

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Grundriss der Geschichte der Philosophie. Begründet von F. Ueberweg. Völlig neubearbeitete Ausgabe – *Die Philosophie der Antike.* Band 4.1-2: *Die hellenistische Philosophie* v. **M. Erler-H. Flashar-G. Gawlick-W. Görler-P. Steinmetz.** Hrsg. v. H. Flashar, Basel, Schwabe & Co., 1994, 1272 p.

Le volume III de la *Philosophie der Antike* consacré à l'Antienne Académie, à Aristote et au Péripatos a été publié il y a une dizaine d'années (1983). Ce projet important, dirigé par Hellmut Flashar, vise à la réédition entièrement révisée et mise à jour du manuel classique d'histoire de la philosophie de Ueberweg/Prächter. Nous avons aujourd'hui le plaisir de présenter les deux tomes du volume IV : *Die hellenistische Philosophie*.

Ce volume compte presque 1300 pages alors que la précédente édition (1926) ne comportait que 80 pages réservées aux philosophies hellénistiques. Cet impressionnant développement est dû non seulement à une appréciation différente de la civilisation hellénistique, mais aussi au renouvellement des recherches dans ce domaine précédemment trop négligé. Cette observation est encore plus évidente quand il s'agit de Cicéron : dans l'ancien Ueberweg/Prächter on lui avait tout juste consacré quatre pages !

On a confié la réalisation du volume à trois savants allemands déjà connus pour leurs travaux sur la philosophie antique. Michael Erler a traité de l'épicurisme ; Peter Steinmetz du stoïcisme ; Woldemar Görler du pyrrhonisme antique, de la Nouvelle Académie et d'Antiochus d'Ascalon. Görler a aussi terminé et révisé la section sur Cicéron confiée primitivement à Günther Gawlick, empêché par la maladie.

Dans l'introduction (pp. 1-28), H. Flashar et W. Görler expliquent clairement les principes généraux de leur interprétation de la philosophie hellénistique (p. 3) : « ' Philosophie hellénistique ' désigne les courants philosophiques et les écoles de l'époque des États ' hellénistiques ', à peu près de la mort d'Alexandre le Grand (323 av. J.-C.) jusqu'à la chute des Ptolémées en Égypte (30 av. J.-C.) ».

Pour commencer, les auteurs donnent un bref aperçu de la signification du terme ' Hellenismus ', à partir de l'interprétation de Droysen (on aurait pu utiliser aussi le livre de L. Canfora, *Ellenismo*, Roma-Bari 1987). Puis vient la liste de ce que les auteurs considèrent comme les huit pivots de la philosophie hellénistique (p. 4-8) : 1. La philosophie hellénistique était liée à Athènes, où les écoles les plus importantes avaient leur siège. 2. Le lieu des philosophies hellénistiques était les écoles (*schole* ou *diatribé*). 3. La philosophie hellénistique se répandait sous la forme de systèmes. 4. Les écoles philosophiques hellénistiques, malgré leur caractère systématique, étaient ouvertes à toute innovation et critique. 5. Chaque école hellénistique était fondée sur des principes philosophiques plus anciens. 6. La philosophie hellénistique se caractérise par une large distinction entre philosophie et science. 7. En même temps, on assiste à la réévaluation massive de l'éthique par rapport à la physique et la logique (ou gnoseologie). 8. L'intérêt prédominant pour une éthique individualiste n'entraînait pas un éloignement des philosophes de la réalité politique.

On trouve, tout de suite, des renseignements pour l'utilisation de l'ouvrage (p. 8-9) ; une liste des sources antiques nécessaires à la reconstruction de la pensée des philosophes hellénistiques ; une bibliographie sommaire (p. 10-28). Il serait, bien sûr, facile de compléter les données bibliographiques ; je n'ai pas, néanmoins, l'intention de le faire, ni à propos de ce chapitre, ni des suivants. Je remarque seulement que, du point de vue de la bibliographie, le chapitre sur le Stoïcisme n'est pas très satisfaisant. Quant aux autres chapitres, je n'aurais pas grand-chose de vraiment significatif à ajouter.

L'examen des philosophies hellénistiques commence par la partie sur l'épicurisme d'Épicure jusqu'à Lucrèce, préparée par M. Erler (§ 1-3 ; p. 29-490). Elle représente à ce jour l'exposé le plus complet sur cette philosophie. Erler offre, en effet, une riche synthèse, dans l'ordre chronologique, de la vie et de la pensée de tous les philosophes épicuriens grecs et romains, depuis la fondation du Jardin jusqu'au 1^{er} s. av. J.-C.

Chaque chapitre est réparti en rubriques : l'état de la recherche sur le philosophe, sa vie, ses œuvres, sa pensée, sa postérité. Le premier chapitre est consacré à Épicure (p. 29-202), le deuxième à l'école d'Épicure, le troisième à Lucrèce. Une bibliographie complète l'exposé. Le deuxième chapitre surtout me semble fort important. On y trouve, en effet, le premier tableau historique clair et complet de l'histoire de l'épicurisme. Après un paragraphe sur le Jardin comme institution, défilent devant nous tous les Épicuriens (Métrodore, Polyen, Hermarque, Colotès, Carnéiscos, Idoméne, Polystrate, Philonidès, Démétrios Lacon, Zénon de Sidon, Phèdre et Siron, Asclépiade de Bithynie), d'autres personnalités moins connues, ceux qu'on appelle Épicuriens "dissidents", les femmes du Jardin, Philodème de Gadare, les responsables de la diffusion de l'épicurisme à Rome. À chacun d'eux, Erler a consacré un paragraphe enrichi d'une bibliographie (p. 203-380). Un long chapitre sur Lucrèce achève la section sur l'Épicurisme (p. 381-490) : état de la recherche, éditions et traductions, le poète, son poème, poésie et philosophie, sa postérité.

La rédaction de l'ample exposé de P. Steinmetz sur la Stoa (p. 491-716) remonte malheureusement à 1987. L'auteur a entrepris la tâche difficile d'esquisser l'histoire du stoïcisme à l'époque hellénistique après la monographie classique de M. Pohlenz (*Die Stoa*, Göttingen 1967³). Ce chapitre commence par une brève introduction sur la Stoa depuis ses origines jusqu'à l'Empire Romain (et comporte une bibliographie concernant les sources et les études modernes). Suivent des paragraphes consacrés à chacun des représentants du stoïcisme : Zénon de Citium et ses élèves (Persaios, Philonidès, Dionysios, Ariston de Chios, Hétillos, Cléanthe et Sphaïros), Chrysippe de Soles, ses élèves et ses successeurs ; Panétius de Rhodes ; Posidonius d'Apamée. Le chapitre se termine par un paragraphe sur l'histoire de la Stoa du milieu à la fin du 1^{er} s. av. J.-C.

Je voudrais faire une ou deux petites remarques découlant des données exposées dans mon livre *Ricerche sulla cronologia dei filosofi ellenistici* (Stuttgart 1991), p. 518-521 et 566-567 : à propos de la biographie de Zénon, je peux renvoyer aux p. 23-28 de mes *Ricerche*. On y trouvera une nouvelle reconstruction de la chronologie de Zénon fondée sur une révision de la tradition papyrologique. P. 661 s. : pour la démonstration du fait qu'il n'y a pas eu de double scholarcat de Mnésarque et Dardanus, cf. *Ricerche*, p. 29-34. P. 646 s. : sur la chronologie de Panétius, cf. *Ricerche*, p. 35-42.

Dans le cinquième chapitre, W. Görler prend en considération l'Ancien Pyrrhonisme, l'Académie Nouvelle et Antiochus d'Ascalon (p. 717-990). Il s'agit d'un travail fort original, surtout dans la partie concernant l'histoire de l'Académie d'Arcésilas à Clitomaque. L'auteur a choisi de réunir la section sur l'Ancien Pyrrhonisme et celle sur la Nouvelle Académie à cause du fait que les deux systèmes philosophiques ont des principes en commun. Il ne faut pas oublier, en effet, que la Nouvelle Académie est parfois connue comme Académie « sceptique » (p. 721-731). Au sujet d'Antiochus, Görler accepte les résultats des recherches de Glucker : Antiochus n'a jamais été élu scholarque de l'Académie traditionnelle, mais avait lui-même fondé une école qu'il avait appelée de façon paradigmatique « Ancienne Académie ».

Les pages sur le pyrrhonisme (p. 732-774 : Pyrrhon, Timon et les autres disciples de Pyrrhon) reposent sur une nouvelle interprétation de la tradition ancienne. Cet exposé représente une synthèse qui remplace avantageusement la première partie de l'ouvrage de M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco* (Roma-Bari 1975³).

H.J. Krämer avait esquissé, dans le volume III du nouveau *Überweg/Prächter* (p. 1-174), une histoire de l'Ancienne Académie (de Speusippe jusqu'à Polémon). Les chapitres que Görler a consacrés à la Nouvelle Académie et à Antiochus (p. 775-990) complètent le tableau. Nous disposons, à présent, d'une histoire complète de l'Académie, depuis la mort de Platon jusqu'au 1^{er} s. av. J.-C. Après des considérations d'ordre général sur la Nouvelle Académie, Görler s'arrête sur

Arcésilas, Lacydès et ses disciples, Carnéade de Cyrène, sur l'époque de crise située entre la mort de Carnéade et l'élection de Philon (Carnéade le Jeune, Cratès de Tarse, Clitomaque, Métrodore de Stratonicee, Charmadas et autres personnages mineurs), sur Philon et, enfin, sur Antiochus et son école. Puis vient un paragraphe sur Enésidème, le platonisme d'Alexandrie, l'héritage académique chez Favorinus d'Arles.

Également à propos de cette partie, j'aimerais faire une ou deux remarques en rapport avec les données réunies dans mon livre cité plus haut. Je signale deux cas où Görler a progressé par rapport à mes études. Je fais allusion à la chronologie de Lacydès (*Ricerche*, p. 7-10 : Görler, p. 830 s.) et à la « conversion » d'Antiochus (*Ricerche*, p. 19 et 34 : Görler, p. 939 ss.). J'abonde même maintenant dans le sens de sa reconstruction de la chronologie de Charmadas (p. 906-908. J'en jugeais différemment dans mon livre : *Filodemo. Storia dei filosofi. Platone e l'Accademia*, Napoli 1991, p. 76).

Le sixième et dernier chapitre (p. 991-1168) est consacré aux ouvrages politiques et philosophiques de Cicéron et à sa philosophie. Görler a révisé et complété l'exposé de Gawlick après le désistement de ce dernier. Le chapitre est partagé en cinq paragraphes : l'état de la recherche, la vie de Cicéron, ses ouvrages, sa philosophie, sa postérité. Pour la partie sur la philosophie de Cicéron, Görler a eu l'occasion de revenir sur un sujet qu'il connaît bien (on peut rappeler, au moins, ses *Untersuchungen zu Ciceros Philosophie*, Heidelberg 1974).

Les deux volumes sont enrichis de glossaires et d'index (p. 1169-1272) : glossaire grec et glossaire latin (c'est-à-dire la traduction en allemand des mots grecs et latins les plus importants) ; index des sujets et index des noms anciens et modernes ; liste des papyri cités.

J'ai conscience des limites de ce compte rendu. Mais il est presque impossible de mettre pleinement en valeur la richesse de cette nouvelle histoire de la philosophie hellénistique et son haut niveau scientifique. La quantité de données de grande qualité contenue dans ces deux volumes est une évidence. La lecture suivie d'un ou plusieurs paragraphes de l'ouvrage, sa consultation à propos d'une question historique ou philosophique, la recherche d'un détail bibliographique le démontrent amplement. On pourra être d'accord ou non sur des questions particulières ; on pourra trouver des lacunes dans la bibliographie : c'est inévitable. La valeur et la qualité des deux tomes de la *Hellenistische Philosophie* restent, néanmoins, indiscutables.

Pour terminer, j'aimerais former des vœux pour que soit publié dès que possible un nouveau volume de la *Philosophie der Antike*. M. Erler travaille déjà avec entrain aux chapitres sur Platon.

Tiziano DORANDI

Biblia sacra iuxta latinam uulgatam uersionem ad codicum fidem iussu Ioannis Pauli PP II curata et studio monachorum Abbatiae pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe ordinis sancti Benedicti edita. t. XVIII, Libri I-II Macchabeorum, cum praefationibus et capitulorum seriebus, Romae, Libreria editrice Vaticana, 1995, LXV-266 p.

L'Abbaye Saint-Jérôme de Rome, sur la via Torre Rossa, n'existe plus en tant que telle depuis plusieurs années... Elle avait été fondée pour abriter les travaux de l'édition scientifique de la « Vulgate ». Elle a été remplacée par un Centre de musique sacrée : je ne sais si on a songé au mot prêté à Jérôme selon lequel chanter c'est prier deux fois. La raison de la dissolution de l'abbaye est que l'édition de la Vulgate est arrivée à son terme pour l'Ancien Testament. S'il s'ajoute bien à la collection des 17 volumes parus et relève bien de la « Vulgate carolingienne », le présent volume sur les deux premiers livres des *Machabées* n'a rien à voir avec Jérôme qui ne comptait pas plus que les Juifs les *Machabées* dans son canon.

Ce n'est cependant pas l'unique raison pour laquelle il a été rejeté en fin de série : dès 1932, D. De Bruyne et B. Sotar en avaient offert des prémices abondantes, en publiant côte à côte « *Les anciennes traductions latines des Machabées* ». Il faut avoir ce volume sous les yeux pour comprendre et apprécier le travail effectué depuis lors et mieux situer les apports de ce vol. XVIII qui, si je peux dire, prolonge et confirme les conclusions principales des deux pionniers auxquels les auteurs se réfèrent toujours.

Non seulement le texte « Vulgate » n'est pas bon, mais il est tardif (VI^e ?). Il constitue un remaniement, à partir du grec, du (des) texte(s) des deux principales recensions latines antérieures (elles-mêmes composites), sans qu'il y ait véritablement constance dans l'emploi de l'une ou de l'autre recension, avec prédominance de la recension LX (ch. II). Il est ensuite démontré, de façon indubitable, que l'archétype de la Vulgate des *Machabées* était lui-même fautif, et que son censeur n'a rien arrangé (ch. V). Le tout conserve cependant bien des obscurités que les éditeurs s'avouent humblement incapables de percer. Que dire du profane ?

Il n'est question ici que des deux premiers livres des *Machabées*. Mais l'on découvre que ces deux livres sont, « secundum quosdam », eux-mêmes découpés en deux, dans les manuscrits espagnols de la Vulgate (après I, 9 et II, 10 – Voir p. 89 et 210) sans avoir rien à faire, bien entendu, avec les III^e et IV^e *Machabées* apocryphes.

Comme d'habitude, on est confondu devant la richesse et l'exactitude de l'information, la rigueur des appareils... jusque dans l'*Index* des noms de personnes ou de lieux : alors que ces noms nombreux sont particulièrement fragiles et se prêtent à toutes les ignorances ou fantaisies des copistes, toutes les variantes sont colligées, classées, etc. Bref, ce dernier volume, œuvre des survivants, est digne des précédents. On me permettra d'avoir une pensée spéciale pour ceux que j'ai eu le plaisir de côtoyer, les Salmon, Gribomont, de Sainte-Marie – dans l'ordre de leur départ –, mais aussi pour les grands travailleurs qui continuent à se fondre au sein de cet « Ordo Sancti Benedicti » auquel on a confié cette tâche, Dom Mallet et Dom Thibaut – mais j'en oublie sans doute.

Y. M. DUVAL

Centre d'analyse et de documentation patristiques, Équipe de Recherches Associée au Centre National de la Recherche Scientifique, **J. Allenbach, A. Benoît, D. A. Bertrand, A. Hariot-Coustet, P. Maraval, A. Pautler, P. Prigent, F. Vinel, Th. Ziegler**, *Biblia Patristica, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique*, 6, Hilaire de Poitiers, Ambroise de Milan, Ambrosiaster, Paris, CNRS Éditions, 1995, 376 p.

Le volume 5 de la *Biblia Patristica*, publié en 1991, concernait quatre Pères grecs : Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse et Amphiloque d'Iconium. Les trois Pères latins dont il s'agit dans ce volume ont beaucoup commenté les Écritures, tant et si bien qu'on y trouve « 50 000 items » de références. On ne peut qu'admirer et révéler le travail de « relecture à nouveaux frais » (p. 5) accompli par les membres de l'équipe du CADP. Cela dit, le recenseur se trouve vite à court. Il ne lui reste qu'à essayer de répondre tant soit peu au vœu de l'équipe qui « recevra avec reconnaissance, comme par le passé, les compléments ou corrections éventuelles que lui adresseront les utilisateurs de ce volume » (p. 6).

Je m'étais intéressé jadis aux fragments de l'ouvrage perdu d'Ambroise : *De sacramento regenerationis siue de philosophia*. Ils sont ici recensés sous le sigle SACRAM avec références au livre II du *Contra Iulianum* d'Augustin. En *C. Iul.* II, 6, 15, *PL* 44, 684, 40-44, il y a, me semble-t-il, de nettes allusions à *Sap.* 7, 1-4. D'autre part, la *CPL*, n° 170, relègue parmi les *Spuria* une *Altercatio contra eos qui animam non confitentur esse facturam...*, tout en notant : « sed nuper genuitas ambrosiana defenditur a P. Courcelle ». De fait, ce tissu de citations scripturaires me paraît mériter de figurer parmi les *Dubia*, plutôt que d'être rejeté parmi les *Spuria*. Cf. *Saint Ambroise et la philosophie*, Paris, 1974, p. 262-267 et p. 295.

G. MADEC

Omaggio Sannita a Orazio, a cura di **Antonio V. Nazzaro, S. Giorgio del Sannio** (BN), Liceo Classico « Virgilio », 1995, 191 p. et 5 planches.

La publication de cet ouvrage s'inscrit dans la continuité des commémorations du bimillénaire de la mort d'Horace. Il constitue les actes des célébrations horatiennes qui se sont déroulées au printemps 1993 à la bibliothèque du lycée classique « Virgile ». La réalisation matérielle en est soignée et même luxueuse. Cinq illustrations en couleurs, sur papier glacé, reproduisent des pages richement ornées de manuscrits d'Horace ou de ses commentateurs copiés aux IX^e, XIII^e et XV^e siècles. Elles sont tirées de M. Buonocore : *Codices Horatiani in Bibliotheca Apostolica Vaticana*, Bibliotheca Vaticana, 1992.

Les organisateurs, le proviseur, le proviseur adjoint et deux professeurs, qui avaient naguère organisé un colloque sur Virgile, affirment leur volonté de promouvoir l'enseignement des langues anciennes pour ouvrir aux élèves les voies de la sagesse antique. Suivent trois communications : Enrico di Lorenzo, « L'itinéraire poétique d'Horace », Arturo de Vivo, « Horace et la guerre civile : de Philippos à Actium », Antonio V. Nazzaro, « La présence d'Horace chez Paulin de Nole ». Des *indices* des passages cités, des auteurs antiques et médiévaux, des auteurs modernes et des illustrations complètent le volume.

Enrico di Lorenzo, dans l'article intitulé « L'itinéraire poétique d'Horace », après avoir souligné la difficulté d'évaluer la poésie d'Horace, refuse de voir en lui un poète augustéen et se livre à une promenade à travers son œuvre qu'il éclaire grâce à des éléments biographiques et à l'*imitatio* d'Archiloque, Alcée ou Callimaque.

Arturo de Vivo écrit un article bien informé, « Horace et la guerre civile : de Philippes à Actium ». Il s'appuie sur une bibliographie abondante où les références fondamentales côtoient des ouvrages récents. Un commentaire précis des *Épodes* VII et XVI, auxquelles il compare ensuite l'*Épode* IX et l'*Ode* I, 2, et II, 1, lui permet de définir l'attitude d'Horace face à la guerre civile, la fonction, selon lui, du poète en des temps troublés et son attitude à l'égard d'Auguste.

A. V. Nazzaro, dans « La présence d'Horace chez Paulin de Nole », s'intéresse à la fortune chrétienne d'Horace. Il se place sous le patronage de Julia Kristeva et de Gérard Genette pour répudier la traditionnelle *Quellenforschung* au profit d'une prise en compte de l'intertextualité. Il étudie les parallèles déjà signalés dans l'édition Hartel ou dans l'*Enciclopedia Oraziana* de Teresa Piscitelli (alors en cours d'impression).

Le dialogue des contextes fait apparaître que Paulin de Nole emprunte à Horace des expressions dans le dessein de confronter, dans un *agôn* littéraire, les valeurs religieuses et morales du paganisme avec celles du christianisme. Horace est en quelque sorte un support pour affirmer les principes de la religion chrétienne. S'il existe des affinités entre l'idéal de la vie simple chez Horace (*Epod.* II, 39 sqq.) et la vie sereine que Paulin de Nole demande à Dieu (*Carm.* IV, 15 sqq.), le public doit cependant reconnaître la supériorité de la vision chrétienne de la vie. L'anéantissement de la vie, réduite à la poussière et à l'ombre (Horace, *Odes* IV, 7, 16), correspond à la vie païenne sans la présence du Christ (Paulin de Nole, *Carm.* X, 289). Ce travail minutieux et intéressant présente, grâce à des citations bien choisies, la réponse du chrétien au païen.

On peut toutefois regretter que les contraintes métriques imposées par les mètres variés d'Horace à l'évêque de Nole n'aient été évoquées que de manière allusive et globale. Il faudrait signaler les modifications nécessitées par la transformation de l'hendécasyllabe saphique horatien (*Odes* I, 22, 1) en un hexamètre dactylique paulinien (*Carm.* X, 213). La fortune d'Horace dans l'Antiquité pourrait être mieux nuancée. Il a en effet connu des vicissitudes. Signalons quelques rares erreurs : p. 120, n. 2, il faut lire Juvénal VII, 226 sq. au lieu de 266 ; p. 121, n. 3, dans la citation de Juvénal, XI, 180 sq., il faut préférer *altisoni* à *altissimi*. A. V. Nazzaro publie en appendice un article déjà publié dans *Cassiodorus*, 1, 1995, p. 63-71. Il propose de lire dans Paulin de Nole, *Carm.* 10, 213 *uitam integer aequae*, au lieu de *uitam integer aequus* de l'édition Hartel et se fonde sur Horace, *Odes*, I, 22, 1.

Cette étude permet de mieux évaluer la réception d'Horace par les auteurs chrétiens. Il faudrait l'étendre à différents auteurs et mettre l'article de A. V. Nazzaro en perspective avec celui de J.-M. Poinssotte, « Aspects de la survie d'Horace dans la poésie latine chrétienne (III^e-V^e siècles) », *Acta classica universitatis scientiarum debreceniensis*, t. 29, 1994, p. 141-162.

