

Prière et sentiment religieux chez Firmicus Maternus

Firmicus Maternus connut un curieux destin en écrivant, à dix ans d'intervalle environ, deux ouvrages, l'un païen, la *Mathësis* (fin 334-début 337), l'autre chrétien, *L'Erreur des religions païennes* (347). Le premier est un traité d'astrologie influencé par les doctrines hermétiques, le second est agressivement tourné contre les cultes à mystères. Et chacun d'eux occupe une place unique dans l'histoire littéraire : la *Mathësis* est le traité d'astrologie antique le plus complet que nous possédions ; quant à *L'Erreur des religions païennes*, c'est le premier ouvrage dans lequel un chrétien fait appel au bras séculier pour châtier le paganisme. On ne peut donc qu'être frappé par la soudaineté et l'intransigeance de cette conversion.

Ce fait a valu à Firmicus Maternus un destin tout aussi curieux chez les historiens. Pour les uns il était déjà chrétien au moment de la rédaction de la *Mathësis*¹ ; on a même reconnu en lui le rédacteur du canon romain de la messe². Festugière est surtout sensible à son authentique dévotion, païenne, puis chrétienne³. Aujourd'hui les historiens voient plutôt en lui, en des termes sévères, un opportuniste, surtout soucieux de préserver sa position à la Cour sous

1. F. SKUTSCH : « Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie », *Archiv für Religionswissenschaft*, 13, 1910, p. 291-305.

2. G. MORIN, « Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus », *Historisches Jahrbuch*, 1916, attribuée à Firmicus les *Consultationes Zacchaei christiani et Apollonii philosophi* ; mais P. BATTIFOL, « Le Canon de la messe romaine a-t-il Firmicus Maternus pour auteur ? », *Revue des Sciences religieuses*, 2, 1922, p. 113-126, a montré les faiblesses de cette démonstration.

3. A.-J. FESTUGIÈRE, *Trois dévots païens*, I. *Firmicus Maternus, Prières et conseils de vie*, Paris, 1944.

les fils de Constantin, très zélés empereurs chrétiens⁴. Il est vrai que son reniement du paganisme surprend par sa virulence et sa radicalité. Malgré leur diversité ces interprétations ont finalement en commun de mettre en lumière la permanence, par delà son évolution, des idées religieuses de Firmicus. Des constantes subsistent qui effacent, en quelque sorte, le phénomène de conversion, si on le conçoit comme la manifestation d'une rupture totale avec le passé. Dans une telle perspective la conversion devrait être un acte de transformation intérieure, qui dépasserait le simple discours ou la pure rhétorique du reniement. Nouveauté radicale et exclusive dans l'univers religieux de l'Antiquité, le christianisme exigerait de ses adeptes une *métanoïa*, une mutation totale assimilée à une renaissance⁵. De telles expériences, marquées souvent par un événement surnaturel décisif, existèrent dès l'Antiquité et ont servi de modèle de conversion dans le christianisme : nous pensons bien sûr à la rencontre, inattendue et foudroyante, de Paul avec le Christ sur le chemin de Damas, ou à la conversion d'Antoine à la vie érémitique lorsqu'il entend un jour à l'église un verset de l'Évangile de Marc⁶. Mais il y eut aussi, surtout à partir du IV^e siècle et de la paix de l'Église, une autre forme d'adhésion au christianisme, plus modeste, moins radicale, dans laquelle la foi n'impliquait pas forcément un « retournement » (*conuersio*) total et définitif du sentiment religieux. On sait que pendant longtemps l'Église dut réprimer des résidus de paganisme dans la pratique chrétienne populaire⁷. Mais chez les intellectuels aussi, la nouvelle foi s'accommodait parfois d'idées religieuses antérieures à la « conversion ». Arnobe, Lactance, Synésios de Cyrène ou encore Boèce ont adhéré à la nouvelle religion en gardant des attaches avec la religion des philosophes, sans qu'on puisse remettre en cause la sincérité de leur démarche.

Le même type d'évolution a pu se produire chez Firmicus Maternus. À un moment, peut-être à la faveur des circonstances politiques, sa dévotion au dieu suprême s'est transformée en une foi au Dieu chrétien, sans qu'il se départisse de tous les traits de ses convictions religieuses antérieures. Ainsi dans le traité sur *L'Erreur des religions païennes* il témoigne certes d'une réelle connaissance

4. K. ZIEGLER, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, VII, col. 946-959 ; R. TURCAN, *Firmicus Maternus, L'erreur des religions païennes. Texte établi, traduit et commenté*, « Collection des Universités de France », Paris, 1982, p. 20-28 ; P. MONAT, *Firmicus Maternus, Mathesis. Texte établi et traduit*, « Collection des Universités de France », Paris, 1992, t. I, p. 8.

5. P. HADOT, « Conversion », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, « Collection des Études augustiniennes. Série Antiquité », 88, Paris, 1981, p. 175-182.

6. *Actes*, 9, 1-20 ; *Ép. aux Galates*, 1, 11-17. Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 2 ; pour une illustration de la fonction archétypale de l'expérience d'Antoine dans l'Antiquité, voir Augustin, *Confessions*, VIII.

7. Au VI^e s., les *Sermons* de Césaire d'Arles en sont un bon témoignage : M.-J. DELAGE, *Césaire d'Arles, Sermons au peuple. Tome I*, « Sources chrétiennes », 175, Paris, 1971, p. 138-142 ; et plus généralement P. MARAVAL, *Le christianisme de Constantin à la conquête arabe*, Paris, 1997, p. 43-45.

de la Bible, notamment à travers les *testimonia* de Cyprien, et des fondements de la théologie chrétienne ; pourtant le vocabulaire n'a pas vraiment changé. Par exemple Firmicus Maternus n'hésite pas à appliquer les termes *fabricator* ou *artifex*, qu'il utilisait à propos du Dieu suprême, au Dieu créateur du christianisme⁸ ; il évoque la *moderatio* que le Verbe exerce sur l'univers, comme le faisait auparavant le dieu de l'astrologue⁹. À côté d'épiclèses plus spécifiquement chrétiennes comme *deus pater* ou *dominus*, on rencontre très régulièrement *summus deus*, voire *summitas*¹⁰. Ce dernier terme, déjà employé dans le *De Platone* d'Apulée, insistait sur la transcendance de Dieu ; à ce titre Tertullien le réservait aux théories hérétiques d'origine gnostique¹¹. Il en va de même pour *deus summus*, évité par la littérature chrétienne, aussi bien dans les traductions latines de la Bible que dans les écrits patristiques, sans doute à cause de ses liens avec les théologies orientales, bien établis par Franz Cumont¹². Cet usage, attesté également chez Arnobe¹³ et Lactance¹⁴, trahit un christianisme récent, finalement encore peu dégagé des formulations païennes, comme si la conversion de Firmicus n'affectait guère sa conception du Dieu suprême. L'expression présentait d'ailleurs parfois l'avantage de l'ambiguïté, comme dans la prière que Licinius fit prononcer à ses soldats avant la bataille décisive d'Andrinople (printemps 313) et qui pouvait convenir à tous les cultes¹⁵.

8. Pour *fabricator*, *L'Erreur*, 1, 2 ; pour *artifex*, *L'Erreur*, 1, 1. Dans la *Mathèsis*, voir *infra*, p. 75.

9. *L'Erreur*, 1, 2, et le commentaire de R. TURCAN, éd., Paris, 1982, p. 170. ; cf. aussi *L'Erreur*, 2, 4, où il est dit : *deo summo qui omnia diuina artificii moderatione composuit*, « le dieu suprême qui agence toutes choses suivant la divine ordonnance de l'art ».

10. Occurrences de *summus deus* : *L'Erreur*, 2, 4. 8. 9 ; 3, 3 ; 13, 3 ; 16, 4 ; 18, 2. 3. 4 ; 20, 7 ; 27, 4. 5 ; 28, 11 ; 29, 1. 3. 4 ; de *summitas* : *L'Erreur*, 4, 3.

11. R. BRAUN, *Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1977², p. 44.

12. F. CUMONT, « Jupiter summus exsuperantissimus », *Archiv für Religionswissenschaft*, 9, 1906, p. 323-327 et p. 334 et suiv.

13. Arnobe, *Contre les Gentils*, I, 26 ; IV, 36 ; VII, 35.

14. V. LOI, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*, « Biblioteca theologica salesiana, Fontes », 5, Zurich, 1970, p. 19-22, qui recense une cinquantaine d'occurrences.

