



HAL
open science

De l'éloge des mains au respect des travailleurs: idées gréco-romaines et christianisme antique

Jean-Marie Salamito

► **To cite this version:**

Jean-Marie Salamito. De l'éloge des mains au respect des travailleurs: idées gréco-romaines et christianisme antique. La main, Institut d'arts visuels, Orléans, p. 51-75, 1996. halshs-00001278

HAL Id: halshs-00001278

<https://shs.hal.science/halshs-00001278>

Submitted on 12 Mar 2004

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Contribution parue dans *La main*, Institut d'arts visuels,
Association des Conférences, Orléans 1996

Jean-Marie Salamito

*De l'éloge des mains au respect des travailleurs :
idées gréco-romaines et christianisme antique**

Donatae conjugii.

I. Éloges et contradictions.

Lorsque les écrivains et les philosophes d'Occident parlent de la main, c'est souvent pour en vanter les capacités, pour exalter en elle un des signes distinctifs, sinon une preuve de supériorité, de l'être humain¹. De tels jugements tirent leur origine, comme tant d'autres, de l'Antiquité grecque et romaine, païenne puis chrétienne. Ils sont l'héritage d'une tradition intellectuelle solidement attestée du v^e siècle avant Jésus-Christ au v^e après. Vers le milieu de cette longue période, un texte, resté fameux depuis, fait passer dans la culture latine l'éloge hellénique des mains. Il se trouve au deuxième livre du traité *De la Nature des dieux*, rédigé par Cicéron en 45 avant notre ère. L'auteur feint d'y rapporter les propos tenus, une trentaine d'années auparavant, par un aristocrate romain adepte du stoïcisme, Quintus Lucilius Balbus :

Comme la nature a bien disposé les mains qu'elle a données à l'homme et à combien d'arts les fait-elle servir ! La souplesse du tissu qui forme les jointures des doigts fait qu'il est facile de les plier, facile de les allonger, sans aucun effort. C'est pourquoi, par le simple mouvement des doigts, la main est apte à peindre, à façonner, à graver, à jouer de la lyre et de la flûte ; et c'est là du divertissement. Mais voici qui est nécessaire : la culture des champs, la construction des maisons, la confection d'habits tissés et cousus, tout le travail de l'airain et du fer ; l'on comprend comment, grâce aux mains des artisans qui s'appuient sur les inventions de l'esprit et sur les perceptions des sens, nous pouvons être abrités, vêtus et en bonne santé, et comment

nous avons des villes, des murs, des maisons et des temples. C'est encore par l'œuvre des hommes, c'est-à-dire par leurs mains, que se découvrent la diversité et l'abondance des aliments. Car c'est par la main que sont obtenus bien des produits agricoles... L'homme a la maîtrise complète des dons de la terre ; nous tirons profit des plaines et des montagnes ; les fleuves sont à nous, comme les lacs ; nous semons des céréales, nous plantons des arbres ; nous rendons les terres fécondes par des irrigations ; nous retenons les cours d'eau, nous les rectifions, nous les détournons. De nos mains nous tâchons de produire dans la nature comme une seconde nature.²

Ce discours s'inspire, certes, d'illustres stoïciens du siècle précédent : Panétius de Rhodes, Posidonius d'Apamée ; mais il vaut aussi, pour le lecteur moderne, comme un résumé de tout ce que l'Antiquité, païenne et chrétienne, a dit sur le sujet. L'exclamation « à combien d'arts les fait-elle servir ! » rappelle le mot d'Aristote selon lequel la main constitue « non pas un outil mais plusieurs ». En même temps, elle annonce la position d'un des plus célèbres théologiens grecs du IV^e siècle, Grégoire de Nysse, désignant les membres supérieurs de l'être humain comme « ces instruments qui suffisent à tout »³.

Vanter la souplesse de la peau recouvrant les doigts, c'est là un argument qu'on retrouve dans l'un des *Discours sur la Providence* composés par l'évêque Théodoret de Cyr vers le milieu des années 430⁴. De telles précisions anatomiques se lisent maintes fois dans les éloges antiques de la main : Aristote disserte sur les avantages résultant de la division des doigts en phalanges articulées, de la position spécifique du pouce et de la présence d'ongles⁵. Plus tard, des chrétiens développent des thèmes très proches : Arnobe de Sicca puis Lactance, au début du IV^e siècle ; Némésius d'Émèse, au tournant des IV^e et V^e siècles ; enfin Théodoret, déjà nommé⁶.

Une énumération enthousiaste des multiples activités humaines se rencontre déjà, quatre siècles avant le *De Natura deorum*, dans un célèbre chœur de l'*Antigone* de Sophocle. Une autre, la plus ample que nous ait léguée l'Antiquité, se trouve, à l'autre extrémité de notre période, chez Théodoret de Cyr. Celui-ci ajoute aux exemples cicéroniens le travail féminin de la laine, le commerce maritime, la médecine et l'écriture. Il se représente lui-même en train de naviguer parmi les diverses techniques comme sur un « océan de sagesse »⁷.

La formule, enfin, selon laquelle les hommes réalisent « dans la nature comme une seconde nature » semble avoir inspiré, au début du III^e siècle, le premier grand écrivain chrétien d'Afrique du Nord, Tertullien, qui parle de l'activité humaine comme d'un « second aménagement du monde ». Théodoret, décidément l'auteur ecclésiastique qui répond le plus complètement au texte de Cicéron, note, quant à lui, que l'homme, grâce à ses mains, « embellit la terre de prés en fleurs, de riches moissons, de bois spacieux »⁸.

Chez les stoïciens comme chez les chrétiens, tous ces arguments visent à manifester le dessein providentiel à l'œuvre dans l'univers. Il s'agit de démontrer que les divinités grecques et romaines, pour les uns, ou le Dieu

de la Bible, pour les autres, ont effectivement doté l'humanité de toutes les aptitudes nécessaires à son bonheur. Xénophon faisait déjà dire à Socrate que la preuve de la sollicitude des dieux pour les hommes réside en « des mains qui exécutent la plupart des choses grâce auxquelles nous sommes plus heureux que les animaux »⁹.

Il peut alors sembler paradoxal que Cicéron, écrivant son traité sur *Les Devoirs* un an seulement après celui sur *La Nature des dieux*, déclare, cette fois, son mépris pour « tous les artisans » (*opifices*, le mot déjà employé dans le *De Natura deorum*) et pour leur « vil métier » ; ou encore que Théodoret de Cyr, environ une décennie après avoir fait l'éloge des mains et des techniques, reproche à quelqu'un, dans une lettre, d'avoir porté contre lui « une accusation qui ne conviendrait même pas à de simples travailleurs manuels »¹⁰.

Pour expliquer ces contradictions, on supposera que Cicéron ne reprend pas à son compte, dans le premier texte, les idées de son personnage, mais qu'en revanche il fait sienne, dans le second, « l'opinion généralement reçue », celle du milieu sénatorial, son milieu¹¹. S'agissant de Théodoret, on considérera la différence de nature entre, d'une part, un discours théologique cherchant à démontrer méthodiquement l'existence de la Providence divine et, d'autre part, une remarque incidente, dictée, dans un texte d'usage privé, par un simple automatisme mental. Dans un cas comme dans l'autre, on pourra songer au fréquent décalage entre les théories abstraites et les attitudes quotidiennes, et se rappeler qu'un auteur n'est pas nécessairement cohérent.

L'Antiquité laisse donc à la postérité deux courants : l'un qui magnifie les prouesses techniques de l'homme en général, l'autre qui refuse, dans la vie sociale concrète, toute considération aux humbles travailleurs. C'est surtout ce dernier que les historiens soulignent, jusqu'à le présenter parfois comme une caractéristique de la civilisation gréco-romaine en son ensemble. Beaucoup ajoutent que le christianisme naissant aurait provoqué une révolution des valeurs, en inventant la dignité du travail¹². Pourtant, les documents cités plus haut permettent de soupçonner une réalité plus complexe : la ligne de partage entre exaltation ou dédain des activités manuelles semble traverser la culture païenne comme la tradition patristique. Afin de comprendre les ambiguïtés de ce double héritage, il faut d'abord remonter aux origines de l'idée reçue qui oppose schématiquement, depuis le siècle dernier, mépris antique du travail et revalorisation chrétienne de celui-ci.

II. Aux origines d'un lieu commun.

Publié en 1951, l'article « Lavoro » de l'*Enciclopedia cattolica* fournit, en sa première partie, intitulée « Dignité du travail », une attestation particulièrement claire du lieu commun : généralement « considéré avec mépris » par le

monde gréco-romain, le labeur manuel « trouva dans le christianisme sa meilleure réhabilitation »¹³. Le caractère péremptoire de l'affirmation et, surtout, la présence d'un jugement de valeur laissent entrevoir une intention apologétique. Celle-ci apparaît nettement quand on découvre, dans la bibliographie accompagnant ce texte, des ouvrages qui relèvent moins de la recherche historique que de l'engagement confessionnel. Le plus ancien d'entre eux est le discours prononcé en 1885 à Rome par un théologien, Mgr Salvatore Talamo, en présence de plusieurs cardinaux, lors de la distribution solennelle des prix d'une institution catholique vouée à la formation de jeunes artisans. « Survient le christianisme, proclame l'orateur, et le travail manuel cesse d'être un déshonneur ; dans ce domaine aussi, notre religion apparaît comme une nouveauté bienfaisante et civilisatrice. »¹⁴

Dix ans plus tard, un prêtre de Paris, l'abbé Maxime Sabatier, publie un ouvrage substantiel, *L'Église et le travail manuel*, afin de montrer « ce que l'Église a fait pour réhabiliter le travail, pour mettre le travailleur dans la situation si honorable où nous le trouvons aujourd'hui »¹⁵. En 1898, il donne de son livre, sous le même titre, une édition considérablement abrégée, qui connaîtra plusieurs réimpressions. C'est cette version que cite l'*Enciclopedia cattolica*. Sabatier y déclare avec fierté avoir reçu le soutien du pape pour son effort apologétique : « Encouragé paternellement par une lettre d'approbation du Souverain Pontife Léon XIII, douloureusement ému par la mauvaise foi d'adversaires sans conscience, nous n'avons qu'un désir : ajouter dans l'esprit de quelques-uns de nos contemporains quelque chose à l'honneur impérissable de l'Église catholique et à la gloire de son divin Fondateur »¹⁶. Le même auteur avait déjà daté la préface de son précédent ouvrage du 15 mai 1895, quatrième anniversaire de l'encyclique *Rerum novarum*.

