Après cet examen vient celui d'autres expressions comme : *constitutio* et *pragmaticum*. *Pragmaticum* est examiné à la lumière des mêmes sources que *lex*. Une profonde différence, en négatif pourrait-on dire, entre les deux genres : pas d'annonce ni d'ordre de publication dans les *pragmatica* (cf. p. 78 et inscription de Mylssa, p. 80). Sur le fond, il est difficile de trouver un caractère commun et exclusif des *pragmatica*. L'impression générale (p. 90 à 97) est qu'elles concernent soit le sort des corps et corporations soit des mesures de faveur octroyées notamment en matière fiscale ; ce peuvent être encore des décisions de principe prises par l'Empereur à propos d'un procès particulier.

Le recours à ces procédés montre que l'Empereur, à partir du règne de Constantin, fit un usage de plus en plus officiel et affiché du principe : *Quod principi placuit...* Une étude aussi approfondie et consciencieuse que celle de M. Kussmaul nous permettra de préciser nos idées sur ce point et dissipera une partie du mystère des *pragmatica* que Mommsen avait déclaré impénétrable.

R. VILLERS.

Latin chrétien et médiéval.

S D'ELIA, *Letteratura latina cristiana*, con bibliografia di A. V. NAZZARO : s. l. (Roma), Jouvence, s. d. (1982), 206 pages (Coll. « *Guide allo studio della civiltà romana* », dir. da S. Calderone e S. D'Elia, IV, 3, Letteratura latina cristiana).

Le titre de la collection dans laquelle paraît ce précis bien informé, dense et personnel, d'une écriture alerte et transparente, permet d'en définir d'emblée la visée originale : en fait, c'est sous l'angle de la *culture* latine chrétienne qu'est ici étudié le développement de la création littéraire. Il retrace la difficile et lente affirmation du christianisme comme nouvelle force vive des lettres latines. Cette introduction à l'étude des auteurs latins chrétiens sera donc tout le contraire d'une série traditionnelle de monographies juxtaposées ; ce ne sera pas, pour autant, l'histoire d'une évolution théorique et pratique des formes et des codes — des styles et des genres. Mais la création littéraire des chrétiens y est présentée comme le produit d'une lutte par laquelle une culture périphérique et marginale aurait fini par s'imposer à la « culture dominante » et par prendre sa place, ou plutôt par la renouveler de l'intérieur sans, pour autant, l'éliminer. Le choix d'une telle perspective n'a pas pour conséquence la technicité abstraite d'une pure sociologie de la littérature, moins attentive au rôle irremplaçable des génies littéraires individuels. Mais en conservant l'essentiel de l'acquis (la bibliographie le montre bien), avec une attention minutieuse à l'état des problèmes (les noms d'auteurs modernes entre parenthèses renvoient élégamment à cette bibliographie), ce petit livre est complémentaire des « littératures latines chrétiennes » qui l'ont précédé. J'en suis d'autant plus conscient que S. d'Elia s'était fait spontanément le traducteur, en langue italienne, de notre petit volume homonyme de 1970, publié en 1973 à Bologne avec le sous-titre « profilo storico ». On aurait pu ici sous-titrer : « profilo culturale ».

On ne s'étonne donc pas que la première partie du premier chapitre (« Des origines à Trajan ») s'intitule « cultures dominantes (*egemoni*) et cultures subalternes ou marginalisées dans l'Empire romain ». En fait, cette formulation un peu moderne n'est pas suivie d'un livre « à la mode » : la technicité prétentieuse est étrangère à l'ouvrage. Mais cette « ouverture » amorce un peu fortement l'orientation précédemment définie, elle demeurera discrètement présente au long d'un exposé strictement philologique et littéraire, au meilleur sens de ces deux mots. Mais la préhistoire conditionne l'histoire, et la culture juive celle des chrétiens — et donc les modalités de la première expression du christianisme dans la civilisation romaine. Ceci n'étant vrai qu'à condition de bien tenir la proposition inverse et complémentaire : la christianisme est, surtout du point de vue linguistique (Nouveau Testament entièrement rédigé en *koinè* !) et littéraire, congénitalement « hellénistique-romain » (voir notre conférence dans le *Jb.A.C.*, t. 26, 1982). Affirmer la continuité de la plus ancienne littérature chrétienne, quelle qu'en soit la langue, avec le Nouveau Testament et ce qu'on appelle aujourd'hui la littérature intertestamentaire, est une vérité d'évidence, mais complexe, et ce n'est pas encore une idée reçue pour tous les lecteurs. Cette production s'affirme en concurrence stimulante avec la « culture dominante » — j'ajouterais à l'intérieur même de cette culture, dans laquelle même les auteurs chrétiens (surtout si ce sont des convertis) baignent depuis leurs années d'école. Il ne faut pas presser de trop près cette image conflictuelle, ni surtout la simplifier.

D'Hadrien à Commode, le second chapitre montre l'émergence des lettres chrétiennes par rencontre et affrontement avec la culture dominante (peut-être chausse-t-on ici un peu témérairement les lunettes de Tertullien). Mais l'environnement culturel et religieux de cette émergence est tracé avec autant de précision que de concision. Minucius Félix est résolument considéré comme le représentant de ce second siècle, même si « la controverse sur sa situation chronologique, reste, à vrai dire, fort ouverte ». Les idées les plus originales exprimées par les philologues du dernier demi-siècle sont clairement rappelées en quelques mots, au besoin sous forme d'une citation toujours brève : d'efficaces « états des questions », qui répondent au projet d'une *guida*.

Des Sévères à Constantin, « est ouverte, au niveau le plus élevé, la bataille pour l'hégémonie culturelle », par tout l'Empire et dans ses deux langues. Pour les grands auteurs, qui commencent à apparaître avec Tertullien, le « traitement monographique » a paru (sagement) indispensable, même s'il s'agit toujours de « chercher à saisir » en chacun « la problématique culturelle » — c'est-à-dire ce que chacun a reçu de la culture de son temps, et ce qu'il lui apporte. De judicieuses citations traduites évitent l'abstraction d'une présentation trop conceptuelle (il est dommage que les références chiffrées n'aient pas été données : elles auraient invité à la lecture plus ample). Les problèmes esthétiques paraissent un peu rapidement effleurés (pour ne pas revenir à l'un des « créneaux » de notre opuscule de 1970?). La figure de Novatien est mise en valeur d'une manière qui rend justice à l'importance des travaux italiens récents sur cet auteur — romain — que j'avais

eu le tort de laisser à l'arrière-plan. Commodien est bien situé entre ce dernier et Arnobe ; mais mes propres conjectures sur sa biographie ont peut-être le tort (et font courir le risque) d'être considérées comme « probables » (je dirais : « possibles »). Lactance est donné comme ayant exercé son précepteurat impérial à Trèves ; notre seule source antique sur ce point dit : « dans les Gaules ». Un notable bilan du chapitre, en six points, clairs et fortement pensés : finalement, « les chrétiens ont remporté leur bataille contre la culture dominante » et « le pouvoir politique ne put que le reconnaître » ; là aussi, ne pas oublier de transposer le *Graecia capta*... ! ou que, comme l'a dit un autre poète, « on était vaincu par sa conquête ».

« De Constantin à la dynastie théodosienne », S. d'Elia a presque retrouvé le titre d'un chapitre de Jean Bayet. L'inconvénient de cette périodisation commode, et « reçue » dans l'ordre historique, est que ce chapitre occupe naturellement à lui seul près de la moitié du livre. Sa fraction en deux n'eût-elle pas été à la fois formellement plus élégante, mais surtout plus conforme, aussi, aux importantes mutations de la culture latine chrétienne de la première à la seconde dynastie? L'arrière-plan des relations entre l'Empire et le christianisme était ici assez capital pour mériter l'exposé initial qui lui est consacré. Mais dans un livre aussi attentif aux rapports de forces à l'intérieur d'une civilisation, un peu gênante est l'idée que le monachisme est né « non pas par opposition à une Église mondanisée, mais dans la volonté de mettre plus pleinement en pratique le message évangélique par la fuite du monde ». Certes, l'ascétisme monastique est logiquement issu du refus des martyrs, dont il prend consciemment la suite (il fallait le dire plus clairement) ; mais le facteur de réaction et de « réformation » est très vite capital dans sa *diffusion* — en Orient et surtout, peut-être, en Occident. L' « apogée de la culture chrétienne » sera donc celui d'une « nouvelle culture dominante », et se produit alors un phénomène capital pour l'histoire de la civilisation : « la réception *historique* du christianisme dans la culture gréco-latine ». P. Brown avait à peu près dit l'inverse ; et je crois pour ma part à un processus d'osmose beaucoup plus originel. Mais les trois perspectives peuvent se combiner pour nous donner une sorte de « photo en relief ». Sont alors tracées « les phases de développement de la civilisation littéraire chrétienne en Occident ». Le concept de « civilisation littéraire » ne me paraît pas clair : je percevrais mieux les « formes d'expression littéraire » (ou linguistiques ou plastiques) du christianisme latin dans l'Antiquité tardive. A noter que, dans la suite, qui fait dignement leur place aux grands auteurs, les plus petits (Firmicus, Marius Victorinus) font aussi l'objet de substantiels développements (en petit corps). L'accès du christianisme au rang de religion officielle est placé en 391 ; mais c'est chose faite avec l'Édit de Thessalonique dès Février 380 : il fallait donc distinguer l'interdiction des cultes païens de l'institution de la religion d'État, et non bloquer les deux faits sous la seconde date.