15. Le rapprochement a déjà été suggéré par R. TURCAN, éd., Paris, 1982, p. 179. Cette prière, rapportée par Lactance, commençait par l'invocation : *Summe deus, te rogamus, sancte deus, te rogamus* (*La Mort des persécuteurs*, 46). Sur cette prière, Ph. BADOT et D. DE DECKER, « Une "première" dans l'histoire de l'Église ancienne : la prière aux armées de l'empereur Licinius », dans *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino. XXVII Incontro di studioso dell'antichità cristiana (Roma, 7-9 maggio 1998)*, « Studia Ephemeridis Augustinianum », 66, Rome, 1999, p. 477-487. La *Vie de Constantin*, IV, 18-19, d'Eusèbe nous fournit le texte d'une prière très voisine, mais présentée comme l'œuvre de Constantin à l'usage de ses soldats demeurés païens qui devaient la réciter le dimanche pendant que leurs camarades chrétiens se rendaient à l'église.

La même continuité est encore sensible dans les traits de dualisme qui caractérisent son anthropologie. Il insiste sur la fragilité terrestre, sur les liens de la passion qui emprisonnent l'esprit humain et sur son aspiration à rejoindre « la société des réalités célestes¹⁶ » : cela n'est pas sans rappeler certaines affirmations de la *Mathèsis*, où l'âme, divine et immortelle, est représentée engluée dans le monde terrestre, oublieuse de son origine céleste¹⁷. De même la grandiose description de la descente du Christ aux Enfers prend les allures d'un drame cosmique¹⁸ ; et si la représentation du Christ-Soleil appartient aux symboles primitifs du christianisme, le lecteur est enclin à lui donner un relief particulier chez l'ancien astrologue. On remarquera enfin que dans la prosopopée du Soleil qui conclut sa réfutation de la religion des éléments, la critique porte davantage sur les assimilations récentes du Soleil à Adonis, Osiris, Attis ou encore Dionysos-Zagreus, que sur l'astrologie proprement dite. Celle-ci est manifestement épargnée malgré la tradition anti-astrologique chrétienne¹⁹.

Sous l'influence du syncrétisme ambiant, Firmicus a accumulé, comme par strates, des éléments d'origines diverses, qu'il parvient au bout du compte à concilier. Empruntées à la religion romaine traditionnelle, à la philosophie religieuse, à l'astrologie, aux cultes orientaux, enfin au christianisme, ces composantes coexistent sans contradiction ni rupture. Ce phénomène mérite d'être vérifié dans ce qu'on pourrait considérer comme l'élément le plus intime de la pratique religieuse, la prière. Firmicus nous livre dans sa *Mathèsis* deux prières, qui ont conduit le Père A.-J. Festugière à reconnaître en lui un « dévot païen ». Or, dans la religion traditionnelle, la prière est le lieu d'une rhétorique religieuse fortement codifiée, avec laquelle Firmicus dut nécessairement composer. Il s'agira donc d'observer la confrontation de la tradition et de la nouveauté, l'évolution du sentiment religieux à l'intérieur d'un cadre religieux et littéraire traditionnel. On cherchera également des témoignages de cette tension dans l'ouvrage chrétien de Firmicus.

Dans les œuvres littéraires les prières combinent à l'origine deux fonctions. Elles ont d'abord une valeur proprement religieuse, en sollicitant la bienveillance divine envers l'entreprise littéraire, comme on le faisait avant toute action d'envergure. Mais à cela s'ajoute un caractère littéraire, dans la mesure où elles correspondent aussi à une tradition d'écriture. Selon les œuvres et les moments,

16. *L'Erreur*, 8, 5 ; 18, 2 ; 20, 7.

17. *Math.*, I, 4, 2 ; VIII, 1, 1-2. P. HADOT, « Firmicus Maternus », col. 386, *Dictionnaire de spiritualité*, 5, col. 384-388.

18. *L'Erreur*, 24, 2-8. P. HADOT, *ibid.*

19. *L'Erreur*, 8. Sur la réfutation chrétienne de l'astrologie, M. FÉDOU, *Christianisme et religions païennes dans le Contre Celse d'Origène*, « Théologie historique », 81, Paris, 1988, p. 432-437.

l'accent peut porter davantage sur l'un ou l'autre de ces deux aspects. Si à la fin de la République et sous le Haut-Empire la fonction littéraire semble dominer, à une époque plus tardive, avec la naissance d'une nouvelle religiosité, la fonction proprement religieuse, ou plutôt théologique, de la prière littéraire a été réactivée. Ainsi la prière d'action de grâce qui clôt l'*Asclepius* n'est pas qu'un motif littéraire, mais également le moment où s'exprime l'essence de la doctrine hermétique exposée dans l'ouvrage ; l'hymne à Dieu de Tibérianus, dont on a pensé qu'il pouvait servir d'introduction à la traduction cicéronienne du *Timée* de Platon, ne se réduit pas non plus à un exercice de style²⁰.

Dans le prologue du livre V de la *Mathësis*, Firmicus Maternus adresse aux dieux une prière liminaire destinée à obtenir la protection des dieux avant l'exposé et articulée en deux mouvements²¹. Elle est adressée d'abord au dieu suprême, que l'auteur dit ne pouvoir nommer (§ 3-4), avant d'invoquer les astres, la Lune et le Soleil (§ 5-6). Les deux mouvements de la prière présentent le même schéma : après une ample invocation, l'orant sollicite la protection du dieu ou des dieux en manifestant la pureté de ses intentions (4 *pura mente*) et l'utilité de son entreprise ; il agit sous le coup d'une inspiration divine (4 *ad istam nos interpretationem nescioquod impulit numen* ; 6 *animus diuina inspiratione formatus*) et au profit d'un peuple cher aux dieux, les Romains (4 *Romanis tuis*). La transmission de la science astrologique s'impose donc à lui comme une mission confiée par la divinité.

Les deux invocations ont l'une et l'autre un caractère rhétorique très marqué, fondé sur l'anaphore, la succession des relatives, le *Du-Stil*, la rythmique colométrique et les rimes, autant de traits traditionnels du genre hymnique, qu'une disposition *per cola* permettrait de faire mieux apparaître²².

20. T. AGOZZINO, « Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano nel IV secolo (Tiberiano, 4 P.L.M. III p. 267 Baehrens) », in AA. VV., *Dignam dis, a G. Vallot*, Venise, 1972, p. 169-210. Sur ces deux textes, voir nos remarques dans F. CHAPOT-B. LAUROT, *Corpus de prières grecques et romaines. Textes réunis, traduits et commentés*, « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 2, Turnhout, 2001, p. 360-362 et p. 366-367.

21. *Math.*, V, *Praef.*, 3-6. Nous empruntons le texte à l'édition de P. MONAT, t. II, « Collection des Universités de France », Paris, 1994. Nous en avons publié une traduction dans F. CHAPOT-B. LAUROT, *op. cit.*, p. 363-365.

22. Sur ces caractéristiques du genre hymnique, E. NORDEN, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin, 1913, p. 233-239. Nous proposons ci-dessous une disposition *per cola* du paragraphe 3 :

Quicumque es deus,

*qui, per dies singulos, caeli cursum celeri festinatione continuas,
qui maris fluctus mobili agitatione perpetuas,
qui terrae soliditatem immoto fundamentorum robore roborasti,
qui laborem terrenorum corporum nocturnis saporibus recreasti,
qui, reffectis uiribus, rursus gratiam dulcissimi luminis reddis,
qui fragilitatem corporis diuina mentis inspiratione sustentas,
qui omnem operis tui substantiam salutaribus uentorum flatibus uegetas,*

Destiné à protéger l'œuvre des propos malveillants²³, cet hymne relève de la tradition gréco-romaine de la prière liminaire, consistant à invoquer, au début de l'ouvrage, les dieux, parce qu'aucune action ne saurait être valide sans leur agrément préalable²⁴. Et Quintilien confirme ce que la lecture des textes nous apprend : les poètes, nous dit-il – mais la remarque vaut pour les prosateurs –, ont l'habitude, parvenus dans la suite de l'ouvrage à un développement plus important, de renouveler leurs vœux et d'adresser à la divinité comme une nouvelle prière²⁵. C'est ce que fait ici Firmicus Maternus au moment de franchir une nouvelle étape dans son ouvrage : avec le livre V l'auteur affirme en effet s'élever à un plan supérieur, en abordant la description du calcul de l'ascendant²⁶, ce qui justifie la solennité de l'ouverture.