Que Léon XIII se soit intéressé à la réhabilitation historique du travail, cela ne surprend guère : il fut le premier pape à consacrer une encyclique à la condition ouvrière. *Rerum novarum* n'accorde toutefois à l'époque patristique qu'une place fort réduite. Le lieu commun que nous étudions n'y figure que de manière implicite : « Nous savons que, dans les premiers temps de l'Église, on blâmait les chrétiens de ce que la majorité d'entre eux vivait d'aumônes ou de travail »¹⁷. Cette allusion aux critiques d'un auteur comme Celse sous-entend que, dès les origines, le christianisme se serait situé du côté des pauvres, en opposition au mépris païen des métiers les plus humbles. Un document plus explicite confirme cette interprétation. Alors qu'il était encore le cardinal Pecci, évêque de Pérouse, le futur pape écrivait déjà, dans sa lettre pastorale du 6 février 1877 : « Le travail fut toujours regardé avec mépris et il l'est encore là où le christianisme n'étend point son bienfaisant empire ». Il présentait un dossier de citations prises chez Aristote, Platon, Cicéron, Juvénal et Tacite, puis affirmait triomphalement : « Cet état de choses disparut lorsque le souffle de la religion chrétienne se fit sentir dans le vaste corps de la société. (...) Les saints Pères semblent ne pouvoir trouver d'expressions répondant à leur très vif désir de louer le travail et de

le faire estimer à très haut prix auprès de tous. » Venaient alors des références à Ambroise, Augustin, Jean Chrysostome¹⁸...

Le futur Léon XIII s'inspirait probablement des ouvrages historico-apologétiques du comte Franz de Champagny (1804-1882), dont il citait, en cette même lettre pastorale de 1877, un article sur « La charité chrétienne dans les premiers siècles de l'Église »¹⁹. En 1863, dans son livre sur *Les Antonins*, Champagny abordait l'« Action chrétienne sur l'esclavage ». Posant qu'il y avait « deux choses dans l'esclavage : le mépris de l'homme et le mépris du travail », il estimait que les chrétiens avaient combattu le premier par « le principe d'égalité » et le second par « la réhabilitation du travail ». Pour lui, « ces trois termes : la liberté, le travail, la charité » avaient été « tous trois inaugurés par le christianisme »²⁰.

Que l'Église ait prêché la dignité du travail pour combattre indirectement l'institution esclavagiste, Henri Wallon (1812-1904) l'écrivait déjà dans sa monumentale *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, commencée en 1839, publiée pour la première fois en 1847 et encore récemment rééditée : « ... le plus sûr moyen de ruiner l'esclavage, c'était d'assurer et d'étendre les ressources de la liberté. Il fallait relever les classes inférieures, en leur rendant le travail avec la considération dont l'état servile l'avait dépouillé. (...) Le christianisme (...) affranchit, il ennoblit le travail. »²¹ Malgré sa vaste érudition, Wallon ne parvenait pas à citer un seul texte patristique qui associât l'éloge du travail au souhait de voir disparaître le système esclavagiste. Sans doute se laissait-il influencer, sur ce point, par ses convictions personnelles. Croyant, il trouvait là une occasion de défendre l'Église contre des critiques venues de l'extérieur. Plus probablement encore voulait-il, en proche du courant animé par Lacordaire et par Ozanam, affirmer face aux catholiques conservateurs (comme son propre confident l'abbé Rara) l'existence d'un solide lien historique entre évangelisation et progrès social²².

C'est dans le sillage de Wallon, en même temps que de Champagny, que se situe Paul Allard (1841-1916) avec son livre *Les Esclaves chrétiens*, qui connaît deux éditions dans la seule année 1876. Il reproche à « une récente école historique », illustrée principalement par Ernest Havet (1813-1889), de « contester la part qui revient au christianisme dans la destruction de l'esclavage ». Selon lui, grâce à l'Église, « la réhabilitation du travail était achevée à la fin du v^e siècle, l'ouvrier libre était créé, l'ordre économique commençait à se replacer sur ses véritables bases : l'esclavage pouvait disparaître, car il n'y avait plus besoin d'esclaves »²³.

Schématissant à l'extrême la théorie de Wallon, Allard en venait à substituer totalement la force des idées à la pression des circonstances économiques, que son prédécesseur, pourtant, n'avait pas négligée. Cela lui valut les critiques d'un des tout premiers historiens italiens à se réclamer du matérialisme, Ettore Ciccotti (1863-1939). Celui-ci, dès la première édition (1899) d'un livre resté fameux, *Il Tramonto della schiavitù nel mondo antico* (traduit en français en 1910 sous le titre *Le Déclin de l'esclavage dans le monde antique*), s'en prenait aux naïvetés et aux contradictions d'Allard. Quarante

ans plus tard, la deuxième édition, posthume, du *Tramonto* répond longuement à la cinquième des *Esclaves chrétiens* (1915), mais aussi à un ouvrage sur l'esclavage publié en 1908 par Mgr Talamo, celui-là même qui avait prononcé, en 1885, le discours de distribution des prix que j'ai déjà cité²⁴.

Le lieu commun de la réhabilitation chrétienne du travail apparaît donc comme un héritage des controverses idéologiques du siècle dernier. Il ressemble plus à un argument apologétique qu'à un résultat de la recherche historique. Il est l'arme employée par des intellectuels catholiques — en premier lieu, Henri Wallon — pour laver leur religion de l'accusation de ne pas avoir exigé, dès ses débuts, l'abolition de l'esclavage et, plus généralement, de ne pas avoir assez énergiquement contribué à améliorer la vie quotidienne des hommes. Il s'agissait de montrer que l'Église, comme l'écrivait en 1877 le cardinal Pecci, « a des droits historiquement incontestables à la reconnaissance commune et qu'une lutte engagée contre elle au nom et dans l'intérêt de la civilisation serait tout à la fois déraisonnable et injuste »²⁵. Afin de relativiser le rôle joué dans le progrès social par les Lumières et par la Révolution française, ces auteurs vantaient l'exaltation du travail comme une « révolution pacifique », comme « la réalisation des promesses de Liberté, d'Égalité et de Fraternité que Jésus-Christ était venu porter aux hommes de bonne volonté »²⁶.

Défendre l'apport séculaire des chrétiens à la civilisation, c'était déjà l'ambition de Chateaubriand, en 1802, dans le *Génie du christianisme*. C'était aussi celle des *Études historiques* du même auteur, qui ne disaient rien du travail mais entendaient bien célébrer, sur d'autres thèmes sociaux, la transformation évangélique du monde romain : « Tout change avec le christianisme (à ne le considérer toujours que comme un fait humain) ; l'esclavage cesse d'être le droit commun ; la femme reprend son rang dans la vie civile et sociale ; l'égalité, principe inconnu des anciens, est proclamée »²⁷. Wallon, Champagny, Allard, Sabatier, Léon XIII et même de nombreux historiens de notre siècle se situent, consciemment ou non, dans la perspective adoptée par Chateaubriand. Celui-ci répondait à une question posée par l'époque des Lumières : dans quelle mesure le christianisme avait-il contribué au progrès moral et social de l'humanité ? De cette problématique, attestée, par exemple, par Montesquieu²⁸, il vaudrait la peine d'écrire l'histoire...

III. Quelques distinctions nécessaires.

Revenant au lieu commun, il faut maintenant, non plus en rechercher les origines, mais en examiner le contenu. Celui-ci souffre de ce que beaucoup d'auteurs semblent considérer la notion de travail comme allant de soi, comme une catégorie universelle et intemporelle, susceptible de s'appliquer indifféremment à toutes les cultures. Bien sûr, il existe en grec et en latin des termes qui désignent l'acte ou l'effort en vue d'un résultat concret, ou

encore ce résultat lui-même, et qui correspondent donc à certaines acceptions du mot français « travail » ; mais, lorsque ce dernier englobe — comme c'est le cas depuis le XIX^e siècle — l'ensemble des activités humaines productrices d'utilité sociale, il devient un concept proprement moderne, dont les langues de l'Antiquité classique n'offrent pas l'équivalent²⁹. La Révolution industrielle, en effet, est parvenue, comme l'a écrit Hannah Arendt, « à transformer la société tout entière en une société de travailleurs », à fondre les multiples manières de gagner de l'argent en une totalité appelée « travail »³⁰. Le monde antique n'a pas connu cette uniformisation. Un aristocrate grec ou romain, quand il vendait les produits de ses terres, ne considérait nullement qu'il faisait du commerce. Échappant à la nécessité quotidienne, jouissant d'un patrimoine qui lui assurait l'indépendance et qu'il accroissait comme par plaisir, sans angoisse du lendemain, il ne voyait pas dans ses affaires ce que nous nommons aujourd'hui un travail, un métier ou une profession. Ce qui le définissait, à ses propres yeux comme à ceux de ses contemporains, c'était son prestige social, non les modalités de sa participation à la vie économique³¹. A propos d'époques où les diverses activités lucratives n'entraient pas encore dans un concept unitaire et abstrait, on ne peut employer à la légère l'actuelle notion de travail.

En même temps qu'il néglige cette distinction entre vocabulaire ancien et vocabulaire moderne, le lieu commun parle des Grecs et des Romains en général, sans prêter attention aux différentes couches de la population. Cette tendance ne se limite pas à des ouvrages apologétiques ; des historiens de renom l'ont suivie. Spécialiste d'histoire économique de la Grèce antique, Johannes Hasebroek (1893-1957) refusait d'interpréter les jugements dédaigneux d'Aristophane, de Platon, d'Aristote et de Xénophon comme l'expression d'un milieu de lettrés conservateurs : il y voyait le témoignage de « la mentalité grecque »³². Il est vrai qu'il s'appuyait aussi sur un texte d'Hérodote, où l'auteur, en s'interrogeant sur les origines du mépris pour les travailleurs manuels, présentait celui-ci comme panhellénique :

Est-ce des Égyptiens que les Grecs ont appris (...) cette coutume, je ne puis le décider avec certitude, quand je vois que les Thraces, les Scythes, les Perses, les Lydiens, et autant dire tous les peuples barbares tiennent pour moins honorables que les autres ceux de leurs concitoyens qui apprennent les métiers artisanaux (...) et considèrent comme nobles ceux qui sont éloignés des activités manuelles, et surtout ceux qui se sont consacrés à la guerre. Toujours est-il que tous les Grecs l'ont adoptée, surtout les Lacédémoniens...³³

La perspective ethnographique de ce passage pourrait laisser croire à un phénomène touchant des civilisations entières ; mais certains thèmes, comme l'honorabilité, la noblesse ou la préférence pour les fonctions militaires, prouvent qu'Hérodote généralise subrepticement une attitude propre aux aristocraties.

Pareille généralisation se retrouve, au II^e siècle de notre ère, dans une remarque, également fameuse, de Lucien de Samosate :

Si tu devenais un Phidias ou un Polyclète et réalisais beaucoup de merveilles, tous feraient l'éloge de ton habileté, mais il n'y aurait pas un homme sensé pour souhaiter, en te voyant, devenir semblable à toi ; car si tu étais ainsi, tu ne serais considéré que comme un vil artisan, un travailleur manuel, un homme qui vit de ses mains.³⁴

Depuis Jakob Burckhardt (1818-1897), ce témoignage a maintes fois servi à dire que les Grecs auraient méprisé jusqu'à leurs plus grands artistes³⁵. Cela revient à négliger sa part d'exagération satirique : Lucien ne reprend pas à son compte une évidence ; il sourit d'un paradoxe et veut en faire sourire ses lecteurs. D'autres sources attestent clairement que la culture grecque groupait art et artisanat sous l'unique vocable de *technè*, qu'elle reconnaissait au sculpteur ou au peintre l'habileté (également nommée *technè*, comme ici par Lucien), non ce que les modernes appellent inspiration, talent ou génie ; mais cet « homme sensé » incarne seulement les préjugés des notables gréco-romains contre tous ceux qui ne pouvaient vivre de la rente foncière. À l'opposé, l'engouement des foules faisait de certains peintres et sculpteurs des vedettes, aux revenus considérables³⁶.