Sylvie LABARRE

E. Dekkers, *Clavis Patrum Latinorum*, editio tertia aucta et emendata (Collection *Corpus Christianorum series latina*), Steenbrugis, Édit. Brepols, 1995, 936 p.

Cette troisième édition de l'irremplaçable *Clavis* frappe à la fois par son air bien connu (la numérotation des auteurs et des œuvres n'a pas changé ; elle s'est, quand il le fallait, augmentée de lettres en exposant du numéro), et de nouveauté par sa masse (934 pages au lieu des 640 de la 2^e édition), ce qui ne correspond pas à tout son enrichissement. Car celui-ci apparaît également dans les pages apparemment inchangées en nombre d'œuvres, lorsque celles-ci ont reçu une (ou plusieurs !) nouvelle(s) édition(s) critique(s) ou ont eu droit à des études critiques ou doctrinales. On ne peut que se réjouir de voir ainsi enregistré l'apport – ou plutôt les apports multiples – de trente ans de recherches, de façon parfois éclatante... et parfois discrète. Je m'explique : on ne voit pas toujours ce qui a présidé au choix de telle ou telle étude (ou édition) plutôt que de telle autre, et il faut parfois être très attentif pour repérer un changement d'opinion dans un « bloc » qui apparaît inchangé. Un ex. : Arnobius Junior (n° 239-243). La meilleure présentation d'ensemble, celle de Cebrià Piffarè n'est pas mentionnée. Pour le *Conflictus*, deux éditions sont en

concurrence, mais l'étude critique de Gori (*RSLR* 29, 1993, 367-381), assez dure pour l'édition Daur, n'apparaît pas. Pour le *Praedestinatus* (dont je ferais, pour ma part, une œuvre d'Arnobé), il faut avoir l'œil exercé pour voir, en ce qui concerne l'attribution à Julien d'Éclane, la différence, dans une structure analogue, entre le « non cum maiore probabilitate Iuliano Aecleanensi adscribunt » de la *Clavis* 3 et le « maiore cum probabilitate ... adscribunt » de la *Clavis* 2. La « nuance » est pourtant de taille !

Dans les mêmes parages, Optat de Milev (n° 244) manque de chance, puisque cette *Clavis* 3 n'a pu enregistrer le travail de Mireille Labrousse (*Sources Chrétiennes*, n° 412-413, 1996), qui répond à quelques-unes des interrogations posées. De la même façon, l'édition par J.L. Feiertag des *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (*SCh* n° 401-402, 1994) rend caduques beaucoup des supputations rapportées au n° 103, et en particulier ce qui concerne les sources.

Je ne m'engagerai pas dans le répertoire d'Augustin (250-357), l'un de ceux qui s'est proportionnellement le plus grossi. Je signalerai seulement l'heureuse nouvelle qu'une nouvelle édition des *Sermons* (284) est en cours (mais j'aimerais aussi une nouvelle édition des *Études critiques* de P. Verbraken, qui, après, en particulier, les découvertes quantitatives, mais aussi « qualitatives » (un certain nombre de *Sermons* connus sont en réalité abrégés, amputés, remaniés) de F. Dolbeau, mériteraient une révision drastique.

Peu d'auteurs nouveaux importants, mais des pans entiers apparaissent, comme pour Chromace d'Aquilée (217-218), ou la littérature arienne (691-698, où il est cependant abusif de ranger le 695a sous le nom de Maximin), sans compter les lettres (262a) et les *Sermons* nouveaux (288) d'Augustin, ceux-ci n'ayant même pas pu être tous engrangés ! Au total, la moisson est abondante et les moyens de l'inventorier augmentés avec l'adjonction de plusieurs concordances entre les divers instruments de travail. Déjà deux pages d'*Addenda*... Souhaitons que la quatrième édition n'attende pas trente ans !

Yves-Marie DUVAL

Charles Munier, *Petite vie de Tertullien*, Paris, Desclée de Brouwer. 1996, 136 p.

Sous ce titre très modeste se cache une excellente synthèse sur la vie et l'œuvre de Tertullien, rédigée par un des meilleurs spécialistes de la littérature chrétienne des premiers siècles, éditeur entre autres des apologètes Justin et Tertullien, ainsi que de recueils conciliaires. Après une remarquable introduction exposant l'apport de Tertullien tant dans le domaine des lettres que dans celui de la théologie, l'A. expose brièvement le peu que l'on sait de sa vie. Puis les différents chapitres qui suivent correspondent à chacun des aspects de l'activité littéraire de Tertullien, l'éclairant dans son ensemble tout en fournissant une analyse des principales œuvres qui l'illustrent : l'apologète ; le polémiste (contre les hérétiques, principalement gnostiques) ; le didactique ; le moraliste ; le montaniste. L'épilogue permet à l'A. de développer la conception toute personnelle qu'il se fait de la « retraite » de Tertullien, dont le *De pallio* (qu'il situe après 213) serait comme un adieu au monde. Une courte bibliographie clôt l'ouvrage, qu'on ne saurait trop recommander à tous ceux qui veulent (bien) s'initier à l'œuvre et à la pensée du grand Carthaginois.

Bernard POUDERON

Origène, *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*, Intr., trad. et notes par **H. Crouzel** et **L. Brésard** texte critique par **E. Prinzivalli** (*SC* 411), Paris, Éditions du Cerf, 1995, 494 p.

Le travail exégétique d'Origène sur le *Psautier* a été considérable, comme l'attestent deux témoins anciens, Eusèbe de Césarée et Jérôme. L'historien ecclésiastique mentionne un commentaire sur les vingt-cinq premiers *Psaumes* (*HE* VI, 24, 2). Dans sa *Lettre* 33 à Paula, Jérôme dresse deux listes : la première mentionne des livres de commentaires du *Psautier* : trente-sept *Psaumes* ont été l'objet chacun d'un livre, trois de deux livres, un de trois. La seconde fait état de quelque cent vingt homélie sur une soixantaine de *Psaumes*, – d'une à sept par psaume. Jérôme précise qu'Origène est également l'auteur de scholies à l'ensemble du *Psautier*. Il a donc non seulement commenté tout le *Psautier*, mais certains *Psaumes* à plusieurs reprises. De ce travail impressionnant, il nous reste peu de choses. Des fragments tirés des Chaînes, dont l'authenticité est souvent incertaine. Un *Tractatus siue Homiliae in Psalmos* publié sous le nom de Jérôme, – le débat n'est pas encore clos sur la nature de cette œuvre : s'agit-il d'une traduction-

adaptation d'un écrit d'Origène ou d'un ouvrage à part entière de Jérôme, inspiré par l'exégète alexandrin ? Les neuf homélies présentement éditées, dans une traduction de Rufin, dont la confrontation avec l'original grec, lorsqu'elle est possible, montre, selon H. Crouzel, « la fidélité substantielle » (p. 11). En dépit des soupçons d'Érasme, il n'y a pas lieu de mettre en doute l'authenticité origénienne des neuf homélies, qui correspondent aux cinq homélies sur le *Psaume* 36, deux sur le *Psaume* 37, et deux sur le *Psaume* 38 de la liste de Jérôme. Il faut préciser qu'Érasme ne pouvait connaître cette liste, découverte en 1847 par un érudit anglais dans un manuscrit d'Arras. Or ce document est de première importance : il correspond au catalogue de la bibliothèque de Césarée, dans la mesure où Jérôme écrit cette lettre avant de s'être détourné d'Origène, c'est-à-dire avant 393, et que Rufin n'avait encore rien traduit d'Origène avant 393.

L'introduction d'H. Crouzel (p. 9-18) donne une idée claire et précise de ces questions complexes. Elle permet également, par de multiples notes bibliographiques, un approfondissement de tel ou tel sujet. H. Crouzel présente ensuite les enseignements moraux, les caractéristiques exégétiques et les thèmes proprement origéniens de ces homélies (p. 18-24). C'est L. Brésard qui trace le portrait que l'on peut faire d'Origène à travers ces homélies (p. 24-31). Il insiste particulièrement sur un aspect trop peu connu de lui, partiellement effacé par l'envergure de l'exégète et du théologien : le pasteur. Il faut rappeler cependant les *Homélies sur Samuel* (SC 328) et les *Homélies sur Jérémie* (SC 232 et 238) où P. Nautin avait remarquablement cerné Origène prédicateur. Le souci légitime de discerner dans ces *Homélies sur les Psaumes* la personnalité du pasteur conduit parfois L. Brésard à repérer des allusions biographiques ou historiques dans des développements de caractère probablement plus général. Par exemple, il « devine sa sensibilité très vive... blessée par son expulsion d'Égypte » dans des jugements très négatifs sur l'Égypte (*Sur le Ps.* 36, I, 2, 54-60), qui n'ont rien de très spécifique en milieu alexandrin, de Philon à Athanase. Mais il est indéniable que ces homélies traduisent de diverses manières la démarche du prédicateur vers son public. Fréquemment interpellé à la deuxième personne du singulier, l'auditeur est bien connu d'Origène. On le voit par exemple lorsque le prédicateur évoque avec un grand réalisme psychologique les tentations vécues par le chrétien dans le monde (*Sur le Ps.* 36, III, 3, p. 136) et le quotidien qu'il retrouve au sortir de l'église (*Sur le Ps.* III, 11, p. 172). Ainsi contraint à s'en tenir trop souvent à des sujets peu élevés (*inferioribus*) (*Sur le Ps.* 36, III, 3, p. 134), Origène tente d'intéresser son auditoire, par exemple en donnant de certains versets une actualisation historique (*Sur le Ps.* 36, I, 2, p. 62-64), de lui faciliter la compréhension de son discours par un rappel de l'homélie précédente (*Sur le Ps.* 36, III, 1, p. 126) ou par des comparaisons familières (par ex. l'enfant réprimandé : *Sur le Ps.* 37, I, 1, p. 266-268 ; ou le Christ médecin-chef : *Sur le Ps.* 37, I, 1, p. 260) et de se rendre proche de lui en lui demandant sa prière (*Sur le Ps.* 36, IV, 4, p. 214) ou en lui faisant part d'un souvenir personnel (*Sur le Ps.* 37, I, 2, p. 282).

Henri Crouzel donne enfin (p. 32-41) sa traduction de l'étude faite par E. Prinzivalli sur la tradition manuscrite et les éditions de ces homélies. Claire et suggestive, elle présente les deux principales branches d'une tradition qui s'est élaborée principalement en milieu cistercien aux XII^e-XIII^e siècles. Notamment, d'intéressantes confrontations sont faites entre la traduction de Rufin et des fragments grecs déjà édités dans la *PG* 17 et dans les *Analecta Sacra* III. Le texte grec de ces fragments est fourni et traduit à la fin de ce volume (p. 408-453). Quelques erreurs dans l'orthographe des mots grecs gagneront à être corrigées dans une prochaine édition. On écrira : οὖν (Fr. 1, I, 7, p. 408 ; 4, I, 6, p. 410 ; 7, I, 1, p. 414 ; 8, I, 13, p. 416 ; 10, I, 7, p. 418, 33, I, 6, p. 438) ; κατὰ σοῦ (Fr. 1, I, 8 et 9, p. 408) ; διδάσκει (Fr. 4, I, 5, p. 410) ; τρυφᾶν (Fr. 4, I, 7 et 10, p. 410) ; αἱ τήματα (Fr. 5, I, 6-7, p. 412) ; οὐκ εἰς (Fr. 6, I, 1, p. 414) ; ἐλεγχθῆναι (Fr. 6, I, 7, p. 414) ; τῆς (Fr. 7, I, 6, p. 414) ; ζῶν (Fr. 8, I, 7, p. 146) ; ἀποφοιτᾶν (Fr. 8, I, 10, p. 416 ; fr. 9, I, 5, p. 416) ; εὖ (Fr. 9, I, 2, p. 416) ; δέ (Fr. 14, I, 2, p. 420) ; τῶν (Fr. 15, I, 5, p. 422) ; ἐξῆς (Fr. 23, I, 19, p. 428) ; ἀποθνήσκειν (Fr. 29, I, 7, p. 434) ; ἀποθνήσκει (Fr. 30, I, 2, p. 434) ; ὄλεθρος (Fr. 30, I, 5, p. 434) ; ἦν (Fr. 30, I, 40, p. 434) ; μοῦ (Fr. 31, I, 3, p. 436) ; εἰ (Fr. 32, I, 6, p. 436) ; ποιηκα (Fr. 33, I, 6, p. 438) ; ὄλην (Fr. 34, I, 18, p. 438) ; ἐγενόμην (Fr. 43, I, 1, p. 444) ; τό (Fr. 43, I, 5, p. 444) ; οἶον (Fr. 47, I, 2, p. 446) ; ἐκδιέβαλλόν (Fr. 47, I, 3, p. 446) ; ὡς (Fr. 51, I, 3, p. 448) ; ἦσαν (Fr. 51, I, 6, p. 448).

L'index analytique (p. 473-492), d'une richesse particulièrement remarquable, constitue un instrument vraiment précieux pour une consultation ponctuelle du volume ou pour des lectures thématiques.

Laurence BROTTIER

Origeniana Sexta. Origène et la Bible. Actes du *Colloquium Origenianum Sextum*, Chantilly, 30 août-3 septembre 1993 édités par **G. Dorival** et **A. Le Boulluec**, avec la collaboration de **M. Alexandre**, **M. Fédou**, **A. Pourlier**, **J. Wolinski**, Louvain, Peters, 1995, xii-865 p.

Il est quasi impossible de donner en quelques lignes une idée satisfaisante d'un recueil aussi riche et surtout de rendre justice à la soixantaine de savants qui nous permettent, en offrant chacun une contribution de haut niveau sur un point très précis, de constater la diversité des facettes de la recherche origénienne.

Les articles ont été groupés selon huit rubriques. La première, « Situation de l'herméneutique d'Origène », situe l'exégèse de l'Alexandrin tant par rapport au commentaire des philosophes que par rapport aux interprétations contemporaines des Juifs et des Gnostiques. Sous cette même rubrique, deux études stimulent la réflexion à propos de deux genres exégétiques de première importance dans l'Église ancienne : les « scholies » et les « questions-réponses ».

La deuxième rubrique, « Origène devant le texte de la Bible », concerne surtout les *Hexaples* : un ensemble de communications parvient, par l'examen de la tradition manuscrite de la *Bible* grecque mais aussi des témoignages des Antiochiens et de Jérôme, à donner une idée de cette grande entreprise.

La troisième rubrique, consacrée à « l'argumentation scripturaire », s'intéresse à Origène comme utilisateur de l'Écriture dans des œuvres dont la spécificité n'est pas exégétique, mais polémique ou pastorale. La quatrième, envisageant les liens entre « exégèse et théologie », aborde des concepts fondamentaux dans la pensée d'Origène et plus généralement dans les écrits des Pères, tels l'Économie du salut, l'exégèse dite spirituelle, l'exégèse « digne de Dieu » ou l'unité des deux Testaments.

Un quart des communications de ce colloque sont regroupées sous la cinquième rubrique, « Origène exégète de la Bible » et ont pour objet l'herméneutique origénienne de textes particuliers. L'œuvre la plus étudiée ici est le *Commentaire sur s. Jean*. Mais les Épîtres, surtout pauliniennes, sont également traitées par plusieurs chercheurs. Quant à l'Ancien Testament, les deux contributions concernent les commentaires des livres prophétiques.

Les trois dernières rubriques ouvrent la perspective sur la postérité de l'herméneutique d'Origène, chez les Pères de l'Église grecque, – de Didyme à Maxime le Confesseur –, chez les Pères Latins, – la moitié des communications portent sur Hilaire de Poitiers – et au Moyen âge, pour finir sur « les débats autour de l'herméneutique d'Origène aux époques moderne et contemporaine ».

Laurence BROTTIER

Lactantius, Epitome Diuinarum Institutionum ediderunt, **Eberhard Heck** et **Antonie Wlosok** (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Stuttgart-Leipzig, 1994.

A. Wlosok et E. Heck sont familiers de Lactance depuis de longues années ; citons seulement Wlosok, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960, E. Heck, *Die dualistischen Zusätze und die Kaiseranreden bei Laktantius. Untersuchungen zur Textgeschichte der Diuinae institutiones und der Schrift De opificio dei* Heidelberg 1972, l'article Lactance dans la *Nouvelle Histoire de la Littérature Latine*, tome 5, Turnhout 1993 (l'édition allemande date de 1989), § 570, p. 426-459. Cela, pour ne citer que les titres les plus remarquables. On n'est donc pas étonné de voir (p. xvii de la présente édition) les auteurs dire que le projet d'éditer à nouveaux frais l'œuvre de Lactance remonte en fait à 1969 : il a fallu 25 ans pour que le premier livre sorte des justement célèbres presses de la maison Teubner.

Conformément aux us de Teubner, le livre comprend, outre le texte, une préface, une liste d'éditions accompagnée d'une bibliographie, le conspectus siglorum et une copieuse liste d'abréviations. En résumé : Lactance est bien l'auteur de l'*Epitome*, il a une manière très libre d'abrégé, à tel point même que quelques passages de l'*epit.* sont en fait des ajouts par rapport aux *inst.* : la méthode de Lactance n'est donc pas celle d'un abrégiateur stricto sensu, mais celle d'un auteur qui profiterait de l'occasion pour procéder à une révision du texte des *inst.* Suit un tableau très complet des parallèles entre *epit.* et *inst.* (p. xiii-xxiv). Les manuscrits sont ceux que connaissait déjà S. Brandt, dans l'édition de base, centenaire maintenant, du *CSEL* (t. 19, 1990), à savoir un *Taurinensis* (= *T*) du vi^e-vii^e siècle, un *Bononiensis* (= *B*) du v^e siècle et un *Parisinus* (= *P*) du ix^e siècle ; ces deux derniers manuscrits ne donnent que la fin du texte. Bien entendu, il convient de se référer aussi aux *Institutiones* et à leurs manuscrits, qui sont les mêmes que ceux

déjà utilisés par S. Brandt (auxquels s'ajoute cependant le *Cameracensis B 1219* du IX^e siècle). *T* vient de deux sources, la seconde (après *epit.* 51,1) vient du même archétype que *B* et *P*, à savoir l'archétype du corpus de 10 livres des œuvres de Lactance. Comme S. Brandt et nous-même (dans notre édition des *Sources Chrétiennes*, tome 335, 1987), E. Heck et A. Wlosok constatent que *T* est parfois fautif, surtout quand on dispose aussi de *B* et *T*. Ce qui revient à dire que la base de l'édition est *T*, mais qu'il faudra de temps à autre recourir aux conjectures et être éclectique. En effet, la liberté dont Lactance use par rapport aux *inst.* fait qu'on ne peut pas considérer systématiquement ce rapport entre les deux œuvres comme étant de l'ordre de la superposition pure et simple. L'ensemble de ces principes étaient déjà ceux de S. Brandt que nous avions rejoint.

D'autres éditeurs envieront aussi E. Heck et A. Wlosok d'avoir pu disposer de toute une logistique, à la fois humaine et financière (p. XLII), pour mener à bien leur travail. Et disons tout de suite que les auteurs ont explicité leurs choix dans un article de référence des *Wiener Studien* intitulé *Zum Text der Epitome diuinarum institutionum des Laktanz* (tome 109, 1996, p. 146-170), article qui manifeste leur exceptionnelle maîtrise de l'ensemble du dossier de l'édition de Lactance. Le texte latin comporte en « rez-de-chaussée » les parallèles avec les *inst.*, les *auctores* et un appareil critique simple, mais lisible et complet. In fine, le lecteur trouve un index locorum et un index nominum.

Mais l'essentiel de l'édition est bien entendu constitué par le texte latin. Par rapport à Brandt, notre texte publié en 1987 se tenait souvent plus près de *T*, et nous avons conservé quelques tournures qui lui avaient paru trop tardives pour être dignes de la prose de Lactance. Nous avons donc suivi l'apparat critique de la Teubner et relevé les cas où celui-ci s'écartait du nôtre. En 1,18, 2,7, 11,2 et 20,4, Heck-Wlosok préfèrent laisser un blanc ou une croix plutôt que de faire une conjecture après Brandt et nous-même. Mais quand on propose une traduction au public, que faire, surtout quand le sens général du passage n'est pas douteux ? En *epit.* 36,2, je me rallie à leur choix (il faut corriger en « nam deum uerum colere, id est nec aliud quidquam sapientia » ; on ne peut conserver « quidquam quam »). Le sens est en effet le suivant : « la sagesse consiste à honorer le vrai dieu, et à rien d'autre ». Ou encore : « honorer le vrai dieu, c'est cela la sagesse et rien d'autre ».

Nous serions plus sceptique à propos de quelques autres passages comme ceux-ci : en 21,1 « eos etiam » Heck-Wlosok + *T1*, contre « etiam eos » que j'ai préféré avec *T2* ; en 22,2, le datif éthique « ei » de *T* que j'avais conservé est supprimé ; en 24,6, Heck-Wlosok suivent *T* en imprimant « ibidem », alors que, à la suite de Brandt et d'autres, j'avais choisi « itidem ». La raison en était la suivante : la phrase veut dire que les biens ne peuvent exister, si les maux ne sont pas « itidem ». Autrement dit, en vertu d'une sorte de loi de similitude (« itidem »), les biens ne peuvent exister sans les maux. Le sens propre de « ibidem » (au même endroit, en même temps), quoique voisin, convient moins bien (il ne s'agit pas ici de temporalité, ou de localisation des biens et des maux) ; en 52,2 « uel » Heck-Wlosok + *TP* ou « et » *B* et nous-même. Le sens est un peu différent : « calliditas uel astutia » signifie « de l'habileté, ou si l'on veut, de la ruse » (il s'agit de définir la « malitia »). Si on réunit les deux termes par « et », on traduit par « une habileté retorse » (c'est une sorte de « geminatio uerborum ») ; en 68,2, dans un passage où *T* est visiblement perturbé, Heck-Wlosok impriment « Christum » contre *B* (qui l'omet) que nous avons suivi, parce que l'on n'a pas besoin de « Christum » pour comprendre ce que veut dire Lactance. Un dernier point : en 42,2, dans une courte citation biblique, j'avais maintenu avec *T* « uiuificauit », corrigé par Heck-Wlosok en « uiuificabit », ce qui donne un sens plus simple. Mais Lactance nous explique que les prophètes confondent parfois le passé et le futur (le fait a été remarqué par P. Monat, *Lactance et la Bible*, Paris 1982, t. 1, p. 58), les confusions b/u sont courantes, et le parallèle avec les *inst.* n'est pas toujours pertinent (et le texte des manuscrits des *inst.* n'est pas toujours univoque). Dans ces conditions, l'éditeur est bien évidemment contraint de trancher dans un sens ou un autre – et de même le traducteur –, mais on s'illusionne peut-être si l'on croit avoir atteint une vraie certitude.