L'image de conflit sur laquelle est construit l'ouvrage aboutit à quelques formulations singulières. Ainsi le partage intérieur de Jérôme entre son « choix monastique » et une culture chrétienne imprégnée de culture antique

aboutirait chez lui à un dilemme dramatique « parce que la culture chrétienne devient maintenant dominante. mais en lui s'exaspère et explose » (*esplode*). C'est beaucoup dire. Je la vois plutôt (laissons de côté la complaisance du fameux *Songe*) provoquer des tensions fécondes, qui la font ressentir par Jérôme comme un « signe de contradiction » : il n'y a là rien qui doive surprendre dans une vision chrétienne de l'homme, des civilisations, et de leur destinée. L' « explosion » en question s'est si peu produite que l'abbé de Bethléem continue d'expliquer Plaute aux petits enfants avec une délectation coupable. Dans l'ascétisme le plus rigoureux, on observe encore le même phénomène que chez Tertullien : ainsi Cassien expliquera-t-il en périodes aux clausules parfaitement classiques par quelles longues patiences l'Écriture peut se substituer dans la mémoire des ascètes aux souvenirs persistants de la poésie épique romaine apprise à l'école... D'Elia donne d'excellentes analyses littéraires sur la *Vulgate*, et sur sa place capitale dans l'avenir du latin en Europe : ce fut bien « jusqu'en 1800 le livre le plus lu du monde et l'unique agent de transmission (*tramite*) entre la culture occidentale et une culture du Moyen Orient antique » (je dirais : des cultures — déjà amalgamées dans le creuset hellénistique). On me pardonnera de passer vite sur tant d'autres auteurs, traités avec le même soin, la même vigueur savante et personnelle. Augustin, sujet de choix pour l'osmose de tous les courants de la culture latine tardive, a droit à un excellent « sous-chapitre » de vingt-trois pages. Un dense chapitre va « de l'Antiquité tardive au haut Moyen Age », et se clôt sur Isidore.

La riche bibliographie est attentive aux indications pratiques (chroniques et états des études, centres de recherche et instruments de travail — dans le monde entier), autant qu'aux éditions et études, classiques ou très récentes (des rubriques en gras auraient mieux organisé et rendu plus consultable un texte en petit corps d'une redoutable densité). On me fait beaucoup d'honneur en m'appelant *Fontane* (p. 169). Un « dérapage » isidorien en dernière page : l'Isidore auteur de « quatre hymnes grecs » liés au culte d'Isis n'a qu'un rapport d'homonymie avec le Sévillan... pour qui Isis est « une reine égyptienne venue de Grèce pour enseigner l'alphabet aux Égyptiens » (*sic* : *etym.* 8, 11, 84). Voilà quelques « egregio conspersos in corpore naeuos ». Mais c'est un très bon « guide », capable d'éveiller des vocations, et de nous rafraîchir profitablement les idées.

Jacques FONTAINE.

Michel PERRIN, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance. — 250-325* (Théologie historique, 59) : Paris, Beauchesne, 1981.

La seule diffusion d'une thèse par les ateliers de l'Université de Lille-III ne lui permet guère d'atteindre tous ses lecteurs potentiels. L'étude sur l'anthropologie de Lactance, que M. Perrin avait présentée en 1977 devant l'Université de Paris-Sorbonne, ne s'adressait pas aux seuls latinistes, ni même aux seuls universitaires. On se réjouira donc de la voir accueillie, fût-ce légèrement remaniée et condensée, dans une collection renommée, qui la conduira sur la table de l'historien des sciences, du philosophe ou du

théologien. Trois familles de lecteurs qui s'intéresseront peut-être chacune plus particulièrement à l'une des parties de l'ouvrage. L'auteur, en effet, étudie d'abord les pages que Lactance consacre au corps de l'homme. Dans une seconde partie, il analyse les passages où Lactance discute de l'âme, de sa nature, de sa génération et de son immortalité. Enfin il essaie de reconstituer, à travers les multiples sinuosités des itinéraires lactanciens, la conception que le rhéteur se faisait du « composé humain », la réponse qu'il proposait à la question « qu'est-ce que l'homme? ». Certes, il ne s'agissait pas du souci le plus clairement affirmé par Lactance, mais pour conduire les lettres chrétiennes, comme c'était son intention, de l'apologétique à la théologie, il rencontrait un point de passage obligé, c'était celui de l'anthropologie. En l'étudiant, M. Perrin dissèque un nœud vital de l'œuvre lactancienne.

Une rigoureuse introduction permet d'entrer dans la problématique en toute sécurité. L'auteur y dresse l'état de la question par une analyse des travaux qui, depuis le début du siècle, ont renouvelé notre vision de Lactance. Une revue détaillée des comptes rendus permet de faire le tour des réactions du monde savant, et de brosser finalement une toile de fond sur laquelle on distingue nettement ce qui est établi de ce qui est probable et simplement possible. On retrouve d'ailleurs cet art de poser méthodiquement les problèmes aux divers détours de l'ouvrage. Aucune question, si minime soit-elle, n'est abordée sans qu'une note ne vienne apporter les éléments nécessaires à une première approche, ou signaler qu'il y aurait là une piste de recherche inexplorée. Bien souvent, tableaux et schémas permettent une vision globale d'une question complexe.

La première partie, consacrée à l'élément corporel, est essentiellement constituée par une étude des sources de Lactance, et trouve un riche aliment dans l'édition commentée que M. Perrin avait procurée du premier écrit de Lactance : *L'ouvrage du Dieu créateur* (*Sources chrétiennes*, t. 213-214). Ce n'est pas la partie la plus passionnante du travail, mais elle était nécessaire. Cette minutieuse enquête sur les sources de Lactance et leur mise en œuvre chez les autres utilisateurs des mêmes textes s'achève sur un chapitre bilan, où sont évaluées la qualité de l'information de Lactance et la sûreté de son attitude scientifique. L'auteur y semble d'abord un peu déçu, aussi bien par l'imprécision relative des résultats obtenus que par l'attitude parfois peu scientifique de Lactance, qui a négligé les traités médicaux au profit de Cicéron, d'ouvrages de caractère doxographique, d'un traité d'origine varronnienne et de quelques éléments bibliques, sans toujours chercher à réduire les contradictions. Mais M. Perrin explique ensuite les raisons profondes de cette attitude : souci de ne pas entrer dans des controverses exclusivement scientifiques, souci surtout de maintenir la cohérence interne minimale requise pour une *somme*, qui n'est pas nécessairement un *système*, et peut dès lors s'accommoder de quelques contradictions point trop flagrantes ; désir d'en arriver au plus vite à sa démonstration finaliste et de montrer combien, fût-ce en matière d'organes corporels, l'homme a été comblé par la Providence.