Quittant les sources littéraires — où, dans la majorité des cas, les élites parlent aux élites — pour appréhender le point de vue des artistes eux-mêmes, nous voyons que beaucoup de ceux-ci, à partir du VII^e siècle avant notre ère et notamment à l'époque hellénistique, ont signé leurs œuvres, en ajoutant parfois de brefs commentaires qui ne laissent aucun doute sur leur fierté. Un sentiment analogue s'exprime dans les multiples stèles funéraires qui déclarent par un texte et/ou par une sculpture la profession du défunt³⁷. Pour ne citer qu'un seul exemple, à Ravenne, sans doute vers l'époque d'Auguste, un charpentier naval s'est fait représenter lui-même en action, avec cette légende : « Publius Longidienus, fils de Publius, a du cœur à l'ouvrage »³⁸. Il faut donc, au lieu de parler des Grecs et des Romains en général, distinguer l'opinion propre aux aristocraties terriennes et la conscience qu'avaient d'eux-mêmes tous ceux qui devaient gagner leur vie par l'exercice d'un métier.

Même à propos des notables, l'expression « mépris du travail » appelle des nuances, selon les différentes acceptions du second de ces termes. Les mêmes auteurs grecs et latins dédaignent le travailleur dépendant en tant que type social (donc le travail comme besogne, gagne-pain, métier), mais ils exaltent l'activité en général (une notion qui rejoint certains aspects de l'idée de travail) comme l'un des moyens, pour l'individu, d'affirmer et d'accroître ses capacités physiques et sa valeur morale³⁹. Cet éloge de l'énergie personnelle rejoint souvent celui, fameux, de l'agriculture — un ensemble de stéréotypes que Moses Finley a caractérisé comme « l'idéologie de la propriété foncière chez les classes supérieures de l'Antiquité »⁴⁰. Aussi

les Pères de l'Église n'innovent-ils nullement lorsqu'ils vantent le travail de la terre ou la valeur de l'effort⁴¹.

Cette distinction entre les milieux sociaux doit s'accompagner d'une attention précise aux différentes écoles philosophiques du monde gréco-romain comme aux diverses tendances du christianisme ancien. Le stoïcisme d'époque impériale manifeste son intérêt et son estime pour les métiers manuels ; il se démarque ainsi des préférences aristocratiques⁴². D'un autre côté, si l'apôtre Paul écrit aux Thessaloniens que celui qui refuse de travailler ne mérite pas de manger, c'est évidemment parce que certains chrétiens de cette cité entendent justifier en termes religieux une forme de parasitisme économique. Trois siècles plus tard, le courant ascétique connu sous le nom de messalianisme fait du refus du travail un des principes de sa spiritualité. Prêchant à Antioche, probablement en 390, sur l'*Évangile selon Matthieu*, Jean Chrysostome s'inquiète de ce que ses auditeurs interprètent parfois les paroles de Jésus sur les oiseaux du ciel et les lis des champs comme une dépréciation du labeur humain : « Lorsqu'il disait : "Ils ne sèment pas", il voulait détourner non d'ensemencer, mais de se préoccuper ; (...) ce n'est pas le travail qu'il condamne, mais la sollicitude »⁴³. Les chrétiens des quatre premiers siècles sont donc loin d'avoir unanimement trouvé dans leur religion un appel à respecter et pratiquer le travail.

Enfin, il convient de ne pas confondre anachroniquement l'éthique de l'effort, telle qu'elle apparaît souvent dans la littérature patristique, avec la valorisation moderne du travail comme l'activité par laquelle l'homme s'accomplit lui-même tout en maîtrisant la nature. C'est ce qu'ont noté, depuis plus d'un siècle et malgré la prégnance du lieu commun, des historiens et des théologiens de diverses confessions chrétiennes⁴⁴. Les prédicateurs de l'Antiquité n'accordent que peu de place au thème du travail comme expression — dans le droit fil de *Genèse*, 1, 28 — du pouvoir humain sur la création⁴⁵. Dans les textes cités au début du présent article, le panégyrique des mains sert à illustrer la bienveillance divine plutôt qu'à célébrer la construction d'un monde nouveau. Beaucoup d'autres sources n'envisagent le labeur que comme une forme de l'ascèse monastique, une manière de pénitence : il s'agit — parfois même à l'exclusion de toute finalité d'ordre caritatif ou simplement pratique — d'éviter les vices consécutifs à l'oisiveté, d'occuper sa pensée, de discipliner ou de châtier son corps⁴⁶.

Ces distinctions nécessaires montrent que le lieu commun historiographique relève, en chacun de ses deux aspects complémentaires — mépris gréco-romain pour le travail, réhabilitation de celui-ci par le christianisme —, d'une généralisation excessive. Il reste que bien des auteurs de l'Antiquité païenne ont exprimé leur dédain pour les métiers les plus humbles, et qu'en revanche beaucoup d'auteurs chrétiens ont manifesté pour ceux-ci de l'estime. Nous examinerons maintenant les différents thèmes développés par les premiers, afin de voir, ensuite, si les seconds leur ont effectivement répondu, et sur quels points.

IV. Aspects du mépris.

Quand ils affichent du mépris pour les artisans et les ouvriers, les écrivains grecs et latins invoquent des justifications variées, qui peuvent se classer en deux catégories principales. Dans la première, nous rassemblerons les arguments visant non pas la besogne en elle-même, mais les conséquences que celle-ci entraîne, globalement, pour le mode de vie et pour les qualités physiques et morales de ceux qui s'y soumettent. Dans la seconde entrent les griefs contre la situation d'infériorité qu'implique en tant que tel, par son processus technique comme par les rapports sociaux qu'il suppose, le travail manuel rétribué.

Première conséquence négative des métiers artisanaux, voire de celui du paysan et des activités salariées en général, même intellectuelles : ceux qui s'y livrent manquent de temps, de loisir. Xénophon et, surtout, Aristote illustrent ce thème. Platon n'en est pas loin : selon lui, le spécialiste d'une technique se trouve contraint de respecter le moment juste (*kairos*) que celle-ci lui impose⁴⁷. Ces auteurs jugent le travail d'après des critères civiques : pour participer à la vie de la *polis*, il faut disposer librement de ses journées. En effet, aux cités grecques de l'époque classique s'applique sans difficulté la remarque de Claude Nicolet sur la République romaine des trois derniers siècles avant notre ère : « On exagère à peine en disant que le métier de citoyen est une profession à plein temps »⁴⁸.

Le second grief de cette première catégorie regarde seulement, cette fois, les artisans, souvent appelés en grec *banausoi* — un terme dont de nombreux textes prouvent clairement la connotation péjorative⁴⁹. Les philosophes et les écrivains leur reprochent de gagner leur vie par des activités qui diminuent les aptitudes physiques et/ou les qualités morales. Aristophane se moque du teint pâle des cordonniers. Xénophon estime que les métiers artisanaux « ruinent le corps des ouvriers qui les exercent et de ceux qui les dirigent en les contraignant à une vie casanière, assis dans l'ombre de leurs ateliers ». Aristote définit les travaux « les plus artisanaux » (*banausotatai*) comme « ceux dans lesquels le corps est le plus abîmé »⁵⁰. Le dédain pour les besognes qui s'effectuent dans l'ombre et nécessitent la station assise, se retrouve, au II^e siècle de notre ère, chez Aulu-Gelle. Ceux qui travaillent assis reçoivent même un nom spécial en grec (*hedraioi*) et en latin (*sellularii*)⁵¹. Quant à la dégradation de l'âme, elle résulte soit de celle du corps (selon Xénophon), soit du manque de temps (selon Aristote), soit de l'abjection propre au métier et aux conditions concrètes de sa pratique (selon Platon puis Aristote, pour la Grèce classique ; selon Denys d'Halicarnasse puis Aulu-Gelle, pour l'époque de l'Empire romain)⁵².

Physiques ou morales, les séquelles dont souffrent les artisans peuvent nuire à la cité tout entière. Des auteurs aussi éloignés dans le temps que Xénophon et Tite-Live se rejoignent sur ce point : ceux qui travaillent assis dans des ateliers deviennent pour leur patrie, en cas de guerre, de médiocres soldats⁵³. Plus généralement, c'est toute la participation de ces hommes à la

vie politique qui fait l'objet, dans la Grèce classique, d'un âpre débat. Les textes fort célèbres où Platon, Xénophon et Aristote contestent aux artisans la qualité de citoyens à part entière, ne représentent pas l'esprit ni la mentalité d'une civilisation, mais seulement les critiques que ces auteurs adressent, directement ou indirectement, à la démocratie athénienne. La tendance opposée s'exprime dans ces paroles que Thucydide prête à Périclès : « Ceux qui participent au gouvernement de la cité peuvent s'occuper aussi de leurs affaires privées et ceux que leurs occupations personnelles absorbent, peuvent se tenir fort bien au courant des affaires publiques »⁵⁴.

Au total, les arguments de cette première catégorie attestent moins le mépris du travail en général que le refus, de la part d'une intelligentsia aux préférences aristocratiques, de partager le pouvoir politique avec la foule des artisans. Il s'agit de déprécier, en s'en prenant à leur apparence physique et à leurs aptitudes militaires comme à leur vertu, ceux que l'on veut écarter des affaires publiques. D'autres textes, en revanche, illustrent clairement le dédain des élites grecques et romaines pour la position d'infériorité, à la fois morale, intellectuelle et sociale, qu'impliquent concrètement, au moment même où ils sont effectués, les travaux manuels rétribués.

Cette infériorité réside tout d'abord dans la soumission du *banausos* à ce que Platon appelle « les bêtes qui sont en lui », c'est-à-dire à son besoin animal de survivre, même dans une condition humiliante. L'obéissance à la nécessité, aux contraintes du processus biologique contredit, aux yeux d'Aristote, l'idéal de la cité. Celle-ci ne se constitue pas « en vue des choses indispensables », mais « en vue du bien ». Beaucoup plus tard mais dans le même esprit, Sénèque blâme le désir immodéré de sauver sa vie, cette tendance qui pousse l'homme à accepter une servitude que le courage de mourir aurait pu lui éviter⁵⁵.

La comparaison avec les esclaves et avec les animaux permet aussi à ces auteurs de condamner l'artisanat en tant qu'activité limitée, selon eux, aux seules capacités physiques de celui qui s'y livre. Pour Aristote, « les travaux les plus serviles » sont « ceux qui font le plus appel à la force corporelle ». Et Cicéron de rabaisser tous ceux « dont c'est la peine et non pas l'habileté que l'on paie ». Ce caractère strictement manuel implique une étroite subordination du fabricant à celui qui lui passe commande : comme l'écrit Jean-Pierre Vernant, résumant la position de Platon comme celle d'Aristote, « la science de la forme de l'objet fabriqué appartient, non au producteur, mais à l'usager »⁵⁶.