Au total, cette édition atteint les limites de ce que l'on peut faire aujourd'hui sur le texte de Lactance, et l'on comprend mieux l'*usus Lactantii* qu'au temps de Brandt, grâce notamment aux concordances électroniques. Le parti-pris est clairement conservateur du texte de *T* (un peu plus que Brandt et que nous-même) ; mais les divergences sont finalement peu nombreuses, si l'on considère que nous ne disposons guère que d'un seul manuscrit, dont il faut bien corriger les fautes. On permettra enfin à quelqu'un qui a proposé naguère une traduction de l'*Epitome* de constater que très peu de modifications du texte sont susceptibles de donner aujourd'hui une tra-

duction différente de celle à laquelle on pouvait aboutir à partir du texte du *CSEL*. Avec les félicitations que l'on peut adresser à E. Heck et à A. Wlosok, nous en adressons aussi d'autres à S. Brandt, dont l'édition était considérablement en avance sur son époque.

Michel PERRIN

Manuel Ferreira, *Fé e profecia em santo Hilário de Poitiers* (Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia (Lisboa), Coleção « Fundamenta » 13), Lisboa, 1995, 295 p.

Tentons au moins de résumer un livre dont l'objet se dérobe sans cesse, insaisissable parmi des analyses sans rigueur, de pauvres paraphrases et de nombreux développements hors-sujet.

Dans le premier chapitre, prenant appui sur l'explication qu'Hilaire donne du Psaume 125 (Le prophète partage la captivité du peuple prisonnier de ses péchés) et sur l'utilisation faite par l'exégète, à l'occasion de ce commentaire, de 1 Cor. 12, 26 (« Un membre souffre-t-il?... »), M. Ferreira montre que le prophète est solidaire des autres hommes. A partir de différents textes des *Tractatus super Psalmos*, il étudie ensuite le rôle du prophète à qui il revient d'enseigner, d'instruire et de former les hommes. De condition humaine, le prophète connaît toutes les souffrances et les épreuves des hommes pour les avoir vécues lui-même ; comme l'homme, il est sous l'emprise du péché. Sa mission ? Dieu n'a pas besoin du prophète, mais il a voulu qu'il y ait des prophètes, parce que les hommes en ont besoin pour leur salut. Le chapitre se termine avec l'énumération des qualités du prophète.

Le deuxième chapitre est une enquête portant sur une question très précise, celle du « moment constitutif », le moment où Dieu se manifeste à un homme pour le faire prophète ; la réponse est cherchée dans les théophanies qu'Hilaire exploite dans sa polémique contre les Ariens aux livres 4 et 5 du *De Trinitate*, puis dans les caractères de l'onction d'Aaron (prêtre), de David (roi), de Jésus (conception, baptême, résurrection). La diversité des cas oblige à constater l'impossibilité de donner une réponse précise à la question que le chapitre est chargé d'étudier ; du moins, l'étude a-t-elle permis de mettre en lumière les caractères spécifiques de l'onction du prêtre ou du roi, du prophète et du Christ.

Au troisième chapitre, après une première partie qui traite successivement du Verbe et de son rapport différent aux patriarches et aux prophètes puis de la relation particulière à Dieu qu'impose l'expression : « Le prophète s'est attaché à Dieu » (*In psalm*. 62,10), la deuxième partie se présente comme une vaste enquête sur la nature et les pouvoirs de l'Esprit de Dieu ; elle conduit, dans un troisième temps, à la définition de l'esprit de prophétie : celui-ci n'est autre que l'Esprit du Verbe incarné.

Pour parler de la « nature de la connaissance prophétique » au chapitre 4, l'auteur décrit d'abord la « connaissance naturelle » telle que la conçoit Hilaire (fonction de la pensée et du langage), puis il envisage la connaissance que donne la foi, en répondant aux questions suivantes : quel est l'objet de cette connaissance ? à quelles conditions y parvient-on ? quelle différence y a-t-il entre la foi du prophète et la foi du chrétien ? Enfin, dans une troisième partie, la plus étendue, la seule du livre qui s'ouvre à d'autres Pères, d'Origène à Cassiodore, il traite de la connaissance surnaturelle à laquelle accède le prophète, en étudiant surtout les caractères du langage prophétique. Le chapitre se termine sur un parallèle entre la connaissance et la parole que donne au prophète la foi et la connaissance et la parole que lui donne la prophétie.

Dans le cinquième chapitre, « Le prophète en face du mystère », l'auteur élucide d'abord le sens des mots *sacramentum*, *mysterium*, *dispensatio*, *dispositio* par lesquels Hilaire désigne le « mystère » « en face » duquel se trouve le prophète. Tous se rapportent à l'Incarnation, l'Église et l'eschatologie. Dans une deuxième partie, il est question de la connaissance de ce mystère par le prophète : comment Dieu a-t-il pu se faire connaître avant l'Incarnation ? Quelle connaissance, compte tenu de ses limites, en a eue le prophète ? Le savoir du prophète est ensuite apprécié en comparaison avec celui des apôtres. Les dernières pages du chapitre reviennent sur la parole prophétique pour montrer surtout comment celle-ci est complétée par les actions et la conduite du prophète qui sont elles-mêmes prophéties, parce qu'elles sont exemples.

Venons-en à la conclusion, où les masques tombent. De la plus grande partie de la conclusion Hilaire est en effet absent. Il est là au début pour quelques mots de synthèse sur le *De Trinitate* et les *Tractatus super Psalmos*, reparait à la fin (« réalisme de la foi et de la doctrine » d'Hilaire),

mais, dans la partie centrale, son nom ne sert plus qu'à couvrir de son autorité un développement qui intéressera peut-être des théologiens capables d'en apprécier l'orthodoxie. Le lecteur éprouve un sentiment de malaise, pour ne pas dire de peine : n'y a-t-il donc pas mieux à faire pour Hilaire que de le récupérer pour un exposé où, pour notre part, nous ne voyons rien d'autre qu'un chapitre de catéchisme ?

Marc MILHAU

Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, traduit du syriaque par **Muriel Debié**, **Guy Couturier** et **Thaddée Matura**, introduction d'**Antoine de Lourmel**, notes de **Muriel Debié** et **A.-G. Hamman** (coll. « Les Pères dans la foi » n°62-63), Paris, Migne, diffusion Brépols, 1996, 322 p.

Ami de Jean Chrysostome, théologien de grand renom qui a dominé la pensée de l'école d'Antioche au IV^e siècle, Théodore de Mopsueste a eu un destin *post mortem* inattendu. Bien qu'il ait été reconnu pleinement orthodoxe de son vivant, sa pensée a été l'enjeu de discussions acharnées dans les controverses christologiques du V^e siècle, pour être finalement condamnée au concile œcuménique de Constantinople en 553, tandis que l'Église d'Orient, souvent qualifiée de « nestorienne », affichait avec force le caractère « mopsuestien » de sa théologie et considérait Théodore comme « l'Interprète » par excellence. Si certains théologiens restent encore plus sensibles à la christologie exprimée par Cyrille d'Alexandrie, on reconnaît cependant aujourd'hui la pleine orthodoxie de Théodore et son souci de donner une définition de la foi sûre face aux errements des derniers avatars de l'hérésie arienne.

Ces homélies catéchétiques, composées tandis que Théodore était encore simple prêtre à Antioche, mais après le premier concile de Constantinople au cours duquel avait été défini le symbole de la foi, soit entre 382 et 392, ont été prononcées pendant les quelques jours qui précédaient la fête pascale, au cours de laquelle les catéchumènes recevaient le baptême. Il s'agit donc d'un exposé de la foi chrétienne destiné à ceux qui se préparaient à entrer dans la communauté. Les seize homélies se répartissent en deux groupes : les dix premières commentent les articles du *Credo*, tel qu'ils avaient été définis au IV^e siècle par les conciles de Nicée puis de Constantinople. Les six autres développent le texte du *Notre Père* et explicitent les sacrements (« mystères »), baptême et eucharistie, auxquels les destinataires de ces instructions se préparaient. Il s'agissait donc pour Théodore de donner l'essentiel du contenu de la foi chrétienne, dans une définition rigoureuse et sans ambiguïté à l'époque où l'ensemble de la population n'était pas encore convertie au christianisme et où fleurissaient les hérésies. Il insiste donc sur la nécessité d'adhérer pleinement à une vérité révélée par le Christ et définie par les Pères des conciles. Pour cela, ses références à l'Écriture sont constantes. Mais au-delà, Théodore souligne que cette adhésion ne doit pas rester intellectuelle. C'est par toute sa vie que le fidèle du Christ manifeste, dès ce monde, la présence des choses invisibles et du monde à venir.

Condamnées par l'Église notamment de langue grecque, ces homélies ont été conservées uniquement en syriaque, dans une traduction faite à l'école d'Édesse. Il n'en reste, pour la plus grande partie du texte, qu'un seul manuscrit retrouvé et édité par A. Mingana. C'est sur ce texte qu'est établie la nouvelle traduction. Destinée à un assez large public, elle est beaucoup plus souple et élégante que celle de l'édition classique de R. Tonneau (*Studi e testi* 145, Cité du Vatican, 1949), qui avait pris le parti de démarquer le texte syriaque. Mais elle reste précise et fidèle, est accompagnée de nombreuses notes qui éclairent l'arrière-plan des termes choisis par Théodore, et pourvue d'une riche introduction, d'un utile guide thématique, d'un index biblique et d'un petit lexique syriaque, grec et français de quelques termes-clé. Au total, un ouvrage bienvenu qui devrait permettre de mieux faire connaître la pensée du grand maître de l'Église syrienne orientale.

Françoise BRIQUEL CHATONNET

Pacien de Barcelone, *Écrits*, Introduction, Texte critique, Commentaire et Index par **Carmelo Granado**, Traduction par **Chantal Épitalon** et **Michel Lestienne** (Sources Chrétiennes, 410), Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, 393 p.

Les écrits de Pacien de Barcelone nous ont été transmis par trois manuscrits. Le manuscrit du Vatican, *Reg. Lat.* 331, du IX^e siècle, aurait servi à l'établissement de l'*editio princeps* (Jean du Tillet, 1538). Le manuscrit de Grenoble (B.M. 306), du XII^e siècle, a été collationné pour la pre-

mière fois par le dernier éditeur, L. Rubio Fernández (Barcelone, 1958). Le manuscrit de Paris (B.N., Lat. 2182), du début du XIII^e siècle, constitue la base de l'édition Ph. H. Peyrot (1896). Rubio (p. 39 de son édition) supposait un ancêtre commun aux trois manuscrits, mais suivant deux branches distinctes, l'une représentée par le premier, qu'il nomme *V* (*R* dans le présent ouvrage), l'autre par les deux autres, *G* (Grenoble) et *P* (Paris), *P* étant une copie de *G*. Se séparant de son prédécesseur, mais sans le dire, le nouvel éditeur affirme que *G* est une copie de *R* (*V* chez Rubio) et propose un stemma faisant dériver *P* de *G*, *G* de *R*, *R* étant le témoin connu le plus proche de Pacien (p. 104). Il a collationné les trois manuscrits, et nous pouvons lui faire confiance lorsqu'il déclare que « ce stemma a été évidemment établi sur la base des collations » qu'il a faites (p. 114), mais nous aimerions savoir comment il est arrivé à un stemma différent de celui de son prédécesseur et si les résultats de sa recherche seront publiés. Le stemma tient compte aussi de deux manuscrits d'*excerpta*, indépendants l'un de l'autre, mais supposant tous deux un florilège exécuté à partir de *R*, car leurs extraits correspondent aux passages qui ont été marqués dans le manuscrit *R* en vue de la préparation d'un tel florilège.

C. G. établit le texte de Pacien à partir du seul manuscrit *R*, estimant que les autres manuscrits, dérivant de *R*, ont un intérêt fort réduit ; il se réserve cependant la possibilité de signaler et de discuter, dans le commentaire, un certain nombre de leçons appartenant aux autres manuscrits et de corrections proposées par les éditeurs. Son texte est néanmoins pourvu d'un appareil critique, nécessairement très léger : à côté de la leçon retenue figure, lorsqu'il y a divergence, soit la leçon de *R*, soit une leçon provenant de la correction manuscrite de *R*, soit les deux (lorsque l'éditeur n'accepte ni la leçon de *R*, ni la correction qui en a été faite sur le manuscrit lui-même). Il s'agit très souvent de simples variantes orthographiques. Ce qui nous trouble davantage, c'est que nous ne savons pas de quelles corrections manuscrites il s'agit. Dans l'Introduction nous apprenons que le manuscrit *R* a été corrigé par Florus, mais aussi par d'autres mains. N'aurait-il pas fallu indiquer quelles corrections avaient mérité d'être prises en compte ? N'aurait-il pas fallu aussi essayer de comprendre les intentions du ou des réviseurs ? Pour prendre un exemple, cela permettrait au grammairien de savoir à qui accorder sa confiance, au copiste de *R* lorsqu'il écrit *admouebor* (*Paen.* 10, 1) et atteste ainsi l'existence, à date tardive, d'une forme de déponent, à côté de la forme active usuelle, ou au correcteur ancien qui propose *admouebo*. En l'absence de toute indication, on se demande aussi selon quels critères C. G. tantôt garde *R* avant correction, tantôt préfère la leçon après correction.

Les éditions anciennes ne sont pas prises en compte pour l'établissement du texte, parce qu'elles reposent, nous dit-on, sur les mêmes manuscrits. Mais la question est-elle parfaitement résolue ? Les différences observées dans l'édition Florez du *De baptismo* (p. 108) ne peuvent-elles vraiment pas s'expliquer par la consultation de manuscrits aujourd'hui perdus ? A-t-on définitivement prouvé, contre l'argumentation de Rubio (p. 41), que l'*editio princeps* était fondée sur le seul manuscrit *R* ? En l'état actuel de la tradition manuscrite, il serait dommage de se priver de l'apport des éditeurs anciens, s'il pouvait être reconnu qu'ils étaient moins démunis que nous.

On ne peut qu'approuver le parti, pris par l'éditeur, de corriger le moins possible le texte transmis par le manuscrit et de le préférer, toutes les fois que cela lui semble possible, non seulement aux reconstitutions proposées par les éditeurs, mais aussi aux corrections anciennes portées sur le manuscrit. À plusieurs reprises cependant, une correction nous paraîtrait préférable au maintien d'un texte de la valeur duquel il est difficile de juger, faute de pouvoir le confronter à celui d'autres manuscrits. La leçon *adblandam* (*Paen.* 2, 1) rend la phrase inintelligible, ce qui a entraîné les éditeurs à mettre la préposition entre crochets droits et *A*. Anglada à proposer la présence d'un adjectif *adblandam*, non attesté par ailleurs. Elle est maintenue par C. G., mais sans qu'on sache comment il construit la phrase et interprète *ad* (en fait, la traduction ne tient pas compte de cette préposition). La suggestion d'*A*. Anglada nous paraît séduisante, même si nous répugnons à voir dans le composé un « vulgarisme » qui serait à l'origine d'un terme catalan. Pacien n'abuse pas des néologismes, mais il a fort bien pu créer le composé *adblandus*, comme il a peut-être créé l'adjectif *inobsecrabilis*, attesté seulement chez lui. La correction de *notetur* en *nodetur* (*Paen.* 2, 3) est imposée par la métaphore et par le sens, et n'enfreint pas le respect dû au texte, *t* et *d* se distinguant parfois mal. Il ne fallait pas conserver *disperato* (*Tract.* 9, 3), mais adopter la forme usuelle *desperato* (au demeurant utilisée dans le texte reproduit dans l'annotation, p. 340), *e* et *i* étant souvent confondus dans les manuscrits. Doit-on faire confiance au manuscrit pour le titre du traité contre les novateurs ? *Contra tractatus Novatianorum* surprend par l'emploi du pluriel *tractatus* : les premiers mots du traité, *tractatus omnis Nouatianorum, quem...*, font état d'un seul traité. N'y aurait-il pas eu un amalgame, dû à un copiste antérieur, entre un *Contra Nouatianos*, titre transmis par Jérôme, et les premiers mots du traité ? Par fidé-

lité au manuscrit R, l'éditeur opte pour le titre donné par ce manuscrit, contre *Epistula ad Simpronianum III*, proposé par les florilèges (p. 38).

La tâche des traducteurs était particulièrement ardue : volontairement bigarrée (cf. *Epist.* 2, 4) malgré ses tendances classicisantes, tantôt concise jusqu'à l'ellipse, tantôt maniérée et surexpressive, la langue de Pacien n'est pas toujours facile à comprendre et à rendre. Ils ne disposaient d'aucun modèle, en dehors d'une traduction anglaise du siècle dernier, et de la traduction espagnole de Rubio. Ils ont cependant publié un texte agréable et le plus souvent clair, respectant la vivacité du polémiste ou du prédicateur. Signalons cependant quelques points sur lesquels notre interprétation diffère :

– *Paen.* 1, 1, l. 7 : *stilo condere* ne signifie pas « suivre », mais « mettre par écrit ». – 3, 2-3 : il faut, nous semble-t-il, placer *et ueteres* sur le même plan que *nos*, comme au début du § 4, et en faire le sujet de *uolutati sunt, rei* étant apposé à ce sujet (« chez Moïse, les anciens, mis en accusation même pour le moindre péché, pour des péchés d'un sou... ; mais nous... »). – 4, 3 : « et quaecumque contrariis emendata proficiunt » n'est pas une explication, mais le dernier membre de l'énumération, et la construction participiale est celle de « Sicilia amissa » : « et tout péché dont la correction par son contraire est profitable ». – 8, 4, l. 4 : les observations de Gruber sur la langue de Pacien sont souvent erronées ; il ne faut pas tenir compte de son interprétation de *habet* comme un impersonnel, précurseur de « il y a », mais voir dans la relative « qui Dominum laesit » le sujet de *habet*. – 9, 5, l. 5-6 : *horrentes* est plutôt à rapporter à *manus*, car des mains aux ongles crochus imitent les aigles pour leurs serres plutôt que pour leur plumage hérissé. – *Bapt.* 3, 4, p. 155, l. 1, nous comprenons : « qu'en voulant prouver qu'il était celui au sujet duquel le Père avait donné cet ordre, le Seigneur ferait... » – *Epist.* 1, 2, l. 6-7 : *quam* n'est pas traduit (« que de controverses ils ont provoquées... ! »). – 4, 1, l. 8 : nous traduirions plutôt : « obéissance à tous les commandements, ceux de Dieu évidemment ». – 5, 7, l. 3 : *paenitentia* ne peut exprimer l'antériorité. – *Tract.* 2, 1, l. 2 : « frappons à coup d'arguments » semble être un compromis entre le texte du manuscrit, « ratione pungemus », retenu par l'éditeur, qui devrait être traduit par un futur, et le texte de la correction rejetée, « ratione pugnemus ». – 3, 1, l. 4 : *quin immo* ne surenchérit pas, mais rétablit la vérité (« bien au contraire »). – 5, 2, l. 1 : *unde* est traduit comme s'il y avait *inde*. – 6, 3 : le subjonctif *conflaret* de la relative *apud quos...* n'est pas rendu. – 24, 3 : *sumpsistis* s'adresse aux novatiens, *audies* au seul Simpronien.

Dans l'introduction, l'annotation, l'appendice, on trouvera des informations claires et utiles sur ce que nous pouvons savoir de Pacien, de ses œuvres perdues, de son fils Dexter ; sur sa culture classique, scripturaire et patristique, sur les manuscrits et sur les éditions et traductions antérieures au présent travail. Ainsi, la culture classique de Pacien est en quelque sorte visualisée, par une présentation en colonnes, et par auteur, des textes parallèles de Pacien et de Virgile, Horace, Ovide ou Cicéron (p. 51-57), parallèles qui sont également signalés, au fil du texte, dans l'annotation. Il restera au chercheur à y démêler ce qui est lieu commun, vague réminiscence ou emprunt réel. Pour nous contenter d'un exemple, il nous paraît difficile de voir dans « nec eos tantum qui tura mensis adoleuere profanis » (*Paen.* 5, 3) un emprunt direct à Virgile, *Buc.* 8, 65 (« uerbenasque adole pinguis et mascula tura ») : nous dirions plutôt que Pacien s'exprime ici à la manière de Virgile, en reprenant le vocabulaire religieux auquel Virgile et d'autres poètes ont recours, en pratiquant la disjonction *mensis... profanis* et en terminant le membre de phrase sur une fin d'hexamètre dactylique. Il restera surtout au chercheur à étudier comment et à quelles fins Pacien utilise « ses classiques ». Le même travail l'attend pour Tertullien, Cyprien et Lactance, dont les dépendances sont ici simplement signalées et dénombrées (p. 67-72 et dans l'annotation).

L'étude a été davantage poussée en ce qui concerne l'Écriture. Aux allusions repérées par ses prédécesseurs, C. G. en a ajouté d'autres, tout en reconnaissant que le fonds est inépuisable, car « Pacien exprime si naturellement sa pensée avec les mots de la Bible que le lecteur peut souvent ne pas remarquer une allusion ou même une citation si celle-ci n'est pas introduite » (p. 59). On appréciera l'importance de ce travail de repérage dans l'abondant appareil scripturaire, repris pour plus de commodité dans un index. On saura gré aussi à l'éditeur (p. 63-65) de s'intéresser à la version attestée par Pacien et de montrer, sur quelques échantillons, quel profit tirer d'un examen comparatif entre celle-ci et d'autres versions connues, notamment celle de Cyprien. Il semble que l'évêque de Barcelone ait utilisé une traduction assez originale, qu'il l'ait retouchée parfois en fonction du grec ou en fonction de ses propres intentions théologiques. Un exemple intéressant de remaniement intentionnel est donné dans l'Introduction, p. 79-82 : en omettant le sujet *mors* dans « sic et in omnes homines deuenit » (*Rom.* 5, 12b), Pacien peut montrer, selon le besoin, qu'Adam a transmis à sa descendance la mort ou son propre péché. On aurait aimé

que, selon la même perspective, il y eût dans l'annotation, à chaque fois que cela s'imposait, des observations concernant la forme des citations, les éventuelles retouches, la présentation et l'interprétation. Ainsi, la version de *Rom. 5, 13* (*Bapt. 2, 2*), « Donec enim lex poneretur, peccatum in mundo non habebatur », si étrange que Pacien paraphrase immédiatement par « non uidebatur », méritait au moins qu'on en signalât la singularité (la Vulgate et les vieilles latines connues ont *erat* sans négation).