Tout entier consacré à la présence divine, le texte exploite abondamment la fonction conative, tournée vers la divinité, aux dépens de la fonction expressive : le *je* de l'orant reste discret. Aussi, malgré la requête finale, le passage est-il moins une prière de demande qu'un hymne à la gloire de la divinité. Lorsque le *je* de l'orant s'exprime, c'est pour s'effacer devant sa mission romaine :

*qui fontium ac fluuiorum undas infatigabili necessitate profundis,
qui uarietatem temporum certis dierum cursibus reddis,
solus omnium gubernator et princeps,
solus imperator ac dominus,
cui tota potestas numinum seruit,
cuius uoluntas perfecti operis substantia est,
cuius incorruptis legibus conuenta natura cuncta substantia perpetuitatis ornaui,
tu, omnium pater pariter ac mater,
tu tibi pater ac filius, uno uinculo necessitudinis obligatus,
tibi supplices manus tendimus,
te trepida cum supplicatione ueneramur.*

23. *Math.*, V, *Praef.*, 3 : *ne sermo nudus diuino praesidio relinquatur, et eum ipsi conatibus aduersantis maliuoli cuiusdam hominis liuor impugnet*, « pour éviter que mon exposé ne soit, tel quel, privé de la protection divine, et que la jalousie de quelque personne malveillante ne vienne s'en prendre à lui en s'opposant à ses efforts » (éd. et trad. P. MONAT, Paris, 1994).

24. Cf. par exemple Varron, *L'Économie rurale*, I, 1, 4 ; Pline le Jeune, *Panegyrique*, 1 ; Servius, *Commentaire sur l'Énéide*, XI, 301.

25. Quintilien, *Inst. or.*, IV, *Praef.*, 4 : *nemo miratur poetas maximos saepe fecisse ut non solum initiis operum suorum Musas inuocarent, sed, prouecti quoque longius, cum ad aliquem grauiorem uenissent locum, repeterent uota et uelut noua precatione uterentur*, « nul ne s'étonne que les plus grands poètes aient souvent invoqué les Muses au début de leurs ouvrages et même que, parvenus, dans la suite, à un point plus important, ils renouvelent leurs vœux et ils adressent à la divinité comme une nouvelle prière » (éd. et trad. J. COUSIN, Paris, 1976).

26. *Math.*, V, *Praef.*, 1. À cet égard Firmicus Maternus suit la structure des *Astronomica* de Manilius ; voir W. HÜBNER, dans l'article « Firmicus Maternus » de la *Nouvelle Histoire de la Littérature latine. V. Restauration et renouveau. La littérature latine de 284 à 374 après J.-C.*, Turnhout, 1993, p. 96-97.

« Nous avons écrit ces livres pour tes chers Romains²⁷ » ; ou bien alors pour dire la crainte qui l'anime, *trepidatio*, et qu'on peut interpréter comme un sentiment de dépendance par rapport à la divinité toute-puissante qui règle tout.

Par son abondance et son effort pour recenser tous les domaines où s'exerce le pouvoir de Dieu, le discours cherche à exprimer sa transcendance et son pouvoir universel. C'est un peu la version littéraire et rhétorique du discours apophatique, dans lequel, incapable de définir Dieu, on se contente de dire ce qu'il n'est pas : invisible, incommensurable, ineffable. Notre texte, malgré sa forme positive, n'en exprime pas moins l'interrogation de l'homme devant le mystère de Dieu : incapable de nommer Dieu (*quicumque es*), il ne sait pas non plus définir l'inspiration qui l'anime, *nescioquod impulit numen*, qu'il reconnaît seulement comme une *diuina dispositio*. Tous ces traits, loin d'être propres à Firmicus Maternus, relèvent de cette nouvelle religiosité, sensible dans l'empire romain à partir du ^{II}e s. apr. J.-C., qui s'exprime notamment dans le Livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée. Pourtant l'auteur n'abandonne pas complètement les formules de la prière romaine traditionnelle, mais en renouvelle le sens. Ainsi en est-il de la formule d'indétermination *quicumque es*, issue de la liturgie ancienne, dans laquelle elle était destinée à prévenir toute erreur sur la divinité à laquelle il fallait s'adresser : elle appartenait donc à un contexte très clairement polythéiste²⁸. Dans le texte de Firmicus Maternus, elle a pris une valeur différente, dans la mesure où elle exprime l'impossibilité de nommer la divinité suprême dont on sait seulement qu'elle est *summitas*. À cet égard elle se distingue aussi de ce que l'on rencontre dans les arétalogies isiaques, où l'orant met en valeur la polyonymie de la divinité, dont il recherche le nom unique et véritable²⁹. Chez Firmicus il ne s'agit plus d'assimiler toutes les divinités à une seule, dont il faudrait trouver le nom, mais plutôt de reconnaître que la divinité est indéfinissable et innommable. Ainsi le *quicumque* n'est plus une précaution de l'orant, mais une expression de l'impuissance humaine et de la grandeur divine, une manière, encore approximative, de dire la transcendance.

Le texte propose une organisation du monde divin en deux ordres : au-dessus, le dieu suprême, qu'on ne nomme pas³⁰, être unique qui, selon les principes de l'hénothéisme tardif, exerce un pouvoir universel sur le monde et les divinités,

27. *Math.*, V, *Praef.*, 4 : *hos Romanis tuis libros scripsimus*.

28. Voir G. APPEL, *De Romanorum precationibus*, Giessen, 1909, « Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten », 7, 2, p. 78-79.

29. Dans Apulée, *Métamorphoses*, XI, 2, l'orant évoque les différents noms possibles de la divinité (*sive ... seu*) et termine l'invocation par ces mots : *quoquo nomine, quoquo ritu, quaqua facie te fas est inuocare*, « sous quelque nom, par quelque rite, sous quelque aspect qu'il soit conforme au droit religieux de t'invoquer ». Plus loin, dans *Mét.*, XI, 5, la divinité vient répondre à l'orant en lui révélant sa véritable identité : *appellat uero nomine reginam Isidem*, « ils m'appellent de mon vrai nom, reine Isis ». Cf. *Hymne de Kymé* ; *Hymne de Maronée* ; *CIL XIII*, 1337 ; litanie isiaque dans l'*Oxyrhynchus* 1380.

30. Ailleurs Firmicus Maternus l'appelle *deus summus* : I, 5, 7 ; 10, 14 ; II, 30, 5.

solus omnium gubernator et princeps, ... cui tota potestas numinum seruit. La transcendance du dieu est exprimée au moyen de l'association d'attributs contraires³¹. Il est en effet à la fois père et mère (*pater pariter ac mater*), à la fois père et fils (*pater et filius*). Dans les deux cas c'est une façon d'exprimer la perfection et la liberté absolue du dieu qui résout en lui-même la dichotomie de tous les êtres en mâles et femelles, et qui ne dépend que de lui-même. Le symbole connut une grande fortune dans les mythes philosophiques de la fin de l'Antiquité. Varron interprète, selon le panthéisme stoïcien, l'idée du dieu à la fois père et mère comme une manière de dire que tout vient de Dieu et retourne à lui³². Mais la même formulation apparaît dans de nombreux autres milieux : dans les textes hermétistes, où elle peut dériver de documents égyptiens et orphiques³³, dans la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate, chez Philon d'Alexandrie, dans le néoplatonisme, dans certaines sectes gnostiques, et même chez un chrétien comme Synésios de Cyrène³⁴. Quant à l'affirmation selon laquelle Dieu, à la fois père et fils, est lui-même ce qu'il produit, elle rappelle les épithètes *αὐτοπάτωρ* et *αὐτογόνοϛ* des systèmes hermétiques, gnostiques et néoplatoniciens³⁵ ; mais là encore un chrétien comme Lactance ne répugne

31. L'idée que la divinité suprême transcende les contraires est très répandue dans la philosophie de l'Antiquité tardive, mais pouvait être l'objet de deux interprétations différentes : soit la divinité combine en elle-même les contraires ; par exemple elle est à la fois mâle et femelle : c'est l'interprétation de Firmicus ; soit les contraires dérivent d'elle sans être présents en elle : cette interprétation, présente chez Eudore d'Alexandrie, est peut-être d'origine pythagoricienne. Sur ces points, voir J. WHITTAKER, « Neopythagorism and the Transcendent Absolute », *Symbolae Osloenses*, 48, 1973, p. 77-86 (repris dans *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Londres, 1984, n° XI).

32. Varron, *Logistoricus Curio de cultu deorum*, frg. 2, éd. B. CARDAUNS (= Augustin, *Cité de Dieu*, VII, 9). À ce propos Y. LEHMANN, *Varron théologien et philosophe romain*, « Latomus », 237, Bruxelles, 1997, p. 228-229.

