

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Carlos Lévy, *Les philosophes hellénistiques*, Paris, Le livre de Poche, 1997, 253 p.

Ce petit livre, destiné à une diffusion très large, est une initiation aux écoles philosophiques de l'époque hellénistique, initiation qui tient pleinement compte de l'évolution extraordinaire des recherches récentes dans le domaine. L'auteur, spécialiste qui a lui-même contribué à ces recherches, fait référence souvent à l'œuvre de Cicéron, ce qui rendra le livre particulièrement utile aux augustinisants comme mettant en évidence un lien important entre les philosophies hellénistiques et Augustin. Le livre suit l'ordre adopté dans l'excellent manuel de A. Long et D. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, débutant ainsi avec Pyrrhon, passant ensuite à un exposé systématique de la philosophie d'Epicure et de la philosophie stoïcienne, pour terminer avec le scepticisme de la Nouvelle Académie et du néopyrrhonisme. Pour chaque école philosophique, les approches (parfois divergentes) proposées dans les études modernes sont indiquées. L'auteur est sensible aussi à la diversité et à l'évolution de pensée au sein des écoles hellénistiques. Le lecteur trouvera en fin d'ouvrage une bonne bibliographie, une chronologie et des index des notions et des noms propres. Ce livre est donc très bienvenu, car il donne immédiatement accès, à un prix très modique, à la nouvelle vision des écoles philosophiques hellénistiques qui émerge des études récentes, des écoles dont l'importance dépasse évidemment leur influence sur la formation intellectuelle d'Augustin.

Dominic J. O'MEARA

Plotin, *Traité 25 (II, 5)*, Introduction, traduction, commentaire et notes par Jean-Marc Narbonne, Editions du Cerf, Paris, 1998, 164 p.

Le traité 25, intitulé par Porphyre *Sur ce qui est en puissance et ce qui est en acte* et classé par lui, suivant l'ordre systématique qu'il adopta pour éditer les écrits de Plotin, dans la deuxième *Ennéade* – celle qui « rassemble les livres physiques <et> contient ceux qui concernent le monde et ceux qui se rattachent au monde » (Porphyre, *Vie de Plotin*, 24, 37-39) – est un traité court – à peine sept pages – et difficile. Difficile tout d'abord en raison de sa brièveté même, puisque Plotin y condense, d'une manière rapide et souvent elliptique, un exposé et une critique des notions aristotéliciennes, à la fois complexes et centrales, d'être « en puissance » et d'être « en acte », ainsi qu'une application, tout d'abord au monde intelligible, puis au monde sensible, des résultats auxquels cette critique l'a conduit. Ainsi n'y trouve-t-on pas de développements que l'on serait en droit d'attendre sur certains points importants et connexes de la doctrine plotinienne comme celui, par exemple, de l'impassibilité de la matière sensible. Difficile, ce traité l'est aussi parce que son schéma argumentatif n'apparaît pas de façon évidente à la première lecture et ce d'autant moins que Plotin, comme souvent, y fait usage de styles différents, au sein d'un même chapitre parfois, alternant le discours « par demandes et réponses », dialectique, et

le discours « continu », rhétorique¹. Aussi n'est-on pas toujours assuré de bien distinguer les thèses que Plotin ne fait qu'exposer, celles qu'il reprend à son compte ou encore celles qu'il critique.

Le mérite de l'introduction de Jean-Marc Narbonne est donc de proposer de ce traité un plan clair, d'en révéler la cohérence profonde et d'en dégager les implications pour le système plotinien tout entier. Ainsi, tout en précisant que le traité 26 (III, 6) – *Sur l'impassibilité des incorporels* –, dont les thèmes et l'expression sont très proches de ceux du traité 25, est plus détaillé, plus complet et plus innovant, J.-M. Narbonne souligne-t-il que, si la distinction opérée par Plotin, dans ce traité 25, entre l'« en puissance » et l'« en acte » et la « puissance » et l'« acte » est unique dans les *Ennéades*, elle est cependant décisive car elle est « en parfait accord avec l'enseignement général de Plotin et implicitement présente dans la considération d'autres objets, comme par exemple l'affirmation de l'autocausalité de l'Un en 39 (VI, 8), qui suppose au sein même de ce qui est en acte d'une puissance active qui se conduit elle-même à l'acte, dont notre traité a justement pour tâche d'explicitier le modèle ». (Introduction, p. 21). De même, la traduction proposée, à partir du texte grec établi par P. Henry et H.R.-Schwyzer dans leur *Editio minor des Ennéades* (Oxford, 1964), est elle aussi claire, voire éclairante. Le « discours dialectique », par exemple, y est systématiquement mis en évidence, jusque dans la typographie elle-même. Enfin le commentaire qui, à première vue, peut paraître prolixe et quelque peu disproportionné eu égard à la brièveté et à l'intensité du texte plotinien, est cependant précieux. Très souvent linéaire, enrichi de schémas instructifs, il comporte des mises au point utiles sur les principes aristotéliens auxquels Plotin se réfère, ou encore sur la perspective platonicienne qui reste la sienne tout au long du traité. De multiples références à bien d'autres traités y sont aussi convoquées et, de ce point de vue, l'on peut seulement regretter que le rapprochement avec le traité 51 (I, 8) – *D'où viennent les maux ?* – ne soit pas davantage exploité. En effet, l'une des thèses plotiniennes les plus importantes du traité 25 est celle selon laquelle la matière, en tant qu'elle est « seulement en puissance » (5, 35) est, par conséquent, non-être. Or cette thèse constitue le fondement de la discussion sur le mal, qui fait l'objet du traité 51 : la matière, parce qu'elle est non-être, est à la fois le mal absolu et l'origine de tous les maux. C'est là l'une des conceptions les plus novatrices, et les plus discutées aussi, de Plotin. Il eût donc peut-être été intéressant d'approfondir l'étude des relations entre non-être et mal, à laquelle invite indiscutablement le traité 25.

Anne-Lise WORMS

Maxime le Confesseur, Lettres. Introduction par Jean-Claude Larchet, traduction et notes par Emmanuel Ponsoye, Sagesses chrétiennes, Paris, Cerf, 1998.

Voici un livre bienvenu, comme chaque fois qu'est mise à la disposition d'un public large une œuvre ancienne importante qui n'avait pas encore été traduite en français. Il faut dire que le style et la langue de Maxime, comme chacun sait, ont de quoi décourager plus d'un helléniste. Nous avons ici, avec les lettres de Maxime, un aperçu de sa christologie, mais aussi de sa conception de la charité avec la célèbre lettre 2, et de quelques autres thèmes. La lecture en est ardue, mais une introduction claire y permet un meilleur accès.

L'introduction de J.-C. Larchet, auteur d'un nombre déjà important d'études sur Maxime, reprend quelques-uns des grands thèmes de la christologie maximienne, principalement la polémique avec le monophysisme (puisque les lettres ne concernent pas la querelle monothélite). Le lecteur trouvera là, clairement exposés, les éléments nécessaires pour comprendre les difficultés théologiques auxquelles Maxime s'affronte dans certaines lettres.

Un point critique : l'auteur a si bien épousé la pensée de Maxime qu'il le suit peut-être trop dans son jugement sur le « monophysisme » (celui de Sévère), qu'il noircit considérablement alors qu'à l'heure actuelle, le dialogue œcuménique avec les Églises orientales engagé par les Églises orthodoxes et par les Églises d'Occident a amené les théologiens à reconnaître l'orthodoxie foncière, en matière christologique, des Églises non chalcédoniennes. L'auteur a tendance à rapprocher Sévère d'Eutychès et même d'Apollinaire (cf. p. 15), ce qui est peu défendable, et dissocie excessivement la pensée du même Sévère de celle de Cyrille, alors que, d'ordinaire, on reconnaît que Sévère est avant tout cyrillien. Certes, être cyrillien (en s'en tenant au vocabulaire

1. Cette opposition est étudiée par Pierre Hadot d'une part dans son *Introduction au Traité 38* (Paris, Cerf, 1988) et d'autre part dans un article intitulé « Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'Antiquité », *Studia Philosophica* 39, 1980, p. 147-153

même de Cyrille et à ses imprécisions sur nature et hypostase) au VI^e siècle n'a pas le même sens que de l'être avant Chalcedoine, et l'attitude de Sévère implique un refus (du concile et de la communion avec les Églises qui l'ont approuvé) que ne contenait pas la position de Cyrille. Mais la différence entre les deux est plus ecclésiale que doctrinale. Il me semble qu'on ne peut pas suivre l'auteur quand il déclare, p. 13, que « le vocabulaire et les formules que Sévère a empruntées à Cyrille d'Alexandrie revêtent chez ce dernier des sens différents » (cf. aussi p. 14, n. 2). L'affirmation, p. 16-17, que c'est chez Sévère et non dans le néo-chalcedonisme que le monoenergisme et le monothélisme prennent leur source demanderait à être un peu plus argumentée.

Enfin la traduction de la formule de Chalcedoine, p. 29, est étonnante : « chacune (des deux natures) conservant sa manière d'être propre et *rencontrant l'autre* dans une unique personne et une unique hypostase » ; d'autre part le passage est tronqué (après : la différence des natures, il manque : étant sauve plutôt la particularité (ou la propriété) de chacune des natures) ; d'autre part, le verbe « rencontrer » est vague et laisse supposer une union assez lâche (on traduit généralement par concourir, en calquant le verbe grec). À la fin de l'introduction, de courtes notes prosopographiques nous renseignent sur l'identité des destinataires des lettres de Maxime.

La traduction d'E. Ponsoye, comme cela est souvent noté par les recenseurs, laisse à désirer, en particulier par sa tendance à ne pas traduire les mots techniques, mais à les transcrire tels quels, ce qui donne un texte peu lisible. Quelques exemples, parmi beaucoup, suffiront. Que signifie dans la lettre 2 (p. 85) : « faisant éclater l'unité du verbe de l'être entre eux », ou plus bas : « (Abraham) retourne au verbe de l'être de la nature son *ego* » ? L'expression *ho tou eina logos* serait mieux rendue par : le principe d'existence, ou la loi de l'être ; de même l'expression *kata ton tou pōs eina logon*, traduite : « selon le verbe du comment de leur être » (p. 136), serait peut-être mieux rendue par : selon la loi du mode d'être, ou quelque chose de ce genre. Logos, dans ce contexte, a un sens précis chez Maxime, que J.-Cl. Larchet explique bien dans son livre *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, p. 113 : le logos de l'être, c'est sa structure fondamentale, caractérisant à la fois ce qu'il est et ce pour quoi il est fait (ce qui lui donne une dimension spirituelle et le distingue de la simple « forme » aristotélicienne). Il y a également quelques imprécisions dans la traduction d'E. Ponsoye quand un mot français rend plusieurs mots grecs : ainsi pour vertu, qui traduit à la fois *dynamis* et *arête*.

Même si cette traduction peut être prise en défaut, ou en flagrant délit de s'éloigner un peu du texte (parfois, de l'aveu même de son auteur), mieux vaut en terminant dire tout de même que, dans l'ensemble, la pensée de Maxime semble avoir été bien comprise, même si elle n'est pas rendue clairement. S'agissant de Maxime, l'entreprise est quasiment désespérée ; et il faut bien avouer qu'à part quelques spécialistes, nous sommes, dans l'ensemble, bien heureux d'avoir désormais un texte français pour lire Maxime, quitte à en critiquer les choix. À d'autres de faire mieux.

B. MEUNIER

Vincent Desprez, *Le monachisme primitif des origines jusqu'au concile d'Ephèse*. Préface de Dom Pierre Miquel, o.s.b. (Spiritualité orientale, 72), Abbaye de Bellefontaine [1998], 634 p.

L'auteur, moine bénédictin de l'abbaye de Ligugé, bien connu par ses travaux sur le pseudo-Macaire, indique très clairement et très modestement dans l'avant-propos l'origine de cet ouvrage, le public auquel il s'adresse, la répartition de la matière et l'esprit dans lequel il a été conçu.

Il s'agit de la reprise d'un cours d'histoire monastique donné principalement à des novices, paru en très grande partie dans la *Lettre de Ligugé* entre 1980 et 1996, (cf. liste des titres avec leurs références, p. 23-24, sans concordance précise avec les chapitres du présent volume, mais avec la mention des traductions anglaise, espagnole, polonaise). Il ne s'agit cependant pas d'un simple assemblage d'articles : dom Desprez en effet a non seulement mis à jour (jusqu'au 20 août 1998 !) les notes en bas de page, mais a ajouté aux chapitres des bibliographies complémentaires méthodiques très précieuses, offrant souvent de véritables mises au point sur des questions controversées. À cette série d'articles, l'auteur a ajouté un chapitre (n° 14, p. 547-561) sur s. Martin (reprise d'une contribution au colloque organisé à Tours pour le XVI^e centenaire de la mort de l'évêque de Tours) et un autre sur les « Mouvements monastiques et évêques docteurs en Syrie et en Asie Mineure » (n° 8, p. 323-346). Tous les « compléments rédactionnels ou bibliographiques » sont soigneusement signalés au lecteur par un astérisque et placés entre cro-

chets droits : * [...]. La pagination originelle des articles parus dans la *Lettre de Ligé* est reproduite ; bref, l'utilisateur voit d'emblée, sur chaque section, quels progrès marque *Le monachisme primitif*.

Dom Desprez ne s'explique pas sur la limite chronologique qu'il a assignée à son livre : je suppose que les chapitres déjà rédigés la lui ont tout simplement suggérée, alors que le concile d'Éphèse ne marque guère un *terminus ad quem* et que, sans doute, le concile de Chalcédoine (avec ses canons, en particulier sur les rapports des moines avec les évêques), eût été plus indiqué, du moins pour l'Orient.

Le public auquel pense l'auteur est avant tout celui des communautés monastiques et « des personnes soucieuses d'une vie spirituelle structurée » (p. 13), mais, bien sûr, étudiants et universitaires en tireront également grand profit. Dom Desprez se situe à l'intérieur de l'univers monastique et y introduit excellemment ses lecteurs en dégagant « ce qu'on peut savoir des personnalités et des faits, des institutions et des doctrines, de certaines influences subies et exercées » (p. 12) et en les mettant au contact des textes, largement cités (en traduction). L'auteur se demande même s'il n'a pas fait « la part trop grande au florilège » : nous ne le pensons pas, surtout quand il s'agit de textes conservés en des versions orientales.

L'avant-propos dresse un bilan précis des progrès réalisés depuis un demi-siècle, des travaux qui restent à entreprendre et des questions actuellement débattues. La modestie de l'auteur le fait s'abstenir de souligner l'apport de son livre : s'il peut être qualifié de « manuel », au meilleur sens du terme, il faut rappeler qu'il n'existait pas, en français, d'ouvrage détaillé et méthodique couvrant la même période. Le *Précis d'histoire monastique* de Ph. Cousin, Paris 1956, malgré ses mérites, embrasse le Moyen Âge et les Temps Modernes et ne peut supporter la comparaison. Ce *Monachisme primitif* comble donc une lacune.

Les antécédents du monachisme proprement dit sont ici beaucoup plus développés que dans les ouvrages généraux antérieurs, et font l'objet de trois chapitres : « Ancien Testament et religions antiques » (p. 25-52), « groupements ascétiques juifs aux environs de l'ère chrétienne : Les Esséniens, Qumran, les Thérapeutes » (p. 53-80), « Vie apostolique et virginité dans le Nouveau Testament » (p. 81-100). Sur ces sujets délicats, dom Desprez fait preuve d'une grande prudence, mentionnant les hypothèses et distinguant judicieusement, avec plus de rigueur, me semble-t-il, que certains auteurs cités dans les notes, entre rapprochement, influence et filiation. De fait les matières traitées ici ont parfois été présentées de manière tendancieuse aussi bien par ceux qui déniaient au christianisme toute nouveauté et voient partout la marque de son hellénisation, que par les tenants d'une originalité absolue des attitudes chrétiennes. Peu après, l'auteur relève « quelques traits institutionnels du stade III [tirés de la règle de Communauté, IQS] pouvant être rapprochés des règles monastiques chrétiennes » (p. 64-68), avec un bon état de la question des rapports entre Qumran et le Nouveau Testament (p. 68-70).

Le long c. IV aborde « l'ascétisme chrétien entre le Nouveau Testament et le début du monachisme » proprement dit (p. 101-154), c'est-à-dire les formes d'ascèse, aux contours souvent flous du II^e et III^e s., influencées parfois par le gnosticisme et souvent par l'encratisme. En raison des débats ouverts ces dernières années sur les œuvres attribuées à saint Antoine, les sources de notre connaissance du « Père des moines », ainsi que les thèmes des écrits (*Lettres* et *Vita Antonii*), sont minutieusement analysés (c. V, p. 155-210). Avec le chapitre suivant, consacré au « cénobitisme pachômien » (p. 21-273), nous entrons dans l'institution monastique proprement dite. « Les anachorètes de Basse Égypte. Les Pères du Désert » (c. VI, p. 274-322) sont ensuite présentés en tenant compte de la géographie et des découvertes archéologiques récentes. Les figures les plus marquantes (Amoun, les Macaire, les Arsène, Poïmen, etc...) ont droit à une notice inspirée des travaux du regretté Père J.-Cl. Guy et d'A. Guillaumont (p. 279-285). Mais la « doctrine des Apophtegmes » n'est pas négligée (p. 294-310). Le c. VIII (p. 323-346), d'une rédaction nouvelle, fait le tour des mouvements ascétiques (eustathiens, messaliens) et des institutions pleinement intégrées à la Grande Église, dans tout l'Orient, sauf l'Égypte et curieusement la Palestine, autour de la figure de grands « évêques et docteurs du monachisme » : Basile d'Ancyre, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium et Jean Chrysostome. Malgré l'existence de travaux particuliers, ce chapitre me paraît un peu court pour donner plus que quelques jalons dans une telle diversité, d'autant qu'il n'est pas accompagné d'une bibliographie.

Tout le monde connaît l'importance de s. Basile de Césarée, ses œuvres et l'institution qui se réclame de lui, objet d'importants travaux (sauf peut-être en français) pour le détail des observations. En effet, l'édition du *Grand Ascéticon* dans la collection Sources chrétiennes fait encore défaut. C'est la raison pour laquelle le c. IX (p. 347-368) se contente d'un « survol » (cf. p. 347, n. 1) et d'une « bibliographie choisie », à laquelle on ajoutera la mention de P.J. Fedwick,

Bibliotheca Basiliana Universalis (Corpus christianorum), t. III, Turnhout 1997, consacré aux *Ascetica*, et qui remet en question certaines conclusions de dom J. Gribomont (Louvain, 1953) et les améliorations du texte grec édité dans la Βιβλιοθήκη Ἑλλήνων Πατέρων..., t. 53, Athènes 1976. Même dans une présentation aussi brève, on s'étonne de ne pas trouver d'allusion au voyage du jeune Basile (à 26/27 ans) en Egypte et en Orient : il est vrai que le fondateur nous en dit peu de chose, mais on peut au moins s'interroger sur les leçons qu'il a pu en tirer. Dans les chapitres suivants consacrés respectivement à Evagre le Pontique (c. X, p. 369-400) et à Macaire-Syméon (c. XI, p. 401-451), sont exposés deux enseignements spirituels de première importance ; le premier est assez connu depuis longtemps, le second, plus fourni, dont l'auteur est spécialiste, voit ses contours se préciser, en même temps que son auteur (cf. le nom de Syméon, p. 402 et « quelques hypothèses biographiques », p. 411-412) et ses contacts doctrinaux (excellentes pages, p. 409-411). Un léger retour en arrière conduit le lecteur en Mésopotamie au IV^e siècle (c. XII, p. 453-501) avec Aphraate le Sage Persan (né à la fin du II^e s.), s. Ephrem († 373) et le *Liber graduum*, chaque section étant pourvue d'une bibliographie. Avec ce substantiel chapitre s'achève la partie consacrée au monachisme oriental.

Le c. XIII, « les origines du monachisme occidental » (p. 503-545), parvient en un nombre (trop ?) restreint de pages à relater de multiples initiatives et non des moindres (y compris les fondations palestiniennes, p. 506-508, dans l'entourage de Jérôme), et prolonge l'exposé pour l'Afrique jusqu'à la mort de s. Fulgence de Ruspe (532). Pourquoi l'auteur s'est-il limité à l'Afrique ? Peut-être parce qu'à la différence des autres régions, les institutions monastiques y furent définitivement compromises un siècle et demi plus tard avec la conquête arabe ? Un moine de Ligugé ne pouvait pas se dispenser de consacrer un chapitre spécial à s. Martin, comme nous l'avons dit plus haut (p. 547-561, et déjà, p. 510-513), parfaitement documenté du point de vue historique et archéologique. Un dernier chapitre, « Les anciens moines et l'Eucharistie » (p. 563-581), aborde un sujet qui a fait l'objet de discussions dans les communautés après Vatican II (il s'y ajoutait la question du sacerdoce), mais cette période d'effervescence semble révolue : les Anciens avaient une autre sensibilité que nous et la meilleure façon pour nous de leur être fidèles, conclut l'auteur, est de suivre la coutume de l'Eglise de *notre* temps.