Le lecteur est guidé par une analyse rapide de chaque opuscule, dégagant bien les articulations de la pensée (p. 29-42). Quelques pages sur le genre littéraire pratiqué, sur l'art de l'écrivain et sur sa langue auraient été également bienvenues.

Un chapitre est consacré à la « théologie du péché et de la mort », un autre à la « théologie de la pénitence ». D'emblée l'auteur de ces chapitres annonce que son approche n'est ni historique ni comparative. En dehors des parallèles textuels qu'il consigne, sans commentaire, dans l'annotation, il ne procède donc pas à une confrontation des trois traités sur la pénitence dus respectivement à Tertullien, Pacien et Ambroise, laissant ainsi la voie libre à une recherche du plus haut intérêt. Son analyse de la pensée de Pacien est claire et va à l'essentiel. Les points suivants sont discutés et élucidés : par mort, Pacien entend la mort spirituelle, la mort biologique étant pour lui un simple phénomène naturel ; le péché, qui entraîne la mort spirituelle, est commun à tous les hommes « par communion dans la même nature humaine et par les péchés personnels de chacun » ; aux yeux de Pacien, le péché d'Adam ne se limite pas à la *concupiscentia* ; de *Paen. 4, 3*, on ne peut conclure à l'existence d'une pénitence canonique privée, mais à une extension de la pénitence canonique ecclésiale à d'autres fautes que l'idolâtrie, l'homicide et l'adultère.

À plusieurs reprises, l'auteur nous laisse entrevoir combien la compréhension de la théologie de Pacien et la connaissance des institutions ecclésiales de son temps dépendent de l'interprétation de tel passage particulier ou de tel mot : le *sacerdos* auquel le pécheur doit confesser son péché désigne-t-il le prêtre ou l'évêque (p. 95) ? les *fratres* qui reçoivent l'aveu de la faute sont-ils les membres de la communauté ou les prêtres (p. 96) ? C'est pourquoi le commentaire déçoit un peu. Ce qu'il offre est loin d'être inutile : justification du texte ou de la ponctuation adoptée (*Paen. 9, 5*, p. 289 ; *11, 5*, p. 292-3) ; rapprochements internes ; parallèles avec d'autres auteurs ; mises au point diverses (p. ex. sur *principalis ecclesia, principalis mater*, p. 307-308 et 333). Mais on voudrait y trouver plus souvent une explication du texte, des termes qui font difficulté, des phrases obscures, des passages où la suite des idées n'est pas immédiatement perceptible.

Bref, le lecteur restera un peu sur sa faim. Il se serait attendu à plus d'originalité et d'esprit critique, il aurait aimé une étude moins descriptive, où les difficultés fussent mieux cernées, et les questions importantes posées, sinon approfondies. Mais il ne faut pas oublier que les auteurs de cette édition ont fait œuvre de pionniers. Ils avaient pour seul appui les études peu nombreuses et souvent médiocres de quelques prédécesseurs. Ils ont sans doute été gênés aussi par les restrictions imposées, en matière de commentaire, par les responsables de la collection. Nous devons les remercier d'avoir ouvert aux chercheurs un vaste champ d'exploration et d'avoir mis pour la première fois à la disposition des lecteurs francophones l'œuvre, encore trop peu connue, de cet évêque lettré de la fin du IV^e siècle. Ils leur en ont facilité l'accès par une présentation claire et très soignée.

P. 37, la succession de deux propositions en incise introduites par *ce que* ne facilite pas la compréhension de la 2^e phrase du 3^e paragraphe. On lira : p. 33, l. 22, *sauvés*, et non *sauvé* ; l. 24, *eût*, et non *eut* ; p. 42, l. 10, *apportent*, et non *apportent* ; p. 228, l. 1, *naufragum*, et non *naufragium* ; p. 288, 2, dernière ligne : *appliqué*, et non *apliqué* ; p. 289, l. 10 : *adultère*, et non *adutère* ; p. 301, à 5 l. du bas, *et Ève*, et non *etÈve*.

Simone DELÉANI

Cesare Pasini, *Ambrogio di Milano. Azione e pensiero di un vescovo*, Milano, Éd. San Paolo, 1996, 272 p.

Après l'achèvement de l'édition bilingue latino-italienne des *Opera omnia* de S. Ambroise (1977 ss.) et la publication, durant la décennie suivante (1987 ss.), de *Complementi* à cette édition, intitulés *Scriptores circa Ambrosium* (Écrivains autour d'Ambroise), et à la veille du 16^e Centenaire de la mort de S. Ambroise, décédé à Milan, le 4 avril 397, il était souhaitable qu'une étude d'ensemble vînt condenser, sous une forme accessible, les résultats de l'*Ambrosiusforschung*, surtout depuis les *Actes* du Congrès international d'études ambrosiennes réuni, du 2 au 7 décembre 1974, à Milan, dont les rapports ont été publiés dans les *Studia Patristica Mediolanensia*, 7, Milan 1976, sous le titre *Ambrosius Episcopus*, et après les travaux de la double décennie qui a suivi. C'est dire l'opportunité de la nouvelle biographie (*en italien*) du

grand évêque et Docteur latin que nous offre aujourd'hui Mgr Cesare Pasini, jeune Docteur et Vice-Préfet de la Bibliothèque ambrosienne de Milan, déjà connu pour ses publications patristiques et milanaïses. L'une de ses originalités les plus patentes consiste à concentrer ses 19 chapitres sur l'épiscopat d'Ambroise, au point d'inaugurer sa présentation par le récit de « L'élection épiscopale du gouverneur Ambroise » (titre du chapitre 1^{er}), quitte à remonter le cours du temps, dans les dix pages suivantes (ch. 2 et début du ch. 3), pour décrire – mais toujours sous l'optique épiscopale – « les racines familiales et la jeunesse » de son héros. À partir de la p. 28, il ne serait plus question que de l'évêque, dans ses multiformes activités et sous les multiples facettes de sa très riche personnalité. Énumérons les intitulés des chapitres, suggestifs dans leur brièveté. Le titre du chapitre 4 reproduit une formule exhortatoire de Basile de Césarée de Cappadoce, adressée au nouvel évêque de Milan qui lui avait fait part de son élection : « Courage ! Guéris les maladies du peuple » (Cf. Basilius Magnus, *Ep.* 197, § 1). Allusion métaphorique aux déviations dans la foi trinitaire dont nombre de clercs et de simples baptisés furent victimes durant l'épiscopat du prédécesseur d'Ambroise, le Cappadocien Auxence. – Ch. 5 : « Guide de moines et de vierges consacrées. » – Ch. 6 : « Marcelline et Satyrus » (sa sœur vierge et son frère laïc). – Ch. 7 : (Le Concile d') « Aquilée » : 3 septembre 381 (réuni pour éliminer l'arianisme). – Ch. 8 : « Tradition romaine et nouveauté chrétienne » (où il est surtout traité des rapports d'Ambroise avec l'usurpateur Maxime, à propos de l'évêque Priscillien d'Avila, et avec le préfet païen Symmaque, qui sollicitait de l'autorité impériale le rétablissement de la statue de la *Victoire* dans la salle du Sénat de Rome). – Ch. 9 : « Une basilique contestée » (au temps de l'impératrice philoarienne Justine) « et un peuple serré autour de son évêque ». – Ch. 10 : (sur Ambroise, promoteur du culte des martyrs) « Parce que je ne mérite pas d'être martyr, je vous ai procuré ces martyrs ». – Ch. 11 : (Saint) « Augustin, fils de l'Église milanaïse » (et, plus particulièrement, d'Ambroise et de Simplicien). – Ch. 12 : « Antihébraïsme ? » (où l'auteur s'efforce, pièces en mains, de préciser sans complaisance et avec objectivité quelle fut l'attitude intérieure et extérieure d'Ambroise vis-à-vis des Juifs de son temps. – Ch. 13 : « Un secours de valeur à la vie sociale » (où il est démontré que l'évêque de Milan ne le cède en rien aux Pères grecs, ses contemporains, dans la lutte pacifique contre les extorsions des mauvais riches, face aux détresses des indigents). – Ch. 14 : « J'ai aimé cet homme » (éloge posthume de l'empereur Théodose par Ambroise et appréciation équilibrée de l'historien sur le comportement de l'évêque devant les défaillances d'un prince chrétien). – Ch. 15 : « Au service de la Parole » (l'approche ambrosienne de l'Écriture et son usage pastoral). – Ch. 16 : « La sollicitude pour les Églises » (et le rayonnement d'Ambroise au-delà de son Église locale). – Ch. 17 : « Le parfum qui se répand et la sobre ivresse » (l'exemple et l'enseignement spirituels de l'évêque, vus surtout à travers son *Commentaire du Psaume* 118 et son traité *Sur Isaac*). – Ch. 18 : « La rencontre » (c'est-à-dire la mort d'Ambroise). – Ch. 19 : « Saint Ambroise » (sa mémoire et son culte, dans l'espace et dans le temps). Dès l'instant de son trépas, Ambroise est objet de vénération dans sa cité épiscopale. Au Moyen Âge se produira une assimilation significative entre les expressions *Milan* et *Ambroise*, *milanaïse* et *ambrosienne*, assimilation qui perdure jusqu'à nos jours. D'autre part, jusque dans le lointain Orient byzantin, ce maître de la foi et de la sagesse chrétiennes jouira d'une estime singulière, et ceci malgré les dépréciations de personnes et les erreurs de discernement qu'Ambroise n'avait pas toujours su éviter à son égard (cf. p. 82-84). Nous avons déjà donné à entendre que C. P., malgré une admiration non dissimulée pour Ambroise, ne cède pas à la tentation hagiographique de jeter un voile sur les ombres de son portrait. Il en résulte une évocation sereine, assortie de jugements pondérés, où l'auteur n'hésite pas à prendre parti sur les points controversés, et même à s'opposer fermement à certaines interprétations historiques qui lui paraissent peu fiables, parce que fondées sur des a priori ou inspirées de critères inadéquats. Autre caractéristique de l'ouvrage : le souci constant de laisser le plus possible la parole à Ambroise lui-même ou à ses témoins les plus qualifiés par leur ancienneté et leur objectivité. Au fil du récit, émergent quelques figures que l'histoire ne peut dissocier de la personne d'Ambroise, tel le prêtre Simplicien, père spirituel du jeune évêque ; le célèbre rhéteur Augustin, tout d'abord auditeur attentif et timoré, plus tard fils spirituel plein de gratitude respectueuse, que les prédications de l'évêque de Milan contribueront à convertir et que celui-ci baptisera durant la Vigile pascale du 24 au 25 avril 387 ; les frère et sœur du prélat, que nous avons déjà mentionnés, tant ils concourent à créer l'ambiance d'ascèse virginal et de sollicitude familiale où se déroulera une bonne partie de son épiscopat ; et beaucoup d'autres clercs, dont certains très illustres, comme Eusèbe de Verceil, Basile, Jérôme, Rufin, Paulin de Nole. Les rapports entre Église et État, entre sacerdoce et empire se personnalisent dans les divers membres de la famille impériale, depuis Valentinien 1^{er} et Gratien jusqu'à Théodose le Grand et Honorius, en passant par Justine et son fils Valentinien II, sans oublier les usurpateurs. Mais ses obligations d'ordre

politique ne dérobent pas Ambroise au soin des plus modestes de ses chrétiens. L'homme d'Église se sait avant tout docteur de la foi et promoteur de la vie selon l'Évangile. D'où sa fécondité oratoire, qu'il prolongera bientôt par des écrits où l'exégèse liturgique et ecclésiale s'identifie pratiquement avec la théologie et la spiritualité. Le zèle pastoral lui dictera traités et exhortations à l'adresse de tous les états de vie, parmi lesquels il privilégiera virginité et vocation cléricale ; mais il le conduira aussi, en ce temps de crise arienne, à créer une hymnographie liturgique où les âmes simples aussi bien que les esprits cultivés trouveront – et trouvent encore ! – une substantielle nourriture. Tout autant par son exemple que par sa parole, Ambroise mène ainsi ses auditeurs et ses lecteurs jusqu'au seuil de l'expérience mystique, ce que C. Pasini met bien en lumière par les thèmes récurrents des *parfums* et de la *sobre ivresse*, où s'entremêlent le vocabulaire philonien et l'inspiration biblique et origénienne. Une *Note bibliographique*, des *Données chronologiques*, une *Liste des écrits d'Ambroise* (avec référence à l'édition italienne récente), un *Index* (des auteurs et) *des œuvres citées*, enfin un *Index des noms de personnes* (de l'Antiquité et de l'âge moderne) achèvent de faire de cette biographie un ouvrage digne de prendre place aux côtés de ses valeureux devanciers.

Jean-Robert POUCHET

Christoph Marksches, *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie* (Beiträge zur historischen Theologie 90), Tübingen, Mohr, 1995, xii-286 p.

Pour avoir une vue d'ensemble de la théologie trinitaire d'Ambroise, on s'est longtemps reporté à une *Dissertation* de Heidelberg soutenue en 1954 et publiée partiellement en 1958. L'auteur, L. Herrmann, était un disciple de H. von Campenhausen, qui, près de trente ans auparavant, dans une thèse remarquable, avait présenté l'évêque de Milan comme un *Kirchenpolitiker* dépourvu de la moindre originalité en théologie et se bornant à répéter à peu près sans discussion l'orthodoxie régnante. Influencé par cette appréciation, Herrmann inclinait à voir dans les écrits qu'Ambroise avait consacrés aux questions trinitaires une sorte de sous-produit de sa politique ecclésiastique. On tend aujourd'hui à faire plus de crédit à l'évêque de Milan, même si certaines études récentes tendent à répéter sous une forme à peine rajeunie les anciens préjugés.

Marksches, au contraire, est de ceux qui estiment que l'œuvre dogmatique d'Ambroise mérite un nouvel examen, et que celui-ci doit commencer par la mise à l'écart de quelques partis pris : une conception trop étroite de l'originalité, l'application anachronique des critères de l'exégèse récente aux arguments que les Pères tirent de l'Écriture, et enfin la méconnaissance du caractère littéraire de leurs œuvres qui, presque toutes, ont leur origine dans la prédication. Après avoir ainsi dénoncé certaines habitudes de pensée trop tenaces et indiqué par contraste le point de vue où il entend se placer, Marksches peut commencer sa minutieuse enquête.

La première partie de la recherche porte sur les problèmes de terminologie, dont on sait l'importance dans la querelle de l'arianisme. L'auteur y examine essentiellement la manière dont les Latins ont rendu les deux termes clefs de la théologie grecque, *hypostasis* et *ousia*.

La seconde partie, qui occupe près des trois quarts de l'ouvrage, est consacrée à l'histoire de la controverse et au rôle qu'Ambroise y a joué. Contre l'opinion de Campenhausen, Marksches ne pense pas que le milieu familial, et notamment ses relations avec le pape Damase, ait eu quelque influence sur l'adhésion du futur évêque de Milan à la cause de Nicée. On peut sur ce point hésiter à le suivre. Le séjour que fit Ambroise à Sirmium au début de sa carrière civile est l'occasion d'un examen approfondi des documents laissés par Germinius, un prélat homéen qui occupait alors le siège de Sirmium et qui tendait à s'écarter de la position intransigeante des chefs du parti en Illyrie. La rencontre de ce modéré aurait-elle influencé Ambroise et facilité son adhésion ultérieure aux thèses néo-nicéennes ? Marksches conclut prudemment que rien ne permet de l'affirmer. Il étudie ensuite le sort de la minorité nicéenne de Milan sous l'épiscopat d'Auxence, et notamment le rôle du diacre Sabinus, qui fut peut-être le premier candidat des nicéens à la succession du vieil évêque, sans que l'on puisse savoir quel fut exactement son rôle. Ici encore, Marksches joint une grande minutie dans les analyses à beaucoup de prudence dans les conclusions. On observe la même réserve au sujet du fameux « cercle de Milan », qui semble en fait se réduire à bien peu de membres, essentiellement Marius Victorinus à Rome et Simplicien à Milan. Marksches étudie ensuite le début de l'épiscopat d'Ambroise et ses premiers textes sur la Trinité, mal interprétés par Herrmann qui a cru y découvrir des idées émanatistes pour n'avoir pas tenu compte de leur genre littéraire. C'est l'occasion d'un *excursus* montrant comment l'argumentation théologique d'Ambroise doit être replacée dans le cadre homilétique où elle a pris naissance.

Un long développement est ensuite consacré à l'épineuse question du concile illyrien mentionné par Théodoret qui en reproduit les textes sans convaincre tous les historiens de la réalité de cette assemblée. Ceux qui admettent son existence la datent soit de 374 ou 375, soit de 378. Markschies croit à la réalité du concile, et il estime qu'il n'y a aucune raison sérieuse de mettre en doute les affirmations de Théodoret qui la place sous le règne de Valentinien I^{er}, donc avant novembre 375. En revanche, une partie des documents attribués par l'historien byzantin à ce concile est inauthentique. L'étude des premières années de l'épiscopat d'Ambroise se termine sur l'examen d'une autre question disputée, celle du « tome de Damase », document issu d'un concile romain, où certains voient la main d'Ambroise. Markschies procède à une analyse détaillée de ce texte et conclut que, dans son état actuel, il témoigne de deux rédactions successives, liées aux conciles romains de 377-378 et de 382. L'intervention de l'évêque de Milan, qui participa à l'assemblée de 382, porterait donc sur la seconde rédaction.

Le document capital pour l'étude de la théologie trinitaire d'Ambroise est la *De fide* dont la composition ouvre une nouvelle époque dans sa carrière. La date à laquelle l'évêque de Milan, sollicité par l'empereur Gratien, a écrit la première partie de cet ouvrage (les livres I et II), a donné lieu aux hypothèses les plus diverses. Markschies montre bien les difficultés auxquelles se heurtent les différentes solutions proposées, sans parvenir à une conclusion très assurée. Il penche, en fin de compte, pour la datation tardive proposée par Gottlieb (380-381), dont il voit pourtant les inconvénients et pour laquelle il ne fournit aucun argument déterminant.

L'un des reproches les plus fréquemment adressés à Ambroise est d'avoir confondu dans sa polémique l'homéisme des Illyriens avec l'arianisme d'Arius. Markschies répond que la parenté entre l'homéisme latin et l'arianisme classique était sans doute plus étroite que ne le supposent aujourd'hui les historiens des dogmes, férus de distinctions toujours plus subtiles. Il estime que trois constatations justifiaient, aux yeux d'Ambroise, l'assimilation des homéens aux ariens classiques. Pour les uns comme pour les autres, seul le Père pouvait être appelé « vrai Dieu ». Pour les uns comme pour les autres, l'alternative ἀγέν[ν]-ητος- γεν[ν]ητός était fondamentale. Enfin Ambroise était plus sensible que nous à l'embarras des homéens quand il leur fallait indiquer ce qui distinguait leur doctrine de celle d'Arius.

Après la discussion de cette objection préalable, Markschies passe à l'examen de la doctrine trinitaire développée par Ambroise. Il relève chez celui-ci une certaine répugnance à employer la terminologie néo-nicéenne, et il en propose plusieurs explications : la traduction de ce vocabulaire n'était pas sans difficulté ; il fallait ménager les habitudes des fidèles ; pour Ambroise, ces formules n'étaient sans doute pas aussi liées à la théologie des Pères cappadociens que le supposent aujourd'hui les historiens des dogmes, et l'on pouvait se contenter de la terminologie latine traditionnelle quelque peu modifiée. De fait, quand il traduit l'*homoousios* par l'expression *unius/eiusdem substantiae*, Ambroise entend bien exprimer la distinction des personnes et l'unité de nature professée par les néo-nicéens, et il ne cesse de souligner avec eux la nécessité d'éviter aussi bien les fausses distinctions que la confusion.

Markschies voit là un exemple de « réception créatrice » et la marque d'un homme d'Église soucieux de suivre les progrès théologiques des Orientaux sans rompre avec les vieux nicéens comme Paulin. Sans subordonner la réflexion théologique aux intérêts de la politique ecclésiastique, comme on l'a prétendu, l'évêque de Milan n'a jamais séparé fonction doctrinale et charge pastorale.

L'un des mérites de ce travail est d'éclairer l'œuvre d'Ambroise de l'intérieur, au lieu de se borner à lui appliquer de manière un peu mécanique et anachronique les schémas nouvellement construits par les historiens des dogmes. Cela permet de porter sur l'œuvre théologique de l'évêque de Milan un jugement équilibré et réaliste. Chemin faisant, l'auteur a réexaminé utilement un certain nombre de questions particulièrement controversées. On ne saurait dire que, sur tous les points, il ait apporté les réponses définitives, mais la précision de ses analyses et la prudence de son argumentation permettent de formuler plus exactement les problèmes et ouvrent ainsi la voie à leur solution.

Hervé SAVON

Celestino Corsato, *La Expositio euangelii secundum Lucam di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 43), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.

L'exégèse d'Ambroise, tombée assez longtemps dans un certain discrédit, se voit peu à peu redécouverte par les patristiciens. Après les *tractatus* sur des livres de l'Ancien Testament – et no-

tamment sur les Psaumes –, c'est l'explication du troisième Évangile qui bénéficie des recherches récentes. En moins d'un an, deux *dissertations* doctorales ont été consacrées à cette *Expositio* : l'une a été soutenue à la Faculté de Théologie protestante de Münster, pendant le semestre d'été de 1992 (Th. Graumann, *Christus interpres*, Berlin, 1993), l'autre – celle de C. Corsato – à l'Institut Patristique « Augustinianum » de Rome, en mars 1993.

L'auteur a divisé son étude en trois parties qu'il intitule *Ratio esegetica*, *Tecnica esegetica*, *Fonti*. Cependant, il a bien vu que cet ordre risquait de faire naître chez le lecteur quelque illusion : en fait, Ambroise est plus un libre praticien de l'exégèse qu'un interprète partant d'un système et n'ayant plus ensuite qu'à l'appliquer aux cas particuliers. Corsato prévient donc son lecteur du caractère propre de l'*Expositio euangelii secundum Lucam* : c'est « une œuvre née de l'activité homilétique » et non un travail scientifique en chambre. Néanmoins Ambroise est loin de travailler sans règles et sans repères, et l'auteur s'est appliqué à mettre en lumière cette armature méthodologique. Il en arrive très vite à la théorie des différents sens, qui a déjà suscité une surabondante littérature.

