaspillage, qui ruinait, surtout, les particuliers : les frais provoqués par les spectacles. Un texte célèbre, l'inscription d'Italica, que nous avons déjà citée [746], montre comment l'empereur soumit ce problème à la délibération du sénat, probablement en 177. Le tarif des rémunérations est réglé avec une grande minutie,

selon le nombre des gladiateurs présentés, et aussi leur qualité, ainsi que leur beauté! Et il est prévu que, dans les cités les moins riches, les sommes prévues dans ce texte seront diminuées, proportionnellement aux ressources locales. Cette réglementation s'appliquait non seulement à l'Espagne mais à l'ensemble des provinces et à l'Italie. Une autre inscription, découverte à Sardes, en Asie Mineure, reprend des prescriptions analogues [747]. Le but est, d'abord, d'alléger les charges des membres de l'aristocratie locale (les « décurions », qui siègent au « sénat » municipal), qui supportaient les frais entraînés par les jeux. Cela avait aussi l'avantage de rappeler à plus de mesure ceux des provinciaux qui, comme l'avait fait autrefois le père d'Hérode Atticus, et, plus récemment, Hérode Atticus lui-même, rivalisaient de magnificence et faisaient fi de ce qui pouvait encore subsister de la *« parsimonia »* traditionnelle des Romains. Il y avait là un effet moralisateur analogue à celui que l'on avait voulu obtenir, souvent en vain, en promulguant des lois somptuaires, et la *temperantia* (modération), l'une des quatres vertus cardinales selon les philosophes, y trouvait son compte. Mais une autre conséquence apparaît : cette réglementation restreint, en fait, l'autonomie des cités et les soumet plus étroitement au pouvoir central. Les gouverneurs de province, mais aussi des procurateurs impériaux, des chargés de mission judiciaire *(iuridici),* et d'autres détenteurs d'une parcelle de l'autorité impériale, les commandants des flottes de Ravenne et de Misène, ont qualité pour l'appliquer. Comme il arrive, la « providence » du prince a pour effet de limiter la liberté.

Ces accroissements du pouvoir central, qui continuaient des mesures analogues prises quelque temps plus tôt par Hadrien – ainsi la création des consulaires chargés de rendre la justice chacun dans une région de l'Italie, supprimés par Antonin, pour faire droit aux réclamations des sénateurs, mais rétablis par Marc Aurèle, avec quelques modifications –, se justifiaient sans doute par des raisons pratiques, le désir de rapprocher les représentants du prince et du sénat des administrés, de raccourcir les délais de justice, d'alléger, aussi, sans doute, la tâche des bureaux de l'empereur, ne peut-on aussi se demander

si la philosophie personnelle de Marc Aurèle ne l'incitait pas à « normaliser » la vie publique, à la rendre conforme aux règles de la Raison? Et, pour cela, le meilleur moyen n'était-il pas de soumettre le plus d'affaires possible au jugement de celui qui, dans l'Empire, équivalait à Jupiter, organisateur de toute chose. Déjà Sénèque, dans le traité *Sur la clémence,* avait esquissé le parallèle [748], et l'on sait que la Providence de l'empereur figure sur les monnaies des Antonins [749]. L'intervention, directe ou indirecte, du Prince, déjà reconnue par les institutions dès les Julio-Claudiens, se trouvait favorisée, justifiée par le rationalisme philosophique du « stoïcien » Marc Aurèle.

C'est ainsi que, plus d'un millénaire et demi plus tard, la philosophie du Siècle des Lumières devait conduire la France au jacobinisme réducteur des particularités régionales et des manquements aux évidences de la rationalité. Mais déjà la *République* de Platon avait montré, jusqu'à la caricature, ce que pouvait être une politique fondée sur celle-ci. Certes, il serait dangereux d'affirmer que les mesures centralisatrices et autoritaires prises par Marc Aurèle, la réglementation qu'il imposa ou confirma sur bien des points lui furent dictées par le stoïcisme. Il s'agit, en effet, d'actions concernant les « indifférents » et, par conséquent, les « préférables », mais les principes mêmes de la doctrine du Portique ont pu être un facteur « favorisant » pour accélérer une évolution déjà commencée.

Une autre innovation de Marc Aurèle, destinée à se perpétuer dans notre monde jusqu'à nos jours, en elle-même fort raisonnable et compréhensible, entraînait des conséquences du même ordre. Soucieux de préserver et de garantir le statut des personnes libres, l'empereur institua ce qui est devenu l'état civil, en ordonnant à tous les citoyens de déclarer, dans un délai de trente jours, la naissance de leurs enfants issus de «justes noces ». Cette déclaration devait être faite aux « préfets du trésor de Saturne », dont nous avons dit le rôle financier. Mais le trésor auquel ils présidaient était devenu, depuis longtemps, le lieu où étaient conservées les

archives de l'État. La mesure était valable pour Rome et sa région. Dans les provinces, il fut prévu, de même, que les naissances d'enfants de condition libre seraient inscrites dans les archives officielles locales [750]. Marc Aurèle voulait prévenir, de cette manière, toute contestation éventuelle, empêcher, aussi, que des citoyens libres (des femmes, notamment) soient réduits illégalement en esclavage et vendus loin de leur patrie, sans qu'ils aient aucun moyen de faire valoir leurs droits. Des mesures analogues existaient bien, depuis longtemps, dans certaines cités, comme le montre le débat autour du poète Archias, dont Cicéron plaida la cause, mais l'établissement d'un état civil uniforme, dans toutes les provinces de l'Empire, entraîna évidemment, en bien des endroits, la modification de coutumes locales, très anciennes, de caractère religieux (par exemple l'inscription dans les phratries, en pays grec) et n'était pas sans influence sur la structure même des familles.

Mais ce ne fut pas, assurément, le stoïcisme qui conduisit Marc Aurèle à instituer un état civil ! On croit discerner d'autres influences, plus personnelles, et affectives, qui ont pu agir sur ce point. Dans les *Pensées,* il remercie son frère Severus du lui avoir inspiré l'amour de la famille [751] et, d'autre part, il nous a révélé dans le premier livre tout ce qu'il dut à la sienne, au cours de son enfance et de son adolescence. L'expérience personnelle venait renforcer les considérations théoriques. En protégeant la famille, comme institution (et la condition juridique des enfants en est le fondement même), Marc Aurèle suivait, en quelque sorte, un instinct qu'il avait en lui autant et plus que les exigences de la raison. Et il se trouvait que cet instinct s'accordait avec la tradition romaine. Un « vieux Romain », s'il est et doit être un « bon agriculteur », est aussi un bon père de famille. Ici encore, Caton le censeur avait donné l'exemple.

Beaucoup, parmi les mesures particulières prises par Marc Aurèle, concernent la défense de la famille. C'est ainsi qu'il édicta des règles nouvelles pour l'attribution des tuteurs, chargés de substituer leur autorité à celle d'un père absent ou défaillant. Les règles existantes remontaient à la *Lex Plaetoria,*

qui datait du début du deuxième siècle avant J.-C., au plus tard. Elles concernaient la protection des jeunes gens de moins de vingt-cinq ans contre des tentatives de dol mettant leurs biens en danger, car, si le patrimoine est menacé,la continuité de la famille est très compromise. Marc Aurèle établit que les personnes entrant dans cette catégorie pourraient obtenir un tuteur directement, sur simple demande, alors que, jusque-là, elles devaient fournir un motif et le consul décidait. Un préteur spécial fut créé, avec le titre de *praetor tutelaris* (préteur chargé des tutelles) pour traiter des affaires de cette nature [752], ce qui indique et leur volume et l'intérêt que leur portait le prince. Cet intérêt se manifeste aussi par nombre des réponses qui nous ont été conservées et qu'il fit à propos de ces problèmes.

La désignation d'un tuteur entraînait souvent des difficultés, concernant le choix qui était fait par le magistrat. La personne choisie était parfois réluctante à accepter. Aussi l'empereur s'attacha-t-il à définir, aussi précisément que possible, les cas de dispense légitime, et les critères invoqués sont parfois significatifs. On admet, par exemple, qu'une trop grande pauvreté, parce qu'elle rend la personne incapable de supporter les charges qu'entraînait l'exercice d'une tutelle, est l'un de ces cas [753], mais la pauvreté n'a pas que cet inconvénient, elle implique une condition sociale par trop modeste et risque, en conséquence, de faire déchoir le pupille de celle qu'il avait jusque-là. Précisément, un autre texte, remontant à Hadrien et à Antonin, mais confirmé par une lettre de Marc Aurèle et de Lucius Verus, prévoit comme causes de récusation la *mediocritas* (c'est-à-dire l'infériorité sociale), un manque notoire de culture *(rusticitas)* mais aussi l'existence de conflits à l'intérieur de la famille [754], ce dernier cas prévu dans l'éventualité où le tuteur éventuel appartiendrait à une branche en désaccord notoire avec celle à laquelle appartiendrait la personne que l'on veut protéger.

La désignation des tuteurs doit donc tenir compte de la hiérarchie sociale non moins que des convenances dans chaque cas particulier. Il en va de même pour les curateurs, qui

sont des administrateurs imposés à des personnes incapables de gérer elles-mêmes leurs biens et aussi donnés à des mineurs sortant de tutelle, pour veiller à la reddition des comptes par le tuteur. Marc Aurèle intervint, ici encore, et prescrivit, par exemple, que le curateur d'une femme qui, par la suite, devient sa belle-fille doit se démettre de sa fonction [755], cela, évidemment, afin de ne pas risquer de favoriser, dans ce mariage, les intérêts de l'époux au détriment (éventuel) de ceux de l'épouse.

Il arrivait qu'un père de famille désigne, dans son testament, la personne à qui il souhaitait que fût confiée la tutelle de ses enfants. Dans ce cas, Marc Aurèle estime que la volonté du défunt doit être respectée, sauf si la personne ainsi nommée bénéficie d'une exemption motivée, mais ici encore, l'existence de liens familiaux l'emporte sur les causes légitimes d'exemption. C'est ainsi qu'un affranchi peut être choisi comme tuteur des enfants de son patron, « même s'il bénéficie de quelque privilège» (qui, dans le cas général, l'en aurait dispensé[756]. Il est clair que l'affranchi appartient au groupe familial et que la tutelle des enfants relève de ses devoirs envers lui. Dans ce cas, la cohésion de la famille l'emporte sur la considération des rangs sociaux.

L'empereur établit aussi que la tutelle doit être exercée par une personne appartenant à la même cité que le pupille. Lorsqu'il était impossible de trouver, dans une bourgade provinciale, quelqu'un qui fût capable de remplir cette fonction, les « divins frères » (Marcus et Lucius) décrétèrent que les magistrats de la petite ville devraient s'informer dans les cités voisines, dresser la liste de tous ceux qui rempliraient les conditions nécessaires et la transmettre au gouverneur de la province, qui décidera; eux-mêmes ne peuvent réclamer le droit de nommer directement le tuteur [757]. Sur cette liste figureront, disait la « réponse » des divins frères, « *honestissimum quemque* », « tous les plus honorables », c'est-à-dire les notables de la cité en question. La préoccupation évidente est de préserver le rang social des pupilles, éviter que leur tuteur ne les fasse déchoir, soit en raison d'une pauvreté

excessive, soit par manque de culture. Pour cette raison, il était prévu que les sénateurs ne sauraient être exemptés en raison de leur rang d'être désignés comme tuteurs de pupilles ayant un rang social inférieur [758]. Les «sénateurs» et, dans les cités provinciales, les décurions jouent donc, par la volonté de Marc Aurèle, le rôle qui leur est traditionnellement reconnu dans la société romaine. Les citoyens particulièrement distingués par leur naissance, leur fortune, leurs attaches familiales, leur influence sociale ou leurs talents ont le devoir de protéger, de secourir et de guider ceux qui ne possèdent pas les mêmes avantages, et cela, depuis les temps les plus anciens, comme le prouve l'institution de la clientèle et du patronat. Cicéron, dans le *Pro Murena,* décrit cet état d'esprit et insiste sur les sentiments portés par les « petits gens » (*tenues*) aux membres de ce que nous appelons, assez vaguement, l'aristocratie, à tous ceux qui possédaient une quelconque *auctoritas* et aux *honestissimi* [759]. L'intention de Marc Aurèle est fort claire. Il s'agit de maintenir ce qui subsiste des coutumes, mais aussi des relations affectives qui existaient dans l'ancienne Rome à l'intérieur de la société, dès le temps de la *libera respublica.* Quelle est, dans cette politique, l'influence du Portique?

On pourrait alléguer le devoir d'entraide, imposé par Dieu à tous ceux qui se trouvent jouir de quelque avantage. Cicéron, exposant la doctrine stoïcienne, écrivait que le fait de posséder quelque supériorité incitait les hommes à en user pour le bien de leurs semblables et que la nature même qui est la nôtre nous porte à renforcer, autant qu'il est en nous, les liens sociaux [760]. Or, nous avons vu que Marc Aurèle ne pense pas autrement [761]. Il est clair que la tradition romaine, sur ce point comme sur bien d'autres, est conforme à l'enseignement des stoïciens mais, naturellement, n'en dérive pas. Aussi n'est-il pas besoin de penser que Marc Aurèle, ici, s'inspire de leur philosophie.

Une autre disposition, prise par lui et concernant l'attribution des tuteurs nous confirme dans cette opinion, en montrant que l'empereur tient compte essentiellement, sur ce point de sa législation, des structures sociales traditionnelles et respecte ce qui nous semble aujourd'hui un préjugé propre au

monde antique. Il établit en effet une distinction très nette entre les affranchis et les personnes de naissance libre : « Les gouverneurs, écrit-il, ne donneront pas à des pupilles affranchis des tuteurs ou des curateurs de naissance libre [762] », prescription qui semble contredire celle qui accorde à des pupilles de basse condition des tuteurs appartenant aux ordres supérieurs de la cité, ce qui nous invite à nous interroger sur l'intégration des esclaves et des anciens esclaves dans la société. Il est clair que Marc Aurèle établit une distinction de nature entre les affranchis et les *ingenui,* du moins au regard de leur statut juridique. Or, nous avons vu qu'un affranchi devait accepter d'être tuteur des enfants de son patron. Il ne s'agit donc pas d'une incapacité de nature, qui frapperait l'affranchi du fait même qu'il a été esclave, mais d'une clause de circonstance, dont l'explication peut être fournie par l'un des textes cités : les gouverneurs ne seront autorisés à donner des tuteurs de naissance libre à des affranchis que s'il y a, sur le lieu où le problème se pose, manque absolu d'affranchis. Le discours de Marc Aurèle cité à ce propos dans le *Digeste* (sans doute la proposition faite au sénat par l'empereur et adoptée sous forme de sénatus-consulte) prévoyait en effet qu'à des pupilles affranchis ne devaient être donnés que des affranchis « de l'endroit même [763] ». Si l'empereur ne tenait compte que de la personne, cette distinction ne se comprendrait pas. Mais il tient compte, en fait, de la personne « en situation », c'est-à-dire pensée à l'intérieur de la société à laquelle il appartient. Considération qui relève des « indifférents », de l'opportunité, non de la valeur absolue. En réalité, ce qui a motivé la décision de l'empereur semble bien avoir été d'ordre purement matériel : la charge de tuteur étant assez lourde (puisque, nous le voyons par la législation, beaucoup de personnes cherchaient à en être exemptées), il eût été déraisonnable de charger à l'excès les citoyens sur lesquels pesaient un grand nombre de responsabilités, les membres du « sénat » local, par exemple, en leur imposant la tutelle des enfants de naissance servile, affranchis par testament à la mort de leur maître. C'était une mesure de bon sens, prise en vertu de la politique générale suivie par Marc Aurèle, celle qui lui a dicté les

restrictions apportées aux frais entraînés par la multiplication des spectacles. Il était essentiel, pour chaque communauté, que subsistât une aristocratie locale en mesure d'assumer son rôle traditionnel.

L'un des problèmes les plus graves qui se posait alors à la conscience des philosophes, mais aussi à la sagesse des législateurs, était celui de l'esclavage. Il y avait longtemps que les thèses d'Aristote sur ce point avaient été abandonnées. Les Romains ne croyaient pas (s'ils l'avaient jamais cru) que les esclaves fussent des « instruments animés », des machines, dirions-nous aujourd'hui, douées de mémoire et d'intelligence. Les esclaves appartenaient à la *familia,* au groupe social formé autour du père. Ils participaient au culte des divinités de la maison et du foyer. Même si, dans la pratique, leur condition était souvent dure, si, même, elle s'était aggravée sur les *latifundia,* les grandes propriétés où leur nombre imposait une stricte discipline et les tenait éloignés de ce que nous appelons aujourd'hui la « famille », l'opinion générale refusait de leur dénier la qualité d'être humains, de même essence que les personnes libres. La lettre à Lucilius dans laquelle Sénèque exprime ce sentiment est restée justement célèbre : « Ce sont des esclaves, écrivait-il? Non, mais des hommes. Ce sont des esclaves? Non, mais des amis d'une condition plus humble. Ce sont des esclaves? Non, mais des camarades d'esclavage, si tu considères que, contre eux et contre toi, la Fortune a même pouvoir [764]. »

Vers le même moment, dans le *Traité des bienfaits,* le même Sénèque montre qu'il existe, entre l'esclave et son maître, un contrat moral, et que l'esclave a souvent l'occasion de rendre des services à celui qui a en principe tout pouvoir sur lui, sauf celui de contraindre son être intérieur [765]. Le stoïcisme a, certainement, favorisé cette évolution, et c'est en stoïcien que

Sénèque écrit les pages que nous lisons, mais l'ensemble du peuple, et non les seuls philosophes, pensait de même. On l'avait vu en 57 après J.-C., lorsqu'un maître fut assassiné par ses esclaves. La tradition voulait qu'en une telle circonstance tous les esclaves de la maisonnée fussent mis à mort. Devait-on s'y conformer? La question fut posée au sénat, qui conclut par l'affirmative, en considérant qu'il fallait « faire un exemple », si l'on voulait assurer la sécurité publique [766]. Mais cette décision sembla si injuste et si cruelle que, le jour de l'exécution, une foule considérable se rassembla pour tenter de l'empêcher et les condamnés furent conduits au supplice entre deux haies de soldats. Il est donc certain que l'opinion générale était favorable à un adoucissement de la condition servile, en dehors de toute considération théorique.

Cependant, personne n'aurait alors souhaité que disparût l'institution elle-même. Trop d'intérêts, de traditions s'y opposaient. Une telle mesure, absolument inconcevable, eût entraîné des bouleversements dramatiques. Tout revenait alors à aménager la servitude et, à cela, les mœurs étaient préparées depuis longtemps. Depuis au moins le dernier siècle de la République, les affranchissements s'étaient multipliés. Tous les prétextes étaient bons aux maîtres pour affranchir leurs esclaves : ceux que distinguait quelque talent, ou qui avaient su se faire une place privilégiée auprès du maître, les *vernae,* qui étaient nés dans la maison et que l'on avait vus, enfants, jouer avec les fils et les filles du maître. Les inscriptions funéraires nous montrent que les esclaves vivaient d'une vie comparable à celle des hommes libres, que leurs unions avec des femmes esclaves, bien qu'elles ne fussent pas reconnues légalement comme « justes noces », étaient durables et devenaient de véritables mariages. Aussi, bien souvent, après des années d'esclavage, venait l'affranchissement qui légalisait un état de fait.

Telle était la situation au deuxième siècle de notre ère. L'opinion était, au moins de façon confuse, favorable à l'intégration des esclaves dans la société civile. Marc Aurèle partage ce sentiment. De nombreux textes le prouvent. Chaque

fois qu'il est possible de décider en faveur de l'esclave et de lui accorder la liberté, c'est dans ce sens que conclut l'empereur. Lorsqu'il y a doute, l'esclave en bénéficie. Nous en avons pour exemple le récit, conservé au *Digeste,* d'une séance tenue par le conseil du prince, l'année 166 de notre ère : « Un personnage , nommé Valerius Nepos, après avoir fait un testament en bonne et due forme, l'avait annulé et rayé le nom des héritiers d'abord inscrits. Marc Aurèle rendit, à ce sujet, une première décision :" Attendu que Valerius Nepos a changé de volonté, annulé son testament et rayé le nom de ses héritiers, je décide, en vertu d'une constitution de mon divin Père, que l'héritage ne revient pas à ceux dont les noms avaient été inscrits. " Puis, se tournant vers les avocats du fisc, il leur dit : « Voilà, quant à vous, vous avez vos juges " (c'est-à-dire que le fisc pouvait, désormais, réclamer l'héritage). Sur quoi un assistant, nommé Vibius Zeno, intervint et dit :" S'il te plaît, empereur, écoute-moi patiemment; en ce qui concerne les legs (fait à d'autres personnes que les héritiers principaux) que décideras-tu? " Antonin Caesar dit : " Es-tu persuadé que celui qui a rayé les noms des héritiers a voulu que son testament fût valide? " Cornelius Priscus, l'avocat de Zeno, répondit : " Il s'est borné à rayer les noms des héritiers. " Calpurnius Longinus, l'avocat du fisc, dit :" Aucun testament ne peut être valide s'il n'y a pas un héritier. " Priscianus dit :" Il a affranchi certaines personnes et leur a donné des legs. "Antonin Caesar fit sortir tout le monde, puis, après avoir délibéré, les fit rentrer et dit :" Je décide que la présente cause peut être interprétée dans le sens le plus humain, c'est-à-dire que nous considérions que Nepos a voulu annuler seulement ce qu'il a rayé. "Or il avait rayé aussi le nom d'un esclave qu'il avait ordonné d'affranchir. Marcus n'en décida pas moins, dans sa réponse, qu'il serait libre, cela, évidemment, en raison de son penchant en faveur de la liberté [767]. »

Lorsqu'un testateur avait demandé d'affranchir un ou plusieurs esclaves, cette clause était toujours considéré comme valable par Marc Aurèle [768], même lorsque, par maladresse ou pour une autre raison, la demande d'affranchissement n'avait pas été explicitement formulée : « Puisque, vous, qui êtes

esclaves, dit-il dans une réponse à A. Aufidius (un des juristes de ce nom), vous avez été désignés comme héritiers sous le nom d'affranchis, cette appellation doit être considérée, en vertu d'une interprétation bienveillante, comme si vous aviez été déclarés à la fois héritiers et libres. Mais cela ne vaut pas dans le cas d'un legs [769]. » Marc Aurèle estimait donc qu'il suffisait qu'un testateur fût présumé avoir voulu affranchir ses esclaves pour que ceux-ci deviennent des hommes libres. Il ne pouvait en être de même pour un legs en argent ou en bien-fonds, à propos desquels la volonté expressément déclarée était nécessaire.

Dans l'affaire soumise à la délibération du conseil, que nous avons citée, seul le fisc était lésé, donc l'empereur lui-même. Si, en effet, le testament n'avait pas été reconnu valable, dans aucune de ses stipulations, toute la fortune du testateur, y compris ses esclaves, serait devenue la propriété du trésor impérial. C'était la thèse soutenue par l'avocat du fisc. Marc Aurèle renonça à ce qui eût été pour lui un bénéfice, agissant en cela contrairement à beaucoup de ses prédécesseurs, toujours à l'affût de moyens et des prétextes pour s'approprier les biens des particuliers. Il sacrifia le profit à « l'interprétation la plus humaine ».

Dans la pratique, Marc Aurèle facilita, au besoin par des artifices juridiques, l'affranchissement des personnes. Certains esclaves appartenaient à des collectivités, cités ou *collegia* (associations privées). Les cités avaient, depuis toujours, la faculté d'affranchir leurs esclaves (le père d'Horace avait, par exemple, bénéficié de la liberté dans ces conditions). Marc Aurèle accorda le même privilège aux *collegia* « qui avaient permission de se réunir [770] », ce qui revenait à leur reconnaître une personnalité civile, qui, jusque-là, ne leur était concédée que partiellement. Il est significatif que l'évolution du statut des collèges, amorcée depuis Nerva et Trajan, poursuivie sous Hadrien, ait été continuée par Marc Aurèle avec la reconnaissance du droit d'affranchir leurs esclaves.

Plusieurs « réponses » de l'empereur règlent, de même, en faveur des esclaves des difficultés particulières surgies à

propos de leur affranchissement. Il établit, par exemple, que, si un patron, après avoir reçu de son esclave la somme nécessaire à son rachat, refuse de l'affranchir, l'esclave a la possibilité d'exercer un recours contre lui [771]. Considéré comme victime de la mauvaise foi de son patron, il pourra citer celui-ci, à Rome devant le préfet de la Ville, dans les provinces auprès des gouverneurs. Une précaution toutefois : l'esclave qui intentera une telle action et qui perdra son procès sera condamné au travail forcé dans les mines, à moins que son patron ne le réclame pour lui infliger lui-même un châtiment – mais, ici encore, l'empereur prend ses précautions contre le risque de cruautés éventuelles, en stipulant que le châtiment ne saurait être plus grave que le travail de la mine!

Les esclaves ne tombaient pas seulement sous le coup de l'autorité patronale. Lorsqu'ils étaient convaincus de délit envers la société dans son ensemble, de vol, de violence, etc., ils pouvaient être punis par les autorités de la cité ou de la province et condamnés, par exemple, à la prison. Pendant tout le temps que durait leur peine, ils perdaient le droit de bénéficier d'un legs ou d'être affranchis. Mais, une fois leur peine accomplie, ils le retrouvaient, car, dit une réponse des « divins frères », « la contrainte temporaire qui résulte de la sentence entraîne l'abolition de la peine [772] ». Marc Aurèle (et Lucius Verus) revenaient ainsi sur une disposition établie par Antonin, selon laquelle les esclaves ayant été emprisonnés ne pouvaient être affranchis. Ils établissaient une distinction, en limitant cette incapacité au temps pendant lequel les condamnés subissaient leur peine. Ce qui signifiait que l'esclave coupable, et puni, n'était pas considéré comme « irrécupérable », mais conservait ce qu'on lui concédait de personnalité juridique [773].

Tout contrat par lequel était prévu l'affranchissement d'un esclave devait être observé, de quelque façon que la situation respective des parties en cause ait pu être modifiée, par exemple si les biens dont les esclaves étaient une partie étaient passés entre les mains d'héritiers. Au moment où l'esclave avait été acheté, son précédent propriétaire avait, parfois,

prévu que cette vente ne serait que temporaire, qu'au bout d'un délai déterminé, il serait affranchi. Marc Aurèle (et, cette fois Commode) établissent que cet affranchissement doit avoir lieu, bien que l'acquéreur qui en avait pris l'engagement soit mort entre-temps[774]. La liberté est considéré par lui comme un bien irrévocable, et il se montre sur ce point plus libéral qu'Hadrien, comme le prouve une « réponse » mentionnée dans le *Digeste:*

Quelqu'un avait vendu deux esclaves, Pamphila et Stichus, à un certain Seius, en stipulant qu'ils ne devaient pas avoir d'autre maître que ce Seius, et que, si celui-ci mourait, ils devaient devenir libres. En raison de cette clause restrictive, le prix de vente avait été réduit. A la mort de Seius, les héritiers s'opposèrent à l'affranchissement des deux esclaves en question, et en appelèrent à Hadrien. Celui-ci décida que Pamphila et Stichus ne devaient pas devenir libres parce qu'ils n'avaient pas été affranchis en bonne et due forme. Plus tard, Marc Aurèle, devant qui le cas fut évoqué, fut d'un avis contraire : les deux esclaves seraient libres, même en l'absence d'une libération en règle [775].

Et, de même que l'esclave victime de la mauvaise foi de son maître peut en appeler à l'empereur, de même, si le testament qui prévoit son affranchissement vient à être frauduleusement supprimé, il est admis à présenter une action « en suppression de testament [776] », ce qui est un degré de plus dans l'évolution qui tend à reconnaître à l'esclave une personnalité juridique. L'empereur accompagne sur ce point les changements qui se produisent dans l'opinion publique beaucoup plus qu'il ne les provoque. Nous avons rappelé les évènements survenus en 57 après J.-C., sous le règne de Néron, et le scandale soulevé par la décision du Sénat [777]. Un événement semblable se produisit, sans doute vers 177 ou 178, puisque Commode est associé à son père dans la « réponse » :

Un certain Julius Donatus a été attaqué par des brigands. Effrayé, il s'est enfui et réfugié dans sa maison, à la campagne – sa « villa » – mais non sans être blessé par les agresseurs. Une fois à l'abri, Donatus, conscient de n'avoir plus

longtemps à vivre, a rédigé son testament, en justifiant ses esclaves et les excusant de ne pas avoir réussi à le secourir. Son héritier réclame la punition des esclaves. Marc Aurèle répond que ni le sentiment familial ni les inquiétudes qu'il peut concevoir pour sa propre sécurité n'autorisent l'héritier à obtenir satisfaction [778]. Ainsi, l'antique et cruelle coutume était-elle officiellement abandonnée. Les moeurs l'avaient emporté sur la loi.

La protection de l'empereur ne se bornait pas à assurer aux esclaves la vie sauve lors d'événements aussi dramatiques, mais, probablement, assez rares. Elle les prémunissait aussi contre des vengeances excessives. Nous l'avons vu à propos des actions en mauvaise foi intentées au maître et reconnues sans fondement. D'une manière plus générale, Marc Aurèle s'efforce de limiter le pouvoir du maître, mais il le fait en suivant la ligne déjà tracée par ses prédécesseurs. Lorsqu'il interdit que l'on vende, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un intendant, un esclave à un entrepreneur de spectacles pour qu'il combatte contre des fauves, il reprend la *Lex Petronia* qui, dès le temps d'Auguste, défendait qu'un maître livrât un esclave « aux bêtes » sans un juste motif, et prescrivait que cette décision fût confirmée par un magistrat, mais il supprime la clause restrictive. Un maître n'aura plus le droit, sous aucun prétexte, d'appliquer ce châtiment. Tel était l'esprit du temps. Il y avait déjà plus d'un siècle que Claude avait décidé que les maîtres qui abandonneraient leurs esclaves malades, en se refusant à les soigner, perdraient sur eux le droit de propriété. Gaius fait observer que, sans doute, c'est une coutume universelle que les maîtres aient droit de vie et de mort sur leurs esclaves, mais que, de son temps (qui est précisément celui des Antonins) « il n'est permis ni aux citoyens romains ni à aucun être humain qui se trouve soumis au pouvoir du peuple romain de sévir, sans mesure et sans motif, contre ses esclaves » et il cite des constitutions d'Antonin le Pieux, l'une qui prévoit contre quiconque tue, sans raison valable, son propre esclave les mêmes peines dont sont frappés ceux qui tuent un esclave appartenant à autrui; l'autre, répondant à des demandes des gouverneurs de

province, relatives aux esclaves qui se réfugient dans les temples et auprès des statues des empereurs, ordonne que les maîtres dont on constate que leur cruauté envers leurs esclaves est intolérable soient contraints de les vendre. Et Gaius conclut, en juriste, et non en philosophe, que ces deux règles sont bonnes, car, dit-il, « nous ne devons pas faire mauvais usage de notre droit; c'est de la même manière que l'on interdit aux prodigues l'administration de leurs biens [779] ».

L'esprit de toutes ces mesures, celles d'Auguste, de Claude, d'Antonin et de Marc Aurèle est celui qui anime, très généralement, les juristes romains, cet esprit d'équité, qu'ils opposent si volontiers au droit strict. Le *ius* ne possède, en lui-même, qu'une valeur relative. Son application doit être contrôlée par des considérations que suggèrent la Raison, ou le bon sens, ou des sentiments comme la *pietas,* envers les hommes ou envers les dieux. Ce sens de *l'aequitas,* cet instinct du juste et de l'injuste, est une donnée immédiate de la conscience, une intuition bien antérieure à tout enseignement des philosophes. Elle est perçue par le *bonus vir,* celui qui ne cède pas aux entraînements de la passion, quelle qu'elle soit, elle est antérieure au droit, dont elle justifie l'existence. Le droit n'a pas d'autre but, en effet, que d'établir l'égalité entre les citoyens, cette égalité théorique, différente de ce que l'on entend souvent par là aujourd'hui [780], et qui résulte de leur nature, de leur être même. L*'aequitas* sera une forme de la justice, et les philosophes l'intégreront dans cette vertu. Mais ils n'ont pas enseigné son existence aux Romains. Elle est pour eux un idéal dont le droit n'est qu'une approximation.

Que Marc Aurèle ait voulu adoucir la condition servile, en se référant à *l'aequitas,* plus qu'à la *philanthropia,* ou à un dogmatisme théorique qu'il aurait tenu de ses maîtres stoïciens et de ses lectures, nous semble être l'hypothèse la plus probable. Il est plus hasardeux encore de penser que, emporté par la logique de sa philosophie, il ait jamais envisagé de supprimer l'esclavage [781]. Nous constatons par exemple que, reprenant certaines dispositions antérieures, il apporte des limites aux affranchissements. Il frappe de nullité ceux qui

sont imposés au maître par les acclamations de la foule (au cirque ou au théâtre) et refuse de valider la liberté accordée, même spontanément, par un maître à un acteur, au cours d'un spectacle [782]. D'autre part il décide que quiconque sera à la recherche d'un esclave fugitif aura l'autorisation de pénétrer aussi bien dans les propriétés impériales que dans celles des particuliers, celles des sénateurs comme celles des paysans, et de perquisitionner dans tous les endroits susceptibles d'être utilisés comme cachette [783]. L'aurait-il fait s'il n'avait estimé que l'esclavage est un élément essentiel de la cité, que la possession d'esclaves est un droit fondamental, qu'il serait injuste d'abolir?

Mais, sans remettre en question le principe, il s'efforce d'en atténuer les abus, de rendre la servitude moins pesante et aussi de faciliter les moyens d'en sortir. Cette politique ne pourra manquer de produire des résultats pratiques. Elle incitera les maîtres à se montrer plus cléments, plus « équitables », à s'abstenir de cruautés qui les exposeraient à des sanctions de la part de l'autorité impériale, et d'abord à être déchus de leur droit de propriété sur leur esclave. Mais aussi elle encouragera les esclaves eux-mêmes à obtenir leur affranchissement, en se rachetant, grâce à leur pécule, en méritant, par des services rendus, de devenir des hommes libres. Comme nous pouvions l'attendre, Marc Aurèle se préoccupe d'agir sur l'être intérieur plutôt que sur les institutions et se garde, par-dessus tout, de bouleverser celles-ci, croyant préférable de contrôler la manière dont elles fonctionnent.

L'examen des mesures, générales et particulières, prises par Marc Aurèle à propos de l'esclavage montre donc qu'il n'existe chez lui aucun esprit de système, mais, au contraire, un évident pragmatisme. C'est ainsi qu'il ne conteste pas le principe, admis depuis toujours, que les esclaves peuvent être mis à la question au cours d'une enquête judiciaire, mais il fixe les règles à suivre en pareil cas. Il établit, par exemple, que l'on ne saurait se fier à des aveux obtenus de cette manière d'un seul esclave. Il sait que la peur peut provoquer des confessions imaginaires, de la part même de l'intéressé, et

contre lui-même [784]. La torture ne doit être qu'un élément du procès.

Une règle bien établie voulait qu'un esclave ne pût être torturé pour obtenir un témoignage contre son maître dans un procès capital. Marc Aurèle n'en décide pas moins que, dans le cas d'un esclave public (esclave d'une cité provinciale, par exemple) la torture sera admise, en toute circonstance, car l'esclave n'appartient pas à un membre déterminé de la communauté et peut donc être soumis à la question aussi bien en faveur d'un citoyen que contre lui [785]. Un autre rescrit autorise à appliquer la torture plusieurs fois [786].

Marc Aurèle avait lui-même étudié le droit, dans son adolescence. Il l'avait fait avec une telle passion, nous dit l'auteur de l' *Histoire* Auguste, qu'il avait compromis sa santé [787]. L'un de ses maîtres avait été, nous l'avons vu, L. Volusius Maecianus, d'origine modeste, qui avait commencé sa carrière sous Hadrien, avait exercé plusieurs charges sous Antonin, était parvenu aux plus hautes fonctions équestres : secrétaire de prince, préfet de l'annone, préfet des vigiles (la police urbaine de Rome) et, en 160, se trouvait être préfet d'Égypte [788]. Marc Aurèle le promut au rang de sénateur et en fit un consul. C'était un homme d'études. Sous le règne d'Antonin, il avait administré les bibliothèques impériales (celles du Palatin, l'une consacrée aux ouvrages de langue grecque, l'autre aux ouvrages de langue latine). Plus âgé que Marcus d'une dizaine d'années, il faisait partie du conseil du prince. Un texte, conservé au Digeste, nous le montre dans son rôle de conseiller juridique à propos de la manière dont doit être appliquée une loi julienne : Marc Aurèle est enclin à suivre l'interprétation donnée par Proculus, au siècle précédent ; Maecianus partage d'abord la même opinion, mais ni lui ni Marcus ne sont satisfaits. Ils approfondissent ensemble la question, avec d'autres jurisconsultes et finalement adoptent l'avis contraire [789]. A cette délibération, l'empereur avait appelé un autre de ses « amis », le juriste Salvius Julianus, un

sénateur, qui avait commencé sa carrière comme questeur d'Hadrien, était un ami de Fronton [790] et, dit-on, de tendance stoïcienne.

Ce que nous savons de ces amis nous permet d'entrevoir l'ambiance dans laquelle Marcus élabore ses décisions. A l'intérieur de leur groupe existe une affection mutuelle. Ils n'ont pas seulement en commun leurs connaissances techniques, leur science de jurisconsultes, ils partagent aussi une certaine idée des relations humaines et, finalement, de la société, et c'est elle que traduisent les décisions auxquelles ils parviennent, après de longues réflexions. La sensibilité, le « bon sens », interviennent. La lettre de la loi, les précédents, les textes, qu'ils connaissent mieux que personne, ne déterminent pas automatiquement leur jugement. Ils conservent le souci de l'*aequitas*, comme le veut la tradition des juristes romains. Marc Aurèle et ses conseillers entendent bien rester, avec toute leur science, d'abord des *boni viri,* capables d'innover, selon leur conscience, pour faire en sorte que les rapports entre les hommes soient plus humains.

Marc Aurèle ne croit pas que la véritable justice puisse s'établir si le pouvoir judiciaire n'intervient pas pour régler les différends qui peuvent surgir. Il se défie des « arrangements à l'amiable », dans lesquels il soupçonne toujours que se dissimule quelque contrainte. Il ne croit pas qu'un simple particulier puisse parvenir à cette sensibilité à l'*aequitas* que ses amis et lui recherchent sans relâche. Il existe un décret dans lequel il déclare : « Le mieux, si tu estimes avoir quelque revendication à formuler, est de le faire par voie légale », et comme on lui répondait : " Mais je n'ai pas exercé de violence! ", il dit : " Tu crois qu'il faut entendre par violence seulement le cas où il y a des blessés? Il y a violence, aussi, chaque fois que quelqu'un ne réclame pas ce qu'il croit lui être dû par l'intermédiaire d'un juge [791]… ". »

Il est clair que ce que redoute, et veut éviter Marc Aurèle, ce sont les pressions morales, les abus d'autorité, les manœuvres d'intimidation et aussi les erreurs, commises de bonne foi. C'est au juge seul qu'il appartient de décider « selon ce qui est

bien et juste », en toute liberté [792]. Le demandeur est, naturellement, persuadé de son bon droit, ce qui le rend incapable de savoir où est l'équité. La passion, l'ignorance l'aveuglent. Le juge jouera le rôle dont se réclament les philosophes, qui est de découvrir la vérité. A ce point, philosophie et tradition romaine se rejoignent.

Il s'ensuit que, dans une société qui suivrait ces principes, les lois écrites, les textes de toute sorte et les constitutions du prince lui-même auraient moins de poids que la conscience et le sentiment du juge, chaque cas qui lui est proposé étant distinct de tous les autres. Mais quel juge saurait, mieux que l'empereur, parvenir à une indépendance totale, à cette liberté de l'âme qui est la condition nécessaire pour atteindre à la Justice? Une telle conception renforce la centralisation inhérente au régime impérial. C'est l'esprit du monarque qui règle tout dans l'Empire, et cela est conforme aux principes du Portique. Il y a là une convergence remarquable, que nous avons signalée [793]. Marcus est persuadé que tel est son rôle, celui d'une Providence parmi les hommes. Il sait aussi qu'il ne peut le jouer que s'il est parvenu à maintenir en lui une attitude intérieure durable – une *diathésis,* disent les stoïciens – qui le qualifie pour être le Juge par excellence et exercer la fonction à laquelle le Dieu l'a appelé.

Selon une telle conception, il apparaît que le stoïcisme est véritablement une « propédeutique » préparant le prince à discerner le Juste et l'Injuste, développant en lui une sensibilité a priori, mais ne lui dictant pas des actions particulières. Marc Aurèle reste fidèle à l'enseignement d'Ariston, qui refusait la parénétique, jugeait absurde de donner des conseils précis mais estimait que toute la vie morale repose sur la conquête, en soi-même, d'une dynamique ou, si l'on préfère, d'un instinct par lequel nous acceptons ou refusons telle suggestion venue des autres, du monde incertain des êtres et des choses, selon qu'elle nous apparaît comme conforme ou non à l'image du Bien et que nous avons réussi à nous former [794]. Comment ne pas reconnaître que cet enseignement préparait fort opportunément Marc Aurèle à

administrer la Justice, en restant fidèle à la tradition romaine qui voulait celle-ci plus équitable que légaliste?

Une telle attitude permettait à l'empereur d'accueillir dans le droit des innovations, que lui suggérait l'évolution des mœurs ou que lui recommandait son *indulgentia* naturelle [795]. Ses réponses concernant le statut et le sort des esclaves le montrent à l'évidence. Il en va de même pour les modifications qu'il apporta à la condition juridique des femmes. Les stoïciens tenaient, à l'égard de celles-ci, des propos variés, qui n'étaient pas toujours d'une totale cohérence. Ils reconnaissent que les femmes, parce qu'elles sont des êtres humains, participent à l'excellence humaine et sont donc capables de « vertu [796] », mais cela n'entraîne aucune conséquence pratique pour leur situation dans la cité. Zénon, reprenant la thèse soutenue par Platon dans la *République,* soutient que les femmes doivent être communes, au moins entre les Sages [797]. Chrysippe est du même avis : ainsi, disaient-ils tous deux, chacun aimera tous les enfants, comme s'ils étaient les siens, et la jalousie, née de la possession d'une femme unique, n'aura plus lieu d'être. Ce qui contribuera à maintenir la paix dans la cité.

Marc Aurèle ne pouvait songer un instant à accueillir des idées de cette sorte. Nous avons vu qu'il était profondément attaché au groupe familial, que son éducation, qui se déroula dans le milieu maternel [798], après la mort de son père, avait créé entre sa mère et lui une grande intimité [799]. Aussi n'est-il pas surprenant qu'un grand nombre de ses réponses, comme empereur, tendent à conférer aux femmes, et, tout particulièrement aux mères, une personnalité juridique plus affirmée. Le stoïcisme n'y est pour rien.

Nous savons qu'en 178 après J.-C. il proposa au Sénat un projet qui fut adopté sous la forme d'un sénatus-consulte, le *senatus consultum Orfitianum,* qui rompait avec un très ancien principe du droit quiritaire, déjà formulé dans la Loi des Douze Tables (au milieu du v^{e} siècle avant J.-C.) : « D'après la loi des Douze Tables, écrit Ulpien, l'héritage de la mère morte sans testament n'appartenait pas à ses enfants, car les femmes

n’avaient pas d’héritier propre *(heres suus);* mais, à la suite d’un discours des empereurs Antonin et Commode, tenu au Sénat, on décida que l’héritage légitime des mères appartiendrait à leurs fils, sans tenir compte des consanguins ni des autres agnats [800]. » Ce discours était la proposition qui aboutit au sénatus-consulte en question. En fait la capacité à hériter de la mère y était reconnue non seulement aux fils mais aussi aux filles, même si les uns ou les autres se trouvaient soumis à la puissance paternelle. Elle s’étendait aussi aux enfants nés de père inconnu [801]. La mère devenait ainsi véritablement chef de famille, en ce qui la concernait. Sa personnalité juridique ne se fondait pas dans celle de son mari ou de son père. Dans une réponse donnée à propos de la situation familiale d’un ancien préteur, Brasidas, de Sparte, Marcus décide que la volonté exprimée par une mère devait être exécutée, même après dissolution du mariage. Les droits de la mère sont acquis une fois pour toutes et sont imprescriptibles [802].

Ce souci de garantir les droits des femmes se manifeste de plusieurs manières. Ainsi, une certaine Flavia Tertulla avait été donnée en mariage à un oncle maternel, ce qui était considéré comme une union incestueuse (le mariage avec un oncle paternel était, depuis celui de Claude et de sa nièce Agrippine, rendu légitime par un sénatus-consulte). Tertulla avait vécu quarante années auprès de son mari et, dans l’ignorance de sa faute, elle avait eu plusieurs fils. Cette situation fut portée à la connaissance de l’empereur, nous ignorons par qui et dans quelles conditions. Marc Aurèle répondit qu’il ne serait pas humain d’appliquer la loi, de casser ce mariage, ce qui aurait frappé les enfants de bâtardise, alors que la seule responsable était la grand-mère de Tertulla, qui avait arrangé le mariage sans se soucier de l’interdit, et qui était morte depuis longtemps [803].

Marc Aurèle ne voulut jamais sur aucun point bouleverser les institutions. Il se contenta de les aménager, afin d’obtenir à

la fois la stabilité de la société et pour chacun les meilleures conditions de vie possible. Il poursuit, par exemple la politique d'assistance, initiée par Nerva, qui avait organisé et rendu permanents les secours donnés aux familles auxquelles leurs ressources ne permettaient pas de nourrir leurs enfants, et continuée par Trajan, Hadrien et Antonin. C'était un acte d'évergétisme couramment pratiqué, et de manière spontanée, par des particuliers dans les villes provinciales. L'innovation consistait dans le fait que les empereurs le reprennent à leur compte. Ils le faisaient pour plusieurs raisons : ajouter à leur gloire, assurément, affirmer leur présence dans la vie quotidienne, matérialiser leur « providence », mais aussi assumer le rôle que la tradition hellénistique assignait aux monarques et que les discours des sophistes contemporains reportaient sur les maîtres de Rome. Les jeunes gens et les jeunes filles qui bénéficiaient des *alimenta* devenaient, en quelque sorte, les pupilles ou les filleuls de la maison impériale. Les *puellae Faustinianae* par exemple, au temps d'Antonin, se trouvaient placées sous la protection directe de Faustine l'Aînée. De règne en règne, le nombre de ces « pupilles » fut accru; ainsi à l'occasion du mariage de Lucilla, la fille de Marc Aurèle, et de Lucius Verus [804], puis lorsque mourut Faustine la Jeune [805].

Marc Aurèle, on le voit, ne récusa pas cet aspect de la monarchie antonine. Cet évergétisme satisfaisait évidemment, dans sa forme même, l'un des impératifs de la morale stoïcienne, selon laquelle « faire du bien » était un acte moralement parfait, un

κατόρθωμα

[806], mais les stoïciens enseignaient aussi que le caractère vertueux du bienfait ne consistait pas dans la valeur matérielle de son contenu mais dans l'intention, l'esprit qui animaient son auteur. En reprenant à son compte l'institution des *alimenta,* en la développant, Marc Aurèle pouvait estimer qu'il agissait en disciple de Zénon, mais cela n'avait aucune influence sur son acte même, qui avait eu, au temps de ses prédécesseurs, d'autres motivations. La philosophie, une fois

de plus, ne faisait que justifier, pour la conscience personnelle de l'empereur, une politique déjà existante dans la tradition romaine.

C'est à cette même tradition qu'il convient certainement de rapporter plusieurs mesures par lesquelles, dans le domaine de la pratique, Marc Aurèle se montra « bon père de famille ». Comme l'avait fait Hadrien, il interdit la coutume, qui tendait à se généraliser, des bains mixtes, ceux que prenaient ensemble les femmes et les hommes [807]. De même il censura les habitudes de vie, devenues trop relâchées, des grandes dames et des jeunes gens de l'aristocratie [808809]. Il le fit non pas en stoïcien mais en « vieux Romain ». Bien souvent des mesures semblables avaient été prises, au cours des siècles. Elles expriment, chaque fois, l'aspiration, tenace mais quelque peu mythique, qui porte les Romains à retrouver l'antique austérité, sans qu'ils y soient jamais parvenus!

C'est en bon administrateur, en « bon père de famille » que Marc Aurèle contrôle le marché des denrées, appliquant, selon le cas, des principes opposés, selon que le trésor impérial y est ou non impliqué. Il laisse une entière liberté aux producteurs de vin de s'entendre directement avec les négociants [810]. Mais, lorsqu'il s'agit du blé, il interdit aux décurions, dans les cités provinciales, d'en vendre à leurs concitoyens à un prix inférieur à celui du marché officiel (l'annone) et aussi de taxer eux-mêmes le blé importé, car cela aurait porté préjudice, selon le cas, au fisc ou à l'*aerarium Saturni* [811]. Comme bien d'autres avant lui, il s'efforce de limiter l'arbitraire des publicains [812].

On ne saurait donc prétendre que Marc Aurèle ait voulu transformer la société romaine, en s'inspirant pour cela de la doctrine du Portique. Il se contente de mesures particulières, à propos, chaque fois, d'un problème déterminé. Lorsque surgit une situation nouvelle, il s'efforce d'y pourvoir par les moyens juridiques que lui offre la tradition. Nous connaissons, ainsi, un rescrit des « divins frères » qui, donc, remonte à la période de la guerre parthique et à celle qui connut les graves difficultés que nous avons dites sur les frontières avec les

Germains. Ce rescrit prévoit que les biens des otages et des prisonniers (c'est-à-dire des Barbares qui vivaient, en résidence forcée, à l'intérieur de l'Empire) bénéficieraient du même statut que ceux des citoyens, à une condition toutefois, qu'ils acceptent l'usage de la toge et se conduisent toujours en citoyens romains. A ce prix, ils pourront léguer ce qu'ils possèdent à des héritiers [813]. Une telle disposition, qui s'applique aux otages parthes et aussi aux Germains installés dans le nord de l'Italie (autour de Ravenne), prépare la romanisation de ces Barbares en les faisant participer au droit quiritaire. Elle s'accorde avec ce que nous savons par les historiens de la politique suivie par l'empereur [814].

Dans les provinces, Marc Aurèle renforce les structures traditionnelles, les confirme, en s'appuyant sur les aristocraties locales dont il allège les charges autant qu'il le peut. Il ne ménage pas son aide aux provinces, exemptant de tribut pendant plusieurs années les villes frappées par quelque calamité, tremblement de terre ou incendie, annulant les dettes contractées envers le fisc depuis de nombreuses années, veillant à ce qu'en cas de vente forcée les biens-fonds soient estimés non pas d'après leur prix d'achat, mais d'après leur valeur réelle car, dit un rescrit des « divins frères », « des terres bien cultivées acquièrent plus de valeur, tandis que, si elles sont négligées, celle-ci diminue [815] ». La « bonne volonté » du prince est évidente. Elle témoigne de sa bonté naturelle, mais aussi de son esprit d'équité, qui en est, nous l'avons dit, l'une des formes.

L'une des conséquences de cette omniprésence du prince dans les affaires de l'Empire, de ses interventions dans les détails de la vie économique, qui vont jusqu'à fixer sur le terrain le tracé d'une ligne d'octroi pour le paiement des redevances dues par les marchands [816], est une centralisation certainement excessive de la vie publique. Mais cette centralisation, Marc Aurèle ne l'a pas inventée. Il en avait reçu le principe de ses prédécesseurs. Il n'est nullement responsable si la prolifération bureaucratique qu'elle entraîna fut l'une des causes du déclin de l'Empire.

CHAPITRE VII

L'intimité

Grâce à la correspondance de Fronton et de Marc Aurèle, jointe aux indications que nous fournit le premier livre des *Pensées* il nous est donné au moins d'entrevoir ce que fut la vie intime, familiale et personnelle de Marc Aurèle. Le premier livre des *Pensées* est fait de souvenirs qui remontent aux années de jeunesse, et les personnages évoqués sont figés par le souvenir, comme peut l'être une galerie de portraits, détachés de l'existence quotidienne. En revanche, la *Correspondance* avec Fronton nous introduit dans celle du prince, de sa famille, parfois avec un grand luxe de détails et nous révèle certains traits de caractère que la vie publique de l'empereur laissait inaperçus. Cette Correspondance, il est vrai, lacunaire dans les manuscrits qui nous la font connaître, ne couvre qu'une partie de la vie et du règne de Marc Aurèle. La lettre la plus ancienne n'est pas antérieure à l'année 138, peut-être 139, alors que Marcus était dans sa dix-huitième année. La plus tardive peut être datée de 166, alors que Fronton, malade, accablé par le chagrin que lui causent des deuils successifs, a pour dernière joie la victoire de Lucius Verus en Orient [817]. Comme pour la vie publique, les parties de l'*Histoire Auguste* consacrées à Marc Aurèle, à Lucius Verus, à Avidius Cassius ajoutent certains faits, mais qui ne sont pas tous authentiques. Ici encore, la légende s'était emparée du plus juste et du plus philosophe des empereurs, tantôt pour exalter sa mémoire, tantôt pour la ridiculiser, en particulier lorsqu'il s'agit de la vie conjugale du prince.

Nous avons aperçu, grâce aux *Pensées,* ce que fut l'enfance de Marcus : une enfance marquée par l'absence du père, héros lointain, entrevu, certainement, par ce que lui en disait sa mère, Domitia Lucilla [818], puis la quête, instinctive, inconsciente, d'un « autre » père, le besoin d'un milieu familial stable que ne lui fournissait pas la maison du Caelius. C'est à sa mère qu'il se rattache, c'est par elle qu'il fut initié à

la langue grecque, mais, avant même cela, qu'il apprit à regarder les choses de la nature. C'est elle, dit Fronton, qui lui découvrit l'existence d'une fleur « qui est amoureuse du soleil et qui, pourtant, subit le sort des amoureux, se dressant lorsque le soleil se lève, le suivant dans sa course et se détournant quand il se couche, mais cela ne lui sert à rien [819] »… Et l'on imagine les émerveillements de l'enfant se promenant avec cette mère dans les jardins du Caelius. Puis, nous voyons que leur intimité se continue au cours des années. Elle partage ses vacances dans les villas impériales, à Centumcellae, à Lorium, comme le suggère une lettre datée probablement de 144 (Marcus avait alors vingt-trois ans [820]. Aucun message n'est échangé entre Marcus et Fronton sans que celui-ci ne « salue » *Dominam matrem* (Madame votre mère) et que Marcus ne transmette à son maître les amitiés de Lucilla. Celle-ci est entourée de respect et d'affection. En 143, alors que Fronton est retenu à Rome par sa charge de consul, il dépêche sa femme, Gratia, à Naples, pour célébrer avec Marcus et sa mère l'anniversaire de Lucilla [821]. Quelques mois plus tard, une lettre de Marcus à Fronton raconte comment sa mère et lui ont passé la soirée précédente. Marcus, après une journée occupée par les vendanges, avait eu avec elle une longue conversation, elle assise sur son lit, avant le dîner : « Voici, écrit Marcus, ce que je disais : " Que crois-tu que mon cher Fronton est en train de faire? " Alors, elle : " Et toi, que penses-tu que ma chère Gratia est en train de faire? " Alors moi : " Et notre petit oiseau aimé, la toute petite Gratia? " » – il s'agissait de la fille de Fronton. Sur quoi Marcus et Lucilla faisaient mine de se quereller pour savoir qui des deux aimait davantage Fronton et les siens [822].

Pendant toutes les années où Marcus reste à Rome, auprès de son père adoptif Antonin, Lucilla est près de son fils. Elle n'est jamais mentionnée, toutefois, en même temps que Faustine, la femme de Marcus. Est-ce l'effet du hasard, ou faut-il en déduire que la mère et la belle-fille n'étaient pas dans les meilleurs termes? On ne sait. Un mot de Marc Aurèle, lorsqu'il parle de sa mère et dit qu'elle était non seulement incapable de faire du mal mais même d'en concevoir l'idée [823],

permet-il de supposer qu'il réfutait ainsi, implicitement, quelque accusation de Faustine contre Lucilla? Cela est possible mais, naturellement, demeure incertain.