Dans la seconde partie sont étudiées les idées de Lactance sur l'âme humaine. L'auteur suit essentiellement quatre chapitres de *L'ouvrage du Dieu créateur* (ch. 16-19) pour examiner les quatre questions que Lactance pose

à son sujet : où réside-t-elle, quelle est sa nature, est-elle simple ou composée, selon quel processsus est-elle engendrée? Les premières de ces questions restent sans réponse précise, aussi bien dans cet ouvrage que dans le reste de l'œuvre. Mais l'étude des sources, de la terminologie, de la problématique, permet à M. Perrin d'expliquer ce qui semble un refus de prendre position de la part de Lactance. Dans sa perspective apologétique, ces questions apparaissent comme secondaires. Peu lui importent, en effet, les modalités aussi bien qu'une exacte définition de l'insertion de l'âme dans le corps : toute thèse doit lui paraître acceptable, qui peut se concilier avec l'affirmation, essentielle à ses yeux, de l'immortalité de l'âme. En revanche, sur le problème de la génération de l'âme, Lactance s'engage très nettement : refusant les doctrines de la préexistence, de la métempsycose et du traducianisme, il admet une « inspiration » de l'âme par Dieu, qu'il situe avant le moment de la naissance : créatianisme implicite, par lequel il ouvre la voie à saint Augustin. Il est tout aussi ferme sur l'immortalité de l'âme, affirmée dans *L'ouvrage du Dieu créateur*, démontrée dans les livres II et VII des *Institutions divines*. Après avoir analysé ces dernières démonstrations et les polémiques qu'elles provoquent avec les Épicuriens, M. Perrin montre fort justement qu'il s'agit d'une notion clé de la pensée lactancienne, car elle conditionne une rétribution des bons et des méchants dans l'au-delà.

La troisième partie de l'ouvrage est de loin la plus intéressante. L'auteur tente, en effet, de préciser ce que pouvait bien être aux yeux de Lactance, l'homme total, le « composé humain ». Comme ce dernier ne pose jamais explicitement cette question, il faut interroger de nombreux passages dispersés dans l'ensemble de l'œuvre, en tenant compte, bien entendu, de localisations et d'intentions fort différentes, voire en prenant parti sur certains problèmes d'authenticité pas encore définitivement résolus. A travers les multiples images de tradition platonicienne ou stoïcienne, à travers divers genres de définitions proposées par Lactance, nous percevons comment l'anthropologie se situe au centre de sa démarche : chercher, avec lui, à définir l'homme, conduit à prendre conscience que celui-ci ne peut se situer dans le monde que par rapport à Dieu, non pas dans une dépendance tragique, mais selon un rapport rationnel. C'est ainsi que l'homme se découvrira peu à peu comme un être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, occupant dans le monde une place médiane, apparenté qu'il est à Dieu et au ciel par son âme, à la terre et au diable par son corps ; appelé à connaître le plan de Dieu, il doit s'efforcer d'atteindre la vérité et le souverain bien par un bon usage des passions. Il lui faut enfin passer par la mort pour entrer dans l'immortalité, s'il a su la mériter. Au terme de son ouvrage, M. Perrin a si bien reconstitué la cohérence profonde des visées de Lactance, qu'on éprouve presque l'impression que ce dernier avait composé un traité en forme, consacré à la condition humaine.

Le travail de M. Perrin est solidement fondé : non content d'utiliser les résultats des travaux antérieurs ou de les critiquer, il n'hésite pas à les reprendre de fond en comble s'ils lui paraissent insuffisants. Ses propres recherches précédentes sont soumises à la critique d'un esprit sans cesse en quête de plus d'exactitude. C'est ainsi qu'à plusieurs reprises il indique dans quel

sens ses conclusions antérieures doivent être nuancées, voire corrigées. L'utilisation systématique d'une concordance complète de Lactance, compilée à Liège, donne la plus grande certitude aux recensements lexicaux et aux conclusions qui en sont tirées pour préparer l'étude de chacune des notions abordées. Les ouvrages de R. Braun et de V. Loi fournissent des modèles parallèles, et permettent surtout d'éclairantes comparaisons. C'est ainsi qu'au terme d'une de ces études M. Perrin peut affirmer avec netteté que, chez Lactance, la notion de *charnel* n'est jamais dissociée de celle de *spirituel* : ainsi se trouve proprement démontrée sur un point l'unité profonde de la pensée d'un auteur chez qui l'on dénonçait à l'envi les contradictions et le goût du dualisme.

L'auteur recourt largement à l'étude des sources. Mais il va bien au-delà des inventaires traditionnellement présentés par une *Quellenforschung* qui se proposait surtout de montrer que les auteurs tardifs n'avaient fait qu'entasser les matériaux les plus divers. L'analyse parallèle de la mise en œuvre de ces mêmes écrits chez d'autres auteurs permet de dégager les intentions de Lactance, de déceler même ses erreurs, ses jugements hâtifs, voire les coups de pouce qu'il a pu donner au matériau pour l'assujettir à son propos. Il n'y a pas lieu de reprocher des insuffisances d'ordre scientifique à un ouvrage qui ne se veut pas un traité mais une démonstration de la grandeur de Dieu et de la Providence. Parmi ces matériaux, une place spéciale doit être réservée à l'enseignement biblique. Lactance se réfère très peu à l'Écriture, mais M. Perrin montre comment son enseignement détermine les choix que Lactance opère entre diverses hypothèses avant de les justifier par des argumentations d'un autre ordre.

Ces approches sont complétées par de pénétrantes analyses des textes qui, disséminés dans l'œuvre de Lactance, reviennent sur des thèmes analogues. Ce sont ces pages surtout qui permettent à M. Perrin de se distinguer de ses prédécesseurs. Plus prudent que beaucoup, il rejette les spéculations aventureuses sur les origines orientales de certains thèmes chers à Lactance, en montrant que le monde culturel classique, et même simplement latin, contient les fondements de son œuvre. Mais surtout, beaucoup plus soucieux de contexte et de *tempo* que ses prédécesseurs, M. Perrin ne souligne pas comme à plaisir les contradictions, et il cherche, en allant au-delà des détails formels, à les réduire, avançant ainsi plus profondément dans la pensée de Lactance. Dès lors, son ouvrage constitue, sur certains points, une véritable réhabilitation de celui qu'on appelait un peu rapidement le *Cicéron chrétien*. A ceux qui se bloquent devant les contradictions, l'auteur révèle l'unité profonde du propos et montre que les disparates de langue correspondent, le plus souvent, à une visée pédagogique et protreptique. A ceux qui lui reprochent un certain amateurisme dans le domaine théologique, il montre qu'il s'agit plutôt d'archaïsme. Lactance appartient à une époque de transition : même s'il est résolument tourné vers l'avenir, il demeure tributaire d'un passé qu'il ne peut rejeter, et dont il est un témoin précieux. On se prend parfois à regretter qu'il n'ait pas osé faire preuve de plus d'indépendance, lorsque M. Perrin met ici ou là en relief quelque intuition de sa pensée qui annonce certaines réflexions contemporaines (sur le développement parallèle

du cerveau et du sentiment religieux, p. 431 ; sur le Christ considéré comme *exemplum* plutôt que comme rédempteur, p. 494).

M. Perrin demeure enfin toujours soucieux de situer l'auteur en son temps, au siècle de Constantin, époque où le christianisme fait en quelque sorte son entrée officielle dans le monde politique et culturel. L'œuvre de Lactance est, pour reprendre un néologisme de la théologie contemporaine, une première tentative d'*inculturation*, peut-être un peu prématurée parce que son auteur n'avait pas perçu assez nettement l'originalité du christianisme. Cela explique les hésitations et les erreurs, les maladresses d'une œuvre conçue dans une époque de changement où les modes traditionnels de pensée étaient remis en cause. Le lecteur moderne ne saurait donc être dérouté par une œuvre qui, dans une période d'ombres et de lumières, croit en l'avenir de l'homme.

Pierre MONAT.

Pierre MONAT, *Lactance et la Bible. Une propédeutique latine à la lecture de la Bible dans l'Occident constantinien* (*Études augustiniennes*) : Paris, 1982, 2 vol. de 288 pages (texte) et 165 pages (notes).

P. Monat s'est fait connaître en 1973 par la publication de son édition de Lactance, *Institutions Divines* (livre V) dans la collection des *Sources chrétiennes* (nos 204 et 205). Il présente aujourd'hui l'aboutissement de ses recherches sur Lactance et la Bible, dans ce livre où se trouve repris l'essentiel d'une thèse de Doctorat d'État, soutenue en Sorbonne le 24 novembre 1979. C'est aussi l'aboutissement d'une longue mise en doute de l'affirmation, vulgarisée en 1901 par le livre de R. Pichon, selon laquelle Lactance connaissait mal la Bible, et son texte de référence était constitué par les *Testimonia* de Cyprien. Ch. Guignebert (dans sa recension du livre de R. Pichon), puis A. Wlosok (dans un article des *Studia Patristica*), enfin P. Nautin (dans l'Annuaire de l'É.P.H.É.) ont exprimé des doutes de plus en plus forts sur cette thèse, que P. Monat nous semble dans ce livre renverser définitivement.