33. Cf. *Poimandrès*, 9 ; *Asclépius*, 20-21, et voir SCOTT, *Hermetica*, Oxford, 1926, III, p. 135-137 ; pour les *Orphica*, frg. 21 a 4 (éd. KERN, p. 91) ; 81, 4 (p. 154) ; 56 (p. 135), et Lactance, *Institutions divines*, IV, 8, 4.

34. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane*, 3, 34 ; Philon, *Sur l'ébriété*, 8, 30 ; Proclus, *Commentaire sur le Timée*, I, 46, 15 s. ; *Commentaire sur la République*, II, 44, 22 s. ; Simon le Magicien, d'après Hippolyte de Rome, *Contre toutes les hérésies*, VI, 18 ; Synésios de Cyrène, *Hymnes*, V (II), 63-64. Voir M. DELCOURT, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1992², p. 104-129.

35. *Korè Kosmou*, 58 ; Lactance, *Institutions divines*, IV, 8, 5 ; Jamblique, *Mystères d'Égypte*, VIII, 2 ; Cyrille d'Alexandrie, *Contre Julien*, I, PG 76, 552 B. Dans le gnosticisme le Christ prend parfois le nom d'Autogène : S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, 1984, p. 563-571. Pour un historique du concept d'autogénération, J. WHITTAKER, « The Historical Background of Proclus' Doctrine of the ΑΥΘΥΠΟ-ΣΤΑΤΑ », *De Jamblique à Proclus, Entretiens sur l'Antiquité classique*, 21, Vandœuvres-Genève, 1975, p. 193-237.

pas à reprendre l'image pour évoquer la résurrection de l'oiseau Phénix qui naît de lui-même, sans union charnelle³⁶, et Synésios l'utilise aussi³⁷.

En dessous règnent les *numina*, représentés, comme c'est normal dans un ouvrage d'astrologie, par les astres : les planètes sans doute, la Lune et le Soleil. Mais c'est ce dernier qui domine à son tour tous les autres, *omnium siderum princeps*. Comme dans le *Songe de Scipion* de Cicéron, dont Firmicus Maternus s'est inspiré dans la prière du Livre I³⁸, le Soleil est le prince des astres, leur *moderator*, qui assure le mouvement régulier de la voûte céleste et, à ce titre, règle les destins. Cette position éminente du Soleil l'apparente à Jupiter, dont il a hérité de l'épiclèse *optimus maximus* et auquel il est fait allusion à propos des temples de la roche tarpéienne, c'est-à-dire du Capitole romain. On connaît le développement, depuis le règne d'Élagabal (218-222), du culte officiel de *Sol inuictus*, restauré ensuite par Aurélien (270-275), pour perdurer alors jusqu'au règne de Constantin (306-337), avant de connaître un regain d'intérêt avec Julien (361-363)³⁹.

Dieu éminent, le Soleil semble même entrer en concurrence avec le dieu suprême : son invocation n'est pas loin d'être aussi développée que celle de ce dieu, et présente en tout cas la même construction et les mêmes éléments du style eucologique traditionnel, avec les épicleses, les relatives, le tour *da ueniam quod*⁴⁰. Dans les deux cas le contenu de la demande est le même : appeler la protection sur une entreprise divine qui prend la dimension d'une action nationale romaine. Le retour de certains mots renforce encore ce lien entre les deux divinités : *per dies singulos* ; *princeps* ; *diuina inspiratione*/*diuina dispositione* ; *cuncta*.

36. Lactance, *L'Oiseau Phénix*, 78. 162. 167-168. A.-J. FESTUGIÈRE, « Le symbole du phénix et le mysticisme hermétique », dans *Hermétisme et mystique païenne*, Paris, 1967, p. 256-260, considère qu'une mystique païenne a pu être associée également au mythe du phénix.

37. Synésios de Cyrène, *Hymnes*, I (III), 148 et 192-193.

38. *Math.*, I, 10, 14-15 ; cf. Cicéron, *La République*, VI, 17, et voir Fr. BOLL, « Paripomena I », p. 170-172, dans *Philologus*, 69, 1910, p. 161-177. Sur cette prière, voir *infra*.

39. Sur la théologie solaire, P. CHUVIN, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, 1990, p. 197-205 ; à compléter par W. FAUTH, *Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike*, « Religions in the Graeco-Roman World », 125, Leyde-New York-Cologne, 1995, et G. H. HALSBERGHE, *The Cult of Sol Inuictus*, Leyde, 1972.

40. Pour *ueniam dare* dans un contexte eucologique de demande, cf. Ovide, *Fastes*, IV, 755 ; à rapprocher de *ueniam petere* dans la prière de *deutio* de Décius dans Tite-Live, VIII, 9, 7.

Avant d'aller plus avant dans l'étude de la relation entre les deux divinités, une difficulté d'interprétation doit être levée. Du dieu suprême, Firmicus Maternus dit qu'il est *uno uinculo necessitudinis obligatus*. Pierre Monat semble comprendre *necessitudo* comme un synonyme de *necessitas* et traduit : « lié par le seul lien de la nécessité ». Deux *codices recentiores* transmettent d'ailleurs la leçon *necessitate*. Et l'expression en rappelle une autre, qui figure dans le Livre IV (1, 3), *necessitatis obligatus imperio*. Mais si l'on comprend *necessitas* au sens de destin, cette solution se heurte à la cohérence du texte : car si le Soleil est celui qui règle seul l'ordre des destins – comme c'est souvent le cas dans la perspective astrologique –, l'expression *uno uinculo necessitudinis obligatus* reviendrait à rendre le dieu suprême dépendant du Soleil, en contradiction avec tous les attributs qui lui sont accordés. Sans doute Firmicus Maternus n'est-il pas à une contradiction près, et les commentateurs ont souvent relevé les incohérences de la *Mathêsis*⁴¹. Mais si ces incohérences sont explicables quand il s'agit de développements astrologiques ardu, empruntés à des ouvrages antérieurs et mal maîtrisés par Firmicus, le fait est suspect dans un passage qui est bien la composition de notre auteur. D'autre part, comme nous le verrons plus loin, la principale constante religieuse de l'ouvrage est dans l'affirmation de ce *deus summus*, source de toute chose. Il nous paraît dès lors plus juste de prendre, comme semble le faire Ziegler⁴², *necessitudo* au sens plus traditionnel de « lien de parenté ». L'expression reste alors difficile, mais devient compréhensible si on met son caractère redondant en relation avec le contexte. Il s'agit de dire que le dieu suprême est simultanément et indissociablement père et fils ; pour cela Firmicus Maternus recourt à des mots relevant du champ sémantique du « lien » (*uinculum*, *necessitudo*, *obligare*) ; quant à l'expression *uinculo necessitudinis*, elle contient un génitif *inhaerentiae*, tel qu'il tendit à se développer dans le latin tardif⁴³, et constitue une pure redondance. L'idée et le style pourraient alors être rendus, en s'inspirant de Festugière, par la traduction suivante : « uni en une seule et étroite unité ⁴⁴ ».

Ainsi, malgré des similitudes, les deux divinités sont-elles chacune à leur place, et le texte constitue un témoignage de théologie hénothéiste, dans laquelle le dieu suprême transcendant exerce son pouvoir sur toutes choses, mais au moyen de divinités secondaires. Celles-ci, représentées ici par les astres et dominées à leur tour par le Soleil, ont une action sur le monde subsolaire qu'elles règlent comme elles l'entendent.

41. Par exemple A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 168, 186, 239, 294.

42. K. ZIEGLER, *art. cit.*, col. 948.

43. LEUMANN-HOFMANN-SZANTYR, *Lateinische Grammatik*, II. Bd., Munich, 1972², p. 63 et p. 794 ; chez Firmicus, A. PASTORINO, *Iuli Firmici Materni De errore profanarum religionum. Introduzione, testo critico e commento con traduzione e indici*, Firenze, 1969², p. LII-LIII.

44. Dans *Trois dévots païens*, Firmicus Maternus, Paris, 1944, p. 16, A.-J. FESTUGIÈRE traduisait déjà par : « uni par une seule et même alliance ».

L'idée d'un dieu suprême est une façon d'exprimer et de représenter à la fois l'unité du divin et sa toute-puissance. Alors que les chrétiens voient dans l'affirmation monothéiste la condition nécessaire à la toute-puissance de Dieu, pour ces penseurs païens l'idée qu'il commande à d'autres divinités est justement une façon d'exprimer et de valoriser sa toute-puissance. Le principe d'une telle conception est clairement exprimé par le Ps.-Onatas : « Ceux qui n'admettent qu'un seul dieu, et non plusieurs, se trompent, car ils ne comprennent pas que ce qui relève le plus la transcendance divine, c'est de régner et d'avoir le commandement sur ses pairs, d'être le plus fort et d'être au-dessus des autres⁴⁵ ». C'est l'idée que plus on multiplie les intermédiaires, mieux on marque la transcendance du Premier Dieu, qui est seul *summus*. Aussi celle-ci est-elle souvent représentée par l'image du Grand Roi, qui, sans bouger de son palais, agit par l'intermédiaire de ses ministres et de ses fonctionnaires⁴⁶.