Corsato commence par souligner l'ambiguïté des notions de *lettre* et de *sens littéral*. Lorsque la *lettre* est opposée à l'*esprit*, ces termes désignent les deux directions opposées que peut prendre le travail de l'exégète. La *littera* est alors affectée d'une valeur négative : elle ne désigne pas simplement ce que dit la superficie du texte, le sens obvie, mais le refus de l'exégète d'aller au-delà, de chercher un sens plus profond. La lettre peut aussi être la première étape de l'interprétation, le premier des trois sens si souvent distingués : le sens « littéral-historique », le sens « moral » et le sens « spirituel-mystique ». Corsato aurait pu souligner davantage que la lettre est très souvent directement morale – voire mystique –, même s'il évoque rapidement cette éventualité à propos du Nouveau Testament. Dans les formules ambrosiennes les plus typiques, les trois sens sont le sens cosmologique ou cosmogonique, le sens moral et le sens mystique (relatif au Christ et à son œuvre salvifique et sacerdotale). Chacun de ces trois sens peut coïncider tour à tour avec le sens littéral. La formule de tripartition que retient Corsato et qui a été popularisée par les écrits du Père de Lubac pourrait être plus médiévale qu'ambrosienne.

La deuxième partie, qui porte sur la « technique exégétique », est essentiellement un inventaire des symboles et des figures dont Ambroise se sert pour construire ses exégèses. Ces symboles sont classés selon les domaines de la nature dont ils sont tirés (animaux, plantes, objets fabriqués, membres du corps, pierres), et non selon leurs différentes fonctions dans la mécanique de l'exégèse, ce qui eût éclairé davantage les procédés et l'état d'esprit d'Ambroise.

C'est sans doute la troisième partie qui retiendra surtout l'attention du lecteur et lui semblera la plus neuve. Réagissant contre l'opinion courante, qui remonte à l'époque même d'Ambroise, et qui fait de l'*Expositio euangelii secundum Lucam* une imitation – un plagiat, disait Jérôme – des *Homélies* d'Origène sur ce même évangile, Corsato pense que la source principale d'Ambroise – et peut-être la seule – est ici le *Commentaire* de Luc que l'Alexandrin avait également composé et dont les chaînes exégétiques nous ont conservé des fragments. C'est la comparaison minutieuse de ces fragments avec les passages correspondants de l'*Expositio* d'Ambroise, et éventuellement avec les *Homélies* d'Origène, qui amène l'auteur à cette conclusion. En bien des passages qui ne sont pas expliqués dans les *Homélies*, le *Commentaire* offre l'interprétation que l'on retrouve dans l'*Expositio* d'Ambroise et doit, par conséquent, en être la source. Lorsque les trois œuvres offrent l'exégèse du même passage de Luc, Ambroise serait plus proche du *Commentaire* que des *Homélies*, selon les analyses de Corsato.

Dans l'ensemble, les faits allégués par l'auteur étaient déjà connus, comme lui-même le souligne. La plupart des parallèles avec l'*Expositio* d'Ambroise avaient été signalés par Rauer dans son édition critique du *Commentaire* d'Origène. Ils ont été repris dans le volume des Sources Chrétiennes consacré aux *Homélies sur saint Luc* de l'Alexandrin, et les auteurs (H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon) y voient l'une des sources mises en œuvre par Ambroise. L'apport de Corsato est double : il a ajouté quelques parallèles à ceux qui avaient déjà été relevés, et il a minutieusement commenté toutes les pièces du dossier. En plusieurs cas, sa démonstration paraît convaincante. Il semble au moins probable qu'Ambroise a emprunté au *Commentaire* d'Origène son interprétation du salut adressé par Marie à Élisabeth (Luc 1, 41), le rapprochement des trois jours pendant lesquels Joseph et Marie ont cherché Jésus (Luc 2, 46) avec les trois jours qui ont précédé la Résurrection, son exégèse des paroles du diable tentant Jésus pour la première fois (Luc 4, 3), et le sens figuré des miracles opérés par Jésus en faveur de la fille de Jaïre et de l'hémorroïsse (Luc 8, 40-56).

Faut-il aller jusqu'à voir dans le *Commentaire* d'Origène – à l'exclusion de ses *Homélies* – l'unique source dont se serait servi Ambroise pour composer son *Expositio* ? Corsato le suggère un moment sans vraiment l'affirmer, et ce n'est que prudence. En fait, l'importance des rencontres entre l'œuvre d'Ambroise et le *Commentaire* d'Origène ne doit pas être exagérée. Certains des emprunts que Corsato pense déceler semblent contestables. C'est le cas du passage où Ambroise commente l'apparition de l'ange à Zacharie (Luc 1, 11). La façon dont il explique comment les êtres angéliques peuvent se rendre visibles évoque plus la présentation du même thème dans les *Homélies* (insistance sur le vouloir de l'ange) que celle du *Commentaire* (insistance sur l'opposition entre le corruptible et l'incorruptible). Dans le même passage, la signification de l'endroit précis où l'ange apparaît – à la droite de l'autel – n'est pas envisagée dans les *Homélies*, mais la réponse d'Ambroise, fondée sur un texte d'Écriture (Ps 15, 8), est différente de celle du *Commentaire*, qui fait simplement appel aux croyances communes sur le caractère bénéfique du côté droit. Ambroise a sans doute utilisé ici une autre tradition exégétique.

On rencontre ici les limites de cette recherche. Les démonstrations menées par l'auteur semblent supposer qu'Ambroise a travaillé dans une sorte de tête-à-tête avec Origène. Ce n'est évidemment pas le cas : en expliquant l'Écriture, l'évêque de Milan était porté par l'ensemble de la tradition exégétique et catéchétique de l'Église, dont la richesse et la diversité s'étaient encore considérablement accrues depuis l'époque d'Origène. Pour étayer son argumentation, Corsato aurait eu avantage à élargir le cadre posé par Rauer et à confronter les passages « origéniens » de l'*Expositio* d'Ambroise avec les différentes exégèses qui avaient cours à son époque. D'ailleurs les fragments mêmes qu'il utilise et les chaînes dont ils sont tirés représentent assez bien cette *communis opinio* exégétique où chacun pouvait puiser sans avoir personnellement recours au texte original. Pour rendre sensible la nature particulière de ce matériel et les précautions que requiert son utilisation, il suffit de rappeler que l'un des principaux fragments invoqués par Corsato est attribué par la tradition manuscrite conjointement à Origène et à Cyrille. L'aspect utilitaire de ces compilations autorisait naturellement beaucoup de libertés à l'égard des textes mis en œuvre. Ajoutons que, comme l'a signalé P. Nautin, même si la plupart des fragments rassemblés par Auer sont incontestablement origéniens, le fait qu'ils proviennent du *Commentaire sur saint Luc* est loin d'être toujours assuré. Certains peuvent provenir d'homélies, soit sur Luc, soit sur Matthieu, d'autres du *Commentaire sur saint Matthieu*.

Les patristiciens auront le plus grand avantage à faire une lecture parallèle des deux importantes études sur l'*Expositio euangelii secundum Lucam* d'Ambroise récemment publiées. Leurs analyses minutieuses se complètent. Graumann montre bien que les *Homélies* d'Origène sont le modèle qu'Ambroise a constamment, mais très librement, suivi pour composer les deux premiers livres de son *Expositio*. Corsato prouve qu'il faut y ajouter d'autres textes origéniens, notamment ceux du *Commentaire sur saint Luc*. Ces deux contributions permettent de mieux percevoir la complexité du travail de composition d'Ambroise, bien éloignée de l'imitation servile et mécanique que l'on a parfois supposée.

Hervé SAVON

Maxime de Turin prêche l'année liturgique. 42 homélies. Traduction de **Nadine Plazanet-Siarri**.

Introduction, annotation, guide thématique d'**A.-G. Hamann** (Les Pères dans la Foi), Paris, Migne, Diffusion Brépols, 1996, 208 p.

Lire Maxime de Turin est l'un des meilleurs moyens d'entrevoir la vie d'une communauté chrétienne d'Italie du Nord aux environs de l'an 400. Simple, drue, populaire sans vulgarité, accessible au grand nombre, mais nourrie de la science des Écritures, cette prédication apparaît singulièrement vivante grâce à la présence constante de l'auditoire, à la fois citadin et rural, que l'évêque de Turin instruit, exhorte et réprimande avec force et verve. C'est en même temps un écho de la liturgie de cette époque, témoignage d'une tradition qui, en dépit des évolutions et des tourmentes, s'est pour l'essentiel perpétuée jusqu'à nos jours. Ce petit volume, avec sa traduction française, son introduction qui résume ce que l'on sait de Maxime (somme toute, assez peu de choses), ses notes, ses index et sa bibliographie sera une bonne initiation à l'œuvre de l'évêque de Turin pour tous ceux qui ne peuvent en lire le texte original dans l'édition Mutzenbecher.

Hervé SAVON

Hervé Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité – 145), Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1996, 744 p. dont deux index.

Un grand sujet, abordé de manière originale. Non seulement cette étude thématise et périodise avec fermeté les problèmes posés aux chrétiens par une histoire qui est aussi la leur ; mais l'auteur s'est forgé une grille d'analyse qui distingue trois perceptions différentes de cette histoire, car Rome peut signifier : la Ville et sa plus ancienne histoire, un Empire garant d'un citoyen-neté universelle, une tradition latine dont ces citoyens peuvent se sentir en Occident les héritiers. Ces trois perspectives d'analyse lui permettent de discerner les attitudes successives et différentes qui furent celles des chrétiens devant l'histoire de Rome, et surtout devant son interprétation providentialiste par Eusèbe de Césarée, dont la *Chronique* et l'*Histoire ecclésiastique* ont été traduites en latin et complétées par Jérôme, puis par Rufin. Les débats pour et contre cet eusébianisme latin, devenu l'idéologie officielle de l'Empire chrétien, sont modifiés et aggravés par les événements de 378 (désastre d'Andrinople) et 410 (prise de Rome par Alaric). Ils sont assumés et conclus de manière exceptionnellement originale par Augustin, dans sa *Cité de Dieu*. En distinguant radicalement cité terrestre et cité céleste, il porte un coup décisif aux illusions de l'eusébianisme latin, qu'Orose allait être le dernier à défendre avec brio. Or, paradoxalement, c'est à travers ce dernier que le Moyen âge jugera encore l'histoire ancienne de Rome, sans comprendre désormais la thèse essentielle d'Augustin, inversée et donc trahie par ce qu'on a appelé l'« augustinisme politique ».

Cet ouvrage fouillé et médité éclaire d'un jour neuf l'originalité créatrice et la diversité de la plus ancienne pensée chrétienne sur l'histoire, et sur la « récapitulation » qu'elle opère, en Occident, des divers courants de la pensée historiographique antique – grecque et latine, biblique et proprement chrétienne. A la finesse d'une histoire littéraire et idéologique fondée sur l'examen et, souvent, la retraduction des textes, elle joint la constante préoccupation de situer chaque étape de cette pensée chrétienne dans l'histoire des mentalités qui supportent les trois conceptions de l'histoire de Rome : urbaine, impériale, latine. Dans cette vaste fresque, on salue beaucoup d'idées neuves, de pages pertinentes et solidement argumentées, émaillées de formules heureuses (citons par exemple « La *Cité de Dieu* est essentiellement une réfutation de l'histoire romaine vue du Capitole, au nom d'une histoire romaine vue de Byrsa »).

On soulignera ici l'importance des cent pages serrées qui mettent en valeur, sous des angles nouveaux, l'apport décisif d'Augustin à la pensée historiographique romaine et chrétienne. Après la brève *Chronique* de Sulpice Sévère, la *Cité de Dieu* exprime en effet avec une ampleur de vues sans égale ce que l'auteur appelle « les réactions antieusébiennes ». Augustin s'y oppose lucidement à un providentialisme trop confiant dans l'avenir historique de la nouvelle alliance entre l'Empire de Rome et la foi chrétienne, tel que l'avaient célébré Rufin et surtout Prudence. Il procède à un tri des valeurs, à la recherche d'une sorte de *via media* inédite entre partisans et adversaires de l'eusébianisme. Il admire la Rome républicaine, mais adhère aux critiques anciennes de Salluste ; il est sensible à la civilisation répandue et maintenue par l'Empire, mais réservé envers sa monarchie ; et surtout il met en lumière la relativité de toute cité terrestre – y compris Rome –, face à une cité de Dieu qui seule a les promesses de la vie éternelle. Il dissipe ainsi définitivement les illusions de l'eusébianisme, et de l'Empire chrétien qui s'appuyait sur lui. L'auteur ne manque pas de mettre en évidence certaines contradictions dans cette conception complexe, mais en soulignant avec équanimité qu'Augustin « les a comprises avec une acuité supérieure, à défaut de pouvoir les résoudre ». Ce grand livre fera date dans les études augustiniennes, et plus généralement dans l'histoire des littératures chrétiennes de l'Antiquité, où l'auteur excelle aussi à tirer parti des auteurs et des textes les moins connus.

Jacques FONTAINE

Salona I. Sculpture architecturale. Recherches archéologiques franco-croates dirigées par N. Duval et E. Marin (Collection de l'École Française de Rome, 194), École Française de Rome, Musée archéologique de Split, 1994, 335 p., 100 p. de planches.

Pascale Chevalier, *Salona II. Ecclesiae Dalmatiae. Tome 1 : Catalogue, Recherches archéologiques franco-croates dirigées par N. Duval et E. Marin* (Collection de l'École Française de Rome, 194/2), École Française de Rome, Musée archéologique de Split, 1996, 485 p., atlas.

—, *Salona II. Ecclesiae Dalmatiae. Tome 2 : Illustrations et Conclusions, Recherches archéologiques franco-croates dirigées par N. Duval et E. Marin* (Collection de l'École Française de Rome, 194/2), École Française de Rome, Musée archéologique de Split, 1996, 208 p., 70 p. de planches.

Il faut saluer la naissance de cette nouvelle collection publiée par l'École Française de Rome et le Musée archéologique de Split, car elle est l'aboutissement des constants efforts entrepris par N. Duval depuis 1972 pour favoriser la renaissance des liens entre la France et la Croatie dans le domaine de l'archéologie paléochrétienne de la Dalmatie. En 1983, le Ministère des Affaires Étrangères accordait une subvention pluri-annuelle de fouilles et Ch. Pietri, directeur de l'École Française de Rome (qui reprenait ainsi les engagements de son prédécesseur, G. Vallet), en accueillant les futures publications dans la collection de l'École, offrait des perspectives d'avenir tangibles à ce nouveau champ offert à la recherche archéologique française. L'effort accentué du CNRS en faveur du projet, la tenue du XIII^e Congrès International d'Archéologie Chrétienne en 1994 à Split (100 ans après le premier congrès tenu dans la même ville), l'éclosion d'une nouvelle génération d'archéologues croates et, du côté français, l'engagement des élèves de N. Duval dans des travaux de thèses et de travail sur le terrain lors des différentes missions archéologiques, tous ces efforts conjugués prennent désormais forme définitive dans les volumes publiés et à paraître de cette très belle collection.

Salona I est le résultat du deuxième programme sur lequel s'étaient mis d'accord en 1983 le Musée archéologique de Split et le Centre A. Merlin du CNRS sous le patronage du Ministère des Affaires Étrangères de la République française et du Ministère de la Culture de la République de Croatie. Rédigé sous la direction de C. Metzger par P. Chevalier, N. Duval, M.-P. Flèche-Mourgue, E. Marin et C. Metzger avec la collaboration de Fr. Baritel, M. Bonacie Mandinic, I. Britvic Debeljak et A. Lorquin, ce catalogue se présente à la fois comme un instrument muséologique des éléments architecturaux paléochrétiens conservés à Split ou d'autres villes, et comme un répertoire raisonné des formes de la sculpture dalmate produite dans la région salonitaine.

Les notices sont précédées par une synthèse sur la topographie chrétienne de Salone présentée par E. Marin, suivant les méthodes préconisées par l'équipe CNRS de la Topographie chrétienne des cités de la Gaule. Elle permet au lecteur de se familiariser avec les différentes églises et nécropoles de Salone d'où proviennent en partie les éléments architecturaux analysés après. Ces derniers font l'objet de notices individuelles. Sont d'abord présentés les éléments décorant les portes et fenêtres, puis ceux du mobilier liturgique : *ciboria* ; supports de table, tables et *piscinae* ; ambons ; piliers et poteaux-colonnettes de chancel, plaques de chancel pleines ou ajourées. Le classement s'établit suivant le matériau, (le marbre venant toujours avant le calcaire) et suivant les provenances, d'abord celles assurées à l'intérieur du territoire de Salone dans un ordre topographique préétabli, puis les pièces ne portant que la seule provenance « Salone » sans aucune précision sur le lieu de découverte, enfin les pièces et surtout les fragments de provenance inconnue.

Chaque notice comprend, outre cette indication de provenance et de matériau, le numéro d'inventaire du musée, une courte description, une bibliographie et un commentaire avec des comparaisons et des propositions de datation. Celles-ci ne souffrent pas souvent la discussion puisque l'ensemble des éléments architecturaux et du mobilier liturgique salonitain appartient pour l'essentiel au VI^e siècle. Ce catalogue permet ainsi une vision d'ensemble de cette production de masse, le plus souvent fabriquée dans le calcaire, dur et de qualité, extrait de l'île de Brac par des ateliers locaux au répertoire répétitif.

Cela pouvait entraîner une certaine monotonie de lecture, heureusement évitée grâce aux très nombreuses planches de dessins et de photographies auxquelles est renvoyé le lecteur. Grâce aussi aux très utiles pages introductives à chaque type d'élément du décor et du mobilier liturgique, rédigées par N. Duval. Il y rappelle les notions fondamentales du vocabulaire de l'architecture paléochrétienne et inscrit chacun de ces éléments dans son contexte général d'utilisation, ouvrant ainsi la réflexion sur les comparaisons à établir avec d'autres régions pour l'Antiquité chrétienne. Les grands débats scientifiques, anciens ou nouveaux, à propos des *mensae*, des *piscinae* notamment, y sont utilement résumés.

L'ouvrage se clôt sur un chapitre de comparaisons régionales qui invite tout naturellement à se pencher sur les deux volumes suivants de la Collection, en attendant celui annoncé, dans les notices consacrées à des éléments épigraphes, sur les Inscriptions chrétiennes de Salone.

Les deux volumes de Salona II, consacrés à l'inventaire des églises paléochrétiennes de Dalmatie, sont le résultat du travail de thèse de Doctorat que P. Chevalier a mené sous la direction de N. Duval. Conjuguant explorations sur le terrain, prospections, participations aux fouilles

franco-croates et recherches au Musée archéologique de Split dont elle est Conservateur associée, P. Chevalier nous offre ici une synthèse remarquable de cette architecture paléochrétienne dalmate.

Déjà mise en évidence par les travaux du savant danois E. Dyggve, l'individualité et l'originalité de cette architecture prennent ici encore davantage de relief, grâce à un travail rigoureux d'inventaire (tome 1), suivi par une remarquable synthèse comparative et des plans et schémas (à échelle constante) ainsi que des photographies de grande qualité (tome 2).

Ces trois éléments de la publication, autonomes dans leur rédaction et leur lecture, aboutissent cependant à une vision d'ensemble extrêmement claire et accessible, même à un public de non-spécialistes. Il faut ici saluer les réelles qualités de présentation et de discussion de la documentation dont fait preuve P. Chevalier, parvenant à rendre attrayante la lecture d'un genre au demeurant souvent rébarbatif.

Les quelque deux cent cinquante notices de monuments présentées dans le tome 1 sont classées suivant un parcours géographique Nord-Ouest Sud-Est que l'on suit facilement grâce aux six cartes de l'Atlas. Chaque monument se trouve accompagné d'une bibliographie que l'auteur a actualisée jusqu'en 1994 et dont elle a traduit tous les titres en langue slave. Chaque notice suit un ordre identique. Le nom du site est suivi de la dédicace d'origine, de sa localisation et de son environnement, paragraphe dans lequel l'auteur exprime avec chaleur sa connaissance – et sans doute son amour –, du pays dalmate. Suivent les sources historiques et l'identification du monument, l'histoire des recherches et la bibliographie. Le plan d'ensemble et l'état de conservation précèdent une ample description de chacun des monuments, qui passe successivement en revue les techniques de construction, l'accès principal, l'architecture, les installations liturgiques, le décor, les sépultures et l'inventaire des découvertes d'objets. La notice s'achève par une conclusion dans laquelle P. Chevalier présente des interprétations et des propositions de datation pertinentes. Deux résumés, en anglais et en croate, rendent cet inventaire accessible à un large public scientifique international.

Le commentaire d'ensemble présenté dans le tome 2, s'il reprend bien des conclusions de chaque notice, n'est cependant jamais redondant. Introduit par une présentation générale, géographique et historique, de la région étudiée, il aboutit réellement à une synthèse sur l'architecture paléochrétienne dalmate que l'auteur juge à l'aune de ses connaissances, bien étayées, de l'art chrétien de la fin de l'Antiquité. Le plan de cet ensemble reprend, sous forme de chapitres, les grandes articulations de la partie descriptive des notices résumées ci-dessus.

Tous les grands problèmes actuellement discutés, la typologie des plans d'églises, celui des basiliques doubles, celui des baptistères et de l'évolution de leurs aménagements, celui des aménagements liturgiques (tables d'autel et ambons), sont ici réabordés sans que l'auteur ne revendique une spécificité régionale pour écarter les incertitudes et les points d'interrogation dont elle est la première à reconnaître l'importance.

En conclusion, l'auteur insiste avec justesse sur la prédominance de quelques types architecturaux correspondant à des besoins régionaux particuliers : les églises insérées dans des fortifications, le nombre important de complexes ecclésiaux ruraux possédant un baptistère qui témoignent d'une christianisation relativement tardive des campagnes dalmates, l'absence au contraire de monuments anciens alors que la région est christianisée à la fin du III^e siècle.

Si ces trois volumes permettent de se rendre compte de l'extrême dynamisme de la nouvelle école d'archéologie croate, ils démontrent également les progrès sans cesse plus grands de l'archéologie chrétienne, très largement servie par ses grands maîtres français et leurs élèves.

Ch. DELAPLACE

Michael Fiedrowicz, *Das Kirchenverständnis Gregors des Grossen. Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke* (Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 50. Supplementheft), Freiburg, Herder, 1995, 416 p.

M. Fiedrowicz n'a pas fait porter sa recherche sur l'ensemble de l'œuvre de Grégoire. Il s'est borné à l'étude des écrits exégétiques – *Homélies* et *Commentaires* –, qui constituent, il est vrai, la plus grande partie du corpus grégorien. L'omission la plus sensible est celle de la correspondance. L'exégèse et l'ecclésiologie sont ainsi comme les deux pôles de cette étude.

L'auteur examine successivement le rapport entre la pratique exégétique de Grégoire et son idée de l'Église, les principaux thèmes qui structurent sa réflexion, les préoccupations qui l'expliquent et la place occupée par l'ecclésiologie grégorienne dans la tradition patristique.