En un mot, les *Testimonia* de Cyprien ne sont pas la source unique et directe de Lactance. Au contraire, les citations bibliques du livre IV des *Institutions* dérivent du *Dialogue de Jason et de Papiscus*, d'Ariston de Pella, tout comme, à des titres divers, le *Dialogue avec Tryphon*, de Justin, la *Démonstration apostolique*, d'Irénée, les *Testimonia* cyprianiques, et l'*Altercation* d'Évagre. Les différences entre ces derniers témoins montrent en effet qu'ils ne dérivent pas les uns des autres, mais tous d'une source commune. Pour le démontrer, P. Monat reprend la méthode de P. Prigent, dans son étude sur *Justin et l'Ancien Testament*. En rapprochant des dossiers de textes chez différents auteurs, il fait apparaître des groupements qui procèdent de la même intention.

L'apport essentiel du livre consiste donc dans l'étude du dossier des textes bibliques contenus dans le quatrième livre des *Institutions*. Il démontre, en invoquant tour à tour codicologie, parallèles textuels, études de vocabulaire, histoire de la théologie, comment Lactance s'insère parmi d'autres témoins du même texte biblique. Et il nous semble que le point est défi-

nitivement acquis : Lactance a puisé ses citations bibliques du quatrième livre des *Institutions* dans un recueil de *testimonia* qui n'est pas celui qui a circulé sous le nom de Cyprien. Il est vraisemblable que l'on peut identifier ce recueil avec le *Dialogue* d'Ariston de Pella, toutefois avec cette réserve importante : étant donné que l'œuvre est perdue, on ne peut être vraiment affirmatif. Certains penseront que P. Monat va trop loin en regroupant des dossiers de textes parfois très limités (par exemple, p. 282, à propos de la vie publique du Christ : seulement trois « lieux bibliques », quatre passages de Justin, un de Cyprien et deux de Lactance). Mais cela serait vrai s'il n'y avait que des dossiers de ce genre. En fait, ceux où les textes sont nombreux et suivis (cf. celui concernant le Christ, Dieu et homme, sauveur des nations, p. 282) apportent, eux, des preuves certaines ; ils viennent corroborer les dossiers plus légers qui, limités à eux-mêmes, resteraient dans le domaine des indices, intéressants certes, mais sur lesquels on ne peut fonder valablement une argumentation.

Le lecteur trouvera également dans bien des passages du livre des remarques judicieuses susceptibles de nourrir sa réflexion. Nous en relevons ici quelques-unes. Sur les chronologies présentées par Lactance (p. 46 sq.) : on ne peut rien en tirer de précis. Lactance se fonde sur plusieurs ouvrages et n'a pas cherché à mettre au point un système cohérent. P. Monat pense à un enseignement catéchétique. Mais on peut tout aussi bien estimer que Lactance choisit dans la tradition dont il dispose ce qui convient le mieux à sa thèse. Il fait éclectiquement flèche de tout bois sans chercher de cohérence absolue. On retrouverait ici la même attitude qu'en matière de philosophie : les différents arguments prouvant l'immortalité de l'âme ne sont pas cohérents entre eux, par le fait même qu'ils sont empruntés à des systèmes philosophiques différents ; ils sont cohérents parce qu'ils appuient la thèse de l'immortalité de l'âme. Sur le respect du texte biblique par Lactance (p. 97 ; 102 ; 116) ; la facture peu classique de ces textes que Lactance cite malgré tout, et qu'il éprouve parfois le besoin de commenter, est un gage d'authenticité : les textes sont cités littéralement comme des témoignages en justice. Sur le binitarisme de Lactance (p. 180 sq. et 210 sq.), à propos d'*Institutions* IV, 12, P. Monat contredit V. Loi : l'emploi de *spiritus* pour désigner le Christ ne prouve pas que Lactance confonde le Verbe et l'Esprit (cf. déjà Justin et Tertullien). Il n'y a sans doute pas ici d'allusion à la doctrine trinitaire, mais il n'y a pas non plus d'affirmation binitaire : tout simplement, la question n'est pas posée. Ce prétendu « binitarisme » est beaucoup plus implicite qu'explicite, et la thèse traditionnelle est à nuancer à ce propos. On partagera encore le scepticisme de P. Monat sur l'origine asiate d'*Institutions* IV, 25 (p. 236), et sur l'utilisation de la *Didachè* par Lactance : hommes et idées ont beaucoup circulé. De même, à propos des réminiscences où se mêlent souvenirs bibliques et païens : la phrase célèbre selon laquelle tous les hommes sont frères parce qu'ils sont nés d'un même père, donne l'impression que Lactance commente Lucrèce en termes scripturaires : la *Genèse* et saint Paul. Mais il se pose ici un problème de méthode. Il est sans doute intéressant, voire inévitable, de se poser la question de savoir à quoi au juste Lactance a pensé. Mais il serait encore plus intéres-

sant de savoir si la question s'est posée, pour Lactance, en ces termes. Autrement dit, ces différents textes ne formaient-ils pas pour lui un tout, dans la mesure où ils contenaient chacun, à des titres divers, une parcelle de vérité? Et Lactance n'a-t-il pas cité le texte de Lucrèce parce qu'il était le plus probant pour ses lecteurs païens? (la citation a une valeur fonctionnelle, pédagogique, et aussi esthétique). Sur la conversion de Lactance en Afrique et non à Nicomédie (p. 274) ; il est en effet peu vraisemblable que, si Lactance s'était converti en Asie, il y eût trouvé une version latine d'Ariston, ou qu'il eût retrouvé lui-même les tournures des *Veteres Latinae* africaines : Lactance est un chrétien d'Afrique.

En revanche, sur quelques points, nous sommes plus réticent à suivre P. Monat. Parfois, il s'agit de détails : si Lactance ajoute les tyrans à sa liste des dangers qui guettent nos trésors (p. 256), c'est peut-être, comme le pense P. Monat, que Lactance nous écarte de l'atmosphère évangélique pour nous plonger dans celle des déclamations. Mais c'est bien plutôt une allusion politique aux tyrans spoliateurs qu'évoque le *De mortibus persecutorum*. La cupidité de Dioclétien y est ainsi stigmatisée : « hic orbem terrae simul et auaritia et timiditate subuertit » (7, 2, puis 7, 5). Il en va de même pour Maximien Hercule (8, 2). A propos des rapports entre Lactance et Constantin, P. Monat approuve Amarelli pour qui Lactance est une source essentielle de Constantin (p. 276). Tout bien pesé, beaucoup des points communs entre Lactance et Constantin leur sont communs aussi avec d'autres. Il en irait autrement si l'on pouvait démontrer que, sur un point précis, même limité, Lactance a influencé Constantin.

Parfois aussi, les doutes du lecteur touchent des points plus importants. Le contexte de certains *testimonia* est différent chez Cyprien et chez Lactance, et P. Monat écarte toute idée de parenté (p. 112-113) ; la démonstration est convaincante pour le texte en question. Mais l'argument est-il aussi décisif qu'il y paraît? Quand un auteur remploie un texte, ne peut-on penser qu'il le fasse dans un contexte imprévu à l'origine de l'emploi? D'autre part, P. Monat prend position contre la thèse d'E. Heck sur les passages dualistes et les dédicaces à Constantin. Nous ne prenons pas position ici sur le fond, mais cette thèse, malgré ses faiblesses, reste à ce jour la seule qui ait fait l'objet d'un développement complet et cohérent. Pour la renverser, il faudrait donc montrer que la thèse inverse, avec toutes ses implications, est moins invraisemblable. De même, P. Monat met en doute la thèse traditionnelle de l'authenticité de l'*Épitomé* des *Institutions*. Sans doute, les *Institutions* et l'*Épitomé* sont-ils plus distants l'un de l'autre qu'on ne le disait généralement jusqu'ici. Mais on se trompe en exagérant certaines différences. Si les citations des poètes disparaissent dans l'*Épitomé* (p. 59-60), ce serait une brutale *retractatio*, à en croire P. Monat. Nous dirions plutôt que l'auteur de l'*Épitomé* a coupé des citations malgré tout adventices. Plus généralement, il paraît difficile d'argumenter sur tout ce qui, des *Institutions* à l'*Épitomé*, se présente comme une coupure : l'*Épitomé* est un abrégé. D'autre part, si l'*Épitomé* a été composé après Nicée, comme P. Monat le laisse entendre, comment se fait-il qu'*Épitomé* 37, 3 contienne un développement sur l'émanation des anges qui est absent, pour

le texte correspondant des *Institutions* (en 4, 8, 6-8 et 4, 8, 9), dans les manuscrits *B* et *PV*? P. Monat interprète cette coupure comme la censure d'un théologien sourcilleux, après Nicée. Mais si l'*Épitomé* était composé après Nicée, un tel passage aurait-il subsisté? En un mot, les réserves faites par P. Monat nous paraissent inviter à dater l'*Épitomé* sensiblement plus tard qu'on ne le fait d'habitude, mais non à conclure à l'inauthenticité lactancienne de l'œuvre.