Une quarantaine de pages d'index vient couronner ce riche ouvrage. L'absence de conclusion générale laisse supposer que l'auteur n'écarte pas l'éventualité de prolonger son travail jusqu'à l'époque de Justinien et de saint Benoît : le lecteur ne pourrait que se réjouir d'un tel projet. Si d'ici là une seconde édition du présent volume est appelée par le succès – assuré – de l'ouvrage, il faut souhaiter que disparaissent les crochets droits qui risquent de morceler la lecture et que soient offertes des cartes qui font cruellement défaut. Elles seraient d'autant plus bienvenues qu'elles manquent dans les ouvrages généraux ou sont trop peu détaillées, sauf rares exceptions, pour rendre vraiment service. Dom Desprez a joint le « respect et la confiance que témoignait un saint Benoît envers les Pères du monachisme » (p. 13), à une rigueur et une information toutes scientifiques : considérée par certains comme impossible, cette alliance est ici parfaitement réussie et sera hautement appréciée d'un large public.

Benoît GAIN

Tomàs Spidlik, Michelina Tenace M., Richard Cemus, S.J., *Questions monastiques en Orient*, (Orientalia Christiana Analecta 259), éd. Pontificio Istituto Orientale, Roma 1999, 270 p.

Saluons avec gratitude la parution, en langue française, d'un ouvrage que deux disciples et collaborateurs du P. Spidlik nous présentent (p. 51) comme la continuation des deux volumes, avantageusement connus, qui ont été publiés jadis par l'auteur dans la même collection, à savoir, *La Spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, OCA 206, et *La Prière*, OCA 230. L'ouvrage actuel a été préparé sur la base de cours inédits et de notes personnelles du Professeur émérite de l'Institut Pontifical Oriental. L'élaboration de la matière en un tout organique est due aux soins de M. Tenace, chargée d'enseignement au même Institut. Quant à la *Bibliographie* thématique (p. 11-50) ouvrant le volume et épousant la structure du livre, elle a été recueillie par le P. Cemus, qui a succédé au P. Spidlik dans la chaire d'*Histoire de la spiritualité de l'Orient chrétien* ; la formule adoptée exposait à un certain nombre de redites dans les références, mais l'ensemble des titres témoigne d'une très large information.

Nul n'ignore le rôle prépondérant qu'a joué le monachisme, sous ses diverses formes, dans la vie des Églises d'Orient ; dès ses origines et jusqu'à nos jours, il s'est développé en étroite corrélation avec la liturgie. C'est pourquoi la spiritualité monastique, héritée des premiers Pères, qui

ont vécu ce qu'ils ont enseigné, est une source primordiale et un modèle constant pour chacun des baptisés orientaux, quel que soit son état de vie ou même son rang dans la hiérarchie ecclésiastique. C'est donc, à tous égards, une heureuse initiative que cette publication. Elle était cautionnée d'avance par le nom du P. Spidlik, dont la compétence en la matière n'est plus à démontrer, compétence qui s'allie harmonieusement à une sorte de connaturalité avec les sujets traités. Celle-ci est le fruit d'un long ministère d'animateur spirituel dans un Séminaire universitaire de Rome, ministère élargi d'ailleurs à la mesure des requêtes individuelles de beaucoup d'autres étudiants ou chercheurs de Dieu. Les diverses composantes du présent ouvrage lui confèrent un caractère de pondération et d'équilibre et rejoignent sa finalité, tant aux yeux des spécialistes que pour tout chrétien cultivé, soucieux d'approfondir sa connaissance de la vie évangélique ou d'en faire son programme de tous les instants. Le P. Spidlik prend clairement position sur des problèmes complexes qui divisent encore aujourd'hui les historiens du monachisme, par exemple, la genèse de cette institution, la distinction entre préceptes et conseils, les mérites respectifs de la vie solitaire et de la vie cénobitique. Ses exposés se fondent solidement sur le donné biblique, vétéro- et néo-testamentaire, sans négliger occasionnellement quelques comparaisons avec les formes non-chrétiennes du monachisme. Dans sa mise en lumière progressive de la tradition monastique, l'auteur accorde une place éminente, à côté des Antoine, des Pachôme et des Jean Cassien, à la doctrine de Basile de Césarée, mentionnée le plus souvent dans ses sources authentiques. Nous ferions seulement quelques réserves sur les soi-disant « étapes d'une évolution de la pensée » ascétique de Basile (p. 216-218) ; et nous inclinons à attribuer les variantes indéniables de son action et de ses écrits à la diversité des circonstances (du *kairos* !...) plutôt qu'à des mutations réelles de son esprit. Mais ces nuances d'interprétation nous semblent provenir de la simple différence de nos modes d'approche ou de nos angles de vision ; en tout état de cause, elles ne divergent pas sur l'essentiel.

L'ouvrage s'articule en 7 chapitres (p. 53-264), qui vont du général au particulier, en faisant le tour de toutes les questions qui touchent, de près ou de loin, à la spiritualité monastique, considérée surtout dans ses sources grecques (sans oublier le latin de Cassien), mais aussi en recourant fréquemment aux documents émanés des autres littératures de l'Orient chrétien, et en accordant une large part aux témoignages de langue ou d'origine slavonne. La liste des titres de chapitres permettra de mieux apprécier les richesses de l'ensemble : ch. 1 : *Comparaisons historiques* ; ch. 2 : *Les moines, hommes de Dieu* ; ch. 3 : *Les conseils évangéliques* (où la part du lion, p. 117-142, est justement réservée à l'*obéissance*, mystère de foi et d'amour) ; ch. 4 : *La vie ascétique* ; ch. 5 : *La vie de prière* ; ch. 6 : *L'œuvre des moines* ; ch. 7 : *Les formes de la vie monastique*. En cette dernière section du livre, *la solitude, le cénobitisme* et enfin « *les formes intermédiaires* » sont proposées et examinées à la lumière du but qui unifie la recherche du moine, comme d'ailleurs celle de tous les baptisés : atteindre Dieu et, en lui, la vie éternelle ; donc finalité identique chez tous les chrétiens, mais peut-être plus consciemment et plus intensément visée par le moine ou la moniale, grâce à un effort plus soutenu de purification constante du cœur, dans le propos d'union à Dieu. Autant dire que l'évaluation concrète des diverses formes de la vie monastique échappe à nos vues humaines, ce qui incite l'auteur à conclure sagement son exposé en laissant à l'Esprit-Saint, qui souffle *où il veut et comme il veut*, le large espace de liberté que requiert ce Don divin, *unique et multiple* !

Un *Index biblique* (p. 265-266) et un *Index analytique* (p. 267-269) faciliteront l'usage de ce précieux volume, où la main experte d'un vrai Père spirituel nous conduit aux sources vives du monachisme chrétien.

Jean-Robert POUCHET

Évrange le Pontique. *Sur les pensées.* Édition du texte grec. Introduction, traduction, notes et index, par Paul Géhin, Claire Guillaumont et Antoine Guillaumont. *Sources Chrétiennes*, n° 438. Paris, Cerf 1998, 349 p.

Un chapitre sur « la doctrine », rédigé par A. Guillaumont, présente d'abord en une synthèse sobre et claire le contenu essentiel du traité *Sur les pensées* d'Évagre, avant d'enquêter sur les sources scolaires de ce traité du côté du stoïcisme et de l'aristotélisme. Ce chapitre se termine par un rappel des incertitudes qui planèrent sur l'authenticité évagrienne du traité avant l'étude de sa tradition manuscrite par J. Muyltermans en 1932. Après ces vingt-quatre premières pages d'un haut niveau de pertinence, tout à fait conformes à l'orientation de *Sources Chrétiennes*, un second chapitre introductif, dû à Paul Géhin, offre une étude de la tradition manuscrite du traité

Sur les pensées. Ce chapitre ne compte pas moins de cent-douze pages, dont seulement cinq ou six spécialistes pourront faire un réel profit, mais qui permettront à un public élargi d'apprendre jusqu'à quel point de raffinement une recherche comme celle-ci pousse ses investigations. Dans deux traditions « évagriennes » et une tradition « nilienne », Géhin examine tous les témoins et toutes les recensions avec un soin extrême, sans oublier les citations dans les florilèges ascétiques ni les versions orientales ou arabes (« une enquête plus poussée, notamment dans la bibliothèque du monastère copte de Saint Antoine, permettrait de découvrir de nouveaux témoins », 82), avant d'aborder l'étude des « caractéristiques textuelles des trois branches de la tradition manuscrite », de « la double recension du traité » et de « l'histoire du texte » (86-126). Cet ensemble de données érudites figurerait mieux dans un article de la Revue rattachée à l'Institut dont Paul Géhin dirige une section, plutôt que dans une collection destinée à un public élargi.

Le texte grec couvre soixante-seize pages, tout comme sa traduction. Non seulement la disposition matérielle en est agréable et bien aérée de part et d'autre, du fait des numéros d'ordre et des sous-titres donnés à chaque *kephalaion* ; mais l'apparat critique et les notes en bas de page sont d'une lecture aisée, due à leur rédaction parfaite. La traduction résulte des efforts conjugués des trois auteurs qui signent le volume, c'est dire qu'elle bénéficie d'une expertise exceptionnelle et d'une longue familiarité avec l'héritage évagrien. Les rares mots techniques font l'objet de commentaires précis ; la syntaxe et le vocabulaire des traducteurs épousent la simplicité d'expression à la fois franche et dense du maître spirituel.

Pour les générations futures qui n'apprendront plus le grec sur les bancs de l'école secondaire, tout comme pour d'autres traducteurs éventuels dans des langues modernes, le texte français de ce volume servira de garant et de référence, en permettant une diffusion qui n'édulcorera pas le message d'Évagre. Il pourrait aussi bien attirer l'attention de certains lecteurs sur des richesses encore inexploitées de l'original grec. Par exemple, on noterait l'abondance des références bibliques dans ces courtes notations. Seulement sept des quarante-trois *kephalaia* ici réunis restent démunis de telles références. À une exception près (n° 15), ces *kephalaia* non-scripturaires ont en commun d'offrir des esquisses d'analyses psychologiques, développées par Évagre à partir d'une image-clé : l'« empreinte » nocturne dans l'intellect, au n° 4 ; les pensées qui « coupent » et celles qui sont « coupées », au n° 7 ; le démon « vagabond », au n° 9 ; une seule empreinte à la fois, n° 24 ; le « gouffre des pensées », au n° 28 ; enfin, les « démons impurs... assis aux côtés de ceux qui lisent », au n° 33. L'exhortation finale du n° 43 souligne assez le rôle primordial reconnu par Évagre à l'Écriture sainte, même là où il ne la mentionne pas : « Que les paroles de l'Esprit-Saint ne te quittent pas, ... frappe aux portes (le grec dit : « à la porte », plus près du texte évangélique) de l'Écriture avec les vertus pour mains » (299). Sauf dans deux ou trois cas, les trente-six *kephalaia* qui comportent des allusions ou des citations bibliques collectent celles-ci par groupes de deux ou plus. Comme on s'y attend, les Psaumes sont privilégiés parmi les livres de l'Ancien Testament, Matthieu et le corpus paulinien parmi ceux du Nouveau. On distingue aisément les éléments scripturaires qui affluent spontanément sous la dictée et ceux qui font l'objet d'une citation délibérée. En tout cas, une herméneutique biblique semble partout sous-jacente à l'expression écrite d'Évagre.

Charles KANNENGISSER

Giampietro Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche (Patrologia. Beiträge zum Studium der Kirchenväter, Band V)*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1998, IX-347 p.

Cette étude sur la notion de choix dans la pensée de Grégoire de Nyse a pour origine une dissertation doctorale de l'Université Grégorienne. Après un survol biographique et une utile chronologie des œuvres, l'A. étudie dans une première partie une série de passages tirés de la plupart des œuvres de Grégoire où se rencontre le terme « proairesis », « la liberté de choix ». Chaque citation est introduite et replacée dans son contexte, puis traduite avec une grande précision et commentée. L'analyse riche et serrée des textes permet à l'A. de mettre en parallèle la notion étudiée avec d'autres de sens proche et de souligner les termes auxquels elle s'oppose, tout en présentant de riches dossiers (ainsi sur l'opposition corps/chair, p. 34-35). Plusieurs définitions de la liberté de choix ressortent progressivement et permettent de cerner la notion : c'est un élan de nature, une raison pratique, une disposition de l'esprit, une capacité d'autodétermination fondée

sur la raison. Grégoire recourt dans ses derniers écrits à des images pour essayer de déterminer cette liberté, signe de l'importance croissante de la notion en même temps que de la difficulté à en donner une définition précise, l'essentiel étant que grâce à elle, nous dépendons de nous-mêmes et que cette autodisponibilité est le cœur de notre liberté.

Dans une seconde partie, l'A. approfondit les résultats obtenus : il développe les contours de l'anthropologie de Grégoire à partir de sa conception de la liberté de choix, point nodal de sa vision de l'homme, telle qu'elle apparaît en ces trois moments fondamentaux que sont l'origine de l'homme et le plan du créateur, la condition historique actuelle qui s'en est éloignée et la possibilité de la retrouver. Le fondement de cette anthropologie est l'affirmation que l'homme a été créé à l'image de Dieu. Cette ressemblance est attestée par la liberté de choix entendue comme autodétermination soustraite à une nécessité extérieure, propriété divine et donc, à ce titre indéfinissable, devenue par don gratuit propriété la plus noble de l'homme : ainsi, c'est en Dieu, non en lui-même que l'homme possède la racine de son propre être, et la condition de l'homme résulte de cette différence ontologique entre le créateur et la créature. La liberté de Dieu n'est donc pas identique à celle de l'homme : du point de vue économique, c'est la liberté de créer qui exclut l'idée d'une distance entre la volonté et sa réalisation, entre potentialité et acte, puisque la création est une actualisation dans le temps du libre vouloir divin qui éternellement veut ; du point de vue trinitaire, elle indique la volonté éternelle du Père d'engendrer le Fils, sans qu'il y ait d'écart entre la volonté et la génération, puisqu'il y a un lien intime en Dieu de la nature et de la « proairesis », la volonté étant l'expression extérieure de la nature divine qui est d'être Père ; enfin, elle traduit la perfection de l'amour du Père pour le Fils. La liberté humaine, pour sa part, est précaire, exposée à la possibilité du mal : l'homme peut choisir effectivement le mal. Mais conformément à son origine, sa liberté est orientée vers le bien : l'homme est libre quand il choisit le bien tandis que le mal l'asservit en obscurcissant sa condition d'image. « L'homme est père de lui-même », selon l'expression de Grégoire, dans la mesure où sa liberté préside à son autoconstitution dans un processus dynamique d'identification avec le créateur. Cette autodétermination se traduit par la capacité de diriger ses impulsions, de coordonner ses élans qui s'enracinent dans le corps dans une direction déterminée sous le contrôle de la raison : elle a sa fin non en elle-même, mais dans l'exercice de la vertu qui est son débouché naturel en étant orientée vers la participation à Dieu.

Sur la notion de « proairesis », l'ouvrage présente des analyses riches et précises qui permettent à l'A. de critiquer certaines interprétations trop rapides et approximatives de Gaïth dans son ouvrage de référence (*La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris, 1953) qui ne reconnaît pas la centralité du concept de « liberté de choix » que cette étude a le mérite de mettre en lumière.

Jean REYNARD

Giovanni Crisostomo, *Le catechesi battesimali, a cura di Luciano Zappella* (Lecture cristiane del primo millennio 27), Milano, Paoline, 1998, 439 p.

Dans cette collection publiée par les Paulistes, et dont le but, comme l'indique la jaquette, est de « répondre aux besoins de l'homme d'aujourd'hui en recueillant le message de l'Église des origines », ces homélies de Jean « Bouche d'Or » trouvent tout naturellement leur place. Il s'agit de deux séries d'homélies catéchétiques prononcées à Antioche, les quatre premières en 388, les sept autres en 390 ou 391. Leur découverte et leur publication plus ou moins récentes (par A. Papadopoulos-Kerameus en 1909, puis par A. Wenger en 1957) ont rapporté une lumière nouvelle et précieuse sur le rite baptismal et la pratique catéchétique au IV^e siècle. Le livre de L. Zappella met bien en valeur le témoignage historique aussi bien que l'originalité du texte.

L'introduction est assez ample pour familiariser le lecteur, néophyte ou non, avec l'auteur, le texte et le contexte, en lui donnant une synthèse très renseignée des études sur le sujet. L'ouvrage a de plus l'avantage de la clarté et de la commodité : d'une part, bien que n'offrant pas le texte grec, il réunit en un volume et dans le bon ordre les deux séries d'homélies publiées par A. Wenger (SC 50bis) et A. Piédagnel et L. Doutreleau (SC 366) ; d'autre part, traduite en annexe, il exclut du groupe l'homélie sur les statues intitulée *Nuper dictorum*, que Montfaucon puis d'autres avaient considérée comme catéchétique. À signaler aussi, outre les précieux index en fin de volume, une étude très pertinente sur « l'absence d'onction baptismale chez Jean Chrysostome », en deuxième annexe.

La traduction a fait le choix d'être adaptée à une langue moderne, conformément aux objectifs de la collection, tout en référant littéralement au texte dans des notes par ailleurs nombreuses : pour prendre un exemple simple, τοῦ γάμου τοῦ αἰσθητοῦ (« le mariage sensible », avec un adjectif passablement grec) est rendu p. 239 par « mariage humain » (par opposition au mariage spirituel qu'est le baptême). Dans de telles conditions, le traducteur ne s'interdit pas l'usage modéré de la glose : ainsi traduit-il μέση γὰρ ἔστηκεν ἡ γλῶσσα, p. 160, par « la langue n'est ni bonne ni mauvaise ». L'ensemble est d'une grande élégance ; ici ou là, L. Zappella satisfait avec réussite son ambition de donner « l'arrière-goût de la langue et du style chrysostomiens », comme le jeu en contrepoint, p. 197, entre rite visible et action invisible de Dieu. Page 202, les labiales et le rythme de l'italien (« Ora mi viene da piangere e il mio intimo è oppresso e mi lamento amaramente ») trahit bien l'émotion du prédicateur marquée dans le grec par les accents, les nasales, les dentales et les gutturales (Δακρῦσαί μοί νῦν ἐπήλθε καί συνεχύθη τὴν διάνοιαν καὶ πικρὸν ἐστένωξα). Certaines phrases italiennes sont presque plus belles que l'original : citons, p. 193, « Di sicuro nessuno sposo espone la vita per la sposa », ou, p. 190, « tra non molto vi accingete ad apparire a noi dai cieli brillando di luce più splendente persino di quella delle stelle ». L'exorde de la deuxième homélie (publiée en SC 366 Ἄρα ἀπηλάσατε...), abrupt comme aime à en faire Jean Chrysostome, trouve un bon équivalent phonétique et stylistique en italien, p. 168 : « Allora, avete tenuto lontano... » ; l'homélie y gagne même en unité, puisque les deux Τὶ οὖν ; qui ponctuent sa première partie sont aussi traduits par « E allora ? ». Bien sûr, le modèle reste indépassable : « Oggi è l'ultimo giorno della catechesi », p. 191, ne saurait égaler l'incipit de la troisième homélie (publiée en SC 366) : Ἐσχάτη τῆς κατηχήσεως ἡ σήμερον ἡμέρα.

Après celle de A. Ceresa-Gastaldo en 1989 et celle de N. Nocilli et A.G. Nocilli en 1994, voici tout de même la troisième traduction d'une même œuvre en moins de 10 ans... sans compter celle de C. Brigatti en 1975 ! Malgré tout, et bien que la plupart des plus grandes homélies de l'Antiochien attendent encore une édition critique, ce travail, entrepris à nouveaux frais, fournit un nouvel et remarquable apport pour la lecture et la connaissance de Jean Chrysostome.

G. Bady

Biblia patristica 7, Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique.
Didyme d'Alexandrie (André Pautler), CNRS Editions, Paris, 2000, 228 p.

Cet index fort précieux de Didyme, dans une série déjà riche, comprend quelque 25 000 références, et « comporte aussi une recherche originale sur les fragments caténiques permettant l'identification et la réattribution de bon nombre d'entre eux » (4^e de couverture). En effet, on trouve dans ce volume un index des fragments de Didyme (= « notice sur les fragments caténiques » dans la table des matières), en plus des index et des listes traditionnels dans cette collection.

Charles KANNENGISSER

André-Louis Rey, *Patricius, Eudocie, Optimus, Côme de Jérusalem. Centons homériques*
« Sources Chrétiennes », n° 437, Paris, Les Éditions du Cerf, 1998, 545 p.