Lucilla mourut vers 155 ou 156, après une maladie qui semble avoir été assez longue et qui angoissait son fils : « La mauvaise santé de ma mère, écrit-il à Fronton, ne me permet aucun repos [824]. » Il y avait dix ans, au moins, à ce moment, que Marcus avait épousé Faustine et plusieurs enfants leur étaient nés, mais nous ne savons rien des rapports qui avaient pu s'établir entre Lucilla et les enfants de Marcus.

Nous avons vu que Marcus se félicitait d'avoir eu, grâce à son arrière-grand-père, des maîtres pour lui seul [825]. Cette « heureuse » circonstance entraînait pourtant que l'enfant vécut les premières années de son éducation tout seul, en l'absence de tout camarade de son âge. S'il en avait eu, il n'aurait pas manqué de les nommer au livre de ses souvenirs. Or nous n'en trouvons aucun. Ce sont des hommes faits qui composent son entourage. Son frère par adoption, Lucius, avait dix ans de moins que lui, ce qui excluait entre eux une réelle intimité de camarades. De plus, Lucius n'eut pas, d'abord, les mêmes maîtres que ceux qu'avait eus Marcus, du moins au début de son adolescence. C'est plus tard qu'il entendit les leçons d'Hérode Atticus et surtout celle de Fronton, qui eut toujours à son égard l'attitude la plus affectueuse et la plus paternelle et qui le défendit, nous l'avons vu, pendant les jours difficiles de la guerre parthique, sans prêter l'oreille aux bruits qui couraient [826]. Mais, même si leurs âges avaient été plus proches, la grande différence de leur nature les aurait séparés.

Il en résulta que Marcus fut non seulement solitaire mais s'appliqua, très tôt, à des activités qui n'étaient pas, ordinairement, celles des enfants de son âge. De cela, Fronton s'était rendu compte très vite. Il lui écrivait que, dès avant

qu'il eût l'âge de faire son apprentissage d'orateur, il possédait toutes les qualités requises [827]. Ce dont Marcus lui-même, lorsqu'il se jugera, ne sera pas du tout persuadé [828]. Mais il est certain que ses jeux, dans la maison maternelle, n'étaient pas ceux de son âge[829]. A la fin de sa vie, il s'en félicitera, mais que penser d'un enfant qui n'eut jamais d'autre désir que de se montrer, en tout, sérieux? On peut craindre qu'il ne se sente, depuis toujours et pendant toute son existence, à part des autres, séparé, sinon exclu de la société commune, à laquelle il appartient et veut, de toutes ses forces, appartenir. Aussi comprend-on bien que, en réaction contre lui-même, contre cette solitude que ne comblaient pas les affections dont il était entouré, il ait toujours aspiré à aimer et être aimé, qu'il ait, plus tard, élevé sur le Capitole une chapelle à *Indulgentia* [830] et que, parmi les grandes idées qui inspirèrent son action politique, figure, au premier plan, le désir de sociabilité [831].

A partir de son adoption par Antonin, en 138, Marcus, nous l'avons dit, quitte la maison du Caelius pour celle du Palatin. L'adolescence est finie. La vie un peu frileuse, dans l'atmosphère créée par Lucilla, restera pour Marcus un paradis perdu, qu'il s'efforcera de retrouver, autant qu'il le pourra, au cours de vacances, comme celles que nous avons évoquées, pendant les vendanges. Lors de cette mémorable soirée, Antonin est présent sur le domaine, et la mère et le fils dérobent quelques instants à leurs obligations officielles auprès de l'empereur. Les heures passées en compagnie de Lucilla sont précieuses. Il est significatif que la conversation ait pour objet Fronton. C'est que celui-ci occupe une grande place dans l'esprit et le cœur de la mère et du fils. Pour Marcus, il est non seulement un maître, mais un ami, qui le libère un instant des tâches, très lourdes déjà, que lui imposent ses fonctions auprès d'Antonin, et lui permet de vivre la vie de l'esprit.

La première lettre du recueil de la *Correspondance* (datée, probablement, de 139) est une longue dissertation que Fronton envoie à son élève sur le bon usage du vocabulaire, et nous entrevoyons quelles sont les lectures du jeune Caesar, celles

que lui conseille, implicitement, son maître. Il y a, pêle-mêle, Caton le Censeur, Salluste, Plaute, Ennius et son contemporain l'annaliste Coelius Antipater, l'un des plus anciens historiens romains, le poète épique Naevius, antérieur à Ennius, puis Lucrèce, qui vint un siècle et demi plus tard, environ, des poètes auteurs de tragédies, comme Accius, et de comédies, comme Caecilius, puis Laberius, resté célèbre pour ses mimes riches en sentences morales. Fronton loue aussi de moindres poètes, adonnés à des genres moins élevés, l'atellane, avec Novius, Pomponius, Atta, qui ont su exploiter la veine populaire, Sisenna et enfin Lucilius, dont Fronton admire non la pensée mais l'habileté à employer les vocabulaires techniques [832]. Enfin vient, comme on pouvait s'y attendre, une analyse des discours de Cicéron, « sommet et source de l'éloquence romaine », mais à qui Fronton reproche toutefois de ne pas avoir apporté suffisamment de soin dans le choix des mots. Cicéron dispose, certes, d'un vocabulaire fort étendu, mais on ne trouve pas chez lui de termes « inattendus, surprenants, que l'on ne peut découvrir qu'à force de travail, de zèle, de vigilance et en ayant présent à l'esprit le souvenir de nombreux poètes anciens [833] ».

Nous avons vu que Marcus suivit les conseils de son maître, qu'il s'est profondément imprégné de ses leçons, et nous avons essayé de dégager la signification politique de cette préférence pour l'archaïsme, suggérée par Fronton, et en harmonie si profonde avec sa propre vision[834]. Qu'il nous suffise ici de constater quels étaient les loisirs du jeune Caesar. Ce sont des loisirs studieux, tout occupés par le désir d'atteindre à la perfection formelle du discours. Cette période de sa vie est dominée par des préoccupations d'ordre littéraire et esthétique. Il est possible qu'il ait pensé à écrire, dès ce moment, un ouvrage historique, une Histoire romaine et grecque, dont il n'abandonnera le projet que très tard, dans ses dernières années[835]. Toute sa vie, Marcus eut le sens de la beauté. Nous avons vu qu'il témoigne de la reconnaissance à son maître le peintre Diognète [836]. Il admire la perfection, où qu'elle se trouve et se manifeste : une rose, un fruit [837], ou tout objet qui réalise sa propre fin. La beauté est, à ses yeux, une

valeur en soi, aussi bien celle d'une pierre précieuse que celle d'un objet d'ivoire ou d'une étoffe de pourpre, d'une épée, d'un arbre [838]. Il est fasciné par la beauté du monde et son chatoiement. La beauté littéraire n'est qu'un aspect de celui-ci.

Bien des passages des *Pensées* révèlent, chez lui, cette attirance pour le plaisir esthétique, dans la mesure même où il essaie de s'en déprendre, car elle s'adresse d'abord aux sens et, parfois, exclusivement à eux. Il s'exhorte à remonter jusqu'à l'idée dont la beauté n'est que le vêtement charnel, l'Idée qui est, dans chaque objet, la réalisation d'une « nature [839] ». Pour parvenir à se détacher ainsi des choses, il se contraint à répéter que les objets créés sont périssables, voués à un inévitable anéantissement, et la vigueur, l'acharnement qu'il apporte à cette ascèse témoignent assez de l'attrait qu'exerce sur lui le monde des apparences.

Nous avons vu que Fronton avait composé, à l'intention de Marcus et, sans doute, dans les premiers temps de son enseignement, un *Discours sur l'Amour* [840], dont l'une des intentions était, croyons-nous, de détacher Marcus de la séduction exercée sur lui par la philosophie. Ce discours, où triomphe la rhétorique, dissimule peut-être un dessein plus secret, qui répond à ce qui semble bien avoir été une crise morale traversée par l'adolescent. Faisant appel au sens de la beauté, qu'il découvre chez son élève, Fronton écrit : « Nous sommes formés par la Nature pour louer et admirer, mais non pour aimer tous les présents des dieux, qu'ils nous ont faits, pour nos besoins, notre plaisir, notre utilité, je veux dire ceux qui sont réellement divins, comme la terre, le ciel, le soleil, la mer [841]. »

Un tel discours n'est fort probablement pas gratuit. Si Fronton s'attache autant à établir une stricte distinction entre l'amour du beau et l'amour charnel, s'il condamne celui-ci tel que la tradition voulait qu'il fût pratiqué par les Grecs et s'adressât aux garçons, n'est-ce point parce que son élève en éprouve la tentation? Au livre premier des *Pensées,* on le sait, Marcus se félicitera, beaucoup plus tard, de ne pas s'être adonné à ce genre d'affection [842], et nomme, à ce propos, un

certain Théodote. Précision significative. Le tentateur porte un nom. Mais il est nommé en même temps qu'une certaine Benedicta, et cela suggère que sa tendresse pour Théodote était plus sentimentale que charnelle. Des entraînements de la chair, passé le temps de l'adolescence, il ne tarda pas à se libérer [843]. Peu d'années plus tard, en 145, il épousait Faustine.

Ce que nous savons de la vie intime de Marc Aurèle, au cours de ces années, nous le devons, avons-nous dit, à la correspondance avec Fronton. Ce qui entraîne, comme conséquence, que ce témoignage porte surtout sur les moments où le maître et l'élève sont séparés, en particulier lorsque Marcus est absent de Rome, accompagnant son père adoptif dans les villas d'Alsium, de Centumcellae (Cività Vecchia) ou bien en Campanie. Situations assez exceptionnelles, mais quelques allusions permettent de deviner ce qu'était la vie quotidienne du jeune prince au Palatin et à Rome. Une vie de travail. Certains jours, près de trente lettres à écrire, qu'il fallait composer après avoir étudié les dossiers des affaires en question. Les «distractions» que constituaient les jeux, auxquels il devait assister, n'étaient guère appréciées par lui. Au début de ses relations avec Fronton, celui-ci le jugeait «plus sombre qu'il n'eût convenu en public », trouvait peu convenable qu'il lût au théâtre ou dans les banquets, et ne se privait pas, en privé, de le qualifier d'individu pénible, mal adapté, et même odieux [844] ». Dans la suite, il devait le juger plus sereinement. Les banquets dont il s'agit sont ceux du Palatin, à la table d'Antonin, qui faisaient partie des coutumes et de l'étiquette de la cour. Marcus les supportait mal, et il apprécie le libéralisme d'Antonin qui sait en dispenser parfois ses amis [845]. Le temps qu'il dérobait ainsi à sa vie officielle, il le consacrait à la lecture.

Avec les années, et la part de plus en plus grande qu'il prenait aux affaires, il disposait de loisirs de plus en plus réduits, mais il trouvait, malgré cela, le temps de poursuivre

ses lectures. En 161, lorsque commence son règne personnel, il demande à Fronton de lui envoyer des livres : « J'ai lu un tout petit peu du discours de Caelius et de celui de Cicéron, mais en quelque sorte à la dérobée, de toute manière seulement par bribes; tant un souci n'en attend pas un autre, alors que mon seul repos est de prendre un livre entre les mains. » Puis, pensant aux récréations qu'il pourrait avoir, il ajoute, sans transition : « Nos petites filles sont logées à présent chez Matidia, dans le bourg; aussi, le soir elles ne peuvent venir me voir, parce que le vent qui souffle est très froid [846]. » Marcus, apparemment, se trouve absent de Rome, peut-être sur l'un des domaines impériaux, mais les soucis du gouvernement l'ont suivi et, même pendant ces apparentes vacances, sa vie personnelle est quasi inexistante. On notera que la lecture, tant aimée, passe cependant après la vie familiale : c'est parce qu'il ne peut avoir ses petites filles avec lui qu'il se réfugie dans les livres.

Au demeurant, ses goûts littéraires n'ont pas changé depuis son adolescence. Il souhaite que Fronton lui procure ou bien quelque chose de lui-même, ou de Caton, ou de Cicéron, de Salluste ou de Gracchus, à la rigueur, d'un poète, sans autre précision. Puis, se ravisant, il revient à ses préférés, Ennius et Lucrèce, « des vers qui sonnent bien et aient une forte signification morale [847] ». Il aime toujours les œuvres des orateurs d'antan, de l'âge d'or de l'éloquence romaine et, parmi les poètes, ceux dont les vers sont harmonieux mais en même temps incitent le lecteur à découvrir quelque aspect de la vie morale. Lucrèce est choisi, en dépit de son épicurisme, parce qu'il offre, précisément, une réflexion sur les sentiments les plus profonds de l'âme humaine : la peur de la mort, les tentations de la richesse, des plaisirs sensuels, et aussi, probablement, parce qu'il est le poète de la *natura,* de ce qui existe, cette création dont le stoïcisme se propose de découvrir les lois et qu'il invite à imiter en esprit et dans la conduite quotidienne. Nous avons là un témoignage précieux. Marc Aurèle n'est pas, et n'a jamais voulu être un homme d'école. Cela nous est déjà apparu maintes fois. Sa méditation prend son bien où elle le trouve. Ennius, dont l'œuvre se rattache à

une inspiration pythagoricienne, est associé ici à Lucrèce, non, sans doute, en raison de sa philosophie, mais parce qu'il apparaît comme le poète par excellence de Rome et de son histoire. Il est à la source même de cette tradition politique que Marc Aurèle s'efforcera de maintenir, aussi bien à l'extérieur de l'Empire qu'à l'intérieur.

Ces livres anciens n'étaient pas toujours faciles à trouver. Fronton aidait à le faire grâce à sa propre bibliothèque, mais aussi en intervenant auprès du conservateur de la bibliothèque que Tibère avait rassemblée dans sa maison du Palatin. Marcus lui-même emprunte largement les volumes qu'il peut découvrir dans les deux autres bibliothèques impériales établies par Auguste près du temple d'Apollon palatin [848].

Une lettre datée (environ) de 144 décrit l'une de ces journées où le jeune Caesar s'efforçait de concilier ses obligations et son plaisir. A la campagne avec Antonin et la cour, il raconte à Fronton comment il s'est levé « à la seconde heure du jour », c'est-à-dire, à la saison où cela a été écrit, vers cinq heures du matin. Pendant une heure entière, vêtu d'une simple tunique, chaussé de sandales, il se promène, devant sa chambre, puis il met des souliers de marche, revêt un manteau et va présenter ses devoirs à l'empereur, qui, ce jour-là, avait fait organiser une chasse. C'est l'une des fonctions de Marcus de l'accompagner. Après une matinée passée à courir (sans succès) après les sangliers, tout le monde revint à la maison au début de l'après-midi et, tandis que les autres se reposaient, lui, il alla retrouver ses livres et passa deux heures à lire, étendu sur son lit, puis il tenta d'écrire, mais en vain. Les chants des vendangeurs, qui parvenaient jusqu'à lui, l'empêchaient d'être tout entier à ce qu'il faisait. La fin de la journée fut, sans doute (bien que Marc Aurèle ne le dise pas), consacrée à ses devoirs officiels. Lorsqu'enfin il put se coucher, il s'aperçut qu'il s'était enrhumé et il était si las que, pour une fois, il n'alluma pas sa lampe pour lire comme il le faisait ordinairement [849].

Marcus, à ce moment de sa jeunesse, travaille beaucoup dans son lit. Se trouvant à Naples (vers 139), il profite d'une

longue sieste, de une heure à quatre heures, pour rédiger dix « comparaisons », selon la méthode voulue par Fronton [850]. A cette époque, il avoue avoir besoin de beaucoup de sommeil. Pendant un voyage avec la cour (peut-être pour se rendre à Centumcellae) il se plaint que tout son temps soit occupé, aussi bien par la longueur de la route que par les séances pendant lesquelles Antonin siège sur son tribunal et rend la justice. Le soir, il tombe de sommeil. Il dort, aussi longtemps qu'il le peut, car, dit-il, *« sum multi somni »*, je suis grand dormeur; mais il fait si froid qu'il ne peut même sortir la main de sous les couvertures [851].

Par la suite, il perdra peu à peu le sommeil. Il travaillera tard dans la nuit, une fois terminé le dîner officiel auquel il a dû assister [852]. Il a maintenant dépassé la trentaine. Mais il n'avait encore que vingt-deux ans que, déjà, il se reprochait de trop dormir. Il adressait à son maître un véritable réquisitoire contre le sommeil : « Écoute maintenant quelques arguments, très peu, contre le sommeil, et en faveur de l'insomnie, bien que, crois-je, je ne suis pas tout à fait honnête, car, constamment, de jour comme de nuit, je suis partisan du sommeil. Je ne l'abandonne pas, et il ne m'abandonne pas non plus, tant nous sommes amis l'un de l'autre. Mais je souhaite qu'en raison de l'accusation que je porte contre lui il se sente blessé et, peu à peu, il me quitte et me laisse enfin quelque chance de travailler la nuit [853]. »

Suit un long badinage, dans lequel des arguments sont empruntés, comme aimaient alors à le faire les « sophistes », d'abord aux poèmes homériques – à l'*Odyssée* (comment Ulysse aurait-il pu mettre si longtemps à retrouver Ithaque si le sommeil ne l'en avait empêché?), à l'*Iliade* (le fils d'Atrée, Agamemnon, ne fut-il pas abusé par un songe, qui le poussa à ne pas prendre les précautions nécessaires, et aboutit à un désastre?), puis Ennius, qui dut, dit-il, son inspiration à un rêve, mais s'il ne s'en était pas éveillé, aurait-il jamais écrit? Sur quoi Marcus déclare à son maître qu'il va lui-même se coucher.

Cette lutte entre le sommeil et la veille se poursuivit pendant de longues années, Marcus cédant de moins en moins à son naturel et dormant de moins en moins. En 162, alors que Marcus règne seul, Fronton lui adresse à ce sujet une longue lettre. La cour est à Alsium, dans la villa impériale. Marcus se dit « en vacances », et Fronton imagine la manière dont elles se passent. Il sait que l'empereur se privera de presque tous les plaisirs, sinon celui de la lecture, que ses repas seront frugaux; il craint aussi que les affaires que Marcus doit juger n'occupent pas seulement ses journées mais ses nuits. L'*Histoire Auguste* et Dion Cassius insistent sur son zèle à administrer la justice. Le témoignage de Fronton montre que cela lui prenait beaucoup de temps et empiétait sur son sommeil. Mais c'est au détriment de sa santé : « Si vraiment, lui écrit Fronton, tu as déclaré la guerre aux distractions, au loisir, à la bonne chère, au plaisir, du moins, je t'en prie, dors autant que doit le faire un homme libre… Mais enfin, si personne n'avait dérobé le feu au ciel, le soleil ne te suffirait-il pas pour juger?… Je t'en supplie, aussi bien en plaisantant qu'en étant sérieux, laisse-toi persuader, ne te prive pas de sommeil et respecte les limites du jour et celles de la nuit. » Suit un long discours, dans le style habituel de la sophistique, celui dont Marcus s'était servi dans son réquisitoire contre le sommeil, une vingtaine d'années plus tôt, et, comme le faisait en son temps Dion Chrysostome, Fronton invente un mythe : au commencement, Jupiter divisa le temps en deux parts, l'une consacrée aux activités, l'autre, au repos et, pour assurer celui-ci, engendra le dieu Sommeil, puis il mêla, de ses propres mains, le suc de diverses herbes capables d'assoupir l'esprit des humains : les plantes de la sérénité et du plaisir venaient des bocages célestes, celle de la mort cueillie dans les prairies de l'Achéron. De cette herbe de la mort Jupiter ne mit qu'une goutte, une très petite goutte, pas plus grosse qu'une larme d'une personne qui tenterait de dissimuler qu'elle pleure. Et le sommeil qu'elle procure est empli de rêves merveilleux : ou bien on voit un acteur, ou bien on entend un joueur de flûte, on assiste à une course de chars, les soldats rêvent de victoire, les chefs d'armée qu'ils triomphent, les voyageurs qu'ils

regagnent leur maison. Et ces rêves, dit Fronton, le plus souvent, se réalisent. « Aussi, Marcus, si dorénavant tu as besoin d'un rêve, je te conseille de dormir de tout ton cœur, jusqu'à ce que tu obtiennes ce que tu désires et que tu souhaites [854]. »

En évoquant la possibilité pour Marcus, qui souffre évidemment d'insomnies, de recourir à des remèdes qui lui feront retrouver le sommeil, Fronton fait-il allusion à la thériaque qui, si l'on en croit Dion Cassius, devait, une quinzaine d'années plus tard, constituer la seule nourriture que pût tolérer l'empereur [855] ? L'hypothèse est séduisante, mais elle est assez peu probable. L'usage des somnifères est assez répandu dans l'Antiquité pour que l'idée de conseiller à Marc Aurèle d'y recourir soit venue spontanément à Fronton. De plus il y a une grande différence entre une préparation végétale, comme celle dont il est question dans cette lettre, et la thériaque, essentiellement composée de substances animales, auxquelles Galien ajouta l'opium qui n'en était pas un constituant ordinaire. Peut-être, toutefois, est-ce à partir de 161 ou 162, lorsque les tâches de l'empereur devinrent particulièrement lourdes et l'obligèrent à leur consacrer une grande partie de ses nuits que la perte du sommeil conduisit Marcus à user de somnifères, et le badinage de Fronton, cet « éloge du sommeil », semblable à celui de la poussière, par exemple, qu'il avait autrefois composé, dissimulerait un conseil particulièrement opportun à cette date. Marcus le comprit fort bien, comme cela résulte de la réponse qu'il adressa à son maître. Cette réponse, il la dicte à loisir, en prenant sur son repas et son sommeil ! Tandis que tout le monde dîne, lui, il travaille, mais, à l'avenir, il promet de suivre le conseil que lui donne Fronton et de dormir davantage. Il ajoute toutefois : « Mais qui mieux que toi sait à quel point il est impératif d'accomplir ses devoirs [856]? » Le débat entre le sommeil et la veille n'est pas près de se terminer. La potion destinée à assurer au moins l'équilibre entre eux deviendra bientôt insuffisante. Mais cela ne se produira pas avant qu'intervienne Galien, et celui-ci ne fut

appelé en Italie, depuis Smyrne où il résidait, que peu avant la mort de Lucius Verus, qui eut lieu, on le sait, en 169 [857].

Si, pendant les années où il exerça personnellement le pouvoir, de 161 à sa mort, Marc Aurèle vécut d'une manière ascétique, mangeant fort peu, dormant mal, ce n'était pas l'effet de ses convictions philosophiques, qui lui auraient imposé de renoncer aux plaisirs les plus légitimes, mais plus simplement le résultat des obligations multiples auxquelles il devait faire face. Nous l'avons vu, encore jeune, renoncer à participer au dîner des membres de sa maison pour gagner un peu de temps et, dans son lit, écrire, dicter, lire au lieu de dormir. Le stoïcisme n'intervient que dans la mesure où il lui impose de jouer pleinement le rôle que les dieux lui ont confié. Son travail, les efforts qu'il doit faire sont inscrits dans l'ordre du monde. Les Pensées abondent en exhortations à régler sa conduite sur ce principe. On y trouve, par exemple, cette citation empruntée à l'*Apologie de Socrate :* « Oui, il en est bien ainsi, Athéniens, en vérité. Là où l'on est soi-même placé, à l'endroit que l'on jugeait le meilleur, ou bien celui où vous a posté votre chef, c'est là, à mon sens, qu'il faut demeurer et accepter le danger, sans tenir compte ni de la mort ni de rien, sinon du déshonneur [858]. »

Ces paroles prêtées à Socrate sont bien antérieures à la naissance du stoïcisme, elles reflètent une morale indépendante de toute philosophie doctrinale, celle de la cité, modelée sur l'idéologie militaire, la distinction entre ce qui est honorable – le Bien et le Beau – et ce qui déshonore. Les Romains, depuis les temps les plus anciens, en acceptaient eux aussi les valeurs. A cet égard, Marc Aurèle ne diffère pas des héros du passé, qui sacrifiaient leur propre personne au bien de la communauté.

Parfois, on devine, à l'arrière-plan d'une Pensée la conscience des limites imposées par les défaillances du corps. Par exemple, lorsque nous lisons : « N'aie pas honte d'être aidé; tu as comme tâche d'accomplir ce qui t'échoit, comme un soldat pendant l'assaut d'une muraille. Que ferais-tu si, étant boiteux, tu ne pouvais, seul, escalader le rempart, alors

que, si un autre t'aidait, cela te serait possible [859]? », nous ne pouvons pas ne pas penser à la situation de Marc Aurèle lui-même lorsque, après la mort de Verus, et contraint de combattre sur le Danube, il fit venir Commode en Pannonie avant de partir avec lui en Orient, pour effacer les suites de l'usurpation [860]. Déjà, Marc Aurèle, après la mort de Lucius, s'était privé du concours de Galien, l'avait laissé s'installer à Rome, en lui demandant de veiller sur la santé de Commode. Il sent que sa propre santé devient fragile et veut se ménager, dans l'avenir, un aide grâce auquel il pourra « escalader le rempart ». Galien témoigne, à ce moment, de l'égalité d'âme, de la modération, de la bienveillance, de la douceur de Marc Aurèle [861]. Quant à lui, il continue de mener la même vie et, se nourrissant fort mal, ne prenait aucune nourriture pendant la journée, sinon un peu de thériaque. Les *Pensées* font souvent allusion aux difficultés qu'il avait à trouver le sommeil. Comme à beaucoup d'insomniaques, le repos ne lui venait qu'au matin et, alors, il lui en coûtait de se lever : « Le matin, lorsque le réveil t'est pénible, dis-toi aussitôt que c'est pour faire une œuvre d'homme que tu t'éveilles [862]… »

Ce sommeil, si difficilement conquis, était troublé par des cauchemars [863]. Mal nourri, dormant peu, Marcus redoutait le froid et ne quittait qu'à grand-peine la tiédeur de son lit [864]. L'hiver de Pannonie lui était particulièrement cruel. Dion Cassius raconte qu'une fois, déjà au cours de la première guerre contre les Sarmates, il avait rassemblé les soldats avec l'intention de les haranguer, mais, au moment de prendre la parole, paralysé par le froid, il les avait renvoyés sans dire un mot [865]. Cette fois-là, la faiblesse du corps l'avait emporté sur la volonté.

La bonne santé, la vigueur de l'adolescent, que nous avons reconnues en lui [866] ont maintenant disparu. Dion Cassius, avons-nous dit, avait noté ce contraste et ajouté que la faiblesse physique de l'empereur, à la fin de sa vie, s'expliquait par « le manque de loisir et une activité considérable [867] ». S'agit-il seulement, comme on le veut le plus souvent, des études, des lectures poursuivies par Marc

Aurèle? Dion ne le précise pas, et ce que nous savons de la vie menée par Marc Aurèle pendant tant d'années, son refus d'accorder à son « pauvre corps » *(corpusculum)* – selon l'expression dont il usait, dans une lettre à Fronton, vers 155 [868] – la détente et les soins indispensables montrent que, pour lui, ce corps n'est que l'instrument de l'action. Il n'a pas d'autre valeur. Au temps de la guerre contre les Marcomans Marcus disait à Galien que «les empereurs tiennent leur pouvoir des dieux et font bénéficier, volontiers, tous les hommes de tous les biens », que leur bonheur est de rendre heureux le plus grand nombre de personnes possible [869]. Peu importe qu'à cette tâche il risque de périr. Le corps, n'est, après tout, qu'un ensemble de matière, un peu de feu, d'eau, de terre, soumis aux lois de l'univers [870]. Seul l'esprit nous appartient.

On a tenté, nous l'avons vu, de déceler les maladies dont l'empereur aurait été atteint [871]. Les documents dont nous disposons ne se prêtent guère à de tels diagnostics. Avait-il un ulcère gastrique? Quelques douleurs, qu'il éprouva, à un moment ou à un autre, mais qui ne duraient pas, ne permettent pas de l'affirmer. Ce qui, au contraire, est évident, c'est la longue contrainte que s'est imposée Marc Aurèle, cette vie ascétique à laquelle il consentit pour accomplir son destin de prince. Il aurait pu prendre davantage de distance par rapport aux affaires. Il n'eut pas à conduire personnellement les campagnes contre les Parthes; la rébellion d'Avidius Cassius n'eut d'autre conséquence que de lui donner l'occasion d'un voyage tranquille en Orient; les guerres d'Occident furent, en grande partie, menées par ses légats et, une fois l'incursion d'Aquilée maîtrisée, ne mettaient pas en jeu le destin de l'Empire. Ce n'est pas la nécessité qui obligea Marcus à contraindre ainsi son corps, mais son être intérieur, son « démon », l'idée qu'il se faisait de lui-même et du monde.

A l'âge où, sans doute, Marcus connaissait ses premiers émois pour Théodote et Benedicta, Hadrien le fiançait à Ceionia Fabia, la fille de L. Ceionius Commodus, dont il voulait faire son successeur. Ceionia était la sœur de celui qui, sous le nom de Lucius Verus, devait régner conjointement avec Marcus. Lucius était né le 15 décembre 130. Nous ignorons à quelle date naquit sa sœur. Elle était sans doute son aînée, si l'on en juge par l'ascendant qu'elle semble avoir exercé sur lui [872]. Au moment de ses fiançailles avec Marcus, en 138, elle devait avoir une dizaine d'années, âge normal pour fiancer les filles (à partir de huit ans), le mariage ne devant avoir lieu que lorsqu'elles auraient atteint treize ans. Celui de Marcus et de Ceionia ne pouvait être un mariage d'amour. Il s'agissait seulement d'une combinaison politique qui, d'ailleurs, ne devait pas aboutir puisque, dès la mort d'Hadrien, Antonin voulut que Marcus épousât Annia Galeria Faustina (Faustine la Jeune), sa propre fille, seule survivante, en 138, des quatre enfants que lui avait donnés Faustine l'Aînée [873]. Faustine la Jeune, fiancée à Marcus en 138, pouvait avoir six ans, ce qui n'était pas l'âge normal, mais ces fiançailles restaient un acte privé, qu'il conviendrait de solenniser deux ans plus tard. Un autre empêchement, plus grave, résultait du fait que la fiancée, depuis l'adoption de Marcus par Antonin, se trouvait être la sœur de son futur mari. Pour y remédier, il suffisait d'un rescrit impérial déclarant qu'il n'y avait pas d'inceste et autorisant le mariage. Ce qui, sans doute, eut lieu. Jusqu'à ses fiançailles avec Marcus, Faustine la Jeune avait été destinée à Lucius, qui avait à peu près le même âge qu'elle. Le mariage de Lucius et de Faustine avait été voulu par Hadrien, dont la volonté ne fut donc pas respectée.

Marcus épousa Faustine en 145, sept ans après les fiançailles officieuses de 138. Faustine avait donc alors treize ans, ce qui était légal. Une règle de la tradition civique romaine voulait que les citoyens, lorsqu'ils contractaient mariage, le fissent « dans l'intention d'engendrer des enfants légitimes» et les censeurs, à chaque lustre, leur rappelaient cet engagement moral, auquel Marcus devait se conformer très

largement, puisque de son mariage avec Faustine naquirent treize enfants, six filles et sept garçons. Hérodien, il est vrai, ne lui connaît que deux fils et « plusieurs filles [874] », deux fils seulement parce que l'histoire n'avait gardé le souvenir que des deux derniers, qui survécurent assez longtemps, M. Annius Verus Caesar et son aîné d'un an, L. Aurelius Commodus, le futur Commode. Les filles, elles, moins importantes pour l'historien puisqu'elles ne jouèrent aucun drôle direct dans la vie politique, ne sont pas dénombrées!

La première fille à naître fut Annia Aurelia Galeria Faustina, qui vint au monde en 147, dix-huit mois environ après le mariage de ses parents. Deux ans plus tard, le 7 mars, vint au monde la seconde fille, Annia Aurelia Galeria Lucilla. La première avait pour *cognomen* celui de sa grand-mère maternelle, l'impératrice Faustine, épouse d'Antonin, la seconde celui de sa grand-mère paternelle, Domitia Lucilla, si proche de Marcus. En même temps que Domitia Lucilla, la fille de Marcus, était né un frère jumeau, qui ne vécut pas.

Plusieurs enfants naquirent ensuite : trois fils, T. Aurelius Antoninus, T. Aelius Aurelius, puis Hadrianus, enfin une fille, Domitia Faustina, qui moururent très tôt. En 159, probablement, naquit Fadilla, sur laquelle nous sommes mal renseignés. Elle devait épouser M. Peducaeus Plautius Quintillus, consul en 177. Un peu plus jeune, Cornificia naquit au plus tard en 161. Elle reçut le *cognomen* de sa tante, la sœur de Marcus. Elle épousa M. Petronius Sura Mamertinus, consul en 182. Devenue veuve lorsque celui-ci fut mis à mort sur l'ordre de Commode, elle se remaria, mais fut tuée par Caracalla parce qu'elle avait déploré la mort de Geta. Elle était alors fort âgée. En 161, deux jumeaux vinrent au monde, T. Aurelius Fulvus Antoninus et L. Aurelius Commodus. Le premier mourut à l'âge de quatre ans. Son frère fut l'empereur Commode.

Un dernier fils de Marcus et de Faustine fut M. Annius Verus Caesar, né en 162. Il mourut en 169 [875]. Leur dernier enfant fut une fille, Vibia Aurelia Sabina, femme du consul de 181 L. Antistius Burrus, puis d'un chevalier romain, L.

Aurelius Agaclytus. C'est elle, fort probablement, qui se trouvait avec sa mère à Sirmium lorsqu'Hérode Atticus comparut devant Marc Aurèle [876]. Si l'on en croit Philostrate, elle était, à cette date (probablement en 174, en tout cas avant la rébellion d'Avidius Cassius) âgée de trois ans : elle ne parlait pas encore couramment, elle « balbutiait ». Elle était donc née en 171 ou 172. Son premier mari avait donc une vingtaine d'années de plus qu'elle, peut-être un peu moins, s'il fut élevé au consulat avant l'âge légal par la faveur de son futur beau-père, en 181. Vibia Sabina avait alors une dizaine d'années. Elle pouvait donc être dès ce moment fiancée à Burrus, mais le mariage n'était possible qu'à partir de 183, au plus tôt.

Sur les treize enfants de Marcus et Faustine, cinq filles seulement survivaient en 161, lorsque commença le règne du nouvel Auguste. Parmi les garçons, trois étaient encore vivants, mais deux, T. Aurelius Fulvius Antoninus et M. Annius Verus Caesar, n'allaient pas tarder à mourir, le premier en 165, le second en 169, comme nous l'avons dit. Seul restait alors L. Aurelius Commodus, le futur Commode, et l'on comprend que Marcus ait mis en lui tous ses espoirs.

Dans les *Entretiens* d'Épictète, Marcus pouvait lire (et, certainement, il le fit) un chapitre sur les « affections de famille », *cette φιλΟστΟργια*qu'il reprochait aux Romains de ne point pratiquer[877]. Épictète raconte l'histoire d'un homme qui n'était pas heureux en famille; récemment, disait-il, sa fille, encore toute petite, était tombée malade et, semblait-il, dangereusement. Et lui, dans sa douleur, n'avait pu prendre sur lui de rester au chevet de l'enfant malade, il s'était enfui et n'était revenu chez lui que lorsqu'on lui eut annoncé qu'elle se portait bien. Épictète répond que cet homme n'a pas bien agi. Il s'est laissé aller à une impulsion, compréhensible, certes, commune à beaucoup de pères, mais qui est le résultat d'un jugement erroné. La tendresse pour un enfant est un sentiment naturel et c'est ne pas se conformer à la nature que de ne pas rester auprès de son enfant lorsqu'il est malade [878]. Cette morale d'Épictète, sur ce point particulier, Marc Aurèle la

pratique. La *Correspondance* avec Fronton nous en apporte le témoignage. Il y apparaît que l'empereur vit dans une grande intimité avec ses enfants. Ainsi, vers 155, Fronton écrit à Marcus : « Que tu célèbres beaucoup d'anniversaires de tes enfants, dans le bonheur, aimé du peuple, estimé par tes parents, chéri de tes amis… je voudrais l'acheter au prix de ma vie », et Fronton, en terminant sa lettre, demande à son élève d'embrasser pour lui « *matronas nostras* », nos « petites dames », leurs pieds et leurs mains, comme il le fait d'habitude [879].

Chacun des anniversaires est, pour Marcus et Faustine, un jour de fête [880]. Lorsque Faustine est sur le point de mettre au monde un nouvel enfant, Marcus est angoissé. Il s'en remet aux dieux, mais, pour autant, ne fuit pas la maison, comme le faisait l'interlocuteur d'Épictète. Lorsque l'enfant est né, Fronton vient le voir. C'est une fille et Fronton dit qu'il a cru avoir devant lui « à la fois Marcus et Faustine tout petits, tant la perfection que l'on voit chez l'un et l'autre se retrouve sur son visage [881] ». Et Marcus est heureux que Fronton soit venu lui rendre visite. Fierté d'un père comblé [882] !

Lorsque ses filles, encore petites, sont en bonne santé, Marcus ne demande rien d'autre au ciel. Au cours d'un été torride, il écrit à Fronton : « Nous connaissons encore les chaleurs de l'été mais puisque nos toutes petites (qu'il me soit permis de le dire !) se portent bien, nous jugeons que nous jouissons du temps le plus sain qui soit et d'une température printanière [883]. »

Marcus écrivait ces mots vers 149, après la naissance de ses deux filles aînées, Faustina et Lucilla. Leur vigueur le console de la mort du jumeau de Lucilla.

La mort d'un enfant est douloureuse, certes, mais elle appartient à l'ordre du monde. La vie de ceux qui subsistent est, elle, pure source de joie. A un moment où Marcus est particulièrement occupé, où les affaires s'accumulent et ne peuvent être différées, il trouve le temps d'écrire quelques mots à Fronton pour lui annoncer que « la toute-petite (probablement Cornificia, la cinquième fille) va mieux et

commence à courir un peu partout dans la chambre [884] ». Entre 147 (dix-huit mois après le mariage de Marcus et de Faustine) jusqu'au moment où la mort de Fronton met fin à la correspondance, la présence des enfants se devine à tout instant : à Rome mais aussi pendant les séjours dans les villas impériales. En revanche, aucune allusion à la mort de ceux qui moururent, au cours de ces mêmes années, et il y en eut six! Marcus reste fidèle à la tradition romaine, qui voulait que les pères acceptent avec une apparente impassibilité la disparition de leurs enfants, de leurs fils, en particulier. Il se souvenait, sans doute, de Paul Émile, qui avait enterré son fils la veille même du jour où il devait célébrer son triomphe, et le second deux jours plus tard, mais qui avait fait passer ses devoirs de citoyen avant ses deuils personnels [885], considérant que la Fortune, en le frappant lui-même, avait suffisamment compensé le bonheur que la victoire sur Persée avait apporté à la cité. Quoi qu'il en soit, Marcus fait le silence sur la perte de ses enfants. Fronton, nous l'avons vu, est moins discret lorsqu'il apprend la mort de son petit-fils [886] et c'est par un long discours qu'il tente de se consoler, sans grand succès apparemment. Marcus, lui, devait sa fermeté d'âme à deux sortes de raisons : l'exemple des vieux Romains et les arguments des stoïciens. Les premières rendaient manifeste sa volonté de perpétuer les vertus de la cité, les secondes répondaient à cet instinct du Bien et du Mal qu'il avait développé en lui depuis qu'il avait découvert la doctrine d'Ariston. Il savait que dans l'ordre du monde, la mort n'est pas un mal. La déplorer, même s'il s'agit d'un être cher, est une faiblesse.

Tous les membres de la famille impériale étaient unis entre eux par des liens de tendresse. Ils aimaient à se rendre les uns chez les autres. Ainsi, vers 146 (un an après le mariage de Marcus), nous voyons, réunis à Lorium, Marcus, sa mère et sa sœur, Annia Cornificia ainsi que Faustine [887]. En 161, probablement à la mort d'Antonin, les filles de Marcus sont accueillies par Matidia, la grand-tante de Marcus [888].

Cette unité de la famille impériale se traduit par le choix des noms donnés aux filles de Marcus. Nous l'avons vu pour les deux premières, Faustina et Lucilla. La troisième, Cornificia, reçut le *cognomen* de sa tante, la sœur de Marcus. Fadilla, née un peu avant Cornificia, celui qui avait été porté par la mère et l'une des filles d'Antonin. Vibia Sabina, la dernière, est nommée ainsi d'après le nom que portait l'épouse d'Hadrien, fille de Matidia.

La cohésion, la continuité familiale des Antonins, que traduisait le retour, de génération en génération, des mêmes noms, satisfaisaient, certainement, le besoin de tendresse, la

φιλοστοργία

de Marcus et, en même temps, pouvaient rassurer l'opinion publique. La tradition patriarcale, encore inscrite dans les lois, les liens du sang et ceux que créaient les adoptions jouaient un rôle essentiel dans la société romaine. A cet égard, la « famille » impériale apparaissait comme une sorte d'archétype. Mais il existait un danger. On se souvenait que, un siècle plus tôt, avec les Julio-Claudiens, puis avec les Flaviens, il avait pu sembler que le peuple romain et son empire allaient devenir comme l'héritage d'une seule famille, qui s'élèverait tellement au-dessus de toutes les autres qu'il ne subsisterait rien de l'antique liberté ni de l'égalité de tous les citoyens devant la loi.

En 162, peu de temps après la mort d'Antonin, le problème se trouva posé par la mort de Matidia. Nièce de Trajan, belle-mère d'Hadrien, elle était à la tête d'une fortune considérable. Si l'on en croit Fronton, elle possédait à elle seule une grande part des «trésors d'Antonin [889] ». Ces trésors, elle les avait légués à Marcus et Faustine, comme il convenait, mais elle avait, pendant ses dernières années, ajouté à ce testament des codicilles favorisant certains de ses affranchis, pour lesquels Fronton n'éprouve guère d'estime. Elle l'avait fait d'une manière désordonnée, sans tenir compte des proportions revenant légalement aux héritiers principaux, puis elle avait révoqué au moins certains de ces codicilles, si bien que, à sa

mort, la situation était fort complexe. Les bénéficiaires des legs secondaires niaient que la révocation de codicilles fût valable et tentaient de faire valoir leurs droits. S'ils y réussissaient, il faudrait procéder à la vente de tout l'héritage, afin de répartir les sommes qui en résulteraient selon les termes de la loi Falcidia, un texte datant de la République et toujours en vigueur, et là était le danger. Il appartenait à Marcus de prendre, en son conseil, la décision finale. Or, écrit Fronton, si la loi est appliquée, « que de mauvais propos, que de plaintes s'élèveront lorsque ces biens seront dispersés en vertu de la loi Falcidia? Ce collier de perles si célèbre, si vanté, et les autres parures d'un si grand prix, qui les achètera? Si c'est ta femme qui les achète, on dira qu'elle en a fait son butin, qu'elle les a obtenus à vil prix et que cela a diminué la part des ayants droit. Mais, diras-tu, Faustine n'achètera pas ces parures. Qui, alors, achètera ces perles, qui ont été léguées à tes filles? Dépouilleras-tu le cou de tes filles pour qu'elles aillent orner la gorge obèse de je ne sais qui?… Jusqu'ici, continue Fronton, tu t'es montré, dans toutes les affaires, un juge juste, sérieux, équitable. Vas-tu commencer, dans une cause qui concerne ta femme, à juger de travers? Alors, tu ressembleras au feu, si tu brûles tes proches et éclaires ceux qui sont loin de toi [890] ».

Le conflit de devoirs était évident, et l'on craignait, autour de Marcus, qu'emporté par le désir de paraître juste, il ne fît du tort aux siens. Son affection pour sa femme et ses filles céderait-elle devant ce que Fronton considère comme une illusion de justice? En cette affaire, lui-même prit sa décision après avoir consulté « les deux êtres les plus chers à son cœur [891] », Fronton et Lucius, et, dit-il, il montra aussitôt à Faustine la lettre de Fronton, dans laquelle celui-ci avait « défendu leur cause », et il la remercia pour avoir été l'occasion qui avait provoqué un tel plaidoyer de la part de son maître [892].

Cette affaire du testament de Matidia nous permet de discerner les sentiments complexes, contradictoires, qui se partagent le cœur et l'esprit de Marcus. Soucieux d'éviter tout ce qui peut avoir l'apparence d'une injustice, il est disposé à

refuser, pour les siens, ce que Matidia leur destinait. Le souci de l'État passe avant ses affections les plus légitimes. Il ne veut pas recommencer les erreurs qui ont perdu ses prédécesseurs, cette avidité qui leur faisait profiter de leur pouvoir pour accumuler des trésors. Il ne veut pas que sa femme et ses filles puissent être comparées, dans l'opinion, aux impératrices d'antan, à Agrippine, par exemple, dont l'avidité et la passion pour les parures étaient bien connues [893]. Seize ans plus tard, avant de se rendre sur la frontière de Germanie, il faisait vendre aux enchères les trésors de la maison impériale, pour financer la campagne contre les Germains [894]. Mais, à ce moment, Faustine avait cessé de vivre, et il n'y avait plus aucun conflit entre la tendresse et le dévouement à l'État. Il était devenu possible de proclamer que ce qui appartenait à l'empereur lui était en réalité concédé par l'Etat. Ainsi ne pouvait-on plus soupçonner le prince de considérer le peuple romain comme son héritage.

Le mariage de Marcus et de Faustine avait été une alliance politique. Elle avait permis à Antonin de se donner un successeur de son choix. Ce qui était conforme, non seulement à la tradition qui s'était établie depuis les Julio-Claudiens, mais, plus généralement, à celles de l'aristocratie romaine, où l'on tenait peu compte des sentiments, des inclinations que pouvaient éprouver les fiancés. Marc Aurèle suivit les mêmes principes pour marier ses filles, avec, cependant, quelques différences. Hérodien écrit en effet: « Pour ce qui concerne les filles, il (Marcus) les donna, lorsqu'elles furent nubiles, aux personnages les plus distingués du Sénat. Il voulait pour gendres non pas des aristocrates issus d'une longue suite d'aïeux ni des citoyens dont l'éclat vînt des richesses qui les couvraient, mais des hommes qui se recommandassent par l'harmonie de leur caractère et la tempérance de leur vie, car ces qualités, exclusivement et inaltérablement spirituelles, constituaient à ses yeux les seules véritables possessions [895]. »

Cette intention, prêtée par Hérodien à Marc Aurèle, de n'avoir pour gendres que des personnages de valeur, déjà confirmés, et qui semble bien avoir été réelle, entraînait

comme conséquence que ses filles n'épouseraient que des maris sensiblement plus âgés qu'elles. Pas de mariage d'inclination. La raison d'État, ou, à défaut, les calculs politiques l'emportent. Cela n'était pas contraire aux traditions romaines. Loin de là! On sait que Faustine la Jeune, la femme de Marcus, avait environ onze ans de moins qui lui. Nous avons vu aussi que le mari de Vibia Sabina, la dernière de leurs filles, avait, peut-être, vingt ans de plus qu'elle. Celui de l'aînée, Faustina, était un sénateur Cn. Claudius Severus dont la famille était originaire de Paphlagonie. Il avait commencé sa carrière sous Antonin, dont il avait été questeur. Il était né, probablement, en 133, et son premier consulat avait eu lieu, semble-t-il, en 166. Il avait au moins une quinzaine d'années de plus que sa femme. Lucilla, la cadette, épousa Lucius Verus en 164. Elle avait quinze ans, Lucius en avait trente-quatre. Après la mort de Lucius elle épousa Ti. Claudius Pompeianus, malgré sa répugnance et celle de sa mère [896]. Pompeianus était d'origine syrienne, il sortait d'une famille de rang équestre. Il avait au moins vingt ans de plus que Lucilla. Nous avons dit quelles raisons avaient guidé le choix de Marcus, pour ce remariage : Pompeianus avait l'expérience du front danubien, il était l'un des officiers les plus anciens et les plus respectés de l'armée engagée dans la guerre contre les Germains et les Sarmates. Il était parfaitement au courant des intentions de Marc Aurèle, de son grand dessein d'étendre l'Empire jusqu'aux rivages de l'Océan [897] et, après la mort de l'empereur, il tenta, vainement, de faire que Commode n'abandonne pas ce projet.

Fadilla, née probablement en 159, reçut comme mari M. Peducaeus Plautius Quintillus, né, lui, sans doute, en 144, ce qui met entre les deux époux une différence de quinze ans au moins. Nous ne savons pour quelle raison Marcus le choisit. Nous savons seulement qu'il était le fils de Ceionia Fabia, autrefois fiancée à Marc Aurèle par Hadrien. Est-ce pour ce motif, et par une sorte de compensation que Marcus lui fit épouser Fadilla? Nous l'ignorons. On ne pensera pas à un reste de tendresse, chez l'empereur, pour son ancienne fiancée, puisque, lorsque celle-ci, après la mort de Faustine, cherchera

à se faire épouser par lui, il s'y refusera et, au lieu de prendre une nouvelle épouse, se contenta d'une concubine.

Nous avons vu que le premier mari de Cornificia fut M. Petronius Sura Mamertinus. Fils d'un ancien préfet du prétoire, il naquit probablement en 149. Il avait donc dix ou onze ans de plus que sa femme, née en 160. Le mariage eut lieu après la rébellion d'Avidius Cassius, et après le retour de Marcus à Rome. Petronius, ou son père, était lié avec Fronton [898], mais cela n'explique pas que Marcus l'ait voulu pour gendre.

Aucun des maris qu'il donna à ses filles ne semble avoir été un philosophe. D'autres motifs intervinrent certainement. On notera que leurs origines familiales sont diverses: l'un venait d'Asie Mineure, un autre de la Syrie, L. Antistius Burrus, le premier mari de Vibia Sabina, était né à Thibilis, en Afrique, dans la région de Cirta (Constantine), la patrie de Fronton. Assez curieusement aucun Espagnol ne figure dans cette liste. Une fois de plus il apparaît que les « racines » provinciales comptent peu dans cet empire à vocation universelle. Les liens nouveaux, créés par le mariage ou l'adoption, sont beaucoup plus importants. La parenté avec la famille impériale devient un titre de noblesse, désigne pour de hautes fonctions.

Marcus, en utilisant les mariages de ses filles de la manière que nous avons vue, voulut s'entourer d'abord, lui-même, de collaborateurs efficaces et dont il pourrait être sûr; puis, il essaya de faire en sorte que Commode bénéficie d'appuis semblables. Les gendres choisis étaient tous plus âgés que leur beau-frère. Marcus pouvait espérer qu'ils assureraient la continuité avec son propre règne. Or il n'en fut rien, puisque le plus prestigieux d'entre eux, Pompeianus, dut s'incliner devant la volonté de Commode!

Ni la *Correspondance* avec Fronton, qui s'interrompt trop tôt, ni les *Pensées* ne nous renseignent sur les rapports de Marc Aurèle avec ses filles après leur mariage. Nous lisons seulement, au livre premier des Pensées, parmi les bienfaits des dieux à son égard, « que les enfants qui me sont nés n'aient pas manqué de qualités naturelles et n'aient pas été

contrefaits physiquement [899] ». Mais toutes les réflexions de Marcus sont alors orientées vers le passé, sur ce qui l'a fait tel qu'il est. Il est préoccupé par son propre cheminement spirituel. Il ne fait, non plus, aucune allusion, sinon une ou deux, très fugitives, aux événements qui se déroulent alors sous ses yeux, la guerre, la rébellion d'Avidius Cassius qui, pourtant, lui importent. Du silence qu'il garde sur les siens on ne conclura pas à l'indifférence. Il sait seulement que toute cette vie qu'il a vécue a sombré dans le néant :« Revois en esprit, écrit-il, par exemple le temps de Vespasien. Tu verras tout cela: des gens qui se marient, qui élèvent des enfants, qui sont malades, qui meurent, font la guerre, la fête, se livrent au commerce, travaillent la terre, flattent, sont malveillants, prient que d'autres meurent, murmurent contre le présent, aiment, amassent de l'argent, souhaitent être consuls, empereurs. Eh bien, de toute la vie de ces gens-là, rien n'existe plus[900] ».

De même, tous ces enfants que lui a donnés Faustine, et dont beaucoup ont à peine vu le jour, ceux qui survivent sont maintenant loin de lui, mêlés au cours du monde. Il reste dans sa solitude, disposant leur existence de son mieux, tout en sachant bien que tout cela est voué à l'oubli, et il s'interroge :« A quoi donc faut-il travailler sérieusement? A ceci seulement, une volonté de justice, des actes de portée sociale, un langage qui ne puisse jamais être mensonger, une attitude de l'âme accueillante à ce qui survient, comme quelque chose de nécessaire, de déjà connu, découlant du même principe, de la même source [901]. »

Il a conscience d'avoir agi, en tout, selon les intérêts les plus hauts. Ses enfants, dans la mesure où ils ont été une partie de lui-même, ont contribué, eux aussi, à cette œuvre que lui a imposée le dieu. La tendresse appartient à l'ordre de l'éphémère.

Nous aimerions être mieux renseignés que nous ne le sommes sur la vie conjugale de Marcus. La *Correspondance* avec Fronton et *l'Histoire Auguste,* ainsi que Dion Cassius nous apportent à ce sujet quelque lumière, mais parfois trompeuse, et il n'est pas facile de discerner ce qui fut réel et ce qui est seulement légende.

Le nom de Faustine la Jeune apparaît pour la première fois dans une lettre d'Antonin à Fronton, lors du consulat de celui-ci, en 143. Fronton, dans son discours de remerciement, avait fait une allusion à la jeune fille. Antonin y avait été très sensible et sa réponse, que nous avons citée [902], dit assez quelle affection il portait à cette enfant, alors âgée d'une dizaine d'années. Sa mère était morte deux ans plus tôt (à une date située entre le 10 décembre 140 et le mois de juin 141), et elle était devenue la compagne quotidienne de son père dans la maison du Palatin. Fiancée à Marcus dès le début du règne, elle était promise au rang d'impératrice, et, effectivement, deux ans après le mariage, qui eut lieu en 145, elle prit le titre d'Augusta. On ne peut se demander si, après l'atmosphère de tendresse qu'elle avait connue auprès de son père, elle trouva une affection comparable chez son mari. Elle n'avait encore, semble-t-il, que treize ans. Sa santé ne paraît pas avoir été excellente, puisque, l'année même où elle devenait Augusta (alors que Marcus n'était encore que Caesar, et devait le rester jusqu'en 161), Fronton prie les dieux qu'elle se rétablisse d'un mal qui n'est pas autrement précisé [903]. Cette mauvaise santé explique peut-être que la naissance du premier enfant (Annia Aurelia Galeria Faustina) n'ait eu lieu qu'en 147.

Dès le début du mariage, Faustine rencontre, dans la maison de Domitia Lucilla, sa belle-mère, la femme de Fronton, Gratia qui, vers ce moment, vient de mettre au monde une petite fille, Gratia *minor.* Mais Gratia, la femme de Fronton, est plus étroitement liée avec Lucilla, comme le veulent leur âge et leur intimité déjà longue; Faustine est moins proche d'elle. Nouvelle venue parmi ce cercle étroit d'amies, elle ne peut pas ne pas se sentir soumise à l'autorité de ses aînées. Au cours de sa maladie, qui suivit son mariage, et se traduisait par

une fièvre récurrente, elle se montre obéissante, soumise, ce dont son mari se réjouit [904]. Telle était ordinairement la situation des « femmes-enfants » pendant les premières années de leur mariage.