Pour conclure, P. Monat a écrit un livre beau et utile, non seulement aux lecteurs de Lactance, mais aussi à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire de la Bible, et notamment aux *Veteres Latinae*. Les quelques réserves que nous avons faites ne touchent pas à l'essentiel de son propos.

Michel PERRIN.

Françoise THELAMON, *Païens et Chrétiens au IV^e siècle, L'apport de l' « Histoire ecclésiastique » de Rufin d'Aquilée* : Paris, Études Augustiniennes, 1981, 533 pages, 42 pl. hors-texte.

Rufin d'Aquilée ne jouit pas d'une bonne réputation ; les patrologies mentionnent surtout son activité de traducteur : encore lui reproche-t-on d'avoir manqué à la fidélité en corrigeant le texte d'Origène dans un sens orthodoxe. Si on reconnaît à sa traduction de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe le mérite d'avoir fait connaître une œuvre exceptionnelle que l'ignorance du grec aurait peu à peu laissé sombrer dans l'oubli, les deux livres qu'il a ajoutés, pour continuer le récit d'Eusèbe jusqu'à la mort de Théodose, ont été sévèrement jugés par les historiens, depuis Socrate jusqu'à Mgr Duchesne : « assez médiocre travail rapidement bâclé », disait ce dernier. On lui fait grief de ne presque jamais citer de documents originaux, de manquer de discernement dans le choix de ses sujets comme dans la critique de ses sources, enfin de céder trop complaisamment au goût du merveilleux.

Françoise Thélamon n'ignore pas ces critiques et les rappelle au début de son travail (p. 17-20), mais, estimant que la condamnation est trop rapide et injuste, elle entreprend d' « aller à contre-courant de la critique traditionnelle » et de réhabiliter un auteur pour lequel elle reconnaît éprouver une profonde sympathie (ce faisant, elle se couvre de l'autorité d'Henri Marrou : « entre l'historien et son objet, c'est une amitié qui doit se nouer »). Sa défense porte avant tout sur deux points : d'une part, les livres IX et X de l'*H. E.* sont, sur certains moments de l'histoire de l'Église en Orient, notre seule source (source réutilisée parfois par d'autres historiens, mais c'est bien Rufin qui est ici l'unique origine de nos connaissances), d'autre part, en se hâtant de comparer Rufin à Socrate, à Sozomène et à Théodoret, on a négligé d'observer que « son projet était différent des leurs » (p. 15). Or, le continuateur d'Eusèbe a voulu montrer « que l'économie du salut est en cours de réalisation, y compris dans les événements les plus contemporains. L'*Histoire ecclésiastique* est donc une histoire sainte et il faut la traiter comme telle » (p. 26). Le lecteur risque d'être agacé, à l'occasion, par une indulgence qu'il jugera parfois excessive ; il aura tort pourtant, car cette

compréhension active de Rufin permet à Françoise Thélamon une approche originale et intelligente de son auteur.

Une première partie — « *Semina Fidei* » — est consacrée à l'étude minutieuse du témoignage de Rufin sur l'introduction du Christianisme dans le royaume d'Axoum, l' « India ulterior » (chapitre I), sur la conversion des Ibères et la fondation de l'Église géorgienne (chap. II), enfin sur l'émergence d'une église des Saracènes (chap. III). Ces trois chapitres sont peut-être les mieux venus de tout l'ouvrage. L'approche historique des trois questions est remarquable : dans ces trois domaines, très différents et très difficiles pour un historien de formation classique, Françoise Thélamon maîtrise parfaitement son sujet ; elle s'est documentée auprès des meilleurs auteurs et elle apporte ainsi un éclairage décisif aux trois récits de Rufin. Celui de la conversion des Ibères est présenté sous sa double face : la relation d'un fait historique d'abord, mais aussi une vision mythique, conforme aux schémas de la conversion tels qu'ils apparaissent dans le cadre primitif du paganisme géorgien. Grâce à cette mise en forme de l'événement, les Géorgiens ont pu penser, de façon cohérente et acceptable pour eux, leur propre conversion au Christianisme. Sainte Nino, la captive qui joue un rôle décisif dans la conversion du Roi, présente ainsi tous les traits d'une « *kadag* », cet intermédiaire entre les dieux et les hommes dont on retrouve le portrait dans le livre classique de G. Charachidzé sur la Géorgie païenne.

En revanche, la conversion des Saracènes ne joue qu'un rôle secondaire dans le récit qu'en donne Rufin : ici, son dessein est de montrer, en face de l'aveuglement et de la tyrannie d'un empereur arien (Valens), la résistance exemplaire de l'évêque Moyse, le barbare devenant ainsi le défenseur héroïque de la vraie foi contre le pouvoir impérial hérétique. Si on se rappelle comment les Pères, à la même époque, identifient de plus en plus *Romanitas* et *Christianitas*, on concède aisément à Françoise Thélamon que, dans ce récit, « Rufin incitait à la méditation sur la vocation universelle de l'Église, au dépassement du blocage idéologique qui rétrécissait alors l'Église aux dimensions de l'Empire » (p. 156).

Dans une deuxième partie (« *Vetus error extinctus* »), l'auteur s'attache à quelques épisodes de la victoire du Christianisme en Égypte. Pourquoi l'Égypte? parce qu'avant la venue du Christ « elle apparaît comme la terre d'élection du paganisme » (p. 160). (On pourrait rappeler ici le rôle particulier que joue l'Égypte, terre du mal, dans certains mythes gnostiques, par exemple dans le *Chant de la Perle*). Sur le culte de Sérapis et sur la destruction du Sérapéum racontée par Rufin, on trouve un volumineux dossier archéologique, historique et littéraire, qui éclaire abondamment le récit de Rufin (p. 178, à propos de l'explication évhémériste, il faudrait renvoyer aux travaux de J. Pépin et en particulier à son article du Dictionnaire des mythologies, *Christianisme et mythologie, L'évhémérisme des auteurs chrétiens*). Certains points cependant ne sont pas tirés au clair : pourquoi Rufin place-t-il sous l'épiscopat de Théophile un incident que Sozomène et Socrate situent au temps de l'évêque Georges? Rufin aurait-il craint que le souvenir de cet évêque arien, ce « mangeur de coffre-fort » honni de tous, ne ternisse le caractère édifiant de son récit?

Le chapitre IV, « L'irrésistible christianisation de l'Empire romain », annonce déjà le thème développé dans la troisième partie : qu'il s'agisse de la fuite (réussie) d'Athanase, de l'échec de Julien dans sa tentative de reconstruction du temple juif ou de la victoire de Théodose sur le Frigidus, à chaque fois c'est un prodige manifestant la puissance de Dieu qui intéresse Rufin. Ainsi, poursuit Françoise Thélamon au début de la troisième partie (« *Mirabilia Dei* »), « certains phénomènes merveilleux, en particulier des prodiges cosmiques, sont par excellence les *signa* de la *virtus Dei* » (p. 329). Elle entreprend ici d'analyser avec une minutie qui n'exclut pas toujours la répétition, les signes miraculeux par lesquels la présence de Dieu se manifeste dans l'Histoire : la destinée d'Athanase, l'élection d'Ambroise, l'invention de la vraie croix par Hélène, les guérisons miraculeuses, l'hérésie confondue et mise en déroute par les hommes de Dieu. Parvenu à ce point, l'auteur s'essouffle un peu et, à vouloir trop justifier Rufin de céder à l'abus du merveilleux, multiplie les répétitions (p. 340, la n. 40 reprend la référence — bien inutile — à Benvéniste de la N. 13, p. 332 ; depuis l'époque indo-européenne *ostentum* s'est spécialisé dans un sens différent d'*ostentus*...)