Mais chez Firmicus Maternus la hiérarchie des divinités secondaires est aussi une manière de dégager la responsabilité de la divinité suprême dans la versatilité, voire parfois la cruauté de la fortune : les destins, dont Firmicus a souligné, dans le Livre I, les incompréhensions qu'ils peuvent susciter chez les hommes⁴⁷, sont l'œuvre de divinités secondaires, ce qui évite tout soupçon sur la permanence de la bienveillance du *summus deus*. Celui-ci doit être le lieu de la *perpetuitas*, face aux contingences des réalités terrestres. Ainsi, un peu à la façon des systèmes gnostiques⁴⁸, l'hénothéisme de Firmicus Maternus prend l'aspect d'un monothéisme mal assumé.

À la fin du premier Livre de la *Mathesis*, Firmicus Maternus adressait déjà une prière aux dieux, apparemment d'inspiration beaucoup plus traditionnelle.

45. Stobée I, 1, 39 : Τοὶ δὲ λέγοντες ἓνα θεὸν εἶμεν, ἀλλὰ μὴ πολλῶς ἀμαρτάνοντι· τὸ γὰρ μέγιστον ἀξίωμα τὰς θείας ὑπεροχᾶς οὐ συνθεωρεῦντι. Λέγω δὴ τὸ ἄρχεν καὶ καθαγέεσθαι τῶν ὁμοίων καὶ κράτιστον καὶ καθυπέρτερον εἶμεν τῶν ἄλλων (éd. C. WACHSMUTH, Berlin, 1958, p. 49 ; traduit par A.-J. FESTUGIÈRE, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV. *Le dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954, p. 118 s.).

46. Cf. Celse, *Contre Celse*, VIII, 35 ; Maxime de Tyr, *Dissertations*, 17, 12 ; Apulée, *Sur le Monde*, 346-350. Cf. E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig, 1935 ; M. FÉDOU, *op. cit.*, p. 222-227.

47. Firmicus Maternus consacre les chapitres 7 à 9 à montrer les vicissitudes et les injustices de la Fortune toute-puissante, fruit « de la force du destin et des lois des astres déceivers » (*fati uim stellarumque decernentium leges*, I, 10, 1).

48. C'est aussi le cas d'un texte hermétique comme *L'Ogdoade et l'Énnéade* (Nag Hammadi, Codex VI, 52, 1-63, 32), dans lequel l'âme cherche à échapper au déterminisme astral grâce au don de l'Ogdoade. Voir J.-P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte*, t. I, « Bibliothèque copte de Nag Hammadi », Laval, 1978.

Le Livre I est consacré à une défense⁴⁹ préliminaire de l'astrologie face à ses détracteurs traditionnels, en particulier les philosophes. Il se termine par une prière (10, 14-15) adressée au Soleil, à la Lune et aux cinq planètes, afin qu'ils protègent Constantin et ses fils, et aident l'auteur lui-même dans la composition de son poème. À cette occasion elle énumère les mérites innombrables de chacun de ces dieux. Au Soleil il est dit : « O Soleil très bon très grand, toi qui occupes le milieu du ciel, esprit modérateur du monde, guide et prince de toutes choses, toi qui perpétues les feux des autres astres par l'apport régulier et enflammé de ta propre lumière⁵⁰. » *Dux omnium atque princeps* rappelle évidemment l'épiclèse *solus omnium gubernator et princeps* attribuée au dieu suprême dans le premier texte : le Soleil semble donc ici se substituer à la divinité suprême. Mais celle-ci n'a pas complètement disparu. À la fin de l'invocation des divinités astrales, nous lisons : « grâce à l'accord de votre gouvernement et à votre obéissance au dieu suprême dont le jugement leur attribue les empires éternels⁵¹ ». Cette phrase, qui pourrait passer inaperçue, tempère considérablement les affirmations de l'invocation, car nous comprenons que, dès le Livre I, la divinité suprême est, dans l'esprit de Firmicus Maternus, au-dessus des divinités astrales, à laquelle elles ne font qu'obéir, en particulier dans l'action providentielle en faveur des empereurs.

À nos yeux il serait injuste de ne voir là que flagornerie envers Constantin et ses fils. C'est plutôt le reste de la prière qui relève, un peu mécaniquement, de la coutume littéraire. En fait ce texte est une prière littéraire traditionnelle. Il a la double fonction de prière de clôture d'un livre et de prière liminaire : d'une part, comme le faisaient déjà les auteurs de l'époque classique, cette prière termine le Livre I en recommandant aux dieux le salut des empereurs⁵² ; mais, d'autre part, elle a aussi la fonction d'une prière liminaire, dans la mesure où elle marque la fin de la longue introduction avant d'entrer dans le vif du sujet, le savoir astrologique. Dans ces conditions il était normal de s'adresser prioritairement et emphatiquement aux divinités astrales. À cet égard Firmicus Maternus est dans la tradition littéraire la plus classique : ainsi Varron commençait son *Économie rurale* par une invocation aux divinités agricoles, comme le fit, quelques années plus tard, Virgile dans les *Géorgiques*⁵³ ; Lucrèce ouvre son traité épicurien *De rerum natura* par une invocation à *Vénus*, même si celle-ci a pris une valeur

49. *Math.*, VIII, 33, 1 : *defensio*.

50. *Math.*, I, 10, 14 : *Sol Optime Maxime, qui mediam caeli possides partem, mens mundi atque temperies, dux omnium atque princeps, qui ceterarum stellarum ignes flammifera luminis tui moderatione perpetuas* (éd. et trad. P. MONAT, Paris, 1992).

51. *Math.*, I, 10, 14 : *consensu uestrae moderationis et dei summi obsecuti iudicio perpetua his decernentis imperia*.

52. Cf. Virgile, *Géorgiques*, I, 498-514 ; Ovide, *Métamorphoses*, XV, 861-870 ; Velléius Paterculus, II, 131 ; Pline le Jeune, *Panégyrique de Trajan*, 94.

53. Sur le caractère essentiellement littéraire de cette prière de Virgile, F. CHAPOT-B. LAUROT, *op. cit.*, p. 269-270.

allégorique. Dans ces cas-là la prière n'a pas une fonction religieuse, mais plutôt une fonction « informative », il s'agit d'afficher clairement le sujet du livre.

Dès lors il semble que le plus profond et sincère, d'un point de vue religieux, réside moins dans l'invocation hyperbolique et codifiée au Soleil que dans l'allusion au dieu suprême. Cette impression perdure lorsqu'on considère le serment que, dans le Livre VII, Firmicus exige du dédicataire de son œuvre, Mavortius, afin qu'il ne divulgue jamais les secrets qui vont lui être révélés⁵⁴. À Rome on prêtait serment soit par Jupiter, dieu des dieux et dieu de Rome, soit par le Soleil, bien apte, par sa lumière et sa présence universelle, à en surveiller l'exécution⁵⁵. On pouvait attendre de Firmicus qu'il jurât par le Soleil, s'il était bien un adepte du culte solaire. Or il invite Mavortius à jurer *per fabricatorem mundi deum*, par « le dieu démiurge du monde », « qui a donné forme au Soleil et à la Lune, qui a organisé les courses et l'ordonnance de tous les astres, qui a enfermé les flots de la mer entre les frontières bien définies des terres⁵⁶ ». Loin de confier le serment au Soleil, il ramène celui-ci au simple rang de créature parmi les autres, toutes dépendantes d'un dieu artisan, comme si Firmicus avait abandonné le culte astral au profit de son unique dévotion au dieu suprême. Or cette interprétation du dieu suprême comme artisan universel traverse tout l'ouvrage. Il est le *deus auctor*⁵⁷, le *fabricator hominis et mundi*⁵⁸ ; il est en effet tout particulièrement celui qui a créé l'homme, *fabricator hominis deus*⁵⁹ ; l'âme est *fabricatio diuina*. Cette insistance sur le rôle démiurgique du dieu suprême revient à ravalier les astres, le Soleil et la Lune au rang de créatures et à donner au démiurge une place non plus seulement prééminente, mais unique et exclusive : il est celui qui précède toute chose et en constitue le principe. Le dieu suprême exprime à lui seul l'unité du divin. Cette approche de la question de Dieu est évidemment inspirée de la philosophie religieuse telle qu'elle s'était développée depuis l'origine et qui tendait vers ce qu'on pourrait appeler, improprement, un monothéisme. Les deux écoles dont l'influence fut la plus

54. *Math.*, VII, 1, 1-2.