Plus encore que la faiblesse morale de celui qui se soumet à la nécessité, plus encore que la subordination intellectuelle de celui dont les mains exécutent une idée qui n'est pas la sienne, les élites gréco-romaines reprochent au travailleur rétribué sa dépendance économique et sociale. Au onzième chant de l'*Odyssée*, Ulysse, descendu dans l'Hadès, rencontre l'ombre d'Achille, qui lui déclare : « Je préférerais, attaché au sol, travailler à gages pour un autre (...), plutôt que de régner sur tous les morts... » Pour le héros défunt, la position la plus humble de l'existence terrestre consiste à recevoir

d'autrui la rétribution de ses efforts. À l'époque classique, Aristote assimile l'activité du manœuvre à une sorte d'esclavage limité dans le temps. Trois siècles plus tard, Cicéron, dans un passage fameux, déjà cité plus haut, des *Devoirs*, considère que « le salaire (*merces*) est lui-même le gage de la servitude (*auctoramentum servitutis*) »⁵⁷. Sans aller jusqu'à supposer que le contrat entraîne pour le travailleur, en droit romain, une modification de son statut individuel⁵⁸, il faut voir dans cette affirmation, comme dans les précédentes, cette exigence implicite : vivre sans rien demander à personne.

Ce refus de la dépendance ne peut se confondre ni avec le dédain pour les besognes jugées entièrement manuelles, ni avec les discours sur la dégradation physique et morale consécutive à l'exercice des métiers artisanaux. Il s'étend, en effet, aux activités intellectuelles et à l'agriculture. S'agissant des premières, Aristote écrit :

Il y a aussi une grande différence selon le but que l'on a dans l'action ou l'étude : si c'est pour soi-même, ses amis ou en visant la vertu, ce n'est pas indigne d'un homme libre, mais le faire pour d'autres cela semblera souvent agir comme un homme de peine et un esclave.

Pareille distinction se retrouve, à l'époque de l'Empire romain, chez Sénèque le Rhéteur puis chez Philostrate⁵⁹. Elle s'applique également aux travaux rustiques : les littératures grecque et latine exaltent maintes fois celui qui cultive son propre champ ; mais, dans les *Mémorables* de Xénophon, un Athénien, dépouillé de ses terres par la guerre du Péloponnèse, refuse comme une « servitude » l'idée de devenir l'intendant des domaines d'un autre. Environ cinq siècles plus tard, les lecteurs de Juvénal participent du même état d'esprit, puisque le poète, pour souligner les humbles origines de Marius, raconte simplement que celui-ci, dans sa jeunesse, « demandait chaque jour son salaire (*merces*), après s'être fatigué à pousser la charrue d'autrui »⁶⁰.

Beaucoup d'historiens considèrent cette attitude comme l'extension tardive aux travailleurs libres, par une sorte de contagion ou d'assimilation, du mépris d'abord éprouvé pour les esclaves⁶¹. Il est vrai que certaines des sources précédemment citées comparent le salariat, pour mieux le déprécier, à la servitude. Pourtant, le passage déjà commenté de l'*Odyssée*, qui évoque la condition de l'ouvrier agricole comme la plus humiliante de l'existence humaine, témoigne d'une époque très antérieure à l'arrivée dans le monde grec de masses serviles d'origine étrangère. Plus tard, quand Aristote, dans un texte fameux, estime que, si les navettes tissaient d'elles-mêmes, l'on n'aurait pas besoin d'esclaves, il refuse implicitement l'idée d'une quelconque participation des hommes libres aux besognes indispensables qui assurent la vie matérielle de la cité. Ce n'est point parce que les esclaves accomplissent les tâches dictées par la nécessité qu'il écarte de celles-ci les citoyens ; c'est parce qu'il veut libérer les citoyens des préoccupations élémentaires de la survie qu'il justifie l'institution esclavagiste⁶².

L'horreur de la dépendance sociale, qui conduit à amalgamer en une même condamnation travail libre rétribué et travail servile, ne constitue pas, dans l'univers mental des élites gréco-romaines, un simple détail, une opinion isolée. Bien au contraire, elle rejoint une préoccupation constante : celle de l'autarcie du propriétaire terrien. Paul Veyne a défini cette notion comme un « mythe », une de « ces théories économiques naïves et non écrites » grâce auxquelles une société ou certaines de ses classes se rassurent elles-mêmes et tentent de se justifier aux yeux d'autrui. Fort différente de celle des modernes, cette idée de l'autarcie n'entraîne nullement les détenteurs des biens fonciers à renoncer aux échanges ni à une stratégie de profit, mais à considérer leurs terres comme la garantie d'une éventuelle autosuffisance, comme le moyen de se retirer, en cas de crise, de tous les circuits commerciaux et de se suffire alors à eux-mêmes⁶³. Derrière une telle conception se découvre l'affirmation de ce que la vie noble, la seule qui mérite d'être vécue, suppose, face aux aléas du jeu économique, une totale indépendance et une sécurité parfaite. La morgue de ces aristocrates envers les salariés s'inscrit donc dans une conception globale de l'existence humaine.

Il s'agit dès lors d'examiner si les chrétiens des premiers siècles ont répondu, de manière topique, aux différents arguments de ce mépris social, voire à la vision de l'homme sur laquelle celui-ci reposait.

V. *Inversion des valeurs et « morale de la subordination ».*

Les prédicateurs chrétiens n'eurent pas à intervenir dans le débat sur la participation des artisans à la vie politique : en détruisant la démocratie dans les cités grecques où celle-ci existait aux époques classique et hellénistique, la conquête romaine reléguait dans le passé la controverse à laquelle avaient participé Platon, Xénophon et Aristote. D'un autre côté, en relativisant l'importance de la *polis* dans la vie de l'individu, le christianisme affaiblissait indirectement l'idéal civique au nom duquel ces auteurs avaient méprisé les travailleurs rétribués⁶⁴. Cela ne signifie pas que ce dédain aristocratique ait perdu de sa vigueur dans l'Antiquité tardive, ni que les chrétiens des couches sociales supérieures y aient aisément renoncé : un Jean Chrysostome devait exhorter certains de ses auditeurs à respecter « celui qui tresse des cordes, façonne l'airain ou quelque autre matière »⁶⁵.

Pareil enseignement vise moins à réhabiliter le travail ou les travailleurs en tant que tels qu'à fortifier la fraternité au sein de la communauté croyante. Plus profondément, il atteste la propension du christianisme antique à inverser les valeurs sociales, à exalter ce que le discours dominant plaçait au plus bas⁶⁶. Celle-ci n'aboutit pas nécessairement au projet d'amender, sur un point ou un autre, la vie concrète de la société. Lorsque Jérôme, par exemple, fait remarquer que Marie, « la plus illustre des femmes » aux yeux de l'Église, avait pour époux un charpentier, et que Pierre, à qui « sont

confiées les clés du royaume céleste », était un pauvre pêcheur, il n'en tire nulle conséquence pour la considération sociale de ces deux métiers manuels. Il veut par là expliquer l'étonnante méthode, la stratégie originale du Dieu qui « a choisi ce qu'il y a dans ce monde d'obscur et d'insignifiant, pour mieux conduire à l'humilité les puissants et les nobles »⁶⁷.

D'autres textes patristiques, en revanche, répondent à des aspects précis de la culture aristocratique. Clément d'Alexandrie interdit de regarder avec morgue « ceux qui, pour gagner leur nourriture (*epi trophè*), s'adonnent à des travaux serviles »⁶⁸. À n'en point douter, cette attitude s'oppose au dédain — étudié plus haut — des élites gréco-romaines envers celui qui se soumet, pour survivre, à des besognes humiliantes. Dans la logique interne du christianisme, une telle acceptation des contraintes de l'existence se fonde probablement sur l'idée que la vie, en tant que don du Créateur à tous les hommes, mérite de toutes façons d'être conservée⁶⁹.

De même, le mépris d'un Aristote ou d'un Cicéron face à ceux qui louent leur force physique, trouve son antidote dans l'estime de nombreux auteurs chrétiens pour l'effort pénible, pour la transformation de la matière⁷⁰ et, surtout, pour une honnête activité manuelle qui laisse à l'esprit sa liberté. Augustin place l'artisan sans cupidité au-dessus des commerçants et des intendants obnubilés par leur souci du gain⁷¹. Quant aux critiques d'un Xénophon ou d'un Aulu-Gelle contre l'obscurité malsaine des ateliers et les méfaits de la station assise, elles sont contredites par la tradition monastique : au travail en plein air, suspect d'entraîner pour l'ascète mille sollicitations et distractions diverses, un Jean Cassien préfère les menues besognes accomplies dans le calme et la solitude d'une cellule⁷².

Même la subordination intellectuelle du travailleur manuel au futur usager de sa production peut prendre, dans les sources patristiques, un sens positif. Basile de Césarée définit en ces termes la vie du chrétien en général et du moine en particulier :

Dans l'œuvre que nous avons décidé d'accomplir, la volonté du commanditaire doit s'imposer à nous comme un but, vers lequel nous devons diriger notre effort, comme dit (...) le Seigneur : « Je suis descendu du ciel, non pour faire ma volonté, mais la volonté de celui qui m'a envoyé, le Père » (*Jean*, 6, 38). (...) De même que le forgeron, s'il entreprend de fabriquer, par exemple, une hache, se rappelle celui qui lui en a fait la commande, le garde présent à l'esprit, pense à la forme et à la dimension qui lui ont été prescrites, et conduit son œuvre selon la volonté de celui qui la lui a demandée (si, au contraire, il cède à l'oubli, il réalisera quelque chose d'autre ou quelque chose de très différent de ce qu'on lui avait demandé), de même le chrétien, à partir du moment où il dirige toutes ses actions, petites ou grandes, vers la volonté divine, exécute son œuvre avec exactitude tout en gardant le souvenir du commanditaire...⁷³

Dans ce parallèle entre l'ascèse chrétienne et l'activité de l'artisan, cette dernière apparaît parfaitement conforme à ce qu'en disaient déjà Platon et

Aristote : la simple exécution du projet d'autrui. Le choix et le développement de cette comparaison relèvent sans nul doute, chez Basile, d'un « automatisme mental », héritage — accepté ici sans critique — de sa culture classique⁷⁴. Ce qui, toutefois, marque une rupture avec la tradition philosophique, c'est que la soumission à autrui de la pensée et de la volonté, au lieu d'être dépréciée, devienne dans ce texte une conduite exemplaire. Le chrétien et le moine s'y voient proposer, selon l'expression d'Andrea Giardina, « une morale de la subordination »⁷⁵.

Celle-ci peut sembler ambivalente. S'il se limite aux termes de la comparaison, le lecteur en tirera une avalisation chrétienne des idées classiques sur l'infériorité de l'artisan — ce que démentent d'autres sources patristiques⁷⁶. Si, en revanche, il considère l'ensemble du passage, le même lecteur y trouvera, en plus d'une exaltation de l'obéissance, une réhabilitation indirecte du travail manuel. Encore cette dernière, se situant dans le seul domaine de l'éthique religieuse, ne répond-elle pas aux antiques préjugés sur leur propre terrain : celui de la compétence intellectuelle.