En publiant une thèse soutenue devant l'Université de Genève, A.-L. Rey nous offre la première édition complète de la recension B (selon la classification de P. Moraux) des *Homerocentra*, connue essentiellement par le codex *Parisinus suppl. graec.* 338, et désignée habituellement du nom d'*Ecloge Parisina*. Cette collection, l'une des plus complètes que nous ayons conservées, comprend cinquante centons, formant un total de 1993 vers, traitant de la vie de Jésus depuis l'incarnation jusqu'à l'ascension. Elle est attribuée par ce même manuscrit à quatre auteurs différents (et successifs) : l'évêque Patricius, qui n'est connu que par les traditions relatives aux *Homerocentra*, l'impératrice Eudocie († 460), Optimus le philosophe (un personnage mal identifié) et Côme de Jérusalem (sans doute le frère adoptif de Jean Damascène : VIII^e siècle).

Le genre du centon homérique chrétien est fort ancien, puisqu'on en connaît un tout premier spécimen, d'origine gnostique, fort bref, cité par Irénée de Lyon (*Haer.* I, 9, 4). Notre collection, quant à elle, n'est pas antérieure au ^v siècle, selon la datation la plus probable de sa première rédaction, due à Patricius. Il semble qu'Eudocie ait pris une part importante à sa rédaction actuelle (témoignage de l'*Epigr. Eudociae* citée pp. 519-521), vraisemblablement lors de son deuxième séjour à Jérusalem, entre 441/443 et 460 ; aussi doit-on y rechercher nombre d'allusions aux controverses christologiques en cours (451 : concile de Chalcédoine).

Ce genre littéraire, illustré dans le monde latin par Ausone (le *Centon nuptial*, composé à partir de vers virgiliens en 368/369), résulte pour ainsi dire de la combinaison d'une trame originale (en l'occurrence le récit évangélique, complété par diverses autres traditions) et d'une « chaîne » formée de l'assemblage de matériaux homériques (quelques distiques, fort rares ; le plus souvent des vers isolés ou des demi-vers ; et nombre de formules utilisées comme chevilles). Et l'on sourit de voir désigner le Christ du nom de Théoclymène (le devin de o 256), ou de « Seigneur des dieux et des hommes », tandis que les Achéens sont tantôt les Juifs, tantôt les païens ! Et que dire du fameux vers de l'*Odyssee* (θ 298) décrivant les liens emprisonnant Arès et Aphrodite, et appliqués sans vergogne au mal frappant le paralytique (XIX, 9, p. 256) !

Le texte grec, traduit fort agréablement en fonction de son nouveau contexte, est accompagné d'un double appareil : homérique (provenance des vers) et textuel (variantes et conjectures) ; ainsi que de notes variées. Il est précédé d'une ample introduction (pp. 7 à 97), et suivi d'indices fort utiles (vers répétés, noms propres). Surtout, chaque centon fait l'objet d'une courte notice, présentant ses sources scripturaires, les centons parallèles, son schéma et son caractère, les *theologica*, ses repères, sa composition. L'ensemble est le fruit d'un travail remarquable de précision, même si l'on peut déplorer ici ou là quelques fautes mineures (par ex. l'accent final des mots grecs cités dans le commentaire noté tantôt avec l'aigu, tantôt avec le grave : p. 457, et passim). Mais la profondeur de la recherche et la qualité de l'information ne peuvent mériter que des éloges.

Bernard POUDERON

Hermann Josef Frede †, *Kirchenschriftsteller, Verzeichnis und Sigel, Aktualisierungsheft 1999, Compléments 1999* par Roger Gryson, Fribourg-en-Brisgau, 1999, 136 p.

La troisième édition du répertoire des écrivains ecclésiastiques, parue en 1981, reçut des compléments en 1984 et en 1988. La quatrième édition, parue en 1995, bénéficie elle aussi désormais d'une mise à jour par la présente publication. Le rythme préconisé par H.J. Frede, qui jugeait nécessaire une actualisation tous les quatre ans à peu près, se trouve donc respecté. La mort a empêché le savant de poursuivre cette entreprise, aujourd'hui menée par R. Gryson.

Le répertoire embrasse tout le champ de la littérature latine chrétienne jusqu'à la fin du ^{viii} siècle, et non plus seulement les œuvres contenant des citations de la Bible, comme le faisaient les éditions d'avant 1981. Toutefois c'est la perspective d'une histoire ancienne du texte biblique qui justifie que l'on ne retienne pas les écrits postérieurs à l'an 800, puisqu'à partir de cette époque c'est généralement la Vulgate qui a cours. Il ne donne pas une bibliographie exhaustive : seules les éditions qui sont jugées les meilleures y figurent.

Dans certains cas, l'auteur justifie le fait qu'une récente édition ne remplace pas cependant la précédente. C'est le cas de l'édition de *La pudicité* de Tertullien par Ch. Munier (Sources chrétiennes 394-395, Paris, 1993). Il préconise la consultation de l'édition Dekkers (CC 2, 1954) en raison des erreurs matérielles qui se sont glissées dans le texte de Ch. Munier et renvoie au compte rendu de P. Petitmengin (REA 40, 1994, 474-475), dont n'avait pu tenir compte H.J. Frede en 1995.

L'ouvrage est complété par des tables de concordance avec les trois autres répertoires au carrefour desquels l'auteur veut qu'il soit : la *Clavis Patrum Latinorum* (1995), la *Clavis Patrum Graecorum* (1974-1987 ; Supplementum 1998), la *Clavis Apocryphorum Veteris Testamenti* (1998). Les références au tome II de la *Clavis patristica pseudepigraphorum Medii Aevi* de J. Machielsen (1994) ont été insérées, de même que les numéros des œuvres enregistrées dans la *Cetedoc Library of Christian Latin Texts*. Les meilleurs et les plus récents instruments de travail sont ainsi réunis.

Au total ce sont cinquante-neuf notices nouvelles et soixante notices entièrement refaites que nous livre R. Gryson. Pendant ce temps, la connaissance des auteurs ecclésiastiques a encore progressé et les prochains enrichissements sont déjà en cours.

Dans un souci de faire profiter le lecteur des constants progrès de la recherche, le Vetus Latina Institut projette de recourir au support informatique. Nous ne pouvons que le remercier pour le travail considérable et d'une qualité remarquable déjà accompli et l'encourager à poursuivre une tâche qui sera sans cesse remise sur le métier.

Sylvie LABARRE

Hilaire de Poitiers, *La Trinité*. Tome I (livres I-III). Texte critique par P. Smulders (CCL), introduction par M. FIGURA et J. DOIGNON (†), traduction par G.M DE DURAND (†), Ch. MOREL et G. PELLAND, notes par G. PELLAND (Collection « Sources chrétiennes », n° 443) : Paris, Les Éditions du Cerf, 1999, 396 p.

Ce volume, de près de quatre cents pages se divise commodément pour le recenseur en deux ensembles égaux : une introduction aux douze livres formant *La Trinité* qui se termine à la page 200 ; le texte, la traduction, les notes et l'index scripturaire des livres I, II et III.

L'introduction à *La Trinité* est divisée en sept chapitres ; les cinq premiers ont pour auteur M. Figura, les deux autres, J. Doignon. À M. Figura il est revenu d'abord de situer *La Trinité* dans « la vie et l'œuvre d'Hilaire », ainsi que dans la controverse arienne, de traiter des « sources de *La Trinité* » et de sa « genèse », d'en faire l'analyse livre par livre. Cette matière est répartie sur deux chapitres. Sur tous ces sujets qu'il fallait aborder dans l'introduction, l'auteur – et on ne lui en fera pas reproche – ne pouvait que reprendre les résultats d'études qui ont marqué la recherche sur Hilaire et sur son temps au XX^e siècle. Seules de nouvelles enquêtes, que la présente édition est susceptible de lancer, permettront peut-être d'aller plus loin dans l'identification des sources et de préciser la chronologie de l'œuvre. Bien qu'il ne fasse pas là non plus cavalier seul, M. Figura donne une synthèse plus personnelle dans le troisième chapitre de l'introduction, où il présente les « aspects doctrinaux » de *La Trinité* : bien construit, le chapitre, qui intègre de nombreuses citations du texte d'Hilaire, met en relief, en les dégageant du contexte polémique où elles sont prises, les grandes lignes d'une réflexion qui s'est employée à pénétrer le mystère du Christ. En écrivant les deux chapitres suivants sur « la place de *La Trinité* dans l'œuvre d'Hilaire » et « les références scripturaires d'Hilaire dans *La Trinité* », gageons que l'auteur devait avoir plutôt le sentiment d'ouvrir deux chantiers importants que la certitude de les mener à leur terme. Il était important de signaler dans une introduction à *La Trinité* d'Hilaire que cet ouvrage n'est pas sans rapports avec le reste de l'œuvre d'Hilaire, en particulier avec les *Collectanea antiariana prisina*, le *De Synodis*, l'*In Constantium* et le *Contra Auxentium* ; il était important également d'attirer d'entrée l'attention du lecteur sur les passages de l'Écriture au centre de la controverse avec les ariens ou de la démonstration d'Hilaire. Mais les deux chapitres de M. Figura abordent les sujets plus qu'ils ne les traitent, laissant ainsi le champ libre à des recherches sans doute fructueuses. Complétons par quelques observations de détail l'aperçu que nous venons de donner des pages de l'introduction dues à M. Figura : p. 13, fin du premier paragraphe et p. 14, l. 5 du premier paragraphe, faute d'explications ou seulement une note, le lecteur se demandera sans doute quel est ce « modèle rhétorique des "confessions" » (p. 13), ce « modèle littéraire des confessions » (p. 14) dont Hilaire s'est inspiré pour retracer, au début du livre I, son itinéraire spirituel. La réponse est peut-être dans ces lignes de J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris, 1971, p. 80 : « La question de la « conversion chez les premiers chrétiens » fait l'objet d'une étude éclairée de G. Bardy, qui replace la « conversion » d'Hilaire dans le cadre d'une expérience qu'ont illustrée Justin, l'auteur des *Épîtres pseudoclémentines* et Clément d'Alexandrie : la « quête de vérité ». Ainsi, la « conversion » d'Hilaire, sous la forme que lui donne le prologue du *De Trinitate*, apparaît comme dérivant d'une tradition qui possède des habitudes d'expression bien définies. » Peut-être M. Figura pense-t-il, plus généralement, aux modèles littéraires dont Hilaire s'inspirait, lorsqu'il rédigeait le prologue du livre I, modèles que J. Doignon a bien dégagés dans son livre de 1971, principalement Lactance et Salluste.

P. 13, note 4 : remplacer « chap. 11 » par « chap. 91 ».

P. 15, l. 6-7 du premier paragraphe : à la formule, « *La Trinité* et le *Livre des Synodes*, qui du reste forment un tout », on préférera celle de la p. 119 : « *Le Livre des Synodes*, écrit pendant l'exil en Asie mineure au cours de l'hiver 358-359, est, de par son sujet, en étroite connexion avec *La Trinité* ». Quant à la note 2 de la même p. 15, avant d'invoquer le témoignage de Cassiodore, elle aurait dû dire d'abord que le manuscrit *D* (voir p. 167), peut-être écrit à Vivarium, présente le *De Synodis* comme le treizième livre du *De Trinitate*. Bien évidemment, on remplacera dans la référence donnée ensuite « Cassien » par « Cassiodore ».

P. 19-20 : alors que la « doctrine d'Arius » est l'objet, comme il se doit, d'une présentation, pourquoi le « sabellianisme », mentionné à la fin du paragraphe, puis p. 21, p. 24, p. 31 n'est-il pas lui aussi défini ? On ne trouve les éléments d'une définition qu'à la p. 85.

P. 124 : l'étude des « éléments doctrinaux contenus dans les *Fragments historiques* » aurait dû mentionner l'ouvrage de P. Smulders, *Hilary of Poitiers' Preface to his Opus historicum : translation and commentary (Supplements to Vigiliae Christianae 29)*, Leiden 1995.

Comme il a été dit plus haut, l'introduction se poursuit avec deux chapitres dus à J. Doignon. Dans le premier, « Étude rhétorique. Le risque et l'art de la parole », J. Doignon intègre le résultat d'études anciennes centrées sur le vocabulaire (C. Paucker ; J.A. Quillacq), les figures de style (M.F. Buttell) ou les clausules (M.E. Mann) dans un ensemble plus large qui rend compte des différents aspects du style plémique et qui montre combien restent pertinentes pour une analyse littéraire de l'œuvre d'Hilaire les divisions traditionnelles de la rhétorique. Le second chapitre, dû à J. Doignon, contient d'abord une présentation succincte de « la tradition manuscrite et imprimée », puis une liste d'amendements au texte latin établi par P. Smulders pour CCL 62-62 A ; pour les livres I, II et III, on compte douze modifications ; la suite de ce compte rendu reviendra sur deux d'entre elles.

Les dernières pages de l'introduction sont employées à donner une bibliographie qui hormis la *Praefatio* de Dom Coustant (1693), ne cite que des ouvrages du XX^e siècle, montrant ainsi combien fécondes ont été durant ce siècle les études hilariennes. Il a été signalé plus haut l'oubli d'un ouvrage de P. Smulders ; il faudrait également ajouter l'étude de D. Bertrand, « Le progrès de l'intelligence dans le *De Trinitate* d'Hilaire de Poitiers », *StPatr* 33, Leuven, 1997, p. 393-400. De même, il ne faudra pas oublier de signaler, à propos du livre X, « L'impassibilité du Christ selon Hilaire de Poitiers *De Trinitate* X », *Augustinianum* 35 (1995), p. 349-357.

On sait que les livres I (moins les chapitres 20 à 36), II et III constituent, au sein de *La Trinité*, un ensemble à part, un traité *De Fide*, peut-être publié séparément, qu'Hilaire rattacha ultérieurement à neuf livres polémiques formant une sorte d'*Aduersus Arianos*. L'unité de l'œuvre fut rendue visible par l'adjonction au livre I d'un résumé de chaque livre, sommaire développé dans lequel J. Doignon a vu « un *épitomè* a posteriori » (p. 153 de la présente édition) ; il occupe les chapitres 20 à 36. Mais du livre I, on connaît avant tout, et à juste titre, les premières pages (chapitres 1 à 14) qui retracent le « progrès » vers Dieu de l'« esprit » d'Hilaire (*Trin.* 1, 10) ; elles sont suivies (chapitres 15 à 19) d'une présentation des doctrines hérétiques (sabellianisme et arianisme) et d'une *propositio* dans laquelle Hilaire, énonçant son projet de réfutation, expose la foi qu'il opposera à ses adversaires et dit quelles dispositions d'esprit il requiert de ses lecteurs. Les chapitres 1 à 14 du livre I qui sont comme le prologue du *De Trinitate* étaient au centre de la première partie (« La naissance à la foi ») du livre de J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*. Avant d'en faire une « étude analytique », J. Doignon avait traduit ces pages, sorte de confession avant les *Confessions*. Les voici maintenant dans une nouvelle traduction. Comparons l'une et l'autre sur des points parfois difficiles. I, 2, l. 6-7, p. 204 : *et in hanc uitam non ob aliqua praeclari facinoris aut bonae artis studia esse deductos*. Si la note 2 au bas de la page rappelle à juste titre la réminiscence presque littérale d'une expression de Salluste, *Catil.* 2, 9 : *qui... praeclari facinoris aut artis bonae famam quaerit*, la traduction de *bonae artis* par « occupation utile » estompe l'antithèse entre *facinus* : l'acte, l'action et *ars* : le savoir-faire, le talent. L'antithèse reparaît ensuite, l. 13-14 : *et doctrina et opere*, l. 14 : *bene agere atque intelligere*. Reprenant la traduction Ernout du *Catil.*, J. Doignon (p. 87) avait rendu *bonae artis* par « beau talent ».

I, 5, l. 5, p. 210 : y a-t-il une impérieuse raison qui oblige à traduire *Ex.* 3, 14 : *Ego sum qui sum* par « Je suis celui qui est » ? J. Doignon (p. 91) avait traduit par « Je suis celui qui suis », traduction reprise par M. Figura dans l'introduction, p. 14.

I, 5, l. 10, p. 212 : l'expression *idipsum quod est* n'est-elle pas la reprise au neutre de l'expression *is quis est* contenue dans la citation faite quatre lignes plus haut de la suite d'*Ex.* 3, 14 : *Misit me ad uos is qui est* ? J. Doignon l'avait sans doute compris ainsi et traduisait (p. 91) par « l'être qui est par lui-même ».

I, 6, l. 16-18, p. 214 : la proposition *ne in throno et scabillo secundum habitum considentis protensio speciei corporeae posset intellegi*, dans le commentaire d'*Is.* 66, 1-2, semblait plus justement traduite par J. Doignon (p. 91) : « pour qu'on ne puisse voir dans le trône et l'escabeau, comme il s'agissait de quelqu'un qui s'assied, l'extension d'une forme corporelle ».

I, 6, l. 37-38, p. 214 : pourquoi traduire les futurs de l'indicatif de *Ps.* 138, 7, *abibo et fugiam* par des présents du conditionnel ?

I, 7, l. 24, p. 218 : parmi les « modifications à apporter au texte de CCL 62-62 A » (p. 170), J. Doignon aurait dû proposer que l'on revînt à la ponctuation de Coustant qu'il avait lui-même

retenue (p. 92), à savoir, au lieu du point d'interrogation, une virgule après *intellegi*, de sorte qu'à la longue protase commençant à la l. 17 (*Sed si hanc...*) et se terminant aux l. 22-23 (*intellegens*) réponde une apodose proportionnée, commençant à la l. 23 (*nonne*) et se terminant à la l. 27 (*ornatus*). La traduction des l. 24-27 ne respecte pas la syntaxe de la phrase latine, faussant ainsi le sens. On doit au moins faire remonter la conjonction de subordination « quoique » deux lignes plus haut entre « si bien que » et « la splendeur ». J. Doignon avait exactement traduit l'antimétable (p. 93) : « si l'apparence de son éternelle splendeur échappe à toute pensée conceptuelle, la pensée conceptuelle n'abandonne pas pour autant certaine opinion de sa splendeur ».

I, 8, l. 7-8, p. 218 : la traduction des deux membres formant isocolie (*et fides... et infinitas...*) dont les verbes (*adsumit... excedit*) ont un même complément, *intellegentiam* placé en tête de proposition, est gravement erronée. J. Doignon avait traduit (p. 93) : « si la foi s'accorde l'intelligence d'une religion nécessaire, cette intelligence est dépassée par l'infini de l'éternelle puissance ».

I, 11, l. 5-9, p. 224 : le texte latin présente une suite de trois propositions faites sur le même modèle, comprenant un verbe au participe présent affecté d'une négation et suivi d'une proposition subordonnée introduite par *quia*. Ce parallélisme n'apparaît pas dans la traduction et son omission conduit à un contresens sur la première des trois propositions. Il faut comprendre que si « mon esprit n'étend pas sa foi à des dieux », c'est « parce qu'il entend dire (dans le prologue de Jean) que Dieu est issu de Dieu ». Voir II, 16.

I, 13, l. 15, p. 228 : l'expression de *Col. 2, 15, ostentui fecit*, n'a pas été traduite. J. Doignon, p. 97 : « il a donné en spectacle ».

I, 17, l. 8-9, p. 238 : pour traduire *Deum natum Christum negant*, ne vaudrait-il pas mieux dire : « ils nient que le Christ soit un Dieu qui est né » que : « ils nient que le Christ soit un né Dieu » ? Comme l'indique E.P. Meijering, *Hilary of Poitiers on the Trinity : De Trinitate 1, 1-19, 2, 3*, Leiden 1982, p. 57, l'expression désigne les sabelliens pour qui il n'y a pas eu naissance du Dieu unique engendré, mais « prolongement », « extension » de Dieu dans le Christ.

Par rapport au texte édité par P. Smulders dans *CCL 62*, on relèvera quelques modifications dans l'apparat scripturaire. Celui-ci est enrichi de plusieurs allusions : *Rom. 1, 23* en I, 4 ; *Jn 3, 3* et *Jn 3, 7* en I, 12 ; *Hébr. 4, 15* en I, 13 ; *Jn 3, 13* en I, 16 ; *Col. 1, 26* et *Phil. 2, 6* en I, 29 ; *Jn 17, 3* en I, 38. Une citation a reçu une nouvelle référence : *Mc 10, 18* remplace *Lc 18, 19* en I, 29. Sauf la référence à *Hébr. 4, 15* en I, 13, toutes celles qui viennent d'être signalées figurent dans *Biblia Patristica 6*. Ajoutons qu'a disparu de la présente édition la référence faite par P. Smulders (voir sa remarque dans la *Praefatio* de *CCL 62*, p. 75*) à *Professio fidei baptismalis et Anaphora* en I, 37 à propos de l'invocation *Pater omnipotens Deus*.