55. L'invocation de Jupiter dans les serments publics est traditionnelle à Rome : Macrobe, *Saturnales*, III, 9, 11 ; Tite-Live, I, 24, 7-8 ; *CIL*, II, 172. Mais chez les Latins comme chez les Grecs le Soleil qui voit tout (Homère, *Illiade*, XIV, 345 ; *Odyssée*, XI, 109 ; XII, 323 ; Eschyle, *Choéphores*, 985 ; *Prométhée enchaîné*, 91) est souvent pris à témoin : Homère, *Illiade*, III, 276-277 ; XIX, 258-259 ; Sophocle, *Œdipe Roi*, 660-662 ; Plaute, *Bacchis*, 892-897 ; Virgile, *Énéide*, XII, 176 ; voir F. CHAPOT-B. LAUROT, *op. cit.*, p. 38.

56. *Math.*, VII, 1, 2 : *qui omnia necessitate perpetuitatis excoluit, qui Solem formavit et Lunam, qui omnium siderum cursus ordinesque disposuit, qui maris fluctus intra certos terminos coartavit* (éd. et trad. P. MONAT, Paris, 1997). L'énumération se poursuit sur plusieurs lignes.

57. *Math.*, VIII, 1, 1 ; cf. 1, 6.

58. *Math.*, III, *Prol.*, 2.

59. *Math.*, IV, 1, 3 ; cf. II, 13, 6 : *artifex deus hominem fecit* ; VIII, 1, 3 : *fabricatorem nostrum deum*.

répandue et la plus féconde dans l'Antiquité, le platonisme et le stoïcisme, contribuèrent largement à penser une réalité divine unique, principe de toutes choses. Chez Firmicus l'hermétisme, dont on sait qu'il a largement inspiré des développements du Livre III, a pu contribuer à cette évolution par son insistance récurrente sur l'activité créatrice de Dieu, inhérente à son essence⁶⁰.

Derrière son caractère mathématique la science astrologique cachait une dimension religieuse. Ce caractère est ancien⁶¹, mais dans l'Antiquité tardive, avec le développement des cultes mystériques réservés aux initiés, l'astrologie prétend transmettre une connaissance, une gnose sacrée dont les heureux détenteurs sont soumis à la discipline de l'arcane. Et Firmicus Maternus, comme Vettius Valens, suit cette évolution⁶². Notre auteur l'appelle *sanctissima religio*, et les astrologues sont à ses yeux des prêtres, *antistites*⁶³, astreints à des mœurs pures et à un serment initial⁶⁴. Le caractère sacré du discours astrologique explique alors le recours aux prières liminaires : il ne s'agit pas seulement de céder à une tradition littéraire, ni seulement d'obtenir la bienveillance des divinités envers l'écrivain, mais la prière implore la grâce de connaître et de transmettre le secret astrologique. Son inspiration religieuse fit de l'astrologie une invitation à contempler les mouvements du ciel pour y éprouver le sentiment d'une dépendance humaine par rapport au monde céleste. Ce sentiment religieux, combiné à l'intuition philosophique de l'existence d'un être unique et tout-puissant qui préside à cet ordre, pouvait conduire à une astrologie philosophico-religieuse semblable à ce qu'on lit chez Firmicus. Cette fusion de l'astrologie et de la philosophie pour aboutir à une religiosité de type monothéiste n'était pas nouvelle à Rome, où, sous d'autres formes, le mouvement avait déjà commencé dès

60. *Corpus Hermétique*, V, 6-9 ; XI, 12-14.

61. Cf. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme Romain*, Paris, 1929⁴, p. 158-168, et *L'Égypte des astrologues*, Bruxelles, 1937, p. 156 s.

62. R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, 1989, p. 269.

63. *Math.*, VIII, 5, 1 ; cf. aussi II, 30, 2. Le mot *antistes* est intéressant. Selon Lactance c'est celui qu'utilise son adversaire philosophe pour se désigner : *antistitem se philosophiae profitebatur* (*Institutions divines*, V, 2, 3). L'identification de ce philosophe est difficile, mais nous sommes enclin à admettre la solution de P. F. BEATRICE, « *Antistes philosophiae*. Ein christenfeindlicher Propagandist am Hofe Diokletians nach dem Zeugnis des Laktanz », *Augustinianum*, 33, 1993, p. 31-47, qui reconnaît Porphyre dans ce personnage. Sa démonstration repose notamment sur un rapprochement entre l'expression *antistes philosophiae* et certains textes de Porphyre où il explique que le philosophe est le prêtre du dieu suprême (*De abstinentia*, II, 49, 1 et 3 ; 50, 1 ; cf. *Ep. ad Marcellam*, 16). Le rapprochement montre que dans l'Antiquité tardive toutes les disciplines semblent s'imprégner de religiosité ; surtout ce pourrait être un indice supplémentaire de l'influence de Porphyre sur Firmicus Maternus, à propos de laquelle on lira J. PÉPIN, « Réactions du christianisme latin à la sotériologie métroaque. Firmicus Maternus, Ambrosiaster, saint Augustin », p. 260-261, dans *La sotériologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 24-28 Settembre 1979*, éd. U. BIANCHI-M. J. VERMASEREN, Leyde, 1982, p. 256-275.

64. *Math.*, II, 30, 1-15 ; IV, *Praef.*, 3 ; V, *Praef.*, 4 ; VII, 1, 1-3, VIII, 1 ; 33, 2.

la fin de la République, comme en témoigne le *Songe de Scipion* de Cicéron⁶⁵. Cela aboutit souvent au culte quasi exclusif du dieu solaire⁶⁶. Firmicus a connu aussi cette tentation, dont nous avons relevé les marques dans les deux prières qui ouvrent le Livre I et le Livre V de la *Mathèsis* : ces deux textes haussent, du moins rhétoriquement, le Soleil quasiment au même niveau que le dieu suprême. Mais nous avons constaté qu'au Livre VII le Soleil a retrouvé sa place de créature au profit du seul démiurge.

Il nous semble donc que le discours adressé aux dieux, sous ses différentes formes (prière liminaire, prière conclusive, serment), est le lieu privilégié où s'exprime la religiosité de Firmicus dans la *Mathèsis*. Nous en trouverons un dernier témoignage dans les prières qu'il propose pour influencer les astres. L'astrologie affirmait le rôle de la fatalité implacable, dont les décrets ne sont pas toujours favorables aux hommes⁶⁷. L'idée est incompatible avec sa conception confiante du divin, mais Firmicus ne semble pas en avoir une claire conscience. Seuls deux passages pourraient être l'indice d'une telle interrogation, lorsque l'astrologue, tout en reconnaissant le rôle de la fatalité, n'exclut pas qu'on puisse parfois l'infléchir. Au cours d'un interminable recensement des figures où est impliquée la lune, Firmicus Maternus, oubliant pour ainsi dire son fatalisme, invite à recourir à la prière : « Si cette conjonction a eu lieu avec Mercure, elle donne, de façon permanente, des infirmités sans borne et des malheurs inouïs. C'est pourquoi nous devons prier et demander avec les plus grandes invocations que jamais la lune ne s'unisse à Mercure par ce genre de rayonnement⁶⁸ ». Ainsi peut-il être légitime et donc efficace de recourir, dans le cas d'une conjonction astrale funeste, à la prière. L'affirmation est exceptionnelle mais importante. Dans le premier livre Firmicus Maternus admet aussi l'utilité de la prière, non pas pour infléchir le cours immuable des astres, mais pour régénérer notre âme, qui trouve alors la force de résister à l'emprise des astres dans le domaine des passions. L'âme peut alors résister à la pression astrale⁶⁹. Mais il s'agit d'autre chose dans la phrase du livre IV citée précédemment : c'est le cours même des astres qui est modifié, par une prière qu'on imagine adressée au dieu suprême. Il existerait donc parfois, aux yeux de l'astrologue, un recours possible à la sévérité excessive de la Fatalité, dont on pourrait s'affranchir par la prière. On peut considérer cette affirmation comme un témoignage de la foi

65. A. LE BŒUFFLE, *Le ciel des Romains*, Paris, 1989, p. 133-135, qui évoque à ce propos la figure de Firmicus Maternus.