Puis, peu à peu, Faustine occupe une place de plus en plus grande dans la maison de Marcus. La *Correspondance* ne la mentionnne guère, mais le premier livre des *Pensées* la nomme avec éloge, parmi les présents que Marcus doit aux dieux : « Avoir (ou avoir eu) une telle femme, aussi docile, aussi affectueuse, aussi simple [905]. » Éloge plus positif, en dépit de sa brièveté, que celui qu'il faisait de ses enfants, et qui était essentiellement négatif! Par sa brièveté, il rappelle l'antique formule des épitaphes consacrées aux femmes romaines, louées d'avoir filé la laine et tenu la maison. Marcus y ajoute la mention de sa « tendresse », et nous savons l'importance qu'il attachait à ce sentiment, dans lequel il voyait le lien social par excellence. Nous savons aussi que le vieux Caton, dont il appréciait tant les ouvrages, et qui était l'un de ses modèles, s'il éprouvait une tendresse réelle pour sa femme, se gardait bien de le montrer. Plutarque assure, en effet, que Caton ne prenait jamais sa femme dans ses bras que lorsqu'il tonnait [906]. Marcus, lui, se flatte d'avoir été tendrement aimé, et n'éprouve aucune honte à l'avouer, mais il le fait avec une grande discrétion, et dans un ouvrage qui n'était pas destiné à être lu. On devine en lui le désir de ne pas imiter la plupart de ses prédécesseurs, dont les femmes avaient mené une vie peu discrète, bien éloignée de l'antique pudeur.

Lorsqu'il s'agit d'accompagner Lucilla en Syrie, où elle devait épouser Lucius, ce ne fut pas Faustine qui fut chargée de cette mission, comme cela eût paru normal, mais une « sœur », dont nous ne savons qui elle était, puisque, ainsi qu'on l'a montré, ce ne pouvait être la sœur de Marcus, Annia Cornificia, morte depuis longtemps [907]. On pensera plutôt à Ceionia Fabia, cette sœur de Lucius qui avait été fiancée à Marcus. Quoi qu'il en soit, comment faut-il expliquer que Faustine soit restée à Rome? La raison n'en était probablement pas, comme on l'a dit, qu'elle dût demeurer auprès de ses

enfants en bas âge [908], mais plutôt le désir, chez Marcus, de ne pas entourer l'événement familial que constituait le mariage de sa fille d'un faste et d'une solennité qu'il jugeait peu convenables. Lui-même accompagna Lucilla et sa suite jusqu'à Brindisi, où elle s'embarqua, puis il revint à Rome, et il écrivit au proconsul de Syrie que l'on ne réservât pas à la fiancée un accueil officiel[909]. On était bien loin du temps d'Agrippine!

Nous ignorons quels étaient les sentiments de Faustine elle-même, ainsi maintenue dans l'ombre. N'en éprouvait-elle pas quelque rancœur? Marcus, nous l'avons vu, la loue pour son « obéissance ». Pourtant, nous savons que, cinq ou six ans plus tard, après la mort de Lucius, elle s'efforça d'empêcher le nouveau mariage de Lucilla, qui devait l'unir à Pompeianus [910]. La raison de cette répugnance est indiquée dans la *Vie de Marcus*. Ni Lucilla ni elle ne jugeaient que Pompéianus fût d'une situation suffisamment élevée pour épouser une Augusta, fille d'une Augusta (c'est-à-dire d'elle-même[911]. Marcus passa outre. Nous pouvons entrevoir ainsi les ambitions cachées, parfois avouées, des femmes de la cour, les réserves qu'elles pouvaient faire sur la politique suivie par l'empereur, qui ne tenait guère compte de tels sentiments. Faut-il en conclure que son mariage avec Faustine fut, en dépit de l'optimisme officiel, voire des illusions à demi volontaires que se faisait Marcus, semblable à celui de Claude et de Messaline?

A la mort de l'empereur, toutes sortes de rumeurs couraient dans le peuple. On disait que Faustine avait mené une vie dissolue, qu'à un certain moment elle avait éprouvé une passion irrésistible pour des gladiateurs qu'elle avait vu passer, qu'elle avait eu l'un d'entre eux pour amant, et que Commode était né de ces amours[912]. Selon une autre version, les débauches de Faustine se seraient produites à Gaète, où Marcus aimait à séjourner. L'impératrice, disait-on, y choisissait ses amants parmi les gladiateurs et les marins[913]. Une autre version encore lui attribuait des amours avec des acteurs de pantomimes[914] et, dans le peuple, on répétait que

Marcus était au courant, qu'il avait surpris un matin sa femme déjeunant avec un certain Tertullus, ce qui ne l'empêcha pas de favoriser la carrière de celui-ci (plusieurs personnages notables, au cours de cette période, portent ce *cognomen* [915]. La liaison avec ce Tertullus aurait été si connue qu'un auteur de mimes y aurait fait allusion sur la scène. On disait aussi que Marcus avait été averti de tout cela, mais qu'il avait répondu à ceux qui lui conseillaient de répudier Faustine : « Si nous renvoyons notre épouse, rendons-lui aussi sa dot [916]. »

Il entre dans tout cela une grande part de légende. Par exemple que Faustine, malade, avait un jour avoué son inconduite à Marcus et sa passion pour un gladiateur. Marcus aurait consulté les devins. Leur réponse fut qu'il fallait tuer le gladiateur en question, recueillir son sang, dans lequel Faustine se baignerait, avant de s'unir à son mari[917]. L'histoire est peu croyable. Elle a pu être imaginée lors du règne de Commode, au temps où celui-ci se montrait passionné par les jeux de l'amphithéâtre. Elle fait partie de cette légende noire dont fut entouré bientôt le successeur de Marcus [918]. Les amours d'une grande dame et d'un gladiateur étaient un thème, déjà repris et illustré par Juvénal dans la *Satire contre les femmes,* qui nourrissait l'imagination populaire. Rien n'autorise vraiment à penser que Faustine ait eu pareille conduite.

Quant à la complaisance dont aurait fait preuve Marcus, ici encore, on ne saurait alléguer aucun indice vraiment décisif. Le mot qu'on lui prête, serait-il authentique, peut être interprété de plusieurs manières. Il est certain que Marcus fut, par son mariage, l'héritier d'Antonin. Répudier Faustine eût rompu la continuité dynastique du régime. Le pouvoir était bien, en un sens, la « dot » de l'impératrice. Mais il n'était pas lié à la personne de celle-ci, et Marcus ne pouvait être sérieux dans sa boutade. Peut-être voulait-il simplement dire que ce mariage avait été trop important, dans l'évolution de l'Empire, pour qu'il fût possible de le rompre sans qu'il s'ensuivît de graves conséquences. De simples racontars ne pouvaient prévaloir contre la raison d'Etat. Il valait mieux les ignorer. La

plaisanterie, dans ce cas, pouvait signifier simplement que l'empereur refusait de s'engager dans ce qui, de toute façon, eût été une mauvaise affaire; il gardait, de Faustine, l'image qu'il en donna plus tard dans les *Pensées,* et que nous avons rappelée.

On peut aussi s'interroger sur le rôle qu'elle aurait joué pendant la rébellion d'Avidius Cassius. Nous avons présenté la version recueillie par Dion Cassius, qui en attribue l'idée première à l'impératrice [919]. Ici encore, est-ce croyable? L'auteur de la *Vie d'Avidius Cassius* affirme que Faustine ignorait les intentions de celui-ci[920], mais les lettres qu'il allègue à l'appui de sa thèse ne sont probablement pas authentiques. Faustine se trouvait à Sirmium au moment où Avidius prit les armes contre Marcus. Avait-elle craint pour la vie de son mari et sollicité, trop tôt, l'appui de Cassius? Peut-être ne fut-elle pour rien dans tout ce drame. Marcus, en tout cas, agit comme s'il en était bien ainsi et, l'emmenant avec lui en Orient, lui fit décerner lorsqu'elle fut morte, comme nous l'avons vu, des honneurs divins[921]. Il semble difficile de penser que tout cela ne fut qu'une comédie de la part du prince, comme n'aurait été qu'une comédie son ignorance affichée de ses infortunes conjugales. La raison d'État, le contraignant à maintenir la fiction d'une parfaite entente au sein de la maison impériale, aurait-elle prévalu sur ce parti pris de véracité, cette horreur du mensonge qui remontaient à son enfance? Le *Verissimus* d'Hadrien serait-il devenu le plus machiavélique des monarques? Ou en fut-il le plus aveugle et le plus naïf?

Les accusations portées contre Faustine furent reprises (ou peut-être imaginées) par Marius Maximus, au temps des Sévères[922]. Elle s'expliquent bien par le contexte politique de cette période. Il s'agissait apparemment de ternir la mémoire de l'empereur philosophe et celle de ses proches, de Faustine, surtout, à qui l'on ne pouvait pardonner d'avoir été la mère de Commode.

Quoi qu'il en soit, Marcus refusa de se marier, bien que son ancienne fiancée, Fabia, la sœur de Lucius, ait essayé de se faire épouser par lui. « Il prit une concubine, la fille d'un de

ses procurateurs, pour ne pas donner une marâtre à tant d'enfants [923]. » Mais était-ce la vraie raison? Ne s'agissait-il pas plutôt de ne pas compromettre la position de Commode, si, de ce second mariage était né un autre fils?

CHAPITRE VIII

Le livre des *Pensées*

A maintes reprises, au cours des pages qui précèdent, nous nous sommes référés au livre des *Pensées,* lui donnant ce titre, devenu traditionnel, mais qui ne remonte certainement pas à Marc Aurèle lui-même[924]. Nous y avons trouvé un certain nombre de renseignements précis, ponctuels, sur ce que fut l'enfance du futur empereur, l'atmosphère familiale dans laquelle il vécut et dont le souvenir demeura toujours vivant dans son esprit et son cœur. Souvent nous leur avons demandé un indice destiné à appuyer telle ou telle interprétation que nous proposons d'une attitude ou d'une action que nous font connaître les sources narratives ou juridiques. Elles nous ont aidé, alors, à retrouver le « paysage » intérieur de Marcus, celui qu'il portait en lui, à un moment au moins de sa vie. Quel moment? Nous tenterons de le préciser, et ce n'est pas là le moindre des problèmes posés par cet ouvrage, presque unique dans la littérature antique.

Les témoignages relatifs à la biographie de Marc Aurèle figurent tous dans le premier livre de l'ouvrage. Les autres livres renferment des « méditations », apparemment intemporelles, de caractère théorique, concernant la condition humaine, la vie, la mort, l'ordre du monde, la création dans son ensemble (ce que Marc Aurèle appelle la Nature), les divinités, le dieu suprême, des problèmes moraux de toute sorte relevant de la conduite personnelle ou des comportements sociaux, la Fortune, c'est-à-dire l'ensemble des circonstances, apparemment fortuites, par lesquelles se réalise la finalité de l'univers, enfin les valeurs reconnues par les humains, comme la gloire, les richesses, tout ce que désirent les hommes et qu'ils sont si malheureux de ne pas obtenir. Ces considérations, présentées sous forme de paragraphes inégaux, sans lien apparent entre eux, commencent avec le début du deuxième livre et ne s'achèvent qu'avec le douzième, qui est le dernier.

L’impression produite par cet ensemble, aux nombreuses disparates, ne laisse pas d’être déconcertante et justifie l’opinion, très généralement admise par les commentateurs modernes, qui considèrent que les *Pensées* n’ont pas été conçues comme un ouvrage cohérent et la réalisation d’un dessein déterminé, une fois voulu, mais qu’elles sont en réalité une suite de réflexions surgies au hasard, au cours d’une période assez longue, soit spontanément, soit à l’occasion de quelque événement dont nous ignorons tout, parce que Marc Aurèle n’a pas jugé bon de le mentionner et que son intention n’était pas de raconter à des lecteurs tel ou tel épisode de son existence, qui ne relevait que du passager et du contingent, mais, à son propos, de s’élever jusqu’à la signification qu’il pouvait présenter pour son être intérieur. Il s’agissait pour lui d’aller au-delà du voile des apparences et de découvrir l’essence, l’être réel des choses. Mais pour cela il n’était pas besoin d’ordonner ces réflexions, de les présenter à d’autres selon un enchaînement quelconque, qui les aurait rendus intelligibles à autrui. Toute leur valeur résidait dans le fait même qu’il les ait conçues.

La véritable unité de cet ouvrage doit donc être cherchée dans l’attitude spirituelle de Marc Aurèle lui-même, la manière dont il accueille sa propre vie et appréhende le réel. Il procède chaque fois à partir d’un donné. A aucun moment on ne trouvera dans les *Pensées* un exposé systématique de sa philosophie. En particulier, il ne se réfère que très exceptionnellement aux grands classiques du stoïcisme. Chrysippe n’y apparaît vraiment qu’une seule fois, avec une allusion peu explicite à un point de doctrine, intelligible seulement grâce à un passage de Plutarque [925]. Son nom revient une autre fois, mais seulement parmi ceux des grands hommes que, comme lui, le temps a engloutis [926]. En revanche, on chercherait vainement Zénon, Cléanthe ou Ariston lui-même, dont la pensée avait joué un si grand rôle dans le cheminement spirituel de Marcus[927].

Un petit nombre seulement parmi les autres philosophes, ceux qui n’appartiennent pas au Portique, sont cités dans les

Pensées, et rarement pour leur doctrine. Platon est nommé deux fois seulement, en passant: la première est une simple allusion à sa « république », la seconde une citation du *Théétète,* mais plutôt un jeu de mots qu'une référence à une idée intégrée dans le raisonnement développé dans le dialogue [928]. Aristote est totalement absent. Épicure apparaît, explicitement, à deux reprises, une fois avec la formule célèbre assurant aux humains que la douleur, si elle est insupportable, ne dure pas et si elle dure, ne saurait être que supportable, et une autre avec un passage dans lequel Épicure raconte que, pendant une récente maladie, les maux de son corps ne l'empêchaient pas de conserver une entière liberté d'esprit. La citation que fait Marc Aurèle du passage est assez longue et on peut imaginer qu'elle répond à son état d'esprit au moment où il la commente, lorsque la maladie risquait de le troubler dans l'accomplissement de ses devoirs[929]. Il y a enfin une maxime épicurienne, qu'il rapporte, sur l'intérêt pour les aspirants à la sagesse de se choisir un guide sur lequel ils aient les yeux fixés[930]. Marcus, d'autre part, n'ignore pas la physique des épicuriens; il y fait plusieurs fois allusion, mais comme à une thèse connue, une possibilité purement théorique qu'il rejette et qui sert de point de départ à un raisonnement par l'absurde [931]. Démocrite, à qui les épicuriens devaient l'atomisme, n'est mentionné qu'en raison de sa mort, provoquée par des poux [932] – encore peut-il s'agir non de Démocrite mais de Phérécyde de Syros, le disciple du « sage » Pittacos[933].

Héraclite est cité plus souvent que Démocrite, ce qui s'explique puisque sa physique avait été reprise par les stoïciens et s'accordait bien avec le système du monde tel que Marc Aurèle le concevait. Elle illustre le devenir universel, la transformation incessante des éléments entre eux, mais aussi le retour des êtres à leurs composants. C'est « le chemin dont nous ne devons pas oublier où il nous mène [934] », c'est aussi la nécessité pour les hommes de conquérir leur autonomie intellectuelle et morale, de ne pas être toujours « les enfants de leurs parents » et, non plus, de ne pas parler « comme en dormant » et de méconnaître la présence, dans la vie quotidienne, de l'Intelligence qui gouverne l'univers. Il n'est

pas certain que Marc Aurèle ait eu une connaissance directe des ouvrages d'Héraclite. On croira plus volontiers qu'il a découvert la pensée de celui-ci à travers quelque intermédiaire stoïcien, et qu'elle est pour lui plus une illustration de la vision du monde propre au Portique qu'un ensemble d'arguments destinés à la fonder en vérité.

Les *Pensées* contiennent un grand nombre d'allusions à Socrate: onze pour l'ensemble des livres. Socrate y est proposé en exemple aux philosophes ou, du moins, aux hommes désireux de libérer leur être intérieur. Il est en quelque sorte la mesure de l'autonomie morale. Antonin, par exemple, dit Marc Aurèle, s'est égalé à lui par sa maîtrise de soi[935]. Socrate est la preuve vivante qu'il est possible aux hommes de se détacher de leurs passions[936]. Toutes sortes de légendes et d'anecdotes l'avaient pris pour héros, et on les répétait dans les écoles. Marcus ne l'ignore pas, il fait allusion à quelques-unes[937], mais ce qui importe, « ce qu'il faut examiner, c'est dans quelles dispositions Socrate maintenait son âme, s'il savait se contenter de se montrer juste envers les hommes et saint envers les dieux, sans s'indigner contre la perversité des premiers, sans, non plus, se rendre esclave de l'ignorance où il est de l'un des seconds, sans accueillir rien de ce qui constitue sa part à l'intérieur du Tout comme quelque chose d'étranger à lui-même ou le subir en le jugeant intolérable, en ne laissant pas son esprit exposé à la contagion des passions de sa misérable chair[938]. »

Le Socrate de Marc Aurèle, on le voit, est fortement stoïcisé, peut-être même romanisé. Ce n'est ni le Socrate de Platon ni celui de Xénophon. Aucune recherche non plus pour tenter de retrouver un Socrate « historique ». Aucune érudition dans ce portrait de celui qui fut à l'origine de toutes les philosophies grecques, de Platon à Zénon, à Épicure, et à leurs disciples. Il est un exemple senti comme vivant, au-delà de la mort, un modèle idéal que l'on était invité à imiter dans toutes les choses de la vie. Sa pensée elle-même restait rebelle à toute mise en forme, assez souple pour que plusieurs systèmes puissent s'en réclamer et leur servir de garant.

Cet exemple de Socrate n'avait jamais cessé d'inspirer les philosophes depuis le IVe siècle avant J.-C. Il semble bien que, entre le jeune prince et le Socrate de la légende entretenue par les philosophes, l'intermédiaire ait été Épictète, dont nous savons qu'il était plutôt un « praticien » de la vie morale qu'un théoricien. Comme Marcus, Épictète s'insurge contre les philosophes attachés à la dialectique. Il accuse les Académiciens en particulier de flatter, chez les jeunes gens, un nihilisme intellectuel qui leur fait négliger les vertus véritables [939]. La lecture des *Entretiens* préparait, sur ce point, celle d'Ariston de Chio, qui viendra plus tard dans la vie de Marc Aurèle. Marcus, en effet, avait connu les ouvrages d'Épictète grâce à Q. Junius Rusticus, consul suffect en 133 et, par conséquent, plus âgé que lui d'une vingtaine d'années. Marcus n'était alors qu'un enfant, et Rusticus avait réussi à le corriger d'un certains nombre de défauts [940]. En ce temps-là il n'était pas encore question d'initier le jeune homme au stoïcisme, mais seulement de le préparer, un jour, à le vivre, ce qui se produisit. Épictète a fourni à Marcus la fondation sur laquelle s'élèvera sa philosophie. Les *Pensées* nous en apportent la preuve.

Il apparaît en effet que Marc Aurèle a trouvé chez Épictète un certain nombre de maximes, venues d'ailleurs, qu'il a faites siennes, et dont il ne se préoccupe pas de préciser l'origine tant elles sont intégrées à sa propre pensée. Épictète, par deux fois, avait cité dans les *Entretiens* le mot de Platon selon lequel « c'est toujours contre son gré qu'une âme, quelle qu'elle soit, est privée de vérité[941] ». La formule est identique dans les deux passages. Marc Aurèle la reprend, dans les mêmes termes, en ajoutant un seul mot, « dit-on », qui la transforme en une sorte de proverbe, ou plutôt d'axiome. Puis, à la notion de « vérité » il ajoute les autres vertus, ce qui généralise sa portée[942].

Un ensemble de notations, au livre XI des *Pensées,* montre clairement ce qu'était la méthode de Marc Aurèle. Il note, au cours de ses lectures, ou bien retrouve dans sa mémoire des passages qui lui semblent susceptibles de nourrir sa méditation, puis il y rattache d'autres formules, qui finissent

par former une sorte de constellation. Ainsi, au livre XI, il commence par un vers d'un poète tragique (aujourd'hui inconnu), disant: « Tu es, par ta naissance, esclave; tu n'as pas le droit de parler », puis vient une citation de *l'Odyssée:* « Et mon cœur s'est mis à rire[943] », ensuite un vers d'Hésiode: « Ils s'en prennent au mérite, prononçant contre lui des paroles blessantes [944] ». après quoi se trouvent des emprunts à Épictète, à la suite les uns des autres, bien que, dans les *Entretiens,* ils ne se suivent pas [945] et enfin trois citations d'Épictète, appartenant à un ouvrage aujourd'hui perdu. Les citations des *Entretiens* parlent de figues que l'on chercherait vainement en hiver, d'un enfant que l'on ne verra pas grandir, de blé que l'on moissonne, du raisin qui, d'abord, est vert, puis mûrit, puis se dessèche. Ensuite, brusquement, une pensée étrange, empruntée aussi à Épictète, nous assurant « qu'il n'y a pas de voleur de notre faculté de choix[946] », ensuite un précepte, d'Épictète aussi, sur la nécessité de découvrir l'art de donner son assentiment (aux impressions que nous communiquent les sens[947], enfin un retour à Socrate (à travers Épictète) sur la question de savoir si nous sommes fous[948].

Au-delà de ce désordre un certain ordre apparaît, que Marcus n'a pas éprouvé le besoin de formuler. C'est d'abord l'évocation du bonheur intérieur, de l'épanouissement du cœur, de ce rire de l'âme dont parle Homère. Puis un retour sur les multiples périls qui menacent ce bonheur, les attaques, les mauvais propos venus d'autrui, et les coups du sort qui, à chaque instant, nous menacent. Épictète avait écrit, dans le contexte d'un des passages cités: « Si tu désires ton fils ou ton ami quand il ne t'est pas donné de les avoir, sache que c'est comme si tu désirais une figue pendant l'hiver[949]. » Marc Aurèle dit seulement: « Chercher une figue en hiver est être fou, l'est aussi celui qui cherche son petit enfant lorsqu'il ne l'a plus [950]. » La variante est significative. Marcus a souvent souffert de la mort d'un enfant en bas âge. Sa méditation se rapporte à sa propre expérience. Épictète avait développé tous ces thèmes mais d'une manière impersonnelle. Marc Aurèle les intègre au plus profond de son être.

Le livre des *Entretiens* a créé, chez Marcus, une attitude de l'âme que l'on peut qualifier de « socratique », une sorte de doute métaphysique à l'égard de tout ce qui n'est pas l'être intérieur, une remise en question de toutes les certitudes apparentes. Épictète, dans les développements cités ici par Marc Aurèle, avait pris pour point de départ le cynisme de Diogène, centré sur l'idée de liberté. Marc Aurèle fera de même, et commencera sa méditation en citant le vers que nous avons dit sur l'esclavage dans lequel se trouve l'homme à sa naissance. Mais Epictète, à la suite de Diogène, a montré que nous sommes libres dans la mesure où il nous est donné d'user comme nous le voulons de nos représentations[951]. C'est cette faculté que Marcus désigne par la formule que nous avons rappelée, qu'il n'existe pas de voleur capable de nous dérober notre « faculté de choix », autre nom donné à la liberté de la pensée.

Marc Aurèle, dans les *Pensées,* se borne ainsi à noter les différents moments de sa réflexion, en s'appuyant sur des réminiscences, qu'il ne se soucie pas toujours de rendre claires pour un lecteur. Mais croit-il vraiment qu'il aura des lecteurs?

Il résulte de ce parti pris que, le premier livre mis à part, qui est une galerie cohérente de personnages réels, évoqués dans leur réalité objective, le reste de l'ouvrage ressemble à un miroir brisé où se reflète, par fragments, une image du prince, un portrait qu'il trace involontairement de lui-même, et qu'il est difficile de restituer. L'unité du livre dans son ensemble doit être cherchée dans l'attitude morale dont il est issu, mais qui reste informulée, virtuelle. Il n'en est que plus tentant de s'interroger sur ce que nous lisons, d'essayer d'en pénétrer la signification, de découvrir les conditions dans lesquelles furent conduites, et d'abord conçues, ces méditations, qui restent encore aujourd'hui pour nous une sorte d'énigme à déchiffrer.

Selon l'idée que nous pourrons nous en former, notre vision du prince changera. Marc Aurèle fut-il un velléitaire, répétant inlassablement les mêmes raisonnements, déjà pris et repris par ses prédécesseurs, et notamment Epictète, les mêmes exhortations à conquérir une liberté dont il n'est pas lui-même persuadé qu'il puisse un jour la posséder. A-t-il véritablement accepté la tâche qu'une série de hasards l'ont amené à assumer, contraint par la Fortune de jouer un rôle historique qu'il ne souhaitait pas? Fut-il, comme on l'a parfois soutenu, un «pauvre homme », un intellectuel égaré au milieu des camps? Porte-t-il réellement sur le monde ce regard désespéré que lui attribue une certaine tradition, d'après telle ou telle page des *Pensées?* On ne saurait en décider si l'on n'est point, avant cela, parvenu à résoudre quelques-uns, au moins, des problèmes que pose l'ouvrage dans son ensemble, et d'abord celui de sa chronologie.

Nous avons dit, en faisant l'inventaire des sources qui nous renseignent sur la personnalité et l'œuvre de Marc Aurèle, que ce problème ne pouvait être résolu avec une totale certitude, et rappelé l'hypothèse la plus généralement admise, selon laquelle le premier livre aurait été composé le dernier, les onze suivants écrits l'un après l'autre au cours du temps [952]. Nous avons dit aussi que les deux indications de lieu, qui figurent l'une à la fin du premier livre, l'autre à celle du deuxième, restent assez embarrassantes, même si elles suggèrent que ces deux livres ont été écrits au cours des campagnes de Marcus en Germanie et sur le Danube, c'est-à-dire à partir de 171 au plus tôt. Le problème n'est, malgré cela, peut-être pas totalement insoluble, grâce à d'autres indices, auxquels, croyons-nous, n'a pas été attachée une attention suffisante.

Une première constatation s'impose. Cet ouvrage, tel que nous le possédons, n'a pas été, pour Marc Aurèle, le compagnon de toute son existence. Il a, bien évidemment, commencé d'être écrit pendant le règne personnel de l'empereur et, plus précisément, après la mort de Lucius. Le chapitre consacré à Antonin est postérieur à l'année 161, puisqu'il consiste en une véritable oraison funèbre [953]. De

même, ce qui est dit de Lucius se rapporte au passé, à un temps où l'on ne se souvient plus que des bonnes qualités de l'autre, et où il n'est plus le collaborateur qu'il avait été jusqu'en 169 [954].

Cette date tardive pour le premier livre est, nous l'avons dit, généralement acceptée. A ce moment-là au moins l'homme que nous avons en face de nous est l'empereur, qui a déjà l'expérience du pouvoir, et non quelqu'un qui se cherche.

Mais si, ce que nous ne croyons guère, le livre 1 a été composé le dernier, ce ne saurait être que pour donner à l'ensemble une préface. Cela impliquerait que Marc Aurèle, à un moment quelconque, ait eu l'intention de publier ses *Pensées,* ce qui, nous le verrons, est fort peu probable. Cela, même dans cette hypothèse, ne saurait être le cas pour le second livre, qui amorce la série des méditations poursuivies au cours des livres suivants. Or, ce livre fut, à peu près sûrement, composé à Carnuntum. Il est donc postérieur au début des opérations contre les Quades, en 172 et, aussi, à la victoire remportée contre eux par l'armée romaine, puisque c'est à l'occasion de cette campagne, et de son succès, que l'empereur installa son quartier général à Carnuntum[955]. Mais il est antérieur au début de la guerre contre les Sarmates Iazyges, puisque c'est à partir de 174 que Marc Aurèle s'établit à Sirmium [956]. Il est donc raisonnable d'admettre que la rédaction des *Pensées* commença par le livre I, pendant la première guerre contre les Quades et qu'elle fut continuée au cours des années suivantes, et aussi que l'incursion sur les bords du Gran, pendant laquelle Marc Aurèle écrivit le premier livre, date de 171, et non de la seconde campagne, celle que Marc Aurèle entreprit avec Commode en 178. Cette conclusion, il est vrai, n'est pas absolument certaine, mais c'est l'hypothèse la plus simple et la plus vraisemblable [957].

Elle entraîne, si on veut bien l'admettre, plusieurs conséquences. D'abord que les deux premiers livres au moins sont antérieurs à la révolte d'Avidius Cassius, qui commença, nous l'avons vu, au printemps de 175[958], mais que cette révolte se produisit dans le temps où Marc Aurèle poursuivait la

rédaction de quelques-uns des livres suivants et pendant la pacification de l'Orient, sans que l'on puisse déceler, en aucun d'entre eux, les échos directs et explicites de ces événements dramatiques, ni le moindre désarroi ni, non plus, aucun accent triomphal. Les quelques phrases qui peuvent être rattachées à la révolte de Cassius sont empreintes d'une réelle sérénité, comme si le moi intérieur de Marcus n'avait pas été véritablement engagé dans cette affaire. Rien non plus qui puisse être considéré comme une allusion au rôle (réel ou prétendu) qu'y aurait joué Faustine [959].

Si l'on admet la chronologie que nous proposons il s'ensuit que, de tous les personnages figurant au livre I, seule l'impératrice est encore vivante lorsque Marcus le rédigea. Or cela n'est pas incompatible avec l'hommage que lui rend Marc Aurèle, lorsqu'il remercie les dieux que « sa femme soit telle, aussi docile et, en même temps aussi simple[960] ». A la vérité, ici encore, demeure quelque incertitude car les mots grecs employés par Marcus ne permettent pas de décider si cette épouse aimée il l'a encore, ou s'il l'a eue. Ils laissent ouvertes les deux possibilités [961], puisque l'infinitif « présent » du verbe signifiant *être* qui figure dans cette phrase peut équivaloir à un présent ou à un imparfait du français. Faustine, nous le savons, mourut à Halala en 176, et si ce passage du livre premier ne prouve pas formellement que Faustine soit vivante au moment où il fut écrit, il ne l'exclut pas. Rien n'interdit donc d'admettre que les deux premiers livres des *Pensées* furent écrits, l'un après l'autre, et dans l'ordre, entre 172 et 173.

Qu'en est-il alors des livres suivants? L'hypothèse la plus simple, que nous avons, jusqu'ici, admise implicitement, est qu'ils s'échelonnent entre 173 et 179, à la mort de Marc Aurèle. Il reste théoriquement possible, cependant, que des pages écrites antérieurement aient été ajoutées au dossier, soit par l'empereur lui-même soit par le secrétaire chargé de rassembler les « pensées » du défunt. Mais cela ne compromet pas, dans leur ensemble, la validité des conclusions que l'on peut tirer du schéma chronologique général établi comme nous l'avons dit.

Une fois écartée l'idée que l'ouvrage ait été destiné à la publication, et ce que nous avons dit du désordre des maximes qui se succèdent, des associations d'idées implicites qui rendent impossible de découvrir, d'un paragraphe à l'autre, la suite des idées la rend bien improbable, il est fort peu vraisemblable que le livre premier ait pu être placé (et par Marcus lui-même!) en tête de l'ensemble, comme une sorte de préface, écrite en dernier. Mais alors, à quoi répond cette évocation du passé, et de la plus lointaine enfance?

Nous penserions volontiers que ce livre est véritablement le point de départ de tout ce qui suit. Marcus, ayant atteint sa cinquantième année, s'interroge sur lui-même, sur ce qu'il est, grâce à sa famille, à l'éducation qu'il a reçue. Conscient que le sort du monde repose désormais sur lui et lui seul, que la guerre qu'il entreprend va dans le sens du Destin universel, il se propose de comprendre jour après jour le cheminement de sa propre destinée, de déterminer la valeur de ses actions, de se dégager – se libérer – de toutes les opinions fausses, les illusions, les tentations passionnelles qui ne manqueront pas de l'assaillir. Dans l'action il risque son âme. A certains moments, il exorcise les mirages de l'imagination, qui tendent à fausser son jugement [962]. A d'autres il se demande quel est le contenu réel de cette âme, si elle est devenue celle d'un enfant, d'un adolescent, d'une jeune femme, d'un tyran, d'une bête de somme, d'un animal sauvage[963]. Il peut devenir tout cela, s'il se laisse aller à telle ou telle passion. Quel empereur, dans le passé, n'a pas connu la tentation de la tyrannie?

Les *Pensées,* dans une large mesure, sont la chronique de cette vigilance.

Mais qui pourrait-il mettre dans la confidence? Qui, sinon lui, peut comprendre la nature de ce drame quotidien? Il est naturel qu'il n'ait pas pris la peine de rapporter à un temps ni à des moments précis ce qu'il découvrait chaque jour en lui. Peut-être, au début de l'entreprise, avait-il l'intention de tenir un journal intime, puis, comme cela arrive, ce journal s'était-il effiloché, ses liens avec le réel se relâchant, jusqu'à faire que ces pages ne soient plus que le reflet d'une vie intérieure,

tellement secrète qu'elle n'était plus communicable à quiconque. A qui pouvait-il offrir le récit de ces efforts toujours recommencés pour maintenir en lui la sérénité indispensable non seulement au personnage qu'il voulait être, en tant qu'homme mais aussi à la poursuite de la tâche que les dieux lui avaient confiée? Cela ne concernait que lui. Quels lecteurs aurait-il pu imaginer?

Si l'on consent à admettre ces hypothèses, il est significatif que ce qui se serait d'abord présenté à l'esprit de Marc Aurèle comme un journal intime ait été commencé sur le front du Danube, au cours d'une campagne qui devait conduire à une conquête (du moins telle était l'intention de l'empereur) et après que l'invasion des Germains en Italie avait été repoussée. Nous avons vu qu'à ce moment le prestige de Marc Aurèle était à son comble[964]. Les *Pensées* nous permettent d'entrevoir quel était son état d'esprit : ne pas être dupe, ne pas laisser « diviniser », ni « césariser », ne pas permettre que cet instinct du Bien qu'il a développé en lui, selon les préceptes d'Ariston, se pervertisse dans l'action. Vainqueur sur le champ de bataille, il se met en devoir – comme le veut la condition où l'ont appelé les dieux – d'exploiter cette victoire, par les armes, mais il est, en même temps, conscient des périls qu'il court. Lorsqu'il écrit le premier livre des *Pensées,* c'est un *imperator* triomphant qui se révèle à nous. Lucius est mort, Commode encore trop jeune pour participer à l'exercice du pouvoir. Mais aussi, les temps difficiles sont désormais dépassés. Une nouvelle vie commence pour Marcus, et ce sentiment expliquerait le ton joyeux qui est celui du premier livre: tout ce qui est advenu jusqu'ici dans son existence s'est trouvé être heureux. Les circonstances (la Fortune), les hommes, les lectures, les parents et les maîtres, les amis, tout et tous ont contribué à ce bonheur, parfois matériellement, plus souvent par les exemples qu'ils proposaient de ce que devait être, de ce qu'est devenu en réalité ce Marcus sur qui repose maintenant le sort de l'Univers. Il a fallu qu'il naquît dans une maison où la générosité (et la richesse) d'un grand-père pouvaient l'entourer des meilleurs maîtres et que, par la suite, il ait eu la révélation des plus éclatantes, des plus évidentes

vertus humaines, pour qu'il ait pu devenir celui qu'il est! Que les dieux et la Fortune en soient remerciés [965]. Mais tout ce bonheur ne risque-t-il pas d'éveiller la jalousie de Némésis?

Au moment où il écrit ce qui est, pour nous, le deuxième livre des *Pensées,* il dit qu'il est un vieillard [966]. Si notre hypothèse est exacte, il est dans sa cinquante-deuxième ou sa cinquante-troisième année, ce qui, pour nous, n'est pas la vieillesse, mais il n'en allait pas de même à Rome. Un passage bien connu de Sénèque rappelle qu'à partir de cinquante ans les hommes n'étaient plus convoqués à l'armée [967], or Marcus est à la tête d'une armée. Le moment est venu pour lui, maintenant qu'il a atteint sa pleine maturité, d'assumer son propre destin. Bientôt, il ne le pourra plus. Le moment n'est plus de lire, de répéter à voix basse la pensée des autres [968], mais de libérer, en soi-même, la partie directrice de l'âme, de mettre fin à tous les esclavages[969] – et, là, les leçons d'Épictète, de Diogène, de Socrate montrent la voie de la liberté. Une voie sur laquelle le cheminement sera long, où une méditation assidue sera nécessaire pour que l'esprit ne se laisse pas égarer et réduire en servitude.

Marc Aurèle comprend en même temps qu'il lui est désormais possible de réaliser son grand dessein, qui consiste à étendre les limites de l'Empire. Il se souvient d'avoir, dans le passé, manqué les occasions, d'avoir remis à plus tard d'accomplir ce qu'il avait à faire[970]: par ces mots il faut sans doute entendre la guerre d'Orient, cette conquête manquée naguère entre les mains maladroites de Lucius, et puis ses propres hésitations à prendre le titre d'Armeniacus, sous prétexte qu'il ne l'avait pas mérité personnellement[971]. Désormais tout cela est dépassé. Il a atteint le sommet de sa vie et, pour cette raison, une totale liberté, d'abord dans l'exercice du pouvoir, ensuite, il l'espère, dans sa vie intérieure [972].

S'il est vrai que nous ne nous trompons pas en croyant discerner dans les deux premiers livres un ton profondément optimiste, on pourra y voir la confirmation de leur date, antérieure à la rébellion d'Avidius Casius, et l'on comprendra

pourquoi Marcus accueillera, comme il l'a fait, avec le plus grand calme, la nouvelle de celle-ci[973]. Il a la certitude d'être en accord total avec les dieux. Ils ne peuvent le décevoir.

Mais tout bonheur est menacé, de l'extérieur mais aussi de l'intérieur. Marcus le sait. Il s'interroge sur les moyens de conserver cet « état de grâce ». Il réfléchit sur tout ce qui peut le compromettre, sur les «mille déplaisirs qui sont l'héritage de la chair » : la rencontre d'un égoïste, d'un « officieux », qui se mêlera de ce qui ne le concerne pas, d'un ingrat, d'un violent, d'un fourbe [974]. Se dire que rien de tout cela n'est un mal véritable, pas plus que les images mal venues qui envahissent la conscience et l'angoisse: la fuite du temps, le divertissement, les tentations de toute sorte, les mirages du plaisir, plus dangereux que ceux de la colère [975]. Un seul remède à cette infirmité de notre condition: que la philosophie accompagne chaque instant de notre vie [976]. Le dernier mot du livre est l'affirmation, résolument optimiste, que « rien n'est mauvais de ce qui est conforme à la Nature[977] ».

Marc Aurèle, lorsqu'il écrivait ce livre, le faisait pour défendre son bonheur, celui de sa victoire sur l'ennemi qui menace Rome, mais aussi son propre équilibre intérieur, auquel il est parvenu après les longues incertitudes des années précédentes. Il sait, par sa propre expérience, mais aussi par ce que lui ont enseigné les philosophes, Épictète, et surtout son cher Ariston, que la Fortune, c'est-à-dire la succession imprévisible des événements, peut tout remettre en question. Mais il sait aussi que la philosophie, et elle seule, est capable de rétablir en nous le sens des vraies valeurs, qui sont celles de l'âme. Tout le secret consiste à ne pas nous laisser entraîner par des jugements faux. Avec Théophraste, il admet que les plus dangereux de ceux-ci viennent de la concupiscence, plus graves, en fait, que ceux que provoque en nous cette autre partie de l'âme où résident le courage, la violence et la colère [978], car la colère naît du sentiment erroné, que nous sommes offensés, tandis que, devant le désir, nous sommes complices.

Ainsi que l'a fort bien montré Pierre Hadot, le « pessimisme » si souvent dénoncé chez Marc Aurèle n'est qu'une attitude

provisoire, assez semblable à ce que le doute est pour Descartes [979]. Il répond d'une part à la critique systématique, familière aux philosophes grecs depuis le socratisme et le cynisme, de l'opinion vulgaire et, d'autre part, plus profondément peut-être, il semble bien être pour Marc Aurèle une précaution contre la Fortune, une préparation au malheur – dans la mesure où, de celui-ci, nous sommes les artisans.

Sur ce point encore, Marc Aurèle pratique une ascèse semblable à celle que l'on peut découvrir chez Sénèque et qui concerne non l'intelligence, la partie de l'âme qui nous ouvre l'accès aux vérités de la raison, mais la sensibilité, la coloration quotidienne de la vie. Cette alliance de l'intelligence et de la sensibilité nous était déjà saisissable dans une page empruntée au début du livre III [980], et qui fut donc probablement écrite vers 172 ou 173, encore dans la joie du « nouveau règne ».

Ce bonheur, qu'il éprouve en ce moment de renouveau, Marc Aurèle le juge légitime, car il appartient à l'ordre du monde, « dont (il) est lui-même une partie, et « à toute partie de la nature est bon ce que comporte la nature du tout et qui contribue à sa conservation[981] ». C'est là une pensée rassurante. Elle lui garantit l'accord des dieux, à la fois comme empereur et comme être humain. Il est en effet persuadé qu'il est « né pour être à la tête des autres hommes, comme le bélier qui mène les brebis et le taureau qui conduit son troupeau [982] ». C'est chez lui une conviction profonde, qui ne l'abandonnera jamais. Il sait que, dans l'ensemble du monde, à moins de s'en tenir à l'atomisme d'Épicure, qui nie toute finalité dans la nature, « les êtres inférieurs (existent) en vue des meilleurs, et ceux-ci en vue les uns des autres[983] ». Nous avons vu que Marc Aurèle tenait grand compte, dans sa législation, de la hiérarchie sociale, moins celle de la fortune que celle de l'esprit et de la culture [984]. L'inégalité entre les hommes est un fait de nature. La supériorité spirituelle et morale crée des devoirs plus que des droits.

Persuadé que la Nature l'a formé pour être un berger, le conducteur du troupeau, il trouve la justification de ce

sentiment dans le fait qu'il possède, grâce à la philosophie, mais aussi à son ascèse personnelle, une connaissance claire des véritables valeurs, tandis que la plupart des humains vivent dans l'erreur, que les fautes qu'ils commettent proviennent de jugements erronés [985].

La société humaine est une donnée de nature. Marc Aurèle le sait et se le répète de livre en livre, comme l'un des points fixes auxquels il ancre son action. La hiérarchie des situations et des fortunes qu'elle implique ne saurait être bouleversée sans dommage et Marc Aurèle, par ses lois, travaille à la maintenir. C'est ce que nous ont montré ses décisions concernant les tutelles [986]. Cela ressort également de l'importance qu'il accorde à la stabilité des familles, elles aussi données de nature, comme le reconnaissait déjà Aristote, au début de la *Politique* [987]. S'il est vrai que l'État idéal, comme tout ce qui existe, devra se conformer à la Raison et à ses impératifs, il ne s'ensuivra pas que le législateur doive chercher à instaurer un ordre purement théorique, comme celui qu'établissent les géomètres à partir des principes généraux et abstraits sur lesquels est fondé leur art. L'irrationnel est, aussi, présent dans le monde. Disciple fidèle d'Ariston, Marc Aurèle se défie de la dialectique et, s'il se veut philosophe, il se défend d'être géomètre. Entre Platon et les stoïciens s'est intercalé le naturalisme aristotélicien, dont il accepte le message. Il cite Théophraste, nous l'avons vu [988], et l'approuve, sur un point où le « bon sens » du péripatéticien l'emporte sur le dogmatisme du Portique. La Nature, certes, est pensée par Dieu, elle est donc soumise au Logos, mais elle ne laisse pas, pour autant, de se réaliser à travers une matière qui, elle, est soumise à la contingence.

Ces réflexions sur la double nature du monde et l'opposition entre rationnalité et irrationnalité sont proposées, dans les *Pensées,* à propos d'un des problèmes que pose l'exercice du pouvoir, la constatation que les hommes ne sont pas, pour le monarque, une matière docile et malléable sur laquelle il peut

agir à son gré, qu'il existe, dans les esprits, un « noyau dur », formé par les illusions, les préjugés qui les habitent, les « *δόγματα* », ce que l'on a, en soi-même, décrété une fois pour toutes.

Cela, certes, s'applique à l'humanité en général, à tous les peuples, mais, lorsque, au livre IX des *Pensées,* il insiste sur ces « décrets » qui résistent dans l'âme humaine et font que toute intervention du monarque est ressentie comme une tyrannie, et qu'il écrit : « Sans un changement de ce qu'ils croient, que sera-ce, sinon un esclavage de gens qui gémiront et feront semblant d'obéir [989] », on peut se demander si cette remarque ne lui a pas été inspirée par le contact qu'il vient d'avoir, en traversant la Judée, avec le peuple hébreu, et, plus particulièrement, ses entretiens avec le patriarche Juda I [990]. Certes, depuis la grande révolte de 135, les Juifs semblent tranquilles, mais chacun sait qu'ils gémissent en secret. Ils ne renoncent pas à leurs croyances, à leurs coutumes, si différentes de celle des « Gentils », à toutes les étrangetés qui résultent de leur *δόγμα.* A partir de ce fait bien précis, que son voyage lui a permis de constater, Marc Aurèle généralise et réfléchit, se disant que ce qui est particulièrement vrai et évident chez les Juifs l'est aussi de tous les hommes qui vivent dans l'Empire. Leur exemple l'invite à préciser, pour lui-même, l'une des difficultés de sa tâche.

A la fin de ce même livre IX se trouve une page où nous lisons que l'impudence et la déloyauté ne sauraient être bannies du monde et que les actes de cette nature ne sont pas sans excuse: « Lorsque tu blâmes quelqu'un pour son manque de fidélité ou son ingratitude, fais un retour sur toi-même. Il est évident que la faute est de toi, soit que tu aies cru qu'un homme ayant ce caractère tiendrait sa parole, soit qu'en lui accordant une faveur tu ne l'aies pas fait sans espoir de retour, enlevant ainsi à ton acte tout son mérite [991]. »

De telles paroles s'appliqueraient aisément à la conduite d'Avidius Cassius, à la confiance que lui avait accordée Marc Aurèle, à la faveur qu'il lui avait faite en le plaçant à la tête de l'armée et des provinces d'Orient. Le raisonnement qu'elles

résument expliquerait bien cette absence de colère, ce calme dont fit preuve l'empereur en 175. Écrite à la fin de 176 ou en 177, une fois la paix revenue, cette page tirerait la conclusion de toute l'affaire. Marc Aurèle peut constater que, au bout du compte, la rébellion d'Avidius Cassius n'a causé aucun tort réel à celui qui a accordé sa confiance à cet homme ambitieux et vain. Elle n'a, en rien, contribué à « pervertir sa pensée[992] ».

Naturellement, les mêmes considérations pourraient être valables pour bien d'autres circonstances que la trahison de Cassius, mais cela ne signifie pas qu'elles n'aient pu s'appliquer à elle, ni que celle-ci ne les aient provoquées. C'est un procédé familier à Marc Aurèle et à tous les moralistes, à Sénèque notamment, que de partir d'un fait réel pour remonter jusqu'à une vérité universelle. Les *Lettres à Lucilius,* aussi bien que les *Entretiens* d'Épictète nous en offrent maint exemple. Pour un philosophe de cette lignée, les événements de la vie réelle ne sont pas évalués en eux-mêmes, dans leur matérialité (celle-ci appartient à l'ordre des « indifférents »), leurs causes ou leurs conséquences, mais par rapport à leur retentissement intérieur ou à leur valeur exemplaire.

Si l'on considère comme des indices valables les rapprochements que nous proposons pour les deux passages du livre IX dont l'un ferait allusion aux Juifs, l'autre à la rébellion de Cassius, il s'ensuit que le livre VIII des *Pensées* aurait été écrit, au plus tard en 176, au cours du voyage de Marcus en Orient. Or, c'est à ce moment que mourut Faustine – en automne 175[993]. Ce deuil serait-il resté sans écho?

Deux passages au moins du livre VIII semblent bien y faire allusion. Le premier contient, sans que rien l'annonce ni la prépare, une méditation sur la cour d'Auguste et la disparition de tous les personnages qui la composaient : Livie, Julie et ses enfants, ses fils, surtout, Gaius, Lucius, Agrippa Postumus, puis Octavie, la sœur d'Auguste, les amis de toujours, Mécène, Aréios le philosophe et directeur de conscience, le médecin Musa. Dans tout ce passage, il ne s'agit pas seulement de la mort qui atteint individuellement chaque être humain, mais de

celle qui entraîne la disparition de toute une génération, d'un groupe, d'une lignée, d'un moment du monde. Et Marc Aurèle cite encore la fin des Pompée, le père et ses deux fils, dont l'action a été sur le point d'infléchir le cours de l'histoire. Il conclut en rappelant les mots que l'on inscrivait parfois sur les tombeaux: « Il fut le dernier de sa race[994]. »

Or la mort de Faustine faisait que Marcus restait, lui aussi, le dernier de leur commune lignée, celle des Annii dont elle, comme lui, ils étaient issus, puisque sa sœur, Annia Cornificia, était morte en 161. Un autre descendant avait été cet Annius Libo, que Marcus avait un moment adjoint à Lucius pendant la guerre parthique et qui était mort dans des conditions qui avaient pu sembler obscures[995]. Marcus avait donc des raisons de méditer, à l'automne de cette année 175, lorsque mourut celle qui était sa cousine, son épouse et, par adoption, sa sœur, sur la fin des familles à qui avait appartenu l'Empire.

Un autre passage du même livre VIII évoque le destin qui attend les êtres chers, la séparation inévitable. Panthéa, que Lucius avait aimée, ou Pergame, l'affranchi qui avait été son favori, pouvait-on imaginer qu'ils resteraient à jamais assis près du tombeau du prince disparu[996]? Il en va ainsi de toutes les amours. Lucien nous apprend que c'était une coutume, en Orient, de veiller près des tombeaux[997]. Peut-être Marcus pensait-il aussi à Properce lorsqu'il envisageait, à l'extrême rigueur, que la cendre d'un mort perçoive la présence de celle ou de celui qu'il avait aimé[998]. Mais, même en admettant que ces liens ne soient pas brisés avec la mort, la survivante, ou le survivant, ne seront pas éternels. Ils vieilliraient et l'âge, encore plus sûrement que la mort, mettrait fin à ces étranges amours. Ainsi, croyons-nous, Marc Aurèle pouvait se consoler d'avoir perdu Faustine, dans la petite ville d'Halala, en cet automne de l'année 175. Il sait que le corps de celle qu'il a aimée aura le sort de toute chair [999]. Ainsi le veut la Nature. Plus sage que Properce il se console, non pas en imaginant on ne sait quelle survie de l'être aimé, mais en se persuadant que le chagrin, lorsqu'il est excessif et poussé au-delà de ce

qu'exige la même nature, n'est que l'effet d'une opinion fausse, que la Raison – le Logos – ne saurait approuver [1000].

Pour se consoler lui-même, à ce moment où, croyons-nous, la mort de Faustine vient de faire de lui le dernier de sa race, et où ce chagrin s'ajoute à celui que lui cause la disparition même d'une compagne qui a vécu près de lui pendant trente ans, il recourt à un « exercice spirituel » qui lui est ordinaire et dont Pierre Hadot a montré que c'est l'une des clés qui nous ouvrent le monde des *Pensées*[1001]. Cet exercice consiste, simultanément, à « faire bon accueil à la conjoncture présente, à se comporter selon la justice avec les hommes de son temps, enfin à prendre une conscience exacte du contenu de sa propre conscience, pour que rien ne s'y insinue qui ne soit exactement saisi[1002] ». Ce qui revient à mettre en harmonie les trois fonctions – ou parties – essentielles de l'âme, celles que distinguait Platon, l'intelligence, le « cœur » et le « ventre », lieu de tous les désirs, à faire en sorte que l'une ne prenne pas, momentanément, l'ascendant sur les autres et perturbe l'équilibre intérieur.

Est-ce un hasard si, au moment où, croyons-nous, Marc Aurèle est frappé par la mort de Faustine, il éprouve le besoin de revenir à plusieurs reprises, dans sa méditation, sur ce nécessaire équilibre, de se rappeler à lui-même que la Raison ne peut connaître l'affliction, que plaisir et douleur ne concernent que les « pulsions » du « cœur[1003] »? Il écrit alors: « Un obstacle à la sensation est un mal pour la nature animale, un obstacle à l'impulsion, de même, est un mal pour la nature animale… » (les animaux, en effet, ont à la fois un « cœur » et un « ventre »)… Puis il continue: « De la même façon un obstacle à l'intelligence serait un mal pour une nature intelligente. Applique tout cela à toi-même. Un chagrin, un plaisir t'adviennent? C'est l'affaire de la sensibilité. Ton impulsion a rencontré un obstacle? Si tu cèdes à cette impulsion sans réflexion ni réserve, c'est déjà un mal pour l'être raisonnable, mais, si tu n'engages pas ton intelligence, tu ne subis encore aucun dommage, aucune entrave ne te gêne. Or, dans le domaine qui est propre à l'intelligence, aucun autre

être qu'elle-même ne peut, par nature, susciter des entraves; ni le feu ni le fer ni un tyran ni la calomnie, rien absolument ne peut l'atteindre; chaque fois qu'elle devient une sphère parfaite, elle le reste. »

Un peu plus tard, au livre XII, Marc Aurèle reprendra cette image, qu'il doit à Empédocle, de l'âme maîtresse d'elle-même comme une sphère close. Il l'appliquera à l'âme satisfaite de son être propre, et n'ayant aucun besoin d'éléments extérieurs pour réaliser sa propre fin [1004]. Ainsi, même la mort d'un être cher ne saurait créer qu'une illusion de douleur, un dommage seulement pour les deux parties de nous-mêmes qui relèvent de l'animalité, mais non pour l'intelligence, la fonction directrice de notre âme. L'essentiel, qui demeure en dépit de tout, une vision claire du monde, un jugement libre et droit, enlève à la Fortune toute prise sur nous.

Il n'en reste pas moins significatif que Marcus ait éprouvé le besoin de recourir à cette longue suite de raisonnements, qui reposent sur les fondements mêmes du stoïcisme et font intervenir à la fois la physique, comme racine de la sensation, l'éthique, qui concerne notre action sur le monde et nos rapports avec autrui, la logique, enfin, qui guide notre intelligence vers la connaissance vraie. Cette démarche, comme l'a bien montré Pierre Hadot [1005], est précisément celle des « exercices spirituels » grâce auxquels il s'exhorte à maintenir son autonomie morale. L'aurait-il fait, aurait-il ainsi mobilisé l'ensemble de la doctrine stoïcienne si la mort de Faustine ne l'avait profondément blessé?

Même s'il est possible, comme nous le croyons, de rattacher tel ou tel passage des *Pensées* aux expériences personnelles de Marcus, il devient vite évident, à la lecture, qu'une distance considérable sépare ces méditations sur l'ensemble de la nature, les fonctions de l'âme humaine, le plaisir et la douleur,

les jugements que nous pouvons porter sur les sensations qui nous assaillent, de ce que fut la pratique quotidienne du pouvoir pendant les neuf ou dix années de règne au cours desquelles Marcus écrivit le livre de ses *Pensées* [1006]. D'un côté, des considérations générales, mille fois reprises en esprit, de l'autre des préoccupations immédiates, souvent accablantes. Comment peut-on imaginer que ces deux moitiés de son existence se conciliaient et se rejoignaient?

Nous avons constaté, à plusieurs reprises, que le stoïcisme n'avait pas été, jusque-là, sans exercer une influence sur l'action politique de Marc Aurèle. Cela nous est apparu d'une façon particulièrement claire dans les règles qu'il appliqua comme législateur et qui ne s'expliquent pas seulement par les choix que lui suggéraient son tempérament et son éducation, mais aussi par une vision du monde et de la société que venait justifier le stoïcisme [1007]. Il est certain aussi que son dessein d'étendre l'Empire, de le faire progresser vers une domination universelle en créant de nouvelles provinces est conforme à une certaine idéologie stoïcienne [1008]. Or, dans le livre des *Pensées,* nous ne trouvons de tout cela que des échos très affaiblis, à peine perceptibles. La préoccupation dominante est de maintenir l'équilibre intérieur et la hiérarchie des fonctions de l'âme. Faut-il croire que, en ces dernières années de sa vie, la contemplation, chez Marc Aurèle, va l'emporter sur l'action?