Ce qui fonde l'enseignement de Grégoire sur l'Église, c'est l'interprétation du texte biblique, de la lettre aux différents degrés du sens spirituel. C'est seulement la *spiritualis intelligentia* qui fait apparaître le mystère à travers quelques grandes figures : Job, l'épouse et la mère, la maison et le temple, le corps du Christ ; mais le sens moral lui-même a déjà une portée ecclésiologique, du fait de l'équivalence *Ecclesia vel anima*. Ainsi la conception de l'Église est intériorisée, tandis que la mystique prend une connotation ecclésiale.

Vient ensuite l'étude des thèmes majeurs. Trop longtemps, sous l'influence de la théologie positive, les historiens des doctrines se sont mis en devoir de faire entrer la doctrine des Pères, notamment leur ecclésiologie, dans le cadre d'un système qui s'était constitué bien après eux. À l'opposé de cet anachronisme, Fiedrowicz s'est attaché à découvrir dans l'œuvre même de Grégoire les idées autour desquelles sa pensée s'est construite. Ce qu'il découvre au cœur de cet ensemble, c'est l'idée de restauration, du retour de l'humanité à sa destination originelle : la contemplation de Dieu en union avec les anges. La considération des origines, la référence à la création, est un élément essentiel de la pensée de Grégoire. Aussi sa conception de l'Église n'a-t-elle rien de statique : il ne s'agit pas d'une réalité figée dont on pourrait tracer une épure, mais d'un mouvement menant à un achèvement qui est en même temps un retour à l'harmonie primitive.

Fiedrowicz s'attache ensuite à déceler l'intention première qui a suscité la formation de l'ecclésiologie de Grégoire. C'est celle-là même qui est à l'œuvre dans son interprétation de l'Écriture : rendre en quelque sorte transparente l'écorce visible pour faire apparaître le mystère qu'elle cache, atteindre l'éternel à travers le transitoire. Ni la lettre des Écritures, ni l'historicité de l'Église ne sont pour autant niées. Elles cessent seulement d'être opaques.

La dernière partie de l'étude vise à définir la spécificité de l'ecclésiologie grégorienne dans la tradition patristique. On a couramment estimé que Grégoire manquait d'originalité, et l'on a souligné tout ce qu'il devait à Augustin. Mais l'on n'a pas été assez attentif aux multiples modifications qu'il apporte aux idées dont il hérite, dans le domaine où l'ecclésiologie s'enracine dans l'exégèse. La tradition monastique et les circonstances historiques expliquent en partie ces changements, mais il faut tenir compte aussi de la biographie de Grégoire – plus précisément de sa biographie spirituelle – et de la vive conscience qu'il avait d'une affinité entre la vie de l'âme et la vie de l'Église. Il possédait enfin une expérience que ne pouvait avoir Augustin, bien qu'évêque : il était le successeur de Pierre, l'homme à qui l'Église dans sa totalité avait été confiée.

Cet ouvrage trace avec finesse et sensibilité, à la fois le tableau de la doctrine et le portrait spirituel de l'homme que fut Grégoire le Grand. En même temps, il contribue utilement à montrer sur un exemple éminent ce que peuvent avoir de relatif les notions d'originalité et de dépendance. Les Anciens savaient fort bien que la création, dans l'ordre de la pensée ou de l'art, tient toujours de la *retractatio*, de la reprise personnelle et créatrice d'un héritage.

Hervé SAVON

Roland Delmaire, *Les institutions du Bas-Empire romain de Constantin à Justinien. I : Les institutions civiles palatines* (Initiations au christianisme ancien), Paris, Les Éditions du Cerf-Les Éditions du CNRS, 1995, 202 p.

Spécialiste des institutions financières du Bas-Empire auxquelles il a déjà consacré deux ouvrages¹, R. D. nous offre ici un manuel portant sur les institutions civiles centrales, envisagées de l'époque de Constantin à celle de Justinien (312-565). Dans son introduction, l'A. précise qu'il a volontairement limité son propos aux institutions civiles palatines, réservant à d'autres volumes les institutions provinciales et militaires. En 176 p. de texte, que suivent un glossaire et une bibliographie sélective mais essentielle, R. D. relève le défi de décrire de façon détaillée et claire les structures centrales sur lesquelles s'appuyèrent les empereurs du Bas-Empire, qu'il s'agisse du consistoire ou conseil impérial, des quatre ministres palatins (questeur du palais, maître des offices, comte des largesses sacrées et comte des biens privés), ou des services techniques et domestiques.

1. R. DELMAIRE, *Largesses sacrées et res priuata. L'Aerarium impérial et son administration du IV^e au VI^e siècle* (C.E.F.R. 121), Rome, E.F.R., 1989, xx-760 p. ; *id.*, *Les responsables des finances impériales au Bas-Empire romain (IV^e-VI^e s.)*. *Études prosopographiques*, Bruxelles, Latomus, 1989, 321 p.

Cet ouvrage fait, à juste titre, la part belle aux sources, que l'A. cite à l'occasion et auxquelles il ne manque pas de renvoyer : textes juridiques, auteurs latins et grecs, païens et chrétiens, inscriptions, papyrus ; R. D. manie avec une rare dextérité ces diverses sources d'information.

Après avoir présenté de façon globale les dignitaires et fonctionnaires palatins, il analyse le consistoire, alias *consilium principis*, ses participants, ses activités, les services qui lui sont rattachés (p. 29-45). Puis il passe aux notaires impériaux, dont le rôle essentiel était de faire le compte rendu des audiences impériales et des séances du consistoire (p. 47-56), au questeur du palais (p. 57-63), dont la fonction évolua peu à peu, le faisant passer de la rédaction des lettres impériales à l'expression de la parole impériale « par le biais d'un tribunal où il juge en son nom » (p. 62). Sont ensuite abordés les grands bureaux palatins (p. 65-73) – bureaux de la mémoire, des libelles, des lettres, service des *dispositiones* –, le maître des offices (p. 75-95), qui « dirige les offices palatins, fait la liaison entre l'empereur et les provinces et joue le rôle d'une sorte de ministre de l'intérieur avec l'aide des agents de missions et du service de la poste publique » (p. 78). R. D. consacre un chapitre aux fameux *agentes in rebus*, ceux qui « machinent dans les trucs » (A. Chastagnol), à la sinistre réputation. L'A. contribue à les réhabiliter et à effacer l'image d'espion qui les poursuit.

Le chapitre suivant résume la teneur des deux ouvrages précédemment cités. R. D. s'intéresse là aux comtes financiers (p. 119-147), aux titulaires des deux postes (*largitiones, res priuata*), aux trésors et aux impôts qu'ils géraient et percevaient. Un dernier chapitre est consacré aux services domestiques (p. 149-172), assez mal connus et que R. D. tend à éclairer d'un jour nouveau.

On appréciera tout au long de ce livre la remarquable clarté de l'exposé, la façon dont l'A. retrace les évolutions, les modifications structurelles qu'ont pu connaître au cours de la période les bureaux envisagés, l'habileté avec laquelle il jongle parmi des sources d'une grande richesse, en un mot l'ampleur de sa science, dont il fait profiter étudiants et non-spécialistes de cette période encore trop méconnue.

Anne DAGUET-GAGEY

Éric Rebillard, *In hora mortis. Évolution de la pastorale chrétienne de la mort aux IV^e et V^e siècles dans l'Occident latin*. Préface de Peter Brown (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 1^{re} série, fasc. 283), Paris, De Boccard, 1995, 269 p.

Le sujet précis que se propose d'étudier É. R. n'est pas de comparer les attitudes des païens et des chrétiens devant la mort, mais de considérer l'enseignement des théologiens, la prédication et les actes liturgiques et sacramentels qui accompagnent les derniers moments du chrétien. L'intérêt des sermons est qu'ils diffusent un enseignement hors du cercle des spécialistes. Comment donc la mort est-elle présentée aux fidèles dans l'Occident latin aux IV^e-V^e siècles ? Le corpus de sermons envisagé réunit Ambroise de Milan, Gaudence de Brescia, Zénon de Vérone, Chromace d'Aquilée, Maxime de Turin, Augustin bien entendu, Quodvultdeus, Pierre Chrysologue et Léon le Grand. La prédication envisage la mort surtout en fonction de la vie terrestre ; par un paradoxe apparent, le thème de la résurrection ne s'impose pas avec une grande force. En revanche, deux thèmes récurrents s'imposent : 1) la crainte de mourir ; autrement dit, la difficulté à accepter la fin de la vie terrestre. Et 2) la peur du jugement divin, ou l'inquiétude sur ce que cette vie permet d'espérer pour l'autre. Telles sont les deux grandes parties du livre : *Timor mortis* (p. 8-124) et *Dies iudicii* (p. 125-227).

Au départ, à la fin du IV^e siècle et au début du V^e, les attitudes d'Ambroise et d'Augustin s'opposent et situent la problématique. L'évêque de Milan, conformément à l'enseignement traditionnel des philosophes et notamment des Stoïciens, tient que ce n'est pas la mort qui est effrayante, mais l'opinion qu'on s'en fait (pour faire bref, c'est une christianisation des *Tusculanes*) : dans cette perspective, la crainte de la mort est une faiblesse indigne du chrétien, qui reprend à son compte les vues du *sapiens* des philosophes. Mais pour Augustin, l'horreur de l'homme devant la mort est naturelle. La mort n'est pas naturelle au départ du plan divin de la Création, elle est une conséquence du péché originel. La pastorale des mourants est en rupture avec celle d'Ambroise. La crainte de la mort s'intègre dans l'économie du salut. Naturellement, contre les Pélagiens : pour ces derniers, la mort est un événement naturel. L'homme a été créé mortel. La faute d'Adam n'a pas modifié sa nature. Et la doctrine du péché originel est sans fondement : le péché d'Adam n'est pas une maladie qui se serait transmise par contagion. Rufin le Syrien et Julien d'Éclane disent la même chose sur ce point. La polémique anti-pélagienne se diffuse donc par ce biais dans la communauté chrétienne dans les sermons d'Augustin : la crainte de la mort perd de son caractère péjoratif. É. R. relève particulièrement deux thèmes chez ce der-

nier : l'attachement à la vie et au corps explique que l'homme ait peur de la mort. Et le Christ lui-même a compati à la faiblesse humaine. D'où une anthropologie augustiniennne dans laquelle le péché originel tient une grande place. L'âme y possède une supériorité hiérarchique sans que l'on puisse parler de dualisme. Cela aboutit à une revalorisation du corps, qui a sa place dans un dynamisme qui conduit l'homme au salut. La peur humaine de la mort peut revêtir dans cette perspective une valeur positive. A titre de complément historique au beau livre d'É. R., il faut saluer le tome II de l'*Histoire du Christianisme, des origines à nos jours* (chez Desclée), intitulé *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, paru en 1995. Je pense particulièrement aux chapitres 3 et 4 de la troisième partie, qui sont de la plume de Charles Pietri : *Les difficultés du nouveau système en Occident : la querelle donatiste (363-420)*, aux p. 435-452 ; et *Les difficultés du nouveau système (395-401). La première hérésie d'Occident : Pélagie et le refus rigoriste* (p. 454-480).

La particularité de l'enseignement d'Augustin apparaît dans le fait que Pierre Chrysologue et Léon le Grand ne cherchent pas à justifier la crainte que peuvent avoir les mourants (É. R., p. 121). Les Manichéens et les Donatistes africains font en effet partie du contexte d'Augustin ; cela peut être une explication. Reste la question de savoir pourquoi le christianisme, de la fin du IV^e modifie sa pastorale. La première explication avancée par É. R. tient à la fin des persécutions. Mais quid d'Ambroise ou de Zénon de Vérone ? In fine (p. 124), É. R. pense que l'évolution de la pastorale des mourants tient, au moins en partie, à la volonté des pasteurs de répondre mieux aux attentes des fidèles.

La deuxième partie (*Dies iudicii*) maintenant. Le point de départ est constitué par l'opposition entre Ambroise (la peur du jugement est un indice de culpabilité) et Augustin (le bon chrétien est inquiet à l'idée du jugement). Où l'on retrouve, bien entendu, la problématique de la controverse pélagienne. En même temps, la pénitence, conçue au départ comme un recours exceptionnel en cas de péchés très graves, devient une attitude spirituelle quotidienne, ce qui ne peut qu'interférer avec la pastorale des mourants. L'idée que la peur du jugement est un signe – au total positif – de lucidité (et non pas le signe d'un endurcissement dans le péché) constitue un bouleversement de la spiritualité chrétienne. Et Augustin rompt aussi avec la tradition chrétienne qui faisait du baptême l'événement fondamental après lequel le chrétien pouvait vivre innocemment. Ce qu'il exprime en quelques mots au *Sermon 170*, à Carthage, après 417 (É. R., p. 158) : la perfection humaine (le mot vise l'idéal de perfection des pélagiens), c'est avoir compris qu'on n'est pas parfait aux yeux de Dieu. En d'autres termes, le péché, c'est de ne pas se reconnaître pécheur.

Conformément à l'évolution suivie par É. R., il n'y a pas de sacrement des mourants au tournant du IV^e et du V^e siècles, mais c'est alors qu'on choisit le mot *uiaticum* pour désigner la communion donnée en aide aux moribonds en état de péché. C'est peut-être une étape importante dans la genèse du rituel des mourants.

La conclusion générale « nous la gerbe » de ces diverses remarques et en souligne l'intérêt et l'importance. Émerge – est-ce une surprise ? – la figure d'Augustin, que l'on retrouve partout dans cette réflexion. Mais aussi É. R. a bien raison de souligner les lignes de fracture. Des textes fondateurs du christianisme trouvent une autre signification dans l'histoire de la spiritualité, comme la prière du Christ au Jardin des Oliviers. Et à propos de la pastorale de la mort, « une spiritualité dans laquelle le baptême est la clé du salut est remplacée par une spiritualité dans laquelle la pénitence est la condition du pardon ». Tel pourrait être le résumé du beau livre d'É. R.

Michel PERRIN

Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche orient (IV^e-VII^e s.). Textes choisis, présentés et annotés par Pierre Maraval (coll. Sagesses chrétiennes), Paris, éd. du Cerf, 1996, 300 p.

Comme en une suite de son grand ouvrage, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient* (1985) et de son édition du « *Journal de voyage* » d'Égypte (SChr. 296, 1982), P. Maraval présente ici la traduction française de 11 récits de voyages ou descriptions des lieux saints de Palestine et d'Égypte, depuis le Pèlerin de Bordeaux (en 333) jusqu'à Adomnan, qui rédigea, en le remaniant d'emprunts littéraires, le récit que l'évêque Arculf lui avait fait de son voyage en Terre sainte, déjà sous domination musulmane. A travers ces récits, on perçoit donc bien le passage d'un empire romain unifié à la situation politique et religieuse qui prévaudra au Moyen âge. L'édition de P. Maraval ne présente pas le texte original des ouvrages ou extraits d'ouvrages sélectionnés, mais la plupart viennent du Corpus Christianorum Lat. 175. L'A. reprend aussi sa propre traduction du texte d'Égypte ; mais d'autres textes étaient plus difficiles d'accès, pour n'avoir été édités que dans des revues savantes (une lettre d'Athanase dans sa version syriaque, p. 43). Cette

édition est donc aussi un instrument de vulgarisation, au sens le plus noble : chaque texte est précédé d'une présentation. On peut regretter, pour le grand public, que la langue originale du texte ne soit pas toujours précisée (on doit parfois l'identifier à l'aide de la seule mention qu'il figure au CCL ; voir p. 179 pour le *Breuiarius de Hierosolyma* ; même chose pour Theodosius p. 185). L'annotation est abondante mais évite l'érudition, et des cartes aident la lecture. Mais pourquoi l'Égypte, souvent mentionnée par les récits, n'a-t-elle droit à aucune carte – si l'on excepte celle du Sinaï, où l'on aurait d'ailleurs eu la place d'indiquer quelques sites monastiques proches du Delta ? Un index des abréviations (incomplet : il manque Jérôme et Pierre l'ibère) et un index des lieux saints complètent cette édition. Dans ce dernier, très précieux, regrettons quelques approximations : les notices sur Scété et Nitrie sont rigoureusement identiques. Les situer tous deux simplement « en Égypte » n'aide pas beaucoup ! Cependant l'A. a accompli un gros travail sur le Pèlerin de Bordeaux, quant à l'identification des lieux parcourus. Ne serait-ce qu'à ce seul titre, l'ouvrage serait utile, non seulement pour les spécialistes, mais pour ceux qui s'intéressent à une spiritualité ancrée dans l'espace et dans l'histoire.

Jean-Denis BERGER

Orbis romanus christianusque ab Diocletiani aetate usque ad Heraclium. Travaux sur l'Antiquité tardive rassemblés autour des recherches de Noël Duval (Coll. De l'Archéologie à l'Histoire), Paris, De Boccard, 1995, 322 p.

Comme le soulignent François Baratte, Jean-Pierre Caillet et Catherine Metzger, éditeurs de ce beau volume d'hommage, il aurait fallu encore un grand nombre de pages pour réussir à présenter, au travers des contributions des savants amis et collaborateurs, l'ensemble des centres d'intérêt et des travaux scientifiques de Noël Duval. L'immensité de l'œuvre de ce dernier apparaîtra au lecteur dès les premières pages de ce volume qui dessinent les grandes lignes de la carrière de Noël Duval et dressent une bibliographie raisonnée de 35 pages.

Les études consacrées à l'architecture paléochrétienne constituent naturellement la part essentielle de cet ouvrage.

Gisella Cantino Wataghin redonne ici, en les précisant, ses conclusions sur les groupes épiscopaux de Milan et d'Aquilée. L'église épiscopale de Milan se présente comme un monument à cinq nefs. La nef centrale se termine par une ample abside semi-circulaire surélevée par un gradin et flanquée de deux niches presque carrées qui interrompent le développement des nefs latérales. La basilique est précédée par un portique ou narthex à plan trapézoïdal qui sépare l'édifice cultuel des emprises urbaines de la zone occidentale. La date de la construction de cet édifice est controversée. G. Cantino Wataghin estime que le seul élément sûr demeure la mention faite par Ambroise dans son *Epistula ad sororem* datée de 386, mais l'initiative de la construction peut être attribuée à son prédécesseur Auxentius qui n'aurait pu mener à bien cette entreprise dans le contexte religieux si particulier à Milan aux alentours des années 370. En revanche, l'auteur ne retient pas l'hypothèse d'une fondation impériale. Quant à l'église d'Aquilée, une inscription du pavement de l'aula méridionale attribue sa construction à l'évêque Theodore autour de l'année 314. Cette église présente une séparation en deux zones bien distinctes, une partie réservée au *presbyterium*, une autre aux laïcs que matérialisent des pavements de mosaïques différents.

Mario Mirabella Roberti analyse l'histoire de l'église San Dionigi, construite à la périphérie de Milan, le long de la voie allant vers Bergame et détruite en 1782. L'auteur élude rapidement le problème de l'appartenance de cet édifice à l'époque paléochrétienne, puisqu'une inscription datée de 475 (*CIL*, V, 6183a) y signalait la sépulture d'Aurelius, évêque de Reditia, exilé à Milan. Il s'attarde plus longuement à démontrer que San Dionigi fut l'une des églises fondées par Ambroise de Milan entre 386 et 395. Le contexte archéologique du site (un cimetière antique), la dédicace au Sauveur et aux saints de l'Ancien Testament, le plan à nef unique et l'existence de deux petites niches latérales militent en faveur d'une construction ambrosienne qui a pu être réalisée en 392.

La contribution de Nancy Gauthier, consacrée aux premières cathédrales de Cologne, s'ordonne en deux parties bien distinctes. Dans la première, elle s'efforce de présenter avec clarté les travaux des deux archéologues, W. Weyres et O. Doppelfeld, qui ont consacré une grande partie de leur vie à l'histoire et l'analyse archéologique de la cathédrale de Cologne. Après la publication de leurs résultats, un grand colloque, encore inédit, s'est tenu à Cologne en 1984 durant lequel des doutes se sont élevés quant à la cohérence des interprétations personnelles de ces deux savants. C'est pourquoi Nancy Gauthier, dans la seconde partie de sa contribution, rassemble,

points par points, les incertitudes et les objections qui lui sont apparues après qu'elle eut elle-même longuement repris le dossier pour la rédaction de la notice de Cologne à paraître dans *La Topographie chrétienne des cités de la Gaule*. Je ne signalerai ici que ses conclusions essentielles. La zone où se trouverait la première église épiscopale ne faisant apparaître aucune des caractéristiques habituelles d'une basilique paléochrétienne, cette première cathédrale peut donc se trouver sous le chœur du Dom actuel et par conséquent, c'est tout près de ce dernier que se trouverait peut-être également le baptistère primitif. Il faudrait donc désormais abandonner l'hypothèse d'une église occidentale du IV^e siècle qui aurait été accolée à la grande église orientée à ambon de la seconde moitié du VI^e siècle dont l'analyse archéologique semble plus fiable.

Charles Bonnet offre ici ses premières conclusions sur les fouilles qu'il a réalisées en 1992, étendant à la zone occidentale l'immense chantier déjà présenté au public sous la cathédrale gothique de Genève. La première église du groupe cathédral et son environnement sont désormais mieux connus. L'édifice avait 30,45 m de longueur et 13,20 m de largeur. La stratigraphie et le matériel permettent de dater l'achèvement de la construction entre 370 et 380. Cette première église a servi de modèle au second sanctuaire construit peu de temps après. L'utilisation de l'*opus africanum* comme mode de construction des élévations constitue une particularité remarquable dans la région.

Jean-François Reynaud présente quelques hypothèses de datation des états successifs du baptistère de Poitiers, depuis les aménagements gallo-romains tardifs jusqu'aux transformations survenues au XI^e siècle, afin « d'attirer l'attention sur l'ampleur du travail qui reste à faire pour mieux comprendre le baptistère de Poitiers, édifice-clé du groupe cathédral ». Les fouilles sont en effet anciennes (1890-97 et 1958-60) et seule une analyse systématique du sous-sol et des élévations permettrait de confirmer les diverses hypothèses proposées ici. J.-F. Reynaud et ses collaborateurs ont commencé récemment à poser les jalons de cette nouvelle étude.

Cinzia Vismara et Philippe Pergola recensent les découvertes archéologiques faites en Corse et dressent un tableau accablant du retard pris dans ce domaine et dans celui des publications sur l'histoire de la Corse à la fin de l'Antiquité et au Haut Moyen âge.