Procédant comme elle le dit à « une double, voire à une triple lecture » — ce qui est en soi légitime — Françoise Thélamon finit cependant par redire dans un langage à la mode ce qu'elle a déjà exprimé de façon fort claire. Ainsi, (p. 353) « à l'aide d'éléments merveilleux dont la signification était en quelque sorte codée, il la somatise... d'autre part il l'objective » (il s'agit tout simplement de l'expérience de la torture) ou (p. 428) : « la perte de l'œil est appréhendée comme une mutilation qualifiante... ». Valentinien lui-même, ce grossier et inculte pannonien, finit par être contaminé et se livre à son tour à « une lecture chrétienne de ce signe... » (p. 339). Ces quelques écarts d'écriture ne doivent pas masquer la clarté et la fermeté du style, lorsque l'auteur ne se laisse pas distraire par une phraséologie que la mode excuse...

Mentionnons encore un très riche appendice iconographique, d'excellents *Indices* et une bibliographie très complète (il faut citer l'ouvrage classique de F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* dans la 4e édition, avec notes, de 1929). Est-il permis d'exprimer un regret? Tant de talent et tant de recherches ont été consacrés à un aspect un peu limité de l'œuvre historique de Rufin ; mais, après tout, ce travail n'est pas une fin et peut-être, après avoir si bien déblayé le terrain par ces analyses indispensables (et si délicates), Françoise Thélamon nous donnera-t-elle une synthèse plus large sur l'historien Rufin. Après la lecture de son livre, le lecteur est persuadé que c'est à elle seule qu'il revient de le faire.

J. Flamant.

Kenneth R. Haworth, *Deified Virtues, Demonic Vices and Descriptive Allegory in Prudentius' Psychomachia* : Amsterdam, Hakkert, 1980, 148 pages.

Une thèse intéressante, et un certain nombre de digressions : la déification des abstractions, et spécialement des vertus, dans la religion

romaine ancienne, donne un relief particulier aux allégories religieuses de la *Psychomachie*. Sous un tel angle de vue (il en est d'autres, qu'avait éclairés l'étude de Gnilka), le poème apparaît comme « un mélange curieux de thèmes littéraires chrétiens et païens, et de mythologie ». C'est peut-être un peu beaucoup dire, et prendre trop à la lettre, comme s'il s'agissait d'un document d'histoire religieuse, ce qui ne se cache guère d'être une fiction poétique spécifiquement chrétienne : le poème s'ouvre par une adresse importante au Christ.

L'évolution de sens des mots grecs d'*allégorie* et de *prosopopée* est bien informée, un peu lente, intéressante par la distinction finale de deux notions que l'on avait souvent, il est vrai, tendu à confondre en parlant de la *Psychomachie*. La présence d'abstractions divinisées dans la plus ancienne religion romaine converge avec l'exégèse démoniaque des dieux antiques pour donner tout son relief à l'invention poétique de Prudence. L'auteur insiste à bon droit sur la médiation assurée aussi par le texte classique d'*Aen.*, 6, 273 sq. sur les abstractions néfastes personnifiées dans le « vestibule » des enfers : l'imprégnation virgilienne du poète chrétien confère à un tel texte toute son importance objective dans la genèse du poème. Mais le problème de la distance, dans la religion des poètes — et en particulier de Virgile — ne s'en pose pas moins pour le poète chrétien, en quelque sorte au second degré.

La part finalement faite par l'auteur aux religions orientales dans les sources de la démonologie païenne du IV^e^ siècle me paraît un peu belle, et en tout cas trop exclusive : le récent et monumental article *Geister* du *R. A. C.* montre en fait, dans la démonologie tardive, un écheveau d'influences et de variantes bien plus complexe. Je ne crois pas non plus que l'on puisse rapprocher, sans plus de précautions, le projet du *Contre Symmaque* et celui de la *Psychomachie* ; ni non plus affirmer, sans plus de précisions sur les divers cas d'espèces, les doctrines hérétiques de ce siècle comme celles des « croyances et de la philosophie populaire païennes » : ce dernier concept paraît bien flou dans la culture tardive ! Ce sont là des concepts bien naïvement globaux pour désigner des réalités alors de plus en plus diversifiées et abstruses : que l'auteur analyse les *Oracles chaldaïques*, ou même l'idée qu'Ammien se fait de l'inspiration prophétique et de la divination !

La notion d' « allégorie descriptive » ne paraît ni si nouvelle ni si éclairante que l'auteur le pense : toute allégorie se présente comme une description — portrait ou récit de choses vues, et toute description tend à prendre une résonance symbolique dans l'art poétique du IV^e^ siècle ; c'est là le cours logique de ce que nous appelons depuis Brooks Otis la « poésie civilisée » — nous dirions très « secondaire » — de Virgile. L'interprétation finale du titre du poème comme « bataille des démons » semble *far fetched* ; et même si Prudence savait assez de grec pour concevoir ce jeu de mots possible sur le sens démonologique de *psychai* (pour la forme, on peut penser aux *naumachies* ou à la *Batrachomyomachie*), il est difficile de donner valeur *démonique* (nous ne disons pas *démoniaque*) aux Vertus, dans un texte aussi manifestement chrétien. K. R. Haworth a des idées, de la finesse, de l'érudition ; il conclut encore un peu vite et péremptoirement. Il vient d'ouvrir sur le poème

de Prudence une perspective attrayante, à laquelle d'autres ne sont pas réductibles. On attend avec intérêt la suite de ses travaux.

Jacques FONTAINE.

Vorarbeiten zu einem Augustinus-Lexicon, A 13 = De Vera Religione, Werksindex bearbeitet von Werner HENSELLEK und Peter SCHILLING (Österreichische Akademie der Wissenschaften, philos.-hist. Kl., Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter, Beihefte zum « Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum » hggb. von Rudolf HANSLIK, Heft 5, Verlag der österreichischer Akademie der Wissenschaften) : Wien, 1980, 462 pages.

Ce nouveau tome de l'*Augustinus-Lexicon* de Vienne est conçu selon les mêmes règles que les précédents. Le relevé alphabétique des mots — « nicht in ihrer kanonischen Grundform sondern in ihrer aktualen Textform » — est accompagné : 1) de notices abrégées sur les fonctions grammaticales, l'emploi propre ou figuré, les sens du mot selon les divers contextes où il se trouve ; 2) d'un extrait de ceux-ci ; 3) de la référence de chaque occurrence précisant la ligne et la page de l'édition de base : celle de W. M. Green, *C. S. E. L.*, 77, Wien, 1961. Un indice de fréquence, le plus souvent compris entre 1 et 3, accompagne chaque lemme. Les mots « remarquables » sont signalés par un sigle graphique. Une innovation qu'il convient de saluer : les auteurs, instruits par la pratique du lexique d'Augustin dans le *De uera religione*, proposent une cinquantaine d'émendations (fautes d'impression, de ponctuation ayant des incidences sur le sens) au texte édité par Green.

Un instrument de travail qui n'est pas le résultat du simple traitement par ordinateur

Jean DOIGNON.

Werner BEIERWALTES, « *Regio Beatitudinis* ». *Zu Augustins Begriff des glücklichen Lebens* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. phil.-hist. Kl., Jahrgang 1981, Bericht 6) : Heidelberg, Carl Winter, 1981, 44 pages.

Il est impossible de comprendre le concept augustinien de bonheur sans faire retour au triple héritage de l'ἀεὶ ὄν, ὃ ἔστι καλόν de Platon, de la θεωρία aristotélicienne et surtout de l'ἀληθῶς ζῆν de Plotin. A partir de là, W. Beierwaltes peut tracer quatre lignes de force de la *uita beata* selon Augustin. Premier point : elle nous place dans une situation de rupture vis-à-vis de ce qui n'est pas elle. Un deuxième chapitre concerne les « notes » de l'être dont la possession assure le bonheur : *sapientia, essentia, immortalitas*. Cette dernière notion est envisagée ensuite dans le déploiement de nuances multiples selon des binômes plotiniens : intériorité et transcendance, immanence et *hénosis*. Pour terminer, l'auteur rassemble des remarques sur les modes d'approche comparés de la *regio beatitudinis* : connaissance et amour, usage et jouissance. Cette monographie, étayée de multiples références, fait ressortir la cohérence philosophique de l' « eudémonologie » d'Augustin.

Jean DOIGNON.