Dans le livre II, Hilaire prend appui sur la formule baptismale de *Matth. 28, 19*. Il en montre la perfection (§ 1) et déplore que les hérétiques (Sabellius, Hébon et des « prédicants contemporains ») qu'il accuse de ne pas se satisfaire du sens obvie des mots de Père, de Fils et de l'Esprit Saint l'exposent au péril de parler de Dieu ineffable et le contraignent à expliquer le sens des noms par lesquels la parole de Dieu a défini Dieu (§ 2-5). – Le premier paragraphe a fait l'objet de notre part d'une analyse présentée lors de la treizième Conférence d'Études Patristiques qui s'est tenue à Oxford du 16 au 21 août 1999. Nous avons corrigé la traduction ici donnée de *negotiorum ordinem*, l. 11-12. Nous fondant sur *In Matth. 11, 9* où le mot *negotium* est défini, nous voyons dans cette expression une allusion aux attributions du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Nous avons aussi regretté qu'ait disparu (effet d'un alignement sur *Biblia Patristica 6* ?) la référence contenue dans l'édition de P. Smulders à *Eph. 4, 4* à propos d'*unus Spiritus*, l. 17, car le texte d'Hilaire semble bien s'inscrire dans la tradition des « démonstrations de la vérité » recourant à *Eph. 4, 6* (d'où vient peut-être le *in omnibus* d'Hilaire à cette même l. 17) pour préciser la fonction du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Une autre correction peut être apportée. Elle concerne, au § 3, l. 10-11 l'expression *neque in Spiritu sancto non extare quod sumitur. Quod Pater est, 1. 9 et quod Filius est, 1. 10* ayant été avec raison traduits par « le fait d'être Père » et « le fait d'être Fils », on traduira de même *quod sumitur* par « le fait qu'on le reçoit ».

L'exposé sur le Père (§ 6-7 du livre II), comparé aux deux suivants sur le Fils et l'Esprit Saint, est bref. Il porte sur l'être du Père (son aséité), sur son infinité et sur le nom de Père qui rend compte de sa nature (§ 6). Il se poursuit (§ 7) par des remarques sur l'inappropriation du langage humain à propos de deux des trois caractères précédemment exposés : l'aséité et l'infinité. Ces dernières considérations permettent à Hilaire d'illustrer la transcendance de Dieu et de fixer les limites de la connaissance que nous en avons : loin d'être inconcevable, il reste cependant inexplicable. Cette conclusion de l'exposé sur le Père complète le développement qu'inspirait à Hilaire au livre I, § 7-8 *Sag. 13, 5* : si la grandeur de Dieu ne peut être saisie par l'intelligence, elle peut l'être par la foi. – Au § 6, on relève dans la traduction une omission correspondant aux

l. 3-4 : *sed id quod est ex se adque in se obtinens* que l'on pourra traduire ainsi : « mais il tient de lui-même et en lui-même ce qu'il est ». Au § 7, la traduction des l. 14-15 ne nous paraît pas bien assurée. Voici à titre de comparaison la traduction d'E.P. Meijering, *Hilary of Poitiers*, p. 82 : « And this is not the only thing which because of the use of this word is claimed by somebody else ». Au moins pour le début elle nous paraît préférable, mais faut-il donner à *uindicare* le sens de « to claim » ? N'y a-t-il pas un parallélisme entre *cui alter non fiat obnoxius et quod... uindicatur ab altero* ?

L'exposé sur le Fils, au centre du livre II (§ 8-28), met d'emblée en présence du mystère de sa naissance en développant une réflexion sur « engendré de l'inengendré », réflexion qui à la fois distingue le Fils du Père et souligne tout ce que le Fils a en commun avec le Père (§ 8-11). Le mystère du Fils est ensuite approfondi à l'aide des versets 1 à 5 du Prologue de Jean : les paroles du « pêcheur » permettent de reconnaître la nature divine de l'« unique engendré » (§ 12-16), en particulier à travers son œuvre de création (§ 17-20). Au terme de cette « confession de foi tirée des évangiles », Hilaire peut défier tour à tour chacun de ses adversaires et opposer à ses thèses des paroles prises aussi aux évangiles (§ 21-23). Il reste à Hilaire à parler du Fils de Dieu incarné, ce qu'il fait dans un développement équilibré qui, d'une part, souligne l'abaissement auquel consent, pour notre salut, le Fils de Dieu (§ 24-25), d'autre part mentionne tous les signes qui font de la conception et de la naissance du Fils de Dieu des événements sortant de l'ordre humain des choses (§ 26-28). – La traduction de cette partie centrale du livre II dans laquelle l'exposé de la doctrine prend un tour très animé (aveux d'impuissance de l'auteur, prise à partie du lecteur ou de l'adversaire, vocation et mise en scène du pêcheur illettré, mais détenteur d'une vérité qu'il doit à son intimité avec le Seigneur, narration alerte des faits surnaturels qui entourent la naissance du Christ) nous a paru en tout point réussie, exacte et parfaitement adaptée aux qualités du style d'Hilaire. On se permettra seulement de demander ce qu'est la « subsistance » du Verbe dont il est question au début de la note 2, p. 304. Comme au livre I, on remarquera que l'apparat scripturaire, comparé à celui de CCL 62 est enrichi ; il y a eu aussi quelques modifications : le renvoi au *Symbolum Nicaenum* à propos de *per quem omnia facta sunt* au § 22 disparaît au profit de *Jn* 1, 3 ; la référence à *2 Petr.* 3, 10+12 au § 25 disparaît, comme dans *Biblia Patristica* 6 ; il convient cependant de remplacer, au § 21, *Is.* 53, 5 par *Is.* 53, 8.

Le livre II se termine par un exposé sur l'Esprit Saint. Hilaire affirme d'abord avec force que l'Esprit Saint existe (§ 29-32) ; il inclut dans ce premier développement une explication de *Jn* 4, 24 pour préciser en quel sens il faut entendre « Dieu est Esprit ». Ensuite, à partir de paroles du Seigneur et de l'Apôtre, Hilaire dit quelle est la « fonction » de l'Esprit en nous et, en conclusion, exhorte à profiter du « don » que constitue l'Esprit (§ 33-35). – Quelle est la valeur de *est* au début de la phrase *Est enim spiritus sanctus unus ubique...*, § 32, l. 11 ? La phrase en question nous paraît être la conclusion de la première partie de l'exposé sur l'Esprit saint, première partie dont le thème a été introduit au § 29, l. 4 : *Et quidem puto an sit non esse tractandum. Est enim, quandoquidem donatur accipitur obtinetur* : « De son existence, à vrai dire, j'estime qu'il n'y a pas à traiter : *il existe*, en effet, puisqu'aussi bien il est donné, reçu, possédé ». Après une digression constituée par les § 30, 31, 32 (l. 1-9) et dont la fin est marquée par la phrase du § 32 *Haec non quod causa postulet dicta sunt, sed ne quid in his obscuritatis haereret*, la phrase *Est enim Spiritus sanctus unus ubique...* marque le retour au sujet principal et le conclut en affirmant avec force qu'« *il existe* en effet un Esprit Saint unique, partout présent... ».

Au début du livre III, pour résoudre l'aporie de la parole du Seigneur, « Je suis dans le Père et le Père est en moi » (*Jn* 14, 10), Hilaire met à profit l'acquis du livre II, en montrant que la présence du Fils dans le Père et du Père dans le Fils est concevable, dès lors qu'on affirme, sans se tromper sur ce que l'on dit, que le Père inengendré a donné naissance au Fils unique engendré (6 l-4). Ayant établi comme corollaire de l'unité entre le Père et le Fils la reconnaissance sans restriction de la puissance de Dieu (fin du § 4), Hilaire, dans la suite du livre III, illustre et défend l'une et l'autre idée. Les miracles (Cana, la multiplication des pains) témoignent de la puissance de Dieu, qui les a accomplis non pour susciter une admiration dont il n'a pas besoin, mais pour nous instruire sur ce à propos de quoi se manifeste notre scepticisme : la naissance d'un Fils (§ 5-8 et 18-19) ; la puissance et l'unité de Dieu se révèlent aussi dans la glorification du Fils par le Père et du Père par le Fils (exégèse de *Jn* 17, 1-6 aux § 9 à 17) ; enfin, la puissance du Seigneur se manifeste, après sa résurrection, dans sa présence au milieu de ses disciples : elle aussi apprend à reconnaître que « du Dieu Père inengendré (est) né un Dieu Fils parfait unique engendré » (§ 18-20). Après avoir dénoncé l'insolence humaine envers Dieu (§ 21), Hilaire reprend un thème du début du livre II : la vérité des noms de Père et de Fils, thème ici mis au service de l'unité du Père et du Fils (§ 22-23). Le livre III se termine par une solennelle diatribe contre la sagesse humaine ; impuissante à reconnaître Dieu dans son œuvre de création, explique

Hilaire d'après I *Cor.* 1, 17-25, elle a été supplantée par la folie d'une prédication qui promet le salut à ceux qui ont foi en la croix. Constamment attachée à défendre les signes de la puissance de Dieu en montrant qu'ils n'obéissent pas à des mobiles humains, mais qu'ils sont des indices de l'unité du Père et du Fils, la pensée d'Hilaire, au livre III, paraît soucieuse d'établir pour les « sages du monde », très sourcilieux sur la transcendance divine et la pureté de la conception du divin, que ces valeurs ne sont point remises en cause par la croyance chrétienne que « du Dieu Père inengendré et parfait est né un Dieu Fils parfait unique engendré » (§ 20, l. 44-45). On notera qu'aucune des hérésies signalées dans les livres I et II n'est nommément prise à partie au livre III. – Quelques remarques sur la présente édition du livre III : au § 2, l. 6-7, p. 338, si l'expression *Aeternitas Patris... locos tempora speciem... excedit* reprend, comme l'indique Hilaire, des développements du ou des livres antérieurs, on trouvera inadéquate la traduction de *speciem* par « classifications génériques ». En I, 11, l. 3-4, on lisait *Et quod antea de creatoris sui aeternitate et infinitate et specie... opinabatur* ; de même en I, 7, l. 4-5 : *ipsam illam infiniti et aeterni Domini sui speciem quae rebat* ; les traductions de *species* ne sont pas uniformes, J. Doignon traduisant par « figure » en I, 7 et « beauté » en I, 11, tandis que la présente édition choisit « splendeur » en I, 7 et « beauté » en I, 11. On se rappellera qu'en II, 1, après le Père, *infinitas in aeterno*, le Fils est défini comme *species in imagine*.

Au § 6, l. 6-7, p. 344, à propos de la multiplication des pains, *non iminuitur unde praefringitur* nous paraîtrait plus justement traduit par « il n'y a pas diminution de ce dont on fait des morceaux », comme invite à le comprendre *sine damno portionis* aux l. 9-10.

Au § 7, p. 346-347, il faut supprimer deux points d'interrogation, l'un dans la traduction, à la l. 2 de la p. 347, l'autre dans le texte, à la l. 17 (encore qu'ici on puisse le maintenir, à condition de supprimer celui de la l. 12, de façon à ne pas interrompre la phrase commencée à la l. 6).

Au § 10, l. 21-22, p. 352, comme l'ont estimé les traducteurs, la phrase *Nobis... contestatura* est vraisemblablement interrogative.

Au § 113, p. 359, à la troisième ligne de la traduction, écrire : « tout ce que tu lui as donné ». Ce même § 13 se termine par une *sententia* dont la traduction nous semble partiellement inexacte. Pourquoi n'avoir pas traduit *honor gignentis in honore nascentis est* par « l'honneur de celui qui engendre est dans l'honneur de celui qui naît », comme invite à le faire la phrase du § 15, l. 3-4 : *Laus Patris omnis a Filio est, quia in quibus laudabitur Filius, laus erit Patris* ?

Au § 14, l. 12, p. 360, la traduction de *solum* dans la citation de *Jn* 17, 3 a été omise.

Au § 16, l. 30, p. 364, la traduction de *claritatis* ayant été omise, on pourra modifier le texte français en regard de la façon suivante : « pour que qui était du temps reçût le resplendissement de la gloire qui est hors du temps ».

Au § 18, l. 10, p. 368, si l'on adopte ici, à la suite de J. Doignon, *quaeritur* au lieu de *quaeretur*, il faut alors opérer la même correction en II, 11, l. 18, p. 296.

Au § 23, l. 2, p. 378, l'assurance avec laquelle J. Doignon corrige le texte de P. Smulders contraste avec l'aveu résigné de celui-ci (*Praefatio* de *CCL* 62, p. 42* et 44*) qu'il faut, en cet endroit du texte, se résoudre à une conjecture. On ne peut manquer de rapprocher l'expression litigieuse *is qui est* de celle que l'on lit à la l. 14 *eum enim qui est*. Voici seulement deux éléments de réflexion en vue de la recherche d'une solution : Coustant (*PL*, t. 10, c. 92, note e) invite avec raison à rapprocher III, 23, l. 14-16 : *Eum enim qui est ab eo qui est substantiae imago... discernit* de II, 32, l. 3-4 où on lit : *Discreuit ad intelligentiae significationem eum qui est ab eo cuius est*. Ne faut-il pas, d'autre part, voir dans la périphrase *is qui est* la reprise des mots rapportés en *Ex.* 3, 14 par lesquels « le Dieu Créateur en personne rend témoignage à son propre sujet : *Misit me ad uos is qui est* » (I, 5, l. 4-6) ? Voir également II, 11, l. 1-2, p. 294 : *Est Filius ab eo Patre qui est*.

Ultime précision au terme de ce compte rendu, qui aurait pu être donnée au début, mais qui aurait dû figurer sur la jaquette du volume : le portrait d'Hilaire que l'on y voit provient du manuscrit H. 48 (fol. 3 v^o) de la bibliothèque de la Faculté de Médecine de Montpellier.

Marc MILHAU
Université de Poitiers

Yves-Marie Duval, *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident : Rimini (359/60) et Aquilée (381) ; Hilaire de Poitiers († 367/8) et Ambroise de Milan († 397)*. Aldershot (GB) : Ashgate, 1998. XII-386 p. (Variorum Collected Studies Series ; CS611).

Ce volume, paru en novembre 1998, rassemble onze études consacrées à la difficile victoire des partisans de Nicée sur l'arianisme occidental. Dix d'entre elles ont déjà été publiées dans des revues ou des actes de colloques, la onzième est inédite. C'est d'abord un examen critique des thèses défendues par Michel Meslin dans son livre sur *Les Ariens d'Occident* paru en 1968 ; puis viennent trois études concernant le concile de Rimini et le rôle d'Hilaire de Poitiers, champion de l'orthodoxie en Gaule. Les trois suivantes portent sur l'action d'Ambroise en Italie du Nord depuis sa mémorable élévation à l'épiscopat, ainsi que sur le concile d'Aquilée de 381, dont il fut l'inspirateur et le maître-d'œuvre. Une communication sur « Les rapports de la Gaule et de la Cisalpine dans l'histoire religieuse du IV^e siècle » fait le lien entre les deux principaux champs de recherche explorés dans ce volume.

S'adressant aux participants d'un colloque réuni à Udine en 1973, Duval se présentait comme « un historien et un philologue » qui venait paradoxalement les « entretenir de problèmes doctrinaux ». Cette triple compétence et ce triple regard caractérisent les études rassemblées ici et en fondent la richesse. Remettre en lumière des documents oubliés ou négligés, soumettre leur texte à un examen critique, parfois la rééditer, établir entre différentes pièces des rapprochements insolites mais éclairants, tout cela ne prend son sens que si l'on reconstitue en même temps le milieu intellectuel, institutionnel et dévot, où cette littérature a pris naissance. Duval excelle à démêler et à décrypter cet ensemble complexe. Mais – mieux que d'autres – il sait garder ses distances avec l'époque passionnée qu'il s'applique à comprendre, et il ne manque pas de rappeler que l'historien ne doit s'ériger ni en juge, ni en redresseur de torts.

Cet attachement à une méthode rigoureuse et prudente, joint à un grand éloignement pour l'esprit de système, explique que Duval ait ressenti de l'inquiétude devant deux ouvrages brillants parus ces dernières années : *Ambrose of Milan, Church and Court in a Christian Capital*, par Neil B. McLynn (Berkeley 1994), et *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian conflicts*, par Daniel H. Williams (Oxford 1995). Exprimer les raisons de ce malaise, tel est l'objet de l'article qui termine ce recueil. On pourrait regretter que les exigences de l'édition n'aient pas permis à Duval de tenir compte de biographies d'Ambroise plus récentes, celles de C. Pasini, parue à Milan à la fin de 1996, et celle que j'ai publiée à Paris en mars 1997. Mais, comme les ouvrages de Williams et de McLynn risquent de déterminer pendant de longues années l'image que se fera d'Ambroise le monde anglo-saxon, il n'était pas inutile de leur consacrer une étude particulière.

Il est un point sur lequel Duval s'accorde avec McLynn et Williams : notre documentation sur Ambroise et sur son action est entachée d'une grande partialité, car elle repose essentiellement sur le témoignage de l'évêque lui-même, sur la *vita* écrite par son secrétaire Paulin et sur le récit d'historiens du V^e siècle acquis aux mêmes idées. L'historien moderne doit par conséquent s'efforcer de remédier à cet évident déséquilibre. Duval remarque d'ailleurs qu'une telle constatation n'a rien de très neuf : elle remonte au moins à O. Seeck et à sa *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, publiée il y a un siècle. Mais il y a loin d'une prudente critique des témoignages à une suspicion généralisée, prompte à découvrir derrière tout propos d'Ambroise ou de son premier biographe une déformation délibérée des événements et des intentions. Duval montre bien la faille de ce que l'on pourrait nommer une hagiographie inversée : « S'il est tout à fait judicieux de ne pas se contenter du point de vue de l'un des acteurs, ... il est tendancieux de lui imputer un mensonge systématique, comme si les écrits de l'intéressé n'avaient pas commencé par être des actes publics, destinés aux contemporains et donc susceptibles d'être contestés ou poursuivis ».

L'examen critique des positions de McLynn et de Williams se poursuit dans une série de « questions disputées » portant sur quelques points délicats de la biographie d'Ambroise : depuis les circonstances de son élévation à l'épiscopat, en 374, jusqu'à la découverte des corps des martyrs Gervais et Protas, en juin 386. Il est impossible, dans le cadre d'un simple compte rendu, d'entrer dans le détail de ces analyses minutieuses et sagaces. Retenons du moins l'excellente leçon de méthode donnée à propos de l'élection de 374. Duval y montre comment, par une accumulation d'hypothèses, McLynn opère une totale reconstruction des événements, aussi ingénieuse qu'arbitraire. Les dix dernières années suffisent amplement à montrer combien la personnalité d'Ambroise s'accorde mal avec l'image simpliste d'un évêque courtisan, intrigant et roublard, tracée par McLynn et par Williams.

Duval a eu la délicate attention de dédier son recueil à la mémoire de Jean Doignon, grand spécialiste d'Hilaire, qui a su lui aussi lire les textes en profondeur et avec le souci scrupuleux de ne jamais forcer leur témoignage. Un tel hommage convenait parfaitement en tête d'un volume illustrant si bien la grande tradition des recherches sur l'antiquité chrétienne qui explore les voies ouvertes par des maîtres comme Henri Marrou et Pierre Courcelle.

Hervé SAVON

Ambrosius, *Expositio Psalmi CXVIII et Explanatio Psalmorum XII*. Recensuit M. Petschenig ; editio altera supplementis aucta curante Michaela Zelzer, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol. LXII et LXIV, Vienne, 1999, XII-564 et V-494 p.

L'Académie des Sciences de Vienne, qui promeut le CSEL, a la bonne idée de rééditer des volumes aujourd'hui introuvables de sa prestigieuse collection. Après les *Lettres* de saint Jérôme (v. REAug 44, 1998, pp. 137-138), voici, selon la même méthode, les deux volumes des commentaires d'Ambroise sur les Psaumes. À la réimpression anastatique ont été ajoutés plusieurs Addenda, qui sont situés entre le texte et les Indices de Petschenig. Ceux-ci ont reçu non seulement une pagination nouvelle, mais aussi quelques enrichissements. Précédés d'une bibliographie récente (identique dans les deux volumes) des principaux ouvrages sur Ambroise, et principalement sur ses *Explanations Psalmorum*, ces Addenda concernent surtout le texte d'Ambroise et ses sources diverses.

Il n'y a pas eu de nouvelle édition critique de ces commentaires depuis Petschenig (1913 et 1919), mais l'entreprise de traduction italienne menée à bien depuis 1974 a amené les traducteurs d'Ambroise à relire au moins l'apparat critique de leurs prédécesseurs. Pour l'explication des Psaumes, F.L. Pizzolato a souvent éliminé les conjectures de Petschenig en revenant au texte des manuscrits, avec parfois un simple changement de ponctuation éclairant. L'Addendum concernant le texte est constitué, dans chaque volume, par la table des divergences entre les deux éditions. Un astérisque dans la marge gauche du texte signale l'existence de ces divergences.