66. G. H. HALSBERGHE, *op. cit.*, p. 150.

67. Cf. *supra*, n. 47.

68. *Math.*, IV, 16, 9 : *Si uero cum Mercurio fuerit ista coniunctio, infinita uitia et inaudita mala adsidua ratione decernit. Vnde orare debemus et summis precibus postulare, ne quando Luna se Mercurio ista radiatione coniungat* (éd. et trad. P. MONAT, Paris, 1994). On reconnaît ici des mots traditionnels de la prière : *orare, summae preces, postulare*.

69. *Math.*, I, 6, 2-3. L'idée est platonicienne : cf. Platon, *Timée*, 61 c-e ; 69 c-d ; Plotin, *Énéades*, II, 3, 9. P. MONAT, *Mathèsis*, éd., t. I, Paris, 1992, p. 148.

authentique de Firmicus, qui ne parvient pas à admettre totalement le fatalisme astral. Nous en avons rencontré un seul autre exemple, dans le Livre VI : « Toi, demande donc par toutes sortes de prières, que jamais, dans les décrets relatifs aux humains, le cours des astres, bienveillants ou malveillants, ne les amène à occuper le sixième ou le douzième lieu à partir de l'Horoscope, voire le deuxième ou le huitième. En effet ces lieux sont recouverts par tous les astres de rayonnements toujours nocifs⁷⁰. » Le recours à une divinité de rang supérieur pour se libérer de l'emprise cruelle des astres était un procédé assez courant à cette époque. La magie connaît ce genre de pratique, qui consiste à agir sur le cours des astres en s'adressant aussi au dieu suprême ou aux astres eux-mêmes⁷¹. L'invocation du dieu suprême pour s'affranchir de l'*Heimarmenè* est également fréquente dans les systèmes gnostiques : il s'agit pour ces penseurs de se rappeler l'existence du dieu suprême et sauveur pour abandonner le *cosmos* asservi à la Fatalité mauvaise⁷². Mais Firmicus ne connaît pas un tel dualisme anticosmique et reste au contraire très attaché à l'ordre voulu par le démiurge. Aussi ne développe-t-il pas un tel système de double instance. En fait il n'a pas suffisamment approfondi la question et son sentiment religieux se heurte à sa conviction astrologique, sans qu'il s'en rende vraiment compte. Pourtant les deux cas où il invite à recourir à la prière pour influencer le cours des astres et le destin humain sont bien des témoignages de son intuition fondamentalement optimiste de l'existence d'un dieu créateur et provident, prêt à aider les hommes. À cet égard on constate que dans les deux passages il omet de préciser à qui ces requêtes doivent être adressées. Sur ce point il se sépare nettement de la pratique païenne traditionnelle, où l'orant commence toujours sa prière en invoquant le dieu par son nom ; des listes de divinités à invoquer selon l'activité et les circonstances, appelées *indigitamenta*, avaient été rédigées dans ce prudent souci de précision et d'efficacité : toute erreur dans le choix du dieu condamnait la prière à l'impuissance, voire suscitait la colère de la divinité⁷³. Certes les deux passages de Firmicus Maternus ne sont pas des prières, mais des recommandations de prier : dans une discipline aussi codifiée que l'astrologie, on s'attendrait précisément à ce qu'il indiquât la divinité à invoquer. On peut

70. *Math.*, VI, 1, 6 : *Sed tu, quibuscumque precibus implora ne quando sextum aut duodecimum ab horoscopo locum, secundum etiam aut octauum in decretis hominum aut beniuolarum aut maliuolarum stellarum cursus obtineat. Haec enim loca ab omnibus stellis inimicis semper radiationibus occupantur* (éd. et trad. P. MONAT, Paris, 1997).

71. Par exemple *PGM*, 13, 705-715 ; 7, 862-918, et voir T. BARTON, *Ancient Astrology*, Londres et New York, 1994, p. 195-197.

72. S. PÉTREMENT, *op. cit.*, p. 100-111.

73. Sur l'importance du nom de la divinité, Arnobe, *Contre les Gentils*, III, 43 ; Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, II, 28, 2-3 ; voir G. APPEL, *op. cit.*, p. 75-77 ; sur les *indigitamenta*, voir G. APPEL, p. 85-87 ; G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Paris, 1987², p. 50-55.

penser qu'il s'agit du dieu suprême. Mais en tout état de cause on peut y voir l'indice d'une confiance tranquille dans une divinité protectrice et surtout compréhensive, prête à soulager les hommes pieux.

Ainsi, sous une rhétorique traditionnelle, s'exprime une religiosité nouvelle qui préparait Firmicus à sa conversion au christianisme. Une fois celle-ci réalisée, nous avons vu que des traits issus de l'hénothéisme païen subsistaient. On aimerait alors saisir l'évolution de sa conception de la prière, mais *L'Erreur des religions païennes* ne nous en livre aucun témoignage direct. Seul le dernier chapitre de l'ouvrage présente quelques indices.

Le traité se termine par une exhortation à réprimer les cultes païens, adressée aux deux empereurs, au nom des nombreux bienfaits qu'ils ont déjà reçus de Dieu (29, 1-3). Et Firmicus leur promet tous les succès (29, 4) : victoires, richesse, paix, abondance, santé et triomphes, s'ils continuent à agir avec piété (*pura mente, deuota conscientia, incorrupto animo*), en implorant toujours l'aide de Dieu et en lui offrant, pour le salut du monde et leur propre salut, des victimes spirituelles (*spiritales ... uictimas*). Le propos reflète la théorie chrétienne du pouvoir, selon laquelle l'empereur est l'élu de Dieu, le premier après Dieu⁷⁴. Nous avons des témoignages des prières que les chrétiens adressaient à Dieu en faveur des empereurs et de tous ceux que Dieu a revêtus de l'autorité, afin qu'ils l'exercent comme Il l'a voulu⁷⁵.

La situation d'énonciation du passage n'est pas celle d'une prière, dans la mesure où l'interlocuteur n'est pas la divinité : Firmicus s'adresse aux empereurs pour les exhorter à agir comme Dieu le veut et pour leur promettre, en contrepartie, une heureuse prospérité. Mais, comme l'a vu R. Turcan, le principe à la base du raisonnement n'est autre que le *do ut des* du paganisme traditionnel⁷⁶. D'autres indices vont dans le même sens et évoquent plus particulièrement la prière conclusive *pro salute imperatoris et rei publicae*, telle que l'ont pratiquée les auteurs classiques⁷⁷ : la place du texte, l'évocation de la *felicitas* des empereurs (*feliciter, felici*), l'invitation à implorer le *numen Christi*, l'offrande de victimes *pro salute orbis ac uestra*. Si l'énumération des biens que les empereurs peuvent espérer n'a pas, à notre connaissance, d'autre occurrence

74. Tertullien, *Apologétique*, 30, 1 ; 32, 2 ; 33, 1-2.

75. Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, 60, 4-61, 2 ; Polycarpe, *Aux Philippéens*, 12, 3 ; Justin, *I Apologie*, 17, 3 ; Tertullien, *Apologétique*, 30, 4 ; 39, 2 ; *Acta Cypriani*, 1, 2. La prière pour les autorités civiles vient du Nouveau Testament : *I Tim*, 2, 1-2 ; *Rom*, 13,1 ; *Tite*, 3, 1 ; *I Pierre*, 2, 13.

76. R. TURCAN, *L'Erreur*, éd., Paris, 1982, p. 28.

77. Cf. *supra*, n. 52.

sous cette forme, elle récapitule, en une accumulation bien dans le style abondant de Firmicus⁷⁸, des vœux traditionnellement attachés à l'empereur dans les prières publiques : les sujets de l'empire forment généralement des vœux pour la victoire du prince, son retour et le succès dans ses entreprises. On reconnaît aussi des éléments de la phraséologie religieuse païenne : la séquence traditionnelle *haec tibi*⁷⁹ ; le tour *pro fide aliquid reddere*, dont on trouve un avatar chez Catulle : *O di, reddite mi hoc pro pietate mea*⁸⁰ ; l'emploi, fréquent dans les formules de *uotum*, de l'adverbe *sic*, en tête de proposition, souvent accompagné d'un pronom personnel, au sens de « à cette condition, en retour⁸¹ ».