Reste l'argument le plus fréquemment utilisé par les élites gréco-romaines contre le travail rétribué : le refus de la dépendance économique et sociale. La réponse chrétienne à cette attitude se rencontre dans un texte — décisif, mais généralement négligé — d'Ambroise de Milan. C'est ce document qu'il convient maintenant d'étudier.

VI. Une spiritualité de la dépendance.

À la fin de son *De Tobia*, un ouvrage rédigé dans la seconde moitié des années 380, l'évêque de Milan prend ainsi la défense des travailleurs à gages :

Paie donc au salarié (*mercennarius*) son salaire (*merces*), ne le prive pas du salaire de son labeur, parce que tu es toi aussi un salarié du Christ (*mercennarius Christi*), qui t'a conduit à sa vigne (cf. *Matthieu*, 20, 2) et qui a préparé pour toi un salaire dans le ciel. « Ne lèse donc pas le serviteur qui travaille en vérité, ni le salarié qui épuise son souffle » (*Siracide*, 7, 22), ne méprise pas le pauvre dont la vie se passe en labeur et qui subsiste grâce à un salaire. (...) Toi aussi, tu es sur cette terre un salarié : donne au salarié son salaire, afin que tu puisses toi aussi dire au Seigneur, lorsque tu pries : « Donne leur salaire à ceux qui te soutiennent » (*Siracide*, 36, 18).⁷⁷

Par *mercennarius*, Ambroise entend tout d'abord — comme le font les textes bibliques qu'il cite ou évoque — l'ouvrier agricole qui, parvenu au soir de sa journée de labeur, ne reçoit pas toujours du propriétaire foncier le salaire promis. Mais ce terme désigne aussi, plus généralement, tous ces travailleurs rétribués que Cicéron, en un passage fameux, déjà cité, du *De Officiis*, accablait de son mépris⁷⁸.

L'appel à la justice envers les salariés correspond à une exigence maintes fois exprimée dans l'Ancien Testament, du *Lévitique* à *Malachie*, en passant

par le *Deutéronome* et le *Siracide*, et illustrée, dans le Nouveau Testament, par l'*Épître de Jacques*⁷⁹. Des auteurs de l'époque patristique — Cyprien de Carthage, Jean Chrysostome, Jérôme, Augustin⁸⁰ — ont également abordé cette question, mais sans lui accorder autant d'importance que l'évêque de Milan dans le texte traduit ci-dessus et dans quelques autres. Fort attentif aux réalités économiques de son temps, Ambroise a développé, à travers plusieurs de ses œuvres, un enseignement complet sur l'attitude que les latifondiaires chrétiens devaient, selon lui, adopter envers les humbles : petits propriétaires, colons, journaliers⁸¹. Or, dans ce paragraphe du *De Tobia*, il n'exhorte pas seulement les riches et les puissants à modifier leurs comportements concrets, mais encore à changer d'état d'esprit.

Issu lui-même de l'aristocratie sénatoriale, Ambroise connaît bien l'arrogance des élites romaines envers ceux que la nécessité contraint à attendre d'autrui le paiement de leur travail. En refusant cette attitude (« ne méprise pas le pauvre... »), il prêche une sorte de révolution mentale. Son raisonnement s'appuie sur trois procédés : une métaphore, une analogie, une identification.

La métaphore consiste à parler de tout chrétien comme d'un travailleur au service du Christ (*mercennarius Christi*). D'une manière très proche, Basile de Césarée appelle les moines des « ouvriers de Dieu » (*ergatai Theou*) et les souhaite solidement ancrés « dans la certitude de leur juste rétribution (*misthapodosia*) de la part du Seigneur »⁸². De telles images s'inspirent de la Bible. L'Ancien comme le Nouveau Testament promettent aux croyants une récompense — *misthos* dans le grec des Septante, *merces* dans les traductions latines⁸³. Or ces deux mots désignent également le salaire. De plus, Ambroise relève à plusieurs reprises, dans d'autres de ses œuvres, que Job compare la vie humaine à celle d'un ouvrier agricole (de nouveau, *mercennarius*)⁸⁴.

Ayant ainsi fait du chrétien un salarié au sens métaphorique, l'évêque de Milan pose cette analogie : le rapport entre le travailleur rétribué et son employeur équivaut au rapport entre ce dernier et le Christ. En d'autres termes, autant le journalier dépend, dans l'ordre socio-économique, d'un propriétaire, autant celui-ci dépend-il, quant à son devenir *post mortem*, d'une décision divine. D'où, finalement, l'identification du salarié au sens figuré à un salarié au sens propre, puisque l'un et l'autre se définissent par une incomplétude, une attente, une dépendance. À la fin du paragraphe, le *mercennarius Christi* est devenu *mercennarius* tout court. Dans une de ses lettres, Ambroise a cette formule lapidaire, à propos des chrétiens, voire des humains, en général : « Tous salariés, tous ouvriers » (*Omnes mercennarii, omnes operarii*)⁸⁵.

Prêcher aux aristocrates le respect des travailleurs en identifiant les premiers aux seconds, voilà une démarche dont l'originalité apparaîtra avec évidence si nous lui comparons ce qu'écrivait un contemporain d'Ambroise, le rhéteur païen Libanios d'Antioche :

Que jamais (...) un artisan ne soit maltraité par un garçon qui s'adonne à la culture ; que ce garçon vive en paix avec ces gens-là et ne se rende jamais indigne des louanges de ceux qui gagnent leur pain par le travail de leurs mains ; (...) si l'un d'eux lui a adressé quelque parole offensante, qu'il le supporte et montre par là-même toute la distance (*to meson*) qu'il y a entre un homme de la rue et un garçon qui a reçu l'honneur d'être initié à Hermès.

Ici, la courtoisie et la patience envers les humbles servent à se distinguer plus nettement d'eux⁸⁶.

Loin de cette recherche de la distance sociale, le précepte ambrosien repose sur l'idée implicite d'une sorte de fraternité ou d'égalité dans la dépendance. Des formules rares comme « salarié du Christ » et « Tous salariés » rejoignent ainsi l'expression, beaucoup plus connue, selon laquelle les chrétiens sont des « compagnons d'esclavage » (*conservi*, dit Lactance ; *homodouloi*, dit Basile) soumis au même Dieu⁸⁷. Que cette thématique se soit répandue, chez les chrétiens de l'Antiquité tardive, bien au-delà du cercle des théologiens, c'est ce qu'attestent les nombreuses épitaphes qui présentent le défunt comme « esclave de Dieu » (*servus Dei*) ou la défunte comme « servante de Dieu » (*famula Dei*). Dans une inscription d'Ostie, des époux se disent eux-mêmes « compagnons d'esclavage au service de Dieu » (*conservi Dei*)⁸⁸.

L'application à la vie religieuse de tout ce vocabulaire de l'infériorité sociale constitue ce que nous pourrions appeler une *spiritualité de la dépendance*. Spiritualité, car les croyants utilisent le lexique séculier de la soumission pour définir les relations qu'ils entretiennent avec leur Dieu, pour exprimer en images concrètes une certaine forme de piété individuelle. Il reste alors à savoir si, de cette dernière, les prédicateurs ont tiré une morale : les métaphores sont-elles restées des artifices du langage, ou bien ont-elles joué un rôle dans les discours destinés à changer les réalités ?

Chez Lactance, la comparaison du chrétien avec un esclave sert à exhorter celui-ci à l'indulgence : « Qu'il ne soit dur ni pour son fils ni pour son esclave : qu'il se souvienne que lui aussi a un père et un maître »⁸⁹. La portée sociale de cette image se vérifie, plus nettement encore, dans un épisode rapporté à propos du fameux abbé Hypatios, qui dirigeait, au début du v^e siècle, le monastère de Rufinianes, en Bithynie. Quatre esclaves avaient fui en ce lieu et s'y étaient faits moines. Leur propriétaire, Flavius Monaxius (connu des historiens comme un des consuls de l'an 419), vint les réclamer. Hypatios lui répondit ceci : « Si vous pensez en termes humains, bien sûr, ce sont vos esclaves ; si vous ne pensez pas en termes humains mais selon Dieu, ce ne sont pas vos esclaves mais vos compagnons d'esclavage (*sundouloi*). Si donc vous les éloignez de Dieu, notre maître commun, que vous fera-t-il ? Ne va-t-il pas déchaîner son courroux contre vous ? » Impressionné, Monaxius se contenta de demander à Hypatios sa bénédiction⁹⁰.

Dans le *De Tobia*, Ambroise tire lui aussi des conséquences pratiques d'une métaphore empruntée aux rapports de production. Il exige de l'employeur, dans la vie quotidienne, justice et respect envers le travailleur à

gages. Bien plus, l'image choisie — « salarié du Christ » — place au cœur de l'existence chrétienne un sentiment de dépendance strictement opposé à l'idéal aristocratique. C'est cet antagonisme entre prédication chrétienne et valeurs sociales des élites qu'il nous faut, pour finir, évoquer.

VII. Prédication chrétienne contre valeurs aristocratiques.

Morale de la subordination et spiritualité de la dépendance semblent bien s'opposer aux valeurs aristocratiques de l'autorité et de l'autarcie. Pourtant, il arrive que les théologiens de l'Antiquité fassent converger les vertus chrétiennes et l'idéal des couches sociales supérieures. C'est le cas des plus illustres prédicateurs cappadociens de la fin du IV^e siècle, tous trois issus — comme la plupart des évêques de cette époque — des élites municipales. Rappelant comment Basile avait fondé près de Césarée des établissements d'assistance, Grégoire de Nazianze dit que son ami invitait ainsi tous les notables à rivaliser avec lui de générosité envers les pauvres. Cela revient à exprimer l'exigence évangélique de la charité dans le langage traditionnel de la concurrence entre les évergètes, les bienfaiteurs de la cité. Frère de Basile de Césarée, ami de Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse raconte comment son autre frère, Naucratus, prenait soin de vieillards réduits à la misère : il les nourrissait lui-même — preuve de sa bonté et de son humilité — grâce au produit de sa chasse, c'est-à-dire d'une activité typiquement aristocratique⁹¹.

Certes, il ne s'agit là que d'exemples ponctuels ; mais, passant au christianisme occidental, nous pouvons voir que le courant connu sous le nom de pélagianisme proposait de la vie chrétienne tout entière une conception héroïque, remarquablement ambitieuse, qui devait permettre, selon la formule de Charles Pietri, « à une élite convertie de prendre conscience d'elle-même et de s'expliquer plus clairement sa mission dans la cité »⁹². Est-ce un hasard si Julien d'Éclane, l'un des plus brillants défenseurs des thèses pélagiennes, reprenait les termes de Cicéron pour déprécier « la lie plébéienne de ceux qui travaillent assis »⁹³ ?