Le problème s'était posé, nous l'avons vu, bien des années auparavant, lorsque Marcus avait été séduit par les théories d'Ariston[1009]. Il s'agissait alors du conflit éventuel entre la philosophie et la rhétorique, celle-ci appartenant à l'ordre de l'action et s'intégrant dans les devoirs du prince. En pratique, Marcus avait usé du compromis que lui proposaient les théoriciens du Portique: se résigner, pour chaque action à s'en tenir au « convenable », choisir, dans la pratique, les solutions justifiables en raison, et, en même temps, celles qu'il sentait en accord avec sa dynamique propre, c'est-à-dire lorsque les lumières du «guide intérieur » se conjuguaient avec les

intuitions de sa sensibilité. Son âme aura atteint la sérénité lorsque cet accord sera réalisé.

Marc Aurèle trouvait, dans le stoïcisme classique, une solution commode, mais dont il ne pouvait se satisfaire. Si, comme le pensent et le disent les stoïciens de l'Ancien Portique, tout ce qui ne dépend pas de nous appartient la catégorie des « indifférents », n'est ni bon ni mauvais en soi, il n'en reste pas moins que, parmi ceux-ci, certains sont préférables à d'autres, la santé à la maladie, la vie à la mort, la richesse au dénuement, etc. Marcus pouvait se dire, par exemple, qu'il valait mieux vaincre les Quades que d'être vaincu par eux, qu'au demeurant la victoire ou la défaite n'avaient pas grande importance pour l'être intérieur du prince. Mais il était bien évident qu'une telle démission ontologique n'était pas acceptable pour celui-ci. Marcus ne le sait que trop. Sa victoire, dans l'ordre du monde, n'est pas un indifférent. Elle est inhérente au Destin universel. Il doit la réaliser, et cette réalisation ne saurait se faire sans qu'il en coûte à sa sensibilité, à son « pauvre corps », que torture l'insomnie et dont il sent que l'énergie s'épuise. Aussi élabore-t-il, pour son propre compte, et en marge du stoïcisme radical, orthodoxe, des premiers maîtres, une théorie de la valeur différente de celle de l'Ecole. Nous lisons, par exemple, au livre IV des *Pensées:* « Ce pauvre métier, que tu as appris, aime-le et sois-en satisfait [1010]. »

Ce « pauvre métier », c'est celui qu'il a appris auprès d'Antonin, pendant vingt ans puis, pendant dix autres encore, avec Lucius. Le fait même d'exercer le pouvoir, d'en accepter les obligations et les charges possède une valeur en soi, crée une obligation, certes, mais peut aussi être une cause de plénitude. Marcus le dit expressément : « Il faut, écrit-il un peu plus loin, te rappeler ici que le fait de se consacrer à chaque action, l'une après l'autre, possède une valeur propre et comporte une juste proportion; ainsi tu ne perdras pas courage, si tu ne te consacres pas plus qu'il ne convient à des affaires mineures[1011] ». En d'autres termes il convient au prince non de négliger ce qui relève de son métier, de la situation où l'ont

placé les dieux, mais de garder une vision juste de l'importance propre à chaque affaire, à chaque chose.

L'occasion de l'action, son contenu objectif demeurent bien des « indifférents ». Ce ne sont que des matériaux proposés au guide intérieur, mais l'action elle-même, dans sa forme, possède une valeur: « Le maître intérieur, écrit Marc Aurèle, chaque fois qu'il se rend conforme à la nature, prend, en face de ce qui survient, une attitude qu'il peut aisément modifier. Il n'éprouve de sympathie particulière pour aucune matière déterminée, il laisse son impulsion le porter vers ce qui est, selon lui, préférable, mais sans impétuosité, et de ce qui peut, à sa place, lui être proposé, il fait sa matière; il fait comme le feu qui se rend maître de ce qui se présente et qui, en soi, serait capable d'éteindre la flamme d'une lampe. Un feu brillant s'assimile tout ce que l'on dépose sur lui, il le consume et se sert de cela même pour devenir plus grand [1012]. »

Marc Aurèle décrit ainsi, par une suite d'images, le processus grâce auquel il parvient à intégrer l'action dans son univers intérieur, sans en compromettre l'équilibre. Il retrouve, pour se définir en ce moment de son existence, le vieil art de la comparaison que lui avait autrefois enseigné Fronton[1013] et qui est seul capable d'exprimer l'indicible.

Pour Marcus, le « métier » *(τέχνη)* joue le rôle d'intermédiaire entre le « guide intérieur » (la Raison comme dynamique) et le donné du monde. Il acquiert ainsi une valeur propre. Exercé comme il doit l'être, il devient une activité de l'âme tout entière et, finalement, s'intègre dans l'ordre universel. La victoire remportée sur les Barbares n'est donc pas un « préférable », au sens où l'entendaient les anciens stoïciens, elle n'est pas souhaitable en raison de la gloire qu'elle vaudra à l'armée et à son chef, mais, parce qu'elle a été préparée et voulue par l'être intérieur du prince, elle devient un acte de raison, elle est un Bien en soi dans la mesure même où elle émane de la décision une fois prise par l'empereur et où elle a été obtenue grâce au bon usage de la *τέχνη,* du métier de roi. Sur le plan purement humain et politique, elle assure la sécurité de l'Empire. Sur celui de la philosophie, elle contribue

à réaliser ce que veut la Nature, l'empire universel de la Raison.

Cette réflexion sur la valeur propre de l'action, que lui confèrent non pas sa matière ni son objet, mais la forme de l'acte qui la réalise, est poursuivie à travers tous les livres des *Pensées*. Dès le livre II, Marcus s'exhorte, comme nous l'avons vu, à accomplir « ce qu'il a sur les bras » « avec une gravité minutieuse, sincère, avec tendresse, indépendance et justice [1014] ». Cela implique donc que l'action possède une valeur morale, qu'elle est capable d'occuper la totalité de l'âme, de la façonner à chaque moment et de lui donner l'attitude propre à chaque vertu. La vertu, alors, n'est plus seulement intérieure à l'âme, elle se réalise par l'action qu'elle crée et à laquelle elle donne sa propre forme.

Un peu plus loin, au livre III, Marc Aurèle écrit: « Si tu accomplis l'acte présent en suivant la raison droite, avec zèle, force, de bonne grâce, et sans t'embarrasser de rien d'autre, si tu vises à maintenir ton démon dans sa pureté, comme s'il te fallait aussitôt le rendre, si tu ajoutes à cela de ne jamais rien différer ni rien éviter, si tu te bornes à accomplir l'action présente conformément à la nature et, quoi que tu dises, quoi que tu fasses entendre, à garder la vérité des temps légendaires» (celle du temps où les Vertus vivaient parmi les hommes, avant de s'enfuir au ciel), « tu vivras bien, et il n'est personne qui ait le pouvoir de t'en empêcher [1015] ».

Un peu plus loin encore, et revenant sur ce qu'il vient d'énoncer, Marc Aurèle en donne une image plus claire, en replaçant cette théorie de la valeur propre à l'action dans l'ensemble du système et en se référant à la tripartition de l'âme, dont l'importance a été soulignée: «Corps, âme, intelligence; au corps appartiennent les sensations, à l'âme les tendances, à l'intelligence les principes. Être frappé par les sensations est le fait du bétail, être entraîné par les tendances (ou les impulsions) est celui des animaux sauvages, des androgynes, de Phalaris, de Néron. Prendre l'intelligence comme guide vers ce qui apparaît comme étant le convenable est le fait même de ceux qui ne croient pas aux dieux, de ceux

qui trahissent leur patrie (lacune)… une fois qu'ils ont fermé leur porte. Si, donc, tout cela est commun à tous les êtres que nous avons dits, le propre de l'homme de bien reste d'accepter avec joie, d'aimer ce qui survient, ce qui est tissé dans sa vie, de faire que le démon installé dans sa poitrine ne soit pas souillé ni troublé par la foule des sensations, qu'il demeure bienveillant, qu'il obéisse, comme il se doit, à Dieu, sans faire entendre un mot contraire à la vérité, sans rien faire qui soit contraire à la justice [1016]. »

D'ailleurs, le monde, sous tous ses aspects, dans toutes les créatures, offre le spectacle de l'action. Il n'est que mouvement. Les hommes n'échappent pas à cette loi, à laquelle obéissent les plantes, les animaux, les insectes [1017]. Les hommes ont, eux aussi, leur tâche à accomplir: « Ne veux-tu donc pas faire ce qui appartient à l'homme? Tu ne cours pas vers ce qui est conforme à ta nature à toi?[1018] ». Or il est clair que ce qui est, ici, conforme à la nature de l'homme est dans l'ordre de l'action et non de la contemplation.

La conclusion, déjà rencontrée, s'impose : les vertus ont pour fonction d'informer l'action, chaque acte l'un après l'autre. Elles sont des modalités, non des fins. Marc Aurèle refuse, une fois de plus, d'enfermer la philosophie – la sienne – dans les étroites limites de l'École, d'en faire un jeu gratuit de l'esprit, même si elle peut conduire qui la pratique ainsi à une absence de trouble, proche de celle qu'Epicure promet à ses disciples. Nous nous souviendrons aussi du mot de Sénèque reprochant aux maîtres du stoïcisme d'avoir prêché l'action mais d'être, eux-mêmes, restés « oisifs[1019] ».

Mais ces vertus, qui ne parviennent à leur perfection que dans l'action, quelles sont-elles? L'intelligence, la raison qui est en nous est capable de discerner si tel ou tel acte est conforme à la Nature. Dans son usage pratique, c'est la *prudentia* des philosophes de langue latine, la φρόνησις des Grecs. Mais cette *prudentia* n'est pas le lieu de l'acte; celui-ci n'est, par définition, pas intérieur à nous-mêmes. Il se trouve dans la société que nous formons avec les autres hommes : « Personne, écrit Marcus, ne se lasse de recevoir des services.

Rendre service est une action conforme à la Nature. Donc, ne te lasse pas de recevoir des services, dans la mesure où, toi-même, tu en rends [1020]. » Ce qui est le domaine de la Justice, l'une des quatre vertus fondamentales.

Cet accent mis sur l'échange de bienfaits entre les êtres humains se trouvait déjà dans le traité de Sénèque, *Sur les bienfaits,* dont les sources doivent être cherchées dans le stoïcisme le plus orthodoxe [1021]. L'être humain n'étant pas seulement un pur esprit, une pure raison, mais un être social, la rationalité du monde s'exerce par la cohérence et le maintien de la sociabilité, c'est-à-dire l'échange de bienfaits, de la part des dieux envers les hommes, de la part des humains entre eux.

S'il est vrai, comme le faisait observer Sénèque dans le traité *Sur le loisir,* que les premiers stoïciens avaient,

en principe admis que le Sage, pour être utile aux autres hommes, ne devait pas se désintéresser des affaires de la cité mais les avaient eux-mêmes, en fait, quelque peu négligées, si, dans la ligne du socratisme, et du cynisme, ils avaient commencé par se mettre à part des autres hommes, apparemment pour mieux les instruire mais non pour les diriger, le stoïcisme romain, pour bien des raisons, tout en reprenant les principes théoriques de la doctrine, en avait déduit des règles d'action et les avaient mises en pratique. Cicéron plaçait la vertu de justice au premier rang des excellences humaines [1022]. Marc Aurèle n'est pas en reste. A la justice, il ajoute la « tendresse », *l'indulgentia,* qui est compréhension d'autrui et va au-delà même de l'équité. Il met sur le même plan, côte à côte, raison et sociabilité. A elles deux, elles définissent l'excellence des conduites humaines : « Ce que la faculté raisonnable et sociable trouvera privé de raison et de sens social, elle le jugera légitimement inférieur à elle-même [1023]. » Cette faculté double, formée des deux vertus fondamentales – courage et tempérance, les deux autres ne viendront qu'ensuite, comme conséquences – qui permet de

découvrir le vrai et, en même temps, de maintenir la cohérence sociale est cette « puissance », cette δύναμις postulée par Ariston[1024]. Comme le voulait Ariston, elle concernait donc autant la connaissance théorique, la faculté de discernement que la rationalité dans son usage pratique, les règles de l'action, celle-ci orientée vers la sociabilité.

Ne pensons pas que cette interprétation kantienne des *Pensées* soit gratuite et anachronique. Elle résulte des réflexions de Marc Aurèle lui-même, telles que nous les livre son ouvrage: « Qu'il existe des atomes ou une nature, posons comme principe premier que je sois une partie du tout que gouverne la Nature, ensuite que je sois en rapport de sympathie avec les parties qui sont de la même origine que moi. Si j'en suis bien persuadé, dans la mesure où je suis une partie du tout, je ne me fâcherai contre rien de ce qui sera ma part dans l'ensemble, car rien ne peut nuire à la partie qui est utile au tout. Car le tout n'a rien qui ne lui soit utile, et toutes les natures ont cela en commun… Dans la mesure où je me souviendrai que je suis une partie d'un ensemble de cette sorte, j'acquiescerai à tout ce qui surviendra, et dans la mesure où je suis en rapport de sympathie avec les parties qui ont la même origine que moi, je ne ferai rien qui soit contraire à cette communauté, au contraire, je me fixerai mes semblables comme fin, je dirigerai toutes mes impulsions (ρ ρμαὶ) vers le bien commun et les détournerai de ce qui lui est contraire. Si l'on réussit à tout cela, nécessairement la vie aura un cours heureux, si bien que l'on peut imaginer que serait heureux le cours de la vie d'un citoyen avançant d'action en action utiles à ses concitoyens et acceptant joyeusement la place que lui attribuerait la cité [1025]. »

L'utilité sociale ou, plus précisément, le bien de la communauté fonde donc la valeur de l'action. Celle-ci sera « bonne » si elle contribue à assurer la survie de la société humaine, mauvaise dans le cas contraire. C'est ainsi que Marc Aurèle, au temps où, après la rébellion d'Avidius Cassius, il se sentait plus que jamais confirmé dans son destin d'empereur, justifiait tout le cours de sa vie passée, pendant laquelle il

s'était efforcé d'être un refuge et un guide pour tous les membres de la cité romaine et d'établir, au prix d'un effort incessant, dont nous avons vu qu'il l'accablait et compromettait sa santé, stabilité et justice dans l'Empire.

Au début du livre IX des *Pensées,* il déclarait : « L'homme injuste est impie car, la nature du Tout ayant constitué les êtres raisonnables les uns pour les autres de manière qu'ils se rendent mutuellement service, selon leur valeur, et ne se nuisent pas, celui qui contredit à cette volonté est évidemment impie envers la plus ancienne des divinités [1026]. »

Cette divinité, la plus ancienne et la plus vénérable, est apparemment, et pour un lecteur romain,la Justice, Thémis, présentée déjà comme telle par Hésiode dans la *Théogonie.* Mais il se peut que, derrière cette affirmation sur l'importance de la Justice dans la vie morale et sociale, conforme, nous l'avons dit, à la tradition du stoïcisme romain [1027], apparaisse une autre influence, celle de la théologie égyptienne, que, si notre hypothèse sur la chronologie des *Pensées* est exacte, Marc Aurèle avait eu l'occasion de mieux connaître au cours de son voyage à Alexandrie vers le moment où il écrivit cette page [1028]. Dans ce pays la déesse Maât, « Vérité-Justice », l'une des premières-nées parmi les divinités, était la garante du pouvoir royal. Une telle rencontre ne pouvait que renforcer la méditation personnelle de Marcus. Indépendamment de toute philosophie, de toute considération religieuse et théorique, le prince avait déjà admiré, chez Antonin, une pratique de la Justice qui continuait le vieil idéal de la *libera respublica.*

L'un des desseins que l'on peut assigner aux *Pensées* nous semble être le désir de justifier en raison, à l'intérieur de l'Ordre universel, la manière dont Marc Aurèle dirige l'Empire. Ainsi sa conduite pendant la rébellion: l'homme « injuste et impie », qui crée une scission dans la société et prépare une guerre civile, évidemment désastreuse pour l'humanité, ressemble beaucoup à Avidius Cassius, qui avait péché contre la Justice. Il était donc « juste » que Marcus s'élève contre lui. Mais lui-même, comment peut-il justifier la guerre qu'il mène au même moment contre les Marcomans, les

Quades et les Sarmates? Ne risque-t-il pas d'être, comme on le disait d'Alexandre, un « brigand heureux[1029] » ? Il y a peut-être pire. Si la conquête n'est pas une fin en soi, que dire de la « comédie » quotidienne du pouvoir, le « mime », de la guerre et des états d'esprit qu'elle entraîne, alternativement la crainte, la lassitude, les mille préoccupations qui écartèlent l'être intérieur? Tout cela tend à engourdir l'âme, à lui faire oublier « ses principes sacrés[1030] ».

Heureusement, la conciliation est possible, et la même réflexion qui pose le problème en indique la solution: « Il faut regarder toute chose et l'accomplir de manière à la fois à mener à bien les affaires qui t'encombrent et, en même temps, réaliser en acte ce que t'a découvert la méditation théorique et à sauvegarder, sans la montrer ni, non plus, la dissimuler, la certitude que t'apporte en chaque chose la connaissance sûre[1031]. »

Ce que la connaissance théorique lui apporte c'est l'authenticité, la simplicité, le sérieux. Elle lui livre la nature, l'essence de chaque chose, lui révèle la place qu'elle occupe dans l'ordre du monde, la durée qui lui est promise, les éléments dont elle est faite, les hommes qui peuvent la posséder et ceux qui ont le pouvoir de la donner et de l'ôter [1032]. La politique quotidienne sera ainsi surmontée, transcendée, installée dans le monde des essences, aussitôt que l'empereur aura été capable d'assumer les mille tentations, les dégoûts et les lassitudes de chaque journée. Marc Aurèle nous laisse entrevoir ici le dialogue entre son moi charnel, son « pauvre corps » *(σωμϊτιον)* et la partie directrice de son âme, son intelligence, sans cesse préoccupée d'établir la nécessaire distinction entre le passager et l'éternel, soucieuse, par-dessus tout, de se porter au-delà des apparences et du devenir : « Comment toutes les choses se transforment les unes dans les autres. Acquiers une méthode pour le discerner, applique-la sans relâche et exerce-toi asidûment à cela, car rien qui assure autant la grandeur d'ame » – l'une des vertus stoïciennes [1033], la vision sereine qui nous met au-dessus des événements quotidiens, celle qui nous libérera des préjugés et des

automatismes affectifs de l'homme que n'est pas venu éclairer la philosophie.

S'il est vrai que cette page peut avoir été écrite après le retour d'Orient, pendant les quelques mois au cours desquels Marcus resta à Rome[1034], elle témoignerait de la sérénité retrouvée, une fois l'Empire de nouveau pacifié. Elle constitue un véritable programme de gouvernement qui donne la primauté absolue à la Justice: « (L'homme qui a atteint à la « grandeur d'âme ») s'est dépouillé de son corps et, se disant que, bientôt, il devra quitter tout cela et s'en aller d'entre les hommes, il s'en remet totalement à la Justice pour toutes les actions qu'il accomplit et, quant au reste de ce qui lui arrive, à la nature universelle [1035]. »

Quant à son être intérieur, il l'abandonne à l'ordre du monde, acceptant ce qui vient de la Fortune, sans révolte, sans colère, mais avec amour *(φιλοστοπγία)*. La méditation de l'empereur est parvenue à son sommet. C'est l'apogée du règne. Rien ne contraint plus le prince à engager les armées romaines sur tel ou tel front. Il peut envisager la création de provinces nouvelles en Occident et, en même temps, car il sent que ses forces déclinent, préparer, du mieux possible, sa propre succession. Au début du livre XI, il écrit : « Qu'elle est belle, l'âme qui se tient prête, lorsqu'il lui faudra désormais se détacher de son corps et ou bien s'éteindre, ou se disperser, ou survivre [1036]. »

Il se juge lui-même, s'interroge sur ce qu'il a fait d'utile. Il se répète que le fait d'avoir été utile à la communauté est un bien pour lui-même[1037]. Cet état d'équilibre, cette bonne conscience lui permettent, plus et mieux que jamais, de philosopher. Il le dit [1038]. Il sait aussi que cette méditation exalte ce qu'il a de divin en lui-même [1039]. De mois en mois – nous le voyons en lisant le dernier livre des *Pensées,* le douzième: il est de plus en plus préoccupé par les dieux. Le sentiment du divin domine sa pensée. Ce qui, jusque-là, était en germe dans son âme se fait plus explicite, et Marcus, philosophe d'obédience stoïcienne, rencontre, à son insu, le grand courant religieux qui est en train de transformer le monde.

Pourquoi Marc Aurèle, *imperator* attaché aux traditions romaines les plus anciennes et les plus profondément intégrées dans l'esprit de cette aristocratie sur laquelle il s'appuie, formé par Fronton à l'éloquence latine, grand lecteur de Caton, d'Ennius, de Salluste, pourquoi Marc Aurèle, lorsqu'il s'entretenait avec lui-même, le faisait-il en grec? A cette question, souvent posée, nous avons déjà répondu. Nous avons vu que, dans la maison où s'est déroulée son enfance, chacun était bilingue, comme l'étaient toutes les personnes cultivées, depuis bien des générations. Comme le voulait alors la coutume, il avait eu comme maîtres des rhéteurs grecs [1040]. Nous savons que Fronton lui-même correspondait en grec avec ses amis, et aussi avec la mère de Marcus [1041], et que, pour cette raison, le grec reste, entre eux, le langage de l'intimité. Il l'est aussi pour Marcus lorsqu'il s'adresse à lui-même [1042]. Ajoutons que les lectures philosophiques qui étaient les siennes, Épictète, Ariston, mais aussi Platon et les autres l'accoutumaient à penser en grec. Il est peu problable que, s'il avait eu l'intention de publier ses *Pensées,* il les eût rédigées dans cette langue, qui restait pour lui une sorte de code concernant seulement la vie intérieure mais dans laquelle il ne se sentait guère capable de composer un texte littéraire, ni vraiment désireux de le faire[1043].

Fronton, lui-même initié à la culture grecque, au moins par son séjour à Alexandrie, dans sa jeunesse, s'était efforcé de donner à Marcus le goût de l'éloquence latine, de lui révéler les richesses de cette langue qui est celle de Rome, et qui sera, pour lui, un instrument quotidien, dans ses activités de Caesar et *d'imperator.* Ne pensons pas, pourtant, que cette dualité des langues entraîne, dans l'esprit et l'âme de Marcus la formation d'une double personnalité. C'est la même conscience qui médite, mais sans déchirement. La langue grecque est celle de la connaissance théorique. La langue latine est celle de

l'action, et nous avons vu comment Marcus, au cours de sa vie, s'était efforcé, apparemment avec succès, de concilier les deux ordres de pensée, de réintroduire dans l'action les valeurs jusque-là reconnues seulement aux attitudes de l'être intérieur, et d'ouvrir sur le réel les spéculations de l'Ecole.

L'influence du latin est, on l'a montré, très sensible sur le style des *Pensées*[1044]. Ce style est, en lui-même, dépouillé, dépourvu des ornements habituels aux rhéteurs grecs de ce temps. Le premier livre se présente comme une suite monotone de formules commençant toutes par la même tournure, qui pourrait être celle d'une quittance (le mot a été prononcé) : « De la part de… » et l'indication de la chose que l'on a reçue. Le verbe est sous-entendu. Il le reste tout au long des dix-sept chapitres du livre.

Il ne nous appartient pas ici de relever les tours directement imités du latin, que l'on chercherait en vain chez un écrivain grec. Il y en a un certain nombre [1045], qui montrent que, parfois, Marcus pense en latin, et traduit, mot pour mot. Parfois, aussi, il emploie des expressions du grec parlé, rejetées par les puristes, et qui annoncent ce que deviendra la langue au cours des siècles suivants. Il se comporte, sur ce point, d'une manière très différente de celle dont il use quand il s'agit du latin. En 163 (donc deux ans après avoir pris seul le pouvoir) il écrit à Fronton: « Si tu as un choix de lettres de Cicéron, entières ou bien en extraits, prête-le-moi ou indique-moi celles que je devrais lire de préférence pour perfectionner ma maîtrise du style [1046]. » C'est qu'il s'agit de faire œuvre littéraire, ce que n'est, à aucun degré, le livre des *Pensées.* Les analyses de caractère philosophique sont rédigées à l'aide du vocabulaire technique élaboré par les stoïciens, et que nous trouvons par exemple, non seulement chez les maîtres de l'Ancien Portique, mais chez Épictète. Ce vocabulaire, utilisé par les moralistes, avait été adapté au ton, familier, de la parénétique. Ainsi, le terme désignant le souffle vital, *πνευ μα* avait reçu un diminutif, πνεύματιον, déjà chez Epictète [1047], sans aucune des nuances habituelles à ce genre de formation. Marc Aurèle use des deux formes, sans différence de sens [1048].

Il fait de même très souvent. Il n'apporte aucune rigueur dans le choix des mots, il utilise celui qui lui vient, immédiatement à l'esprit. On ne conclura donc pas trop vite que, chaque fois qu'il use, pour désigner le corps, du diminutif *σωμϊτιον,* cela signifie qu'il méprise ce corps, ou qu'il en a pitié, qu'il s'en désolidarise [1049]. Cette nuance, si elle existe en lui, n'est pas explicite. Le livre des *Pensées* est un témoignage, certes, mais livré globalement, sans aucune élaboration littéraire. Précieux dans la mesure où il nous révèle le travail de Marcus sur lui-même, il ne saurait faire l'objet d'une analyse littéraire cherchant à déceler, à travers le style, les moindres reflets de la sensibilité. Les *Pensées* ont bien été écrites par Marcus « pour lui-même », et non pour nous. C'est chez Sénèque que nous trouvons l'explication d'un tel ouvrage. L'écriture, dit Sénèque à Lucilius, est un moyen de prendre possession de l'idée; aussi longtemps qu'elle n'a pas été écrite, elle reste étrangère, comme au peintre ou au sculpteur est étranger l'objet qu'il cherche à saisir, aussi longtemps qu'il ne s'est pas mesuré avec lui, ne l'a pas retourné en tout sens. Comme le faisait Sénèque, ainsi faisait Marc Aurèle, non pour convaincre autrui mais pour se convaincre lui-même de sa propre vérité,[1050].

CHAPITRE IX

Marcus et le divin

Au premier livre des *Pensées* Marc Aurèle dit sa reconnaissance à son maître Diognète pour lui avoir enseigné à ne pas croire aux faiseurs de miracles, aux magiciens, aux sorciers, à ceux qui prétendaient, par leurs incantations, chasser les esprits mauvais[1051]. *L'Histoire Auguste* nous apprend, par ailleurs, quels furent la piété de Marcus envers les dieux, son respect pour les rites traditionnels de la religion romaine, qui ne l'empêcha pas de recourir à des pratiques étrangères, lorsque l'État lui parut courir des dangers particulièrement graves[1052]. Lui-même, lorsqu'il fait l'éloge de son père Antonin, le loue « de ne pas avoir eu, envers les dieux, de crainte superstitieuse et, envers les hommes, de n'avoir pas cherché à les flatter, à leur plaire, à faire la cour à la populace, de s'être montré mesuré en toute chose, ferme, jamais insensible aux convenances et ne cherchant pas à innover [1053]. Aux yeux de Marcus il existe donc un « convenable », aussi bien dans les rapports avec les hommes qu'avec les dieux. Dans les uns et les autres, il faut « garder la tête froide » (νη φος), écrit-il, c'est-à-dire « sobre », ne pas céder aux impulsions de la sensibilité. Mais il ne convient pas non plus de nier l'existence de ce que nous appelons le « surnaturel » et qui était alors considéré comme la moitié invisible de la Nature, du réel au sein duquel nous sommes plongés.

Cette face cachée de la Nature est le lieu par excellence du divin, qui, en des circonstances données, se manifeste à nous, et dont il serait absurde et dangereux que nous ne tenions pas compte. Il n'est aucune forme de pensée, dans l'Antiquité, qui soit radicalement sceptique, qui n'admette, d'une manière ou d'une autre, l'existence des divinités, de forces secrètes ayant avec les humains des analogies qui permettent, entre elles et nous, que s'établissent des communications de plusieurs

sortes. Mais ce foisonnement du divin doit être discipliné, et c'est à quoi s'emploiera Marc Aurèle.

Persuadé que les dieux existent, qu'ils exercent une action sur notre monde matériel, il n'envisage jamais la thèse épicurienne sur l'oisiveté des divinités que comme un moment dialectique, auquel il ne s'arrête pas [1054]. Il ne croit pas non plus que l'univers soit le résultat d'une combinaison fortuite d'atomes dans laquelle n'interviendraient aucune intelligence, aucune pensée. Il existe, pour lui, entre les dieux et les hommes, des rapports de fait, ayant un caractère affectif et entraînant une morale. De plus, les dieux sont, dans une large mesure, « intelligibles » aux humains. Appartenant à la Nature, ils participent de la rationalité de celle-ci et cela entraîne que leurs desseins sont prévisibles: seul l'absurde est gratuit. Or les dieux ne sont aucunement absurdes. « Le respect dont chacun de nous entourera sa propre intelligence, écrit Marcus, fera qu'il sera satisfait de lui-même, bien adapté à la vie sociale et en harmonie avec les dieux [1055]. » Cette conception, qui identifie l'univers et la Raison, le *Logos,* et assimile la raison individuelle à la raison universelle est traditionnelle, on le sait, chez les stoïciens et l'un de leurs dogmes fondamentaux ; elle figure déjà chez Zénon[1056]. Marc Aurèle l'accepte sans réserve, comme le faisait Sénèque, ainsi dans une lettre à Lucilius où nous lisons: « La Raison n'est autre qu'une part de l'esprit divin plongée dans le corps d'un être humain[1057]. » Mais la distance est grande entre la conception d'un ordre rationnel du divin et les manifestations multiples, souvent étranges, difficilement prévisibles de la présence des dieux dans le monde et des relations établies avec eux par les hommes. L'un des problèmes qui se poseront à Marcus, *imperator* et grand pontife – et, comme tel, grand maître de la religion de Rome – consistera à concilier les deux réalités, un état de fait souvent anarchique et les exigences d'une « piété » justifiable en raison.

Lorsqu'il énumère les « grâces » dont il a bénéficié depuis son enfance, il se dit reconnaissant à sa mère de lui avoir appris la piété envers les dieux [1058]. Un peu plus tard, dans les

Pensées, il se propose à lui-même l'exemple d'Antonin et de la manière dont il a honoré les dieux. Il le fait par deux fois, d'abord dans le passage que nous avons cité puis, un peu plus tard, au livre VI, écrit probablement pendant la période où il réside à Sirmium et où, au milieu de la cour, il s'exhorte à ne pas se « césariser ». Parlant d'Antonin, il évoque « comme il était pieux sans superstition [1059] ». La superstition, la δεισιδαιμονία (la terreur inspirée par les êtres divins), dont Épicure faisait l'un des fléaux de l'âme humaine, est la forme négative de la vraie piété et, en quelque manière, sa perversion.

Cette distinction entre *religio* et *superstitio* est traditionnelle dans la pensée romaine. Cicéron l'affirme: « Ce ne sont pas seulement les philosophes, mais aussi nos ancêtres, qui ont établi une distinction entre la superstition et la religion [1060] ». Elle est à l'origine de la plupart des institutions religieuses de la cité, dont le dessein était de soumettre la religiosité spontanée que chacun porte en soi à des règles strictes, de constituer la *religio* en un véritable code du sacré[1061]. *Religio* et *superstitio* sont, à Rome, deux formes de la sensibilité au divin, la seconde est comme le matériau dont est construite la première. Elles ne se distinguent pas, ainsi qu'on pourrait le croire, comme la vérité et l'erreur. Une manifestation de *superstitio* peut être provoquée par un fait religieux bien réel, et parfaitement authentique, envoyé par la divinité. Elle peut être la réponse à un présage, sous quelque forme qu'il survienne, mais elle ne possède, en elle-même, aucun signe qu'elle convient à la situation créée par lui. Il est nécessaire, pour connaître la réponse correcte, de l'intégrer dans les règles établies, demander, par exemple, l'interprétation que les spécialistes reconnus du sacré, ordinairement les haruspices, donnent du signe que l'on a cru discerner ou, si le phénomène, le *portentum,* semble d'importance, soumettre le cas aux magistrats, qui décident de la suite à donner.

Quoi qu'on en ait dit, ce formalisme précautionneux de la religion romaine n'avait pas pour conséquence de tarir, dans les âmes, le sens du divin. Il n'empêchait pas l'existence, dans

les cœurs, d'une piété personnelle, souvent fort vive, qui s'adressait à telle ou telle divinité avec laquelle chacun se sentait en particulière harmonie. Il en allait ainsi du culte domestique. Dans le laraire figuraient des divinités choisies par les membres de la famille, et l'on y trouvait non seulement les Seigneurs traditionnels, les Lares, mais des statuettes représentant des êtres en qui on pressentait un caractère sacré. Et ce choix n'était soumis à aucune règle. De cette piété quotidienne, Marcus avait eu, chez lui, des exemples. Une anecdote rapportée par *l'Histoire Auguste* raconte comment, un jour, Domitia Lucilla, sa mère, priait devant une statue d'Apollon, placée dans le jardin. Un certain Valerius Homullus (ancien consul) la vit et murmura à l'oreille d'Antonin: « Cette femme, là-bas, prie pour que vienne ton dernier jour et que son fils ait l'empire [1062]. »

La *pietas,* qui comprend de tels actes de foi envers les dieux – car la prière, avant d'être la revendication d'un bienfait, consiste à reconnaître la réalité du dieu à qui l'on s'adresse – est un aspect des liens qui unissent, en nature, les hommes et les dieux. Elle est, au-delà de cette justice, qui rend aux dieux ce qui leur appartient, une morale non écrite, de caractère affectif, et nous avons vu que Marcus était porté, spontanément, à la pratiquer quand il s'agissait des rapports de sociabilité entre les hommes, dans toute la mesure où il plaçait la φιλοστοργία, *l'indulgentia* parmi les plus hautes valeurs morales[1063]. A plus forte raison le faisait-il quand il s'agissait des divinités: « Révère les dieux, secours les hommes », écrit-il [1064]. Cette bienveillance, qui fait naître l'amour, les dieux nous la témoignent en toute chose et il se produit entre eux et les hommes une alliance, comme entre des hôtes, et une véritable amitié familière [1065].

C'est là une idée qui n'appartient pas en propre à Marc Aurèle. Les stoïciens romains, Sénèque, Epictète, à la suite de Musonius, répètent volontiers que les dieux et les hommes ont une origine commune et que, par conséquent, ils sont étroitement unis les uns avec les autres[1066]. Le stoïcisme, on le voit, n'exclut donc pas dans les rapports des hommes avec les

divinités un élément affectif, où s'unissent reconnaissance, confiance et affection. Marc Aurèle, par nature, était préparé à accepter cette forme de piété. Sa religion, donc, sera faite, à la fois, comme celle de tous les Romains, d'une série de pratiques officielles, codifiées dans le droit sacré, le *ius pontificum,* dont il est le gardien, avec les autres membres du collège des pontifes, et, d'autre part, d'évidences intérieures, les unes surgies spontanément, les autres confirmées par l'enseignement des stoïciens, qui les vivifient mais aussi les éclairent et les dépassent. Les rites de la cité ne peuvent se justifier que s'il existe, au-delà du visible et des forces matérielles directement saisissables, au-delà de la vie et de la mort, une autre réalité, qui ne peut être atteinte et conçue qu'en esprit. Tout cela, Marcus le constate. Les forces spirituelles dont il pressent l'existence sont captées pour le service de la cité. Les rites officiels sont les moyens de cette captation. Mais, en même temps, elles peuvent, aussi, nous apporter leur secours dans notre existence personnelle à condition que nous sachions nous-même y recourir. Il nous est possible de «vivre avec les dieux » :

« Il vit avec les dieux, celui qui leur montre constamment son âme satisfaite du sort qui lui est fait et qui accomplit tout ce que veut le génie que Zeus a donné à chacun de nous comme directeur et comme guide, et qui est une émanation de lui-même. Ce génie c'est l'intelligence et la raison de chacun [1067]. »

En d'autres termes, nous pourrons découvrir le divin en nous-mêmes, si nous parvenons à établir dans notre âme la domination de la Raison, à nous libérer de la tyrannie des passions et des opinions fausses. Ainsi, dès le livre II des *Pensées:* « Rien n'est plus malheureux que de faire le tour de toute chose et de scruter, comme on dit, les abîmes de la terre, de chercher à deviner ce qui se passe dans l'âme des autres sans s'apercevoir qu'il suffit d'être attentif au seul génie qui se trouve en nous et de lui rendre un culte sincère. Le culte qu'il faut lui rendre consiste à veiller à ce qu'il reste pur de toute

passion, d'irréflexion, d'irritation à l'égard de ce qui nous vient des dieux et des hommes…[1068] »

A la fois par instinct, par son éducation et par les obligations du rang où il se trouve, de très bonne heure, placé, Marc Aurèle accueille en lui toutes les formes du divin. Nous avons vu par exemple que, tout enfant encore, il fut initié aux rites des Saliens et qu'il se plaisait à y prendre part[1069], découvrant ainsi les premiers gestes de la *pietas* officielle, celle que traduisait en actes la religion traditionnelle, dont il ne lui serait certainement pas venu à l'idée, à cet âge, que l'on pût mettre en doute l'efficacité. Dès ce moment le sacré ne pouvait manquer de lui apparaître comme une réalité, qui se situait au-delà du sensible et concernait à la fois la cité dans son ensemble (pour laquelle priaient les Saliens), l'ordre du monde tout entier, dont Rome établissait l'ordonnance autour de ses dieux, et l'être intérieur des célébrants, attentifs à la prière qu'ils adressaient aux dieux. A ce moment, sa religion s'identifie à celle de tout le peuple romain. Elle vit en lui d'une vie triple. Aux impressions de l'enfance, devenues très vite des évidences incontestables, se juxtaposent les impératifs de la pratique, le poids de la tradition politique, dans laquelle les rites jouent un rôle essentiel. Il en va ainsi pour la prise des auspices, la divination à laquelle on a officiellement recours avant tous les actes importants, ceux de la vie publique comme ceux de la vie privée, les sacrifices qui les accompagnent, destinés à concilier au peuple romain la bienveillance des dieux, etc. A ces deux sources de la religion qui sera la sienne, au cours de toute son existence, se surimposeront les raisonnements des philosophes sur l'existence et le rôle des dieux dans l'ensemble de l'univers. Ici encore, le stoïcisme justifiera en raison des intuitions antérieures, il n'apportera pas au jeune prince la révélation du divin. Cette révélation, elle lui est venue par la conscience commune, le spectacle des rites de la cité et aussi par sa vie familiale.

Il en va de la religion de Marc Aurèle comme des choix de sa philosophie. Les vertus qu'il louera et s'efforcera de pratiquer, ce ne sont pas les philosophes qui, les premiers, les

lui ont enseignées. Il les avait découvertes bien avant de lire Épictète puis Ariston. Dans le premier livre des *Pensées* il affirme, et certainement avec raison, en avoir eu de très bonne heure, et grâce à ses proches, des exemples vivants, qui les lui rendaient aimables [1070]. De même, c'est au cours de son enfance que se produisit sa première approche du divin. Puis, en raison des fonctions qu'il dut assumer, comme Caesar, auprès d'Antonin, puis, après 161, comme Augustus et grand pontife, il participe de très près à la vie religieuse de la cité et de l'Empire, dont il est le premier « grand prêtre ». Il doit veiller à la célébration exacte des rites anciens, au maintien de leur pureté, mais aussi à l'établissement de tous les cultes nouveaux, en particulier ceux que le sénat décernait aux empereurs défunts. Hadrien, Antonin, Lucius Verus [1071], puis sur sa demande, à Faustine la Jeune, son épouse, divinisée comme l'avait été Faustine l'Aînée [1072]. A tous ces titres, il est chargé d'assurer les bonnes relations entre les hommes et les divinités, ce que l'on appelait, depuis toujours, la « paix des dieux » *(pax deorum),* celle qui garantissait aux Romains la tranquillité, la prospérité et la sécurité.

Cette responsabilité qui lui incombe, Marcus ne la prend pas à la légère. Il accomplit les rites avec la plus grande exactitude. Les monuments figurés nous le montrent dans ce rôle, par exemple lors du départ de l'armée en campagne, ou, naturellement, des triomphes [1073]. Il assume pleinement ce que Varron, après le grand pontife Q. Mucius Scaevola, appelait la « théologie politique [1074] », celle qui a pour objet la connaissance des croyances et des rites qui importent à la vie de la cité : quoi que l'on pût penser de la réalité, objective, des divinités reconnues par la religion officielle, l'observation des pratiques imposées par celle-ci était une nécessité politique. Dans cette conception, les êtres considérés comme divins sont en réalité des noms donnés à des forces qui échappent à l'action des hommes et dont il faut par conséquence penser qu'elles sont le résultat d'une volonté divine. Il y a là une interprétation stoïcienne, exposée par Cicéron au deuxième livre du traité *Sur la nature des dieux,* qui n'est certainement pas étrangère à Marc Aurèle, puisqu'il a consacré, nous

l'avons vu, un sanctuaire sur le Capitole à l'une de ces forces morales, qu'il juge essentielle dans la vie sociale et religieuse, cette « déesse » *Indulgentia,* aussi importante à ses yeux que la Concordia sa voisine sur la colline sacrée [1075]. Mais ne pensons pas qu'il n'accorde aux divinités traditionnelles que cette réalité abstraite. Ni Jupiter ni les autres dieux et déesses n'entrent pour lui dans cette catégorie. Au dernier livre des *Pensées,* au cours des mois qui précédèrent sa mort, il écrivait : « A ceux qui demandent encore : " Où donc as-tu vu les dieux, d'où tires-tu l'idée qu'ils existent, pour les honorer comme tu le fais? " Eh bien, d'abord, ils sont visibles à nos yeux; ensuite, de toute façon, je n'ai pas vu, non plus, mon âme à moi et, malgré cela, je la respecte. C'est la même chose pour les dieux, dont j'éprouve, en toute circonstance, le pouvoir, dont je constate qu'ils existent, et je les révère [1076]. »

Lorsqu'il affirme, ainsi, que nos yeux voient les divinités, Marc Aurèle se réfère à un argument souvent avancé par les épicuriens, et qu'ils tiraient des visions qui nous les montrent, en rêve, dans le silence de la nuit, lorsque les atomes subtils dont est formée leur substance peuvent pénétrer jusqu'à notre âme. Ces visions qu'ils nous envoient ainsi, en vertu d'un phénomène purement mécanique, nous font connaître non seulement leur existence matérielle, mais nous renseignent sur leur aspect physique et nous voyons alors qu'ils possèdent une forme semblable à celle des humains [1077].

Le fait que les divinités soient semblables, dans leur être visible, à des humains, qu'ils soient tels que les représentent, depuis toujours, les sculpteurs et les peintres entraîne une conséquence importante. Ces personnes divines, si proches de nous, que leurs images traditionnelles nous ont rendues familières, appartiennent à la théologie poétique, telle que la définissait Varron. Fallait-il donc réintroduire dans la vie religieuse tout l'ensemble des mythes élaborés autour d'elles? Les épicuriens s'en gardaient bien et considéraient comme des impiétés, dangereuses pour les âmes, les légendes de cette sorte, jugeant qu'elles avaient pour résultat de faire naître en

nous l'angoisse, la crainte et encourageaient les passions. Quel est, sur ce point, le sentiment de Marc Aurèle?

A la vérité, les Pensées n'apportent aucune réponse explicite, mais il est bien certain que, en raison de l'idée même qu'il se fait de la divinité, Marc Aurèle ne saurait attribuer aux dieux et aux déesses de la fable les faiblesses, les ruses, les colères, les amours dont parlent les poètes, tout ce qu'ils leur attribuent de trop humain. De la même façon, comment imaginer que les dieux naissent, à un moment précis du temps, qu'ils aient une enfance (comme Hermès dans son berceau ou Zeus nourri par la chèvre Amalthée), un âge mûr, une vieillesse, alors qu'ils appartiennent à la Nature et ne sont pas entraînés par le devenir, au contraire des humains? Pourtant, il ne répudie pas ce monde de la légende. Aussi bien dans la *Correspondance* avec Fronton que dans les *Pensées,* il recourt fréquemment à des citations montrant que la lecture des poètes lui est familière, et, parmi eux, Homère, Hésiode, les tragiques. Il sait que cet univers poétique n'apporte pas, certes, de révélations sur les dieux, mais il sait aussi que les réflexions dont il a été l'objet, au cours des siècles, n'ont pas laissé d'être fécondes et peuvent se révéler riches en enseignements. Comme le pensait Platon, il existe une présence du divin dans la poésie, confuse, dangereuse, parfois, mais qui peut montrer le chemin de quelque vérité.

Au livre XI des *Pensées,* réfléchissant sur l'histoire des genres dramatiques, il constate que la tragédie eut d'abord pour dessein de présenter à notre mémoire « les événements de la vie », de montrer qu'ils devaient arriver nécessairement et, puisque nous prenons plaisir à les regarder sur la scène, qu'il n'y a pas lieu de s'en indigner lorsqu'ils arrivent sur une scène plus vaste [1078]. La tragédie, parce qu'elle représente des faits de la vie des héros et des dieux, nous instruit sur le Destin, son principal ressort, et nous invite à accepter pour nous-mêmes cette loi universelle. Les dieux ne sont là qu'à titre de garants, pour donner plus de poids aux propos qu'on leur prête, mais cela ne signifie pas que les traits sous lesquels les peignent les

poètes, les aventures qu'ils sont censés avoir eues correspondent à une réalité objective.

Puis, continue Marc Aurèle, le genre dramatique évolua. Vint d'abord la comédie ancienne, qui avait le mérite d'accoutumer les esprits à mépriser l'opinion commune, et, déjà, annonçait le cynisme (dont on sait qu'il procède d'une démarche analogue à celle du stoïcisme). Or, dans la comédie ancienne, les dieux interviennent encore. Mais, à mesure que le théâtre se détachait du monde de la fable et empruntait la plupart de ses personnages à celui des humains, il perdait l'essentiel de sa signification morale [1079].

Nous pouvons en conclure qu'aux yeux de Marc Aurèle les divinités de la théologie poétique sont des hypostases des divinités réelles, de celles que nous voyons en rêve. Ces divinités des poètes résultent de la longue réflexion dont a été l'objet l'Olympe traditionnel au cours des siècles. Elles recèlent une part de vérité, qu'il appartient au philosophe de découvrir. Déjà les maîtres de l'ancien stoïcisme s'y étaient employés. Ainsi Cléanthe avait composé un très célèbre *Hymne* à *Zeus,* dans lequel il donnait une interprétation symbolique de la personnalité attribuée traditionnellement au maître des dieux et sous laquelle il découvrait une figure de la Loi universelle [1080] .

Les autres divinités avaient fait l'objet d'une exégèse analogue, parfois bizarre, de la part des premiers stoïciens. Ainsi Athéna, issue, comme le disait Hésiode, de la tête de Zeus. Certains disciples de Zénon soutenaient que ce mythe signifiait que le siège de la pensée se trouvait dans la tête, non seulement celle de Zeus, mais celle de tous les humains. Chrysippe était d'une autre opinion. Il plaçait la pensée non dans la tête mais dans la poitrine, dans la région du cœur, et il donnait comme argument que Zeus, pour engendrer Athéna, avait commencé par avaler la déesse Métis, c'est-à-dire la Prudence (ou la Ruse) et que c'est dans sa poitrine que s'était d'abord formée Athéna. Si elle était sortie par la tête du dieu, c'est que la pensée s'exprime par la parole, et que le lieu de celle-ci est la tête! Galien, le médecin de Marcus, nous a

rapporté toute la démonstration de Chrysippe [1081], et ne l'a pas fait, assurément, sans quelque ironie. Nous ignorons ce que pouvait penser Marc Aurèle de telles spéculations. Leur mention par Galien montre qu'elles n'étaient pas oubliées.

Nous ne trouvons, dans les *Pensées,* aucune allusion à la symbolique physique plus générale que l'on rencontre chez certains stoïciens, pour lesquels la déesse Héra (la Junon des Romains) ne serait autre que l'Air, considéré comme élément, Jupiter le Ciel, Neptune la Mer, etc. [1082]. Cette interprétation du panthéon traditionnel remonte à Zénon lui-même, mais, ainsi que le fait observer Cicéron, elle supprime le divin du monde [1083], ou, plus précisément, le réduit à des forces impersonnelles. La piété, alors, ne consiste plus qu'à révérer l'intelligence suprême, qui règle le cours du devenir matériel. C'est à cette intelligence que l'on donnera le nom de Jupiter, le dieu étant identifié au Logos, à la Raison, ou encore au Destin *(Fatum* [1084]*)*. A cette forme de piété Marc Aurèle ne contredit pas, loin de là, mais il ne se risque pas à commenter, dans le détail, le symbolisme de la religion des poètes. Parlant du dieu qui préside à l'univers et qui s'identifie à l'ordre du monde, il l'appelle seulement « le Dieu [1085] ». Au demeurant, il lui arrive de parler, au pluriel, des dieux, et cela dès le premier livre, lorsqu'il les remercie de tous les biens dont ils l'ont comblé [1086] et, encore, au livre XII, donc à l'approche de la mort, il admet que ce sont les dieux qui ont tout disposé dans le monde d'une manière harmonieuse et favorable aux hommes [1087].

A l'égard des divinités multiples, Marc Aurèle ne témoigne donc ni d'un scepticisme radical ni d'une foi inconditionnée. Il suit en cela les philosophes « moralistes » qu'il reconnaît pour ses maîtres. On sait, par exemple, qu'Épictète lorsqu'il évoque la situation créée par l'embrasement universel, considère que les divinités sont des « parents » de Zeus [1088] ; il admet donc l'existence d'une pluralité d'êtres divins autour de celui-ci, mais il l'admet comme un fait, dont on ne saurait rendre compte. De même Ariston qui, on le sait, jugeait inutiles les spéculations sur la nature du monde et considérait qu'il nous était impossible de comprendre « la forme d'un dieu » ; il

allait même plus loin et doutait qu'il y eût dans les divinités une sensibilité [1089]. La théologie poétique reste donc un mystère pour le philosophe, mais elle offre aux rhéteurs un trésor d'images susceptible de nourrir la méditation morale. Fronton invente des mythes, affirme que l'éloquence est placée sous le patronage d'une multitude de divinités, et que toute tentative pour la supprimer des activités humaines est un sacrilège contre elles [1090]. Ni lui ni Marcus ne se préoccupent vraiment de l'existence *réelle* des divinités traditionnelles. Ils l'acceptent implicitement, à mi-chemin entre un scepticisme qui leur semblerait impie et une adhésion totale, à laquelle répugne leur raison.

Marc Aurèle, à tous les âges, se révèle curieux de toutes les formes que pouvait prendre le sacré, la manière dont il était découvert et perçu par les hommes, et non les seuls philosophes. Il avait environ vingt-cinq ans lorsqu'il écrivit à Fronton pour lui raconter un voyage qu'il était en train de faire en Italie centrale. Un détour l'avait conduit dans la petite ville d'Anagnia, au pays des Herniques, un lieu où, si l'on en croit Tite-Live, s'étaient toujours produits beaucoup de prodiges. Là, constate Marcus, pas un recoin où ne se trouve un sanctuaire, parfois une chapelle, parfois un temple [1091]. Il s'intéresse à tout ce qu'il voit, et qui témoigne de préoccupations religieuses, aux « livres de lin » où est consigné, sur des bandes d'étoffe, le rituel des cérémonies, à une inscription dont le sens exact lui échappe : Flamen *sume samentum.* Il ne sait ce que signifie *samentum;* il s'en enquiert auprès d'un habitant qui, lui, est au courant, et lui explique que le *fla*men, c'est-à-dire le prêtre, au moment de pénétrer dans la ville, doit mettre sur son bonnet sacerdotal un morceau taillé dans la toison d'une victime. Tout cela l'intéresse et, peut-on penser, le ramène au temps où il apprenait par cœur les formules des Saliens.

Cet intérêt que porte le jeune Caesar aux antiquités religieuses d'Anagnia n'est pas, chez lui, la manifestation d'une vaine curiosité à l'égard des coutumes et des mœurs qu'il découvre. Aucune forme de *religio* n'est, à ses yeux, dépourvue de valeur, ne répond à aucune réalité sacrale. Nous avons vu qu'il lui est arrivé d'en ressusciter quelques-unes, tombées en désuétude à Rome même. Ainsi, en 176, lorsqu'il partit en guerre contre les Marcomans, il célébra, comme prélude à la campagne, le vieux rituel des Féciaux [1092]. Quelque temps plus tôt, il avait organisé un lectisterne, un banquet sacré offert aux statues des douze divinités principales [1093]. Ces cérémonies appartenaient à la tradition romaine archaïque – le lectisterne remontait au début du IV^e^ siècle avant J.-C., nous l'avons vu; les rites des Féciaux étaient plus anciens encore, puisqu'on les attribuait au roi Numa, c'est-à-dire qu'ils remontent à la « proto-histoire » de Rome. A ce titre, leur célébration par Marc Aurèle peut s'expliquer par le désir d'affirmer la continuité spirituelle de la cité. Ce qui relèverait de la théologie politique et n'impliquerait pas, de la part de l'empereur, une foi dans leur efficacité religieuse et magique. Mais, dans le même temps, il ne s'en était pas tenu aux rites anciens. *L'Histoire* Auguste, nous l'avons vu aussi, nous apprend qu'il avait fait venir des prêtres « de partout » et accompli des rites étrangers [1094]. Et, en effet, quoi que l'on puisse penser du « miracle de la pluie », il faut bien admettre qu'il y avait, à l'armée, et sans doute dans l'état-major de l'empereur, un prêtre égyptien, cet Harnouphis, qui servait le dieu Shou [1095]. Marc Aurèle ne dédaignait donc pas de s'assurer la protection des dieux, des divinités particulières, non seulement celles que reconnaissait le panthéon romain, mais aussi celles des autres peuples.

On peut alors se demander si, en recourant ainsi à des cultes étrangers, Marc Aurèle restait fidèle à la *religio* ou s'il ne se laissait pas séduire par la *superstitio* [1096]? Le problème ne se pose que dans la mesure où l'on donne à ces mots un sens qu'ils n'avaient pas pour les Romains. Une pratique religieuse intégrée dans un ensemble de croyances et de rites officiellement reconnus par un peuple, quel qu'il soit, était une

religio. Il y avait longtemps, au siècle de Marc Aurèle, que les Romains avaient, pour la première fois, « emprunté » une divinité et l'ensemble d'un culte à des étrangers. Aucune religion n'avait été aussi libéralement ouverte aux innovations. Les *Livres Sibyllins,* que l'on consultait chaque fois que les ressources de la religon existante se révélaient insuffisantes pour combattre, par exemple, une épidémie ou annuler l'effet d'un présage, avaient permis d'introduire à Rome bien des nouveautés. En faisant venir auprès de lui l'Égyptien Harnouphis (et quelques autres, dont, malheureusement, nous ignorons tout), Marcus appelait à son aide un prêtre *(sacerdos)* et non un thaumaturge n'ayant d'autre titre que celui qu'il s'était arrogé. Le dieu Shou est un avatar de Toth assimilé depuis longtemps à Hermès, lui-même identifié à Mercure. Il figure dans le panthéon égyptien (dans lequel s'insère le « pharaon » romain, l'empereur lui-même!). Son prêtre, chargé des liturgies bien définies qui constituent le culte de ce dieu, n'a rien de commun avec un personnage comme cet Alexandre d'Abonuteichos dont Lucien nous a conté les impostures [1097]. Marc Aurèle n'eut qu'à se féliciter d'avoir le secours d'Harnouphis et, par lui, celui de Shou. Nous avons vu que les conseils de l'imposteur Alexandre, au contraire, n'eurent aucune efficacité. Marc Aurèle lui a-t-il, un moment, accordé sa confiance, a-t-il seulement voulu le mettre à l'épreuve? On ne sait. L'empereur était-il crédule? Mais comment discerner, en pareille matière, ce qui est certain de ce qui ne l'est pas? Les dieux se manifestent de mille manières et si les religions des cités méritent qu'on leur ajoute foi parce que, au cours des siècles, elles ont été reconnues et pratiquées par de nombreuses générations, comment se comporter en face de ce jaillissement du divin que nous apporte chaque jour?