Le deuxième Addendum contient, outre quelques corrections, les repérages récents de sources (scripturaires, profanes, modèles, parentés). Tout en visant une ou plusieurs lignes précises dans le texte d'Ambroise, l'astérisque est placé, cette fois-ci, à la hauteur de l'*Apparatus fontium* et invite à se reporter à la fin du volume. Petschenig avait noté l'essentiel des allusions scripturaires. Le genre de l'allusion étant extensif, on peut toujours enrichir ! Par ex., en *Expl. Ps.* 38, 22 (p. 200; lignes 22-23), « grauat nos in hoc corpore constitutos quaedam terrena contagio... » rappelle Sag. 9, 15 : « Corpus quod corrumpitur adgrauat animam et deprimit terrena habitatio... » tant cité par Augustin, mais aussi par Ambroise (p. 317, lignes 7-8, où il figure à côté de 2 Cor 5, 2... auquel il est fait allusion en p. 200, lignes 23-25, avec allusion, non signalée, à 2 Cor 5, 2 en p. 201, ligne 1 !). Michaela Zelzer a multiplié les renvois à d'autres œuvres d'Ambroise. On pourrait, ne serait-ce que pour mieux cerner les questions de datation, relative et absolue, de ces *Explanations*, signaler les parentés internes de ces *Explanations* elles-mêmes. Voir, ainsi, p. 51, lignes 5-12, qui donne la réponse à la question que se pose la p. 233, lignes 12-17, avec Isaïe 53, 4. Tout en renvoyant à son rapport sur la datation des œuvres d'Ambroise dans les Actes du Congrès de Milan de 1997 (*Nec timeo mori*, pp. 73-92), Michaela Zelzer se contente ici (p. 514 et p. 402), de transcrire les opinions divergentes (ou dépendantes les unes des autres) de ses prédécesseurs : une seule datation est sûre, celle de l'*Explanatio Ps.* 43, interrompue par la maladie et la mort d'Ambroise en 397. Les tableaux des opinions diverses ont au moins le mérite de conseiller la prudence. Pour les Ps. 36-38, est signalée l'existence de l'édition des *Homélies sur les Psaumes 36-38* d'Origène par Emmanuelle Prinziavalli (1991), mais les renvois sont faits aux seules colonnes de la PG. Je rappelle que l'édition critique est reprise dans la Collection des *Sources Chrétiennes* (n° 411, en 1995). À quand les vol. 32, 1, 2 et suiv., qui ont cent ans, et à quand les « œuvres morales », dont on attend l'édition dans le CSEL ?

Yves-Marie DUVAL

Sebastian Thier, *Kirche bei Pelagius*, Walter De Gruyter, Berlin-New-York 1999, Patristische Texte und Studien, Band 50, 358 p.

On a longtemps, dans les études de la pensée de Pélage, concentré l'attention sur son anthropologie et sa sotériologie, plus récemment sur sa conception de l'Église ou de la société chrétienne. S. Thier entend rechercher comment l'anthropologie et la sotériologie s'insèrent ou s'intègrent chez lui à l'intérieur d'une ecclésiologie. L'ouvrage entend soumettre à un examen critique l'affirmation de P. Brown selon laquelle Pélage s'adresserait à une élite et tendrait à constituer une minorité de parfaits. L'enquête porte essentiellement sur le *Commentaire des Épîtres de Paul* et la *Lettre à Démétriaque*, considérés comme un ensemble homogène et cohérent, sans trace d'une évolution notable entre c. 405 et 414. Thier reconnaît que l'ecclésiologie n'est pas un sujet sur lequel Pélage s'étend volontiers ; il n'en affirme pas moins qu'elle occupe une place importante dans sa pensée. En réalité, beaucoup des affirmations de Pélage touchant à ce sujet sont formulées au détour d'une phrase de commentaire et se rattachent à une autre déclaration, implicite ; beaucoup ne prennent du relief et du sens que lorsqu'on les compare aux explications des mêmes textes par l'Ambrosiaster, Augustin ou Origène-Rufin que Pélage connaît ou auxquelles il peut songer. Mais tout cela permet-il de retrouver une pensée organisée ? Malgré la belle synthèse ici présentée, j'ai quelque peine à l'admettre.

Un point au moins est sûr pour moi depuis longtemps : Pélage ne cherche pas à créer un groupe minoritaire, ni à réserver le nom de chrétiens à un petit nombre choisi. Au contraire, non seulement tous les chrétiens doivent vivre en conformité avec ce que représente leur nom, mais tous les hommes sont appelés par Dieu ; à tous, et en particulier aux chrétiens, est proposée la perfection, qui est la soumission à la volonté de Dieu, telle que celle-ci s'exprime dans la conscience humaine purifiée des mauvaises habitudes de vie, et dans l'enseignement (et l'exemple) donnés par le Christ, en vue de parvenir à la ressemblance la plus complète avec Dieu. La prédestination n'est que la préscience de ce que sera la réponse libre de chacun. Certes, Pélage n'est pas sans constater que le nombre de « parfaits » effectifs est très limité ; il n'en maintient pas moins que Dieu s'adresse à tous, depuis toujours. Tout dépend de la libre réponse de l'homme.

L'étude proprement dite commence donc pas l'examen de l'anthropologie et de la sotériologie de Pélage, telles qu'elles sont développées dans la première partie de la *Lettre à Démétriaque* et sous-tendent l'explication de divers passages de l'Épître aux Romains surtout. La présentation est bien connue ; elle est reprise ici dans le détail, sans comporter, me semble-t-il, d'éléments nouveaux. En revanche, les trois chapitres suivants, sur l'Église comme communauté entre Dieu et l'homme, l'unité de l'Église et l'action (Wirken) de l'Église sur ses membres, à travers ses ministres et les sacrements, essaient de replacer dans un cadre communautaire ce qui me semble toujours vu par Pélage à partir de l'individu et qui tourne toujours à peu près autour des mêmes notions de « corps du Christ » et de « sainteté », même si Thier organise toutes ces données éparses en un tout structuré qui fait parfois plus honneur à son esprit de synthèse qu'il ne correspond à une pensée élaborée de ou par Pélage lui-même.

Sans négliger la partie centrale, je ferai quelques observations sur la dernière partie où devrait apparaître le mieux l'insertion du chrétien dans une communauté de salut avec ses frères. C'est bien dans le baptême qui le réconcilie à Dieu et qui lui confère la sainteté de l'Esprit que le chrétien reçoit la possibilité de devenir membre du corps du Christ, même s'il ne le deviendra effectivement, en partageant alors le sort de la tête de ce corps, que s'il imite jusqu'au bout la manière dont la Tête a vécu. De fait, le « corps du Christ » qu'est l'Église, formé de l'union des chrétiens à la Tête qu'est le Christ, n'apparaîtra qu'à la fin du monde et il ne comprendra que ceux qui auront vécu saintement, en imitant le comportement du Christ. L'appartenance au Corps du Christ dépend d'abord et avant tout de la manière de vivre de l'homme, de sa volonté qui se plie à la volonté de Dieu. Les notions pauliniennes d'union à Dieu, de filiation, d'héritage, d'habitation, de purification, de sanctification, de ressemblance, ne sont que des images qui expriment la soumission attendue de la volonté humaine au vouloir divin. Plus cette soumission est grande et plus l'homme – l'individu et, par suite, le groupe, la communauté – est parfait. Ce progrès est aidé par l'enseignement du Christ et par son exemple, mais aussi par l'exemple et l'enseignement que les membres, y compris les laïcs, peuvent donner à ceux qui les entourent. Dans ce cadre la vie communautaire revêt de l'importance. Mais c'est surtout à l'égard de Dieu et de ce qu'il a reçu de lui que le chrétien est comptable. Ainsi l'eucharistie devient-elle un rappel de ce que le Christ a fait pour lui et doit-elle conduire le chrétien à vivre en montrant sa reconnaissance. Certes, une telle conception comporte une incitation à agir conformément à l'exemple du Christ, mais elle

relève pour l'essentiel de la seule responsabilité de l'homme à qui sont confiées la possibilité et la liberté, non de s'associer à son salut ou de le recevoir de la bonté de Dieu, mais de l'accomplir en répondant à l'appel de Dieu. Les ministres ont principalement, même dans leur fonction proprement cultuelle, un rôle d'enseignement. De même, les participants reçoivent d'abord et avant tout un enseignement et une exhortation, sans que l'aspect communautaire même de leur participation soit le moins du monde évoqué.

Avec un certain paradoxe de la part de quelqu'un qui a essayé d'affirmer l'importance de l'Église dans la pensée de Pélage, Thier reconnaît à plusieurs reprises dans sa Conclusion que l'anthropologie est la vraie base et la clé de cette pensée, que la visée de Pélage est avant tout individuelle, que les sacrements ne jouent pratiquement plus de rôle dans la sanctification du Baptisé. La Conclusion présente aussi la critique qu'Augustin a faite de divers passages de la *Lettre à Démétriadé* dans sa *Lettre à Juliana* (Ep. 188) au début de 418 (pp. 317-320) avant de se livrer à un parallèle entre les deux ecclésiologies d'Augustin et de Pélage (pp. 321-325). Ces pages sont bienvenues. Mais pourquoi ne pas en faire autant avec la *Lettre à Innocent* en 416 (Ep. 177) ? C'est à la lecture de cette lettre, et du traité de Pélage qui l'accompagnait, que l'évêque de Rome s'est fait une doctrine sur les positions de Pélage. En revanche, les dernières pages (pp. 326-329) où Thier se découvre sans doute lui-même en venant au secours de Pélage avec quelques Modernes plus ou moins avertis, déparent cet ouvrage, qui jusqu'alors se voulait très objectif. Nous n'avons ni à louer ni à condamner, mais à essayer de reconstruire (à travers bien des ruines) et de comprendre.

Quelques points particuliers – dont la liste pourrait s'allonger, car, chemin faisant, Thier touche à bien des sujets :

– A lire le résumé de la biographie de Pélage qui accompagne la revue (restreinte) de ses œuvres, on pourrait croire (p. 20) que, de Rome, Pélage passe directement en Palestine en 410, sans passer par Hippone et Carthage. Les événements d'Afrique seraient dus au seul Caelestius et la première partie de la *Lettre à Démétriadé* serait destinée à dissiper l'« ombre » qui, à travers Caelestius, a été jetée sur le maître... Tout cela est bien vite dit !

– Le *De natura* de Pélage n'est guère utilisé : une seule citation (p. 216, n. 82) et une allusion (p. 323) qui, si je comprends bien, place la rédaction de ce traité vers la fin d'une évolution due à la controverse, qui, selon Thier, accentue la réflexion sur l'anthropologie (cette réflexion serait développée par les disciples de Pélage : selon Thier, p. 323, l'ecclésiologie est absente de la pensée de Caelestius). Tout cela est bien contestable. Plus encore si le *De natura* est antérieur à 410. Je crains que toute la construction de Thier ne s'effondre et je me demande si la prudente mise à l'écart de ce traité (p. 21) ne voile pas son embarras.

– Sur le baptême des enfants et le péché originel (pp. 264-267), Thier semble ignorer l'affirmation de l'auteur du *Praedestinatus* selon laquelle, dans son commentaire de Rom. 5, 12 sq., Pélage faisait référence à un ouvrage de Caelestius (il aurait pu trouver dans le même *Praedestinatus* une affirmation intéressante sur la présence des Pélagiens à l'intérieur de l'Église). Seule est examinée ici la distance que Pélage a prise sur ce point au synode de Diospolis (pp. 267-268). Mais, quelle que soit sa date, le *De natura* est écrit à l'époque. Or celui-ci touche aussi à la question de l'héritage d'Adam. Et comment se fait-il que Pélage ne compte pas ce traité dans la liste qu'il donne de ses ouvrages à Innocent en 417 ? C'est, me semble-t-il, une erreur (rabâchée !) que de dire que la question du baptême des enfants a été posée pour la première fois à Carthage en 411. En revanche, il est vrai que Pélage n'avait pas de réponse à la question de la nécessité du baptême des enfants (p. 270).

– Selon Thier (p. 313), l'« intégration » dans l'Église de l'idéal monastique est un point central de son enseignement. Le mot me semble prêter à confusion. Je préfère la formule de la p. 162 : Pélage élève le monachisme en modèle (*Leitbild*) universel de la vie chrétienne. Cela au terme d'un exposé sur Pélage et Jovinien dans lequel, sans apparemment connaître ma contestation de la thèse de Plinval-Evans (et 'heredes'), il se singularise par la proximité qu'il découvre entre Pélage et Jérôme. Il y aurait bien d'autres choses à dire à ce sujet. Il y aurait aussi à expliquer pourquoi Pélage, en 414, reprendra contre Jérôme, l'accusation d'avoir condamné le mariage (rien sur le mariage dans toute cette étude !).

– On peut comprendre sans peine que Thier demande à Pélage lui-même de s'exprimer sur lui-même. Mais on peut aussi s'étonner que les critiques de Jérôme (par ex. sur *posse/esse* et *uelle*, qui est un des axes de la pensée de Pélage) ou les textes qu'il a avancés en 415 (le *Liber testimoniorum*) ne soient aucunement exploités. En revanche, certains passages du *Commentaire sur les Épîtres de Paul* ou de la *Lettre à Démétriadé* sont parfois plusieurs fois cités à bref intervalle et font, à tort, un effet de masse. Quand ce ne sont pas certaines citations de Modernes : ainsi de l'affirmation d'Evans selon lequel Pélage entend « penser dans et avec l'Église (p. 5, n. 15 ; 15 ;

161, et premières lignes de la Conclusion, p. 313). Mais suffit-il de le dire et même d'en être persuadé pour le faire réellement ?

Yves-Marie DUVAL

Giancarlo Rocca, *L'Adversus Helvidium di san Girolamo nel contesto della letteratura ascetico-mariana del secolo IV*, ed. P. Lang, Europäische Hochschulschriften, Reihe 33, Theologie, vol. 646, Bern 1998, 112 p.

En cinq chapitres bien tassés, cette élégante plaquette expose et explore les nombreuses obscurités de la réplique de Jérôme à l'ouvrage dans lequel un Helvidius, inconnu par ailleurs, critiquait la manière dont un Carterius (?), encore plus inconnu, exaltait la virginité de Marie dans un opuscule encore moins connu... L'ouvrage de Jérôme est célèbre par la solution qu'il donne à l'identité des « frères » de Jésus et c'est de fait par sa méthode exégétique que la réponse de Jérôme est la plus remarquable. Mais le déséquilibre (apparent) de l'ouvrage a longtemps masqué le contexte réel de la discussion. D'où le titre de la présente étude : la mariologie doit être replacée dans le cadre de la propagande en faveur de la virginité, qui se développe en Italie entre 370 et 380 et de la résistance qu'elle rencontre, même dans les milieux chrétiens. Helvidius conteste que l'on puisse donner Marie en exemple aux vierges puisqu'elle a eu d'autres enfants de Joseph après Jésus.

Après un rapide chapitre sur les manuscrits, éditions, traductions (v. infra) du traité, vient un deuxième chapitre qui en fixe la datation, en dessine le cadre et en étudie la structure. Le chapitre 3 est consacré à Carterius et à Helvidius ; le chapitre 4 à la riposte de Jérôme. Le dernier chapitre donne un aperçu sur la place du traité dans l'histoire (postérieure) de l'ascèse et de la mariologie. C'est, à mon sens, le chapitre le moins satisfaisant ; car la question fut loin d'être réglée par l'intervention de Jérôme en 383.

En revanche, bien des points obscurs sont ou soulignés ou signalés, sinon toujours éclairés : la personnalité de Carterius et celle d'Helvidius, les maîtres de ce dernier, Auxence et Symmaque, la méthode d'Helvidius. On notera particulièrement certaines difficultés du texte, mal transmis, mal reproduit, mal compris, mal traduit. On attend toujours une édition critique (je signale que le Veronensis, B.C. XV, 13, du VIII^e siècle, porte à la fin du texte (f. 31) la mention : « regonnovi (à lire *recognovi*) Hieronimus Bethleem meum tractatum », ce qui fait descendre ce ms. d'un exemplaire personnel de Jérôme. Mais ce ms. est dit illisible par ailleurs !). L'étude présente, par le simple recueil et la confrontation des opinions modernes, est à elle seule éloquente. Concernant la position de Jérôme sur la virginité de Marie, je dirai pour ma part, non pas que la pensée de Jérôme sur la *virginitas in partu* est « incertaine », mais qu'il ne se pose pas encore la question en 383.

Yves-Marie DUVAL

Anne Bernet, *Saint Ambroise*, Étampes, Éditions Clovis, 1999, 441 p.

Le *Saint Ambroise* d'Anne Bernet se situe aux frontières de l'histoire, de l'hagiographie et du roman. La narratrice s'est consciencieusement renseignée sur Ambroise et sur son époque. Elle a fait son profit des études récentes, même si elle s'abstient de les citer. Mais cette histoire n'est pas neutre : elle est subordonnée à l'exaltation d'un évêque, d'un saint, qui semble porter son aurole de la première page à la dernière. Pour la réalisation de ce projet hagiographique, l'élément romanesque était le bienvenu. Afin de combler les silences des documents, Anne Bernet laisse libre cours à son imagination. Alors qu'Ambroise a toujours eu la pudeur de ses états d'âme, elle nous les décrit longuement, avec une certitude sans faille. Elle nous montre ainsi le nouvel élu essayant d'échapper à l'épiscopat : « Penché sur l'encolure de son cheval, transi jusqu'aux os, Ambroise a l'impression que le vent lui corne aux oreilles le seul mot capable de qualifier son inqualifiable attitude, ... le mot qui le brûlera au fer rouge pour le restant de ses jours... : déserteur ! » On voit que le pathétique est généreusement prodigué, mais certains auront peut-être du mal à reconnaître Ambroise dans ce velléitaire angoissé. Le mal est que le lecteur ne peut jamais distinguer ce qui relève de l'histoire, appuyée sur des documents et des témoignages, et ce qui

est dû simplement au bon plaisir de la narratrice. Cette confusion est particulièrement regrettable lorsqu'il ne s'agit plus seulement d'additions pittoresques ou d'amplifications pieuses, mais de changements et d'altérations. Un bon exemple est fourni par l'épisode fameux de la synagogue de Callinicum. Pendant l'été 388, dans cette lointaine ville de garnison sur l'Euphrate, une foule chrétienne avait mis le feu à la synagogue. Averti, Théodose avait condamné l'évêque du lieu à rebâtir l'édifice. Ambroise se fit l'avocat du prélat, et, dans une lettre vigoureuse, il rappela à l'empereur qu'un chrétien ne saurait ni bâtir, ni rebâtir une synagogue sans se rendre coupable d'une espèce d'apostasie. Voilà à peu près tout ce que l'on sait. Soucieuse sans doute de disculper Ambroise des accusations d'antijudaïsme, Anne Bernet élabore un scénario compliqué où tout commence par une émeute qu'auraient fomentée les Juifs eux-mêmes pour empêcher la communauté chrétienne de célébrer la fête très populaire des Maccabées. Quant à la lettre de l'évêque de Milan à l'empereur, le résumé qu'on nous en propose la rend méconnaissable. Il est clair que ce qui intéresse la narratrice, ce n'est pas Ambroise tel qu'il fut, mais Ambroise tel qu'il aurait dû être selon nos critères d'aujourd'hui. Le roman édifiant a décidément submergé l'histoire.

Hervé SAVON

Augustinus in der Neuzeit. Colloque de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel 14-17 octobre 1996. Sous la direction de Kurt Flasch et de Dominique de Courcelles. Études réunies par Dominique de Courcelles. Turhnout, Brepols, 1998, 294 p.

Le colloque dont ce volume réunit les Actes a eu pour objectif « d'ouvrir dans un domaine à la fois immense et déjà bien balisé de nouveaux champs de recherche, d'éclairer différemment certains thèmes ». Les résultats présentés dans quatorze communications sont ainsi hétéroclites. L'ensemble toutefois s'avère éclairant et accomplit la promesse des organisateurs d'ouvrir de nouveaux champs de recherche. Voici la liste des communications : Cesare Vasoli, « Marsilio Ficino et Agostino » (p. 9-22) ; Marcel Tetel, « De la subjectivité augustinienne dans le *Secretum* et les *Essais* » (p. 23-32) ; Pierre Petitmengin, « Editions princeps et *Opera omnia* de saint Augustin » (p. 33-52) ; Viviane Melinghoff-Bourgerie, « Erasme éditeur et interprète de saint Augustin » (p. 53-82) ; Jean Balsamo, « Le cardinal de Lorraine et la traduction française de la *Cité de Dieu* (1570) » (p. 83-100) ; Dominique de Courcelles, « Saint Augustin et l'Espagne religieuse du 16^e siècle : histoire des livres, histoire des hommes » (p. 101-124) ; Wayne J. Hankey, « Augustinian Immediacy and Dionysian Mediation in John Colet, Edmund Spenser, Richard Hooker and the Cardinal de Bérulle » (p. 125-160) ; Roland J. Teske, « Augustines, Jansenius and the state of Pure Nature » (p. 161-174) ; Bruno Neveu, « Pour une histoire de l'augustinisme » (p. 175-202) ; Dorothea Weber, « Augustinus und das Theater-einmal anders gesehen. Zur ersten Adaptation der *Confessiones* für die Jesuitenbühne » (p. 203-216) ; Denis Thouard, « Le cogito et l'amour. Fénelon entre Descartes et Augustin » (p. 217-242) ; Kurt Flasch, « Jean Leclerc über Augustinus » (p. 243-254) ; Udo Reinhold Jeck, « Die *Disputatio philosophica* Gottfried Klingers. Ein Beitrag zur Diskussion der Zeitphilosophie Augustins im Umkreis von Leibniz » (p. 255-266) ; Udo R. Jeck, « Augustins Philosophie der Zeit in Friedrich Schleiermachers *Glaubenslehre* (1821/1822) » (p. 267-278). Dominique de Courcelles introduit le recueil aux pp. 5-8. Les index des noms propres et des œuvres de saint Augustin facilitent la consultation de l'ensemble.