Son adversaire, Augustin, peut en revanche apparaître comme le défenseur d'un christianisme de masse⁹⁴, en même temps que comme un critique, dans le sillage d'Ambroise, des préjugés aristocratiques. Il écrit en effet :

La véritable honnêteté ne réproouve pas ce que réproouve l'orgueil de ceux qui aiment à passer pour honnêtes, sans se soucier de l'être en réalité. L'apôtre Paul n'aurait donc pas dédaigné d'entreprendre quelque travail des champs, ni de s'appliquer à une occupation d'artisan. (...) Quel qu'il soit, celui de ces métiers que les hommes exercent avec intégrité et sans ruse, est bon.⁹⁵

L'évêque d'Hippone distingue, dans le mot *honestas*, le sens moral d'« honnêteté » du sens social d'« honorabilité ». Les élites du monde

romain, au contraire, réunissaient les deux acceptions en une seule et unique valeur, qu'elles prétendaient incarner.

La critique augustiniennne de l'honorabilité et la spiritualité ambrosienne de la dépendance constituent donc une véritable remise en cause, au nom de la religion nouvelle, des valeurs aristocratiques. Dans le cas précis d'Ambroise, la réhabilitation des salariés aboutit même à un total renversement des critères, puisque la vie chrétienne se trouve placée tout entière sous le signe de l'incomplétude, de l'humble et patiente attente d'une rétribution. Or, il est frappant de constater que, dans d'autres textes de l'époque patristique, la réflexion sur l'esclavage ou sur le salariat prend place, comme chez l'évêque de Milan, dans une conception globale de la vie humaine. Basile considère que tout homme est esclave du fait même qu'il est créature ; au début du VI^e siècle, une règle monastique anonyme, la *Règle du Maître*, justifie le droit au salaire par l'idée que Dieu a soumis à l'homme l'ensemble de la création⁹⁶. Bien plus, l'idée de la dépendance fondamentale du croyant est inscrite, dès l'origine, dans le nom même de « chrétien » : comme l'a montré Elias Bickerman, *Christianos* signifie « serviteur du Christ »⁹⁷.

Au total, il importe de nuancer très soigneusement le lieu commun selon lequel le travail en général, prétendument méprisé par la civilisation gréco-romaine, devrait au christianisme des premiers siècles sa réhabilitation historique. Ce qu'ont entrepris des théologiens comme Ambroise, c'est bien plutôt de défendre la dignité des travailleurs à gages contre le dédain des élites. Cela ne les conduisait pas simplement à critiquer des valeurs sociales, mais à s'opposer à une conception globale de l'existence humaine. Le désir d'autarcie économique, ancré dans la psychologie des aristocraties foncières, et la recherche de la totale indépendance individuelle (*autarkeia*), chère à la tradition philosophique, convergeaient dans l'exaltation de l'autosuffisance comme condition de bonheur, de sagesse, d'accomplissement de soi⁹⁸. En définissant le chrétien comme un « salarié du Christ », l'évêque de Milan place la dépendance au centre de la nouvelle religion. D'une manière analogue, son disciple Augustin, lorsqu'il déclare que le cœur de l'homme reste sans repos tant qu'il ne repose en Dieu⁹⁹, récuse par là-même, sans les nommer, toutes les aspirations philosophiques à la tranquillité de l'âme. Ces deux auteurs défendent une conception de l'être humain comme fondamentalement dépendant, incomplet.

La réhabilitation des travailleurs rejoint ainsi un appel à l'humilité. Précisément, il se pourrait que cette dernière soit l'élément le plus original que le christianisme naissant ait apporté, en matière de morale, au monde antique¹⁰⁰. L'histoire des jugements sur le labeur humain débouche ainsi sur celle — encore à écrire — de la notion d'humilité.

* *Explication des sigles :*

BA = « Bibliothèque augustinienne », Paris, depuis 1936.

CCL = *Corpus christianorum, series Latina*, Turnhout, depuis 1953.

CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*, Vienne, depuis 1866.

CUF = « Collection des Universités de France », dite « Collection Budé », Paris.

GF = Coll. « Garnier-Flammarion », Paris.

LCL = *The Loeb Classical Library*, Cambridge (Mass.) — Londres, depuis 1912.

PG = J.-P. Migne (éd.), *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, Paris, 1857-1868.

PL = J.-P. Migne (éd.), *Patrologiae cursus completus, series Latina*, Paris, 1844-1855.

SAEMO = *Sancti Ambrosii episcopi Mediolanensis opera*, Milan-Rome, depuis 1979.

SC = « Sources chrétiennes », Paris, depuis 1941.

BT = *Bibliotheca Teubneriana*, Leipzig-Stuttgart.

Abréviations des principaux travaux utilisés :

Arendt 1961 = H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. de *The Human Condition* (1958), Paris ; réimp. coll. « Agora », 1988 (éd. utilisée).

Bilinski 1961 = Br. Bilinski, « Elogio della mano e la concezione ciceroniana della società », dans *Atti del I Congresso internazionale di studi ciceroniani. Roma, aprile 1959*, Rome, t. 1, p. 195-212.

Burford 1972 = A. Burford, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, Londres, coll. « Aspects of Greek and Roman Life ».

Daloz 1959 = L. Daloz, *Le Travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris, coll. « Théologie, pastorale et spiritualité, recherches et synthèses ».

De Robertis 1963 = Fr. M. De Robertis, *Lavoro e lavoratori nel mondo romano*, Bari.

Descat 1986 = R. Descat, *L'Acte et l'effort. Une idéologie du travail en Grèce ancienne (8e-5e siècle av. J.-C.)*, Paris, coll. « Annales littéraires de l'université de Besançon ».

Felici 1986 = S. Felici (éd.), *Spiritualità del lavoro nella catechesi dei Padri del III-IV secolo. Convegno (...), Roma, 15-17 marzo 1985*, Rome, coll. « Biblioteca di scienze religiose ».

Finley 1975 = M. I. Finley, *L'Économie antique*, trad. de l'angl. (1973), Paris, coll. « Le Sens commun ».

Giardina 1991 = A. Giardina, « Il Tramonto dei valori ciceroniani (ponos e emporia tra paganesimo e cristianesimo) », dans *Continuità e trasformazioni fra repubblica e principato. Istituzioni, politica, società*, Bari, p. 275-295.

Lévy 1979 = Ed. Lévy, « L'Artisan dans la *Politique* d'Aristote », dans *Ktèma*, t. 4, p. 31-46.

Morel 1992 = J.-P. Morel, « L'Artisan », dans A. Giardina (dir.), *L'Homme romain*, Paris, coll. « L'Univers historique », p. 267-302.

Mossé 1980 = Cl. Mossé, *Le Travail en Grèce et à Rome*, 3^e éd., Paris, coll. « Que sais-je ? ».

Nörr 1965 = D. Nörr, « Zur sozialen und rechtlicher Bewertung der freien Arbeit in Rom », dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung*, t. 82, p. 67-105.

Vernant 1955 = J.-P. Vernant, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », dans *Journal de psychologie*, 1955, p. 1-29 ; repris dans *Id., Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, coll. « Textes à l'appui », t. 2, p. 16-36 (éd. utilisée).

Vernant 1957 = J.-P. Vernant, « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs », dans *Revue d'histoire des sciences*, 1957, p. 205-225 ; repris dans *Id.*, *Mythe et pensée...*, t. 2, p. 44-64 (éd. utilisée).

Veyne 1976 = P. Veyne, *Le Pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, coll. « L'Univers historique ».

Veyne 1979 = P. Veyne, « Mythe et réalité de l'autarcie à Rome », dans *Revue des études anciennes*, n^{os} 3-4 ; repris dans *Id.*, *La Société romaine*, Paris, 1991, coll. « Des Travaux », p. 131-162 (éd. utilisée).

1. Cf. Jean Brun, *Prendre et comprendre. Essai sur les rapports de la main et de l'esprit*, Paris, 1963, notamm. chap. I et II.

2. Cicéron, *De la Nature des dieux*, 2, 60, 150-152 (trad. É. Bréhier et P. Aubenque, dans P.-M. Schuhl (éd.), *Les Stoïciens*, Paris, 1962, « Bibliothèque de la Pléiade » ; trad. légèrement modifiée). Texte latin et abondant commentaire dans A. St. Pease (éd.), *M. Tullii Ciceronis De Natura Deorum*, Cambridge (Mass.), 1955-1958, t. 2, p. 939-945. Cf. aussi Bilinski 1961.

3. Aristote, *Les Parties des animaux*, 4, 10, 687 a 20 (éd.-trad. P. Louis, CUF). Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme*, 8 (trad. J. Laplace, SC 6) ; texte grec dans PG 44, col. 148 C.

4. Théodoret de Cyr, *Discours sur la Providence*, 4 (trad. Y. Azéma, Paris, 1954, p. 162-163) ; texte grec dans PG 83, col. 613 A.

5. Aristote, *Les Parties des animaux*, 4, 10, 687 b (éd.-trad. P. Louis, CUF).

6. Arnobe de Sicca, *Adversus Gentes*, 3, 13 (Pl. 5, col. 954 A). Lactance, *L'Ouvrage du Dieu créateur*, 10, 22-25 (éd.-trad. M. Perrin, SC 213). Némésius d'Émèse, *De Natura hominis*, 8 (PG 40, col. 653 B-656 A). Théodoret de Cyr, *Discours sur la Providence*, 4 (trad. Y. Azéma, Paris, 1954, p. 163) ; texte grec dans PG 83, col. 613 A-B.

7. Sophocle, *Antigone*, v. 332-375 (éd.-trad. A. Dain et P. Mazon, CUF). Théodoret de Cyr, *Discours sur la Providence*, 4 (trad. Y. Azéma, Paris, 1954, p. 164-171) ; texte grec dans PG 83, col. 613 D-621 C. L'expression « océan de sagesse » (*pelagos tēs tōn technōn sophias*) se trouve p. 170 de la traduction et col. 621 A du texte grec. Sur le travail selon Théodoret, cf. Daloz 1959, p. 161-165.

8. Tertullien, *De Anima*, 17 (éd. J. H. Waszink, CCL 2). Théodoret de Cyr, *Discours sur la Providence*, 4 (trad. Y. Azéma, Paris, 1954, p. 165) ; texte grec dans PG 83, col. 616 A-B.

9. Xénophon, *Les Mémoires*, 1, 4, 11 (éd.-trad. angl. E. C. Marchant, LCL ; trad. fr. P. Chambry, GF).

10. Cicéron, *Les Devoirs*, 1, 42, 150 (éd.-trad. M. Testard, CUF). Théodoret de Cyr, *Correspondance*, lettre 42 (éd.-trad. Y. Azéma, SC 98, p. 108-109).

11. Cicéron, *Les Devoirs*, 1, 42, 150 (éd.-trad. Testard, CUF) : « Au sujet, maintenant, des métiers et des gains, (...) voici l'opinion généralement reçue (*haec fere accepimus*). » Sur le sens de cette expression, cf. Veyne 1976, p. 176, texte de la note 151 ; J. H. D'Arms, *Commerce and Social Standing in Ancient Rome*, Cambridge (Mass.) — Londres, 1981, p. 23, note 18. Sur la manière de résoudre cette contradiction cicéronienne, cf. Bilinski 1961, notamm. p. 211-212 ; G. Traina, *La Tecnica in Grecia e a Roma*, Rome-Bari, 1994, coll. « Universale Laterza », p. 105-106.