Marcus croyait aux songes. Il a éprouvé leur véracité dès son adolescence. N'a-t-il pas, au cours de sa dix-septième année, entrevu symboliquement, dans une vision nocturne, le sort qui l'attendait [1098]? Comme tout le monde, alors, il croit qu'Asclépios use de ce moyen pour faire connaître aux malades les remèdes qui les guériront. Sur ce point, il n'est ni moins ni plus crédule que son contemporain Aristide, attentif

aux moindres signes que lui envoie le dieu [1099]. Asclépios, certes, est un dieu « officiel », il a ses prêtres et ses temples. Il appartient donc à la *religion,* mais, entre le dieu et le fidèle qui l'invoque, aucun intermédiaire, rien qui garantisse l'authenticité des signes que celui-ci croit percevoir. En dernière analyse, le rapport qui s'établit relève d'une piété personnelle, d'une intuition directe et dépasse infiniment la « religion » formelle.

Marc Aurèle avait vingt-cinq ou vingt-six ans lorsqu'il écrivait à Fronton, pour l'anniversaire de celui-ci : « Je sais qu'à l'anniversaire de quelqu'un ses amis forment des vœux pour lui. Quant à moi… je voudrais, ce jour-là, prier les dieux pour moi-même… Je veux invoquer tous les dieux qui, en quelque nation que ce soit, donnent aux humains le secours toujours prêt de leur puissance, qui les aident tant par des songes que par les mystères, la médecine, les oracles [1100]… »

Puis, parmi les divinités secourables, qui se manifestent ainsi directement aux humains, il choisit Asclépios et Athéna. Il feint de se rendre dans la ville où chacun a son sanctuaire le plus renommé, à Pergame pour le premier, dans Athènes pour la seconde, puis il y ajoute Rome, où il invoquera les Lares, spécialisés dans la protection des voyageurs, sur terre et sur mer. Finalement, il se transporte en pensée sur le Capitole et sa prière s'adresse au bois sacré de l'Asylum, la plus antique, la plus mystérieuse résidence de Jupiter, qui est, avec ses deux parèdres de la triade capitoline, le protecteur de tous les peuples [1101].

Ce badinage ne laisse pas d'être assez révélateur sur le sentiment religieux du jeune Caesar et la manière dont sa piété personnelle se concilie avec les religions traditionnelles. Pourquoi ce voyage imaginaire, ce pèlerinage en pensée à travers le monde? N'est-il donc pas vrai que les divinités sont présentes partout? Cela, Marc Aurèle, déjà converti au stoïcisme, ne l'ignore pas. Mais les dieux qu'il invoque ici ne sont pas ceux des philosophes, qui sont accessibles en tout lieu. Il affecte, un peu pour amuser Fronton, mais aussi par conviction, de s'adresser aux divinités des religions officielles,

dans lesquelles chaque personne divine réside en un lieu qui lui est propre, un sanctuaire déterminé, et n'est pas séparable de son temple, d'un autel, d'un enclos sacré. Lui-même se voit dans l'attitude d'un officiant, tel qu'on le représentera plus tard, sur les reliefs qui nous sont parvenus [1102]. Ainsi, pour Marc Aurèle, la vie religieuse est intimement liée aux rites de la religion politique. Nous avons vu comment, devenu grand pontife, prêtre suprême de la cité et de l'Empire, il se refusera à déroger, en quoi que ce soit, aux coutumes sacrées [1103]. Les rituels de la vie publique ne sont pas, pour lui, des artifices, destinés à agir sur les esprits, à créer ou renforcer dans le peuple une volonté commune, à lui donner confiance. Ce ne sont pas des moyens de gouvernement, même s'il n'ignore pas, nous le verrons, quelle action ils peuvent avoir sur les peuples. La religion, dans la mesure où elle est garantie par un accord implicite entre les fidèles de tel ou tel dieu, est un moyen sûr d'entrer en communication avec le divin. Ses rites permettent non seulement de connaître la volonté des dieux mais de leur faire connaître, à eux aussi, la pensée des humains. Ainsi les cérémonies des Féciaux sont un message à leur adresse. Elles ont pour dessein de leur faire constater que la guerre projetée est juste, conforme au droit et que, pour cette raison, ils doivent être favorables aux armées de Rome, leur apporter secours et appui.

Mais, à ce moment, le sens reconnu de l'antique rituel se trouvait rencontrer la « philosophie » de l'empereur. Cette justice, à laquelle se réfèrent les prêtres de la cité, n'est-elle pas une forme de l'ordre universel, dont les dieux sont les garants, et auquel Marcus entend se conformer? Au début du livre IX des Pensées, écrit, pensons-nous, quelques mois avant le début de la guerre contre les Marcomans [1104] et peut-être à la suite de ses méditations à Alexandrie, Marc Aurèle réfléchissait, précisément, sur le rôle de la Justice dans le monde et affirmait que l'injustice était une impiété [1105], contraire à l'ordre universel. Si, donc, la guerre qu'il entreprend est juste, et, grâce au rituel des Féciaux, reconnue comme telle par les dieux, dans le cadre de la religion officielle, si c'est un « iustum bellum », lui-même ne sera plus

un « brigand », ce que risque d'être quiconque recourt à la violence, mais l'instrument de la Justice absolue, celle dont les dieux sont les garants. La philosophie de Marcus rencontre ici et intègre les rites de la religion politique.

Cette primauté accordée à la Justice – la plus ancienne divinité du monde, dit-il lui-même, qu'elle soit Thémis ou Maât – et au « droit », si conforme à l'esprit profond de la romanité, domine, nous l'avons vu, toute l'œuvre de Marc Aurèle comme législateur; c'est le souci du droit, conçu comme un absolu, qui lui faisait, par exemple, refuser, comme nous l'avons vu, tout arrangement « à l'amiable », tout règlement que n'avait pas ordonné un tribunal [1106]. Destiné, apparemment, à régler les rapports entre les citoyens, le droit, le ius, était transposé sur le plan de l'univers. Or ce n'était pas là chose nouvelle; la religion romaine avait eu, de tout temps, depuis ses plus lointaines origines, une évidente ambition d'universalité et se flattait d'exprimer la nature même du cosmos. On a proposé, sans doute à juste titre, de comprendre la notion de *fas,* si importante dans la pensée religieuse des Romains, comme « l'assise mystique, invisible, sans laquelle le ius n'est pas possible, qui soutient toutes les conduites et relations visibles définies par le *ius* [1107] ». Son étymologie rattacherait alors ce mot à la racine dont était issu le verbe *facio,* qui avait reçu dans l'usage classique, le sens, banal, de « faire », mais exprimait originellement l'idée de placer, de disposer, d'établir, voire de créer. S'il en est bien ainsi, on ne peut refuser le rapprochement avec le mot de Thémis, de même étymologie, qui désigne, chez Hésiode, la Justice, l'Ordre de l'univers, et celui de *thesmos,* qui précéda, pour les lois, le terme de *nomos* [1108]. On voit alors que la conception stoïcienne d'une Loi du monde, à laquelle adhère Marc Aurèle, trouve ses origines en Grèce, déjà dans un passé fort ancien, antérieur, de beaucoup, à la venue des philosophes. Mais il y a, de plus, entre l'empereur disciple d'Ariston et, par celui-ci, de Zénon, et les régions les plus profondes de la « mentalité » romaine, une harmonie essentielle. Lorsqu'il maintient, ou rétablit, les formes les plus traditionnelles de la religion politique, il se conforme à sa foi stoïcienne mais, en

même temps, il leur restitue leur signification première, déjà en partie effacée.

Le conservatisme religieux de Marc Aurèle, analogue à celui dont il fait preuve aussi bien en politique qu'en matière de droit, voire de littérature, ne saurait apparaître ni comme un retour aux vieilles magies du rituel ni comme une habileté destinée à se concilier l'opinion, toujours sensible aux formes extérieures du cérémonial. Il accepte, comme possédant une valeur spirituelle propre, les rites ancestraux. Il leur demande de continuer à jouer le rôle qu'on leur attribuait jadis et dont l'efficacité avait été mise en doute, déjà deux siècles au moins plus tôt, par les philosophes, comme le montre le traité de Cicéron sur la *Nature des dieux.* Il a pour plus grand désir de rétablir la communication entre les hommes et tout ce qui est divin dans le monde. Profondément pénétré du sentiment que les dieux existent, qu'ils nous sont accessibles et secourables, il ne néglige aucun moyen de déchiffrer leur volonté, afin de pouvoir s'y conformer et l'accomplir. En retour, il reçoit leur secours.

Lorsqu'il résume, au premier livre des *Pensées,* ce que fut son existence, il écrit que, s'il a pu se faire une idée claire de ce qu'est la vie conforme à la Nature, il le doit en grande partie aux dieux, « à leurs messages, à leur aide, aux inspirations qu'il lui ont envoyées [1109] ». Il ne les remercie pas de lui avoir donné le pouvoir, la richesse, la gloire, mais ce qu'il faut bien appeler des « grâces » d'ordre spirituel. Faut-il en conclure que, pendant toute son existence, il s'est senti en rapport direct, personnel avec les dieux? Faut-il penser qu'il fut un mystique?

Ce mot conviendrait si Marc Aurèle pensait avoir été choisi, personnellement, par la divinité pour recevoir des révélations qui lui auraient été réservées, à lui seul, en vertu, par exemple, de mérites particuliers ou dans une effusion d'amour. Ce qui ne semble pas avoir été le cas. Les dieux, tels qu'il les conçoit - divinités des religions officielles essentiellement, parfois de

la « théologie poétique» – sont accessibles à tous, disponibles à qui les interroge. Les leçons qu'ils nous dispensent ont un caractère très général; elles sont offertes à notre intelligence, qui possède, par nature, la faculté de les comprendre. C'est à notre intelligence que les dieux, en dernière analyse, s'adressent, même si, parfois, leur message intéresse notre sensibilité : « La joie de l'homme, écrit Marc Aurèle, consiste à accomplir les actions qui sont propres à l'homme. Le propre de l'homme, c'est d'être bienveillant envers ses semblables, de mépriser les mouvements des sens, de savoir reconnaître les sensations crédibles, de contempler la nature de toutes les choses et de ce qui se produit conformément à cette nature [1110]. » Un peu plus loin il écrit encore : « Maintenant, il dépend de moi qu'il n'y ait, dans cette âme-ci, aucune méchanceté, aucun désir ni, plus généralement aucun trouble. Mais, regardant toute chose selon son être propre, j'use de chacune selon sa valeur. Souviens-toi que tu as cette possibilité en raison de ta nature [1111]. »

Pour mettre notre âme en harmonie avec l'univers, nous n'avons pas besoin d'une révélation particulière que nous apporterait un dieu. Le secours que nous envoie la divinité, nous le trouvons en nous-mêmes, grâce à notre « guide intérieur » (c'est-à-dire la parcelle de divinité qui nous anime). Ce guide nous permet d'accéder à la vérité. Le chemin qu'il nous indique est celui qu'ont retrouvé les philosophes et que notre méditation personnelle nous permet de suivre à notre tour. L'ensemble des *Pensées* porte témoignage de ce progrès vers le Bien, ce perfectionnement intérieur, qui permet à chacun, avec le secours de la seule Raison, de jeter sur le monde un regard identique à celui des dieux.

Une attitude mystique ne va pas sans humilité : l'âme reçoit la grâce divine. Or Marc Aurèle insiste sur l'autonomie du « guide intérieur », qui, dit-il, est invincible lorsqu'il est replié sur lui-même. A ce moment, il se suffit, se refusant à faire ce qu'il ne veut pas, même si son obstination n'est pas « fondée en raison [1112] ». Telle est, en effet, la droite doctrine du Portique. Sénèque écrivait à Lucilius : « Le Sage, disait-il, se

suffit à lui-même », en vertu de cette autonomie de la Raison, cette indépendance de la personne, qui est l'opposé même d'une attitude mystique. Et Sénèque ajoutait : « Bien que le Sage se suffise à lui-même, cela ne l'empêche pas d'avoir besoin d'un ami, non pour en recevoir du secours, mais pour lui en donner [1113]. » Les relations entre les dieux et les hommes sont précisément de cette nature. Nous avons le pouvoir de nous « fermer sur nous-mêmes », et, en même temps, celui de coopérer avec les dieux, de les servir, dans la mesure où nous avons établi en nous la primauté de la Raison [1114]. A ce moment, l'homme concourt à réaliser la volonté divine. Il collabore avec le dieu « pour la santé du monde [1115] ».

L'esprit parvenu à cet état de parfaite autonomie a, en même temps, acquis une intelligence « interne » de la création. Il ne s'indigne plus du mal qu'il croit constater dans le monde. Il comprend le sens de ce qui semble mauvais. Ce qui est vieilli est en train de renaître [1116]. Si nous comprenons cette nécessité, intérieure à chaque chose, du destin qui l'entraîne, alors notre pensée participe à celle des dieux. C'est nous qui nous haussons jusqu'à eux, ce ne sont plus eux qui viennent nous visiter : « Ne plus seulement respirer, avec les autres, l'air qui t'entoure, mais, désormais, participer à la pensée qui est immanente à toute chose. Car la faculté de penser n'est pas moins répandue en tout lieu, ne pénètre pas moins ce qui peut l'être que l'air ne le fait dans ce qui est capable de respirer [1117]. »

Le divin n'est autre que la « pensée », le don de conscience, qui pénètre tous les êtres vivants, les hommes, qui possèdent la raison, mais aussi les animaux, bien qu'ils ne puissent s'élever au-dessus des impulsions par lesquelles ils répondent aux sensations que leur communique le monde extérieur. Vivre, c'est s'imprégner de ce pouvoir merveilleux, semblable aux rayons de la lumière, inépuisable comme eux et qui, comme eux, s'appuie sur ce qui lui fait obstacle, se pose sur lui et l'éclaire [1118].

Un pacte unit l'homme de bien – celui qui use convenablement de cette lumière de l'intelligence – et les

divinités. Celles-ci ne peuvent lui vouloir de mal. Marc Aurèle sait que, parce qu'il a toujours réglé sa conduite sur l'ordre divin, il n'a rien à redouter d'elles. Nous avons dit avec quelle sérénité il accueillit la rébellion d'Avidius Cassius [1119]. Pourtant, quelle assurance avait-il que l'usurpateur échouerait? Qu'il fût persuadé que les dieux ne pouvaient lui faire du mal, cela entraînait-il que leur bienveillance lui conserverait le pouvoir? Ils ne pouvaient lui faire du mal, certes, mais dans l'ordre de l'esprit, parce que le mal ne peut avoir accès dans l'âme du Sage, ainsi que l'avait montré Sénèque [1120]. Les divinités lui auraient-elles enlevé l'Empire, l'auraient-elles exilé, mis à mort, rien de tout cela n'eût été un mal véritable. Pourtant, ce n'est pas là ce que voulait dire Marc Aurèle. Il pensait à son rôle temporel, au personnage qu'il était devenu. Conscient de n'avoir jamais agi, comme empereur aussi bien que comme être humain, que conformément à la Nature, c'est-à-dire en citoyen de la communauté universelle, appliqué à faire du monde une seule patrie, il se savait en accord avec les dieux, protégé par eux, dont il réalisait les desseins. Pourquoi lui auraient-ils arraché l'Empire, alors qu'il était pour eux, un si bon vicaire?

Cette question, Marc Aurèle se l'est posée à lui-même et, au livre VI des *Pensées,* il y répond : « Si les dieux ont délibéré sur moi et sur ce qui devait nécessairement m'arriver, ils ont bien délibéré. Un dieu qui ne délibérerait pas n'est pas aisé même à concevoir. Or, pour quelle raison auraient-ils décidé de me faire du mal? Quel avantage en auraient-ils eu, autant pour eux-mêmes que pour l'ensemble du monde, qui est leur souci principal? Et s'ils n'ont pas délibéré sur moi-même à titre particulier, il ont du moins délibéré sur l'ensemble dont ce qui m'arrive est une conséquence; je dois me satisfaire de ce qui m'arrive et l'aimer [1121]. »

Marc Aurèle sait bien que, au regard des dieux, il n'est pas n'importe quel autre humain. Il est persuadé que le pouvoir qui lui a été confié le place dans une position toute particulière. Nous avons vu que, sous son règne, comme sous celui de ses prédécesseurs, depuis Domitien, la maison impériale était

sacralisée[1122]. Comme empereur, il possède en lui une parcelle de divinité qui vient, pourrait-on dire, se surajouter à celle qui se trouve à l'intérieur de tout être humain. C'est pourquoi le sort de sa personne importe à la divinité et à la Nature tout entière.

On voit que la conception du divin, chez Marc Aurèle, est fort complexe. Il ne refuse rien de ce que lui offre la tradition, aussi bien la «théologie politique» des Romains que la « théologie poétique » des écrivains et des sophistes, et, à cela, vient s'ajouter la « théologie des philosophes ». Pour toutes ces raisons, il se plaît à faire revivre les vieux rites, mais, en même temps, il ne rejette pas systématiquement ceux qui viennent d'ailleurs. Il croit à la pluralité des divinités, à leur prolifération indéfinie, à l'existence de « démons », ayant des fonctions bien déterminées. Au-dessus de tous ces dieux, règne Zeus, identifié à l'Esprit qui anime le monde et unissant en lui une personnalité « poétique » et une personnalité « philosophique ».

Marc Aurèle est, en outre, persuadé que la conscience humaine peut s'élever, par elle-même, jusqu'à la divinité, que les lois de l'univers, qui ne sont autres que les catégories de la pensée divine, lui sont intelligibles par sa seule Raison, sans qu'il soit nécessaire qu'intervienne aucune révélation, car la faculté qui nous ouvre la compréhension de l'Être est la même chez les dieux et chez les hommes.

Bien que, nous l'avons dit, la pensée divine se confonde avec la Raison, il ne s'ensuit pas, pense Marc Aurèle, que les divinités se contentent d'obéir aux lois qu'elles se sont fixées une fois pour toutes – comme le veut une formule célèbre, d'inspiration stoïcienne. Il ne croit pas qu'elles restent impassibles, pour l'éternité, s'en tenant aux règles immuables du Destin. Il ne croit pas non plus qu'elles restent oisives, heureuses d'être ce qu'elles sont, comme les dieux des épicuriens. Les dieux, tels que les conçoit Marc Aurèle, s'occupent des hommes, en vertu, précisément, d'une des lois de la Nature qui veut que toute société repose nécessairement sur une affection mutuelle entre les êtres qui la composent,

cette *indulgentia* à laquelle il se réfère si souvent. Cet « amour », il le découvre non seulement entre les hommes, mais aussi entre les dieux et les hommes et même entre des êtres privés de raison [1123]. En vertu de cette loi universelle d'amour, on ne saurait admettre que les dieux ne « délibèrent » pas sur chacun de nous. Ce serait une impiété. S'il nous arrivait de le croire, « alors, cessons de leur offrir des sacrifices, de les prier, de prononcer des serments, ne faisons plus rien de tout ce que nous accomplissons dans la pensée que les dieux sont présents et mêlés à notre vie [1124] ».

Marc Aurèle sait, par une évidence intérieure et en raison de son expérience propre, que les échanges spirituels entre les dieux et nous sont une réalité. Il sait aussi que c'est le fondement même de toute vie sociale, la condition pour que se réalise l'unité que l'on constate entre les diverses manifestations de l'Être. Ajoutons que lui-même parle volontiers du « démon » qu'il porte en lui [1125]. L'expression était traditionnelle, on le sait, depuis Socrate. Chez Marc Aurèle, tantôt elle désigne, avec une imprécision voulue, la partie rationnelle de l'âme, celle qui « commande » aux autres fonctions, tantôt c'est le nom qu'il donne à ce qui, en nous, est capable de ressentir la sérénité, c'est-à-dire le bonheur des dieux [1126]. La communion avec le divin se réalise non seulement dans l'ordre de l'esprit, comme le voulaient certaines formes de l'intellectualisme stoïcien, mais dans celui de la sensibilité. Le perfectionnement intérieur poursuivi de livre en livre par l'empereur, aura pour terme l'effacement de la distance qui existe, en nature, entre son âme et les divinités. Pour y parvenir, il recourt à toutes les ressources de sa conscience. Il sait que la réussite de cette démarche importe non seulement à l'homme qu'il est mais aussi à l'ensemble du monde, dont il assume, au moins partiellement, la responsabilité. L'Empire a eu d'autres maîtres avant lui; César, Pompée, Alexandre, aussi, auraient pu gouverner le monde. Or, ils ignoraient tout de celui-ci, ils étaient esclaves de leurs passions et, ce qui revient au même, de leurs ignorances. Diogène, au contraire, Héraclite, Socrate étaient véritablement libres, car ils avaient l'intelligence des choses [1127]. N'est-il pas possible de concevoir

un empereur qui unirait en lui le pouvoir des conquérants d'autrefois et la connaissance de l'Être, de la matière, des forces qui l'animent et, dès sa vie terrestre se serait fait, déjà, une âme divine?

Mais si, comme nous l'avons dit, Marc Aurèle fut aussi accueillant aux religions étrangères à la tradition romaine, s'il fut curieux, en même temps, de tout ce qui concernait le divin dans le monde, pourquoi son règne connut-il les sanglantes persécutions que l'on sait contre les Chrétiens?

Ces persécutions se produisirent en plusieurs points de l'Empire, de façon sporadique, à Rome, en Asie, à Lyon. Elles ont fait l'objet d'un très grand nombre d'études et il ne saurait être question ici d'en retracer l'histoire qui, sur bien des points, reste assez incertaine. Ce qui nous importe est la question souvent posée à leur propos, de savoir dans quelle mesure la responsabilité de Marc Aurèle est engagée dans les poursuites, les procès, les exécutions dont ont été victimes les Chrétiens. Sur ce point même bien des incertitudes et des doutes subsistent, face à l'obscurité et aux lacunes de nos sources, voire les falsifications qui peuvent y avoir été mêlées.

Lorsque Justin, dont nous possédons deux *Apologies* du christianisme, ou plutôt des Chrétiens [1128], fut condamné (vers 165 ou 167?) par le préfet de la Ville D. Junius Rusticus, le fut-il avec l'aveu de Marc Aurèle? Nous savons que Rusticus était un ami de Marcus, qu'il avait exercé sur lui une influence très grande, et cela de bonne heure, encore sous le règne d'Hadrien [1129]. Mais, lorsque Rusticus condamna Justin, il y avait une trentaine d'années que ce temps était passé et, dans le passage des *Pensées* où il parle de leur amitié, Marcus avoue qu'il fut souvent irrité par lui, et il se réjouit, malgré cela, de ne rien avoir fait contre lui dont il ait eu à se repentir [1130]. Peut-on en conclure que l'empereur n'approuva pas toujours la conduite de celui dont il avait fait pour la deuxième

fois un consul, dès 162 et, bientôt après, le préfet de la Ville? Nous savons, par *l'Histoire Auguste,* que Marcus supportait mal que le préfet de la Ville « proscrivît » quelqu'un, c'est-à-dire, sans doute, prononçât une condamnation capitale [1131]. Celle qui frappa Justin fut-elle l'une des occasions qui provoquèrent le mécontentement de l'empereur? Ce n'est assurément là qu'un hypothèse, mais il est certain que Justin ne pouvait être un inconnu pour Marcus [1132]. Il appartenait au monde des philosophes qui enseignaient à Rome. Formé au platonisme, il avait été engagé dans une polémique avec le philosophe cynique Crescens, qui fut son accusateur. Marcus aurait-il souhaité que la législation contre les Chrétiens, qui existait, on le sait, depuis le temps de Trajan, n'intervînt pas dans cette controverse? Cela est concevable. Mais, si, malgré cela, la condamnation décidée par Rusticus fut maintenue et exécutée, on peut penser que Marcus n'a pas voulu annuler la décision de Rusticus, ce qui eût été empiéter sur les prérogatives du préfet.

Marcus a-t-il approuvé les persécutions qui eurent lieu en Asie quelques années plus tard, à Pergame et à Smyrne notamment? L'évêque de Sardes, Méliton, écrivit à l'empereur pour se plaindre que « de nouveaux décrets » avaient été pris contre les Chrétiens en Asie. Il estimait, par conséquent, que ces « décrets » n'avaient pas été le fait de Marc Aurèle lui-même. Sans quoi sa démarche eût été absurde. On a proposé récemment, de toute cette affaire, une explication vraisemblable : les «nouveaux décrets» auraient été, en fait, un article introduit par le nouveau gouverneur de la province dans son édit, au moment de son entrée en fonction, « incluant le christianisme parmi les crimes dont il se proposait de connaître [1133] ». S'il en est bien ainsi, cela ne signifie nullement que, jusqu'à ce moment, le fait d'être chrétien n'était pas considéré comme punissable, mais, simplement, que l'on ne rechercherait pas systématiquement, pour les punir, les personnes qui faisaient profession de christianisme. Cela était conforme à la politique suivie par Hadrien et confirmée par Antonin [1134], qui consistait à ne pas accepter contre les Chrétiens n'importe quelle dénonciation, mais seulement

celles qui étaient formulées par un accusateur déterminé, qui en prenait la responsabilité et, si celle-ci se révélait mensongère, était sévèrement puni. Ce qui était conforme à la tendance générale, sous les Antonins, qui consistait à se défier des délateurs [1135].

Nous ignorons quelle fut la réponse de Marc Aurèle à la lettre de Méliton.

Lorsque, à Lyon, en 177, eurent lieu les épouvantables massacres dont l'origine fut, semble-t-il, un mouvement populaire hostile aux Chrétiens, le gouverneur avait commencé par demander des instructions à Marc Aurèle. Celui-ci lui ordonna de n'épargner que ceux des accusés qui consentiraient à renier leur foi [1136].

Tel est l'ensemble du dossier. Il est indéniable que Marc Aurèle ait, volontairement, et en pleine conscience, fait exécuter des Chrétiens. Ce que bien des historiens modernes lui ont violemment reproché. On lui accordera cependant qu'il ne paraît pas avoir pris l'initiative de faire rechercher les Chrétiens pour les exterminer. Son attitude consista seulement à faire appliquer une loi dont il n'était pas l'auteur. Mais il considère que les Chrétiens sont punissables à partir du moment où ils refusent de sacrifier aux divinités reconnues, et il nous a révélé pourquoi.

Ce que nous avons dit de sa conception du divin nous a montré que, pour lui, refuser de prier les dieux, de leur offrir des sacrifices, est une impiété [1137]. Sans doute les dieux ne chercheront-ils pas à se venger, à punir l'impie, mais l'homme qui se rend ainsi coupable se retranche de la communauté qui comprend les hommes et les dieux. Et son devoir, à lui, l'empereur, est de faire en sorte que « toutes ses actions servent à accomplir totalement la vie sociale [1138] ». Si quelqu'un agit sans avoir égard à ce qui est la fin de la communauté, l'action ainsi accomplie est une véritable sédition, c'est une note discordante dans la « symphonie » générale [1139].

Tel est le crime des Chrétiens. Ils sont une menace contre l'ordre du monde. Cela ne suffirait pas, sans doute, à leur

mériter la mort s'ils n'étaient pas d'un exemple pernicieux.

Un passage du *Digeste* nous fait connaître un rescrit de Marc Aurèle punissant de la rélégation dans une île quiconque aurait fait quelque chose de nature à inspirer « aux âmes inconsistantes des hommes une crainte due à une superstition relative à une divinité [1140] ». Une *Sentence* de Paul est plus précise : « Ceux qui introduisent des pratiques religieuses nouvelles et inconnues, soit dans l'usage soit dans leur esprit, susceptibles de troubler l'âme des humains, seront, s'ils appartiennent aux classes supérieures, déportés, s'ils appartiennent aux classes inférieures, punis de mort [1141]. » On a pensé que ces textes s'appliquaient aux Chrétiens, mais rien n'est moins sûr. Le christianisme pouvait difficilement être considéré comme une religion qui effrayait les humains. Il s'agit probablement de la prolifération, à cette époque, de thaumaturges et de faux prophètes, tel Alexandre d'Abonuteichos et son serpent Glycon, mais aussi de personnages plus fantaisistes, comme celui qui, dissimulant une cigogne sous ses vêtements, prédisait la fin du monde, sur le Champ de Mars [1142]. Les accusations portées contre les chrétiens étaient d'une toute autre sorte. Un discours de Fronton lui-même, résumé par Minucius Felix dans *l'Octavius,* les avait fait connaître à tous. Ce réquisitoire porte essentiellement sur les mœurs attribuées aux Chrétiens, leurs banquets impies, leurs réunions nocturnes, les unions incestueuses qu'elles favorisent, leurs croyances étranges et contre nature, comme la résurrection de la chair, ou le choix, opéré par Dieu lui-même, des élus et des réprouvés, leur folie qui leur fait espérer un sort meilleur fort improbable et accepter, sans lutte, la misère où ils sont plongés ici-bas [1143]. Il y est fait mention de la fin du monde, à laquelle croient les Chrétiens, mais ce n'est qu'une des absurdités, entre autres, de leur doctrine, et elle n'est pas sans rappeler l'embrasement général de l'univers, postulé par certains stoïciens.

Nous ne savons en quelle occasion Fronton avait prononcé ce discours. Était-ce à l'occasion des poursuites engagées contre Justin, ou de la controverse entre celui-ci et Crescens?

Nous l'ignorons. Il est certain, en tout cas, que Marc Aurèle n'avait pu rester à l'écart de ce débat. Mais celui-ci n'a laissé aucun écho dans les Pensées. Marcus avait-il été persuadé par les arguments de Fronton? Cela n'est aucunement certain. Au livre XI, il dit seulement à propos des Chrétiens : « Qu'elle est belle, l'âme qui est prête, s'il lui faut, tout de suite, se séparer de son corps et, ou bien s'éteindre, ou se disperser ou survivre! Mais ce fait de se tenir prêt, qu'il soit dû à un jugement propre et non l'effet d'un simple esprit de contradiction, comme chez les chrétiens. Que ce soit un raisonnement sérieux, et tel qu'il puisse persuader autrui, sans pose tragique [1144]. »

La date proposée pour la rédaction du Livre XI permet de croire que cette réflexion a été suggérée par les martyres de Lyon, et l'obstination des accusés à ne pas abjurer leur foi. La même réflexion implique aussi que l'empereur se refusait à penser que cette obstination des Chrétiens fût fondée en raison. Il n'y voyait qu'une attitude théâtrale, hystérique, issue des régions les moins nobles de l'âme. Le fait que ces croyances entraînent chez ceux qui les adoptent le refus de la religion traditionnelle et, par conséquent, les séparent de la communauté humaine suffit à justifier la sévérité du pouvoir envers eux. Marc Aurèle sait bien quel danger cela fait courir à lui-même, à son image de prince clément et juste. Il l'avait déjà éprouvé, pensons-nous, lors de sa rencontre avec les Juifs, un an au moins plus tôt [1145]. Or le christianisme n'est-il pas issu du judaïsme? Les Chrétiens ne sont-ils pas, eux aussi, prisonniers de leurs « dogmes », les opinions qu'ils ont érigées en vérités absolues? Même sans croire aux abominations qu'on leur prête, l'empereur ne pourra que condamner, d'abord comme philosophe et comme penseur, la sotte obstination de la secte. Comme prince, il refusera pourtant de se conduire en persécuteur et d'apparaître comme un tyran. C'est pourquoi nous ne croyons guère qu'il ait ordonné de rechercher les Chrétiens pour les contraindre à abandonner leur foi et, sur leur refus, les mettre à mort. Il lui suffisait de permettre le libre jeu des institutions, en respectant, fût-ce parfois contre son sentiment intime, les décisions des

magistrats légalement établis, le préfet de la Ville ou les gouverneurs de province.

On a souligné, à plusieurs reprises, les signes d'un rapprochement idéologique entre le christianisme et le pouvoir impérial, déjà sensible avec l'œuvre de Justin, puis avec celle de Méliton. Il s'agit de faire comprendre à l'empereur que les Chrétiens s'accordent, au-delà des apparences, avec les philosophes païens [1146]. On montrera, par exemple, que le Christ joue, dans le monde spirituel, le rôle que les stoïciens attribuent au Logos, intermédiaire entre le Dieu suprême et l'intelligence humaine [1147], et il était possible de découvrir bien d'autres analogies entre les deux univers. Faut-il croire que Marc Aurèle ait été sensible à ces arguments et que, par l'intermédiaire de Celse (qui aurait été son porte-parole?) il ait proposé aux Chrétiens une sorte d'accord, un armistice, à la seule condition qu'ils cessent de se retrancher de la vie sociale, qu'ils consentent à servir dans les armées de Rome et acceptent d'exercer des magistratures [1148]? L'hypothèse est ingénieuse et ne manque pas de vraisemblance. Elle repose, toutefois, sur une autre, selon laquelle Marc Aurèle aurait confondu le christianisme avec le montanisme, cette hérésie qui mettait en péril toute la société humaine. Faut-il penser que l'empereur n'ait pas établi les distinctions nécessaires, et que cela l'eût déterminé à sévir contre tous les Chrétiens, quels qu'ils fussent? Nous sommes trop mal renseignés sur ces événements pour pouvoir en décider avec certitude. Mais il est évident qu'il existait des points de contact entre ses propres convictions et certains aspects de la pensée chrétienne.

Ainsi l'accent mis sur le caractère affectif des liens entre les hommes et entre ceux-ci et le divin, la primauté reconnue à la φιλοστορλγία dans l'univers. Des institutions charitables existent déjà, et nous avons vu que Marc Aurèle les développera, avec les *puellae Faustinianae* [1149]. De même, l'idée que l'unité essentielle de l'humanité est de nature spirituelle, fondée sur la participation de tout être humain à la Raison universelle, c'est-à-dire à la pensée de Dieu. Et encore, au-delà de la diversité et de la multiplicité des êtres divins, la

primauté accordée à Jupiter, dont le rôle qui lui est reconnu tend à faire un dieu unique, auquel tous les autres sont subordonnés.

Naturellement, bien des différences subsistent entre la pensée de Marc Aurèle et la doctrine chrétienne naissante. En particulier sur le destin de l'âme individuelle. Marc Aurèle est enclin à admettre une survie limitée, même pour les âmes des « sages », qui, après un certain temps, finissent par s'absorber dans le Logos [1150]. Il ne pense pas qu'il existe, pour les âmes, un jugement par lequel les divinités (ou le Dieu) décident de leur récompense ou de leur punition. Sur ce point, la doctrine chrétienne est plus proche du paganisme traditionnel que ne l'est la pensée de Marc Aurèle.

Mais les rapports entre Marc Aurèle et le divin concernent moins les conduites que l'empereur doit tenir à l'égard des hommes que l'âme de l'empereur lui-même. Ce qui lui importe, c'est de maintenir, envers tous, une égale bienveillance et « de ne présenter aux dieux qu'un homme qui ne s'indigne contre rien et ne se plaint pas d'être traité indignement [1151] ». Le bonheur et le salut appartiennent à ce monde. Ils sont accessibles à quiconque aura su faire en sorte que son « démon intérieur » lui apprenne à accepter et aimer la volonté de Dieu.

CONCLUSION

La coutume veut que, lorsque l'on évoque l'empereur Marc Aurèle, on le présente comme le dernier prince d'une Rome heureuse. Avec lui, nous dit-on, Rome aurait atteint un état d'équilibre qui, à partir du règne de son fils Commode, alla se dégradant. On se plaît aussi à évoquer les malheurs, les catastrophes, les guerres qui auraient marqué les vingt années pendant lesquelles il exerça le pouvoir, comme Auguste. On oublie que bien des règnes précédents, des plus glorieux ou des plus vantés, avaient connu semblables malheurs. Le Tibre avait débordé sous Auguste, et bien d'autres empereurs, et faut-il penser que les vicissitudes de l'Histoire aient été sous la dépendance de ses caprices saisonniers? La peste ravagea des provinces entières et fit mourir des centaines de milliers de personnes. Ce n'était pas le premier fléau de cette sorte qu'ait connu le monde antique et il n'est pas vraisemblable que les pertes humaines ainsi causées aient amorcé le déclin de ce même monde. Des armées de barbares envahirent le nord de l'Italie et d'autres pénétrèrent jusqu'à Éleusis? Mais les Galates, plusieurs siècles auparavant, étaient allés jusqu'en Asie Mineure, après avoir ravagé Delphes, et l'hellénisme n'en souffrit guère. Il y puisa même de nouvelles forces, qui donnèrent son éclat au royaume de Pergame. Les Teutons et les Cimbres avaient menacé l'Italie, cela n'empêcha pas la magnifique floraison de Rome, après la victoire de Marius et celle de Lutatius Catulus. C'est sous le règne de Titus que se produisit l'éruption du Vésuve qui engloutit les cités campaniennes. On veut oublier que les guerres soutenues par Marc Aurèle furent heureuses, aussi bien en Orient que sur les rives du Danube. Les forces vives de l'Empire sont intactes. Marc Aurèle le sait et n'ignore pas que son devoir est d'en user et de poursuivre la progression millénaire d'une cité qu'il croit appelée à effacer les différences qui existaient encore entre les peuples du monde. Il pense que l'humanité est une, que le bien, pour elle, réside dans le triomphe de la Justice, la plus ancienne des divinités et, en même temps le fondement de toute vertu.

Héritier de la tradition romaine la plus authentique, admirateur des hommes d'État, des orateurs, des penseurs de la Rome républicaine, il s'efforce d'en maintenir l'idéal, dans tous les domaines. Il en rénove les institutions, en les adaptant au présent. Sachant parfaitement que le régime impérial est indispensable à ce présent du monde, il s'efforce d'éviter les abus qui, dans le passé, l'ont détourné de sa véritable mission. Il veut empêcher que se produise l'évolution, dénoncée par Polybe, de la monarchie en tyrannie. Respectueux du sénat et appuyé sur ses amis, qu'il consulte, dont il favorise la carrière, qu'il s'allie grâce à des mariages, il élargit cette monarchie en ce que l'on pourrait appeler une aristocratie modérée et, nous dit l'auteur de sa *Vie* dans *l'Histoire Auguste,* « à l'égard du peuple il n'agit pas autrement que l'on ne fait dans une cité libre [1152] ». Si bien que, sous son règne, se réalise, dans la pratique, cette « constitution mixte », dont on rêvait depuis le temps d'Aristote, que Polybe, Cicéron appelaient de leurs vœux mais que Tacite, quelques années avant la naissance de Marcus, jugeait n'être qu'une vue de l'esprit, parfaitement irréalisable [1153].

Pourtant cet équilibre entre les éléments dont se compose la cité est plus illusoire que réel. Car la personne de l'empereur est la clef de voûte de tout l'édifice. Et tout dépend de sa volonté « sacrée ». Aussi a-t-il suffi que la personne du prince soit changée pour que tout change, que les principes sur lesquels Marc Aurèle réglait sa conduite soient abandonnés, et que commence une période de troubles et de violences qui modifieront profondément la structure morale et politique de l'Empire.

Accueillant, pour sa propre vie personnelle, les principes des stoïciens, Marc Aurèle n'est cependant pas réellement l'un de ceux-ci. Il n'a pas élaboré pour lui-même, à leur exemple, une doctrine cohérente, se contentant des principes les plus généraux qu'il trouvait dans leurs ouvrages mais sans chercher à les suivre ni dans leurs raisonnements théoriques ni dans leurs théories concernant la physique. Il ne recommence pas, sous une nouvelle forme, la république de Platon. Ce qui

l'intéresse, ce sont les lois de l'éthique, la « science des moeurs ». Contraint de sortir de lui-même et d'agir sur le monde, il va s'efforcer d'abord de se discipliner, de voir clair en lui, d'acquérir cet instinct qui lui permettra de discerner le Bien et le Mal et une hauteur de vue grâce à laquelle il s'élèvera au-dessus des mesquineries de la vie quotidienne.

Mais cette mission qu'il a reçue, et à laquelle il ne veut pas se dérober, ne lui fait pas oublier qu'il est un être humain, intégré dans une société déterminée, et d'abord dans une famille, dont il est seulement un moment. Même dans la solitude au sein de laquelle il écrit les *Pensées,* alors qu'il se retire volontairement du cercle qui l'entoure, ses conseillers, ses amis même, il ne peut pas ne pas évoquer tous ceux qui ont accompagné sa vie. Tous sont là, comme en un rêve. Il tient à chacun d'eux par quelque fibre. Chacun a apporté sa contribution à le faire ce qu'il est, ce personnage si important et si humble, à qui importe son humilité : c'est à la conscience qu'il en a, et à celle de sa vulnérabilité qu'il doit d'accomplir chaque jour la tâche de gouverner le monde, sans, pour autant, se « césariser ».

Annexes

Chronologie

96 après J.-C. 18 *septembre.* Assassinat de Domitien. Fin de la dynastie flavienne. Nerva désigné comme empereur par le sénat.

97 Trajan adopté par Nerva.

98 27 *janvier.* Mort de Nerva. Trajan seul empereur. Début de la dynastie des Antonins.

99 (environ) Tacite publie *La Germanie.*

100 *Panégyrique* de Trajan par Pline le Jeune. Principe d'une « monarchie » fondée sur les « vertus » du prince. Naissance d'Hérode Atticus.

101 25 ou 26 *mars.* Trajan part pour se rendre sur le Danube.

102 Le roi dace Décébale fait sa soumission.

105 Seconde guerre en Dacie.

107 Second triomphe de Trajan sur les Daces.

100 (environ) Hérode Atticus à Rome.

113 *29 octobre.* Trajan part pour l'Orient. Guerre parthique.

117 *10 août.* Mort de Trajan en Syrie. Avènement d'Hadrien.

Tacite achève ses *Annales* (?).

121 *26 avril.* Naissance de M. Annius Verus, nommé d'abord Catilius Severus. Le futur Marc Aurèle.

126 Marc Aurèle devient « chevalier romain ».

128 (ou 129) Marc Aurèle devient Salien.

130 (environ) Mort du père de Marc Aurèle. Celui-ci prend le nom de M. Annius Verus.

130 *15 décembre.* Naissance de Lucius Verus.

131 Fondation par Hadrien, à Athènes, du Panhellénion.

132 (?) Naissance de Faustine la Jeune.

132-135 Troubles en Judée.

135-136 Marc Aurèle prend la toge virile. Fiancé à Ceionia Fabia, la fille de L. Ceionius Commodus, adopté par Hadrien.

136-137 Marc Aurèle élève du philosophe Apollonios de Chalcédon.

Fronton maître de Marc Aurèle (?).

137 *31 décembre.* Mort de L. Ceionius Commodus (devenu, par adoption, L. Aelius Caesar).

138 *25 janvier.* Hadrien adopte T. Aurelius Fulvius Boionius Arrius Antoninus, qui prend le nom de T. Aelius Caesar Antoninus, et adopte lui-même Lucius Verus et Marc Aurèle.

10 juillet. Mort d'Hadrien à Baïes.

Marc Aurèle fiancé à Faustine la Jeune. 5 décembre. Marc Aurèle questeur. Consul désigné. Caesar.

139 (?) Début de la correspondance avec Fronton.

Marcus habite la Domus Tiberiana, sur le Palatin. Marcus fait *sevir* des turmes de chevaliers romains.

140 *1er janvier.* Premier consulat de Marc Aurèle. L. Verus questeur.

Hérode Atticus revient à Rome.

141 Mort et divinisation de Faustine l'Aînée.

143 Fronton consul, avec Hérode Atticus.

21 avril. Discours d'Aelius Aristide (*Éloge de Rome*). Été. Voyage de Marcus à Naples.

145 Second consulat de Marc Aurèle. Son mariage avec Faustine.

Hérode Atticus en Grèce. Révolte en Maurétanie.

146 Marc Aurèle lit Ariston et se consacre à la philosophie. *10 décembre.* Reçoit la puissance tribunicienne et *l'imperium* proconsulaire.

147 Naissance de Annia Galeria Aurelia Faustina.

149 *9 mars.* Naissance d'Annia Aurelia Galeria Lucilla.

150 (environ) Naissance d'Arria Fadilla.

154 Lucius Verus questeur.

155-156 Mort de la mère de Marcus, Domitia Lucilla. Lucius consul.

161 *31 août.* Naissance de Commode.

Troisième consulat de Marc Aurèle, avec L. Verus comme collègue.

L. Verus, appelé jusque-là Commodus, prend son nom définitif de Verus.

7 mars. Mort d'Antonin.

Marc Aurèle devient Augustus, et prend Lucius comme associé. Il le fiance à Annia Lucilla. Invasion des Parthes en Arménie.

162 Départ de Lucius pour l'Orient. *(automne)* Lucius initié à Eleusis.

162-163 Naissance de M. Annius Verus Caesar, fils de Marc Aurèle.

Avidius Cassius en Syrie.

163 Statius Priscus en Cappadoce. Opérations en Arménie. Prise d'Artaxata.

Opérations en Syrie. Fronto pénètre au-delà de l'Euphrate.

Discours de Marc Aurèle au sénat : éloge de Lucius.

164 Contre-attaque des Parthes avec Vologèse. Lucilla à Éphèse. Mariage avec Lucius.

165 (fin) Sac de Séleucie par Avidius Cassius.

166 *Fin août.* Retour de Lucius, qui prend le titre de Parthicus Maximus.

Avidius Cassius gouverneur de Syrie.

12 octobre. Triomphe sur les Parthes. Commode fait Caesar.

167 *Juin.* Troubles sur la frontière de Germanie, attaque par les Langobards et les Ubiens.

Aelius Aristide prononce un discours aux Panathénées d'Athènes.

Début de la peste (?).

Condamnation de Justin (?).

Marc Aurèle célèbre un lectisterne.

168 Avidius Cassius chargé des provinces d'Asie. *6 janvier.* Marc Aurèle harangue les prétoriens. Marc Aurèle et Lucius partent contre les Marcomans.

168-169 Les deux empereurs hivernent à Aquilée.

169 Février (?). Lucius meurt à Altinum.

Marc Aurèle à Rome.

Mort de M. Annius Verus.

169-170 Les Marcomans et les Quades pénètrent en Italie.

170 Raid des Costoboques à Eleusis.

Offensive romaine sur le Danube.

Brouille entre Hérode Atticus et les Quintilii.

171 Guerre des Quades. Marcus rédige le livre premier des *Pensées* (?).

Victoire sur le front du Danube.

Troubles en Espagne.

172 Les Marcomans attaqués et vaincus. Pendant l'été : miracle de la foudre?

173 Marc Aurèle à Carnuntum. Rédaction du livre II des *Pensées* (?).

Pendant l'été : miracle de la pluie?

174 Marc Aurèle à Sirmium. Offensive contre les Iazyges. Procès d'Hérode Atticus contre les Athéniens.

175 Hérode Atticus retourne à Athènes.

Avril-mai. Révolte d'Avidius Cassius.

7 juillet. Commode reçoit la toge virile.

Marc Aurèle en Syrie.

Mort de Faustine à Halala.

Marc Aurèle en Égypte.

176 Marc Aurèle, à Athènes, initié aux Mystères d'Éleusis. *Octobre.* Retour à Rome, par Brindisi.

23 décembre. Triomphe de Marc Aurèle et Commode.

177 Commode consul.

Mort d'Hérode Atticus.

27 novembre. Commode associé à l'empire.

Mariage de Commode avec Bruttia Crispina.

178 3 *août.* Départ de Marc Aurèle et de Commode pour la Germanie.

Tremblement de terre à Smyrne.

180 *17 mars.* Mort de Marc Aurèle à Vindobona (Vienne) ou à Carnuntum.

Notes

Introduction

1 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 1, 1.

2 Par exemple, P.A. Brunt, Marcus Aurelius *and* his *Meditations,* Journal of Roman Studies LXIV, 1974, p. 1-20. G.R. Stanton, *Marcus Aurelius* emperor *and philosopher,* Historia, 1969, p. 570-587. Cf. B. Hendrickx, *Once again Marcus Aurelius emperor and philosopher,* Historia, 1974, p.254-256. En sens inverse, avec des nuances, P. Noyen, *MarcusAurelius,* the *greatest practician of stoicism,* Antiquité classique XXIV, 1955, p. 372-383.

3 Chap. 16

4 Avidius Cassius, 3, 6.

5 Pensées, IV, 12.

6 Dessau, *Inscriptiones latinae selectae,* n° 5163, ligne 25.

7 Platon, République, 473 c-e. Idées reprises Lettre *VII,* 326 a-b. 7. De *republica,* II, 28.

8 P. Grimal,*Auguste et Athénodore,* in Rome. La littérature et l'histoire, Rome, 1986, p. 1147-1176. Elizabeth Rawson, *Roman Rulers and philosophie advisers* in Philosophia Togata, Oxford, 1989, p. 233-257.

9 Suétone, *Auguste* 85.

10 Michel Ruch, *L'Hortensius de* Cicéron, Paris 1958.

11 Miriam Griffin, *Philosophy, Politics and Politicians,* in Philosophia Togata, citée.

12 Tacite, *Dialogue,* 30, 4.

13 *Institution oratoire,* XII, 2, 1 et suiv.

14 *Ibid.,* par. 6.

15 Dion Cassius, LXV, 11, 1.

16 Tacite, *Histoires,* III, 81, 1-2.

17 Dion Cassius, LXV, 2.

18 A. Jagu, *Musonius Rufus. Entretiens et fragments,* Hildesheim, New York, 1979. V. aussi R. Cadiou, Une tradi*tion* de *Musonius,* Bulletin de l'Association G. Budé, 1957, p. 54-66.

19 *Politique,* III, 14, 1294 b 30 et suiv. Cf. III, 13, 1283 b 10.

20 Diogène Laërce, VII, 135 et suiv.

21 Tacite, *Annales,* XVI, 71, 4.

22 *Lettre à Lucilius,* 73, 1.

23 Pour le rapprochement entre Pline et Dion, V. F. Trisoglio, *Le idee politiche di Plinio il Giovane e di Dione Cri*sostomo, Il pensiero politico V, 1972, p. 2-43.

24 Plutarque, *Ad principem ineruditum* 780 e.

25 *Ibid.,* 781 e.

26 *Pensées,* IV, 1.

27 *Éthique à Nicomaque,* I, 2, 1095 a, 7 et suiv. (trad. Tricot).

28 *Ibid.,* X, 7, 1177 a, 11 et suiv., *Id.*

29 *Ibid.,* X, 7, 1177 a, 23 et suiv., *Id.*

30 Épicure, Pensées *maîtresses,* I, (trad. L. Robin).

31 *Vita,* IV, 2.

32 Sur l'œuvre de Dion Cassius, V. Fergus Millar, A *Study of Cassius Die* Oxford, 1964.

33 L'idée a été avancée d'abord par H. Dessau, dans la revue *Hermès,* 24 (1889). V. la démonstration de I. Marriott, The *autorship* of the *Historia Augusta,* Journal of Roman Studies, LXIX, 1979, p. 65-77. V. aussi Tony Honore, *Scriptor Historiae Augustae,* ibid. LXXVII, 1987, p. 146-176. Pour l'historique des recherches, A. Chastagnol, in Actes du VII[e] Congrès de l'Association G. Budé, Aix-en-Provence, 1963, p. 187-212. R. Syme, *Emperors and* Biography, *Stu*dies *in the Historia Augusta,* Oxford, 1971 : id., *Historia Augusta Papers,* Oxford, 1983. 34. Textes rassemblés, avec d'autres, par Guido Cortassa, *Scritti di MarcoAurelio*... a cura di Guido Cortassa, Turin, 1984.

34 *Ad Antonin. Imper.,* II, 4.

35 Édition Haines, I, p. 38, (Naber, p. 211).

36 V. l'édition Trannoy des *Pensées,* p. III.

37 *Pensées,* III, 14.

38 *Ibid.,* IV, 3, 1.

39 *Ibid.,* IV, 3, 4 et suiv.

40 P.A. Brunt, *Marcus Aurelius and* his *Meditations,* Journal of Roman Studies, LXIV, 1974, p. 1-20. V. aussi Trannoy, édition citée, p. IV et suiv. Sur les problèmes chronologiques et, en général, la genèse de l'œuvre, V. C.R. Haines, The composition *and chronology of the Thoughts of Marcus Aurelius,* Journal of Philology, 1914, p. 278-295, qui propose, assez imprudemment, une date précise pour chaque livre, l'œuvre s'échelonnant de 171 à 178. V. *Infra,* V. aussi Joseph Moreau, *L'empereur MarcAurèle et son journal intime* in Stoïcisme, Épicurisme, tradition hellénique, Paris, 1979, p.61-77.

41 *Pensées,* X, 10.

42 *Ibid.,* VIII, 25.

43 *Ibid.,* III, 2.

44 *Ibid.,* III, 2, 5-6.

45 V. B. Andraee, *LArt de l'Ancienne Rome,* Paris, 1973, p. 251 et suiv., et fig. 523-533. Cf. G.M. Keoppel, *Die historischen Reliefs der römischen Kaiserzeit,* in Bonner Jahrbücher, CLXXXVI, 1986, p. 1-90; E. Angelicoussi, *The panel Reliefs of Marcus Aurelius* in Mitteil. des Deutsch Arch. Instituts (Röm. Abt.), XCI, 1984, p. 141-205.

46 J. Aymard, *L'adventus de Marc Aurèle sur l'Arc* de *Constantin,* in Revue des Études anciennes, 1950, p. 71-76.

47 *Premier Discours sur la Royauté,* p. 28 et suiv.

48 *Pensées* VI, 30. On a contesté ce sens, traditionnellement donné au mot (sans doute un néologisme de Marc Aurèle lui-même?), mais sans raison vraiment décisive.

49 Sur cette statue, V. R. Chevalier, *La statue équestre du Capitole vue par les Français,* in Revue belge de Philologie et d'Histoire, LXII, 1984, p.79-97.

50 Sur la colonne aurélienne, V. C. Caprino, A.M. Colini, G. Gatti, M. Pallottino, P. Romanelli, *La colonna di Marco Aurelio,* Rome, 1955.

51 B. Andraee, *op. cit.,* fig. 96, musée du Louvre.

52 *Pensées,* III, 5, 2.

53 *Ibid.,* III, 6, 4.

54 *Marco Aurelio. Mostra di cantiere,* Rome, 1984.

55 *Roman Imperial Coinage,* III, p. 176 (sesterce n° 1253).

56 *Pensées,* I, 14, 2.

57 *Ibid.,* par. 1.

58 Sur cet aspect, V. Alain Dubreuil, *La frappe monétaire sous Marc Aurèle…* in Cahier des Études anciennes XX, 1987, p. 87-104. Sur les monnaies de Marc Aurèle après 161, W. Szaivert, *Die Münzprägung der Kaiser MarkAurel, Lucius Verus und Commodus* (161-192), in Denkmäler der Oesterr. Akademie der Wissenschaft. Philol. Histor. Klasse CLXXXVII, Vienne, 1986.

59 *Pensées,* V, 20.

60 *Roman Imperial Coinage,* III, p. 294, n° 1019.

61 *Ibid.,* p. 299, n^{os} 1077 et 1083.

62 V. *Les Martyrs de Lyon* (177). Lyon, 20-23 sept. 1977, prés. de A. Audin, conclusions de C. Mondésert, Paris (CNRS), 1978.

63 Exposé d'ensemble in J. Beaujeu, *La Religion romaine à l'apogée de l'Empire.* I. La politique religieuse des Antonins (96-192), Paris, 1955, p. 353 et suiv. V. aussi P.A. Brunt, *MarcusAurelius and the Christians,* in Studies in Latin Literature and Roman History, I, Collection Latomus, vol. 164, Bruxelles, 1979, p. 483-520.

Chapitre premier

64 Pline le Jeune, *Epist.,* VIII, 18.

65 Fronton, *Correspondance,* III, 2, (Haines, I, p. 59 et suiv.), (Naber, p. 40).

66 Pensées, I, 3.

67 Histoire Auguste, *MarcusAntoninus,* I, 9. Dion Cassius LXIX, 21, 1.

68 Lettre à Fronton, *Correspondance,* II, 6, (Haines, I, p. 140), (Naber, p. 30).

69 *Pensées,* I, 1.

70 *Ibib.* I, 17, 3.