Marcello MARIN, *Ricerche sull'esegesi agostiniana della parabola delle dieci vergini (Mt 25, 1-13)* (Quaderni di « Vetera Christianorum », 16) : Bari, Edipuglia, 1981, 344 pages.

Une parabole du Nouveau Testament a toutes les apparences d'une énigme, et plus qu'aucune autre celle des vierges sages et des vierges folles dans *Matthieu*, 25. Un esprit subtil comme Augustin ne pouvait résister à l'attrait d'en percer les obscurités gommées dans une iconographie paléochrétienne et médiévale d'inspiration surtout liturgique. La monographie savante de M. Marin, préparée par des publications fragmentaires antérieures, a saisi sur le vif et suivi dans toutes ses inflexions le travail exégétique d'Augustin sur la parabole des vierges, travail qui s'est échelonné sur une vingtaine d'années et a répondu à des préoccupations diverses : celles d'une étude exégétique (*Liber de diuersis quaestionibus* 59), ou d'une *lectio* pédagogique « en chaire » (*Enarratio in psalmum* 147) ou d'une espèce de narration instructive (*Sermo* 93) ou encore d'un enseignement à des fins morales (*Epistula* 140, *ad Honoratum*).

Avant de prendre la mesure du travail d'analyse accompli par Augustin, M. Marin, mieux que ne l'ont fait d'autres auteurs d'enquêtes sur Augustin commentateur de paraboles (La Bonnardière, Rondet), part des bases de la théorie augustinienne de la parabole : l'examen du texte et de ses particularités, la méthode de la *lectio*, le passage à l'*enarratio* conforme à la logique et à la foi.

L'analyse de M. Marin s'organise autour de centres d'intérêt qui correspondent aux nœuds de l'exégèse d'Augustin. Le premier concerne la signification spirituelle de la condition de vierges, de la répartition des personnages en deux groupes de cinq, du port de lampes par l'un et l'autre. Un thème renouvelé par Augustin est celui de l'huile entendue comme désignant l'*intentio* d'une *conscientia* pleine, dans le cas des vierges folles, de la *iactantia*, dont le « siècle » a déposé l'enduit dans la conscience des « hérétiques ». Là où l'affinement de l'exégèse de la parabole est conduit par Augustin avec le plus de maîtrise, c'est dans le commentaire du dialogue échangé entre les deux groupes de vierges lors de l'arrivée de l' « époux », car le refus des sages de procurer de l'huile aux autres posait un problème délicat : Augustin voit dans la formule explicative qui l'enveloppe (*ne hoc nobis sufficiat*) une marque d'*humilitas pia* relevée par la dose d'ironie dont est chargé le conseil qui suit : *Ite potius ad uendentes et emite uobis.*

Tout cela est senti et précisé par M. Marin avec une infinie minutie. Son étude a le grand mérite de faire ressortir en conclusion la continuité de l'exégèse des vierges sages et folles chez Augustin, dont les prédécesseurs et contemporains — toujours présents dans les marges de M. Marin — restent fort éloignés. On sera sensible à l'effort du jeune savant de l' « école de Bari » pour faire sentir l'impact des cadres issus de la rhétorique (*similitudo*, *figura*, *quaestio*, etc.) sur la *lectio* augustinienne de l'Évangile. Son ouvrage en acquiert plus d'originalité[1].

Jean DOIGNON.

1. A la bibliographie, bien sélectionnée à cet effet, ajouter : R. A. Markus, « *Imago* » *and* « *similitudo* » *in Augustine*, in *R. E. Aug.*, 10, 1964, p. 125-143.

Jan BADEWIEN, *Geschichtstheologie und Sozialkritik im Werk Salvians von Marseille* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Band 32) : Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 211 pages.

Justement apprécié pour sa « puissance rhétorique » (J. Bayet) ou pour le témoignage parfois unique qu'il nous donne sur les mœurs et la société de son temps, Salvien de Marseille a du mal à passer pour un penseur. L'ouvrage de J. Badewien, édition d'une thèse présentée en 1978 devant la Faculté de théologie de l'Université de Heidelberg, permettra, nous l'espérons, de corriger ce qu'il y a d'excessif dans cette sous-estimation qui est surtout le fait des théologiens.

L'orientation pélagienne de Salvien a été depuis longtemps soupçonnée : la voilà maintenant prouvée par une étude thématique de son œuvre majeure, le *de Gubernatione Dei*. Si J. Badewien affirme dans sa conclusion que Salvien a « réceptionné »? (*rezipiert*) le pélagianisme et l'a même « transformé dans des parties déterminantes » (p. 199), ceci ne saurait nous faire prendre le change, à partir du moment où l'on admet fort raisonnablement au même endroit (avec J. Morris, *Pelagian Literature*, p. 27) « la riche variété de la pensée pélagienne » dont « la conception fondamentale... ouvre bien des portes pour de nombreuses philosophies sociales et religieuses très divergentes ».

L'originalité doctrinale du *de Gubernatione Dei*, c'est de tirer de prémisses pélagiennes une conception de l'histoire du monde plus solidement argumentée que celle qui se développe dans quelques écrits légèrement antérieurs (nous pensons par exemple au *Carmen de Prouidentia*, dans *P. L.*, 51, c. 617 s.). Tandis que la théologie moderne, plus proche d'Augustin sur ce point, expose une « histoire du salut » faite d'αἰῶνες et de καίροι décidés par Dieu, Salvien affirme que l'initiative de l'action appartient aux hommes et laisse à Dieu la répression-correction. Ce point de vue ne manque pas de souplesse (p. 41), puisque Salvien reconnaît que la justice de Dieu reste tout de même insondable ; cependant le *iudicium praesens* (la justice immanente) n'en est pas moins inévitable et constitue en définitive la seule explication, évidente ou mystérieuse, de la prospérité et de la chute des sociétés humaines. La révélation, l'œuvre de Jésus-Christ sont intégrées à cette thèse fondamentale : il en résulte une christologie qui peut passer pour assez pâle de nos jours (bien analysée par J. Badewien, p. 76-80, elle apparaît d'inspiration nettement pélagienne) ; et l'eschatologie est ignorée, puisque le va-et-vient entre l'action humaine et le *iudicium praesens* peut en somme durer indéfiniment (p. 46).

Un problème ardu est posé par le mutisme de Salvien sur la loi naturelle : silence manifestement voulu (cf. p. 62, n. 54), que nous comprenons personnellement comme un effet de la prudence ecclésiastique d'un prêtre. J. Badewien affirme que la loi naturelle « n'est pas au centre dn concept historico-théologique » de Salvien (p. 62). Quoi qu'il en soit, son juridisme ne nous semble guère une invitation à imaginer des païens « sans loi ».

Nos réserves sur l'ouvrage de J. Badewien ne touchent guère à la doctrine exposée. Nous l'aurions aimée plus explicite sur quelques points, au risque d'être plus gratuite. Par exemple, la différence entre religieux et laïcs

et leurs obligations respectives ne peut-elle pas s'interpréter par référence à des notions de droit romain? L'*impeccantia* n'est pas seulement la possibilité de vivre sans péché (bonne analyse sur ce point, p. 188-189), mais aussi : « désormais » sans péché (cf. *Lettre V*, à Cattura) ; la *Lettre VI*, à Liménius, s'il s'agit d'un païen ou d'un catéchumène, mérite d'être signalée dans le débat sur la loi naturelle. Enfin, l'inquiétude spirituelle de Salvien, qui fait si heureusement contrepoids à son dogmatisme, vaut la peine d'être dépistée. Tout à la fin du livre V il s'écrie : *Liberandus enim a deo ipso omnino non eris, nisi te ipse damnaueris*, ce qui limite, en profondeur, sa dette envers les pélagiens.

Au chapitre des index, nous aurions apprécié, parce que très commode, un relevé des endroits cités de Salvien avec référence aux pages. D'autant que l'enquête de J. Badewien, bien que limitée au *de Gubernatione Dei*, est le travail le plus récent et le plus approfondi sur la théologie de Salvien de Marseille.

Georges LAGARRIGUE.

Boethius, His Life, Thought and Influences, edited by Margaret GIBSON : Oxford, Basil Blackwell, s. d. (1981), XXVI-452 pages.