12. Cf. p. ex. Mossé 1980, p. 44 : « ...le travail n'avait pas dans l'Antiquité la valeur morale que lui ont donnée vingt siècles de christianisme et la naissance du mouvement ouvrier ». Remarquable critique de ce lieu commun dans Arendt 1961, p. 393-396.

13. P. Menossi, « Lavoro : I. Dignità del lavoro », dans *Enciclopedia cattolica*, t. 7, Cité du Vatican, 1951, col. 972-976 ; citations respectivement col. 972 et 973.

14. *Il Cristianesimo e il lavoro manuale. Discorso letto dal reverendissimo Monsignor Salvatore Talamo, prefetto degli studi nelle scuole del Pontificio Seminario Romano, per la solenne distribuzione dei*

premi agli alunni dell'Istituto Pio IX degli artigianelli di S. Giuseppe, il dì 20 Gennajo 1885, Rome, s.d., p. 8.

15. M. Sabatier, *L'Église et le travail manuel*, Paris, P. Lethielleux, s.d. (mais la préface est du 15 mai 1895), p. xi.

16. M. Sabatier, *L'Église et le travail manuel*, Paris, Bloud et Barral, 1898, p. 4.

17. Léon XIII, *Rerum novarum*, § 44. Texte latin dans G. Antonazzi, *L'Enciclica Rerum novarum. Testo autentico e redazioni preparatorie dai documenti originali*, Rome, 1957 (2^e éd. 1991). Cf. J.-M. Salamito, « Culture patristique et référence à l'Antiquité chrétienne : la réflexion sur le travail dans *Rerum novarum* », dans *Rerum novarum : écriture, contenu et réception d'une encyclique. Actes du colloque de Rome, 18-20 avril 1991*, à paraître en 1996 dans la « Collection de l'École française de Rome ».

18. *Le Pape Léon XIII, sa vie, son élection, son couronnement, suivi de L'Église et la civilisation, pastorales adressées en 1877 et 1878 par le cardinal Pecci à ses diocésains, traduites de l'italien par le chanoine Ant. Ricard...*, Paris-Bruxelles, 1878, p. 48-54 : citations respectivement p. 49 et 51. Texte original italien dans G. Pecci, *La Chiesa e la Civiltà. Lettera pastorale per la Quaresima 1877*, Pérouse, 1877.

19. *Le Pape Léon XIII...*, *op. cit.* (note précédente), p. 72 et note 2.

20. Fr. de Champagny, *Les Antonins*, t. 2, Paris, 1863, livre III, chap. v, § III, p. 105-155 : citations respectivement p. 105, 126 et 151. Sur la place de Champagny dans l'historiographie de l'Empire romain au xix^e siècle, cf. S. Mazzarino, *L'Impero romano* (t. 2 du *Trattato di storia romana* de G. Giannelli et S. Mazzarino), 2^e éd., Rome, 1962, p. 14. Sur la vie du comte de Champagny, cf. l'article d'E. Franceschini, dans *Dictionnaire de biographie française*, t. 8, Paris, 1959, col. 303-304.

21. H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'Antiquité*, éd. par J.-Chr. Dumont, Paris, 1988, coll. « Bouquins », p. 829-836 : citation p. 835.

22. Cf. la « Préface » de J.-Chr. Dumont à son éd. de *l'Histoire de l'esclavage* (citée note précédente), p. II-IV et XXVI-XXVII.

23. P. Allard, *Les Esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*, Paris, 1876, p. II-XIV et 379-408 : citations respectivement p. II et XIII.

24. E. Ciccotti, *Il Tramonto della schiavitù nel mondo antico*, éd. par M. Mazza, Rome — Bari, 1977, coll. « Universale Laterza », 2 vol. Les critiques contre Allard se trouvent t. 1, p. 44-45 (*Introduzione* de la 1^{re} éd.) et 5-29 (*Prefazione* de la 2^e éd.) ; on lit p. 15 une brève réponse à S. Talamo, *Il Concetto della schiavitù da Aristotele ai dottori scolastici*, Rome, 1908. Pour les références du discours prononcé en 1885 par Mgr Talamo, cf. *supra* note 14.

25. *Le Pape Léon XIII...*, *op. cit.* (*supra* note 18), p. 54.

26. M. Sabatier, *L'Église et le travail manuel*, *op. cit.* (*supra* note 16), p. 3.

27. Chateaubriand, *Études historiques*, Paris, 1831, p. 110.

28. Cf. Montesquieu, *Mes Pensées*, 2171-2173, dans *Œuvres complètes*, éd. par R. Caillois, Paris, 1949, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, p. 1564-1565.

29. Cf. Vernant 1955, p. 16-18 ; De Robertis 1963, chap. 1 ; Finley 1975, p. 20 et 106 ; Descat 1986, p. 13 ; Giardina 1991, p. 276-277.

30. Arendt 1961, p. 37 ; cf. aussi p. 85-86. Tocqueville avait déjà défini la société démocratique comme celle où le salariat universel abolit les différences de nature entre les activités dites nobles et les autres ; cf. Raymond Aron, *Les Étapes de la pensée sociologique*, 2^e éd., Paris, 1976, coll. « Tel », p. 256.

31. Cf. Veyne 1976, p. 119-125 ; Veyne 1979, p. 150-154 ; J. Andreau, *La Vie financière dans le monde romain. Les métiers de manieurs d'argent (iv^e siècle av. J.-C. - III^e siècle ap. J.-C.)*, Rome, 1987, « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », p. 26-29.

32. J. Hasebroek, *Griechische Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte bis zur Perserzeit*, Tübingen, 1931, p. 259. Sur le rôle de J. Hasebroek dans la constitution du lieu commun historiographique sur le mépris du travail en Grèce ancienne, cf. Descat 1986, p. 15. Sur la notion de mentalité, cf. G.E.R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, trad. de l'angl., Paris, 1993, coll. « Textes à l'appui ».

33. Hérodote, *Histoires*, 2, 167 (éd.-trad. Ph.-E. Legrand, CUF). Cf. le commentaire d'A. B. Loyd dans Erodoto, *Le Storie*, t. 2, Milan, 1989, coll. « Scrittori greci e latini », p. 385.

34. Lucien de Samosate, *Somnium sive Vita Luciani*, 9 (éd.-trad. angl. A. M. Harmon, LCL). Sur ce texte, cf. Burford 1972, p. 12 et 220 ; J. Ducat, « L'Art grec sans miracle », dans K. Papaioannou et J. Bousquet, *L'Art grec*, éd. revue et augmentée par J. Ducat et G. Touchais, Paris, 1993, p. 319-335 : p. 326.

35. J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, éd. par J. Oeri, t. 4, 3^e éd., Berlin-Stuttgart, 1902, p. 135-142. Cf. A. Hauser, *Histoire sociale de l'art et de la littérature*, Paris, 1984 (original all. publié en 1951), t. 1, p. 122-128, notamm. p. 123-124.

36. Cf. Burford 1972, p. 14 et 202 (pas de distinction entre art et artisanat) ; 207 (pas de concept de génie artistique) ; 136-144 (rétribution des artistes).

37. Sur les signatures d'artisans ou artistes, cf. Burford 1972, p. 207-218, et Morel 1992, p. 291. Sur les représentations de métiers dans la sculpture funéraire de l'Italie romaine, cf. Gerhard Zimmer, *Römische Berufsdarstellungen*, Berlin, 1982, coll. « Archäologische Forschungen ». Sur les mentions de métiers dans l'épigraphie funéraire de Rome, cf. S. R. Joshel, *Work, Identity and Legal Status at Rome. A Study of the Occupational Inscriptions*, Norman — Londres, 1992, coll. « Oklahoma Series in Classical Culture ».

38. Zimmer, *op. cit.* (note précédente), n^o 62, p. 143-144. Je reprends la trad. de Morel 1992, p. 293.

39. Cf. Nörr 1965, p. 76-77 ; D. Lau, *Der lateinische Begriff labor*, Munich, 1975, p. 26-31.

40. Finley 1975, p. 163.

41. Cf. J.-M. Salamito, *Aut villa aut negotiatio. Agriculture et commerce dans les représentations collectives et la théologie des chrétiens d'Occident (III-VI siècle)*, thèse de doctorat, Université de Paris-Sorbonne, 1992, chap. 1.

42. Cf. Nörr 1965, p. 84-85 ; P. Siniscalco, « Lavoro e riposo nella prospettiva terrena ed escatologica », dans Felici 1986, p. 27-37 : p. 28.

43. Paul, *Deuxième épître aux Thessaloniens*, 3, 10. Jean Chrysostome, *In Mattheum*, 22, 1 (PG 57, col. 300) ; trad. dans Daloz 1959, p. 87. Sur le messalianisme, cf. P. Maraval, « Le Monachisme oriental », dans Ch. et L. Pietri (dir.), *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, t. 2 de *l'Histoire du christianisme* dir. par J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez et M. Venard, Paris, 1995, p. 719-745 : p. 738-740 et bibliographie p. 745.

44. Cf. p. ex. E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen, 1912, p. 117-120 ; J. Leclercq, *Leçons de droit naturel*, t. 4, 2 : *Travail, propriété*, Namur-Louvain, 2^e éd., 1946, p. 61.

45. Cf. Siniscalco, *op. cit.* (*supra* note 42), p. 33.

46. Cf. E. Giannarelli, « Il Tema del lavoro nella letteratura cristiana antica : fra costruzione ideologica e prassi letteraria », dans Felici 1986, p. 213-224 : p. 223.

47. Xénophon, *Économique*, 4, 3 (éd.-trad. P. Chantraine, CUF). Aristote, *Politique*, 8, 2, 5, 1337 b ; 7, 9, 4, 1328 b-1329 a (éd.-trad. J. Aubonnet, CUF ; trad. P. Pellegrin, sous le titre *Les Politiques*, GF). Platon, *La République*, 2, 370 b et 374 c (trad. L. Robin, Paris, 1950, « Bibliothèque de la Pléiade » ; éd. J. Burnet, Oxford, 1902, « Oxford Classical Texts »). Sur ces textes d'Aristote, cf. Lévy 1979, p. 45 ; sur ceux de Platon, cf. Vernant 1957, p. 59-60.

48. Cl. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, 2^e éd. Paris, 1976, « Bibliothèque des histoires », p. 322. Cf. aussi P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981, coll. « Textes à l'appui », p. 289-290.

49. Cf. Lévy 1979, p. 31-32.

50. Aristophane, *L'Assemblée des femmes*, v. 385-386 (éd.-trad. V. Coulon et H. Van Daele, CUF). Xénophon, *Économique*, 4, 2 (éd.-trad. P. Chantraine, CUF). Aristote, *Politique*, 1, 11, 6, 1258 b (trad. citée : P. Pellegrin, *Les Politiques*, GF). Sur ce dernier texte, cf. Lévy 1979, p. 43.

51. Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, 3, 1, 10 (éd.-trad. R. Marache, CUF). Pour *hedraioi*, cf. Xénophon, *La République des Lacédémoniens*, 1, 3 (éd.-trad. angl. E. C. Marchant, LCL ; trad. fr. P. Chambry, GF).