71 *Ibid.,* I, 3.

72 *Ibid.,* I, 17, 15.

73 *Epistulae graecae,* 2, (Haines, I, p. 146), (Naber, p. 242).

74 *Epistulae graecae,* 1, (Haines, I, p. 130), (Naber, p. 239).

75 Pensées, I, 2.

76 Pline le Jeune, *Panégyrique de Trajan,* 5.

77 Tacite, *Histoires,* II, 1. Suétone, *Vespasien,* 5, et suiv.

78 Histoire Auguste, *Hadrianus,* 6,1 et suiv.

79 Dion Cassius LXIX, 17.

80 Histoire Auguste, *Hadrianus,* 23, 3.

81 Histoire Auguste, *Aelius,* 3, 8.

82 *Ibid.,* 5, 1 et suiv.

83 J. Carcopino, *L'hérédité dynastique chez les Antonins,* Revue des Études anciennes LI (3-4), 1949, p. 262-321.

84 Histoire Auguste, *Hadrianus,* 23, 14.

85 *Id., Antonius Pius,* 4, 5.

86 H. G. Pflaum, *Le règlement successoral d'Hadrien…* in Colloque sur l'Histoire Auguste, Bonn, 1963, *Historia,* 4° série, 1964, p.95-121.

87 T.D. Barnes, *Hadrian and Lucius Verus,* Journal of Roman Studies, LVII, (1967), p.65-79.

88 Histoire Auguste, *Hadrianus,* 5, 10.

89 Ibid., 5, 7.

90 Id., *Marcus Antoninus,* 2, 6. T.D. Barnes, cit., p. 79.

91 Cicéron, De *diuinatione,* II, 86.

92 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 5, 2. Dion Cassius LXXII, 36, 1.

93 Dion Cassius, LXXII, 35, 4-5.

94 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 6, 2.

95 *Id., Antoninus* Pius, 10, 2; *Marcus Antoninus,* 6, 6.

96 Fronton, *Ad Antoninum Pium,* 2, (Haines, l, p. 126), (Naber, p. 163).

97 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 6, 2 : *habita deliberatione.*

98 *Pensées,* III, 5, 1.

99 *Ibid.,* IV, 12. Ci-dessus, p. 10 n. 4.

100 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 19, 8-9.

101 *Pensées,* I, 17, 5 (trad. Trannoy).

102 *Ibid.,* I, 16.

103 Ci-dessus, p. 19 et suiv.

104 *Pensées,* VII, 9 : «Toutes les choses sont tressées les unes aux autres et leurs enchaînement est sacré… L'univers en effet est une unité composée de toutes les choses, l'être est un, le dieu est un, répandu dans tout ce qui est, la substance est une, la loi est une, une la raison, commune à tous les êtres vivants doués de pensée… »

105 *Ibid.,* X, 25.

106 *Ibid.,* IV, 49.

107 Horace, *Odes,* III, 3.

108 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 4, 3.

109 *Pensées,* IX, 27, 3.

110 *Ibid.,* I, 17, 11.

Chapitre II

111 Dion Cassius, LXIX, 21, 2.

112 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 2, 1.

113 Fronton, *Correspondance,* Ad M. Caes. et inuicem, III, 12, (Haines, I, p. 14-16) (Naber, p.49).

114 *Ibid.,* Ad M. Caesarem, II, 10, (Haines, I, p. 136 et suiv.), (Naber, p. 33).

115 *Ibid.,* Ad M. Caesarem, II, 5, (Haines, I, p. 117), (Naber, p. 29).

116 *Ibid. (in fine): Vale, desiderantissime homo et tuo Vero carissime, consul amplissime, magister dulcissime.*

117 *Pensées,* II, 5.

118 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 3, 5; 3, 9.

119 Dion Cassius, LXXII, 34, 3.

120 *Pensées,* I, 11.

121 *Ibid.,* I, 17, 2.

122 *Ibid.,* I, 7, 1.

123 *Ibid.,* I, 7, 2-6.

124 *Entretiens,* III, 24, 58 et suiv.

125 Apulée, *Florides,* 20, 3-4.

126 Ci-dessus, p. 43.

127 Quintilien, *Institution oratoire* I, 10.

128 Ci-dessous, p. 131.

129 Ci-dessus, p. 42.

130 *Ibid.*

131 Pensées, I, 10.

132 *Ibid.,* I, 17, 22.

133 *Enéide,* VI, 554, et le commentaire de Servius.

134 Fronton, *Correspondance, ad amicos* II, 7, 9, (Haines, II, p. 176), (Naber, p. 192).

135 *Id.,* ad M. Caesarem, II, 10, (Haines, p. 136), (Naber, p. 33).

136 *Ibid.,* II, 13, (Haines, p. 152), (Naber, p. 36).

137 V. René Marache, *La critique littéraire de langue latine et le développement du goût archaïsant au II^e siècle de notre ère,* Rennes 1952.

138 *Pensées,* VIII, 25.

139 Ci-dessus, p. 42 et p. 45.

140 Fronton, *Correspondance,* ad M. Caesarem, III, 2, (Haines, I, p. 58 et suiv.), (Naber, p. 40).

141 *Ibid.,* III, 5, (Haines, I, p.68), (Naber, p.43).

142 *Ibid.,* II, 6, (Haines, I, p. 142), (Naber, p. 30).

143 Ci-dessus, p.45.

144 Fronton, *Correspondance,* epistulae graecae, 6, (Haines, I, p. 18), (Naber, p. 252).

145 Ci-dessus, p. 61. Voir aussi Fronton, ad Verum imp., II, 7, (Haines, II, p. 153) (Naber, p. 133).

146 Voir G. Pascucci, *Ricalchi latini nel greco di Marco Aurelio,* Studi Barigazzi, in *Sileno* XI, 1985, p. 135-145. Et ci-dessous, p. 338.

147 Conclusion tirée de la lettre de Fronton ad Antonium Pium, 8, (Haines, I, p.236), (Naber, p. 169).

148 Fronton, *Correspondance,* ad Marcum Caesarem I, 8, 4, (Haines, I, p. 122), (Naber, p. 20).

149 Aulu-Gelle, Nuits Attiques, XIII, 29.

150 Fronton, *Correspondance,* ad Marcum Caesarem I, 8, 3, (Haines, I, p. 120), (Naber, p. 20).

151 Aulu-Gelle, *cit.,* II, 26, 1 et suiv.

152 *Pensées,* I, 7, 4.

153 *Ibid.,* I, 9, 4.

154 Fronton, *Correspondance,* ad Marcum Caesarem, IV, 12, (Haines, I,p. 204), (Naber, p. 72).

155 *Id.,* ad Marcum Caesarem, III, 8, (Haines, I, p. 34), (Naber, p. 45).

156 *Ibid.,* (Haines, I, p. 38).

157 *Epistulae graecae,* 1, (Haines, I, p. 130), (Naber, p. 239).

158 Dion Cassius, LXXIX, 18.

159 Fronton, *Correspondance,* ad Marcum Caesarem, II, 12, (Haines, I, p. 150), (Naber, p.35).

160 *Ibid.,* ad Marcum Caesarem, IV, 5, (Haines, I, p. 178), (Naber, p. 68).

161 *Ibid.,* ad Marcum Caesarem, IV, 6, (Haines, I, p. 182), (Naber, p.69).

162 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus"* 4, 9.

163 Jacques Aymard, *Essai sur les chasses romaines,* Paris 1951, notamment p. 320 et suiv.

164 Dion Cassius LXXII, 36, 2.

165 J. Aymard, op. *cit.,* planche XL.

166 Tacite, *Annales,* XIII, 6,

167 Tacite, *Agricola,* 39.

168 Troisième *Discours sur la monarchie,* fin. J. Aymard, op. cit., p.496.

169 Fronton, Correspondance, epistulae graecae, 6, (Haines, I, p. 18), (Naber, p. 252). 60. Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 2, 1.

170 Ci-dessus, p. 13 et suiv.

171 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 2, 6.

172 Sénèque, *Ad Lucilium,* 108, 14, et suiv.

173 Ci-dessus, p. 50 et suiv. Sur les leçons d'Apollonius, Histoire Auguste, *cit.,* 2, 7.

174 Pensées, I, 6.

175 Pétrone, *Satiricon,* 46.

176 Tacite, *Histoires,* III, 80. Suétone, *Domitien,* 10.

177 *Pensées,* I, 7.

178 Ci-dessus, p. 61.

179 Histoire Auguste, *Antoninus Pius,* 10, 4.

180 *Pensées,* I, 8.

181 Sénèque, *Ad Lucilium,* 37, 4.

182 *Pensées,* I, 8.

183 Sénèque, *Ad Lucilium,* 6, 5.

184 *Ibid.,* par. 1.

185 *Pensées,* I, 8, 6.

186 Ci-dessus, p. 61 et suiv.

187 Sénèque, *De beneficiis.* Sur ces problèmes, V. R. Chaumartin, *Le De beneficiis de Sénèque,* Paris, 1985.

188 Fronton, *Correspondance,* ad Marcum Caesarem IV, 3, (Haines, I, p.2), (Naber, p.61).

189 Ibid., epistulae graecae, 8, (Haines, I, p. 20 et suiv.), (Naber, p. 255).

190 Plutarque, *Discours sur l'Amour,* édition Flacelière, Paris, 1980. Sur la date, p. 8 et suiv.

191 Ci-dessus, p. 72 (cf. p.60).

192 Fronton, *Lettre sur l'éloquence,* (Haines, II, p. 82), (Naber, p. 153).

193 Fronton, *Correspondance,* ad Marcum Caesarem, III, 13, (Haines, I, p.218), (Naber, p. 50).

194 Suétone, *Auguste,* 84.

195 Cicéron, *Ad familiares,* IX, 16, 7.

196 Pline le Jeune, Epist., II, 3, 1.

197 Fronton, *Correspondance,* ad Marcum Caesarem, IV, 13, (Haines, I, p. 214 et suiv.), (Naber, p. 75).

198 *Ibid.,* (Haines, I, p.216).

199 *Pensées, VII,* 67, 2-3.

200 Von Arnim, *Stoicorum ueterum fragmenta* 1,86, (n^{os} 374 et 377).

201 Diogène Laërce VII, 160-161.

202 *Pensées,* VIII, 1, 5 et suiv.

203 *Ibid.,* VIII, 1, 6 et suiv.

204 Sénèque, *Ad Lucilium,* 94.

205 *Ibid.,* 94, 3.

206 Diogène Laërce, *cit.,* (traduction E. Bréhier).

207 *Pensées;* VI, 2.

208 *Ibid.,* X, 9, 1. V. Ci-dessous, p. 327.

209 *Ibid.,* I, 47, 11.

210 Ci-dessus, p. 29.

211 Anthony Birley, *Marcus Aurelius,* Londres, 1966, p. 123-124.

212 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 3, 3.

213 Philostrate, *Vie des sophistes,* II, 1, 21.

214 Dion Cassius, LXXI, 1.

215 *Pensées,* I, 15.

216 Apulée, *Apologie,* 19, 2.

217 Diplôme militaire, Dessau, *Inscript. lat. selectae,* n° 9056.

218 Apulée, *loc. cit.,* 36; 41.

219 Histoire Auguste, *cit.,* 3, 2. *Pensées,* I, 13.

220 *Pensées,* I, 12.

221 Philostrate, *Vie des sophistes,* II, 5.

222 Histoire Auguste, *cit.,* 3, 6.

223 Fronton, *Correspondance,* ad Marcum Caesarem, IV, 2, (Haines, I, p. 74 et suiv.), (Naber, p.60).

224 *Digeste,* XXXVII, 14, 17.

225 Ci-dessus, p. 60.

226 Fronton, cit., ad Marcum Caesarem, IV, 1, (Haines, I, p. 70 et suiv.), (Naber, p. 58).

Chapitre III

227 *Marcus Antoninus,* 7, 3.

228 *Ibid.,* 6, 6. Anthony Birley, *op. cit.,* p. 134-135.

229 *Pensées,* I, 16.

230 *Antoninus Pius,* 2 et suiv.

231 Ci-dessus, p. 80.

232 Ci-dessous, p. 264 et suiv.

233 *Pensées,* XI, 20, 7.

234 Cicéron, De *officüs,* I, 103.

235 Sénèque, De *tranquillitate animi,* 17, 4 et suiv.

236 *Pensées,* I, 17, 13.

237 Diogène Laerce, VII, 124.

238 Sénèque, *Ad Lucilium,* 3.

239 Le texte dit d'un seul mot : « D'une manière non tragique. »

240 Suétone, *Domitien,* 4.

241 Histoire Auguste, *Hadrianus,* 19, 2 et suiv.

242 Sénèque, *Ad Lucilium,* 122.

243 Cicéron, *De finibus,* II, 23.

244 Cicéron, *ibid.*

245 Sénèque, *Ad Lucilium,* 2, 2.

246 Von Arnim, *cit.,* III, n° 632.

247 De *rerum natura,* III, 1053-1067.

248 Histoire Auguste, *Hadrianus,* 11, 4 et suiv.

249 Vie *dApollonios,* 4, 39.

250 *Vie des sophistes,* I, 7, 4.

251 Ci-dessus, p. 60.

252 Philostrate, *Vie des sophistes,* I, 25, 5 et suiv.

253 Ci-dessus, p. 97.

254 *Pensées,* I, 16, 23.

255 *Ibid.,* I, 16, 31.

256 *Ibid.,* IV, 1.

257 Histoire Auguste, *Antoninus Pius,* 5, 4.

258 *Ibid.,* V. ci-dessous, p. 112 et suiv.

259 H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire*... Londres, 1940, Antonin le Pieux n° 1274.

260 Histoire Auguste, Antoninus Pius, 5, 4.

261 V. Stephen Johnson, *Hadrian's* wall, Londres, 1990.

262 Dessau, op. cit., 340.

263 H. Mattingly, op. cit., ibid., n° 1640. Birley, op. cit., p. 74.

264 Birley, ibid., p. 146.

265 *Pensées,* VI, 30, 5.

266 *Ibid.,* I, 16, 29.

267 J. Carcopino, *Le Maroc antique,* Paris, 1948, p. 200-228.

268 V. J. Baradez, *Les nouvelles fouilles de Tipasa et les opérations d'Antonin le Pieux en Maurétanie,* Libyca II, 1954, p. 89-139.

269 L. Leschi, *Une inscription romaine de Medjedel,* in Études d'épigraphie, Alger, 1957, p.45-46.

270 J. Baradez, *op. cit.,* p. 138.

271 Histoire Auguste, *Marcus Antoninus,* 21, 1.

272 *Pensées,* VII, 61. Ci-dessous, p. 151.

273 Ci-dessous, p. 330 et suiv.

274 *Ibid*., VI, 10.

275 A. Fuks,*Aspects of the Jewish revolt inA.D.* 115-117, Journal of Roman Studies, LI, (1961), p. 98 et suiv.

276 Philonenko, *Observations sur les monnaies juives de la seconde révolte* (132-135). Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1974, p. 183-189. Dion Cassius, LXIX, 13.

277 V. Avi-Yonah, art. Palaestina, in Real-Encyclopädie, Suppl. XIII, p. 322-454.

278 Ammien Marcellin, XXII, 5, 5.

279 Tacite, *Annales, II, 1-2.*

280 *Ibid.*

281 *Annales,* XIII, 7.

282 Ci-dessus, p. 42.

283 Dion Cassius, LXX, 2, 1.

284 *Id.,* LXIX, 15.

285 Histoire Auguste, *Antoninus Pius,* 5, 5.

286 *Id.,* Marcus Antoninus, 22, 1.

287 *Ibid.,* 21, 6 et suiv.

288 *Pensées,* VI, 44, 6.

289 *Ibid.,* IV, 4, 1.

Chapitre IV

290 J. Bidez, *La cité du monde et la cité du Soleil chez les stoïciens,* in Bulletin de l'Académie royale de Belgique, classe des Lettres, Série XVIII (1932), p. 244-294.

291 Plutarque, *De la Fortune d'Alexandre,* 32 & a-d.

292 Dion Cassius, LXIX, 15, 1. Sur lui, v. P. Vidal-Naquet, dans *L. FlaviusArrianus, Histoire dAlexandre,* Paris, 1984.

293 Dion Chrysostome, Orat. 2, 79.

294 J. Rufus, Feats, *The Stoic View of the Career and Character of Alexander the Great,* Philologus, 118, (1974), p. 114-130.

295 Sénèque, *De beneficiis,* I, 13, 3. *De ira,* III, 17, 1 et suiv., etc.

296 *Pensées,* IX, 29.

297 Sur la chronologie des *Pensées,* ci-dessous, p. 314 et suiv.

298 Marc Aurèle écrit ηθελν et non έ βουλ θη.

299 A. Boulanger, *AeliusAristide et la sophistique dans la* province d'*Asie*, Paris, 1923. J. H. Oliver, *The Civilizing Powers.A study of the Panathenaic Discourse ofAelius Aristeides,* Trans. and Proceedings of the American Philosophical Society LVIII, 1, 1968.

300 Ci-dessus, p. 67.

301 *Sur la Royauté,* l, 81.

302 . V. notre article *Dion de Pruse et l'idéologie* des *Antonins,* Mélanges en l'honneur du prof. A. Fontàn (à paraître).

303 H. Mattingly, *Coins of the Roman Empire in the British Museum,* Londres, 1930 et suiv., III, p. LXVII et suiv.; IV, p. 326 et suiv. Sur ce thème d'Héraclès, v. W. Derichs, *Herakles Vorbild des Herrschers in der Antike,* Diss. de Cologne, 1950.

304 Philostrate, *Vie des sophistes,* I, 1; 19.

305 Par ex. Fronton, *ad* M. *Caes,* III, 16 (Naber, p. 53), (Haines I, p. 104).

306 *Ad M. Caes,* II, 3, (Naber, p. 28), (Haines I, p. 128).

307 Au deuxième paragraphe, il écrit: «Adieu, honneur de l'éloquence romaine, gloire de tes amis, être d'exception » (μρέγμα, πρα γμα), au milieu d'autres éloges en latin.

308 Ci-dessus, p. 69.

309 *Pensées,* I, 7, 2. Sur Rusticus, ci-dessus, p. 78 et suiv.

310 Haines II, p. 46 et suiv., (Naber, p. 113). Le destinataire est Marcus et non Verus, comme le voulait Naber.

311 Ci-dessus, p. 60.

312 *Ibid.,* p. 68.

313 *Ad Antonin. Imp.,* II, 4 (Naber, p. 106), (Haines, II, p. 156), et ibid., II, 5 (Naber, p. 107), (Haines, II, p. 156.) Lettres datables de 163 après J.-C.

314 Ci-dessus, p. 70.

315 *Pensées,* IV, 33, 1.

316 *Ad M. Antonin.* De orationibus, 12 (Naber, p. 155 et suiv.), (Haines, II, p. 112).

317 Salluste, *Catilina,* 47, 1. Rescrit de Marcus, *Digeste,* I, 18, 14.

318 Fronton, *sur l'éloquence,* I, 5, (Naber, p. 139 et suiv.), (Haines, II, p. 59). Date : 162?

319 *Ibid.,* par. 13, (Haines, II, p.65).

320 *Ibid.,* III, 5, (Haines, II, p. 76).

321 Philostrate, *Vie des sophistes,* I, 7 (fin).

322 Ci-dessus, p. 45; 70.

323 Polybe, XXI, 23, 2-6.

324 Tite Live, 37, 54.

325 Cicéron, *Ad Quintum fratrem,* I, 1, 27-28.

326 Denys d'Halicarnasse, *Antiquités rom.,* I, 5, 2.

327 *Id.*, *ibid.,* I, 5, 5.

328 Ci-dessus, p. 123.

329 *Discours sur Rome,* 36.

330 *Ibid.,* 43 et suiv.

331 *Ibid.,* 51.

332 *Ibid.,* 96.

333 *Ibid.,* 101.

334 *Satire,* III, 62.

335 *Ibid.,* v. 76-78.

336 P. Grimal, *Deux figures de la Correspondance de Pline,* in Rome. La Littérature et l'Histoire, Rome, 1986, I, p. 389-401.

337 Oliver, *The Ruling Power, cit.,* p. 891.

338 Philostrate, I, 25, 5. Ci-dessus, p. 107.

339 *Id.,* I, 25, 7-8.

340 *Id.,* I, 22, 5.

341 Histoire Auguste, *Hadrien,* 15, 11; 16, 8.

342 *Ibid.,* 22, 1 et suiv.

343 *Ibid.,* 22, 8.

344 Histoire Auguste, Antonin, 11, 3.

345 Ci-dessus, p. 71.

346 Philostrate, II, 5, 2.

347 Ci-dessus, p. 77 et suiv.

348 *Pensées,* I, 17, 22.

349 *Pensées,* I, 7, 2 : « de Rusticus… ne pas m'être adonné à la passion de la sophistique. »

350 *Pensées,* I, 17, 14.

351 *Pensées,* I, 17, 8.

352 *Pensées,* V, 5.

353 *Pensées,* VI, 16, 1 et suiv.

354 *Pensées,* VIII, 30.

355 *Pensées,* VIII, 29.

356 Paul Mazon, *Dion de Pruse et la politique agraire de Trajan,* Lettres d'Humanité, II, (1943), p.47-80.

357 V. John Moles, The date *and* purpose of the *fourth kingship* oration of *Dio Chrystotomus,* Clasical Antiquity, II, 1983, p.251-278.

358 Ci-dessus, p. 140.

359 *Pensées,* V, 16, 5; 30; VII, 55.

360 Aristide, *Discours sur Rome,* 39.

361 Oliver, op. *cit.,* p. 921.

362 G. Cardascia, *L'apparition dans le droit des classes d'honestiores et d'humiliores,* Revue d'Histoire du Droit français et étranger, 1950, p. 305-337; 461-485. La légende *Aequitas* apparaît sur les monnaies d'Antonin dès 138 (Mattingly, *cit.,* n° 1, 2, 5, etc.) et aussi sous Marc Aurèle.

363 Thèse soutenue par Fronton, *ad amicos* II, 7 (Naber, p. 192) (Haines II, p. 180).

364 *Pensées,* I, 14, 2. V. Enrico V. Maltèse, *Dione di Siracusa in Marco Aurelio,* Philologus CXXXI, 1987, p. 86-94.

365 *Discours sur Rome,* 47; 48.

366 *Id., ibid.*

367 Ci-dessus, p. 140; 148.

368 I, 2, 1.

369 Ci-dessus, p. 130.

370 *Pensées,* VII, 20.

371 Ci-dessus, p. 86.

372 *De finibus,* III, 23 et suiv..

373 *Pensées,* VII, 61. Ci-dessus, p. 117.

374 Ci-dessus, p. 67 et suiv.

375 Munscher, art. « Herodes » (1912), *Real-Encycl.* VIII, col. 922. Le livre de P. Graindor, *Un milliardaire antique. Hérode Atticus,* Le Caire, 1930, reste fondamental.

376 Philostrate, II, 1, 3.

377 M. Hammond, *Composition of the senate A.D.,* 68-235, Journ. of Roman Studies, XLVII, 1957, p. 79.

378 Roman Stiglitz, art. « Vibullius », *Real-Encycl.* (1958), VII A 2, p. 2469-2470.

379 S. Follet, *Athènes aux II^e^ et III^e^ siècles,* Paris, 1976, p. 110-111.

380 Philostrate, II, 1, 36.

381 *Id.,* I, 21, 12.

382 *Id.,* II, 1, 4.

383 Ci-dessus, p. 67.

384 J. H. Oliver, *Marcus Aurelius. Aspects of Civic and Cultural Policy in the East,* Hesperia, Suppl. XIII, 1970.

385 Oliver, *cit.,* p. 69 et suiv.

386 Philostrate, II, 1, 19.

387 *Id., ibid.,* 25.

388 Fronton, *ad Antonin. Imp.,* II, 8 (Naber, p. 111), (Haines, II, p. 220). Ci-dessus, p.67-68.

389 Philostrate, *cit.,* par. 30.

390 Ci-dessus, p. 148.

391 *Pensées,* XI, 8, 1-2;

392 H. Oliver, *Marcus Aurelius, cit.,* p. 33-34.

393 Texte édité par H. Oliver, *ibid.,* p. 32, lignes 87 et suiv. V. Cortassa, *Scritti di Marco Aurelio,* Turin, 1984, p. 663.

394 Ci-dessus, p. 141 et suiv.

395 *Ibid.,* p. 15.

396 II, 2.

397 Philostrate, II, 10.

398 *Id.,* II, 1, 30.

Chapitre V

399 *Vita Antonini,* 12 ,5. *Vita Severi,* 23, 5.

400 *VitaAntonini,* 12, 7. Il s'agit probablement des princes d'Asie, ceux qui n'avaient pas suivi l'exemple de Pharasmane (v. p. 121).

401 *Pensées,* I, 16, 31. Voir le jugement de Marc Aurèle sur Antonin, ci-dessus, chap. III, p. 96.

402 Ci-dessus, p. 48 et suiv. Sur ces problèmes, v. T.D. Barnes, *Hadrian and L. Verus,* Journal of Roman Studies, LVII, 1967, p.65-79.

403 Histoire Auguste, *Vita Lucii,* 3, 5.

404 Ci-dessus, p. 54 et suiv..

405 Fronton, *Ad* M. *Caesarem,* IV, 12 (Naber, p. 72) (Haines, I, p. 207). Cf. *Pensées,* VI, 46, où Marcus avoue son ennui aux jeux.

406 Fronton, loc. *cit.,* par. 3.

407 *Vita Lucii,* 3, 6.

408 *Ibid.,* 2, 9.

409 Ci-dessus, p. 78 et suiv.

410 *Ibid.,* p.

411 *Vita Lucii,* 2, 7.

412 *Ibid.,* 2, 11.

413 *Ad M. Caesarem,* V, 39, (Naber, p. 87) (Haines, I, p. 240).

414 *Ad Verum Imp.,* II, 1 (Naber, p. 119), (Haines, II, p. 130).

415 *Vita Lucii,* 5, 1-6.

416 Tacite*,Annales* XIII, 25. Suétone, *Néron,* 26; *Othon,* 2, 1. Dion Cassius, LXI, 8, 1 et suiv.

417 Histoire Auguste, *Marci Antonini…* 1, 1.

418 *Vita Lucii,* 6, 9.

419 *Ibid.,* 7, 3.

420 *Ibid.,* 6, 1.

421 *Ibid.,* 6, 7.

422 *Ad Verum Imp.,* II, 6, (Naber, p. 133) (Haines, II, 84 et suiv).

423 *Vita Aelii,* III, 7.

424 Lettre à Claudius Julianus, *Ad amicos,* I, 18, (Naber, p. 185), (Haines, II, p.92).

425 *Principia Historia,* 14 et 15 (Naber, p 202), (Haines, II, p. 212).

426 *Ibid.,* 17; (Haines, II, p.216).

427 Lucius aidant Fronton à marcher pendant les crises de rhumatisme de celui-ci *(Ad Verum Imp.,* II, 8; Naber, p. 136; Haines, II, p. 238; lettre datée de 166).

428 *Ad Verum Imp.,* II, 1, (Naber, p. 119) (Haines, II, p. 134).

429 *Ad M. Caes.,* II, 17 (Naber, p. 38), (Haines, II, p. 96). Cf. Ad M. *Caes.* II, 16 (Naber, p. 37), (Haines, II, p. 94).

430 *Ad M. Anton. Imp.,* I, 4, (Naber, p. 101) (Haines, II, p. 122: *intemperantem et uiolentum).*

431 Mattingly, Rom. coins…, IV, 1, p. 389-390.

432 Histoire Auguste, *Vita* Marci, 7, 6.

433 Dion Cassius, LXXI, 2. Fronton, *Principia* historiae, cit., par. 16. Ces événements eurent lieu avant le départ de Lucius pour l'Orient.

434 Sur l'aspect royal de Marc-Antoine, v. F. Chamoux, *Marc-Antoine, dernier prince de l'Orient grec,* Paris, 1986.

435 Tacite, *Annales,* XV, 29.

436 *Vita Marci* 7, 7.

437 Ci-dessus, p. 125.

438 *Vita Lucii,* 4, 3; *Vita Marci,* 7, 9.

439 *Vita Marci,* 8, 1.

440 *Ibid.,* 8, 3 : *amorem ciuium adfectans.* Cf. Sénèque, De *ira,* III, 43.

441 Cohen, *Monnaies…* III^2, p. 21, n° 196-198.

442 Odes, I, 2.

443 Pline, *Histoire naturelle,* III, 55.

444 *Vita Marci,* 8, 4.

445 *Ibid.,* 8, 6. Dion Cassius, LXXI, 2, 1. La défaite de Cornelianus se place après la catastrophe d'Elégéia.

446 Ci-dessus, p. 168.

447 *Ibid.,* p. 167.

448 *Ad Verum Imp.,* II, 1 (Naber, p. 119), (Haines, II, p. 128, par. 19).

449 *Principia Historia, cit.,* (Naber, p. 202), (Haines, II, p. 198 et suiv., par. 12).

450 *Corpus Inscr. Lat.,* VI, 1523 (= Dessau, Ils 1092).

451 H.G. Pflaum, *Les Carrières procuratoriennes équestres,* Paris, 1960, I, n° 139.

452 *Corpus Inscr. Lat.* VI, 1497, (Dessau 1094) et VI, 1549, (Dessau 1100).

453 Fronton, *Ad Verum Imp.* II, 1, *cit.* (Naber, p. 119 par. 19) (Haines, II, p. 148).

454 Kadlec, art. « Iallius Bassus », *Real-Encycl.,* IX, col. 625-626. V. ci-dessus, p. 190.

455 *Vita Lucii,* 9, 2; 7, 7. *Vita Marci* 9, 4.

456 Panthea : Lucien, *Imagines et pro imaginibus.*

457 *Pensées,* VIII, 37.

458 *Vita Marci,* 9, 4 et suiv.

459 Mattingly, op. cit., p. 417, n° 242.

460 Monnaie de Lucius en 164: *Rex Armeniae* Datus; Mattingly, *ibid.,* n° 300.

461 *Corpus Inscr. Lat.,* VI, 1377 (Dessau 1098).

462 *Corpus…,* VIII, 18893 (Dessau 8997). Sur son rôle en 168, ci-dessous p. 186.

463 *Corpus…,* III, p.7505 (Dessau 2311).

464 *Corpus…,* VIII, 7050 (Dessau 1102).

465 Andreas Mocsy, art. Pannonie, *Real-Encycl.* Suppl. IX, p. 616.

466 Tacite, *Annales,* VI, 41.

467 Dessau 1091. Sur Antistius Adventus, ci-dessous p. 187.

468 Corpus…, III, 92.

469 Dion Cassius, LXXI, 3.

470 Ci-dessus, p. 179.

471 Birley, *Marcus Aurelius,* p. 197.

472 Mattingly, *op. cit.,* n° 234 à 241.

473 *Id., ibid.,* n° 261 et suiv.

474 Fronton, *Ad Verum Imp.* II, 1 (Naber, p. 119), (Haines, II, p. 128 et suiv).

475 Mattingly, ibid., n° 245-249; 261 à 266.

476 *Id., ibid. :* deux *aurei* sans numéro, p. 420; un *aureus* n° 267 à 270.

477 *Ibid.,* n° 277.

478 Sur Avidius Cassius, v. l'ouvrage de M. Laura Astarita*,Avidio Cassio,* Rome, 1983. Ses origines, ibid., p. 16 et suiv.

479 Histoire Auguste, *Avidius Cassius,* 4, 6-9. Nous suivons ici l'interprétation de M. L. Astarita (note préc.).

480 Fronton, *Principia historiae, cit.,* par. 14 (Naber, p.202), (Haines, II, p. 213).

481 *Ad Verum Imp.,* II, 2, (Naber, p. 129), (Haines, II, p. 117).

482 Fronton, *De ferüs alsietinis,* 3 (Naber, p. 224), (Haines, II, p. 4 et suiv).

483 *De Parthico bello,* 1 (Naber, p. 217), (Haines, II, p. 20).

484 Mattingly, *op. cit.,* vol. I, p. CXVI.

485 *Id., ibid.,* p. 418.

486 Ci-dessus, p. 117.

487 Fronton, *Principia historiae,* par. 14 (Naber, p. 202), (Haines, II, p. 213).

488 *Ad Verum Imp.,* II, 1 (Naber, p. 119), (Haines, II, p. 132).

489 Ci-dessus, p. 180 et suiv.

490 Dion Cassius LXXI, 22-23.

491 *Vita Lucii,* 7, 6-7.

492 Ci-dessus p. 179. E. Birley, op. cit., p. 189, pense à Martius Verus.

493 Lucien, *De la manière d'écrire l'histoire,* 19.

494 Mattingly, *op. cit.,* 1262; 1271 et suiv.; 1289 et suiv.

495 *Id., ibid.,* p. 597.

496 *Ibid.,* p. 410.

497 *Ad Verum Imp.,* II, 8 (Naber, p. 136) (Haines, II, p. 238 et suiv).

498 *Vita Marci,* 12, 7.

499 Mattingly, *cit.,* n° 392.

500 *Id., ibid.,* p. 439.

501 *Id., ibid.,* p. 439 et suiv.

502 Dion Cassius, LXXI, 3.

503 *Vita Marci,* 22, 9.

504 Velleius Paterculus, II, 106, 2.

505 Tacite, *Germanie,* 40.

506 *Corpus…,* VI, 1449 (Dessau 1107).

507 Dion Cassius, LXXI, 3, 1ª.

508 Ci-dessus, p. 177.

509 Dion Cassius, cit.

510 E. Birley, *op. cit.,* p. 201-202. *Corpus…,* XVI, 123 et Mattingly, *op. cit.,* n° 458 et suiv. (un *aureus* avec Fort. Red.) et plusieurs deniers.

511 *Vita Marci,* 13, 1 et suiv.

512 *Ibid.,* 13, 3 et suiv.; 17, 2. *Vita Lucii,* 8, 1. Sur cette peste, v. J.F. Gilliam, *The Plague under Marcus Aurelius,* Amer., Journal of Philol., 82, 1961, p. 225-251.

513 *Vita Lucii,* 8, 1-4. Ammien Marcellin, XXIII, vi, 24.

514 *Vita Marci,* 13, 6.

515 E. Birley, *op. cit.,* p. 207. V., ci-dessous, p.00.

516 Cortassa, *cit.,* p. 516. Fragm. Vat., 195.

517 Ci-dessus, p. 176 et n. 53.

518 *Vita Marci,* 14, 5.

519 *Ibid.,* 14, 1 et suiv.

520 Dion Cassius, LXXI, 12, 1 et 2.

521 Tacite, *Annales,* I, 58.

522 Dion Cass., cit.

523 *Germanie,* 33, 3.

524 Dion Cassius, LXXI, 12, 1 et 2.

525 Nous suivons la chronologie établie par von Premerstein, *Real-Encycl.* XI, art. «Kostoboken », col. 1504 et suiv.

526 Dion Cassius LXXI, 12, 3. Ci-dessous, p. 206 et 235.

527 Ci-dessus, p. 179.

528 Ci-dessus, p. 181, (Dessau 8977).

529 Sur la date, v. E. Birley, *cit.,* Appendice III, p. 323 et suiv.

530 Ci-dessus, p. 176.

531 Dion Cassius LXXIII, 11. Fronton, *Ad M. Caes.* V, 10, (25) (Naber, p. 80) (Haines, I, p. 194). *Ad amicos,* II, 11 (Naber, p. 200), (Haines, I, p. 292); *Ad M. Caes.,* IV, 13 (Naber, p. 75), (Haines, I, p. 214 et suiv). *Ad Ant.* imp., I, 2 (Naber, p. 94), (Haines, II, p. 36). *Ad amicos,* I, 7 (Naber, p. 179), (Haines, II, p. 168-170). *Ad amicos,* I, 12 (Naber, p. 181), (Haines, II, p. 170). *Ad amicos* I, 13 (Naber, p. 182), (Haines, II, p. 174). De *nepote amisso,* II (Naber, p. 232), (Haines, II, 224).

532 *Vita Marci,* 8, 7.

533 *Pensées,* II, 3.

534 *Pensées,* II, 14, 5.

535 *Pensées,* VII, 19, 1.

536 *De nepote amisso,* cit., par. 5.

537 Lambertz, art. T. Pomponius… *Real-Encycl.* XXI, col. 2344 (Dessau 112).

538 Groag, art. «Datumius », *Real-Encycl.* IV, col. 2222 (Dessau 1081).

539 Ci-dessus p. 180-181. Groag, art. «M. Claudius F. », *Real-Encycl.,* III, col. 2722, n° 157 (Dessau 1097 et 1098).

540 *Vita Marci,* 14, 5. Ci-dessus, p. 195.

541 *Vita Lucii,* 9, 11.

542 Dion Cassius, LXXI, 3, 1.

543 *Vita Marci,* 20, 5.

544 Ci-dessus, p. 184.

545 Groag, art. «Claudius», n° 282, *Real-Encycl.,* III, col. 2843.

546 *Vita Marci,* 21, 4.

547 Monnaie de 168-169. Mattingly, op. cit., 494, 514, 325.

548 Ritterling, art. «Legio», *Real-Encycl.,* XII, col. 1468.

549 Mattingly, *cit.,* p. 457 et suiv.

550 *Vita Marci,* 17, 4.

551 Mattingly, *cit.,* n° 1371, 1373 et suiv.

552 Lucien, *Alexandre d'Ab.,* 48.

553 Nous suivons la chronologie établie par E. Birley, op. cit., Appendice III.

554 Ci-dessus, p. 198.

555 Ci-dessus, p. 194.

556 Mattingly, *cit.,* IV, LXXI; XCII.

557 E. Birley, *cit.,* p. 289 et suiv. fait du livre II le premier de l'ouvrage; sur ce problème, v. ci-dessous chap. VIII. p. 307 et suiv.

558 Dion Cassius, LXXI, 3, 2. Cf. H. G. Pflaum, *op. cit.,* n° 179.

559 *Corpus…,* VI, 31856 (Dessau 1327), (Pflaum, n° 179).

560 Ci-dessus, p. 194.

561 E. Birley, *op. cit.,* 231. Mattingly, *cit.,* n° 540.

562 Dion Cassius, LXXI, 32, 1.

563 H.G. Pflaum, in *Comptes rendus Ac. Inscr.,* 1956, p. 189 et suiv.

564 Dessau 1327 (ci-dessus, note 160).

565 *Vita Marci,* 21.

566 *Ibid.,* 22, 8.

567 Ci-dessus, p. 28; et *infra,* chap VIII. p. 307.

568 *Germanie,* 43.

569 Dion Cassius, LXXI, 12, 3.

570 *Id., ibid.,* 3, 5.

571 Mattingly, *cit.,* n° 557.

572 *Id.,* n° 366.

573 *Vita Marci,* 24, 4.

574 *Vita Commodi*, 11, 14.

575 Dion Cassius, LXXI, 4, 1-2. Sur ce texte, v. M. L. Astarita, *cit.,* p. 78 et suiv.

576 Ci-dessus, p. 188.

577 Dion Cassius, LXXI, 13, 1 et suiv.

578 V. J. Guey, *La date de la pluie miraculeuse (172 après J. C.?) et la chronique sculptée de la colonne Aur*élienne, Mélanges de l'Ec. fr. de Rome, LX, (1948), p. 105-127, et LXI, (1949), p. 93-118. *Id., Encore la «pluie miraculeuse »,* Revue de philologie XXII, fsc. 1, 1948, p. 16-62. J. Beaujeu, *La Religion romaine à l'époque desAntonins,* I, Paris, 1955, p. 342 et suiv.

579 Mattingly, *cit.,* Marc Aurèle, n° 1441 et suiv., p. 628. Monnaies avec la légende: REL. AVG., n° 1461 et suiv., p. 63 (effigie de Mercure).

580 Dion Cassius, LXXI, 10.

581 J. Guey, *art. cit.* (Revue de philologie) p. 47 et suiv. Cf Derchain, Revue d'égyptologie, XXVII, 1975, p. 110-116.

582 J. Guey, *cit.,* p. 36.

583 Ci-dessus, p. 206.

584 Scène IX et scène XVI.

585 Ritterling, art. « Legio », *Real-Encycl.,* XII, 1705 et suiv.

586 V. ci-dessous, p. 343.

587 *Vita Marci,* 24, 5; cf. 27, 10.

588 Mattingly, *cit.,* 1449 et suiv., p. 629.

589 Dion Cassius, LXXI, 12.

590 *Ibid.,* 14, 2.

591 Ci-dessus, p. 156.

592 Mattingly, *cit.,* 1498 et suiv., p. 638-639.

593 *Id.,* 1513-1515, p. 641.

594 Dion Cassius, LXXI, 6, 3-4.

595 T.W. Africa, *The opium addiction of MarcusAure*lius, Journal of the History of Ideas, 1961, p. 97-102.

596 Ci-dessus, p. 38, 96 et suiv.

597 V. R. Dailly et H. Van Effenterre, *Le cas Marc Aurèle* in Revue des Études anciennes, LVI, (1954), p. 347 et suiv.

598 Dion Cassius, LXXI, 13.

599 *Ibid.,* 16.

600 *Id.,* LXXII, 2?4.

601 *Id.,* LXXI, 16.

602 *Ibid.*

603 *Ibid.,* 23.

604 Ci-dessus, p. 206.

605 Sur C. Calvisius Statianus, v. Pflaum, op. cit., n°166.

606 *Vita Marci,* 25, 2. *Vita Avidi Cassi* 7, 7.

607 Dion Cassius, LXXI, 22.

608 *Vita Marci,* 25, 8-12.

609 Dion Cassius, LXXI, 26.

610 *Pensées,* I, 13.

611 *Ibid.,* VI, 36, 2.

612 Dion Cassius, LXXI, 27.

613 *Vita Commodi,* 2, 2.

614 Ci-dessus, p. 47 et suiv.

615 Ci-dessus, p. Fronton, *Ad amicos,* I, 3 (Naber, p. 175), (Haine, I, p. 279). *De Feriis Alsiet.* 4 (Naber, p. 230), (Haines, II, 18). Marc Aurèle, *Pensées,* I, 11.

616 Conformément aux précédents, v. ci-dessus p. 47 et p. 55.

617 Ci-dessus, p. 200 *Vita Marci* 12, 8.

618 Mattingly, cit., n° 633 et suiv., p. 476.

619 *Vita Marci,* 22, 12. Monnaies de 177, Mattingly, cit., p. 496 et suiv.

620 *Vita Commodi,* 2, 3.

621 *Vita Avidi* Cassi, 8, 2.

622 *Pensées,* VI, 40.

623 Dion Cassius, LXXI, 27, 3-1.

624 *Id., ibid.,* 3(2). Ci-dessous, p. 220.

625 *Vita Marci,* 26, 11.

626 P. von Rohden, art. «Avidius» n° 1, *Real-Encycl.,* II, col 2378-2383.

627 Ci-dessus, p. 51.

628 Philostrate, Vie des Sophistes, II, 1, 32.

629 *Vita Marci,* 22, 1.

630 *Ibid.,* 3. Même pratique de la part d'Antonin; *supra,* p. 97.

631 *Vita Marci,* 6.

632 *Ibid.,* 7.

633 Dion Cassius, LXXI, 28, 3.

634 *Vita Marci,* 25, 5-6. Les quatres consulaires, ci-dessus, p. 48.

635 Ci-dessus, p. 38.

636 Nous suivons ici M.L. Astarita, *op. cit.,* p. 155 et suiv.

637 Dion Cassius, LXXI, 29.

638 *Ibid.,* 29, 1.

639 E. Birley, cit., p. 264.

640 Ci-dessus, p. 54.

641 Dion Cassius, LXXI, 31.

642 *Vita Hadriani,* 27.

643 Mattingly, *cit.* n° 700 et suiv., p. 488 et suiv., n° 1550 et suiv., p. 649 et suiv.

644 Ci-dessous, p. 341 et suiv.

645 Pensées, VII, 32.

646 Sénèque, *Ad Lucil.,* 63, 16; 36, 10 et suiv.; 102, 1 et suiv.

647 J. Bayet, *L'Immortalité astrale d'Auguste,* in Mélange de Litt. Lat., Rome, 1967, p. 378-408.

648 Mattingly, n° 1551; 1584, avec la devise, *Sideribus recepta.*

649 *Vita Marci,* 26, 1 et suiv.

650 V. G. Stemberger, *Röm in der rabbinischen Literatur,* in Aufstieg und Niedergang der Röm. Welt II, 19, 2, (1979), p. 569.; M.L. Astarita, *op. cit.,* p. 118 et suiv.

651 Ci-dessus, p. 119.

652 *Vita Marci,* 26, 3. Au lieu de *Stadiis* (stades), correction souvent admise, il est plus vraisemblable de conserver le texte du manuscrit, *studiis,* et de comprendre : « toutes les activités intellectuelles ».

653 *Corpus…,* III, 6578 (Dessau 373).

654 Ci-dessus, p. 139 et suiv.

655 *Vita Marci,* 26, 3.

656 H. G. Pflaum, cit., p. 280; 286. *Vita Commodi* 7; 5. W. Hoffmann, art « Petronius » n° 71, *Real-Encycl.,* XIX, col. 1224.

657 *Vita Marci,* 25, 8-12.

658 Philostrate, *Vie des sophistes,* II, 7.

659 Ci-dessus, p. 140.

660 Philostrate, *ibid.,* II, 9.

661 Ci-dessus, p. 60.

662 Ci-dessus, p. 135 et suiv.

663 Ci-dessus, p. 145 et suiv.

664 Philostrate, *ibid.,* II, 7, 4.

665 Ci-dessus, p. 161.

666 Philostrate, *cit.,* II, 1, 19.

667 Dion Cassius, LXXI, 31, 3.

668 Ci-dessus, p. 160.

669 Philostrate, *cit.* II, 10, 7.

670 *Vita Marci,* 27, 2.

671 Mattingly, cit., 1615 et suiv. E. Birley, *op. cit.,* p. 268.

672 *Vita Marci,* 26, 11-12. V. chap. suiv. *Digeste* XLVIII, 19, 26.

673 Mattingly, *cit.,* p. 646 et suiv. *(clementia,* etc.), p. 638 *(Concordia exercituum,* datée de l'année tribunicienne 174-175, mais ne se comprend qu'après le mois d'août et le ralliement spontané à Marcus).

674 *Pensées,* VIII, 5.

675 *Vita* Marci, 27, 3.

676 Ci-dessus, p. 216.

677 *Vita Commodi,* 12, 5 et suiv.

678 *Vita Marci,* 16, 2.

679 *Ibid.* 27, 5.

680 Dion Cassius, LXXI, 32, 1.

681 Mattingly, *cit.,* n° 644, 645, p. 479; n° 681, p. 484, n° 732, p. 492-495.

682 Mattingly, *cit.,* p. 225; p. 73; 85-87.

683 *Corpus,* VI, 1014 (Dessau, 374).

684 H. G. Pflaum, *op. cit.,* p. 585 et suiv. (ci-dessus, p. 196).

685 Dion Cassius, LXXI, 14, 2.

686 Ci-dessus, p. 206.

687 H. G. Pflaum, cit., p. 476 et suiv. (numéro 181 bis).

688 Apulée, Métamorphoses III, 27 et suiv.

689 Pflaum, cit., p. 483.

690 Dion Cassius, LXXI, 33, 1.

691 Ci-dessus, p. 22.

692 Ci-dessus, p. 217.

693 Mattingly, *cit.,* p. 693-697; 765-769.

694 *Vita Commodi,* 12, 6.

695 Dion Cassius, LXXI, 20.

696 Ci-dessus, p. 206. Sur ce personnage, Pflaum, *cit.,* n° 172, p. 420-422.

697 Dion Cassius, LXXI, 20.

698 Tacite, *Vie dAgricola,* 30.

699 *Pensées*

700 Dion Cassius, LXXI, 18.

701 Tacite, *Germanie,* 42. Dion Cassius, LXXI, 21.

702 Ci-dessus, p. 210.

703 Dion LXXI, 19.

704 Inscription de Moigrad.

705 Dion Cassius, *loc. cit.*

706 H.G. Pflaum, cit., p. 493. *Id.,* in *Libyca* III, 1955, p. 135-154; *Année épigraphique,* 1956, n° 124.

707 16, 4.

708 Tertullien, *Apol.,* XXV.

709 *Vita Marci,* 28, 4-9.

710 Dion Cassius, LXXI, 33, 4-34, 1.

711 Tacite, *Annales,* VI, 46, 4.

712 *Pensées,* X, 2.

713 Ci-dessus, p. 128.

Chapitre VI

714 Apulée, *Métamorphoses,* III, 29.

715 Ad M. Caes., IV, 7 (Naber, p. 70), (Haines, I, p. 184). *Ibid.,* III, 13 (Naber, p. 50), (Haines, I, p. 220). V., ci-dessous, p. 281.

716 Ci-dessus, p. 68 et suiv.

717 *De officiis,* I, 20.

718 *Pensées,* III, 6.

719 *Ibid.,* IV, 10.

720 Ci-dessus, p. 217.

721 *Pensées,* IV, 3, 4.

722 *Ibid.,* II, 5, 1. Ci-dessus, p. 60. V. aussi p. 34.

723 Ci-dessus, p. 80. Sur le sanctuaire à *Indulgentia,* p. 61.

724 Dion Cassius, LXXII, 34, 3.

725 *Pensées,* IV, 25.

726 *Ibid.,* VII, 62.

727 *Ibid.,* III, 11, 2-5.

728 Diogène Laërce, VII, 100 et P. Grimal, *Sénèque...,* 2e éd., p. 20.

729 *Pensées,* IX, 31.

730 Dion Cassius, LXXI, 6, 1. Sur les audiences de nuit, ci-dessous, p. 285.

731 *Vie de Marc Aurèle,* 10, 10.

732 *Ibid.,* 24, 2.

733 *Pensées,* IX, 4.

734 *Contradictions des stoïciens,* XVI, 1041 c et suiv.

735 *Gorgias,* 476 et suiv.

736 Appien, *Iberica* 97. V. notre *Siècle des Scipions,* 2e éd., Paris, 1975, p. 332.

737 Ci-dessus, p. 24.

738 *Vie de Marc Aurèle,* 10 et suiv.

739 *Ibid.,* 11, 10.

740 Ci-dessus, p. 233.

741 *Ibid.,* p. 65 et suiv.

742 *Ibid.,* p. 96.

743 *Ibid.,* p. 102.

744 *Vie de Marc Aurèle,* 17, 4. Ci-dessus, p. 201.

745 *Ibid.,* 11, 1.

746 Ci-dessus, p. 2 et suiv. V. J. H. Oliver et R. E. A. Palmer, *Minutes of an act of the Roman Senate,* in Hesperia XXIV, 1955, p. 320-349.

747 Dessau, *ILS* n° 9340.

748 Sénèque, *De clementia,* I, 3.

749 Ci-dessus, p. 184-185.

750 *Vie de Marc Aurèle,* 9, 7.

751 Ci-dessus, p. 37; 89.

752 *Vie...,* 10, 11.

753 *Institutiones,* I, 25, 6 et 10. *Digeste,* XXVII, 1, 7. *Fragm. Vat.,* 240.

754 *Fragm. Vat.,* 244.

755 *Code,* V, 62, 17.

756 *Fragm. Vat.,* 220.

757 *Digeste,* XXVI, 5, 24.

758 *Ibid.,* XXVII, 1, 15, 2.

759 *Pro Murena,* 69 et suiv.

760 *De finibus,* III, 65.

761 Ci-dessus, p. 159. *Pensées,* IX, 9; XI, 8.

762 *Digeste,* XXVII, 1, 1, 4; *Ibid.,* 1, 44, pr.

763 *Digeste,* XXVII, 1, 1, 4, *cit.*

764 *Ad Lucilium,* 47, 1.

765 *De beneficiis*, III, 21 et suiv.

766 Tacite, *Annales,* XIII, 22, 1.

767 *Digeste,* XXVIII, 4, 3.

768 *Ibid.,* V, 2, 17, 1.

769 *Code,* VI, 27, 2.

770 *Digeste,* XL, 3, 1.

771 *Ibid.,* XL, 1, 4 pr. et 5 pr.

772 *Ibid.,* XLVIII, 19, 33.

773 *Code,* VII, 12, 1 (décision du 16 juin 161 après J.-C.).

774 *Digeste,* XL, 8, 3.

775 *Ibid.,* XVIII, 7, 10.

776 *Ibid.,* XLVIII, 10, 7.

777 Ci-dessus, p. 258.

778 *Digeste,* XXIX, 5, 2.

779 Gaius, *Institutes,* I, 53.

780 Ci-dessus, p. 105.

781 Comme le fait, par exemple P. Noyen, *MarcusAurelius, the greatest practician of Stoicism,* in Les Études anciennes, XXIV, 1955, p. 372-383.

782 *Digeste,* XL, 9, 17 pr.; *Code,* VII, 11, 3.

783 *Ibid.,* XI, 4, 3.

784 *Ibid.,* XLVIII, 18, 1 et suiv.

785 *Ibid.,* I, 8, 6, 1.

786 *Ibid.,* XLVIII, 18, 16 pr.

787 *Vie…,* 3, 7.

788 H.G. Pflaum, *Les carrières…,* n° 141.

789 *Digeste,* XXXVII, 14, 17 pr.

790 *Ad M.Caes.,* IV, 2 (Naber, p. 60), (Haines, I, p. 74).

791 *Digeste,* IV, 2, 13.

792 *Institutiones,* IV, 6, 30.

793 Ci-dessus, p. 251.

794 *Ibid.,* 85.

795 *Ibid.,* p. 244-245.

796 V. Lactance, *Institutions divines,* III, 25.

797 Diogène Laërce, VII, 131.

798 ci-dessus, p. 43.

799 V. Ci-dessous, p. 276.

800 *Digeste,* XXVI, 7.

801 *Institutiones,* III, 4 pr. Cf. *Digeste,* XXXVIII, 17, 1.

802 *Digeste,* XXXVI, 1, 23.

803 *Ibid.,* XXII, 2, 57[a].

804 *Vie…,* 7, 8.

805 *Ibid.,* 26, 6.

806 Stobée, *Ecl.* II, 96, 18 W.

807 Histoire Auguste, *Hadrien,* 10. *Marc Aurèle,* 23, 8.

808 *Vie…, Ibid.*

809 *Digeste,* XLIX, 14, 32.

810 *Ibid.,* XXVIII, 1, 71.

811 *Ibid.,* XLVIII, 12, 3.

812 *Ibid.,* XXXIX, 4, 16.

813 *Ibid.,* XLIX, 14, 31.

814 Ci-dessus, p. 193 et suiv.; p. 235.

815 *Digeste,* XLIX, 14, 3, 5.

816 *Corpus Inscr. lat.,* VI, 1016 a et b; 31227.

Chapitre VII

817 Sur cette *Correspondance,* v. ci-dessus, p. 25. Les dernières lettres adressées à L. Verus, II, 4; 5 (Naber. p. 132), (Haines, II, p. 236).

818 Ci-dessus, p. 44 et suiv.

819 Le discours sur l'amour: Fronton, *Epistulae graecae,* 8 (Naber, p. 255), (Haines, II p. 20 et suiv., par. 9).

820 *Ad M. Caes.,* III, 20 (Naber, p. 56), (Haines, I, p. 172).

821 *Epistulae graecae,* 2 (Naber, p. 242), (Haines, I, p. 146-148).

822 *Ad M. Caes,* IV, 6 (Naber, p. 69), (Haines, I, p. 180-182).

823 *Pensées,* I, 3.

824 *Ad M. Caes.,* V, 45 (Naber, p. 92), (Haines, I, p. 246).

825 Ci-dessus, p. 42. *Pensées,* I, 4.

826 Les maîtres de Lucius sont énumérés *in* Histoire Aug., *Vie de Verus* 2, 5. Sur ses rapports avec Fronton, v. ci-dessus, p. 183 et suiv.

827 *Ad M. Caes,* IV, 1 (Naber, p. 58), (Haines, I, p. 70 et suiv).

828 *Pensées,* V, 5: Marcus s'accuse de lenteur d'esprit, d'un manque de finesse, etc.