Nous commentons ici uniquement les contributions qui ont spécialement retenu notre attention. P. Petitmengin présente pour la première fois le tableau des éditions princeps des livres d'Augustin (sans tenir compte de ses lettres ni de ses sermons – une entreprise qui dépasserait de loin le cadre d'un article). En outre il examine en détail les bibliographies d'Augustin, à commencer par celle du saint lui-même, en passant par Amerbach, Erasme et les Louvanistes. Il note ainsi que la relégation de certaines œuvres au rang de « pseudo » par Erasme notamment relève autant d'un manque de sensibilité historique que d'un « flair » éditorial aiguisé. V. Melinghoff-Bourgerie s'attaque, pour sa part, à la vieille thèse de C. Béné qui voyait en Erasme un disciple fervent de saint Augustin. Certes, tel n'est pas le cas. Toutefois, il est curieux de voir que Melinghoff-Bourgerie semble tout ignorer de la fameuse querelle entre Erasme et le chanoine augustinien Martin Lips. Or, cette querelle, qui porte justement sur Augustin et sur la nécessité d'une nouvelle édition de ses œuvres, jette un éclairage important sur les causes de la réticence d'Erasme envers Augustin. Melinghoff-Bourgerie se prive ainsi de l'argument capital en faveur

de son hypothèse. Toutefois, la table des matières de l'édition erasmienne d'Augustin que l'on trouve jointe en appendice à son article enrichit considérablement celui-ci, le transformant en un véritable outil de travail. J. Balsamo consacre une vingtaine de pages à la question du but de la traduction française de la *Cité de Dieu* par Gentien Hervet. Parue en 1570, cette traduction devait, selon l'auteur, non seulement glorifier le roi de France mais aussi lui rappeler son devoir chrétien. Notons encore que la contribution de D. de Courcelles contient une liste d'éditions anciennes d'Augustin recensées dans les principaux catalogues de bibliothèques espagnoles ; que B. Neveu et U.R. Jeck ouvrent de nouveaux domaines de recherche en évoquant respectivement le manque de travaux sur l'augustinisme au 17^e siècle et sur la réception d'Augustin par Leibniz. L'intéressante contribution de K. Flasch sur Leclerc aurait été utile si l'auteur avait pensé à ajouter quelques renvois bibliographiques, ne serait-ce qu'à l'œuvre de Leclerc lui-même.

En somme le présent volume, dans son ensemble, devrait encourager de nouvelles recherches sur la réception d'Augustin, et nous ne pouvons que nous réjouir de sa parution.

Irena BACKUS

Vincent Zarini, *Berbères ou barbares ? Recherches sur le livre second de la Johannide de Corippe* (Etudes anciennes, 16), ADRA, Nancy, 1997, XIII - 262 pages.

« Je suis en train d'avaler la Politique d'Aristote, plus du Procope, plus un poème latin en six chants sur la guerre de Numidie, par le sieur Corippus, lequel poème m'embête fort ! ». Ainsi disait Gustave Flaubert alors au début de sa gestation de *Salammbo*, dans une lettre à Ernest Feydeau d'avril 1857 ; et, le livre achevé, il reconnaissait sa dette à Corippus, entre autres, dans sa fameuse lettre de fin décembre 1862 à Sainte-Beuve : « Ainsi Ammien Marcellin m'a fourni la forme exacte d'une porte, le poème de Corippus (Johannides) beaucoup de détails sur les peuplades africaines, etc... ».

Ces « détails sur les peuplades africaines » figurent précisément dans le livre II (v. 23-161) de la *Johannide*, dont l'édition critique, traduite et commentée fait l'objet de l'ouvrage de V. Zarini. Dans son *Avertissement*, l'auteur s'explique sur les raisons de ce choix, fait dans le cadre universitaire d'une thèse de doctorat qui excluait que soient embrassés les huit chants du poème. Mais il pouvait paraître fort utile, en attendant d'autres développements, de faire pour ce chant II ce que M.A. Vinchesi avait fait à Naples en 1983 pour le chant I. Dans l'*Introduction*, qui comporte une soixantaine de pages (l'abondante bibliographie non comprise), le double écueil à éviter – ce que l'auteur fait fort habilement – était de sortir trop souvent du chant qui fait l'objet du travail ou, à l'inverse, de s'y limiter avec une exclusive myopie. Tout en laissant deviner ce qu'on peut attendre de V. Zarini sur l'ensemble de la *Johannide*, ces cinq chapitres disent l'essentiel sur le livre II : sur sa place dans l'économie du poème, sur sa typologie épique, sur l'idéologie politique et religieuse qu'il véhicule, sur l'intérêt ethnographique et géographique qu'il présente, enfin sur ses mérites littéraires. A propos de ces derniers, comme sur les dimensions épiques du poème, l'auteur fait montre à la fois de sa sensibilité et de sa grande connaissance de la poésie latine, non seulement tardive. Mais il n'est pas moins averti des réalités tribales qui font pour l'historien le prix de ce livre II et avec l'aide notamment de ce très bon guide qu'est la thèse malheureusement encore inédite d'Yves Modéran, il a su exploiter au mieux les données ethnographiques et historiques du texte de Corippus, et il saisit bien les intentions de ce dernier chantre d'une romanité menacée en Afrique du Nord par les Maures, après l'éclipse infligée par les Vandales, et avant la ruine à venir bientôt avec l'arrivée des Arabes.

Les 488 vers de ce chant sont édités avec un appareil critique positif, comme il se devait sur la base d'un manuscrit unique – le *Trivultianus* 686, du XIV^e siècle, soigneusement revu sur place –, les autres leçons recensées étant celles des éditeurs successifs, souvent préférables et préférées à celles de cet unique témoin en bien des endroits fautif. Dernier venu d'une cohorte d'éditeurs et de commentateurs, V. Zarini est intervenu discrètement dans son texte, mais avec discernement : sa lecture *Muctuniana*, au v. 210 (*muminiana T*) s'autorise de cette même graphie de *T* au v. 116 (cf. comm. *ad locum*, p. 172) ; au v. 335, sa leçon *haec Ricinarius* semble s'imposer. Pour sa traduction, V. Zarini ne pouvait s'appuyer que sur un seul essai précédent en français, celui, vieux d'un siècle, de J. Alix (dans la *Revue Tunisienne*, 1899, p. 314-324) ; quelques sondages autorisent à la dire sans reproche. Elle eût été bien utile à Flaubert, qui lisait en latin ce texte difficile : on conçoit qu'il l'ait « embêté fort ».

Le commentaire *ad loca* est nourri (p. 135-262) et éclaire très bien le texte dans ses divers aspects, sans étalage gratuit d'érudition. Comme on pouvait s'y attendre, il s'attache en particulier au fameux catalogue des tribus des v. 23-161 (p. 143-182). Mais c'est l'ensemble de ces pages qui fourmille d'indications et de rapprochements de tous ordres (ethnographiques, géographiques, linguistiques, notamment), qu'on aurait aimé voir à la fin rassemblées et référencées dans un index, et mieux dans une batterie d'indices. Dans son *Avertissement* (p. XII), l'auteur s'explique sur cette absence : « La réalisation ne nous en a pas paru nécessaire après la publication, en 1993, de la concordance du poème par J.U. Andres chez Olms-Weidmann ». Nous pensons qu'il se trompe, sans doute par excès de modestie. C'est la seule faiblesse de ce travail remarquable, qui fait bien augurer de la suite des entreprises de l'auteur.

Serge LANCEL

Auctoritas Patrum II : Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. und 16. Jahrhundert/herausgegeben von Leif Grane, Aldred Schindler, Markus Wriedt. – Mainz Philipp von Zabern, 1998. – XII-324 p. (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte : Abteilung abendländische Religionsgeschichte ; 44).

La mise en cause des institutions et des idées traditionnelles dans l'Europe des xv^e et xvi^e siècles conduisit les humanistes et les théologiens à redécouvrir des textes oubliés et à poser des questions nouvelles à des œuvres que l'on croyait familières. Les auteurs chrétiens bénéficieraient de ce regard nouveau porté sur l'Antiquité. La Réforme et les oppositions qu'elle suscita rendirent plus pressant encore le recours aux Pères de l'Église. Un premier colloque consacré à ce renouveau s'est tenu au Danemark en 1991. Les travaux présentés ont été rassemblés sous le titre *Auctoritas Patrum*. Un second colloque consacré au même thème a réuni à Copenhague en avril 1995 dix-huit historiens de la Renaissance et de la Réforme, venus d'Allemagne, d'Angleterre, du Danemark, d'Écosse, des États-Unis, de Finlande, des Pays-Bas et de Suisse. Leurs communications forment le volume *Auctoritas Patrum II*, dont on rend compte ici. La manière dont elles sont classées, selon l'ordre alphabétique des noms d'auteurs, rend encore plus sensible leur grande diversité. Très vite pourtant émergent quelques thèmes majeurs autour de la question cruciale : quelle autorité reconnaître aux Pères, vieux d'un millénaire, dans les problèmes et les débats d'un monde nouveau ?

Sous des formes diverses, la question se pose déjà pour les humanistes. David Rutherford s'est intéressé à la réception de Lactance, l'un des auteurs favoris des lettrés du xv^e siècle. Il a étudié les trois *Dialogi* consacrés à Lactance par le franciscain Antonio da Rho, qui les publia en 1444. Antonio da Rho, lui-même bon représentant de l'humanisme milanais à l'époque des Visconti, critique ceux qui veulent voir en Lactance un philosophe et un théologien. Ce n'est, à ses yeux, qu'un maître d'éloquence. Son ancienneté ne lui confère aucune autorité doctrinale. La contribution d'Irena Backus concerne un autre franciscain, l'Alsacien Thomas Murner, qui fut, un demi-siècle après Antonio da Rho, un porte-parole de l'humanisme chrétien, cette fois en terre germanique. Dans son traité *De Augustiniana Hieronymianaque reformatione poetarum*, imprimé à Strasbourg en 1509, Murner s'interroge sur les rapports entre théologie et lettres païennes. Il répond en citant abondamment le *De doctrina christiana* d'Augustin, où il découvre une conciliation entre l'approche scolastique et l'approche humaniste de la littérature antique. Augustin, l'autorité majeure, ne cessera de réapparaître dans le cours de ce volume, notamment dans les vingt contributions consacrées aux Réformateurs et à leurs adversaires.

Pendant tout le cours du xvi^e siècle, dans l'épuisante controverse qui oppose les tenants de la Réforme aux catholiques, l'argument patristique fait recette des deux côtés. Ainsi, sur une question disputée de l'ecclésiologie – la nature et la fonction de l'épiscopat – c'est une opinion particulière de Jérôme qui est mise en avant par les Réformateurs. Pour Jérôme, la distinction entre évêque et prêtre n'a pas été instituée par le Christ : elle ne relève que de la coutume de l'Église. Ralph Hennings analyse la façon dont Luther, Melancthon et Zwingli ont mis au service de leurs propres conceptions de l'Église une opinion qui, chez Jérôme, n'entraînait aucune intention de modifier la pratique institutionnelle existante. Quatre contributions sont consacrées aux controversistes du camp adverse. Celle d'Alfred Schindler porte sur les écrits polémiques de quelques adversaires de Zwingli à Zurich et à Constance. Deux autres concernent le théologien d'Inglostadt, Jan Eck, et sa défense de la primauté du pape à l'occasion de la célèbre dispute de Leipzig où il affronta Karlstadt et Luther pendant l'été 1519. Leif Grane fait une analyse critique

du dossier patristique réuni par Eck afin de défendre l'interprétation romaine de Matthieu 16. Anette Zillenbiller analyse l'usage que fait Eck des textes de Cyprien, dans le *De primatu Petri*, qu'il écrit en 1519-1520, à la suite de la dispute de Leipzig. Anette Zillenbiller souligne un trait étonnamment moderne de ce traité : presque tous les textes sont cités avec des références précises qui permettent au lecteur de les vérifier aisément. En ceci, Eck l'emporte nettement sur Calvin. Mais il partage avec ce dernier l'habitude de modifier les passages qu'il avance pour les rendre plus conformes aux thèses qu'il veut défendre. Christoph Burger a étudié un épisode plus tardif : la défense du culte des reliques par le carme Nikolaus Blanckaert, professeur de théologie à Cologne. L'argument développé par Blanckaert, qui répond à Calvin dans un opuscule paru en 1551, est presque aussi ancien que les controverses doctrinales dans l'Église. Il consiste à identifier les thèses de l'adversaire avec celles d'un hérétique déjà condamné. Blanckaert entreprend ainsi de montrer, à coup de citations patristiques, qu'en attaquant le culte des reliques Calvin reprend à son compte les erreurs d'Arius, d'Eunomius et de Vigilance, dénoncées et réfutées par les Conciles et les Pères des IV^e et V^e siècles. Les études que l'on vient d'évoquer portent sur la nature des arguments échangés. Anthony N.S. Lane s'interroge sur leur efficacité. Il prend pour exemple les critiques adressées en 1542 par Albertus Pighius aux idées de Calvin sur la servitude de la volonté, telles qu'elles étaient exposées dans l'*Institutio* de 1539. Lane montre que Calvin a maintenu l'essentiel de ses thèses, mais que les objections de Pighius l'ont amené à les formuler d'une manière plus claire et plus complète, en utilisant à la fois Aristote et les Pères, notamment Ambroise et Augustin.

Les textes des Pères ne sont pas seulement invoqués dans la controverse qui oppose catholiques et réformés. Ils servent également dans les conflits qui éclatent à l'intérieur des Églises de la Réforme. Ce sont, ici et là, les mêmes genres littéraires et les mêmes techniques d'argumentation. Simo Heininen montre comment, pour accréditer la nouvelle liturgie qu'il tente d'imposer à partir de 1575, le roi de Suède Jean III accumule les citations des Pères, en particulier d'Augustin et de Jean Chrysostome. L'assimilation à un hérétique dûment condamné réapparaît elle aussi. L'argument tiré du donatisme, étudié par David F. Wright, est souvent employé. Les Réformateurs qualifient de donatistes leurs adversaires radicaux ; Zwingli est soupçonné de donatisme par Luther ; enfin, pour les catholiques, les protestants ressuscitent l'hérésie donatiste en tirant des conséquences abusives de l'indignité de certains représentants de l'Église. Mais on ne s'en tient pas toujours à des arguments stéréotypés, et la question essentielle de l'autorité reconvenue aux Pères se pose alors. C'est ce dont témoignent les raisons avancées par les théologiens de Wittenberg, Luther et Melancthon, en faveur du baptême des enfants. Kaarlo Arffman en présente un examen critique. La position de Luther semble débord peu cohérente. Tout en répétant que la vérité d'une doctrine ne peut être garantie que par la Bible, il ne justifie pas le baptême des petits enfants qu'en invoquant la pratique constante de l'Église. C'est que, pour Luther, l'histoire de l'Église est l'œuvre de la parole de Dieu. Les faits de cette histoire ont ainsi le même statut que les déductions faites à partir de l'Écriture. Aux yeux de Luther, une doctrine qui a toujours prévalu dans l'ensemble de l'Église doit donc être tenue pour vraie.

Quatre études de ce recueil portent plus directement sur la question de l'*auctoritas patrum*. Examinant « l'autorité des Pères de l'Église dans les débats sur la réforme de l'enseignement au début de la Réforme » Markus Wriedt montre comment la présence des Pères reste souvent implicite : leur autorité était admise mais leur utilisation par les théologiens catholiques et leur place dans la piété populaire faisaient qu'il apparaissait délicat de trop les citer. Ekkehard Mühlenberg examine l'origine et la validité du principe : « la vérité se prouve par l'accord avec les Pères. » Luther le rejeta, tout en affirmant que l'Église universelle ne pouvait errer. Ses contradicteurs, comme le dominicain Prierias répliquaient que la seconde formule implique la première. L'étude de Karl-Heinz zur Mühlen porte sur le traité *Von den Konziliis und Kirchen* publié par Luther en 1539. Une fois encore, le réformateur revient sur la question de l'*auctoritas patrum*, à la suite de la convocation d'un concile par le pape Paul III. Tout en formulant un jugement foncièrement positif sur les Pères de l'Église, il n'en déclare pas moins que leur autorité n'est pas sans appel. Relevant les contradictions, qui les opposent, il juge inopérants les efforts d'un Gratien ou d'un Pierre Lombard pour les concilier, et il conclut que toute l'autorité des Pères vient de leur conformité à l'Écriture. Irene Dingel examine l'idée de tradition dans le *De origine et autoritate verbi Dei* publié par Georg Major, en 1550. Major reproche aux catholiques d'avoir une conception étriquée de la tradition, en réduisant abusivement celle-ci à une période relativement brève de l'histoire. Pour lui, dissociée de l'institution ecclésiastique, la tradition est un enseignement vivant, transmis sans interruption de génération en génération depuis l'Ancien Testament jusqu'à la Réforme. Les Pères représentent un moment essentiel de cette continuité. D'ailleurs, dans la pratique de leur ministère, les héritiers de Luther et de Melancthon ne pou-

vaiement imaginer un enseignement biblique séparé de la tradition de l'Église. C'est ce que met bien en lumière l'étude que Robert Kolb consacre à Andreas Musculus. Professeur à l'Université de Francfort-sur-l'Oder depuis 1541, mêlé aux débats théologiques de son temps, Andreas Musculus s'appliqua aussi à vulgariser l'enseignement de Luther aussi bien dans des manuels destinés à des étudiants en théologie que dans un commentaire du catéchisme du maître ou dans des livres de méditation et de piété. Or, tous ces ouvrages qui se veulent de stricte orthodoxie luthérienne sont tissés de citations des Pères de l'Église alternant avec des versets de la Bible.

Les thèses sur la tradition développées par Luther, par Melancthon et par son disciple Georg Major, prouvent assez que la réflexion sur l'*auctoritas patrum* implique une réflexion sur l'histoire. Deux des études du présent recueil ont pour objet la réception des premiers historiens chrétiens au temps de la Réforme. Celle de Reinhart Staats porte sur le destin de l'histoire universelle d'Orose. Contrairement à une opinion répandue chez les spécialistes de la patristique, notamment en France, Staats refuse de voir en Orose un disciple maladroit d'Augustin qui aurait trahi la pensée de son maître pour adopter les vues d'Eusèbe de Césarée. Staats constate ensuite que l'histoire d'Orose, authentiquement augustinienne à ses yeux, mais aussi profondément romaine par la place centrale qu'elle donne à Auguste, cesse d'intéresser les théologiens réformés. Pour Luther, la nation allemande prend la place de l'empereur romain. En revanche, les historiens grecs des IV^e et V^e siècles, Eusèbe, Socrate, Sozomène et Théodoret, qui n'avaient pas prétendu écrire une histoire universelle mais seulement une histoire de l'Église, bénéficièrent d'un renouveau d'intérêt. Le Moyen Âge ne les connaissait que par les versions latines de Rufin et de Cassiodore. En 1544, le texte des œuvres originales est publié par Robert Estienne, ouvrant ainsi la voie aux deux grandes histoires ecclésiastiques concurrentes de la seconde moitié du siècle : la protestante – les « Centuries de Magdebourg », et la catholique – les *Annales* de Baronius.

Ce volume fait honneur à ces recherches sur la réception de l'ancienne littérature chrétienne qui connaissent aujourd'hui un renouveau prometteur. La manière dont, entre 1440 et 1600, on a lu, compris et jugé Augustin ou Origène, Jérôme ou Chrysostome, Orose ou Théodoret, nous apprend beaucoup sur les humanistes et sur les réformateurs religieux de cette époque. C'est également une clef pour l'intelligence du Grand Siècle, où les controverses de l'âge précédent continuent de marquer les esprits. C'est enfin une invitation à regarder les Pères de l'Église d'un point de vue différent de celui auquel nous sommes habitués, et à élargir ainsi la vision que nous en avons.

Hervé SAVON

Avit de Vienne, *Histoire spirituelle*, tome I (chants I-III). Introduction, texte critique, traduction et notes par Nicole Hecquet-Noti, Sources chrétiennes 444, Paris, éditions du Cerf, 1999, 334 p.