52. Xénophon, *Économique*, 4, 2. Platon, *La République*, 6, 495 d-e. Aristote, *Politique*, 8, 9, 3, 1328 b. Denys d'Halicarnasse, *Les Antiquités romaines*, 2, 28 (éd.-trad. angl. E. Spelman et E. Cary, LCL ; trad. fr. V. Fromentin et J. Schnäbele, Paris, 1990, coll. « La Roue à livres »). Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, 3, 1, 9-10 (éd.-trad. citée note précédente).

53. Xénophon, *Économique*, 4, 3. Tite-Live, *Histoire romaine*, 8, 20, 4 (éd.-trad. R. Bloch et Ch. Guittard, CUF).

54. Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, 2, 40, 2 (trad. citée : D. Roussel, Paris, 1964, « Bibliothèque de la Pléiade »). Cf. Éd. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Athènes-Paris, 1976, « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », p. 129-130 ; Lloyd, *op. cit.* (*supra* note 32), p. 102-103.

55. Platon, *La République*, 9, 590 c (trad. citée : L. Robin, « Bibliothèque de la Pléiade »). Aristote, *Politique*, 4, 4, 12, 1291 a (trad. citée : P. Pellegrin, *Les Politiques*, GF). Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 7, 77, 14-15 (éd. Fr. Préchac, trad. H. Noblot, CUF). Cf. Arendt 1961, p. 74.

56. Aristote, *Politique*, 1, 11, 6, 1258 b (trad. citée : P. Pellegrin, GF) ; cf. Lévy 1979, p. 43. Cicéron, *Les Devoirs*, 1, 42, 150 (trad. citée : M. Testard, CUF). Vernant 1957, p. 62.

57. Homère, *Odyssée*, 11, 489-491 (éd. Th. W. Allen, Oxford, 1917, « Oxford Classical Texts ») ; cf. Finley 1975, p. 83. Aristote, *Politique*, 1, 13, 13, 1260 a-b ; cf. Lévy 1979, p. 42. Cicéron, *Les Devoirs*, 1, 42, 150 (trad. citée : M. Testard, CUF).

58. Cf. Nörr 1965, p. 96-105, où se trouvent discutées les thèses de De Robertis 1963.

59. Aristote, *Politique*, 8, 2, 6, 1337 b (trad. citée : P. Pellegrin, GF) ; cf. Lévy 1979, p. 41. Sénèque le Rhéteur, *Controversiae*, 2, *praef.*, 5 (éd. L. Håkanson, BT, p. 66). Philostrate, *Vitae sophistarum*, 2, 19, 600 (éd.-trad. angl. W. C. Wright, LCL). Cf. Nörr 1965, p. 75-76.

60. Xénophon, *Les Mémoires*, 2, 8, 4 (éd.-trad. angl. E. C. Marchant, LCL ; trad. fr. P. Chambry, GF). Juvénal, *Satires*, 8, 245-253 (éd.-trad. P. de Labriolle et Fr. Villeneuve, CUF).

61. Cf. p. ex. Bilinski 1961, p. 205 ; Mossé 1980, p. 44 ; Morel 1992, p. 291.

62. Aristote, *Politique*, 1, 4, 3, 1253 b ; cf. Lévy 1979, p. 46. Refus de voir dans la dépréciation du travail une conséquence de l'esclavage : Hauser, *op. cit.* (*supra* note 35), t. 1, p. 122, et surtout Arendt 1961, p. 127-129.

63. Veyne 1979, notamm. p. 136-147 ; citation p. 146, note 28.

64. Sur la destruction de la démocratie grecque, cf. G.E.M. de Sainte-Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, Londres, 1981, notamm. p. 518-537. Sur le rôle du christianisme dans l'émancipation de l'individu face à la cité, cf. Peter Brown, *Le Renoncement à la chair*, trad. de l'angl., Paris, 1995, « Bibliothèque des histoires ».

65. Jean Chrysostome, *De Lazaro*, 2, 3 (PG 48, 986) ; cf. Daloz 1959, p. 33.

66. Cf. G. Theissen, « Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution », dans *New Testament Studies*, t. 35 (1989), p. 343-360.

67. Jérôme, *Lettres*, 148, 21 (éd.-trad. J. Labourt, CUF).

68. Clément d'Alexandrie, *Stromate II*, 18, 91, 3 (éd.-trad. Cl. Mondésert et Th. Camelot, SC 38).

69. Cf. Arendt 1961, p. 393-394.

70. Cf. Giardina 1991, p. 287 et 290-291.

71. Augustin, *Le Travail des moines*, 15, 16 (éd.-trad. J. de Saint-Martin, BA 3). Cf. Giardina 1991, p. 285-286.

72. Jean Cassien, *Conférences*, 24, 3 (éd.-trad. E. Pichery, SC 64). Cf. J.-M. Salamito, *op. cit.* (*supra* note 41), p. 229-230.

73. Basile de Césarée, *Regulae fusiùs tractatae*, 5, 3 (PG 31, col. 921 C-924 A). Cf. Giardina 1991, p. 289-290 ; *Id.*, « Modi di scambio e valori sociali nel mondo bizantino (IV-XII secolo) », dans *Mercati e mercanti nell'alto medioevo : l'area euroasiatica e l'area mediterranea*, Spolète, 1993 (« Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo », 40), p. 523-584 ; p. 537-538.

74. Giardina, « Modi di scambio... », *op. cit.* (note précédente), p. 537.

75. Giardina 1991, p. 289.

76. Jean Chrysostome, *In Genesim*, 3, 3 (PG 53, col. 35) ; cf. Daloz 1959, p. 130-131. Sévérien de Gabala, *De Mundi creatione*, 6, 6 (PG 56, col. 492) ; cf. Daloz 1959, p. 156.

77. Ambroise de Milan, *De Tobia*, 24, 92 (éd.-trad. ital. Fr. Gori, SAEMO 6). Les références bibliques données entre parenthèses renvoient à la *Vulgata* publiée sous la direction de Robert Weber, 2^e éd., Stuttgart, 1975, 2 vol.

78. Cicéron, *Les Devoirs*, 1, 42, 150 (éd.-trad. Testard, CUF) : « Indignes d'un homme libre et vils sont (...) les gains de tous les salariés (*mercennarii*)... »
79. *Lévitique*, 19, 13 ; *Deutéronome*, 24, 14-15 ; *Siracide*, 7, 22 (20 dans les trad. modernes de la Bible) ; *Malachie*, 3, 5 ; *Jacques*, 5, 4.
80. Cyprien de Carthage, *Ad Quirinum*, 3, 81 (éd. W. Hartel, CSEL 3, 1). Jean Chrysostome, *In Mattheum*, 61, 3 (PG 58, col. 591-592) ; cf. Daloz 1959, p. 33. Jérôme, *In Malachiam*, 3, 2/6 (éd. M. Adriaen, CCL 76 A, p. 931, lignes 160-171). Augustin, *Sermones*, 38, 4 (éd. C. Lambot, CCL 41, p. 478-479).
81. Cf. L. Cracco Ruggini, « Ambrogio di fronte alla compagine sociale del suo tempo », dans *Ambrosius episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani*, Milan, 1976, t. 1, p. 230-265 ; J.-M. Salamito, « Un Évêque face à la société de son temps », dans *Connaissance des Pères de l'Église*, n° 59 (septembre 1995) : *Ambroise de Milan*, p. 19-22.
82. Basile de Césarée, *Regulae brevius tractatae*, respectivement 139 (PG 31, col. 1176) et 121 (col. 1164).
83. Cf. p. ex. *Genèse*, 15, 1 ; *Matthieu*, 5, 12.
84. Cf. p. ex. Ambroise, *De Bono mortis*, 3, 12 (éd. Schenkl, trad. ital. Cl. Moreschini, SAEMO 3) ; *De Interpellatione Job et David*, 1, 3, 6 (éd. C. Schenkl, trad. ital. G. Banterle, SAEMO 4). Ces textes s'inspirent de *Job*, 7, 1.
85. Ambroise, *Epistulae*, 7, 36 (2), 12 (éd.-trad. ital. G. Banterle, SAEMO 20).
86. Libanios, *Orationes*, 58, 4 (éd. R. Fœrster, BT, t. 4, p. 183) ; trad. dans A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959, p. 468.
87. Lactance, *Institutiones divines*, 5, 15 (éd.-trad. P. Monat, SC 204). Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, 20, 51, 161 B (éd.-trad. B. Pruche, SC 17 bis, p. 428-429). Sur la « charge révolutionnaire » de telles expressions, cf. M.-Y. Perrin, « Ad implendum caritatis ministerium. La place des courriers dans la correspondance de Paulin de Nole », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 104 (1992), p. 1025-1068 : p. 1033-1034.
88. E. Diehl, *Inscriptiones Latinae christianae veteres*, Berlin, 1924, respectivement n° 1454 B, 1434 et 1458. Cf. Ch. Pietri, « Épigraphie et culture : l'évolution de l'éloge funéraire dans les textes de l'Occident chrétien (III^e-VI^e siècles) », dans *Le Trasformazioni della cultura nella tarda Antichità. Atti del Convegno tenuto a Catania...*, Rome, 1985, p. 157-183 : p. 181-182.
89. Lactance, *Épitomé des institutions divines*, 59 (64), 3 (12) (éd.-trad. M. Perrin, SC 335).
90. Callinicos, *Vie d'Hypatios*, 21, 12-13 (éd.-trad. G. J. M. Bartelink, SC 177 ; trad. légèrement modifiée).
91. Grégoire de Nazianze, *Orationes*, 43 (PG 36, col. 580 C). Grégoire de Nysse, *Vie de sainte Macrine*, 8, 27-29 (éd.-trad. P. Maraval, SC 178) ; cf. Giannarelli, *op. cit.* (*supra* note 46), p. 217-218.
92. Ch. Pietri, *Roma christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Rome, 1976, « Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome », t. 1, p. 448-451 : citation p. 450.
93. Augustin, *Contra Julianum*, 2, 10, 37 (PL 44, col. 70).
94. Cf. Peter Brown, *La Vie de saint Augustin*, trad. de l'angl., Paris, 1971, p. 413 ; R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, 1990, p. 45-62.
95. Augustin, *Le Travail des moines*, 13, 14 (éd.-trad. J. de Saint-Martin, BA 3).
96. Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, 20, 51, 161 B (éd.-trad. B. Pruche, SC 17 bis, p. 428-429). *La Règle du Maître*, 16, 1-3 (éd.-trad. A. de Vogüé, SC 106).
97. E. Bickerman, « The Name of Christians », dans *Id.*, *Studies in Jewish and Christian History*, t. 3, Leyde, 1986, p. 139-151 (1^{re} publication dans *Harvard Theological Review*, t. 42, 1949).
98. Cf. Veyne 1979, p. 144 ; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, 1995, coll. « Folio Essais », p. 125-126, 172 et 335-336.
99. Augustin, *Confessions*, 1, 1, 1 ; cf. l'éd. commentée de J. J. O'Donnell, Oxford, 1992, t. 2, p. 13.
100. Cf. Robin Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Londres, 1986, p. 324 ; R. Brague, « Élargir le passé, approfondir le présent », dans *Le Débat*, n° 72 (nov.-déc. 1992), p. 29-39 : p. 39.