À côté de ces éléments issus de la tradition religieuse et spécialement euco-logique du paganisme, aucun trait spécifiquement chrétien n'émerge, si ce n'est le nom du Christ. L'esprit semble même assez différent des prières chrétiennes pour le prince. Firmicus lui promet essentiellement le succès dans les combats – même s'il s'agit de la lutte contre le paganisme – et des biens matériels, en une formule redondante, *triumphi* faisant écho à *uictoriae, copia à opulentia* ; *pax* et *sanitas* ont une valeur plus noble. Les vœux des autres témoignages chrétiens de prières pour le prince expriment davantage des soucis pacifiques ou spirituels : Paul demande qu'on lui souhaite une vie calme et paisible en toute piété et dignité ; la prière de Clément de Rome, sans doute d'origine liturgique, évoque la santé, la paix, la concorde et la stabilité ; quant à Tertullien il forme des vœux de longue vie, de règne tranquille, de palais sûr, de troupes valeureuses, de sénat fidèle, de peuple loyal et d'univers paisible⁸². Reconnaissons qu'il est un peu décevant de voir Firmicus promettre aux empereurs richesses et abondance s'ils savent se soumettre aux volontés de Dieu. D'autre part Firmicus a préféré terminer son ouvrage de façon traditionnelle par cette promesse aux empereurs, plutôt que suivre la récente tradition chrétienne qui, dans la mesure du possible, faisait terminer un traité par une vision eschatologique⁸³. Le sujet

78. Sur le goût de Firmicus pour la redondance et la répétition, A. PASTORINO, *op. cit.*, p. L-LVII.

79. Tite-Live, I, 10, 6.

80. Catulle, 76, 26.

81. Exemples nombreux en poésie : Horace, *Odes*, III, 3, 1-8 ; Tibulle, II, 5, 121-122 ; III, 6, 1-2 ; Ovide, *Amours*, II, 13, 12-14 ; *Tristes*, V, 2b, 5-10 (prière à Auguste) ; 3, 35-44 ; *Pontiques*, II, 8, 39-50 (*sic tibi*) ; Sénèque, *Phèdre*, 418-423 (*sic te*) ; Martial, IV, 45, 5-8 ; V, 7, 5-8 ; VII, 74, 3 ; IX, 42 ; 58, 3-6 ; 90, 13-18 ; X, 7, 3-9.

82. *I Tim*, 2, 2 ; Clément de Rome, *Épître aux Corinthiens*, 61, 1 ; Tertullien, *Apologétique*, 30, 4.

83. Tertullien, *Apologétique*, 47, 12-14 ; *La pénitence*, 12, 1-4 ; *Les spectacles*, 30, 1-5, etc. ; Cyprien, *La vertu de patience*, 22-24 ; *La bienfaisance et les aumônes*, 26 ; Lactance, *Institutions divines*, V, 23, etc.

rendait facile une telle perspective finale, mais là encore Firmicus a fait le choix d'une coutume littéraire de la culture classique, qui avait également l'avantage de marquer son allégeance aux empereurs.

Cette attitude n'est pas sans rapport avec celle du panégyriste de Constantin qui termine son discours par une prière au dieu suprême – *summe rerum sator* – afin qu'il accorde une longue vie à l'empereur⁸⁴. Sous une phraséologie tout à fait traditionnelle, il évoque la polyonymie du dieu unique, sans citer aucune divinité païenne. Cette prudence est peut-être l'indice que Constantin s'était alors déjà intérieurement converti au christianisme⁸⁵. Si c'était le cas, nous aurions un nouvel exemple de cette absence de frontière entre l'hénothéisme et le monothéisme, les lettrés de l'époque tardive évoluant imperceptiblement du premier vers le second, sans solution de continuité. En tout cas l'évolution spirituelle de Firmicus Maternus suggère un développement similaire, comme un glissement insensible vers le christianisme, finalement précipité et radicalisé par les circonstances politiques.

Dans la religion romaine traditionnelle la prière est le complément indispensable du sacrifice, par lequel l'homme s'adresse à la divinité et entre en relation avec elle. Sous l'influence de la philosophie et parallèlement à l'évolution de la religion traditionnelle vers une forme de culte spiritualisée, la prière est devenue, à elle seule, le lieu privilégié de la dévotion religieuse. Elle a pris aussi une dimension théologique et la valeur d'une profession de foi. Aussi constitue-t-elle une précieuse voie d'accès pour définir la religiosité de l'Antiquité tardive. Malgré la faiblesse des indices sur la façon dont Firmicus concevait la prière après sa conversion, l'étude de ses prières et plus généralement de ses remarques sur la prière font apparaître que l'évolution vers l'hénothéisme d'abord, puis vers le christianisme, s'est faite sans solution de continuité. D'une part le cadre rhétorique et le style eucologique restent les mêmes. D'autre part la conception de la divinité n'a guère changé : il s'agit dans tous les cas de croire au *Deus summus*, qu'on traduira successivement, pour rendre compte du passage de l'hénothéisme au monothéisme, par « dieu suprême », puis « Dieu très-haut » ; mais aux yeux de Firmicus l'objet vénéré reste fondamentalement le même, c'est-à-dire le Créateur du monde et de l'homme, dieu tout-puissant qui veille providentiellement sur ses créatures jusqu'à les sauver. Ainsi faudrait-il distinguer deux niveaux. Sur le plan du discours on assiste au développement

84. *Panégyriques latins*, XII, 26, éd. BAEHRENS, Leipzig, 1911, p. 309.

85. J.H.W.G. LIEBESSCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979, p. 285-288.

d'une rhétorique du reniement, par laquelle Firmicus affirme vigoureusement l'incompatibilité absolue de sa foi avec les cultes païens et sa radicale nouveauté⁸⁶. En revanche, par ses idées et son expérience religieuses, il semble surtout représentatif d'une forme modeste de conversion au christianisme, vécue non pas comme une rupture ou une renaissance, mais plutôt comme un achèvement. Cette tension entre permanence et nouveauté, entre discours et conviction intime, qu'on retrouve à propos du style⁸⁷, exprime assez bien la difficulté qu'éprouvèrent certains chrétiens récemment convertis à se situer par rapport à leur passé païen et à la culture qui y était attachée.

Frédéric CHAPOT

Université Marc-Bloch, STRASBOURG

86. On pourrait interpréter sa virulence comme un gage de piété, comme le fut, d'après Jérôme, l'ouvrage d'Arnobé, destiné à répondre au scepticisme de l'évêque devant la conversion d'un ancien persécuteur du christianisme : H. LE BONNIEC, *Arnobé, Contre les Gentils. Livre I. Texte établi, traduit et commenté*, Paris, 1982, p. 12-13 ; rapprochement avec Firmicus par H. A. DRAKE, « Firmicus Maternus and the Politics of Conversion », p. 142-143, dans *Qui miscuit utile dulci. Festschrift Essays for Paul Lachlan MacKendrick*, ed. by G. SCHMELING and J. D. MIKALSON, Wauconda, Ill., 1998, p. 133-149.

87. J.-Cl. FREDOUILLE, « L'esthétique théorique des écrivains paléochrétiens », dans *Varron, grammaire antique et stylistique latine. Mélanges J. Collart*, Paris, 1978, p. 365-376.

RÉSUMÉ : Lorsque l'ancien astrologue Firmicus Maternus se convertit au christianisme, il eut à cœur d'affirmer vigoureusement l'incompatibilité absolue de sa foi avec les cultes païens et sa radicale nouveauté. Pourtant, par-delà cette rhétorique du reniement, l'étude des prières contenues dans la *Mathesis* et des liens qui unissent les deux ouvrages de l'auteur révèle une forte unité du sentiment religieux. L'évolution qui le mène de l'étude des astres à l'hénothéisme, puis au christianisme s'est faite sans solution de continuité : le cadre rhétorique et le style eucologique restent les mêmes, et le contenu de la foi au *Deus summus* n'a guère changé. À cet égard Firmicus Maternus semble représentatif d'une forme modeste de conversion au christianisme, sans doute assez répandue au cours du IV^e siècle, dans laquelle l'adhésion à la nouvelle religion est vécue non pas comme une rupture ou une renaissance, mais plutôt comme un achèvement.

ABSTRACT : When the former astrologer Firmicus Maternus was converted to Christianity, he wished it to be known that his faith was absolutely incompatible with the pagan cults and completely new. Nevertheless, beyond this rhetoric of repudiation, the study of the prayers contained in the *Mathesis* and of the bonds which unite the author's two works reveals a strong unity of religious feeling. The transformation which led him from the astral cult to henotheism and then to Christianity was made without any break of continuity: the rhetorical framework and the eucological style remain the same, and the content of the faith expressed in the *Deus summus* did not greatly change. In this respect Firmicus Maternus seems to be representative of a moderate form of conversion to Christianity, likely widespread from the 4th century onward, in which entry to the new religion was experienced neither as a rupture nor as a re-birth, but rather as a fulfilment of a process begun much earlier.