Ce tome 444 des Sources chrétiennes reprend sous une forme modifiée une thèse de doctorat de l'université de Genève dirigée par Fr. Paschoud et soutenue en décembre 1994. Sa bibliographie, riche au demeurant, s'arrête à cette année 1994. On y relève quelques coquilles (p. 16, l'ouvrage de Curtius est daté de 1976 ; Ehlers est orthographié Ehrlers et Witke, Witcke...), mais aussi quelques imprécisions ou inexactitudes. Ainsi, à propos de J. Fontaine (p. 16-17), il aurait fallu indiquer que les cinq premiers articles mentionnés sont repris dans l'ouvrage qui les suit (*Études sur la poésie latine tardive...* 1980) et surtout donner la pagination exacte : pour le second Fontaine 1970 (attention aux confusions que peut entraîner ce système de renvoi quand l'auteur cité a écrit deux articles la même année, comme c'est le cas ici et p. 11 pour Capponi 1967 : l'auteur n'a pas cru bon de différencier ses références), lire p. 55-83 ; pour Fontaine 1972, lire p. 571-595 ; pour Fontaine 1975, lire p. 755-777... Par ailleurs, on relève dans le cours de l'ouvrage des références qui ne correspondent à rien dans la bibliographie : ainsi Charlet 1977 (p. 55, n. 3) ou Herzog 1977 (p. 73, n. 1).

L'introduction de Nicole H.N. situe l'auteur, évêque de Vienne entre 490 et 518, et aborde les principaux aspects de l'œuvre, composée entre 497 et 500. L'auteur a raison d'insister sur l'importance de la typologie du Christ dans la conception du poème (p. 40-45), mais on comprend mal pourquoi revient sans cesse dans l'ouvrage le terme de « digression » à propos de commentaires exégétiques (p. 60 et *passim*) ou encore de la louange du Christ (p. 47) : ces passages sont au cœur du projet *spirituel* d'Avit qui chante *La geste de l'histoire spirituelle*. L'exégèse spiri-

tuelle et la louange du Christ sauveur ne sauraient donc être considérées comme des « digressions ». À propos du texte biblique utilisé par Avit, j'ai été convaincu par les trois textes invoqués pour montrer l'emploi de la Vulgate (p. 74-75), mais beaucoup moins par les deux passages qui dénoteraient un usage des *Veteres latinae* (p. 76-77) : qu'un poète prenne des libertés avec la lettre de la Vulgate ne prouve pas qu'il utilise une *Vetus latina*. On louera la précision des pages consacrées aux manuscrits et aux éditions antérieures. Mais le choix du manuscrit R, à côté de LN (*Gallicani*) et G, meilleur représentant des *Germanici*, est discutable : pourquoi conserver dans l'apparat un manuscrit contaminé dont on ne retient comme bonne aucune des leçons spécifiques ? De fait, la suppression de ce témoin n'aurait aucune incidence sur l'édition proposée.

L'édition Peiper (MGH) reste le point de référence. Nicole H.N. signale dans les notes les points sur lesquels elle diverge de celle-ci. Généralement, je suis d'accord avec ses choix. Ainsi, pour le chant 1, *segni* au v. 79 (avec G, contre LNR suivis par Peiper, Chevalier et Schippers) ; *pullatis* au v. 202 (avec G, contre LNR et les autres éditeurs) ; ou encore *flamina... praelambens* aux v. 292-293 (avec G, a.c. pour le second mot, et Beikircher, contre LNR et les autres éditeurs). Comme on le voit ici, et la démonstration pourrait être étendue au reste du texte, Nicole H.N. revalorise, à mon avis, à bon droit, le témoignage de G. Mais alors, pourquoi présenter les *Gallicani* comme les meilleurs manuscrits (p. 131, n. 3) ? L'apparat négatif est le plus souvent de bonne qualité, même si quelques barres de séparation ont été oubliées (par exemple, p. 132 ou 166). Toutefois, il n'est pas toujours irréprochable : par exemple, en 3, 148, *proles* est donné dans l'apparat (p. 276) comme une conjecture de Peiper, alors que dans la note correspondante (p. 277, n. 6), cette leçon est attribuée à Sirmond dans son édition de 1643. Il aurait fallu citer Sirmond dans l'apparat. Page 290, il faut corriger l'apparat : 243 [et non 242] *dispicitur LNR* ; et p. 226-228, à propos de 2,309, la note explicative (p. 228, n. 1) est en contradiction avec le texte adopté et les données de l'apparat critique.

Nicole H.N. a le grand mérite de proposer la première traduction d'ensemble de l'épopée d'Avit et, globalement, cet essai est une réussite : la traduction est le plus souvent précise et elle atteint parfois à l'élégance, même si l'on peut discuter la façon dont est rendu tel ou tel détail : ainsi, au chant 2, les traductions de *foedum* (v. 21), *feruens* (v. 55), *seductilis* (v. 166)...

La présentation du travail facilite la lecture et la compréhension de l'œuvre : en tête de chaque chant, une analyse détaillée en montre la composition et compare avec minutie la source biblique, la version poétique d'Avit et les parallèles dans la littérature latine chrétienne. Un triple appareil accompagne le texte et sa traduction : sources littéraires ou textes parallèles, appareil critique, sources bibliques. Une riche annotation en bas de page vient éclairer les principales difficultés du texte. À ce commentaire ecdotique, linguistique, métrique, littéraire, historique, philosophique et théologique, on pourrait ajouter quelques références (ainsi pour l'interprétation de la transfixion comme figure du baptême et du martyr [p. 150-151, n. 3], on pourrait citer d'autres textes que ceux de Prudence : voir *Rec. Aug.* 18, 1983, p. 136-137 et « Les poèmes de Prudence en distiques élégiaques », *La poesia cristiana latina in distici elegiaci*, Assise 1993, p. 141, n. 19) ou encore exprimer quelques désaccords (e.g., p. 187, n. 3 : Prudence *Cath.* 3, 76-77 ne renvoie pas au paradis). Mais on sera plus sensible à la richesse de ce commentaire qu'à ses rarismes défailances.

En revanche, je regrette vivement la mauvaise articulation entre les notes et l'apparat des textes parallèles. Parfois, la note est inutile : pourquoi reprendre, sans citer le texte ni le commenter, une référence déjà donnée dans l'apparat (e.g., p. 202, v. 117 et n. 2) ? Ailleurs, l'apparat et la note correspondante ne concordent pas : en 2,218, pourquoi la référence à Virgile *Aen.* 7,114 figure-t-elle seulement dans la n. 5 de la p. 215, alors que l'apparat des sources cite pour les v. 217-219 *Aen.* 4,283-288 et 12,449 ? On pourrait citer aussi p. 212-213, au v. 205 et n. 5 ; p. 214-215, au v. 218 ; p. 240, au v. 412 ; p. 274-275, aux v. 130-131 ; p. 288-289, aux v. 226-227 et n. 5.

Je ne m'attarderai pas sur quelques imprécisions (e.g., p. 218 : Paulin, *Epigr.* 54) ou un manque de normalisation dans les renvois (tantôt Prudence, *Tituli*, tantôt Prudence, *Ditt.* ; distinguer hymnes d'Ambroise et hymnes ambrosiens) et il serait bon dans certains cas de préciser quelle est l'édition de référence : ainsi, p. 190, n. 4, Damase, *Epigr.* 23,5 renvoie à l'édition Ihm et non à celle de Ferrua, pourtant préférable. On notera aussi quelques erreurs de référence : p. 216, dans l'apparat des sources, aux v. 223-224, lire *Cath.* 6, 13 (comme dans la note 3), et non 15. Les coquilles ne sont pas très nombreuses. Mais, par exemple, lire p. 251 « la première partie... est consacré<e> », ou p. 290, n. 2 *obstricti<s>... membris* ; et plusieurs noms propres sont estropiés.

Au total, ces quelques imperfections de détail ou défauts matériels n'altèrent pas les qualités d'une édition qui, enrichie d'un index scripturaire et d'un index des auteurs anciens, facilitera

grandement la lecture et la compréhension d'un poète trop souvent négligé. J'attends avec impatience le second tome.

Jean-Louis CHARLET

José-María Blázquez. *Intelectuales, Ascetas y Demonios al Final de la Antigüedad.* Madrid : Cátedra (Historia ; Serie menor), 1998. 566 p.

Cet ouvrage réunit 18 articles ou contributions que José-María Blázquez a publiés dans des revues ou dans des recueils de mélanges.

Bien que le titre de l'ouvrage ne permette pas de le deviner, l'essentiel de son contenu porte sur la société du Bas-Empire, telle que directement ou indirectement elle apparaît chez les auteurs chrétiens ainsi que sur la rupture avec cette société qu'ont représenté l'ascétisme et le monachisme.

Les sujets abordés sont regroupés dans 6 chapitres : « La réaction païenne face au christianisme », « L'assimilation de la culture païenne par Clément d'Alexandrie », « La société romaine chez les auteurs chrétiens », « Le monachisme chrétien et son impact social et religieux », « Les écrivains chrétiens et les problèmes sociaux et économiques du Bas-Empire » et « Démon et ascètes ».

Ce type d'ouvrage présente un avantage certain : celui de réunir des contributions disséminées et, pour certaines, difficiles voire impossibles à trouver dans les bibliothèques françaises. En contrepartie il souffre d'un inconvénient car, en réunissant des textes qui n'étaient pas prévus pour se suivre, les redites sont inévitables. Ce livre n'est pas fait pour être lu d'une traite mais plutôt pour se reporter à l'un ou l'autre chapitre.

La quantité de citations d'auteurs anciens est impressionnante. Le lecteur dispose ici, pour les sujets abordés, de quantité de citations d'auteurs très divers. Il est donc regrettable que l'éditeur n'ait pas jugé nécessaire de lui adjoindre des index d'auteurs et d'ouvrages cités sans lesquels l'information accumulée dans ce livre est très difficilement accessible. Le manque de soin apporté à la relecture a laissé passer des erreurs grossières qui peuvent porter à confusion. Cependant la richesse de son contenu compense largement ces deux défauts tout en les rendant d'autant plus regrettables.

Asunción VALDERRAMA

Topographie chrétienne des Cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle. Fascicule IX : Province ecclésiastique de Rouen (Lugdunensis secunda), par N. Gauthier et M. Fixot, Paris, de Boccard, 1996, 102 p., 106 fig.

La collection bien connue de la *Topographie chrétienne des Cités de la Gaule des origines au milieu du VIII^e siècle*, fruit d'un travail qui engage depuis 1972 une équipe de savants de l'antiquité tardive (historiens, archéologues, épigraphistes), s'est enrichie d'un nouveau fascicule, consacré à la Province ecclésiastique de Rouen (*Lugdunensis secunda*), actuelle Normandie. La publication de ce dossier démontre, encore une fois, la vitalité du groupe de recherche, qui, même prématurément privé des nombreux membres excellents (P.-A. Février, Ch. Pietri et J.-Ch. Picard), a continué et revigoré son travail, dont l'achèvement sera marqué par un volume de synthèse.

Ce IX^e fascicule, qui comprend sept notices (Rouen, Bayeux, Avranches, Evreux, Sées, Lisieux, Coutances), est dû quasi exclusivement à Nancy Gauthier, qui en a rédigé six, tandis qu'une (Avranches) est signée par Michel Fixot. Le volume, respectant le schéma général de l'œuvre, présente avant tout une carte de la Gaule avec la répartition des provinces et la localisation de celle objet de la notice d'après la *Notitia Galliarum*, suivie par l'habituel avant-propos, qui exprime les grandes lignes du projet (« décrire les étapes et les modalités de la christianisation de l'espace urbain et suburbain de la Gaule jusque vers le milieu du VIII^e siècle » – p. 5), tout en expliquant la structure du texte, réparti « entre deux grandes rubriques, *Généralités* et

Christianisme, chacune d'entre elles étant subdivisée (...) en deux parties, *Histoire et Topographie* » (p. 6). Une liste des abréviations et une légende des plans complètent cette présentation (pp. 9-10).

Le chapitre dédié à *L'Organisation de la Province* (pp. 11-18), doté d'une carte simplifiée de la Normandie (p. 13) et d'un dessin qui reproduit la région selon la *Table de Peutinger* (p. 15), met en évidence les limites objectives de la documentation ancienne sur la Deuxième Lyonnaise et la difficulté « de préciser l'organisation administrative qui servit de cadre à l'évangélisation » (p. 11).

La christianisation de la région est apparemment tardive : sauf dans le cas de Rouen, dont un évêque et un diacre sont attestés au Concile d'Arles de 314, et pour celui de Bayeux, dont un évêque serait attesté entre la deuxième moitié du IV^e siècle ou du V^e siècle par une formule controversée de dédicace sur un plat en argent trouvé en Angleterre, les autres sièges épiscopaux font leur apparition dans les sources seulement au VI^e siècle.

Parmi les notices, celle de Rouen (pp. 19-35) est particulièrement riche, grâce à l'apport des résultats des nombreuses fouilles réalisées à partir des années 1990, qui ont contribué à mieux définir le cadre urbain de la ville antique et l'organisation de l'*insula episcopalis* : l'*ecclesia* construite vers l'an 395 par l'évêque Victrice a été identifiée au nord de la cathédrale actuelle, où, à l'emplacement d'une maison du IV^e siècle, fut bâtie une basilique à trois nefs de plus de 25 m de long et 15 m de large, dont la datation est assurée par une grande quantité de monnaies et de tessons de céramique. Quant à l'église épiscopale dont, d'après les sources, on suppose qu'elle préexiste à celle de Victrice, les fouilleurs la localisent sous la cathédrale actuelle. La notice de Rouen est complétée par l'analyse des édifices *intra muros*, *extra muros* et de date incertaine, dont la documentation, inégale, est toujours limitée.

Pour Bayeux (pp. 37-48) le premier évêque sûrement attesté du VI^e siècle (pp. 44-45) et les éléments fournis par les sources suggèrent de localiser le groupe épiscopal paléochrétien à l'emplacement de la cathédrale actuelle. Deux basiliques *extra muros* à destination funéraire sont attestées par les sources et confirmées par des trouvailles anciennes, tandis que pour trois édifices de date incertaine les données sont très faibles.

Les données d'Avranches (pp. 49-55) sont, de même, bien limitées : le premier évêque est attesté en 511 et la cathédrale paléochrétienne peut-être identifiée, prudemment, avec un grand bâtiment orienté fouillé en 1977 sur le site de la cathédrale de Saint-André, existante jusqu'au XIX^e siècle. Aucune information n'est disponible pour les édifices *extra muros*, sauf pour l'église de Saint-Martin, jadis attestée au sud de la ville.

Ainsi que pour Avranches, à Evreux (pp. 57-68) le premier évêque est attesté en 511. La cathédrale paléochrétienne n'est pas identifiée avec certitude, même si une église de Ste-Marie, signalée dans une source hagiographique de la deuxième moitié du IX^e siècle (p. 60), correspond vraisemblablement à l'église médiévale située à proximité des remparts. Très difficile aussi, l'identification des édifices suburbains dont on a quelque mention dans les sources.

Très problématique est le cas de Sées/Exmes (pp. 69-78), dont le premier évêque est attesté en 511. Selon l'Auteur, le siège épiscopal, d'abord institué à Sées, fut momentanément replié sur Exmes dans le deuxième quart du VI^e siècle « en raison des troubles (...) liés à la prise du pouvoir par les Francs (...) pour revenir » ensuite « à Sées » (p. 77). L'emplacement de la cathédrale est, vraisemblablement, celui de l'actuelle, tandis qu'à Exmes « la tradition (...) ne connaît point de cathédrale » (p. 78). Des fouilles de la première moitié du XIX^e siècle permettent de supposer la présence d'une église funéraire ancienne à l'endroit de l'actuel Saint-André.

La liste épiscopale de Lisieux (pp. 79-87), dont le premier évêque est attesté en 538, est très limitée. En absence de données de fouille on peut supposer l'emplacement de la première cathédrale au lieu de l'actuelle.

À Coutances (pp. 89-95) le siège épiscopal est attesté pour la première fois en 511. La cathédrale n'est pas connue avant le XI^e siècle (p. 94). Une source relative à Saint-Colomban signale la fondation d'un monastère, dont il n'existe aucun autre témoignage, aux environs de la ville.

En conclusion, malgré la pauvreté des sources et des données archéologiques, ce volume constitue un nouvel et important ouvrage de référence sur le sujet.

Chiara LAMBERT

Hrotsvita, *Dramata. Théâtre*, texte établi, traduit et commenté par Monique GOULLET, Paris, Les Belles Lettres (A.L.M.A.), 1999, CXXXVII-300 p.

Si parmi les rares femmes écrivains du Moyen Âge latin, Héloïse et Hildegarde de Bingen par exemple sont désormais bien connues, on peut dire que Hrotsvita de Gandersheim, haute figure du ^x siècle ottonien, était jusqu'à présent restée dans l'ombre ; du moins en France, car en Allemagne, en Italie ou en Angleterre la bibliographie qui lui est consacrée est importante. Ce constat est d'autant plus surprenant que ce sont des savants français, comme Ch. Magnin, qui au siècle dernier avaient les premiers redécouvert Hrotsvita et fait son succès. Il y aurait une étude fort instructive à faire sur la déperdition en France de la culture médio-latine et du repli frileux des études latines sur le territoire étroit du strict classicisme ; un certain laïcisme teinté de républicanisme mal compris n'y est sans doute pas étranger ! Heureusement la situation change peu à peu, et on ne peut que saluer l'édition traduite et commentée par M.G. qui nous offre désormais accès au théâtre de Hrotsvita, en attendant un second volume consacré pour sa part à la poésie (Légendes en vers et Poèmes épiques) de celle qui est à la fois un témoin majeur de la culture savante ottonienne et plus généralement de la littérature féminine du Moyen Âge.

Conformément à l'esprit de la très prometteuse collection des Auteurs Latins du Moyen Âge (A.L.M.A.) publiée par les Belles Lettres, M.G. ne se contente pas – ce qui serait déjà beaucoup – de nous fournir un texte latin critique entièrement revu, et une traduction rendant compte à merveille de la fougue et de l'humour du théâtre de Hrotsvita. Elle ajoute une importante introduction (plus d'une centaine de pages), fruit d'un long commerce avec l'œuvre de la poétesse allemande, qui par la grâce et la vivacité du ton transcende les lois du genre et fait oublier ce qu'a souvent d'âcre la pure érudition.

Après avoir abordé dans des pages d'une très riche concision, la vie et l'œuvre de Hrotsvita, en la situant dans son milieu et la culture de son temps (ch. 1 à 3), M.G. s'attache aux *Dramata* eux-mêmes, en particulier à la question de leur genre littéraire (ch. 4). À l'instar des poètes de l'antiquité tardive, œuvrant dans les écoles pour substituer aux œuvres païennes des pièces chrétiennes, Hrotsvita a pour objet de remplacer les six pièces de Térence par six drames chrétiens. C'est pourquoi, davantage qu'une novatrice annonçant le théâtre moderne (qui naîtra pour sa part de l'amplification de la célébration liturgique), il faut la considérer comme une imitatrice, appartenant encore par sa culture au théâtre antique. Par contre, en adoptant les raffinements de la prose rimée, dont les *series* font pendant aux *versus* du mètre térentien (bien connu des lettrés du Moyen Âge, grâce en particulier aux commentaires de Donat et de Priscien), la poétesse fait preuve d'originalité et de liberté sur le plan formel.

Quant au fond, pas plus que Térence, Hrotsvita n'a inventé les intrigues : il y a chez elle contamination entre l'inspiration hagiographique et les emprunts classiques. Chacun des six drames suit donc de façon très fidèle un récit issu soit des légendiers d'apôtres (*Callimachus*), soit des *Vitæ patrum* (*Abraham* et *Pafnutius*), soit des légendiers de martyrs (*Gallicanus*, *Dulcinius* et *Sapientia*), et les pages que M.G. consacre au jeu des sources hagiographiques et des emprunts classiques (Térence, Virgile, Prudence, Boèce, les grammairiens, la Bible) sont à cet égard tout à fait éclairantes. La partie proprement littéraire de l'introduction s'achève alors par une étude fort bien menée sur la langue de Hrotsvita (lexique, genres, conjugaisons, modes et temps, expression de la possession, adverbes et prépositions).

L'édition des *Dramata* est pour sa part tout à fait satisfaisante, et si elle demeure bien entendu tributaire du travail de P. Winterfeld (*M.G.H.*, 1902), elle est néanmoins fondée sur une nouvelle lecture du manuscrit fondamental de Munich (*Cim* 14485), ainsi que d'autres témoins importants des pièces. Le traitement des variantes fournit une preuve supplémentaire du sérieux de l'ensemble, l'éditrice ayant pris comme principe de retenir de préférence celles qui introduisent une rime, tout en s'interdisant de rétablir une rime en dépit des manuscrits. La traduction, comme cela a déjà été souligné, rend parfaitement tout l'esprit de ce théâtre original, et la présentation typographique permet un suivi de lecture tout à fait aisé. La traduction est accompagnée de notes (dont il faut peut-être regretter pour le lecteur qu'elles soient rejetées en fin de volume) et un très utile index des sources. Le tout forme donc un fort bel ouvrage qui permettra enfin au public francophone de découvrir l'œuvre de la grande poétesse allemande, témoin privilégié des raffinements de la culture latine au ^x siècle.