Trois contributions sont consacrées à l'architecture du monde romain oriental de la fin de l'Antiquité. Hansgerd Hellenkemper montre à quel point les architectes de l'Antiquité tardive avaient trouvé, tant à Séleucie de Kalykadnos, devenue métropole de la nouvelle province d'Isaurie, qu'à Diokaisarea (Uzuncaburç), les solutions architectoniques afin de rendre aussi monumentales que les anciens temples les églises qui les remplacèrent, vraisemblablement au V^e siècle.

Janine et Jean-Charles Balty offrent à Noël Duval deux nouveaux exemples de salles à *stibadium* qu'ils ont reconnues, l'un dans une construction de caractère domestique que l'on avait, pendant cinquante ans, considérée comme le Sénat de Palmyre, l'autre dans une salle nouvellement dégagée de la maison du Cerf à Apamée.

Michele Piccirillo reprend le dossier des trois églises qui furent découvertes sur le site d'Hesban-Esbus au cours des campagnes de fouilles des années 1968-1978. L'église nord fournit un bon exemple de la présence, dans les églises paléochrétiennes, d'installations liturgiques qui peuvent connaître des évolutions successives. C'est un apport essentiel de la recherche archéologique depuis ces vingt dernières années (cathédrale de Genève, église Saint-Laurent d'Aoste, cathédrale d'Aquilée pour ne citer que les cas les plus célèbres). Ici comme dans d'autres cas similaires, la distinction entre le *presbyterium* et le reste de l'édifice basilical se matérialise par la présence de mosaïques aux schémas iconographiques différents. Le *presbyterium* a connu deux phases successives d'aménagement. Dans un premier temps, un reliquaire et un autel sont installés au centre d'une mosaïque présentant un décor animalier. Dans la seconde moitié du VI^e siècle, le *presbyterium* fut rehaussé, étendu d'environ un mètre à l'intérieur de la nef et cette modification entraîna la mise en place d'une seconde mosaïque.

Les deux articles analysés maintenant illustrent l'intérêt porté depuis quelques années par Noël Duval à l'archéologie paléochrétienne des pays de l'ancienne Yougoslavie. Emilio Marin fait le bilan des nouvelles recherches archéologiques entreprises en 1990 à Sv Vid de Naron, qui ont permis de mieux comprendre l'édifice fouillé vingt ans plus tôt par N. Cambi. Une cuve polygonale très bien conservée et des fragments importants d'un *ciborium* en constituent les éléments les plus intéressants. L'église peut être datée du V^e siècle.

Tomislav Marasovic souligne dans son article l'influence carolingienne qu'ont subie les églises de Dalmatie au IX^e siècle, les souverains croates étant alors les vassaux des rois francs. Selon lui, le *Westwerk* que l'on retrouve dans ces églises peut être interprété comme la preuve de l'existence d'une *kaiserkirche*. Mais il ne refuse pas non plus la thèse de C. Heitz qui y voit plu-

tôt une architecture à deux étages, commandée par la séparation des lieux de la glorification du Sauveur et de ceux de la liturgie funéraire.

On retrouve dans la contribution de Carol Heitz, « Réflexions sur le Plan de Saint-Gall et son église abbatiale : « versus ad orientem », un problème architectural cher à Noël Duval : les églises à absides occidentales qu'il a étudiées en Afrique du Nord et en Syrie. Mais l'auteur met bien en évidence l'absence de continuité entre les églises de la fin de l'Antiquité et celles de l'époque carolingienne. Durant près d'un siècle, entre les années 751 et 840, ce sont des nécessités d'ordre strictement liturgique qui ont présidé à la conception des plans d'églises occidentales ou à contre-abside occidentale. De nouvelles dispositions liturgiques, recommandées par Rome (« Romano more ») furent imposées par Charlemagne et ses principaux conseillers. Quelle que soit la position du chevet, l'officiant devait désormais se tourner vers l'Est. On essaya donc d'adapter l'architecture des églises à la nouvelle liturgie. Dans de nombreuses églises (notamment celles de Fulda, de Cologne, de Saint-Gall), l'accent fut porté sur la partie occidentale. Ce mouvement atteint son apogée entre 787 et 802 pour décliner ensuite. Carol Heitz établit ici les grandes lignes de l'histoire de cette innovation architecturale de courte durée – même si elle survécut en terre romane (Rhénanie, Franconie, Westphalie, Basse-Saxe, pays mosan) – tout en analysant et en critiquant l'ouvrage le plus récent sur le plan de Saint-Gall, celui de Werner Jacobsen paru en 1992.

Le deuxième grand ensemble de contributions porte sur des aspects de l'histoire de l'art chrétien qui, là encore, reflète bien les intérêts et les enseignements de Noël Duval. Catherine Johns et Kenneth Painter reprennent le dossier du plat d'argent de Risley Park, découvert en 1729. Cet objet a déjà suscité de nombreuses discussions savantes pour déterminer avec exactitude l'évêché mentionné sur l'inscription qui y était gravée : « *Exsuperius episcopus ecclesiae Bogiensi dedit* ». Les auteurs proposent de voir dans cette *ecclesiae Bogiensi* une église d'un domaine privé, celui de Bogius qui pourrait être la paroisse de Risley, reprenant là une hypothèse de D. Keys. Cette hypothèse demeure néanmoins extrêmement fragile étant donné le peu d'églises privées que nous connaissons par les textes et l'archéologie pour cette période. Par ailleurs, il me paraît tout à fait improbable qu'il ait pu exister, dans la seconde moitié du IV^e siècle, un *episcopus* chargé d'une simple église privée, comme semblent vouloir le démontrer les auteurs de cet article.

Jean-Pierre Sodini, dans son article sur les « Eulogies trouvées à Qal'at Sem'an (Saint-Syméon près d'Alep) ne représentant pas le saint », analyse et décrit un matériel iconographique tout à fait important pour l'histoire de la spiritualité médiévale. Ces eulogies diffusent les images chrétiennes (essentiellement ici l'Adoration des Mages et la Vierge à l'Enfant), tout en intégrant sans doute la piété populaire et le souci apotropaïque qui guidaient les habitants de la région vers le lieu de culte du célèbre stylite.

Nenad Cambi reprend le site de Split pour rendre hommage au grand spécialiste du palais impérial qu'est Noël Duval dans son étude sur la dédicace du temple prostyle. Il y développe l'idée du caractère panthéiste de l'iconographie de ce temple formant une sorte de synthèse des nombreux éléments qui appartenaient au système religieux de Dioclétien.

Jean-Michel Spieser, à propos du linteau d'Al-Moallaqa (Le Caire), montre que la domination arabe a figé l'évolution de l'iconographie en Égypte. Les images développées à l'époque paléochrétienne s'y sont maintenues, ce qui pourrait expliquer que ce linteau, en dépit de son iconographie, puisse être malgré tout daté du VIII^e siècle, en conformité donc avec l'inscription portant le nom d'un évêque du Caire, Théodoros, présent à un synode de 743.

Il ne pouvait y avoir d'hommage rendu à Noël Duval sans contributions portant sur l'épigraphie, et notamment l'épigraphie chrétienne. André Chastagnol qui vient de nous quitter, présentait ici quatre tables de patronat appartenant à la seconde moitié du IV^e siècle. Leur décor comporte un chrisme, ce qui leur confère une destination privée. André Chastagnol faisait encore une fois ici la démonstration de sa grande connaissance de cette période de transition entre paganisme et christianisme. Il souligne avec sagacité à quel point il est remarquable que des membres païens des curies aient pu admettre avec tolérance la foi chrétienne des récipiendaires auxquels ces tables étaient destinées. Ce qui nous invite à considérer les témoignages de cette période avec ce double regard qu'André Chastagnol maîtrisait admirablement.

Michel Reddé, en partant de l'étude d'inscriptions africaines mentionnant des dédicaces de l'*Ara cerei*, gravées par les soldats pour le salut de l'empereur et déposées dans les *principia*, démontre que l'usage des cierges déposés sur l'autel remonte à une coutume païenne. On avait longtemps cru que leur représentation sur la mosaïque de l'*Ecclesia Mater* de Tabarka, que l'on considérait comme la première attestation de cet usage liturgique, en validait le caractère spécifiquement chrétien.

Marc Mayer et Isabel Rodà s'interrogent, dans leur article consacré à « La epigrafia de la Barcelona de los siglos IV al VII », sur la pauvreté des trouvailles épigraphiques faites pour la période concernée : en effet, seules une dizaine d'inscriptions ont été retrouvées à ce jour.

Jean Guyon, par sa contribution intitulée « De Peyruis à Ganagobie. A la recherche des compléments d'une inscription chrétienne des Alpes de Haute-Provence », présente non une étude achevée mais, comme il le souligne lui-même en préambule, une recherche en cours qu'il ouvre ainsi largement au débat scientifique, suivant la méthode du Séminaire d'épigraphie de Noël Duval.

Enfin, parmi ces vingt-quatre hommages, on doit retenir encore quatre contributions dont les thèmes sont plus dispersés.

Azedine Beschouch, dans son article intitulé « Comment ' Ammaedara ' est devenue Haïda » suit l'évolution du nom du site fouillé par Noël Duval de 1967 à 1974. Jean-Pierre Callu montre l'apport essentiel de la numismatique à la connaissance des périodes d'interrègne du III^e siècle et démontre le rôle transitoire que joua Ulpia Severina Pia Felix Augusta entre le règne d'Aurélien et celui de Tacite. François Paschoud, à propos du mouvement tournant de la cavalerie à Pharsale, précise la topographie du site de la célèbre bataille qu'il reconstitue grâce à des spécialistes des techniques de la cavalerie du XVIII^e siècle. Enfin, Victor Saxer, dans sa belle contribution sur « La Vita Cypriani de Pontius », « première biographie chrétienne » analyse les rapports existant entre cette biographie, les *Acta Cypriani* et la *Passio Perpetuae*. Il suggère ici que ce texte hagiographique s'avère moins une biographie qu'un texte destiné à démontrer la prééminence dans le combat martyrial de l'évêque Cyprien sur les trop célèbres martyrs carthaginois qui l'avaient précédé, sainte Perpétue et ses compagnons.

Christine DELAPLACE

Jaap Mansfeld, *Prolegomena. Questions to be Settled before the Study of an Author, or a Text* (Philosophia antiqua, 61), Leiden – New York – Köln, Brill, 1994, vii-246 p.

Dans le monde gréco-romain, l'enseignement de la philosophie reposait sur la lecture commentée des œuvres de Platon, d'Aristote et de quelques autres fondateurs d'écoles. En guise d'introduction, les professeurs donnaient à leurs élèves divers renseignements préalables, d'abord généraux sur l'auteur, puis particuliers sur l'ouvrage choisi. Vers la fin de l'Antiquité, au moins à partir de Proclus, ces prolegomènes suivaient un schéma relativement fixe : biographie du philosophe étudié, liste et ordre de lecture de ses traités, propos et utilité du texte retenu, explication de son titre, présentation de ses divisions, questions d'authenticité, etc. Ils étaient désignés techniquement par l'expression : Τὰ πρὸ τῆς ἀναγνώσεως, qui se rencontre dès le I^{er} siècle de notre ère chez un commentateur de Démocrite et de Platon, nommé Thrasylus, puis vers le milieu du III^e, dans l'Exposition d'Origène sur l'Évangile de Jean.

L'ouvrage de Jaap Mansfeld vise à retracer dans quelles conditions ces *prolegomena* sont apparus et se sont fixés. Son intérêt majeur tient au fait que le matériel exploité n'est pas limité au cadre strict de la philosophie, mais englobe aussi des exégètes chrétiens et des auteurs médicaux. À côté des introductions ou biographies d'Albinus, de Diogène Laërce et de Porphyre, une place de choix est ainsi réservée (p. 117-176) aux deux bibliographies personnelles de Galien (*De ordine librorum suorum, De libris propriis*) et à ses commentaires de traités appartenant au corpus hippocratique. Parmi les généralités évoquées sous forme de prolegomènes, deux sont analysées avec une attention spéciale : l'intention affichée d'éclaircir les passages obscurs (ἀσαφεῖα), si courante chez les commentateurs bibliques ; la conception, devenue proverbiale (οἷος ὁ τρόπος, τοιοῦτος ὁ λόγος), qu'il doit exister, chez un maître à penser, une certaine cohésion entre la vie et les actes. La seconde explique peut-être le lien étroit établi anciennement entre biographie et bibliographie, dont la Vie de Plotin par Porphyre fournit une excellente illustration. Le livre de Mansfeld est plaisant à lire et fourmille de notations justes, mais l'on reste un peu surpris de l'absence totale de conclusion.

La place accordée à Augustin et à son biographe, Possidius, est fort restreinte (voir surtout p. 117-118, n. 206) : néanmoins, le public de cette revue tirera parti d'un ouvrage qui dispose, sous un très juste éclairage, aussi bien l'*Indiculum* que les *Retractationes*. Disons, pour faire bref, que le diptyque de Possidius (*Vita + Indiculum*) est structuré comme la Vie de Plotin et qu'il représente une *introduction générale* à l'œuvre d'Augustin, destinée à susciter chez ses lecteurs l'envie de s'en procurer des copies à Hippone ; quant aux *Retractationes*, il s'agit d'une collection d'*introductions particulières* aux 93 œuvres recensées. Jaap Mansfeld, hélas, n'a pas développé son argumentation, redoutant sans doute d'être écrasé par la littérature secondaire et ac-

cordant sûrement trop de crédit à une dissertation de D. Ludwig (Göttingen, 1984), qui concluait à la non-authenticité de l'*Indiculum*. A. Mutzenbecher a pourtant montré depuis (*REAug*, t. 33, 1987, p. 128-131) ce qu'il fallait penser de cette thèse paradoxale : l'*Indiculum* reflète un état non pas tardif, mais archaïque de la transmission des œuvres répertoriées ; je serais même enclin à ajouter que rien n'empêche d'y voir la reproduction, à peine modifiée, d'un catalogue de la bibliothèque d'Hippone, dressé vers 420 par un collaborateur d'Augustin. La présentation en deux volets de la *Vita Augustini* (bio-bibliographie) reflète donc bien la structure primitive, et la confrontation avec la *Vita Plotini* conserve toute sa pertinence. Notons que les scribes médiévaux ont également compris à quel genre appartenaient les *Retractationes* : ils ont souvent en effet découpé ce traité en chapitres qu'ils ont transcrits isolément, à titre d'*accessus*, devant chacune des œuvres concernées ; les plus soigneux ont même pris soin d'introduire dans le corps des traités les diverses rectifications suggérées par Augustin !

François DOLBEAU

Die Kapitulariensammlung des Ansegis, ed. G. Schmitz (Monumenta Germaniae Historica, Capitularia rerum Francorum, nova series I), Hanovre, Hahnsche Buchhandlung, 1996, 771 p.

Ansegise fut abbé de Fontenelle, aujourd'hui St-Wandrille, de 823 à 833. Les *Gesta* de l'abbaye rédigés peu après sa mort font le bilan de son œuvre : construction de nouveaux bâtiments, exploitation des domaines, enrichissement de la bibliothèque, mais ne parle pas de ce qui reste sa grande entreprise : sa collection de capitulaires. En effet à la demande de Louis le Pieux il regroupe en 827 des textes législatifs dans ce qu'il appelle un *legiloquus*. Il le fait en quatre livres. Dans les deux premiers il choisit les capitulaires les plus importants touchant les affaires ecclésiastiques sous les règnes de Charlemagne et de Louis le Pieux. Dans les deux autres il privilégie ce qui intéresse le droit séculier. Contrairement à ce que l'on pensait autrefois, cette collection n'est pas réalisée à titre privée mais c'est un instrument de gouvernement à l'intention des fonctionnaires. Elle correspond au désir de réformes de Louis le Pieux inauguré par le capitulaire de 825.

Gerhard Schmitz a depuis longtemps travaillé sur les textes juridiques carolingiens. Il nous donne le résultat de ses travaux dans cette magnifique édition que l'on souhaitait depuis longtemps. Dans une longue introduction de 429 pages il présente l'auteur, mais surtout les nombreux manuscrits, car la collection a connu un grand succès au IX^e siècle et même jusqu'au XIII^e siècle (Miroir des Saxons). Quatre-vingt-huit pages d'*indices* consacrées surtout au vocabulaire rendront un grand service aux historiens. La bibliographie est riche. Il faut y ajouter l'excellent article de K.F. Werner « *Hludovicus Augustus*. Gouverner l'empire chrétien, Idées et réalités » dans *Charlemagne's Heir* ed. P. Godman et R. Collins, Oxford, 1990, p. 84-91.

Pierre RICHÉ

Hugues de Balma, *Théologie Mystique*, tome I, éd. J. Barbet et F. Ruello (Sources Chrétiennes, n° 408), Paris, Les Éditions du Cerf, 1995, 280 p.

Si Hugues de Balma n'est pas inconnu des historiens, il n'a guère été étudié jusqu'ici que de façon partielle. À d'abord joué en ce sens la fausse attribution de la *Theologia Mystica* à saint Bonaventure, qui a longtemps troublé la juste perspective sur le contenu doctrinal de cette œuvre. Rejeté comme authentique par les éditeurs de Quaracchi, l'ouvrage a alors pâti de l'obscurité du chartreux, dont on sait seulement qu'il fut prieur à Meyriat en Bresse, de 1289 à 1304. La première édition critique de la *Theologia Mystica*, que viennent de nous procurer J. Barbet et F. Ruello, comble opportunément cette lacune et permet de mesurer l'originalité spéculative et l'influence de cet auteur tout au long des derniers siècles du Moyen âge.

L'édition, préparée avec le soin dont les *Sources Chrétiennes* sont coutumières, est précédée d'une copieuse introduction due à F. Ruello qui détaille le plan et l'objet de la *Theologia Mystica*. Peut-être un intérêt plus grand porté à l'environnement intellectuel d'Hugues de Balma aurait-il permis, en dépit de l'extrême indigence de sa biographie, de préciser davantage la place de cet auteur dans l'évolution de la spiritualité cartusienne : tout en restant fidèle à la méthode traditionnelle d'exposition anagogique des Écritures, il ne répugne pas à utiliser les techniques argumentatives de la scolastique, dont la *Questio difficilis* offre un remarquable échantillon. Ce disciple de saint Bruno a donc parfaitement assimilé la science enseignée à l'université, de sorte que son œuvre témoigne de la capacité des ordres monastiques traditionnels à s'adapter au renouvellement pédagogique du XIII^e siècle. Mais l'introduction se recommande avant tout par

l'analyse précise de l'innovation doctrinale que constitue la thèse de l'amour sans connaissance. Hugues de Balma convie en effet son lecteur à l'expérience paradoxale d'une théologie négative qui disjoint l'*intellectus* et l'*affectus* et définit, à travers la description minutieuse des trois voies de sanctification, les conditions de cette expérience directe et transformante du divin. F. Ruello montre de façon convaincante que cette mystique puise très largement dans le *corpus* dionysien, dont elle interprète les thèmes et le vocabulaire dans le même sens que les maîtres victorins. La *Theologia Mystica* apparaît ainsi, dans le prolongement de l'*Extractio* de Thomas Gallus, comme un moment essentiel dans l'histoire de la fortune du Pseudo-Denys en Occident. Enfin, on sait gré à F. Ruello de consacrer quelques pages très utiles à l'histoire de la diffusion et de la réception de cet ouvrage. Loin d'être rétrograde, l'œuvre d'Hugues de Balma s'accordait en effet avec les traits distinctifs de la piété de la fin du Moyen âge par la place qu'elle accorde à la part affective de la foi et aux puissances de l'illumination ; il n'est donc pas étonnant qu'elle ait fait l'objet dès la fin du XIV^e siècle de plusieurs traductions en langue vernaculaire et qu'elle ait ainsi contribué à modeler la culture religieuse des laïcs. Un tel engouement suscita en revanche l'inquiétude de nombreux théologiens, comme en témoignent les réticences d'un Gerson : conscient des illusions d'un mysticisme exacerbé, il mit en garde contre les dangers de la thèse professée par Hugues, qui risquait à ses yeux de saper l'unité de la théologie. Au milieu du siècle, la querelle de la docte ignorance fit une nouvelle fois rebondir la controverse : nourri d'Aristote, le cardinal Nicolas de Cues critiqua l'idée que l'esprit puisse s'élever à l'amour de Dieu sans connaissance préalable ou concomitante, tandis que les auteurs spirituels chartreux prirent la défense de la *Theologia Mystica*, selon les règles de l'exposition révérentielle. À la lumière de ces débats, on discerne donc l'émergence conflictuelle de la mystique comme discipline autonome, irréductible à la spéculation théologique et rationnelle.

Cette seconde vie de la *Theologia Mystica* éclaire les choix éditoriaux des auteurs. Plutôt que de publier la version primitive de l'œuvre, entachée de plusieurs incohérences et redites, ils ont préféré prendre en compte le travail de correction mené à bien dans les années 1420 en Allemagne ; sa réception dans les cercles liés à Nicolas de Cues confère à l'évidence une importance historique capitale à cette version et justifie pleinement qu'elle soit retenue comme le texte de référence. La qualité de la traduction, qui restitue avec le maximum de précision souhaité le vocabulaire technique d'Hugues de Balma grâce à une comparaison attentive avec les œuvres scolastiques de la seconde moitié du XIII^e siècle, achève de faire de cette édition une contribution essentielle à l'histoire de la mystique médiévale.

Olivier MARIN

Christine Gack-Scheiding, *Johannes de Muris : Epistola super reformatione antiqui kalendarii : ein Beitrag zur Kalenderreform in 14. Jahrhundert* (Monumenta Germaniae Historica. Studien und Texte, 11), Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1995, xxvi-164 p.

L'*Epistola super reformatione antiqui kalendarii* de Jean de Murs appartient à la série des textes sur la correction du calendrier julien, qui a abouti, comme on le sait, à la réforme grégorienne de 1582. Cette œuvre, commandée par le pape Clément VI et achevée en 1345, constitue une étape importante dans la réflexion sur la réforme du calendrier : grâce aux valeurs scientifiquement fiables des tables Alphonsines, elle est la première à faire état de propositions concrètes d'aménagement du calendrier ecclésiastique lunaire, et pas seulement de principes théoriques ; d'autre part, elle semble avoir été assez largement connue au moyen âge. L'édition critique publiée par Christine Gack-Scheiding – à partir de sa thèse soutenue à Tübingen en 1993 – vient donc combler un vide. Elle est, après l'édition du *De correctione kalendarii* de Nicolas de Cues par Viktor Stegemann et Bernhard Bischoff en 1955, la seconde édition critique d'une proposition de réforme du calendrier.