829 Ci-dessus, p. 61.

830 Ci-dessus, *ibid.*

831 V., ci-dessous, p. 332 et *Pensées,* V, 16.

832 *Ad M. Caes.,* IV, 3 (Naber, p. 61), (Haines, I, p. 2-4).

833 *Ibid.,* par.3.

834 Ci-dessus, p. 57 et suiv.

835 *Pensées,* III, 14.

836 Ci-dessus, p. 69.

837 *Pensées,* IV, 44.

838 *Ibid.,* IV, 20.

839 *Ibid.,* IX, 10: «Portent un fruit et l'homme et le dieu et l'univers; à la saison qui est la sienne, chaque chose porte un fruit… » Cf. *Pensées,* III, 2.

840 Ci-dessus, p. 82.

841 Paragraphe 8.

842 Ci-dessus, p. 100.

843 *Pensées,* I 17.

844 *Ad* M. *Caes.,* IV, 12 (Naber, p. 72), (Haines, I, p. 206).

845 *Pensées,* I, 16, 8. Ci-dessus, p. 100.

846 *Ad Ant. Imp.,* II, 1 (Naber, p. 104), (Haines, I, p. 300).

847 *Ibid.*

848 *Ad* M. *Caes.,* IV, 5 (Naber, p. 68), (Haines, I, p. 178).

849 *Ibid.*

850 Ci-dessus, p. 72 et suiv. *Ad M. Caes.,* III, 7 (Naber, p. 44), (Haines, I, p. 32-34).

851 *Ad M. Caes.,* V, 59 (Naber, p. 92), (Haines, I, 52-54).

852 *Ibid.,* V, 39 (Naber, p. 87), (Haines, I, p. 240).

853 *Ibid.,* I, 4 (Naber,p. 9), (Haines, I, p. 90-92).

854 *De feriis Alsietinis,* 3 (Naber, p. 224), (Haines, II, p. 4 et suiv).

855 Ci-dessus, p. 212.

856 *De feriis Alsietinis,* 4 (Naber, p. 230), (Haines, II, p.) 18.

857 Galien, éd., C.G. Kuhn, XIX, p. 17 et suiv.

858 *Pensées,* VII, 45 (Platon, *Apologie,* 28 d).

859 *Pensées,* VII, 7.

860 Ci-dessus, p. 215.

861 Galien, *loc.* cit.

862 *Pensées,* V, 1.

863 *Ibid.,* VI, 31.

864 *Ibid.,* V, 1 *(cit.).*

865 Dion Cassius, LXXII, 6, 3-4.

866 Ci-dessus, p. 66 et suiv.

867 *Ibid.,* p. 74 et note 54 (Dion, LXXII, 36, 2).

868 *Ad M. Caes.,* V, 47 (62) (Naber, p. 90), (Haines, I, p. 248).

869 Galien, XIV, p. 217.

870 *Pensées,* XI, 20.

871 Ci-dessus, p. 212 et suiv.

872 Histoire Auguste, *Vie de Verus,* 10, 3-4.

873 Ci-dessus, p. 54.

874 Hérodien, *Histoire des empereurs romains,* I, 2.

875 Ci-dessus, p. 200.

876 Philostrate, *Vie des sophistes,* II, 1,28.

877 Ci-dessus, p. 244.

878 Épictète, *Entretiens,* I, chap. XI.

879 *Ad M. Caes.,* V, 42 (57) (Naber, p.88), (Haines, I, p. 244).

880 *Ibid.,* V, 43 (58) (Naber, p. 89), (Haines I, p. 246).

881 *Ibid.,* V, 52 (67), (Naber, p. 91), (Haines, I, p. 250.)

882 *Ibid.,* V, 53 (58), (Naber, p. 91), (Haines, I, p. 250).

883 *Ibid.,* V, 19 (34), (Naber, p. 81), (Haines, I, p. 224).

884 *De feriis Alsietinis,* 4 (Naber, p. 230), (Haines, II, p. 18), (date: 162).

885 Plutarque, *Paul-Emile,* p. 35 et suiv.

886 Ci-dessus, p. 196.

887 *Ad M. Caes.,* V, 8 (23), (Naber, p. 79), (Haines, I, p. 196).

888 *Ad Anton. Imp.,* II, 1 (Naber, p. 104), (Haines, I, p. 300).

889 *Ad M. Caes.,* II, 16 (Naber, p. 37), (Haines, II, p. 94 et suiv).

890 Ibid.

891 *Ad M.Caes.,* II, 17 (Naber, p. 38), (Haines, II, p. 96-98). Ci-dessus, p. 170.

892 *Ibid.*

893 Tacite, *Annales,* XIII, 13; 18; XIV, 6.

894 Ci-dessus, p. 201.

895 Hérodien, *loc. cit.,* I, 2, 2, trad. Denis Roques, Paris, 1990.

896 Ci-dessus, p. 199-200. Sur les gendres de Marc Aurèle, v. H.G. Pflaum, *in* Journal des Savants, 1961, p. 28-41.

897 Comme cela résulte d'Hérodien, *cit.,* I, 6, 4-5.

898 *Ad amicos,* I, 10 (Naber, p. 180), (Haines, II, p. 242).

899 *Pensées,* I, 17, 7.

900 *Pensées,* IV, 32.

901 *Ibid.,* IV, 33,3.

902 Ci-dessus, p. 55.

903 *Ad* M. *Caes.,* V, 6 [21], (Naber, p. 78), (Haines, I, p. 192).

904 *Ibid.,* V, 11 (26), (Naber, p. 80), (Haines, I, p. 194).

905 *Pensées,* I, 17, 18.

906 Plutarque, *Cato maior* 17, 7.

907 E. Birley, *op. cit.,* p. 174.

908 *Id., ibid.*

909 Histoire Auguste, *Vie de Marcus,* 9, 6.

910 Ci-dessus, p. 298 et suiv., et chap. V, p. 199-200. Ci-dessus, note 80.

911 *Vie de Marcus,* 20, 7.

912 *Ibid.,* 19.

913 *Ibid.,* 19, 7.

914 *Ibid.,* 23, 7.

915 *Ibid.,* 29, 1.

916 *Ibid.,* 19, 9.

917 *Ibid.,* 19, 3-4.

918 Ci-dessus, p. 238.

919 *Ibid.,* p. 206 et suiv.

920 Histoire Auguste, *Vie d'Avidius Cassius,* 9 et 10.

921 Ci-dessus, p. 221 et suiv.

922 *Vie d'Avidius Cassius,* 9, 5 et suiv.

923 *Vie de Marcus,* 29, 10.

Chapitre VIII

924 Ci-dessus, p. 26.

925 *Pensées,* VI, 42. Plutarque, *Des notions communes,* XIV, 1065 a: un vers, dans une comédie, peut être mauvais en lui-même; il est cependant utile dans l'ensemble de la pièce.

926 *Pensées,* VII, 19.

927 Ci-dessus, p. 84 et suiv.

928 *Pensées,* IX, 29; X, 23; Théétète, 174 d et suiv. Il s'agit d'une simple association d'idées sur le mot de «berger ».

929 *Pensées,* VII, 64 (sur la douleur), IX, 41 (sur la maladie).

930 *Pensées,* VI, 26, où « épicuriens » est une correction pour « épéhésiens », mais elle est garantie par Sénèque, De otio, I, 1; *A Lucilius,* 11, 8 et suiv. V. ci-dessus p. 79.

931 *Pensées,* IV, 3, 5 et suiv,; IX, 28; 39; X, 6; XI, 18, etc.

932 *Pensées,* III, 3.

933 Diogène Laërce, I, 118.

934 *Pensées,* IV, 46, où figurent, dans l'ordre, les fragments 76; 71; 72; 73 et 74 des *Vorsokratiker* de Diel.

935 *Pensées,* I, 16, 30.

936 *Pensées,* III, 6, 2 (d'après le *Timée* 61 d).

937 *Pensées,* XI, 28 (démêlés avec Xanthippe); XI, 25 (réponse au roi de Macédoine Perdiccas, peut-être confondu avec le fils de celui-ci).

938 *Pensées,* VII, 66. 3. Le fait d'être esclave de l'ignorance d'un dieu se réfère probablement à la peur d'avoir offensé ou négligé une divinité inconnue.

939 *Entretiens,* II, 19.

940 *Pensées,* I, 7, 8. Ci-dessus p. 61.

941 Épictète, *Entretiens,* I, 28, 4; II, 22, 36.

942 *Pensées,* VII, 63.

943 *Pensées,* XI, 31; *Odyssée,* X, 413.

944 *Ibid.,* XI, 32; *Travaux…,* vers 186.

945 *Pensées,* XI, 33-39; 33; *Entretiens,* III, 24, 86; 34; III, 24, 88, 89; 35; III, 24, 91, 92.

946 Pensées, XI, 36;Entretiens, III, 22, 105.

947 *Pensées,* XI, 37.

948 *Ibid.,* XI, 38-39.

949 Entretiens, III, 24, 87, (trad. Souilhé).

950 *Pensées,* XI, 33.

951 Entretiens, III, 24, 67 et suiv.

952 Ci-dessus, p. 28.

953 *Pensées,* I, 16.

954 Ci-dessus, p. 170 et suiv.

955 Ci-dessus, p. 205.

956 *Ibid.,* p. 204. V. Oliver, in *Hesperia,* Suppl. XIII, (1970), p. 82.

957 Haines, *The composition and chronology of the Thoughts of Marcus Aurelius,* Journal of Philology, XXXIII, 1914, p. 278-295. place les livres II à XII entre 171 et 177, le livre I en 178.

958 Ci-dessus, p. 213 et suiv.

959 Ci-dessus, p. 213 et suiv.

960 *Pensées,* I, 17,18.

961 V.F. Martinazzoli, *La Successio di Marco Aurelio,* Bari, 1951, p. 21 et suiv.

962 *Pensées,* VII, 17.

963 *Ibid.,* II, 11.

964 Ci-dessus, p. 220.

965 *Pensées,* I, 17, 23.

966 *Ibid.,* II, 2, 4.

967 De *breuitate uitae,* 20, 4.

968 Pensées, II, 3, 3.

969 *Ibid.*. II, 2, 4.

970 *Ibid.,* II, 4, 1.

971 Ci-dessus, p. 182.

972 *Pensées,* II, 5.

973 Ci-dessus, p. 215.

974 *Pensées,* II, 1.

975 *Ibid.,* II, 5, 10.

976 *Ibid.,* II, 17, 3.

977 *Ibid.,* II, 17, 5.

978 *Ibid.,* II, 10.

979 P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique,* Paris, 1982, p. 119-172. Ci-dessus, p. 29.

980 *Pensées,* III, 2. Ci-dessus, p. 29-30.

981 *Ibid.,* II, 3,2. Cf. X, 6.

982 *Ibid.,* XI, 18, 1.

983 *Ibid.,* par. 2.

984 Ci-dessus, p. 255.

985 *Ibid.,* p. 245.

986 *Ibid.,* p. 252 et suiv.

987 Aristote, *Politique,* I.

988 *Pensées,* II, 10. Ci-dessus, p. 320.

989 *Pensées,* IX, 29, 6.

990 *C*i-dessus, p. 224.

991 *Pensées,* IX, 42, 10-11.

992 *Ibid.,* par. 7.

993 Ci-dessus, p. 221.

994 *Pensées,* VIII, 31.

995 Ci-dessus, p. 177.

996 *Pensées,* VIII, 37.

997 Lucien, *Nigrinus,* 31.

998 Properce, *Elégies,* IV, 7, etc.

999 *Pensées,* VIII, 37, 2.

1000 *Ibid.,* VIII, 40.

1001 *Op. cit.,* chap. II, p. 135 et suiv.

1002 *Pensées,* VII, 54, cité par P. Hadot, *ibid.*

1003 *Pensées,* VIII, 40 et 41.

1004 *Ibid.,* XII, 3.

1005 *Op. cit.,* p. 72 et suiv.

1006 Conclusions de Haines. Ci-dessus, n. 34.

1007 Ci-dessus, p. 251 et suiv.

1008 Ci-dessus, p. 125.

1009 *Ibid.,* p. 84 et suiv.

1010 *Pensées,* IV, 31.

1011 *Ibid.,* IV, 32, 5.

1012 *Ibid.,* IV, 1.

1013 Ci-dessus, p. 72 et suiv.

1014 *Pensées,* II, 5, 1. Ci-dessus, p. 60-61.

1015 *Pensées,* III, 72.

1016 *Ibid.,* III, 16.

1017 *Ibid.,* V, 1, 2.

1018 *Ibid.,* par. 4.

1019 De otio, 2, 1.

1020 *Pensées,* VII, 7, 4.

1021 V., ci-dessus, chap. n, note 78.

1022 Ci-dessus, p. 243.

1023 *Pensées,* VII, 72.

1024 Ci-dessus, p. 84 et suiv.

1025 *Pensées,* X, 6.

1026 *Ibid.,* XI, 1.

1027 Ci-dessus, p. 244.

1028 Ci-dessus, p. 224.

1029 Ci-dessus, p. 29; 129.

1030 *Pensées,* X, 9. Cf. ci-dessus, p. 129.

1031 *Pensées,* X, 9, 2.

1032 *Ibid.,* par. 3.

1033 *Pensées,* X, 11, 1.

1034 Ci-dessus, p. 230.

1035 *Pensées,* X, 11, 2.

1036 *Ibid.,* XI, 3, 1.

1037 *Ibid.,* XI, 4.

1038 Ibid., XI, 7.

1039 *Ibid.,* XII, 1.

1040 Ci-dessus, p. 66.

1041 *Ad M. Caes.,* I, 8 (Naber, p. 20), (Haines, I, p. 124, par. 7). *Epist.* gr., I (Naber, p. 239), (Haines, I, p. 130). *Ibid.,* 2 (Naber, p.242), (Haines, p. 146).

1042 Ci-dessus, p. 69.

1043 *Ibid.*

1044 F. Martinazzoli, *cit.,* p. 151 et suiv.

1045 *Id., ibid.,* p. 153 et suiv.

1046 *AdAnton. Imp.* (Naber, p. 106), (Haines, II, p. 156).

1047 Épictète, *Entretiens,* III, 13, 15.

1048 *Pensées,* II, 2, 1 et 2.

1049 Ainsi, *Pensées,* XII, 3.

1050 *A Lucilius,* 115; cf. 110, 8. V. P. Grimal, *Sénèque ou la conscience de l'Empire,* 2e éd., Paris, 1989, p. 327-328.

Chapitre IX

1051 Ci-dessus, p. 77.

1052 *Vie,* 13, 1-2. Cf. 8, 11; 21, 6; 23, 8; 27, 1.

1053 *Pensées,* I, 16, 15.

1054 Ci-dessus, p. 309. *Pensées,* II, 11, 2; VI, 10.

1055 *Ibid.,* VI, 16, 10.

1056 Von Arnim, Stoic. *Vet.* fr. I, n° 160 et suiv.

1057 Sénèque, *A Lucilius,* 66, 12, etc.

1058 *Pensées,* I, 3.

1059 *Ibid.,* VI, 30, 14.

1060 *De natura deorum,* II, 71.

1061 H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine,* Paris, 1963 p. 174.

1062 *Vie,* 6, 9.

1063 Ci-dessus, p. 61; 82.

1064 Pensées, VI, 30, 4.

1065 *Ibid.* XII, 5, 1.

1066 Sénèque, *Des bienfaits, passim,* Épictète, *Entretiens,* I, 19, 12, etc. Colardeau, *Etude sur Epictète,* p. 239 et suiv.

1067 *Pensées,* V, 27.

1068 *Ibid.,* II, 13.

1069 Ci-dessus, p. 22.

1070 Les vertus de Severus, *Pensées* I, 14. Les bons exemples, en général, *ibid.* 17.

1071 *Vie,* 15, 3-4.

1072 Ci-dessus, p. 222.

1073 Ci-dessus, p. 31.

1074 P. Boyancé, *Sur la théologie de Varron,* Revue des Études anciennes, LVII, 1955, p. 57-84. V. G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque,* Paris, 1966, p. 106 et suiv.

1075 Ci-dessus, p. 61.

1076 *Pensées,* XII, 28.

1077 Ainsi Lucrèce, *De rerum natura,* V, 1161-1182; VI, 76-78.

1078 *Pensées,* XI, 6.

1079 *Ibid.,* par. 4 à 6.

1080 Trad. E. Bréhier, *Les Stoïciens,* Pléiade, 1962, p. 7 et suiv.

1081 Galien, *De Hipp. et Plat. placitis,* III, 8, (130), p. 317 M.

1082 Minucius Felix, *Octavius,* IX, 10.

1083 *De natura deorum,* I, 36.

1084 Lactance, De *vera sap.,* IX.

1085 Ainsi *Pensées,* VIII, 56, comme dans la tradition socratique.

1086 *Pensées,* I, 17.

1087 *Ibid.,* XII, 5.

1088 *Entretiens,* III, 13.

1089 V. Cicéron, De *natura deorum* I, 37.

1090 Fronton, *De eloquentia* I (Naber, p. 139 et suiv.), (Haines, II, p. 64-66). V. le mythe du Sommeil, ci-dessus, p. 284.

1091 *Ad M. Caes.,* IV, 4 (Naber, p. 66), (Haines, I, p. 174).

1092 Ci-dessus, p. 233.

1093 *Ibid.,* p. 190.

1094 *Vie,* 13, 1.

1095 Ci-dessus; p. 208.

1096 J. Beaujeu, *cit.,* p. 349 et suiv.

1097 Ci-dessus, p. 202.

1098 *Ibid.,* p. 53.

1099 *Pensées,* V, 8.

1100 *Ad M. Caes.,* III, 10 (Naber, p. 48), (Haines, I, p. 50 et suiv).

1101 *Ibid.* par. 2.

1102 Ci-dessus, p. 31 et suiv.

1103 *Ibid.,* p. 352.

1104 *Ibid.,* p. 323-324.

1105 *Pensées,* IX, 1. Ci-dessus, p. 334.

1106 Ci-dessus, p. 267.

1107 G. Dumézil, cit., p. 138.

1108 J. de Romilly, *La* Loi dans la pensée grecque, Paris 1971.

1109 *Pensées,* I, 16, 11.

1110 *Ibid.,* VIII, 26.

1111 *Ibid.,* VIII, 29.

1112 *Ibid.,* VIII, 48, 1.

1113 *A Lucilius,* 9, 3.

1114 *Pensées,* III, 4, 4.

1115 *Ibid.,* V, 8, 10.

1116 *Ibid.,* II, 2.

1117 *Ibid.,* VIII, 54.

1118 *Ibid.,* VIII, 57.

1119 Ci-dessus, p. 217.

1120 Dans le *De constantia sapientis.*

1121 *Pensées,* VI, 44, 1-3.

1122 Ci-dessus, p. 227. Cf. H.G. Pflaum, *Les Carrières procuratoriennes…,* p. 490 et suiv.

1123 Pensées, VI, 38; IX, 9.

1124 *Ibid.,* VI; 44, 4.

1125 Ibid., II, 17, 4; III, 4; 5; 6; VI, 10; VIII, 45; XII, 3, 4, etc.

1126 *Ibid.,* VIII, 45; XII, 3.

1127 Ibid., VIII, 3.

1128 V. P. Keresztes, *The* so-called *second Apology of Jus*tinus, Latomus, XXIV, 1965, p. 858-869.

1129 Ci-dessus, p. 78 et suiv., Pensées, I, 7.

1130 Pensées, I, 17, 14.

1131 *Vie,* 23, 1.

1132 J. Beaujeu, cit., p. 354-355.

1133 T.D. Barnes, Legislation *against* the Christians, Journ. of Roman Studies, LVIII, 1968, p. 39. Sur ce problème, v. M. Sordi, I *nuovi decreti* di MarcoAurelio contro i *Cristiani,* Studi romani, IX, 1961, p. 365-378; Colloque de Lyon, (note 86), p. 179-193.

1134 T.D. Barnes, cit., 37.

1135 Vie, 11, 1.

1136 Les Martyrs de Lyon, Colloque du CNRS, Lyon, 20-23 sept. 1977, Paris, 1978.

1137 Pensées, VI, 44. Ci-dessus, p. 362 et suiv.

1138 Pensées, VIII, 34.

1139 *Ibid.,* IX, 23.

1140 Digeste, XLVIII, 19, 30.

1141 Paul, Sentences, V, 21, 2.

1142 Vie, 13, 6. Ci-dessus p. 191.

1143 Minucius Felix, Octavius, VIII et suiv.

1144 Pensées, XI, 3.

1145 Ci-dessus, p. 323.

1146 V. J. Danielou et H. I. Marrou, Nouvelle Histoire de l'Église, Paris, 1963, t. I, p. 121 et suiv.

1147 P. Keresztes, cit., p. 861.

1148 M. Sordi, Le polemiche intorno *al* cristianesimo *nel* II secolo ex la loro influenza sugli sviluppi *della politica imperiale* verso la *Chiesa,* Rivista di storia

della Chiesa in Italia, XVI, 1962, p. 1 et suiv.

1149 Vie, 26, 7.

1150 V. Guido Cortassa, MarcoAurelio e il destino dell' *anima,* Rivista di Filologia ed Istruzione classica, 1979, p. 420-438.

1151 Pensées, XI, 13, 3.

Conclusion

1152 Vie, 12, 1.

1153 Tacite, Annales, IV, 33.

Bibliographie sélective

I. Histoires générales

J.-P. MARTIN, Le siècle des Antonins, Paris, 1977.

J. LE GALL et M. LE GLAY, L'Empire romain, tome I, Paris, 1987.

M. HAMMOND, *The Antonine monarchy,* Papers and Monogr. of the American Academy in Rome, XIX, Rome, 1959.

A. GARZETTI, *L'impero da* Tiberio *agli* Antonini, Storia di Roma, VI, Bologne, 1960.

II. Ouvrages d'ensemble sur Marc Aurèle

Ernest RENAN, Histoire des origines du christianisme, VII, Marc Aurèle et la fin du monde antique, Paris, 1882.

M.J. LAGRANGE, *Marc Aurèle* jeune homme, le philosophe, l'empereur, Revue biblique, X, 1913, p. 243-259; 391-420; 568-587.

H.D. SEDGWICK, Marcus Aurelius. A *Biography,* Oxford, 1921.

U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Kaiser *Marcus,* Berlin, 1931.

A. CRESSON, Marc Aurèle, 2e éd., Paris, 1942.

Ch. PARAIN, Marc Aurèle, Paris 1957.

A.S.L. FARQUARSON, *Marcus* Aurelius. His Life *and* His World, 2e éd., Oxford, 1952.

I. CARRATA THOMES, Il regno di MarcoAurelio, Turin, 1953.

A. BIRLEY, Marcus Aurelius, Boston et Toronto, 1966.

Marc *Aurel,* herausgeben von Richard KLEIN. Wege der Forschung, Bd 550, Darmstadt 1979.

III. Sources

Marco Aurelio, *Lettere a Frontone. Pensieri. Documenti,* a cura di G. CORTASSA, Turin, 1984.

DION CASSIUS, Histoire romaine, Trad. anglaise de E. CARY, Londres et Cambridge (Mass.), tome IX, 1961.

F. MILLAR, A *Study* of Cassius Dio, Oxford, 1964.

HÉRODIEN, *Histoire des empereurs romains, de MarcAurèle à* Gordien *III,* trad. de Denis ROQUES, Paris, 1990.

Histoire Auguste, Trad. anglaise de David MAGIE, Londres et Cambridge (Mass.), tome I, 1960.

N.H. BAYNES, The *Historia Augusta.* Its date *and purpose,* Oxford, 1926.

A. CHASTAGNOL, Le problème de *l'Histoire Auguste.* État de la question, in Historia Augusta Colloquium, Bonn, 1963. Bonn, 1964.

J. SCHWARTZ, Avidius Cassius et les sources de *l'Histoire* Auguste, ibid.

I. MARRIOTT, The *authorship of the* HistoriaAugusta, Journal of Roman Studies, LXIX, 1979, 65-77.

T. HONORE, Scriptor *Historiae Augustae* Journal of Roman Studies, LXXVII, 1987, 156-176.

H. MATTINGLY, E.A. SYDENHAM and P.H. WEBB, Roman *Imperial* Coinage, vol. III (Antonius Pius to Commodus), Londres, 1930.

IV. *La seconde sophistique*

G.W. BOWERSOCK, Greek Sophists in the Roman Empire, Oxford, 1969.

C.A. BEHR, Aelius Aristide *and* the Sacred *Tales,* Amsterdam, 1968.

C.A. FESTUGIERE, Personal Religion *among* the Greeks, 2e éd., Berkeley Univ., California, 1960.

A. BOULANGER, Aelius Aristide et la sophistique, Paris, 1923.

J.H. OLIVER, The ruling power. A *study* of the Roman Empire in the *2nd* century after Christ through the Roman oration *of Aelius Aristides*; Transactions and proceeding of the American Philosophical Society, N.S., XLIII, 4, 1953.

- The *civilizing power.A* study *of the* Panathenaic discourse of Aelius Aristides *against* the background of literature *and* cultural conflict, Transactions… American Philosophical Society, N.S., LVIII, 1, 1968.

P. GRAINDOR, Un milliardaire *antique,* Hérode Atticus, Le Caire, 1930.

J. SCHWARTZ, Biographie de *Lucien* de Samosate, Collection Latomus, LXXXIII, Bruxelles 1965.

V. Politique culturelle de Marc Aurèle

J.H. OLIVER, *Marcus Aurelius.* Aspects *of civic and* cultural *policy in the East,* Hesperia, Suppl. XIII, 1970.

- MarcusAurelius *and* the philosophical schools *at Athens,* American Journal of Philology, CII, 1981, p. 213-325.

- *The sacred Gerusia.* Hesperia, Suppl. VI, 1941.

- The sacred *Gerusia and the emperor's consilium,* Hesperia XXXVI, 1967, p. 329-335.

S. FOLLET, Athènes *aux IIe* et *IIIe* siècles, Paris, 1976.

VI. Histoire du règne

J. CARCOPINO, L'hérédité dynastique chez les *Antonins,* Revue des Études anciennes, LI, 1949, p. 262-321.

H.G. PFLAUM, Le règlement successoral *d'Hadrien,* Historia Augusta Colloquium, Bonn 1963, Bonn 1964, p. 95-121.

T.D. BARNES, *Hadrian and* Lucius *Verus* Journal of Roman Studies, LVII, 1967, p.65-79.

G.R. STANTON, Marcus Aurelius, L. Verus *and* Commodus (bibl. 1962-1972), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II, 2, p.478-549.

P. LAMBRECHTS, L'Empereur Lucius *Verus*. Essai de réhabilitation, L'Antiquité classique, III, 1934, p. 173-201.

H.G. PFLAUM, Les gendres de Marc Aurèle, Journal des Savants, 1961, p.28-41.

- Tendances politiques et administratives au *II*e siècle de *notre ère*, Revue des Études latines, XLII, 1964, p. 112-121.

– *Les procurateurs équestres sous le haut-empire romain,* Paris, 1950.

- *Les carrières procuratoriennes équestres sous le haut-empire romain,* 3 vol., *Paris, 1960-1961*.

J. CROOK, *Consilium principis*. *Imperial Councils and Coun*sellors from Augustus to Diocletian, Cambridge, 1955.

a) *Orient:*

K.H. ZIEGLER, Die Beziehungen *zwischen* Rom *und* dem Partherreich, Wiesbaden, 1964.

D. MICHEL, Alexander *als Vorbild für* Pompeius, *Caesar und* Marcus Antoninus, Collection Latomus, XCIV, Bruxelles, 1967, p. 35-127.

F. REMONDON, Les dates de la révolte *d'Avidius* Cassius, Chronique d'Egypte, XVI, 1951, p. 364-377.

A.K. BOWMAN, *A* Letter of Avidius Cassius, Journal of Roman Studies, LX, 1970, p. 20-26.

M.L. ASTARITA, Avidio Cassio, Rome, 1983.

M.L. CHAUMONT, *L'Arménie* entre Rome et l'Iran. De l'avè*nement d'Auguste à* l'avènement de *Dioclétien,* Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt, II, 9, 1, 1976.

b) *Occident :*

J. GUEY, *La* date de la pluie miraculeuse *(172 après J.-C.)* et la colonne Aurélienne, Mélanges de l'École française de

Rome, LX, 1948, p. 105-127 et LXI, 1949, p. 93-118. *Id.,* Encore la «pluie miraculeuse », Revue de philologie, XXII, fasc. 1, 1948, p. 16-62.

Michael M. SAGE, *Marcus* Aurelius *and* Zeus Cassios at *Carnuntum,* Ancient Society, XVIII, 1987, p. 151-172.

F. FITZ, *Der Markomannische Quadische Angriff gegen* Aquileia *and Opitergium* Historia, XV, 1966, p. 336-367.

J.B. CAMPBELL, The emperor *and* the Roman *army,* 31 B.C. - AD 235, Oxford, 1984.

H.G. PFLAUM, *La* carrière de *C.Aufidius Victorinus, condis*ciple de MarcAurèle, Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions, 1956, p. 189-200.

- *Du* nouveau sur les guerres du *Danube à* l'époque de *Marc Aurèle, Ibid.,* 1956, p. 19-23.

VII. Activité juridique

F. SCHULZ, History of Roman *Legal* Science, Oxford, 1946.

G. CARDASCIA, *L'apparition* dans le droit des classes d'honestiores et d'humiliores, Revue du droit français et étranger, XXVIII, 1950, p. 305-337.

P. NOYEN, MarcusAurelius, the greatest practician of stoicism, L'Antiquité classique, XXIV, 1955, p.372-383.

VII. *La* philosophie de Marc Aurèle

G. CORTASSA, MarcoAurelio e il *destino dell' anima,* Rivista di Filologia e di Istruzione classica, CVIII, 1979, p. 420-438.

M.A. STANTON, *Marcus Aurelius* emperor *and* philosopher, Historia XVIII, 1974, p. 578-587.

B. HENDRICKX, Once *again* Marcus Aurelius emperor *and* philosopher, Historia, XXIII, 1974, p.254-256.

E. BIGNONE, Seneca, MarcoAurelio e il Protettico *di Aristo*tele, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa,

1940, p. 241-249.

F. MILLAR, Epictetus and the *Imperial* Court, Journal of Roman Studies, LV, 1965, p. 141-148.

W. GOERLITZ, MarcAurel. Kaiser *und Philosoph,* Stuttgart, 1954.

VIII. *Stoïcisme*

A. BODSON, *La* morale sociale des derniers *stoïciens,* Liège-Paris, 1967.

J. BIDEZ, *La* cité du monde et la cité du Soleil chez les *stoï*ciens, Bulletin de l'Académie royale de Belgique… CI. des Lettres… 5e série, XVIII, 1932, p. 244-294.

G.R. STANTON, The cosmopolitan ideas of Epictetus *and* Marcus Aurelius, Phronesis, XIII, 1968, p. 183-195.

J. MOREAU, L'âme du monde de Platon *aux stoïciens,* Paris, 1939.

R. HOVEN, *Stoïcisme* et *stoïciens* face *au* problème de l'au-delà, Paris, 1971.

H.R. NEUENSCHWANDER, Mark Aurels Beziehungen *zu* Seneca *und* Poseidonios, Bonn und Stuttgart, 1951.

P.A. BRUNT, *Stoïcism and the principate,* Papers of the British School in Rome, XLIII, 1975, p.6-35.

1. LANA, I *principi del buon governo* secundo Cicerone e Seneca, Turin, 1981. Appendice de G. CORTASSA, I principi *del buon governo nei Pensieri* di Marco Aurelio, p. 152-171.

IX. *Les Pensées*

A.S.L. FARQUERSON, The *Meditations of the* Emperor *Marcus Aurelius,* 2 vol., 2e éd., Oxford, 1968.

P.A. BRUNT, MarcusAurelius in his *Meditations.* Journal of Roman Studies, LXIV, 1974, p. 1-20.

C.R. HAINES, The composition *and* chronology of the Thoughts of Marcus Aurelius, Journal of philology, XXIII, 1914, p. 278-295.

L.A. STELLA, Romanità di *Marco Aurelio* nei Colloqui con se stesso in lingua *greca.* Rendiconti dei… Lincei, 1935, p. 268-301.

F. MARTINAZZOLI, La *« successio » di Marco Aurelio. Struttura e spirito* del *primo libro dei Pensieri,* Bari, 1951.

Marc AURÈLE, *Pensées,* éd. trad. A.I. TRANOY, 4e tirage, Paris, 1964.

P. HADOT, Exercices spirituels et philosophie *antique,* Paris, 1981.

M. ALEXANDRE, Le travail de la sentence chez *Marc Aurèle,* La Licorne, Poitiers, 1979, 3, p. 125-158.

P. PASCUCCI, Riscalchi latini *nel* greco di Marco Aurelio, Studi Barigazzi, II, Sileno XI, 1985, p. 135-145.

X. Fronton

The Correspondance of M. Cornelius Fronto…, éd. et trad. C. R. HAINES, 2 vol. (Collection Loeb), London-Cambridge (Mass.), 1955.

FRONTO, Epistulae, éd. M.P.J. Van Den HOUT, vol. I, Leyde, 1964.

E. CHAMPLIN, *Fronto and* Antonine Rome, Cambridge (Mass.), 1980.

J.E.G. WHITEHORNE, Ad *amicos I, 5 and 6 and* the date of Fronto's *death,* Studies in Latin Literature and Roman History, I, collection Latomus, CLXIV, Bruxelles, 1979, p. 475-482.

F. PORTALUPI, *Marco Cornelio Frontone,* Turin, 1961.

R. MARACHE, *La* critique littéraire de langue latine et le développement du goût *archaïsant au IIe siècle après J.-C,* Rennes 1952.

P. SOVERINI, *Tra retorica* e *politica.* Studi *su* Plinio il *Giovane,* Frontone *e la* Historia *Augusta,* Bologne, 1988.

P. FRASSINETTI, *L'orazione* di Frontone contro i Cristiani, Giornale italiano di filologia, II, 1949, p. 238-254.

J.M. ANDRÉ, Le De otio de Fronton et les loisirs de Marc Aurèle, Revue des Études latines, XLIX, 1971, p. 228-261.

F. DELLA CORTE, Un *precettore* di MarcoAurelio, Frontone, Opuscula X, 1987, p. 191-197.

M.J. VAN DEN HOUT, *Reminiscences of Fronto* in *the Medi*tations of MarcusAurelius, Mnemosyne IV, 1950, p. 330-335.

XI. Marc Aurèle et les chrétiens

G. JOSSA, *Marco Aurelio* e i Christiani, in Giudei, pagani e i Cristiani, Naples, 1977, p. 109-152.

P.A. BRUNT, MarcusAurelius *and the* Christians, Studies in Latin Literature and Roman History, I, Collection Latomus, CLXIV, Bruxelles, 1979, p.483-520.

DARTIGUE-PEYROU, Marc Aurèle dans ses rapports *avec* le christianisme, Paris, 1897.

Les Martyrs de *Lyon* (177). Lyon, 20-23 sept. 1977. Colloque du CNRS, Paris, 1978.

T.D. BARNES, Legislation *against the Christians,* Journal of Roman Studies, LVIII, 1968, p. 39-50.

M. SORDI, I *nuovi* decreti di Marco Aurelio contro i Cristiani, Studi romani, X, 1961, p. 365-378.

- Le *polemiche intorno al Cristianesimo nel* II secolo e la loro influenza sugli sviluppi *della politica imperiale* verso la *Chiesa,* Rivista della Storia della Chiesa in Italia, XVI, 1962, p. 1 et suiv.

P. KERESZTES, The so-called *second Apology* of Justin, Latomus, 1965, p. 858-869.

J. DANIELOU et H.I. MARROU, Nouvelle Histoire de *l'Église,* I, Paris, 1963.

H. GRÉGOIRE, Les persécutions dans l'Empire *romain,* Mémoires de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, II, 46, 1950.

D. BERWIG, Marc Aurel unj die Christian, Diss., Munich, 1971.

W. LAMEERE, L'Empereur Marc Aurèle, Problèmes d'Histoire du Christianisme, V, Bruxelles, 1976, p. 1-54.

H. CHADWICK, Early Christian though *and* the classical *tra*dition, Studies in Justin, Clement and Origenes, Oxford, 1984.

- Origenes contra Celsum, Cambridge, 1953.

M. SPANNEUG, Le *stoïcisme* des Pères de *l'Eglise,* Paris, 1957.

J. BEAUJEU, in *La* religion romaine *à* l'apogée de l'Empire, I, Paris, 1955.

XII. *Divers*

T.W. AFRICA, The opium *addiction* of Marcus *Aurelius,* Journal of the History of Ideas, 1961, p.97-102.

R. DAILLY et M.H. VAN EFFENTERRE, Le cas *Marc Aurèle.* Essai de psychosomatique historique, Revue des Études anciennes, LVI, 1954-365.

J.F. GILLIAM, The *Plague under* MarcusAurelius, American Journal of Philology, LXXXII, 1961, p. 225-251.

XIII. Iconographie

Giambattista PIRANESI, *Vedute delle* Colonne Antonina e *Traiana,* éd. Rome, 1967.

Marco Aurelio. Mostra di cantiere, Roma 1984.

H. WEGNER, Die *Herrscherbildnisse* in *antoninischen* Zeit.

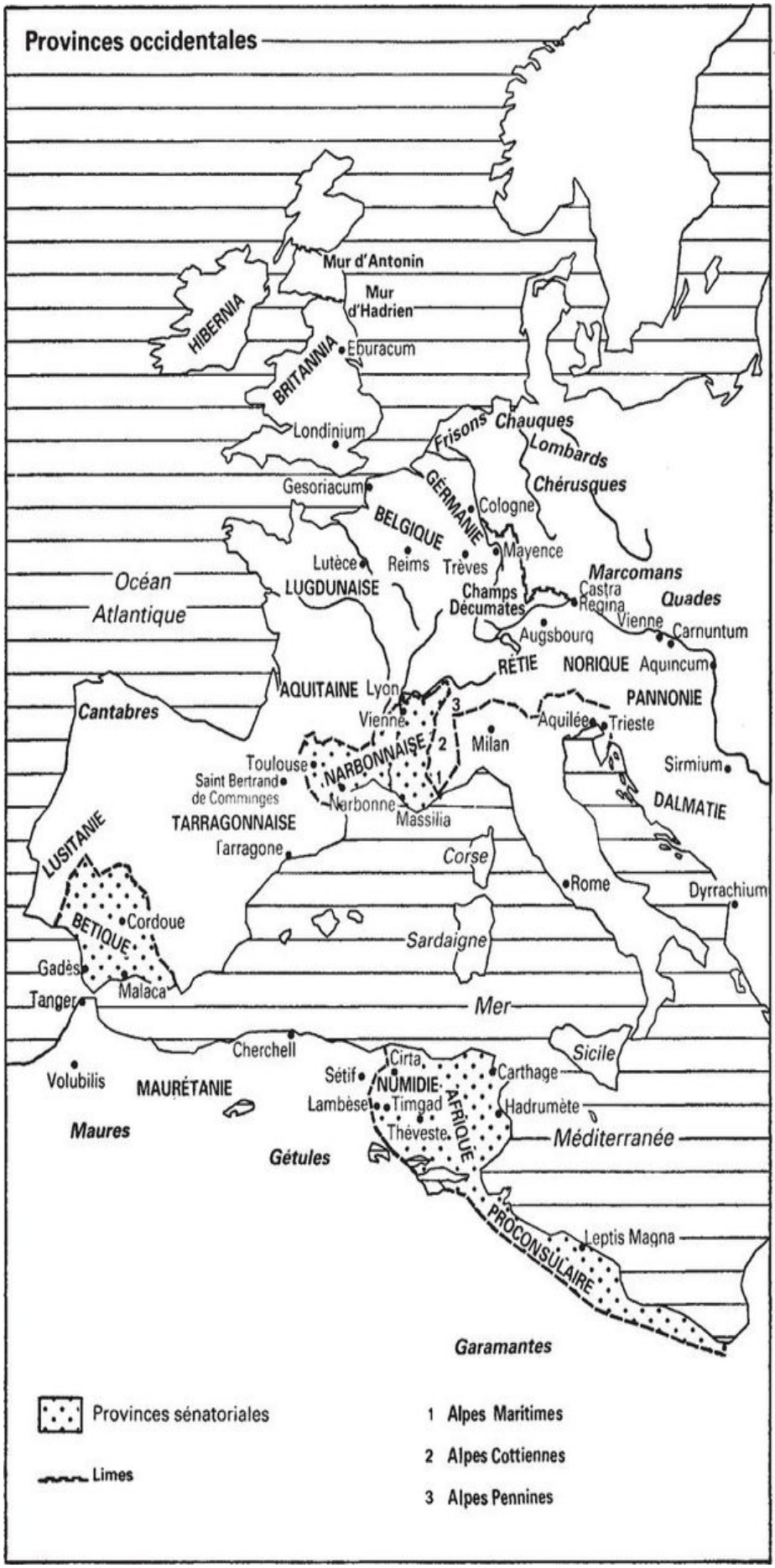
C. CAPRINO, A.M. COLONI, G. GATTI, M. PALLOTINO, P. ROMANELLI, *La colonna* di *Marco Aurelio,* Rome, 1955.

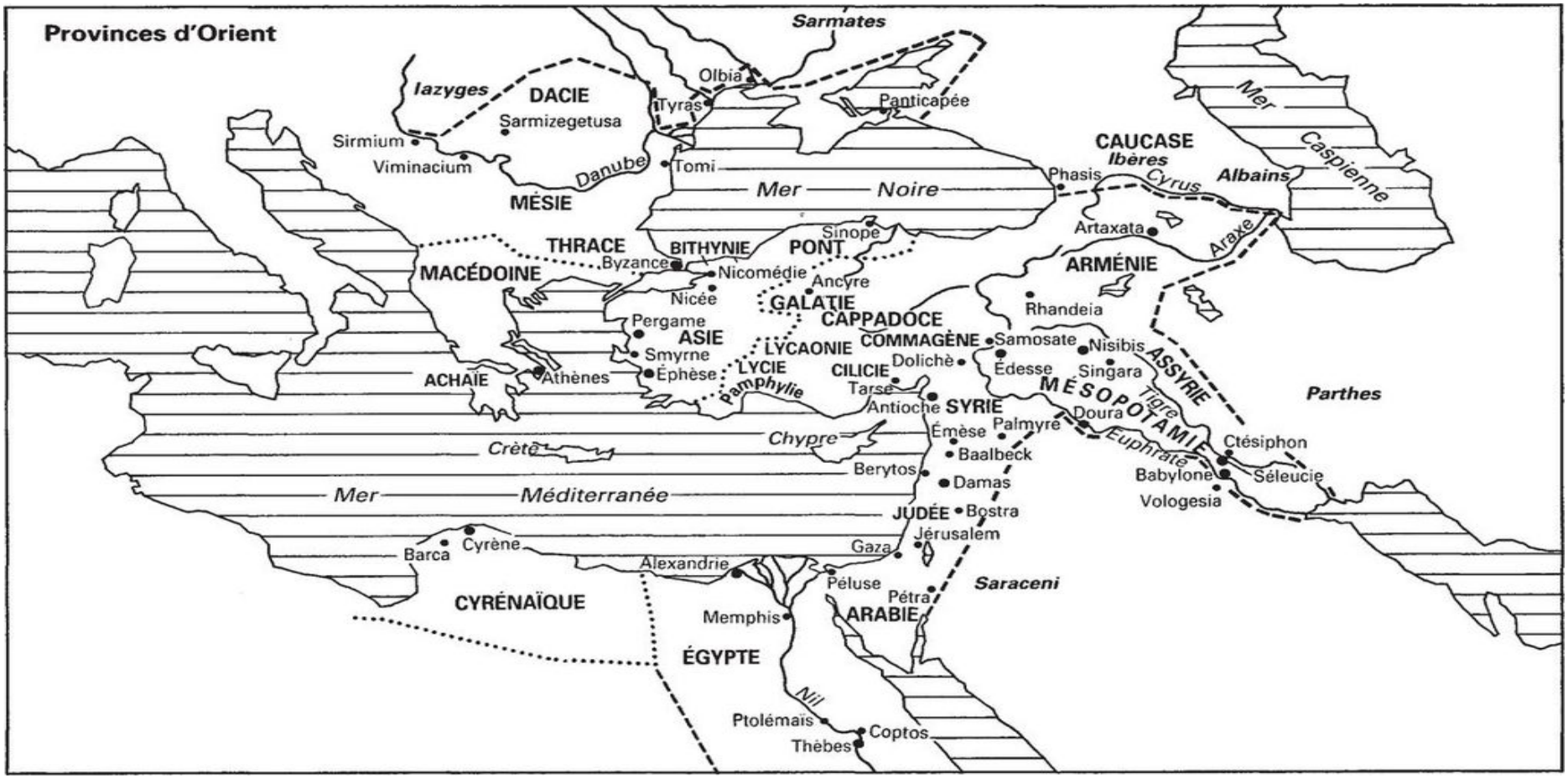
J. MORRIS, The dating of the Column of *Marcus Aurelius,* Journal of the Warburg and Courtault Institutes, Xv, 1952, p. 32.

W. ZWIKKER, *Studien* zur Markussaule, I Allard Pierson Stichting Universiteit van Amsterdam. Arch. Hist. Bydragen, Amsterdam, 1941.

J. AYMARD, L'adventus de MarcAurèle sur *l'Arc* de *Constantin,* Revue des Études anciennes, LII, 1950, p. 71-76.

Cartes


Provinces occidentales
Mur d'Antonin
Mur d'Hadrien
HIBERNIA
BRITANNIA
Eburacum
Londinium
Frisons
Chauques
Lombards
Chérusques
Gesoriacum
GERMANIE
BELGIQUE
Cologne
Mayence
Lutèce
Reims
Trèves
Océan Atlantique
LUGDUNAISE
Champs Décumates
Marcomans
Quades
Castra Regina
Vienne
Carnuntum
Augsbourg
RÉTIE
NORIQUE
Aquincum
PANNONIE
AQUITAINE
Lyon
Cantabres
Vienne
Aquilée
Trieste
Milan
Toulouse
Saint Bertrand de Comminges
NARBONNAISE
Narbonne
Massilia
Sirmium
DALMATIE
TARRAGONNAISE
Tarragone
LUSITANIE
Corse
Rome
Dyrrachium
BETIQUE
Cordoue
Sardaigne
Gadès
Malaca
Tanger
Mer
Cherchell
Sicile
Volubilis
MAURÉTANIE
Cirta
Sétif
NUMIDIE
Carthage
Lambèse
Timgad
Hadrumète
AFRIQUE
Maures
Théveste
Méditerranée
Gétules
PROCONSULAIRE
Leptis Magna
Garamantes
Provinces sénatoriales
Limes
1 Alpes Maritimes
2 Alpes Cottiennes
3 Alpes Pennines


Provinces d'Orient
Sarmates
Iazyges
DACIE
Olbia
Tyras
Panticapée
Sarmizegetusa
Sirmium
Viminacium
Danube
Tomi
Mer Noire
MÉSIE
THRACE
BITHYNIE
PONT
Sinope
Byzance
Nicomédie
Ancyre
MACÉDOINE
Nicée
GALATIE
CAPPADOCE
Pergame
ASIE
Smyrne
LYCAONIE
COMMAGÈNE
Samosate
Nisibis
Éphèse
LYCIE
CILICIE
Dolichè
Édesse
Singara
ACHAIE
Athènes
Pamphylie
Tarse
ASSYRIE
MÉSOPOTAMIE
Tigre
Parthes
Antioche
SYRIE
Doura
Palmyre
Chypre
Émèse
Euphrate
Ctésiphon
Crète
Baalbeck
Berytos
Babylone
Séleucie
Damas
Mer Méditerranée
Vologesia
JUDÉE
Bostra
Jérusalem
Cyrène
Barca
Gaza
Alexandrie
Péluse
Saraceni
Pétra
CYRÉNAÏQUE
ARABIE
Memphis
ÉGYPTE
Nil
Ptolémaïs
Coptos
Thèbes
CAUCASE
Ibères
Albains
Cyrus
Araxe
Mer Caspienne
Phasis
Artaxata
ARMÉNIE
Rhandeia

I
INDEX DES NOMS

ACADÉMICIENS: 311.

ACCIUS: 279.

ACHAÏE (Province d') : 156, 202, 203, 204.

ACHÉMÉNIDE (royaume): 119.

ACHÉRON: 285.

ACHILLE TATIUS : 207.

ACTION: 86 et s., 92, 102, 151, 244, 328, 330.

ACTION DROITE: (κατόρθωμα) : 86, 151, 271.

ACTIUM (bataille): 12, 121.

T. AURELLUS ANTONINUS (fils de Marc Aurèle): 291.

AELIUS ARISTIDE : 64, 131, 132, 140, 148, 150, 151, 152, 160, 226, 354.

T. AELIUS AURELIUS (fils de Marc Aurèle): 291.

L. AELIUS CAESAR V. L. Céionius Commodus.

P. AELIUS HADRIANUS AFER: 46.

AELIUS PRISCUS: 137.

AELIUS VERUS : 9, 23. V. Verus.

AEQUALITAS: 105.

AEQUANIMITAS: 163.

AEQUITAS: 149, 228, 242, 264, 267.

AERARIUM SATURNI: 249, 251, 272.

AETERNITAS : 223.

AFFRANCHI: 254, 256.

AFFRANCHISSEMENT: 259, 260, 264. V. Esclaves

AFRIQUE : 39, 41, 114, 118, 188, 195, 298.

AGACLYTUS : 199.

AGAMEMNON : 86, 284.

AGATHOPUS : 181.

AGORANOME : 154.

AGRIPPA (VIPSANIUS): 101.

AGRIPPA POSTUMUS: 324.

AGRIPPINE LA JEUNE . 270, 296, 302.

AIR: 351.

ALA TAMPIANA : 203.

ALA III THRACUM . 189.

ALAINS : 110, 124.

ALEXANDRE LE GRAND: 12, 123, 128, 129, 130, 131, 133, 135, 155, 172, 335, 363.

ALEXANDRE D'ABONUTEICHOS: 39, 202, 354, 366.

ALEXANDRE DE COTYAEUM : 64.

ALEXANDRE LE PLATONICIEN : 91, 144.

ALEXANDRIE D'EGYPTE : 70, 118, 132, 143, 207, 211, 220, 224, 335, 338, 356.

ALEXANDRIE DE TROADE: 154, 156.

ALIMENTA: 271.

ALLIA (bataille): 184.

ALSIUM : 183, 281, 285.

ALTINUM (Altino): 198.

AMALFI : 113.

AMALTHÉE: 349.

AMBROSIENNE (Bibliothèque): 24.

ÂME (parties de -) : 26, 223, 326, 331. - du Monde: 128.

AMITIÉ: 80, 100, 101, 215.

AMMIEN MARCELLIN: 119.

AMOUR: 82 et s. 336, 362.

AMPSAGA (Oued-el-Kebir) : 114.

ANAGNIA : 352.

ANCHISE: 123.

ANCYRE (Ankara): 221.

ANDRON : 62.

ANINIUS MACER: 66.

ANNAEI : 45.

ANNIA AURELIA GALERIA FAUSTINA (première fille de Marc Aurèle): 291, 293, 294, 297, 301.

ANNIA AURELIA GALERIA LUCILLA (2e fille de Marc Aurèle): 172, 178, 186, 199, 271, 291, 293, 294, 297, 302.

ANNIA CORNIFICIA (sœur de Marc Aurèle) : 294, 302, 325.

ANNIA FUNDANIA FAUSTINA : 197.

ANNIA GALERIA FAUSTINA: 1re épouse d'Antonin le pieux. V. Faustine l'Aînée, 2e sa fille épouse de Marc Aurèle. V. Faustine la Jeune.

ANNII : 325.

ANNIUS LIBO (cousin de Marc Aurèle): 44, 177, 197, 325.

ANNIUS VERUS (arrière-grand-père de Marc Aurèle): 43.

M. ANNIUS VERUS (grand-père de Marc Aurèle): 43, 44, 51.

ANNIUS VERUS (père de Marc Aurèle): 44, 45.

M. ANNIUS VERUS (fils de Marc Aurèle): 200, 216, 290, 291, 292.

ANNONA: 188, 211, 248, 272.

ANTHEMUSIA: 180.

ANTIGONE GONATAS: 17.

ANTIOCHE : 167, 168, 175, 180, 199, 214, 225.

ANTIOCHOS DE COMMAGÈNE : 182.

ANTIQUITAS: 137.

Q. ANTISTIUS ADVENTUS POSTUMUS AQUILINUS: 179, 181, 186, 195, 198.

L. ANTISTIUS BURRUS (gendre de Marc Aurèle): 291, 298.

ANTOINE (Marc Antoine. M. ANTONIUS) : 120, 172.

ANTONIN LE PIEUX: 23, 25, 30, 36,37,43,44,50,52,54,55, 56,60,68,69,75,76,88,91, 95, 96, 97, 100, 101 et s., 112, 127, 134, 143, 144, 145, 149, 155, 163, 164, 184, 197, 198,202,203,213,222,249, 253, 261, 263, 264, 266, 270, 277, 278, 281, 284, 290, 295, 297, 300, 304, 310, 315, 329, 335, 341, 343, 344, 347, 365.

ANTONIUS (centurion): 218.

ANTONIUS PRIMUS: 15.

APELLE: 134.

APOLLON: 190, 191, 281, 344.

APOLLONIOS DE CHALCEDON : 77, 78, 79, 81, 144, 165.

APOLLONIOS DE TYANE: 76, 142.

APOTHÉOSE : 347.

APPIA ANNIA REGILLA: 68, 155, 227.

APULÉE : 39, 62, 63, 70, 89, 188, 231, 241.

APULIE : 167, 168.

AQUILÉE : 192, 197, 198, 202, 289.

AQUINCUM (Alt Ofen) : 179.

AQUITAINE (province): 110, 176.

ARABIE (province): 127.

ARABIE PÉTRÉE: 123.

ARCADIENS: 140.

ARCHAÏSME: 233, 249, 357.

ARCHIAS : 141, 252.

ARÉIOS D'ALEXANDRIE : 12, 324.

ARÉOPAGE: 24.

ARGENTORATUM (STRASBOURG): 194.

ARICIE : 60.

ARIOGAESUS : 208, 211.

ARISTIDE. V. Aelius Aristide.

ARISTON DE CHIO : 84 et s., 92, 96, 102, 108, 129, 139, 268, 294, 309, 311, 318, 320, 322, 328, 333, 337, 351, 357.

ARISTOTE : 12, 17, 20, 21, 89, 90, 128, 148, 150, 257, 309, 322, 372.

ARISTOTÉLISME : 12, 91.

ARLES : 132.

ARMENIACUS : 182, 319.

Arménie: 75, 110, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 171, 173, 174, 175, 179, 180, 181, 182, 183, 187, 231.

ARMINIUS : 193.

ARRIA. V. FADILLA.

ARRIEN : 128.

ARSACE : 120.

ARSACIDES : 120, 179.

ARTAXATA : 176, 182, 185.

ASCLÉPIOS : 354, 355.

ASIE MINEURE: 117, 118, 142, 167, 298, 371.

ASIE (province): 43, 106, 117, 118, 139, 188, 197, 363, 365.

ASTINGI : 194, 203.

ASYLUM : 355.

ATELLANES: 65.

ATHÉNA : 350, 355.

ATHÈNES : 17, 24, 67, 68, 131, 132, 133, 150, 152 et s., 157, 160, 167, 226, 227, 355.

ATHENIENS: 67, 140, 150, 155 et s., 159, 227.

ATHÉNODORE (fils de SANDON) : 12.

ATHÉNODOTE : 72, 82, 90.

ATOMISME: 21, 223, 321, 342.

ATRIUM: 98.

ATRA: 279.

ATTIDIUS CORNELIANUS: 174, 175.

ATTIQUE : 131.

AUCTORITAS : 98, 255.

A. AUFIDIUS : 259.

AUFIDIUS VICTORINUS: 195, 200, 204.

AUGUSTA (titre) : 234, 300, 302.