Peggy McCracken, *The Romance of Adultery. Queenship and Sexual Transgression in Old French Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1998, 224 p.

Dans la meilleure tradition des *Gender Studies*, la thèse brillante de P. McCracken se propose d'étudier de quelle manière les romans français du Moyen Âge ont mis en scène les reines adultères. Dans le contexte de l'évolution de la monarchie médiévale et du rôle des reines dans la France des XII^e-XIII^e siècles, l'A. démontre de manière convaincante que les romans courtois ont contribué à consolider l'idée que la souveraineté se doit d'être exclusivement masculine. Aussi, alors que jusqu'à présent les travaux sur la question tendaient à idéaliser l'adultère des reines en lui attribuant une fonction éthique dans le cadre de l'amour courtois, P.M. voit dans la mise en scène littéraire de cette transgression sexuelle le résultat d'une réflexion politique qui tend à consolider le pouvoir de l'homme au détriment de celui de la femme.

Le point de départ chronologique de cette étude est l'accusation d'adultère portée contre Eléonore d'Aquitaine en 1148, son point d'arrivée, celui du scandale impliquant les filles de Philippe IV en 1316, scandale qui annonce la fin de la dynastie des Capétiens. Les limites temporelles ainsi posées permettent surtout de définir un cadre au sein duquel étudier l'évolution de la fonction des reines dans la littérature courtoise, la structure narrative recouvrant donc une structure politique. Après avoir étudié l'usage symbolique du corps de la reine dans le roman courtois, en particulier à partir de l'étude de *Cligès* de Chrétien de Troyes, l'A. s'intéresse aux procès et aux ordalies, véritables défis à l'autorité royale lorsque la reine accusée triomphe finalement de ses ennemis. Grâce à l'analyse fine de ces récits, on comprend comment le corps de la reine est investi de toutes les anxiétés concernant le pouvoir royal. Ensuite, à partir de l'étude du *Tristan* de Béroul, P.M. montre comment l'équilibre de la court féodale est intimement lié à l'attitude de la reine et à sa fidélité au roi. Toutefois, l'A. fait aussi remarquer, avec raison, que dans le cadre du roman courtois le corps de la reine adultère est un corps stérile, les enfants – pourtant enjeu véritable du débat – n'étant paradoxalement pas pris en compte dans un débat politique qui interroge la pureté sexuelle de la reine : on peut y voir une preuve supplémentaire de l'anxiété d'un système politique si intimement lié à l'intégrité des reines, mères des futurs rois. Le dernier chapitre enfin, est consacré aux textes qui mettent en scène le pouvoir fascinant de la reine dans son rapport avec les vassaux de son époux. Ce type de souveraine est présenté comme particulièrement maléfique, et semble dénoncer le danger qu'il y aurait à accorder trop de pouvoir à la femme. Cette constatation permet à P.M. d'affirmer qu'au-delà de la question de la légitimité du pouvoir royal, c'est finalement une angoisse concernant la place de la femme et son pouvoir dans la société que le roman courtois semble exprimer. Au début du XIV^e siècle, les récits de la quête du Graal et les romans allégoriques supplantant la veine courtoise, la reine adultère disparaît alors d'autant plus facilement de la scène littéraire que les scandales de l'époque en rendent la représentation fictive indelicat. Après 1316, les femmes en France sont finalement exclues de la succession royale et ne jouent plus aucun rôle politique direct.

Grâce à sa connaissance approfondie de la littérature courtoise (sensible en particulier dans la qualité de la traduction des nombreux passages cités), au fait des recherches littéraires, historiques et sociologiques les plus contemporaines, cette passionnante étude nous propose donc une lecture riche et originale de ces grands textes de notre littérature.

Jean-François COTTIER

Sylvain Gouguenheim, *Les fausses terreurs de l'an Mil. Attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi ?*, Picard, 1999, 232 p.

Voilà un livre salubre où au nom de la méthode historique, l'auteur démonte les a priori et les pseudo-raisonnements de certains commentateurs. Les peurs de l'an Mil sont un mythe qui apparut au XVI^e siècle et qui connut son plus grand succès chez les historiens romantiques du XIX^e siècle ; cette légende fut réduite à néant par les historiens de la première moitié du XX^e siècle (E. Pognon, F. Lot) qui constatèrent que les sources n'en parlaient pas. Le mythe renaquit après 1950 sous une forme plus vague, celle d'une époque d'angoisse eschatologique qui aurait duré de 950 à 1040 environ, liée soit à une « crise de l'Église », soit à la « mutation féodale », deux concepts aujourd'hui fort discutés. Cette théorie fut d'abord développée par H. Focillon et G. Duby, puis reprise et amplifiée ensuite par J. Fried et R. Landes. Les textes étant muets, il fallut

hypothèses pour expliquer l'absence, dans les sources, des terreurs que l'on voulait trouver : Fried insista sur les tabous qui auraient empêché les clercs d'exprimer leurs peurs, et Landes imagina un complot des clercs visant à occulter les angoisses millénaristes des populations : dans les deux cas, le silence des sources prouverait l'ampleur de la crise de l'an Mil. De tels postulats fondent des raisonnements circulaires qui ne nous apprennent rien sur les mentalités des gens de l'an Mil (p. 23-64). Il faut donc revenir aux textes et au contexte. Les premiers sont rares, et Gouguenheim en reprend le dossier (p. 93-198) : on s'aperçoit, lorsqu'on les lit entièrement, – y compris les célèbrissimes passages de Raoul Glaber sur les années 1000 et 1033 –, qu'ils ne confortent pas les hypothèses des peurs de l'an Mil, lesquelles ne s'appuient souvent que sur des extraits tronqués. Quant au contexte, il ne faut pas confondre eschatologie individuelle, – fondement du christianisme –, et fin du monde. Les clercs des ^{x^e}-^{xⁱ} siècles avaient, mieux que nombre d'historiens actuels, assimilé la pensée de saint Augustin sur l'eschatologie (p. 65-68 et 74-78), et ils lisaient et commentaient l'*Apocalypse* avant tout de manière allégorique et ecclésiastique, dans un but pédagogique de salut personnel (p. 69-72). Ils savaient que la fin des temps avait commencé avec le Christ, mais suivant l'exemple de l'évêque d'Hippone, ils refusèrent de discuter sur les comets, de donner à la durée de 1 000 ans une valeur autre que symbolique, et d'interpréter les prodiges (séismes, comètes, éclipses) comme les signes de la fin des temps. Ils ne réagirent donc pas comme les montanistes de l'Antiquité qui s'attendaient à une proche fin du monde, ni comme certains chrétiens qui, aux ^{iii^e}-^{v^e} siècles, interprétèrent les malheurs de Rome comme des signes apocalyptiques. Bien entendu, à côté de ce point de vue officiel et majoritaire, des inquiétudes ont pu exister, mais elles ne sont pas spécifiques à l'an Mil. Aux ^{x^e}-^{xⁱ} siècles, ni les pèlerinages à Jérusalem, ni l'apparition du mouvement de la paix de Dieu, ni le règne d'Othon III, ni la dévotion à la croix et au crucifix, ni les missions chrétiennes en Europe du Nord et centrale ne sont des signes qui manifesteraient des terreurs adventistes. En revanche, l'exigence de réforme de l'Église, – manifestée dès avant la réforme grégorienne par le succès de Cluny et la multiplication des ermites –, explique un approfondissement de la foi et donc une anxiété plus grande vis-à-vis du salut personnel ; mais ceci n'a aucun rapport avec des terreurs collectives qui dans les documents conservés se révèlent être « un fantôme » (p. 202). Dans les appendices, l'auteur se prononce contre une datation eschatologique du baptême de Clovis en l'an 500 et contre l'hypothèse d'une inquiétude millénariste vers 800, liée au couronnement de Charlemagne, en insistant sur l'influence d'Augustin et de Bède (p. 203-216). L'auteur est un médiéviste spécialiste de l'Occident latin aux ^{xii^e}-^{xiii^e} siècles, ce qui peut expliquer quelques lacunes sur l'Antiquité tardive (p. 98, il parle de « la version des Septante dans la traduction de saint Jérôme », alors qu'il s'agit de la Vulgate établie sur le texte hébreu ; p. 215, l'auteur cite un texte de Bède faisant allusion à un hérétique ancien écrivant un peu après 300 et croyant que la Nativité avait eu lieu en l'an 5500 du monde ; l'« hérétique » en question est sans doute Lactance dont les *Institutions divines* avaient été condamnées comme apocryphes, – car millénaristes –, dans le pseudo-Décret de Gélase) et sur Byzance (p. 104, note 32, l'auteur parle du comput eusébien utilisé à Byzance à propos de la datation du règne de Nicéphore Phocas ; or, dès le ^{v^e} siècle, on préféra au comput eusébien d'autres comets ; d'ailleurs, la datation proposée en exemple du début du règne de Nicéphore Phocas, – 6471 de l'ère du monde –, correspond à l'année 963, soit une Nativité en 5508, ce qui n'est pas la date eusébienne de 5199, mais l'ère dite byzantine). Mais l'essentiel est que ce travail sérieux fondé sur les sources emporte la conviction face aux hypothèses aventureuses sur les frayeurs de l'an Mil. Certes, il faut toujours distinguer l'*Histoire* et la *Geschichte* ; on peut imaginer qu'il y eut des terreurs de l'an Mil, que les sources ne nous en disent rien, et que l'historien se trompe en les niant. Mais une telle hypothèse, n'étant pas réfutable, n'est pas scientifiquement acceptable (critère de Popper). Dans les limites de son dossier et des méthodes de l'*histoire*, Gouguenheim a raison, et pour le contredire il faudra produire de nouvelles sources.

Hervé INGLEBERT

Stephen Freund, *Studien zur literarischen Wirksamkeit des Petrus Damiani*, MGH, Studien und Texte, 13, Hanovre 1995, 305 p.

L'ouvrage donne une version simple et claire, mais non sans érudition, d'une dissertation universitaire présentée à Ratisbonne en 1992 et s'appuyant en particulier sur les travaux fondamen-

taux du prof. Kurt Reindel, à qui sont redevables tous ceux qui ont eu à étudier, depuis une dizaine d'années, les textes de saint Pierre Damien (1007-1072). La question traitée est de savoir comment les écrits de l'ermite-cardinal ont été reçus depuis son temps jusqu'aux débuts italiens de « l'humanisme », terme désignant une époque où brillent Dante, Pétrarque et Boccace. Il s'agit donc de l'influence dite « littéraire » exercée par Pierre Damien pendant une période assez longue, partant du milieu du XI^e siècle et dépassant le milieu du XIV^e.

Les manuscrits portant l'œuvre du saint, déjà étudiés en grand détail par le prof. K. Reindel, fournissent déjà à l'auteur, qui en a retenu les principaux, une indication de cette influence. Les auteurs anciens qui ont fait mention de Pierre Damien et de ses œuvres, en donnent une idée plus précise. Le présent travail a cet intérêt particulier de les présenter eux-mêmes succinctement avec la littérature à leur sujet. Emergent ainsi de l'obscurité plusieurs d'entre eux que bien peu ont lus, comme Pierre Diacre ou Manegold de Lautenbach. Ces témoins de l'influence de Pierre Damien, ou, à tout le moins, d'une certaine réception de ses œuvres, sont groupés en six catégories, épousant les époques successives, ou correspondant à des ensembles différents, comme la querelle du sacerdoce et de l'empire ou le développement du droit canonique. On se souvient que Pierre Damien prit une part active à la réforme de l'Église qui impliquait la reconquête de son indépendance, et fut en son temps l'un des plus savants canonistes en même temps qu'un maître spirituel et un admirable écrivain.

L'ensemble des sources utilisées, rappelées en détail dans les notes, est présenté par l'auteur avec précision, mêlant un peu, il est vrai, des ouvrages anciens et récents de genres tout différents. Les études concernant Pierre Damien ou traitant de questions plus ou moins relatives à lui sont indiquées dans une abondante bibliographie, quasiment à jour, qui peut rendre service à qui veut poursuivre l'étude de cet auteur. On peut s'étonner que des éditions assez récentes de certaines de ses œuvres ne soient pas signalées. Les index sont fournis et fort commodes.

Le volume est complété par une édition critique de la *Vita Petri Damiani* écrite, peu après la mort du saint, par son compagnon et disciple Jean de Lodi. C'est l'un des apports estimables d'un volume dont l'intérêt est certain pour qui veut mieux connaître, à travers son influence, une des figures les plus importantes que les documents nous ont permis de retenir du XI^e siècle latin.

A. CANTIN

Michel Lemoine, *Théologie et platonisme au XII^e siècle*, (Initiations au Moyen Âge), Paris, Le Cerf, 1998, 138 p.

Dans le dialogue instauré depuis les premiers temps du christianisme entre théologie et platonisme, le XII^e siècle marque un renouveau dont l'école de Chartres fut l'un des principaux lieux. C'est donc tout naturellement à cette école et aux principaux représentants de cette aventure intellectuelle que le petit livre de M. L. est consacré. L'auteur, conformément à l'esprit de la collection « Initiations au Moyen Âge », n'a pas d'autres ambitions que de présenter un état de la question qui fournisse au lecteur des faits et une information précise et à jour, clefs pour une recherche plus approfondie.

La première partie du livre (p. 11 à 30) s'ouvre par une mise au point des questions historiographiques et philosophiques qui se posent ; y sont traités en particulier les limites du platonisme médiéval et la difficulté de définir l'existence d'une « école », avant la présentation des auteurs chartrains (Bernard et Thierry de Chartres, Guillaume de Conches, Clarembaud d'Arras, Jean de Salisbury, Bernard Silvestre) et leurs ouvrages (ch. 2). La seconde partie (p. 33-63) s'attache pour sa part à présenter le contexte historique et culturel de l'école (ch. 1), avant de revenir à la justification de l'objet du livre (ch. 2), à la question des sources philosophiques (ch. 3), aux ouvrages philosophiques et théologiques des chartrains (ch. 4), et d'évoquer les conflits entre l'école et le cloître (ch. 5), illustrés par exemple par l'opposition de Guillaume de Saint-Thierry, représentant de la théologie monastique, à la *Philosophie* de Guillaume de Conches, premier moderne à revendiquer pour lui un titre jusqu'alors réservé aux penseurs de l'Antiquité. L'ouvrage s'achève alors par une bibliographie (p. 119-134) qui donne pour les différents auteurs antiques et médiévaux les éditions les plus récentes, et les études les plus importantes pour le sujet traité.

La synthèse tout à fait intéressante de M. L., conformément au projet annoncé, nous fait donc comprendre la place du platonisme au XII^e siècle, tout en nous permettant d'aborder de manière

plus précise les principaux apports de l'école de Chartres. Le seul défaut de l'ouvrage est le manque de clarté de son plan. En effet, les trente premières pages, reprises et largement développées dans la seconde partie, semblent faire double emploi ; de même, on ne comprend pas très bien la place et le rôle du ch. 2 de la seconde partie (« Justification méthodologique », p. 41-44) qui aurait été sans doute été plus logiquement placée en tête. On peut se demander dans quelle mesure M. L. n'a pas été gêné par le hiatus existant entre le titre très (trop ?) général de son ouvrage, et la question, plus limitée, que finalement il y traite : de là sans doute un certain manque de logique dans l'économie d'un exposé, au demeurant bien informé et utile.

Jean-François COTTIER

Les fruits de la dissension religieuse, fin xv^e-début xvii^e siècles, Travaux de l'UPRES - A CNRS 5037 réunis par Michèle Clément, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1998, 236 p.

Contributions de GOOSENS Aline, Réflexions des gouvernants sur la répression de l'hérésie et la coexistence des cultes dans les Pays-Bas, 1560-1585 ; DUVAIL Isabelle, *L'ethos* du controversiste, 1560-1600 ; DUREL H., Entre Schisme anglican, hétérodoxie protestante et orthodoxie catholique : dans quelles *Bibles* pensait Bacon ? ; PÉROUSE G.-A., Brève note sur l'hétérodoxie du Dr Juan Huarte de San Juan ; BOVE Laurent, Les raisons de l'échec de l'enseignement du Christ et la constitution du christianisme dans le *Trait théologico-politique* de Spinoza : MC KENNA Anthony, Un manuscrit clandestin « Francis Hare, *Lettre sur les difficultés et découragements...* » ; VIALON M.-F., Giuseppe Beccarelli (1666-1716), quietiste de Brescia, suivi de la *Supplique au Doge de Venise et au Conseil des Dix* ; CLÉMENT M., Mystiques et théologiens (1570-1640) ; HÉBERT Br., Dire l'indicible ou le verbe désincarné : le *Pèlerin Chérubique* de Johannes Scheffler, dit Angelus Silesius ; COLLET Alain, Pierre de Nesson et la matière de la Prédestination : un aspect des travaux préparatoires à l'édition critique des *Vigiles des morts* ; LOUISSON-LASSABLÈRE Marie-Joëlle, La polémique religieuse sur la danse aux xvi^e et xvii^e siècles.

Malgré son titre, cet ouvrage, qui a l'ambition de parcourir plus de deux siècles, rassemble des articles d'inspirations trop différentes pour qu'on en puisse donner une idée d'ensemble. Toutefois le philosophe tirera profit de l'étude de L. Bove sur l'opinion exprimée par Spinoza à propos du christianisme et le spécialiste des questions religieuses se voit proposer plusieurs thèmes de réflexions. La note de G.-A. Pérouse sur le Dr Juan Huarte de San Juan, médecin et philosophe espagnol, fait songer au destin que connut auparavant Rabelais. Mais l'auteur note aussi que l'Inquisition, en laissant paraître en 1584 une édition « amendée » était en fin de compte plus tolérante que la commission qui fit inscrire l'ouvrage à l'Index au xvii^e siècle. Toujours à propos du xvii^e siècle, l'article de B. Hébert sur Johann Scheffler, dit Angelus Silesius, restitue pleinement l'atmosphère austère et savante des gymnases dans les petites villes allemandes : l'esprit de l'éducation humaniste et les méthodes instaurées par le célèbre maître alsacien Jean Sturm y sont encore scrupuleusement appliquées, et c'est du reste à Strasbourg – ville dotée d'une Université depuis 1621 – que se rend Silesius pour entamer ses études, avant de passer en Hollande.

Toutefois l'intérêt majeur du recueil vient de deux articles, fort bien faits, présentant deux textes, sinon inédits, du moins d'accès difficile, pour le lecteur français. Le premier, écrit par Anthony Mc Kenna invite à lire une traduction française du xviii^e siècle de la *Lettre sur The difficulties and Discouragements which attend the Study of Scripture* de l'évêque anglican Francis Hare, publiée pour la première fois en anglais en 1714. C'est d'abord un écho des querelles théologiques, alors fort vives en Angleterre, un constat des difficultés rencontrées auprès de toute hiérarchie, religieuse et civile, pour qui revendique le droit d'étudier sans a priori les textes sacrés. La traduction française montre l'écho des positions prises par Hare auprès de toutes les familles théologiques de l'époque, en France comme en Angleterre, elle « apparaît comme la conclusion logique des comptes rendus par Pierre Bayle entre [...] catholiques et réformés », comme une dénonciation de la religion institutionnelle et un appel à la tolérance. C'est une brillante prestation littéraire, servie par un art du paradoxe et une ironie qui annoncent le Voltaire des *Lettres philosophiques*.

L'article de Marie-Françoise Viallon présente Giuseppe Beccarelli et le texte de sa *Supplique au Doge de Venise*, rédigée en italien et vraisemblablement datée du 11 février 1710 (d'après un manuscrit conservé à Roanne). Elle étudie, au-delà de la mésaventure de l'homme, prêtre et pédagogue à succès, mais individu – semble-t-il – peu recommandable, l'extension de la mystique

quiétiste dans l'Europe catholique à travers l'importance qu'elle a prise en Italie. En effet, le gouvernement vénitien, insatisfait de la sentence du Saint-Office (7 ans de prison), condamne Beccarelli à la prison à vie. Le mysticisme, « quête religieuse personnelle... [liée] au désir de s'anéantir dans la contemplation de l'essence divine... sans la médiation de l'Église » apparaît finalement comme une hérésie aux yeux de l'autorité ecclésiastique et romaine, mais aussi comme un risque de sédition pour le pouvoir politique, car certains de ses adeptes affirment l'inutilité de « la vie sociale et civile » et, parfois « contestent l'Église dans son aspect le plus temporel et politique ». On comprend mieux ainsi les inquiétudes des Vénitiens, du Pape, de l'Espagne, comme celles de Louis XIV : cette analyse intelligente et bien menée éclaire d'un jour nouveau le rôle joué par M^{me} Guyon et Fénelon et fait mieux comprendre les rigueurs du pouvoir à leur endroit.

A. J.