L'édition proprement dite, qui n'occupe que 39 pages, est précédée d'une longue introduction sur les prédécesseurs de Jean de Murs et sur Jean de Murs lui-même. Partant d'un *Comput* de Salzbourg de 1143, Christine Gack-Scheiding passe successivement en revue le *Tractatus computi* d'Arnaldus de Alione de 1140/1141, le *Computus emendatus* de Rénier de Paderborn de 1171, le *Computus ecclesiasticus* de maître Conrad écrit vers 1200, le *Computus correctorius* de Robert Grosseteste des années 1220, le *Computus ecclesiasticus* de Jean de Sacrobosco composé entre 1232 et 1235, la partie du *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais consacrée au comput, les œuvres de comput de Roger Bacon, les tables Alphonsines, le *Rationale divinarum officiorum* de Guillaume Durand de 1286, le *Kalendarium regine* de Guillaume de Saint-Cloud daté de 1296, le célèbre calendrier de Pierre de Dacie composé quatre ans plus tôt, les œuvres de

Richard de Wallingford, le calendrier de Geoffroy de Meaux de 1321, les canons publiés par Jean de Lignères, ceux de Jean de Saxe, les travaux de Levi ben Gerson et ceux de Firmin de Beauval. C'est donc un véritable panorama des œuvres de comput sur deux siècles que dresse l'auteur. Nombre d'entre elles sont d'ailleurs résumées en détail, surtout lorsqu'elles ont influencé Jean de Murs. Mais la notice la plus originale concerne Firmin de Beauval : l'auteur y explique en effet son choix d'exclure ce clerc picard de la double paternité traditionnellement attribuée à l'*Epistola super reformatione antiqui kalendarii*, au seul profit de Jean de Murs. Se fondant sur le style des deux hommes – notamment leur manière d'introduire les divisions logiques de leurs œuvres – et sur leurs centres d'intérêt – on ne connaît aucune œuvre de comput de Firmin de Beauval alors que Jean de Murs en a laissé plusieurs –, Christine Gack-Scheiding estime que Jean de Murs a seul rédigé l'*Epistola*. L'attribution traditionnelle à Firmin de Beauval proviendrait, selon elle, de la lettre d'invitation du pape adressée explicitement aux deux clercs et de la grande autorité intellectuelle, propre à assurer une bonne diffusion de l'œuvre, dont jouissait Firmin de Beauval au milieu du *xiv^e* siècle.

Dans la suite de l'introduction, l'auteur fait une synthèse sur la biographie de Jean de Murs, et parvient à l'enrichir quelque peu grâce à deux lettres non signalées jusqu'alors : l'une de 1347, adressée au pape Clément VI ; l'autre, ultérieure à 1351 et destinée à Philippe de Vitry. Les œuvres de comput de Jean de Murs antérieures à l'*Epistola* sont analysées en détail : le texte de 1317 ayant pour incipit « *Autores kalendarii...* », l'*Expositio intentionis regis Alfonsii circa tabulas ejus* de 1321, le texte, de 1321 également, ayant pour incipit « *Patefit...* », le *Sermo de regulis computistarum* de 1337 et le texte d'incipit « *Ad correctionem kalendarii...* », non daté. L'auteur se livre alors à une analyse linéaire de l'*Epistola*. Elle tente enfin d'expliquer pourquoi les propositions de Jean de Murs n'ont pas abouti : il est peut-être resté trop timoré dans ses projets, car, rémunéré par l'Église, il ne pouvait pas s'exprimer en toute liberté ; plusieurs raisons conjoncturelles ont pu également jouer : la peste de 1347 ou encore les problèmes politiques de la papauté, plus occupée à essayer d'apaiser son conflit avec l'empereur ou à intervenir dans l'affrontement franco-anglais qu'à mettre en œuvre une réforme du calendrier.

La fin de l'ouvrage est consacrée à la tradition manuscrite, à l'édition du texte et aux index – l'un pour les noms propres et les matières, l'autre pour les mots latins significatifs. Il faut signaler que l'auteur a découvert un nouveau manuscrit de l'*Epistola* (Vienne, Nationalbibliothek, 3162, fol. 210-219).

Bien entendu, l'ouvrage de Christine Gack-Scheiding comporte quelques imperfections. Il est difficile de ne pas remarquer son manque d'intérêt pour les travaux francophones, peut-être dû tout simplement à une mauvaise compréhension de cette langue : l'incontournable Alfred Cordoliani est totalement absent d'une bibliographie par ailleurs fort complète ; une hypothèse intéressante – sur laquelle je reviendrai – avancée par Joël Plassard dans sa thèse inédite de l'École des chartes sur les projets de réforme du calendrier à Paris au début du *xiv^e* siècle a été comprise à contresens ; enfin, les travaux d'Emmanuel Poulle sur les tables Alphonsines sont systématiquement négligés. Par ailleurs, on relève quelques naïvetés : est-il bien utile, par exemple, de faire intervenir la Trinité pour expliquer la division de l'*Epistola* en une épître dédicatoire, un prologue et un développement ? Mais surtout, Christine Gack-Scheiding semble n'être pas parvenue à prendre suffisamment de hauteur par rapport au texte de Jean de Murs. Ainsi, la présentation de l'*Epistola* est essentiellement une paraphrase : peut-être eût-il mieux valu la porter en face du texte latin sous la forme d'une traduction. Des questions importantes ne sont pas abordées. Par exemple, que signifie l'opposition entre astronomes et computistes, qui est l'argument du *Sermo de regulis computistarum* ? Pourquoi trouve-t-on si souvent une discussion sur la date de la naissance ou de la mort du Christ dans les ouvrages consacrés à l'imperfection du calendrier, comme c'est le cas dans le texte d'incipit « *Autores kalendarii...* » ? De même, l'auteur aurait dû s'interroger sur la paternité du texte d'incipit « *Ad correctionem kalendarii...* » : elle l'attribue à Jean de Murs sans signaler que cette œuvre, dans les deux manuscrits qui la renferment, est anonyme. Il est également permis de regretter que les pages de l'*Epistola* faisant allusion aux moqueries provoquées chez les non-chrétiens par les défauts du calendrier ecclésiastique ne soient pas mis en relation avec les très nombreuses occurrences de ce qu'il faut bien appeler un lieu commun de la littérature de comput depuis le *xii^e* siècle ; Christine Gack-Scheiding se contente de le prendre au pied de la lettre, sans tenter de l'interpréter. A tout cela, l'auteur elle-même objecterait certainement qu'elle a seulement cherché à écrire une « *mathematisch-chronologische Untersuchung* », comme elle l'indique dans son introduction, et non une contribution à l'histoire de la culture médiévale. On ne peut s'empêcher de regretter ce parti pris, qui aurait au moins pu être expliqué. Enfin, il est dommage que l'auteur n'ait pas pris la peine de s'interroger sur le statut de la fin de l'*Epistola*. En effet, le passage

qui commence par les mots « Ut Veteris et Novi Testamenti... » et se prolonge jusqu'à la fin du texte (p. 144-145 de l'édition) est une sorte de canon servant à la mise en œuvre pratique des recommandations qui précèdent. Or, il renferme deux traits contradictoires : d'une part, il se réfère à un « Libello de correctione aurei numeri, quem ordinavimus de mandato domini nostri Clementis pape sexti, anno Domini nostri 1345 in civitate Avinione », qui semble être l'*Epistola* ; d'autre part, il renvoie à des tableaux contenus dans l'*Epistola*. Le premier indice suggère donc de dissocier ce passage du reste de l'œuvre ; le second de l'y rattacher. Ce compte rendu n'est pas le lieu d'une telle discussion mais il est regrettable que Christine Gack-Scheiding ait adopté la seconde hypothèse sans même se rendre compte du problème. Tout au plus a-t-elle balayé la position de Joël Plassard, favorable à la première solution, en croyant, à contresens, que celui-ci désignait tout le traité IV de l'*Epistola* et pas seulement le passage mentionné plus haut.

Ce relatif manque de hauteur de l'introduction est assez excusable si l'on prend en compte le faible nombre des propositions de réforme du calendrier éditées jusqu'à présent. Il reste, dans cette première partie de l'ouvrage, d'utiles « fiches » sur les computs du XII^e au XIV^e siècles, qui constituent en quelque sorte une actualisation, dans une langue très claire, d'une partie de l'article fondamental de Ferdinand Kaltenbrunner : « Die Vorgeschichte der gregorianischen Kalenderreform », paru en 1876 dans les *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. De plus, l'édition proprement dite du texte donne, quant à elle, entière satisfaction. La tradition manuscrite est finement analysée, à partir de bonnes connaissances codicologiques. En particulier, la datation des manuscrits viennois, souvent rendue difficile par les reliures modernes, est ingénieusement menée à bien grâce à l'étude des filigranes du papier. La qualité de l'édition est excellente. Notamment, la transcription est très fiable et le parti de n'utiliser que des chiffres arabes dans les expressions mathématiques facilite considérablement la lecture. Enfin, les index sont remarquables – surtout le second, sorte de concordance qui rendra bien des services.

L'ouvrage de Christine Gack-Scheiding est un donc un bon outil de travail qui, s'il n'en épuise pas la substance, a le mérite de rendre le texte de Jean de Murs très accessible. Il est à souhaiter que les chercheurs puissent bientôt disposer de l'édition des autres œuvres de comput de cet auteur.

Olivier DE SOLAN

J. Follon et J. McEvoy, *Actualité de la pensée médiévale*, recueil d'articles édités (« Philosophes médiévaux », t. XXXI), Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie / Louvain-Paris, Éditions Peeters, 1994, 360 p.

Ce recueil a pour but de « refléter l'état récent des études de philosophie médiévale à l'Université catholique de Louvain ». Il est constitué de deux séries d'articles. Les premiers sont issus de la commémoration, en 1992, du vingt-cinquième anniversaire de la fondation de l'Institut d'études médiévales à Louvain. Les seconds sont dus à de jeunes chercheurs qui ont écrit leur thèse de doctorat au Centre De Wulf-Mansion de cette même université. Double est aussi le projet intellectuel que veut manifester cette synthèse. D'une part, il compte illustrer la nécessaire collaboration de l'étude de la philosophie médiévale proprement dite avec les sciences historiques dans ce qu'on peut appeler globalement le « médiévisme ». D'autre part, il entend traiter les œuvres du Moyen âge « non point comme des pièces de musée, mais bien comme des pensées toujours vivantes, susceptibles de stimuler et d'alimenter la réflexion philosophique *d'aujourd'hui* ». Telles sont les deux tendances qui ont présidé aux études médiévales à Louvain, et l'on entend montrer qu'elles sont toujours d'actualité. Le recueil est d'ailleurs dédié à la mémoire du chanoine F. Van Steenberghe, récemment décédé, qui fut un des animateurs de cette recherche.

L'introduction, rédigée conjointement par J. Follon et J. McEvoy, est intitulée, en manière de manifeste, « Apologie de la pensée médiévale ». Comme on le sait, tout caractère philosophique a été refusé par la plupart des Modernes à la réflexion médiévale, pour cause d'asservissement au principe d'autorité et à un hyper-formalisme. Son apport est devenu plus étranger à la réflexion contemporaine que celui des Présocratiques. La renaissance des études médiévales, à partir de la fin du XIX^e siècle, fut surtout, à quelques exceptions près, à dominante philologique et ecclésiastique. Cet élan confessionnel (la « néo-scholastique ») s'est lui-même essoufflé dans les années soixante, au profit d'autres inspirations. Toutefois, trois courants de pensée ont plus récemment quelque peu sauvegardé le Moyen âge d'un retour à l'oubli. Le premier est en relation plus ou moins étroite avec la philosophie analytique, et prévaut dans le monde anglo-saxon. La

Cambridge History of Medieval Philosophy (publiée en 1982) en indique l'orientation profonde : la part du lion est faite à la logique et à l'analyse du langage, au détriment de la métaphysique et des liens de la philosophie médiévale avec la théologie. Le second est d'origine allemande, et s'efforce de trouver dans le Moyen âge (germanique surtout) les racines de l'idéalisme transcendantal et de la métaphysique de l'Esprit, ainsi que d'une certaine forme de phénoménologie. On voit que ces approches privilégient un aspect ou l'autre de la pensée médiévale qui correspond aux tendances lourdes, voire aux génies nationaux, de la philosophie actuelle. En somme, il s'agit d'une compréhension rétrospective qui morcelle l'intégrité historique propre de la pensée médiévale au profit des intérêts intellectuels contemporains (savoir si cette surdétermination théorique de la recherche est inévitable dans les études historiques, est un problème de fond, que n'abordent pas les auteurs). Le même reproche est retourné par les auteurs contre le troisième courant, représenté par A. de Libera², qui survaloriserait les penseurs « hétérodoxes », ceux notamment proposant, avec leur « aristotélisme éthique », un modèle de vie contemplative concurrent du modèle chrétien. Voir en ces tentatives « laïques » l'entéléchie de la pensée médiévale, serait encore réduire celle-ci à n'être qu'une anticipation de la philosophie moderne.

Qu'est-ce donc que la spécificité de la pensée médiévale et comment la saisir ? J. Follon et J. McEvoy croient pouvoir la discerner dans « l'esprit scolastique », tel qu'il a été défini par le thomiste allemand Josef Pieper, c'est-à-dire dans l'essai d'une coordination du savoir et de la croyance, reposant sur la conviction que foi et raison ne se contredisent pas, que l'intellect humain est apte à saisir le vrai mais que la théologie ne se réduit pas à exprimer par images ou symboles ce dont la philosophie formulerait la vérité en mode conceptuel. Tel serait le projet commun et « l'originalité irréductible de la majorité des penseurs médiévaux, quelles qu'aient pu être par ailleurs les différences doctrinales qui les séparaient ». Mais on voit que ceux qui ont mis en opposition philosophie et théologie sont, par cette définition, marginalisés, et considérés comme davantage représentatifs de l'antiquité ou de la modernité que du Moyen âge ; d'autre part, Malebranche ou Leibniz pourraient être ainsi considérés comme scolastiques. Il nous semble en fait assez difficile de construire une définition univoque du Moyen âge, et peut-être faudrait-il tout simplement accepter cette époque, comme toutes les autres, dans sa diversité productive (sa « diversité rebelle », disait P. Vignaux), sur une base de références et de méthodes communes, qui définissent, mieux qu'une déclaration d'intention, le labeur scolastique. Le xvii^e siècle fut à la fois celui de Spinoza et de Pascal, de La Mothe Le Vayer et de Mme Guyon. De même, en 1327, Eckhart et Ockham étaient tous deux à Avignon pour être jugés par la curie pontificale. Entre ces deux esprits si différents, voués à ne pas se comprendre (Ockham prit Eckhart pour un fou), un seul point commun, semble-t-il : celui d'être mis en accusation. Pourtant, tous les deux, et leurs censeurs aussi, appartenaient à la même culture. D'ailleurs, dans une étude de la deuxième section, J. McEvoy montre que l'unité de la philosophie médiévale lui vient de ses origines grecques (alors que les arts libéraux et le droit ont fait des médiévaux les légataires de la civilisation romaine). Cette unité est toutefois complexe, résultant de la redécouverte très partielle et progressive des textes antiques. Mais la note fondamentale résulte de l'attention commune aux valeurs et idées héritées de l'intellectualisme antique, transmission dans laquelle le stoïcisme diffus dans la culture chrétienne a joué un rôle trop souvent inaperçu.

En fonction de leur définition de la pensée médiévale, les auteurs de l'introduction appellent à la continuation de l'effort qui la caractérise, l'étroite collaboration de la foi et de la raison, qui s'exerce au mieux dans le domaine de la métaphysique, de la psychologie et de l'éthique, où l'apport médiéval est indéniable. Non point d'ailleurs que la théologie ait apporté à la philosophie des concepts tout faits et « prêts à l'emploi ». L'inverse s'est même parfois produit, comme dans le cas de la notion d'équité, d'origine aristotélicienne, qui a joué un rôle décisif dans la constitution du droit canon et sa distinction d'avec le droit civil. Les deux modèles spéculatifs demeurent saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, dont l'œuvre apparaît aux auteurs comme un point d'équilibre, longuement préparé et trop vite perdu, et comme un guide sûr dans la recherche philosophique aujourd'hui encore.

Mais quelle signification accorder à cette « intemporalité » de ces deux docteurs ? Peut-on soutenir qu'ils transcendent leur historicité au point d'être nos contemporains ? C. Steel (dans la seconde section du recueil) discute opportunément l'idée de « philosophie comme expression de son époque ». Il rappelle que la néo-scholastique tendait à détacher la philosophie médiévale de son contexte particulier et à la considérer comme *philosophia perennis*, ou du moins à confron-

2. *Penser au Moyen-Âge*, Seuil, 1991.

ter les systèmes indépendamment de leurs soubassements historiques. Mais le mouvement même des études qu'elle a déclenché a depuis approfondi les conditions matérielles, institutionnelles, socio-religieuses de sa production, et les historiens de la philosophie se sont mis à l'école des historiens tout court, non sans peut-être tomber dans l'excès inverse, que C. Steel dénonce vivement en polémique contre la vision de K. Flasch³, qui semble réduire les débats d'idées à leurs enjeux économiques et politiques. C. S. rappelle à juste titre que la pensée médiévale est avant tout phénomène d'École, et comme telle se caractérise d'abord par son rapport aux textes de la tradition : « Ainsi la réflexion philosophique sur la mort ou le mal s'éclaircit plus par référence à Platon, à Aristote, à Augustin, à Boèce ou au pseudo-Denys que par une confrontation avec les vicissitudes de la vie et de la mort au XIII^e siècle (...) C'est précisément par son caractère scolastique que la philosophie médiévale est l'expression de son époque ». Et c'est précisément en tant qu'expression de son époque qu'une œuvre comme la *Summa contra Gentiles* de S. Thomas prétend à l'éternité, dans son effort même pour penser la foi.

Cette analyse est utilement complétée par P. Rosemann (« Histoire et actualité de la méthode scolastique selon M. Grabmann »), qui rappelle d'une part que si la culture scolastique est à base de textes, elle se rapporte par là à l'histoire et principalement aux événements fondateurs du christianisme, d'autre part qu'elle n'est pas servie de cette historicité mais la mesure à l'aune du réel pour proposer ses solutions, en évitant toute unilatéralité. P. R. illustre ce propos par une analyse de l'usage de la *media via* chez S. Thomas, et conclut : « Que les opinions contraires aident Thomas à découvrir des facettes dans le sujet traité qu'il n'aurait peut-être pas vues sans elles, ne signifie pas qu'il fasse la « distinctio » en fonction des partis contraires, bien que ce soit sans nul doute à leur lumière qu'elle soit établie. La méthode scolastique, telle que l'Aquinat l'a conçue, consiste dans une sorte de « perspectivisme », c'est-à-dire dans la conviction que la totalité de la vérité n'est pas une possession acquise, mais une tâche à jamais inachevée (...) ». La pensée médiévale serait donc toujours d'actualité, non pas en fonction de contenus immuables, mais par sa méthode : elle vaut moins comme *philosophia perennis* que, selon la magnifique expression de M. Villey (cité par P. R.), comme *dialectica perennis*.

Par ailleurs, si le philosophe médiéviste doit se mettre à l'école des historiens pour comprendre la pensée du Moyen âge, la réciproque est vraie pour l'historien, comme le montre J. McEvoy dans sa réflexion par là à l'histoire et principalement aux événements fondateurs du Moyen âge, la civilisation médiévale et la culture du médiéviste ». L'auteur rappelle que la philosophie a fini par être, au XIII^e s., la base même de toute formation universitaire, et que dès lors aucun médiéviste, quelle que soit sa spécialité, ne saurait rester longtemps sans croiser un thème philosophique. J. M. propose l'exercice d'imaginer ce qu'aurait été la civilisation médiévale si la méthode et le savoir philosophiques avaient complètement disparu à la fin de l'Antiquité : ni le droit canon, ni les arts libéraux, ni la théologie, ni les institutions d'enseignement et les autres disciplines, comme la médecine, qui dépendent aussi du passage obligé par la faculté des arts, n'auraient été ce qu'ils sont devenus. La réception de la science arabe, les discussions sur le mouvement et l'*impetus*, la lumière et la couleur, la perception, ont dépendu d'une médiation philosophique. Une bonne part de la littérature elle-même (dans les œuvres de Jean de Meung, Dante, Chaucer, ou dans le *Château d'Amour* de Robert Grosseteste) est redevable de sa fécondation à la philosophie.

Après ces considérations méthodologiques sur le sens de la pensée médiévale et des études médiévistes, il nous reste à mentionner les autres études contenues dans ce recueil.

La première section débute par un historique, dû à feu F. Van Steenberghen, de l'Institut d'études médiévales, suivi par un rapport similaire de J. Follon sur le Centre De Wulf-Mansion. Elle se clôt par un bilan de l'entreprise éditoriale de l'*Aristoteles latinus*, par J. Brams (de l'université de Leuven).

La seconde section est composée des contributions de J. McEvoy et C. Steel ci-dessus mentionnées.

La troisième section, intitulée « La méthode des penseurs médiévaux », contient, après l'article de P. Rosemann déjà cité, les études de : L. Rizzerio, « Les sources orientales et occidentales dans l'exégèse de Robert Grosseteste » ; J. McEvoy, « Maître Pierre d'Irlande, professeur *in naturalibus* à l'université de Naples ».

3. *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart, 1986, et *Einführung in die Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt, 1987 (trad. fr. : *Introduction à la Philosophie médiévale*, Éditions du Cerf/Éditions universitaires de Fribourg, coll. « Vestigia » 8, 1992).

La quatrième section propose divers « thèmes philosophiques » : P. Rosemann, « Homo hominem generat, canis canem, et Deus Deum non generat ? Procréation humaine et filiation trinitaire chez S. Augustin » ; E. Cassidy, « Le rôle de l'amitié dans la recherche du bonheur selon S. Augustin » ; M. Lluch-Baixaui, « De la félicité philosophique chez Boèce et chez Dante » ; A. Côté, « Les grandes étapes de la découverte de l'infinité divine au XIII^e siècle » ; J. Martinez Barrera, « De l'ordre politique chez saint Thomas d'Aquin » ; P. Dasseler, « Être et beauté selon saint Thomas d'Aquin » ; J.-M. Counet, « L'univocité de l'étant et la problématique de l'infini chez Jean Duns Scot » ; J.-M. Counet, « Nicolas de Cuse à la charnière du Moyen âge et de la Renaissance : un dépassement de l'hylémorphisme ».

L'ensemble du volume témoigne de la vitalité des études médiévales à Louvain. Sous ce titre de « actualité de la pensée médiévale », on trouvera, non pas une réelle confrontation avec des courants de la pensée contemporaine, mais une réflexion très intéressante sur la situation du médiévisme, et par ailleurs, de riches informations de détail.

Jean-Luc SOLÈRE