AUGUSTE: 12, 13, 26, 47, 49, 57, 83, 101, 110, 121, 144, 149, 151, 174, 207, 209, 219, 220, 229, 234, 263, 264, 324, 371.

AUGUSTUS (titre): 95, 170, 171, 347.

AULU GELLE: 70, 71.

AUMALE : 115, 116.

L. AURELIUS AGACLYTUS: 291.

L. AURELIUS COMMODUS. L'empereur Commode (v. à ce nom): 290, 291, 292.

T. AURELIUS FULVUS ANTONINUS (fils de Marc Aurèle) : 291, 292.

T. AURELIUS FULVIUS BOIONIUS ARRIUS ANTONINUS. Antonin le Pieux. V. à ce mot.

AURELIUS VICTOR : 10, 237.

AUSPICES: 346.

AVIDIUS CASSIUS : 10, 23, 129, 151, 182, 183, 186, 187, 188, 191, 199, 207, 210, 213 et s., 218,221,228,231,236,244, 289, 299, 304, 316, 320, 323, 324, 334, 335, 360.

AVIDIUS HELIODORUS : 182.

AVIDIUS MAECIANUS: 220.

BABYLONE ET BABYLONIE: 120, 123, 186, 187, 190.

BACCHIUS: 78.

BALLOMARIUS: 190.

BAIES: 52.

BARBARES: 33, 38, 111, 119, 125, 272.

BARI : 168.

BASSAEUS RUFUS : 157.

BATAVE : 110, 181.

BAVIÈRE : 236.

BEAUTÉ : 30, 280.

BELGIQUE (Gaule): 110.

BELLONE (temple de): 232.

BENEDICTA: 281, 289.

BENIGNITAS : 97.

BETIQUE : 43, 45, 204.

BIEN (moral): 85, 294, 359, 373.

BIENFAITS: 80, 81.

BIRLEY (A.): 23.

BITHYNIE : 188.

BLÉ : 272.

BORBIO (monastère de) : 24.

BOHÈME (forêt de): 236.

BONITAS : 169.

BONN : 111, 179.

BONTÉ *(benignitas):* 107, 245.

BONUS VIR : 56, 102, 243, 264, 267.

BOSPHORE : 221.

BOSTRA: 181.

BOUCOLOI : 206, 214, 231.

BOUSAADA : 116.

BRASIDAS DE SPARTE: 270.

BRETAGNE (Grande-): 37, 75, 110, 112, 114, 127, 176, 178, 213, 231.

BRETONS: 235.

BRIGANDS: 231, 262.

BRIGANTES : 112.

BRIGETIO (O.-Szoeny): 180, 189, 205.

BRINDISI : 167, 168, 229, 302.

BRISEI : 231.

BRUTTIA CRISPINA: 234.

BRUTUS (M. IUNIUS) (meurtrier de César): 149.

BYZANCE : 221.

CAECILIVS (poète): 279.

CAECILIUS METELLUS NUMIDICUS: 70.

CAELIUS (Mons): 41, 42, 44, 276, 278.

M. CAELIUS RUFUS: 282.

CAESAR (titre): 25, 54, 95, 216.

CALGACUS : 236.

CALIGULA (C. Caesar): 15, 41, 47, 217, 238, 239.

CALPURNIUS LONGINUS: 259.

C. CALPURNIUS PISO: 15.

L. CALPURNIUS PISO FRUGI LICINIANUS (adopté par Galba): 46.

C. CALVISIUS STATIANUS: 214, 221.

P. CALVISIUS TULLUS : 43, 45, 64, 67.

CAMPANIE : 52, 281.

CANDIDUS : 189.

CANINIUS CELER: 66.

CANNES (bataille) : 184, 201.

CANUSIUM (Canosa): 168.

CAPITOLE: 232, 244, 347, 355. -(Musée): 30. Statue du-: 33, 35.

CAPOUE : 167, 174.

CAPPADOCE (province): 118, 124, 127, 128, 175, 179, 181, 188, 214, 222, 231.

CARACALLA : 163, 291.

CARCODINO (J.): 49 et s.

CARITAS: 173.

CARNUNTUM (Petronell): 28, 180, 202, 205, 206, 211, 215.

CARPATES : 111, 203.

CARRHES : 120, 184, 187.

CASAUBON : 23.

CATHAGE : 114, 141.

CATAFRACTI : 185.

CATILINA : 138.

L. CATILIUS SEVERUS : 43, 46, 51, 64, 68, 72, 103, 124, 146.

CATON D'UTIQUE : 108, 149, 214.

CATON LE CENSEUR: 65, 134, 138,249,252,279,282,301, 337.

CATULLE: 66.

CATULUS CINNA : 90.

CAUCASE : 118, 124.

CAUDIUM (Montesarchio): 184.

CEIONIA FABIA : 50, 52, 54, 289, 290, 298, 302, 305.

L. CEIONIUS COMMODUS (L. AELIUS CAESAR) : 48, 50, 77, 164, 289.

L. CEIONIUS COMMODUS. L. VERUS (V. ce nom) : 50, 51, 54.

CELSE : 368.

CELTIQUE (Province): 110.

CENTUMCELLAE (Cività VeCCHIA): 276, 281, 284.

CÉRÈS : 234.

CÉSAR (Jules César) : 13, 32, 38, 47, 83, 108, 149, 363.

CHAMP DE MARS: 103, 191, 232, 366.

CHASSE: 74, 75, 283.

CHÂTEAU ST-ANGE : 199.

CHATTES: 195.

CHERCHEL (Iol Caesarea): 114, 116.

CHOSROÈS : 171, 174, 186.

CHRÉTIENS: 39, 119, 191, 246, 363 et suiv.

CHRIST: 246, 368.

CHRYSIPPE : 100, 269, 308, 350.

CHYPRE : 118.

CICÉRON II : 13, 63, 71, 83, 99, 138, 141, 241, 243, 279, 282, 333, 372.

De republica : 12, 24. *Hortensius:* 13. De *officiis:* 13, 14, 99. *Lettres:* 25, 135, 136, 139, 339. De *amicitia:* 101. De *finibus:* 103, 151, 255. Pro *Archia:* 252. Pro *Murena:* 255. De *natura deorum* : 343, 347, 351, 358.

CIEL: 331, 351.

CILICIE : 118, 120, 167, 221.

CIMBRES : 371.

CIRQUE (Factions): 168. Procession du: 200. Quartier du: 174. (Lieu): 230.

CIRTA (Constantine): 70, 184, 299.

CITÉ (Morale de la -) : 287, 334.

CITÉ UNIVERSELLE: 128, 328, 361.

CIVILIS (Iulius): 110.

CLASSICUS: 110.

CLAUDE (Empereur): 41, 47, 75, 111, 122, 152, 178, 243, 263, 264, 270, 303.

Ti. CLAUDIUS ATTICUS: 153.

M. CLAUDIUS FRONTO: 179, 180, 185, 198, 202.

Ti. CLAUDIUS HIPPARCHOS : 152.

M. CLAUDIUS MARCELLUS: 49.

CLAUDIUS MAXIMUS: 89, 91.

Ti. CLAUDIUS POMPEIANUS : 199, 203, 216, 298, 299, 302.

CLAUDIUS QUADRIGARIUS: 70.

Cn. CLAUDIUS SEVERUS ARABIA-NUS : 89, 297.

CLÉANTHE : 100, 309, 350.

Clementia: 33, 38, 97, 221, 228.

CLÉOPÂTRE : 121.

CLYDE : 113, 114.

CODE JUSTINIEN: 248.

COELIUS ANTIPATER : 279.

COLLEGIA : 260.

COLOGNE: 110, 189.

COLONNE AURÉLIENNE: 33, 200, 205, 209.

COLONNE TRAJANE: 33, 205.

COLONNES D'HERCULE (Détroit de Gibraltar): 117.

COMÉDIE: 65, 229, 335. - Genre poétique: 349.

COMÉDIEN: 62.

COMITIUM : 138.

COMMODE (Empereur): 23, 33, 113, 187, 206, 212, 213, 215, 216, 217, 223, 230, 231, 234, 237, 238, 261, 262, 288, 290, 291, 298, 299, 303, 305, 315, 318, 371.

COMPARAISONS: 60, 72, 82, 330.

Concordia: 36, 170, 178, 234, 348.

- *exercituum:* 229.

CONSERVATEURS (Musée): 31, 32.

CONSERVATISME: 357. V. ARCHAÏSME

CONSTANTIN (Arc de): 31, 32.

CONSTANTINE: 114, 181.

CONVENABLE *(officium)* : 86, 92, 99, 102, 107, 151, 328, 341.

CORBULON (Cn. DOMITIUS COR-BULO) : 172.

CORDOUE: 45.

CORE: 227.

CORINTHE: 167.

L. CORNELIUS BALBUS: 45.

CORNELIUS CLEMENS : 194.

M. CORNELIUS FRONTO. V. FRONTON.

CORNELIUS GALLUS: 101.

CORNELIUS PRISCUS: 259.

CORNIFICIA (ANNA) (FILLE DE MARC AURÈLE) : 225, 291, 293, 298.

CORPS (rôle du): 288, 336.

Corrector: 154.

COSMOCRATOR: 102.

COSTOBOCI (Costoboques): 111, 151, 194, 202, 203, 219.

COTINS : 194, 205, 235.

COURAGE (Vertu) : 14, 85, 107, 333.

CRASSUS (M. LICINIUS): 120, 174, 184.

CRESCENS : 364.

CTESIPHON: 186.

CURATEURS : 254, 256.

Sex. CURVIUS : 41.

CYNISME: 14, 321, 350.

CYRENAÏQUE: 116.

CYRRHUS (KHOROS) : 182, 214.

DACES: 120, 123.

DACIE : 110, 111, 127, 193, 194, 198, 202, 204, 210.

DAHES : 120.

DALMATIE : 198, 201.

DANUBE : 28, 39, 111, 124, 125, 127, 154, 179, 180, 182, 183, 188, 189, 193, 194, 201, 202, 204, 205, 207, 210, 212, 221, 231, 232, 237, 288, 314, 318, 371.

DAPHNÈ : 167, 178.

DARDANIE: 201.

L. DATUMNIUS TULLIUS Tuscus: 198.

DAUSARA: 185.

DÉCÉBALE : 111.

DECENNALIA: 203.

DÉCLAMATION: 83.

DECRETA: 243.

DÉCURIONS: 250, 255, 256, 272.

DELPHES : 156, 371.

DÉMÉTER : 227.

DÉMÉTRIUS de PHALÈRE: 129.

DÉMÉTRIUS (philosophe cynique) : 14.

DÉMOCRITE: 309.

DÉMON (intérieur): 34, 58, 87, 223, 289, 331, 345, 362, 369, V. aussi GUIDE INTÉRIEUR.

DÉMONS: 361.

DÉMOSTHÈNE : 133, 134, 135.

DENYS D'HALICARNASSE: 140, 141.

DENYS de SYRACUSE : 149.

DENYS de MILET : 143.

DESCARTES : 321.

DESTIN: 32, 140, 217, 317, 349, 351, 362. de l'Empire: 113, 123, 185, 196, 329.

Dextrarum Iunctio: 10, 36.

DIALECTIQUE: 13, 62, 84.

DIALOGUES: 77.

DIANE: 201.

DIATHÉSIS : 268.

DIEU: 369.

DIEUX: 57, 58, 223, 233, 238, 341 et s.

DIGESTE: 24, 92, 248, 256, 259, 262, 266, 366.

Dignitas: 98.

Dii Coniugales : 234.

Dii Genitales: 234.

DIOGÈNE : 313, 319, 363.

DIOGNÈTE : 77, 142, 145, 280, 341.

DION CASSIUS : 16, 22, 53, 59, 73, 89, 119, 171, 181, 185, 186, 188, 194, 195, 199, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 218, 221, 227, 232, 235, 236, 237, 238, 245, 246, 247, 285, 286, 288, 300, 304.

DION (DE PRUSE) CHRYSOSTOME: 19, 32, 75, 107, 129, 132, 138, 148, 285.

DION de SYRACUSE : 149.

DIVINATION: 346.

DIVINISATION: 222.

DIVINITES: 21. V. aussi Dieux. Dii.

DOLABELLA : 83.

DOMITIA FAUSTINA (fille de Marc Aurèle): 191.

DOMITIA LUCILLA l'AINEE (grand-mère de Marc Aurèle): 41, 42.

DOMITIA LUCILLA la JEUNE (mère de Marc Aurèle): 25, 41, 42, 44, 73, 124, 276, 277, 278, 291, 301, 337, 344.

DOMITIEN : 18, 43, 46, 75, 103, 110, 112, 115, 131, 133, 217, 238, 361.

DOMITII : 41.

DOMITIUS AHENOBARBUS: 41.

DOMITIUS AFER : 41, 43.

Cn. DOMITIUS CORBULO. V. CORBULON : 122.

DOMITIUS LUCANUS : 41, 42, 43.

DOMITIUS TULLUS : 41, 42, 43.

DOMUS DIVINA : 234, 361.

DOUCEUR : 97, 107, 245.

DOURA EUROPOS : 187.

DROIT V. lus.

DRUSUS (fils de Livie): 12.

ÉCOSSE : 112, 113, 114.

ÉDESSE : 180, 186.

ÉDIT (d'un magistrat): 242, 365.

ÉGYPTE : 39, 92, 110, 118, 119, 123, 127, 176, 206, 207, 211, 214, 219, 220, 224, 226, 231, 354.

ÉLATH : 123.

ELBE : 189, 235.

ÉLÉGÉIA : 171.

ÉLEUSIS : 151, 161, 194, 227, 371.

EMILIE (PROVINCE) : 193.

EMPÉDOCLE : 244, 327.

ÉNÉE : 65, 123.

ENFERS: 65.

ENNIUS : 65, 71, 184, 279, 282, 283, 284, 337.

ÉPHÈSE. Ville: 132, 186. Reliefs d'-: 31, 51.

ÉPICTÉTE : 61, 81, 135, 139, 292, 311, 312, 314, 319, 320, 324, 337, 339, 344, 351.

ÉPICURE : 21, 309, 311, 321, 332, 343.

ÉPICURIENS: 21, 101, 348.

ÉPICURISME: 104, 342.

ÉPIDÉMIE: 190.

ÉPIRE : 156.

ESCHINE: 133.

ESCLAVES : 201, 248, 252, 256, 257,258,260,261,264,265.

ESPAGNE : 45, 83, 116, 204, 231, 250. Citérieure: 197 V. BETIQUE; TARRACONAISE

ESPÉRANCE (*Spes*) : 36.

ÉTAT-CIVIL : 251.

ÉTHIQUE: 373.

ÉTRURIE : 48.

EUPHORION: 62.

EUPHRATE : 120, 123, 172, 180, 186, 187.

EUPHRATÉS: 142.

EURIPIDE: 45.

EUTYCHIUS PROCULUS: 64, 65.

EVERGÉTISME : 270.

FABIA V. CEIONIA FABIA.

FADILLA (Arria?). Fille de Marc-Aurèle: 291, 294, 298.

FAENZA (FAVENTIA): 48.

Familia: 257.

FAMILLE (institution): 196, 216, 253, 269, 295, 322.

FAMINE : 174.

FAS : 357.

Fatum: 351.

FAUSTINE L'AINEE. (ANNIA GALERIA FAUSTINA (1)) : 44, 54, 56, 222, 271, 290, 291, 347.

FAUSTINE la JEUNE. (ANNIA GALEIRA FAUSTINA (2)) : 36, 54, 55, 87, 95, 161, 199 ,201, 213, 218, 221, 222, 224, 227, 239, 271, 277, 281, 290, 293, 294, 296, 297, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 316, 324, 325, 347.

FAUSTINOPOLIS : 224.

FAUVES: 30.

FAVORINUS d'ARLES: 71.

FECIAUX: 233, 353, 356.

FELICITAS (déesse) 31, 188. - *Temporum:* 173.

FEMMES (condition juridique): 269.

FERIES LATINES: 52.

FERMETE (CONSTANTIA): 108.

FIDES : 36, 169.

FIN du MONDE: 367.

FIRTH of FORTH: 113.

FIRTH of SOLWAY: 112.

Fisc: 11, 248, 249, 259, 260. 273.

Flamen: 352.

FLAVIA TERTULLA: 270.

FLAVIENS : 18, 41, 123, 130, 295, V. Vespasien. Titus. Domitien.

FOGGIA : 168.

FORCE (vertu) : 108.

FORTUNA AUGUSTA: 163.

FORTUNA (de PRENESTE) : 53.

FORTUNE (Hasard): 105, 187, 294, 307, 314, 320, 327, 336.

FORTUNE de ROME : 12, 32, 140. Divinité.

FORUM de TRAJAN : 177, 198, 201, 220.

FRANCFORT : 111.

FRÉJUS (Forum lulii) : 43.

FRONTON: 10, 24, 25, 27, 44, 45, 55, 59, 60, 65, 67, 68, 69, 70, 78, 81, 87, 92, 106, 129, 134, 135, 136, 137, 138, 147, 157, 165, 166, 168, 169, 170, 175, 182, 183, 185, 187, 195, 196, 200, 216, 266, 275, 276, 278, 279, 280, 282, 283, 285, 288, 292, 293, 295, 296, 298, 300, 301, 330, 337, 338, 351, 352, 355, 366.

Éloge de la *fumée:* 83.

Discours sur *l'Amour:* 82, 280.

Histoire de la guerre *parthique:* 175.

Frumentarii : 105.

T. FURIUS VICTORINUS: 176, 192.

FURTIUS : 208.

GADÈS (Cadix): 45, 127.

GAÈTE : 303.

GAIUS (juriste) : 263.

GAIUS CAESAR (petit-fils d'Auguste): 172, 324.

GAIUS (empereur). V. CALIGULA.

GALATES: 371.

GALATIE (province): 118.

GALBA (empereur): 46.

GALIEN : 107, 212, 286, 288, 289, 350.

GAULES: 110, 127.

GEMINUS: 62.

GENDRES de MARC AURÈLE : 297.

GÉNIE de l'ARMÉE: 37.

GÉOMÉTRIE: 62.

GERMANICUS (neveu de Tibère): 172, 178.

Titre triomphal: 206, 211, 231.

GERMAINS: 75, 111, 189, 198, 201, 203, 204, 249, 318.

V. LANGOBARDS - MARCOMANS - QUADES

LACRINGI - HEMONDURES - COSTOBOCI - COTINS

GERMANIE : 18, 41, 110, 112, 129, 176, 190, 193, 195, 296, 314.

INFÉRIEURE 110, 113, 179, 180, SUPÉRIEURE: 110, 195.

GETA : 163, 291.

GLADIATEURS : 11, 52, 250, 303, V. aussi JEUX.

GOLFE PERSIQUE: 123.

GORGIAS : 133.

GRACCHUS (C. SEMPRONIUS GRACCHUS) : 138, 282.

GRAMMATICUS : 62, 64.

GRAN (HORN) : 28, 205, 315.

GRANDEUR D'AME: 336.

GRATIA 1° épouse de Fronton: 45, 276, 301. 2° Fille de Fronton: 197, 276, 301.

Gravitas: 72, 104, 244.

GREC (langue): 45, 69, 337.

GRECE : 39, 110, 127, 203, 232 V. ACHAÏÉ.

GRECS (peuple): 139, 140, 141, 280.

GUERRE CIVILE: 214.

GUERRES MÉDIQUES: 152.

GUIDE INTÉRIEUR: 109, 244, 328, 330, 336, 359. V. aussi DÉMON INTÉRIEUR.

GYAROS (île des Cyclades): 15, 55.

HADRIANUS (fils de Marc Aurèle).

HADRIEN (empereur): 23, 30, 36, 37, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 52, 54, 59, 66, 67, 74, 95, 103, 105, 106, 107, 109, 111, 113, 115, 119, 123, 127, 132, 142, 253, 260, 262, 266, 270, 271, 289, 290, 295, 347, 364, 365.

HADRIEN (de TYR) : 161, 228.

HALALA : 221, 316, 325.

HANNIBAL : 135, 184.

HARNOUPHIS : 208, 353, 354.

HARUSPICES: 343.

HASARD V. FORTUNE

HEILBRONN : 111.

HÉLIODORE: 207.

HÉLIODORUS (fils d'Avidius Cassius): 218.

HELLÈNES : 119, 140, V. GRECS

HELLÉNISME : 132, 139.

P. HELVIDIUS PERTINAX: 203, 208.

C. HELVIDIUS PRISCUS: 16, 18, 78, 90, 149.

HÉRA. (JUNON) : 351.

HÉRACLÈS (Hercule): 131, 132, 133.

HÉRACLITE : 309, 310, 363.

HÉRÉDITÉ (principe): 46, 54, 215.

HERMÈS (Mercure): 132, 152, 349, 354, AÉRIEN: 208.

HERMOGÈNE : 225.

HERMONDURES : 125, 236.

HERNIQUES: 352.

HÉRODE ATTICUS : 42, 45, 67, 107, 145, 146, 152 et s., 165, 211,219,227,243,250,277, 291.

HÉRODIEN : 290, 297.

HÉRODOTE : 64.

HÉSIODE : 45, 312, 334, 350, 357.

HIBÈRES : 124.

HIERAPOLIS : 228.

HIERARCHIE SOCIALE: 253, 322.

Hilaritas: 36, 230, 234.

HIPPARCHOS (arrière-grand-père d'Hérode Atticus): 152.

HIRTIUS: 83.

HISTOIRE AUGUSTE: 9, 10, 23, 49, 50, 51, 52, 53, 59, 62, 74, 76, 88, 89, 90, 91, 95, 97, 102, 103, 107, 110, 112, 124, 125, 144, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 172, 173, 174, 177, 186, 188, 190, 192, 198, 199, 200, 201, 210, 217, 218, 219, 224, 225, 230, 238, 247, 249, 266, 275, 285, 300, 302, 304, 341, 344, 353, 364, 371.

HISTOIRE (projetée par Marcus): 279.

HOMÈRE : 17, 45, 64, 138, 156, 284, 312. V. Iliade, Odyssée.

Honestiores: 148, 158, 366.

Honestissimus *Quisque:* 254, 255.

Honos: 36, 37.

HORACE : 57, 65, 66, 136, 174, 260.

Humanitas (culture): 13, 128, 140.

Humiliores : 148, 158, 366. V. aussi TENUES.

M. IALLIUS BASSUS : 177, 190.

IAZYGES : 111, 198, 204, 207, 211, 212, 213, 231, 236, 237, 238, 315.

ILIADE : 284.

ILLYRICUM : 125, 198.

IMMORTALITÉ: 223. V. aussi Divinisation. Mort.

IMPERATOR : 38, 48, 129, 136, 230, 342.

Imperium: 32, 48, 95, 242. *Maius* : 207.

INDE: 123.

INDIFFERENTS: 38, 86, 107, 212, 245, 246, 251, 256, 324, 328.

Indulgentia: 61, 244, 268, 278, 333, 344, 348, 362.

Ingenui: 256.

Iniuria: 149.

Institutiones: 248.

INTELLIGENCE: 321, 326, 342, 345, 358.

IOL CAESAREA: C. CHERCHELL.

IRRATIONNEL: 322.

ISEE (rhéteur): 84, 142, 143.

ISIDORUS : 207.

ISIS : 178.

ISOCRATE : 12, 17.

ITALICA : 249.

ITALIE : 193, 198, 210, 219, 250, 371.

ITHAQUE : 284.

P. IULLIUS MARCIANUS: 179, 180.

Iuridici: 220, 250.

Ius: 149, 264, 357. *Civile:* 242. *Pontificum:* 345.

Ivstum Bellum: 233, 356.

JACOBINISME: 251.

JANUS (porte de -) : 31.

JÉRUSALEM : 119.

JEUX : 11, 41, 165,170, 200, 219, 249, de GLADIATEURS : 165.

JUDA I (patriarche): 224, 323.

JUDAÏSME: 119, 225.

JUDÉE : 110, 118, 176, 323.

JUGURTHA: 184.

JUIFS: 118, 119, 224, 323, 368, RÉBELLION DES: 113, 118.

JULIANUS: 242.

JULIE L'AINÉE (FILLE D'AUGUSTE) 47, 54, 324.

JULIO-CLAUDIENS (d'Auguste à Néron): 43, 47, 130, 295, 297.

Cri. JULIUS AGRICOLA : 43, 112, 113.

JULIUS DONATUS : 262.

JULIUS THEODOTUS : 160, 161.

L. JULLIUS VEHILIUS GRATUS JULIANUS: 203.

D. JUNIUS RUSTICUS : 61, 72, 78, 90, 135, 146, 311, 364.

JUNON : 53, 223, 234, 351. V. aussi HERA.

JUPITER : 47, 53, 200, 230, 241, 251,285,348,351,355,369.

- FULMINATOR : 209. V. aussi ZEUS.

JURISCONSULTES: 266 et s.

JUSTICE (vertu): 14, 85, 97, 107, 108, 243, 244, 246, 268, 332, 334, 336, 356, 357, 371.

JUSTIN : 191, Apologie de - 52, 364, 368.

JUSTINIEN (Code de -)

JUVÉNAL : 142, 303.

Juventas: 36, 37, 173.

KANT : 333.

KENCHELA: 114.

LABERIUS : 279.

Q. LABIENUS: 120.

LACÉDÉMONIENS: 140.

LACRINGI (PEUPLE GERMAIN): 194.

LAELIUS : 101.

LAETITIA : 234.

LAHN : 111.

LAMBÈSE : 115.

LANGOBARDS : 189, 190.

LAODICÉE (Latakieh): 167.

LARAIRE: 344.

LARES: 344, 355.

LATERANI : 44, 64.

Latifundia: 257.

LATIN (langue): 70, 71, 136, 338.

LATIUM : 39, 140.

LATRAN : 35.

LAVINIUM: 230.

LAZES : 124.

LECTISTERNE : 190, 352.

LÉGION: 127, I. Adiutrix: 180, I. Minervia: 179, II Adiutrix: 179, 180, 181. II Traiana Fortis: 224, II Pia: 201, III Augusta: 115, III Concordia 201, III Gallica: 183, IV Flavia: 180, 198, V Macedonica: 179, 195, VII Gemina: 177, X

Gemina: 180, XI Claudia: 180, XII Fulminata: 209, XIV Gemina: 180.

LEUGARICIO: 237.

Lex *Falcidia:* 295.

Lex *Petronia:* 263.

Lex *Plaetoria:* 253.

Liberalitas: 31, 188, 216.

Libera Respublica: 233, 255, 335.

Libertas: 105.

LIBERTÉ: 18, 79, 85, (01, 149 150, 248, 319. - Condition juridique: 251, 258, 259.

LICINII LUCULLI: 141.

LIMES de Germanie: 111, de Bretagne: 112, 113, Afri cain: 115.

LIONS : 202.

LIPPE : 194.

Litterator: 62.

LIVERPOOL: 112.

LIVIE : 12, 234, 324.

LIVRES SIBYLLINS: 353.

LOGIQUE: 85.

LOGOS : 21, 30, 58, 322, 342, 351, 368, 369. V. aussi RAISON.

LOI DES DOUZE TABLES : 269.

L. LOLLIANUS AVITUS: 188.

Q. LOLLIUS URBICUS : 113.

LORIUM (villa d'Antonin le Pieux): 276, 294.

LOUVRE (MUSÉE): 34.

LUCIEN DE SAMOSATE : 325, 354.

LUCILIUS (poète): 279.

LUCILIUS (l'ami de Sénèque): 16.

LUCILLA : 1) Mère de Marc Aurèle V. Domitia Lucilla, 2) Fille de Marc Aurèle. V. Annia Lucilla.

LUCIUS CAESAR, Petit-fils d'Auguste: 316.

LUCIUS Frère de Marc Aurèle: V. VERUS.

LUCRÈCE (poète): 104, 279, 282, 283.

Lustratio: 31, 32.

LUTATIUS CATULUS: 371.

LYCIE : 118.

LYON : 39, 67, 363, 365, 367.

LYONNAISE (Gaule): 110.

LYSIAS : 82.

MAÂT : 335, 356.

MACÉDOINE. Rois de - 132, 133. V. aussi PHILLIPE. ALEXANDRE. Province romaine: 156, 201, 203, 231.

MACRINIUS AVITUS CATONIUS VINDEX : 189, 206.

MAECIANUS : 218, (AVIDIUS MAECIANUS. Fils d'Avidius Cassius?).

MagnitudoAnimi. V. Grandeur d'Ame.

MAI (Cardinal Angelo): 24.

Maiestas: 32, 153.

MAIN: 111.

MAITRE INTÉRIEUR: 109.

MAITRISE DE SOI (vertu): 14, 85, 108.

MAL (moral): 85, 294, 373 V. aussi Modération

MANDATA: 243.

MARATHON: 151

MARCIANUS: 78.

MARCOMANS : 10, 112, 119, 125, 156, 190, 192, 194, 199, 202, 205, 206, 207, 212, 213, 219, 235, 289, 335, 352, 356.

MARCOMANIE (province): 210.

C. MARIUS : 71, 141, 271.

MARIUS MAXIMUS : 305.

MAROC : 114.

MARS (dieu): 22, 37, 57, 182, 184, 201. - ULTOR: 220.

MARSEILLE : 139.

MARTIAL: 66.

P. MARTIUS VERUS : 179, 181, 188, 214, 222, 224, 231.

MARULLUS : 173.

MATIDIA : 170, 282, 294, 295, 296.

MAURES: 115, 116, 127, 204.

MAURÉTANIE : 110, 114, 115, 116. - CÉSARIENNE: 114. - TINGITANE : 24, 114, 117.

MAXIMUS; V. CLAUDIUS MAXIMUS.

MAYENCE (Maguntium): 110.

MÉCÈNE: 101, 324.

MEDICUS (surnom triomphal): 187.

MÉDIE : 187.

MÉDIOCRITAS : 253.

MEDJEDEL: 116.

MÉLITON : 365, 368.

MER : 351. BALTIQUE: 114, 189. CASPIENNE : 120, 124, 187. d'IRLANDE : 113. – du NORD : 111, 113. - NOIRE (Pont-Euxin): 111, 124, 127, 188. ROUGE: 123.

MERCURE: 209, 354. V. Hermès.

MÈRES. Droits: 269, 270.

MERSEY: 112.

MÉSIE : 111, 180, 189, 193. Inférieure : 177, 179, 182, 197. Supérieure: 198, 202.

MÉSOPOTAMIE : 118, 123, 180, 185.

MESSALINE : 303.

MESSIANISME: 119.

MÉTIER de prince: 329, 330.

MÉTIS: 350.

MILET : 24.

MINERVE: 36, 37, 201.

MINUCIUS FÉLIX: 367.

MIRACLE 1) DE LA FOUDRE : 206. 2) DE LA PLUIE: 208.

MISÈNE : 176, 250.

MODÈNE (guerre de -): 83.

MODÉRATION. V. MAITRISE DE SOI : 85, 107.

MONARCHIE: 17, 19, 133, 233.

MONNAIES: 35 et s.

MONTANISME: 368.

MORAVA : 112.

MORAVIE : 112, 192.

MORT (réflexions sur -) : 223.

Mos *Maiorum:* 13, 98, 103, 104.

MUCIEN (C. LICINIUS MUCIA-NUS): 14.

Q. MUCIUS SCAEVOLA : 347.

MULUCHA (Moulouya): 114.

MUSA: 324.

MUSÉE d'ALEXANDRIE.

MUSIQUE: 62.

C. MUSONIUS RUFUS : 15, 16, 17, 72, 90, 344.

MUSULAMES: 114.

MYRON : 19.

MYTHE: 83, 93, 132, 285, 351.

NAAB : 236.

NABATÈNE: 12.

NABER : 24.

NAEVIUS : 65, 279.

NAPLES : 68, 135, 276, 284.

NARBONNAISE : 176.

NARISTES : 236.

NASAMONS: 115.

NATURE: 17, 29, 30, 103, 130, 131, 150, 152, 282, 307, 320, 321,322,341,342,349,358, 361.

NECKAR : 111.

NÉMÉSIS : 319.

NEPTUNE: 228, 351.

NÉRON : 15, 17, 38, 41, 46, 47, 75, 103, 105, 110, 118, 122 123, 144, 166, 172, 217, 227, 238, 262, 331.

NERVA (empereur): 18, 45, 47, 153, 221, 260, 270.

NEWCASTLE : 112.

NICÉPHORIUM: 185.

NICÉTÈS DE SMYRNE: 133.

NICOCLÈS : 12.

NIL : 206.

NÎMES : 41.
NISIBIS : 186.
NOMOS : 357.
NORIQUE : 111, 203.
NOVIUS : 279.
NUMA : 12, 96, 353.
NUMANCE : 184, 248.
Numéri: 126.
NUMIDIE : 114, 116, 181.
OCÉAN: 113, 298.
OCTAVE (le futur Auguste): 120.
OCTAVIE: 47, 324.
OCTROI: 273.
ODER : 194, 235.
ODESSA : 237.
ODYSSÉE: 284, 312.
Officia: 80.
OLT : 111.
OPINION: 29, 130, 321.
OPITERGIUM (Oderzo): 202.
OPIUM: 212, 286.
ORACLES: 47, 57, 59, 355.
ORATEUR: 63.
Oratio: 136.
ORONTE : 142.
ORPHÉE : 93.
OSRHOÈNE : 180, 185.

OTHON : 46, 166, 217.

Otium: 99.

OVIDE : 169.

PACORUS : 124, 171.

PAETUS THRASEA (P. CLODIUS THRASEA PAETUS): 78, 90 149.

PAIDEIA : 160.

PAIX (PAX) : 183, 188.

PALATIN : 53, 77, 266, 278, 281, 283.

PALESTINE : 119, 127, 219, 224.

PALESTRE: 165.

PALLADIUM: 188.

PAMPHILA : 262.

PAMPHYLIE (province) : 118, 167.

PANATHÉNÉES: 131.

PANÉTIUS: 99.

PANHELLÉNION: 67, 132.

PANNONIE : 49, 111, 154, 176, 180, 193, 205, 214, 216, 232, 288. - Inférieure : 117, 179, 199, 202. - Supérieure: 90, 177, 189, 190, 198, 203.

PANTHÉA : 178, 325.

PAPHLAGONIE (province): 297.

PARÉNÉTIQUE : 85, 268.

Parilia: 41, 140.

Parsimonia: 102, 250.

PARTHES: 117, 118, 119 et s., 159, 167, 170, 171, 174, 187, 272, 289.

PARTHICUS MAXIMUS (surnom triomphal): 187.

PATRICIENS : 69.

PAUL (juriste) : 366.

PAUL III (pape): 35.

PAUL ÉMILE: 293.

Pax Aeterna : 229. - *Deorum:* 347.

PÉDÉRASTIE: 100, 280.

PEDIANUS FUSCUS : 48.

M. PEDUCAEUS PLAUTIUS QUINTILLUS (gendre de Marc Aurèle): 291, 298.

PÉLOPS: 53.

PENSÉES V. Index II.

PERGAME 1) Royaume: 117, 118, 371. Ville: 355, 365. 2) Affranchi: 325.

PERIPATETICIENS : 89, 322.

PERPENNA: 137.

PERSÉE (roi): 294.

PERSES: 128, 152.

PERTINAX V. HELVIDIUS PERTINAX.

PESTE: 200, 238, 371. V. Épidémie.

PÉTRONE : 66. V. Satiricon.

M. PETRONIUS SURA MAMERTIA-NUS (gendre de Marc Aurèle): 225, 291, 298.

PFLAUM (H. G.): 23.

PHALARIS: 331.

PHARASMANE: 124.

PHASE (Rion): 124.

PHÉRÉCYDE de SYROS : 309.

PHIDIAS : 19, 134.

Philathropia: 152, 185, 264.

PHILIPPE II de MACÉDOINE: 12, 129.

PHILOSOPHIE. 9, 11, 13, 20, 76, 77, 91.

PHILOSTRATE : 89, 91, 105, 107, 133, 138, 143, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 225, 291.

PHRAATES: 121.

PHRATRIES: 252.

PHYSIQUE: 85.

PIAVE : 198.

Pietas: 36, 67, 188, 199, 223, 228, 243, 264, 344, 346.

PIÉTÉ: 344, 351.

PISISTRATIDES: 17.

PISON 1) CONJURÉ DE 63: C. CALPURNIUS PISO: 15.

2) L. Calpurnius Piso Frugi Licinianus. Adopté par Galba: 46.

3) Cn. Calpurnius Piso. Ennemi de Germanicus: 178.

PITTACOS: 309.

PLATON : 11, 26, 82, 90, 132, 147, 148, 247, 309, 310, 311, 322, 326, 337, 373. *Répu*blique *11:* 102, 130, 251, 269, 349. Lettre *VII:* 12. *Phèdre:* 82. *Banquet:* 82. *Phédon:* 197. *Thétète:* 309. Apologie de *Socrate :* 287.

PLATONISME: 12, 19, 21, 91. V. aussi PLUTARQUE.

PLAUTE : 59, 65, 279.

PLAUTIA : 50.

PLINE L'ANCIEN.

PLINE le JEUNE : 18, 19, 26 , 66, 84, 133, 142, 243.

PLOTINE : 46.

PLUTARQUE : 19, 82, 89, 128, 142, 149, 247, 301, 308.

POLÉMON (sophiste) : 60, 107, 135, 142, 143, 145, 226.

POLICE: 105.

POLLIO (grammairien): 64, 65.

POLYBE : 139, 140, 150, 372.

POLYCHARMOS: 152.

POLYCLÈTE: 19.

POMPÉE 117, 229. 325, 363.

POMPÉI : 60.

POMPEIANUS. V. CLAUDIUS POM-PÉIANUS.

POMPONIUS (poète): 279.

T. POMPONIUS PROCULUS VITRASIUS POLLIO: 197.

PONT et BITHYNIE (province): 118.

PONT-EUXIN. V. MER NOIRE: 118.

PONTIFE (Grand -): 342, 345, 347, 355.

M. PONTIUS LAELIANUS LARCIUS SABINUS : 176, 195.

PORTENTUM (Présage): 57, 343.

PORTES DE FER: 111.

PORTIQUE (stoïcisme): 10, 62, 128, 150, 251, 255, 268.

PORTORIA: 237.

POUZZOLES : 113.

Praetentura Italiae *et Alpium* : 195, 198.

Praetor Tutelaris: 253.

PRÉFÉRABLE: 246, 251, 328.

PRÉFET D'ÉGYPTE : 92, 176, 182. 214, 225, 266.

PRÉFET DE LA VILLE. 43. 46, 52 75, 261, 364, 368

PRÉNESTE : 53, 200.

PRÉTEUR: 242.

PRÉTORIENS: 173, 191

Princeps *Iuventutis:* 216

PRISCIANUS: 259.

PROCULUS (juriste): 266.

Profectio: 202.

PROPERCE: 325.

PROTREPTIQUES: 135.

PROVIDENCE: 38, 117, 131, 140, 151, 184, 185, 196, 215, 217, 243, 251, 268.

PRUDENCE (vertu): 107, 350.

Prudentia: 20, 85, 108, 332.

PRUDENTES: 242.

PUBLICAINS: 272.

Puellae Faustinianae: 271, 369.

PUISSANCE TRIBUNICIENNE: 95.

PYTHAGORE : 12.

PYTHAGORISME: 63, 76, 283.

QUADES : 28, 112, 119, 156, 192, 199, 202, 205, 207, 208, 210,211,212 213, 235, 236, 315, 335.

QUESTEUR: 164.

QUESTEUR DU PRINCE: 95.

QUINTILIEN: 14, 16, 63.

QUINTILLII: 156, 226.

Sex. QUINTILIUS CONDIANUS : 232.

Sex. QUINTILIUS VALERIUS MAXIMUS : 232.

RABAT: 115.

RADAMISTE : 122.

RAISON: 21, 26, 36, 55, 62, 79, 102, 128, 125, 147, 151, 239, 251, 264, 322, 325, 326, 330, 342, 345, 351, 359, 362, 369.

RATISBONNE (Regina castra): 111, 194.

RAVENNE : 176, 193, 250, 272

REGEN : 194, 236.

REGILLA (FEMME D'HÉRODE). V APPIA ANNIA REGILLA.

Religio: 343 et s; 352, 353

Responsa: 242, 260.

Restitutor *Italiae:* 38.

RÉTIE : 111, 195.

RHÉTEURS: 62, 82, 228. - grecs: 135, 337.

RHÉTORIQUE : 13, 27, 70, 82, 83.

RHIN : 39, 110, 111, 114, 127. 194, 204.

Rhodiens : 139.

RITES: 356. V. FECIAUX. SALIENS.

ROI : 12, 56, 60. V. aussi ROYAUTÉ.

- déesse: 31, 119, 187, 188, 201.

ROMULUS : 215.

ROSTRES: 138.

ROXOLANS : 237.

ROYAUTÉ : 133.

RUBELLIUS PLAUTUS: 15.

RUMMEL : 114.

RUPILLA FAUSTINA (grand-mère de Marc Aurèle): 43.

RUSSIE MÉRIDIONALE: 124.

Rusticitas: 253.

SACERDOS : 354.

SAGE: 20, 22, 56, 57, 80, 86, 100, 102, 151, 333, 359, 360.

SAHARA : 127.

SALA (Chella) : 115.

SALAMINE (de Chypre): 12.

SALIENS: 22, 46, 51, 57, 200, 233, 346, 352.

SALLUSTE : 72, 137, 138, 175, 279, 282, 337.

Salus (divinité): 200.

SALVIUS JULIANUS: 266.

Samentum: 352.

SAMNITES: 184.

SAN LORENZO IN MIRANDA: 222.

SAPIENTIA: 14.

SARDES: 250, 365.

SARMATES : 28, 111, 119, 154, 183, 203, 210, 249, 288, 335. V. aussi IAZYGES.

SARMATIE: 210.

SARMATICUS (surnom triomphal): 211, 231.

Satiricon: 77.

SCIPION ÉMILIEN: 65, 99, 151, 247.

SCOPÉLIANOS DE CLAZOMÈNE: 154.

SCYTHES: 120, 150.

SECRET: 104.

Securitas Publica: 38, 228.

SEDATIUS SEVERIANUS: 171.

SÉGESTE (chef Chérusque): 193.

SEIUS : 262.

SÉLEUCIDES : 117, 118, 119.

SÉLEUCIE : 91, 186, 191.

SÉLINONTE DE SYRIE: 46.

SÉMITES: 118.

SEMNONS: 235.

SÉNAT: 47, 48, 95, 105, 139, 232, 242, 248, 262.

SÉNATEURS: 10, 221, 227, 255.

SENATUS CONSULTE: 10, 256.

Senatus Consultum Orfitianum: 269.

SÉNÈQUE (L. ANNAEUS SENECA) : 16, 27, 76, 321, 324, 344.

De *clementia:* 17, 38, 97, 251.

De breuitate *uitae:* 20.4: 319, 9.3:359.

Ad Lucilium 2: 104, 3: 100, 6.5: 79, 80, 37.4: 79, 47.1 : 257, 66.12: 342, 73.1: 18, 94: 85, 86, 110.8 : 339, 122 : 103.

De *Beneficiis:* 80, 81, 82, III, 21 : 257, 332.

De *ira:* 173.

Dialogues: 27.

De constantia *sapientis:* 360.

De *tranquillitate animi:* 99.

De otio 2.1: 332.

SÉNÈQUE LE PÈRE: 45.

SENSIBILITÉ: 30, 62, 83, 321, 328, 358.

SEPTIME SÉVÈRE: 163.

Sermo: 136.

SERVIANUS (beau-frère d'Hadrien): 48.

SÉVÈRES (dynastie): 305.

SEVERUS. CLAUDIUS (frère de Marc Aurèle): 37, 149, 252.

SÉVILLE (Hispalis): 10.

SEXTUS DE CHERONÉE: 72, 89, 165.

SIBYLLE: 65.

SICCA VENERIA (Le Kef): 64.

SIRMIUM (Mitrovitza): 156, 157, 161, 211, 213, 215, 221, 227, 237, 291, 304, 315, 343.

SISENNA : 279.

SLOVAQUIE: 192.

SMYRNE : 132, 143, 178, 226, 286, 365.

SOCIABILITÉ: 85, 98, 278, 332, 344.

SOCIÉTÉ: 246, 322, 332.

SOCRATE : 287, 310 et s., 319, 363.

SOCRATISME : 87, 321.

SOHAEMUS : 179, 181, 182, 231.

SOMMEIL: 284, 285.

SONGES: 53, 57, 354.

SOPHISTES : 19, 147, 228. V. AELIUS ARISTIDE, POLÉMON, ETC. DION CHRYSOSTOME, HERMOCÈNE, etc.

SOTION: 76.

SOUMMAM (Oued): 115.

M. STATIUS PRISCUS: 175, 176, 179, 181, 182.

STICHUS : 262.

STOÏCIENS: 18, 70, 103, 214, 223, 247, 257, 269, 294, 339, 373.

STOÏCISME : 9, 10, 12, 15, 38, 56, 84, 91, 101, 104, 282, 287, 328, 346.

- romain: 333, 344. V. aussi PORTIQUE.

SUASORIA : 27, 78, 135.

SUBURRE: 42.

SUÉTONE : 13, 23, 166.

SUÈVES : 112, 125.

SULLA (dictateur): 141.

M. SULPICIUS FÉLIX : 115, 116.

Superstitio : 343 et s., 353.

SURVIE DE L'ÂME : 332, 369.

SYMPATHIE: 333.

SYRACUSE: 12.

SYRIE : 39, 43, 48, 51,118, 120, 121, 123, 124, 127, 169, 176, 179, 187, 188, 197, 203, 214, 221, 224, 225, 298.

SYRIE-PALESTINE (province) : 118.

SYRIENS: 142, 167.

SYRTE (Grande): 115.

TACFARINAS : 114, 115.

TACITE: 18, 112, 113, 166, 233, 372.

Dialogue: 13, 15, 133. *Agricola:* 112, 236. *Germanie:* 110, 189, 193, 204, 206.

Annales: 104, 121.

TANDASIS: 78.

TANTALE: 53.

TARENTE: 60.

TARRACONAISE (province): 204.

TARRUNTENUS PATERNUS: 200, 206, 235.

TARSE: 12, 221, 225, 226.

TAURUS (Mont) : 118, 214, 224.

TCHÉCOSLOVAQUIE : 237.

Temperantia (vertu) : 108, 250, 333. V. aussi Maîtrise de soi, Modération.

TENDRESSE: 61, 67, 69, 80, 216, 244, 292, 294, 301, 336, 369. V. Indulgentia.

TERTULLUS: 303.

TERTULLIEN: 238.

TEUTONS: 371.

THÉBAINS: 141.

THÉMIS : 334, 356, 357.

THÉODORE DE GADARA : 73.

THÉODOSE : 9.

THÉODOTE : 100, 281, 289.

THÉODOTUS. V. JULIUS THÉODOTUS.

THÉOLOGIE des PHILOSOPHES: 350 et s., 361. POÉTIQUE: 348, 351, 361. POLITIQUE 347, 353, 357, 361.

THÉOPHRASTE : 90, 320, 322.

THÉOPOMPE: 68.

THÉRIAQUE: 212, 286.

THERSITE : 86.

THÉSÉE : 131.

THESMOS : 357.

THESSALIE: 232.

THIBILIS : 181, 298.

THOTH-SHOU : 208, 353. V. aussi MERCURE.

THRACE : 231.

THRASEA. V. PAETUS.

THUCYDIDE: 181.

TIBÈRE (empereur): 41, 104, 110, 114, 121, 122, 152, 180, 189, 193, 239, 283.

TIBRE : 142, 173, 174, 371.

TIGRE (fleuve): 120, 123, 186, 187.

TINGIS (Tanger): 114.

TIPASA : 116.

TIRIDATE 1) Petit-fils de Vonones II: 122, 172, 180. 2) Petit-fils de Phraatès IV. 3) autre: 182.

TISZA : 111, 204.

TITE-LIVE : 139, 140, 352.

TITUS (empereur): 16, 46, 371.

TIVOLI (Tibur): 103.

TORTURE: 265, 266.

TOTH : 354.

TRAGÉDIE : 349.

TRAJAN (empereur): 18, 32, 37, 43, 45, 47, 48, 75, 107, 111, 115, 118, 123, 127, 133, 138, 142, 148, 153, 169, 172, 180, 194, 210, 213, 220, 221, 243, 260, 270, 295, 364.

TRANSYLVANIE: 111.

TRÉBANIUS: 137.

TRENCIN : 327.

TRIOMPHE: 32, 230.

TROSIUS APER : 64, 65.

TROYENS: 156.

TUNISIE : 114.

TUTEURS: 252 et s., 256.

TYNE : 112.

TYRANS (en Grèce): 12, 17. monarque injuste: 19, 247, 368.

TYRANNIE: 132, 158, 219, 323.

UBIENS : 189.

UCUBIS : 43.

ULPIEN (juriste) : 269.

ULYSSE : 284.

UTILITÉ : 101.

VALACHIE (Petite): 111.

VALERIUS HOMULLUS: 344.

M. VALERIUS MAXIMIANUS : 231, 237.

VALERIUS NEPOS : 259.

VAN DER HOUT : 24.

VANDALES: 194.

VARRON: 347, 348.

VATICAN (Bibliothèque): 24, 26. – Fragment du: 248.

VÉLABRE : 174.

VEILLEIUS PATERCULUS: 189.

VENDANGES: 74, 283.

VÉNÉTIE : 112.

VÉNUS 1) divinité: 234. 2) Temple de Vénus et de Rome: 222.

VERGINIUS FLAVUS: 17.

VERISSIMUS : 51, 52, 59, 218, 305.

Vernae: 258.

VERTU: 20, 269, 330. 1) Les quatre vertus cardinales: 16, 20, 56, 85, 107, 108, 140. 2) Vertus royales: 31, 56, 102, 107, 221, 229. 3) Divinités: 331. V. JUSTICE. COURAGE. MAÎTRISE DE SOI. DISCERNEMENT. PRUDENCE.

L. VERUS (frère de Marc Aurèle par adoption) : 23, 25, 30, 34, 66, 89, 157, 164, 165 et s., 198, 204, 216, 227, 277, 286,

289, 290, 296, 297, 315, 319, 325, 329, 347. V. L. Ceionius Commodus.

VESPASIEN (empereur): 14, 15, 16, 41, 46, 47, 102, 119, 153, 160, 183, 219, 299.

VÉSUVE : 372.

VETERA (Xanten): 194.

VIBIA AURELIA SABINA (fille de Marc Aurèle): 291, 292, 294, 297, 298.

VIBIA SABINA: 47, 49.

VIBIUS ZENO : 259.

VIBULIA ACCIA AGRIPPINA: 153.

VICTOIRE: 330.

VICTOIRE (divinité): 31, 37, 182, 188, 201, 206. - AUGUSTE: 181.

VICTOVALI : 192, 199.

VIN : 272.

VINDOBONA (Vienne): 180, 237.

VIRGILE : 65, 66, 183.

Virtus: 36, 37.

VISTULE : 194.

VITELLIUS : 15, 46, 217.

VOLOGÈSE : 122.

VOLOGÈSE III: 124, 171, 183, 186.

VOLUSIUS MAECIANUS : 92, 266.

VONONÈS : 121, 122.

VOTA PUBLICA : 36.

XENOPHON: 310.

XIPHILIN : 22.

XYLANDER: 26.

ZANTICUS : 212.

ZENON (de Citium): 17, 84, 128,269,271,309,311,342, 350, 351, 357.

ZEUGMA: 186.

ZEUS : 16, 17, 19, 53, 132, 156, 345, 349, 350, 351, 362.

II
INDEX DES *PENSÉES*[a]

Pensées: 9, 20, 24, 26 et suiv., 34, 37, 45, 62, 69, 70, 87, 88, 96, 145, 149, 158, 178, 196, 205, 212, 236, 247, 275, 276, 280, 288, 299, 304, 307 et suiv.

LIVRE I Chap. 1: 44. 2: 45. 3: 42, 44, 277, 343. 4: 277. 6: 77. 7 : 78, 364. 7,1 : 62. 7,2 : 135, 146. 7,2-6: 61. 7,4: 72. 7,8 : 311. 8: 79, 80. 9,4: 72. 10: 64, 11,61. 12: 91. 13: 89, 215. 14: 347. 14,1: 252. 14,2: 37, 149. 15: 89. 16: 56, 96, 315. 16,5: 341. 16,8: 281. 16,11:358. 16,15:341. 16,23 : 107. 16,29: 114. 16,30:310. 16,31: 108, 164. 17 : 347, 351. 17,2 : 61. 17,3 : 44. 17,5 : 56. 17,7: 299. 17,8: 146. 17,11: 58,88. 17,13: 100. 17,14: 146, 3 64. 17,15: 44. 17,18: 281, 301, 316. 17,22 : 65, 145. 17,25 : 319.

LIVRE II Chap. 1: 320, 339. 2: 339, 360. 2,4: 319. 3 : 196. 3,2 : 321. 3,3: 319. 4,1: 319. 5: 61, 92, 244, 319, 330. 5,10: 319, 320. 10: 320, 322. 11 : 317. 11,2:342. 13: 345. 14,5 : 197. 17,3: 320. 17,4: 362. 17,5: 320.

LIVRL III Chap. 2: 30, 321. 2,5-6: 30. 3: 309. 4,5,6 : 362. 4,4: 359. 5,1 : 55. 5,2 : 34. 6 : 243. 6,2 : 310. 6,4: 34. 11,2-5: 245. 12: 331. 14: 26, 279. 16: 331.

LIVRE IV Chap. 1 : 20, 109, 330. 3,1 : 26. 3,4: 27, 244. 3,5: 309. 4,1: 125. 10: 243. 12 : 9,56. 20: 280. 25: 245. 31: 329. 32: 300. 32,5: 329. 33,1: 136. 33,3 : 300. 44 : 280. 49 : 57.

LIVRE V Chap. 1: 288, 331. 5: 146. 8,10: 354, 359. 10: 278. 16,5: 148. 20: 38. 27: 345. 30: 148.

LIVRE VI Chap. 2: 87. 10: 117, 342, 362. 16,1: 146. 16,10: 342. 26: 309. 30: 32. 30,4: 344. 30,5: 114. 30,14: 343. 31: 288. 36,2 : 215. 38: 362. 40: 217. 42: 308. 44,1-3: 361, 366. 44,4: 326. 44,6: 117.

LIVRE VII Chap. 7: 287, 332. 9: 57. 17: 317. 19,1 : 197, 309. 20: 151. 32 : 223. 45 : 287. 54: 326. 55: 148. 61 : 117, 151. 62: 245. 63: 312. 64: 309. 66,3: 310. 67,2-3: 84. 72: 333.

LIVRE VIII Chap. 1,5: 85. 1,6: 85. 3 : 363. 5: 229. 25 : 29,66. 26 : 358. 29: 147, 359. 30: 147. 31: 325. 34: 366. 37 : 178, 325. 37,2: 325. 40 : 325, 326. 41 : 326. 45: 362, 363. 48: 359. 54: 360. 56: 351. 57: 360.

LIVRE IX Chap. 1 : 334, 356. 4: 247. 9: 362. 10: 280. 23: 366. 27,3: 57. 28: 309. 29: 129, 309. 29,6 : 323. 31 : 246. 39: 309. 41: 309. 42,7: 324. 42,10-11 : 323.

LIVRE X Chap. 2: 239. 6: 309, 321, 334. 9,1: 86, 334. 9,2-3: 335. 10: 28, 236. 11:328. 11,1: 336. 11,2 : 336. 23 : 309. 25: 57.

LIVRE XI Chap. 3: 367. 3,1: 337. 4: 337. 6: 349. 7: 337. 8,1-2 : 159. 13,3: 369. 18: 309. 18,1: 321. 18,2: 321. 20: 289. 20,7: 98. 25: 310. 31: 312. 32: 312. 33: 312, 313. 33-39: 312. 36: 312. 37: 312. 38-39: 312.

LIVRE XII Chap. 1: 337. 3: 327, 339, 363. 3,4: 362. 5: 351. 5,1: 344. 28: 348.

a Cet index renvoie aux pages du texte où est mentionné le passage des Pensées dont la référence est donnée ici.