Ce monument d'érudition et de finesse, autant que d'art typographique d'un autre âge, vient d'être élevé par des *scholars* anglo-saxons, et surtout « oxoniens », « en commémoration du cinq-centième anniversaire de la naissance de Boèce » en 480. Ces vingt études ne prétendent pas constituer une somme boécienne. Mais, pour ne rien dire des excellentes notes codicologiques accompagnant les seize miniatures reproduites dans l'ouvrage, ce triptyque à peine irrégulier marque bien, par les titres de ses trois volets, les trois angles de vue sous lesquels se sont placés les auteurs de ces quatorze études. Resituer la figure de Boèce dans son milieu, sa famille et devant son public, à travers « vie et circonstances ». Faire le point sur ses « écrits scolaires » — *scholastic* permet un intraduisible jeu de mots et laisse entrevoir, à travers une lecture actuelle de ces ouvrages austères, leur longue descendance médiévale, qui tient aussi tant de place dans ce livre. Enfin, au terme inévitable et tragique, la *Consolation de Philosophie* achève le triptyque, et sa réception est longuement étudiée, à travers toutes les réfractions du Moyen Age et de la Renaissance.

Fortement ancré dans sa personnalité encore si antique, mais aussi dans toute la richesse de sa descendance, intellectuelle et spirituelle, ce Boèce tient à merveille tout ce qu'un lecteur peut attendre de l'érudition anglaise : claire élégance, profondeur transparente, *empathy*. Henry Chadwick en a écrit l'étincelante introduction : *Boèce oblige* ! John Matthews et Helen Kirkby donnent un portrait en diptyque, dont l'intérêt est considérable. A travers la personnalité de Boèce, ses racines et son public, sa culture reçue et sa culture transmise, c'est une sorte de double radiographie de la culture romaine au début du VI^e^ siècle, étudiée en son élite la plus raffinée, qui se trouve saisie en ce représentant par excellence du milieu sénatorial le plus traditionnel. La perception par différence aide à percevoir le relief : avec la justesse que lui permet sa longue fréquentation des « aristocraties

occidentales », J. Matthews renouvelle notre perception des dissonances entre la carrière de Boèce et celle de Cassiodore. L'un est plus homme du passé, Romain revenu très jeune à Rome (d'où une mise en doute de l'hypothèse de P. Courcelle sur une éducation intellectuelle à Alexandrie) ; face à un Cassiodore qui a cherché en tâtonnant les synthèses de l'avenir, en allant servir Théodoric à Ravenne — jusqu'au *secessus* calabrais définitif : on en reparlera en Septembre 1983 au *Convegno* de Cosenza. Ainsi se trouve justement éclairée la logique du procès, celle du juge comme celle du condamné. Le second portrait rompt l'isolement d'où les lecteurs de la *Consolation* sont souvent tentés de considérer Boèce — à partir de sa cellule de condamné — ; le génie boécien gagne à être replacé dans la réalité historique de son environnement culturel. Il en est à la fois l'émanation et l'expression souveraine. C'est ce dialogue vivant entre « le *scholar* et son public » que fait voir et sentir H. Kirkby, en introduisant ainsi du même coup au « panneau » central des œuvres.

Dois-je avouer que j'avais redouté la lecture de cette seconde partie, n'étant pas spécialement attiré par les méandres de la pure « logique »? J'avais eu tort de méjuger la philologie anglo-saxonne. Elle a réussi, en l'occurrence, à faire revivre de l'intérieur les œuvres apparemment les plus sévères et scolaires de Boèce. Les qualités intellectuelles de cet esprit supérieur éclatent même à travers ses traductions, et sont comme objectivement garanties par la longue et profonde empreinte que ces opuscules ont laissée sur un millénaire de culture occidentale : qu'il s'agisse de logique (J. Barnes et O. Lewry), d'arithmétique et de musique (J. Caldwell), de géométrie et d'astronomie (D. Pingree), ou de leur sillage dans le *quadrivium* médiéval (A. White)... Ou encore de ces *opuscula sacra* dont le texte et le contenu sont ici délicatement sondés (J. Mair, M. Gibson).

De ce bel ensemble, retenons seulement ici deux points. D'abord la perplexité que m'inspire le commentaire sinueux (et la note correspondante) sur le passage du *De musica* 4, 3, où Boèce paraît à J. Galdwell s' « étonner » de l'invention antique d'une notation musicale : il faudrait y voir, dit le commentateur, « le point de vue de l'auteur » (et non la simple reproduction d'une source), et donc la confirmation de la phrase radicale d'Isidore affirmant l'inexistence d'une notation musicale (*etym.*, 3, 15, 2). Mais dans sa note, J. Caldwell se rallie à l'idée de ceux qui limitent la portée de l'affirmation isidorienne (comme L. Gushee, cité dans une étude parue en 1973). Je me rallie aussi... Mais les imparfaits du subjonctif dans le passage de Boèce sont-ils plus crédibles? Et le mouvement boécien de la phrase (justement senti par J. Caldwell) ne doit-il pas mettre en garde contre l'inactualité de cette évocation d'une notation musicale? *Adhuc sub musicologis litem relinquo*... Seconde observation : la note de Pingree sur l'instabilité de contenu et de forme des fragments géométriques et astronomiques attribués ultérieurement à Boèce par certains témoins mss. L'ensemble de ces textes (pour aller à l'essentiel) « prouve que Boèce n'était pas en son temps le seul traducteur de textes grecs concernant le *quadrivium*. Là encore, Boèce est délivré de son superbe isolement, et se trouve mise en évidence,

sous un angle précis, la pluralité des cheminements concrets de la culture antique tardive : dont acte, pour les sources d'Isidore !

Si j'avais à choisir pour tout latiniste une étude à lire, parmi tous ces travaux de qualité, je recommanderais le mémoire dense et très « enlevé » d'Anna Crabbe, qui ouvre la dernière partie du livre. Mieux que de lourds commentaires, même récents, il éclaire admirablement « le dessein littéraire dans la *Consolation de Philosophie* ». Ici encore, l'ambiguïté de l'anglais *design* dit à la fois dessein et dessin, projet et structure... La démarche intérieure de la méditation philosophique en prose et en vers se trouve mise en lumière à travers la succession et l'interférence des genres qui se déploient tout à l'aise dans le cadre divers de la *satura*. Un demi-siècle avant que Benoît n'ait la vision mystique du monde « tout entier ramassé en un seul rayon de soleil », la *Consolation* apparaît comme un microcosme transparent à huit siècles de prose et de poésie romaines, assumés et sublimés en un penser à l'éclosion duquel Augustin est loin d'être étranger ; mais ce n'est pas l'Augustin des *Confessions*, c'est celui des *Dialogues* philosophiques de Cassiciacum. Voici bien déplacés les problèmes posés par l'énigme de cette méditation apparemment si peu chrétienne. Mais tant de points éloignent les deux hommes : personnalité, biographie, milieu, origines sociales, manière d'aborder le christianisme. Les dernières pages de l'étude le montrent avec une acuité exceptionnelle. On avait rarement décelé tout à la fois l'augustinisme profond de la *Consolation*, et l'incompatibilité entre le christianisme de Boèce et celui d'Augustin — du moins à considérer globalement celui-ci. Deux sensibilités religieuses, mais aussi des conceptions totalement divergentes de la fonction de l'intelligence dans la spiritualité.

Un large tiers du livre est enfin consacré à des études sur la réception de la *Consolation* dans la pensée et la culture européennes, en latin et en diverses langues vernaculaires. Pierre Courcelle reçoit bien des hommages mérités dans ce bouquet d'études riches et « discrètes » (le français aussi peut user d'ambiguïté). Deux index (codicologique et général) achèvent ce bel ouvrage, à la mesure d'un très grand esprit. Il vient avant les Actes des colloques de 1982 sur Grégoire le Grand et de 1983 sur Cassiodore. Dans cet intérêt renouvelé pour les derniers grands auteurs de l'Antiquité tardive, faut-il voir la contrainte objective des anniversaires, ou un signe des temps incertains que nous vivons?

Jacques FONTAINE.

Sabine G. MACCORMACK, *Art and Ceremony in Late Antiquity* : Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, s. d. (1981), XVI-417 pages et 63 planches.

« L'univers des panégyristes » : ce titre du prologue annonce le programme de l'étude. Elle montrera comment les panégyriques impériaux de l'Antiquité tardive ne prennent leur sens que dans le cadre d'une cérémonie officielle, exprimant et diffusant comme l'art « impérial » l'idéologie du *consensus* des citoyens autour du monarque, chargé par le Ciel d'en assurer la cohésion. « L'osmose entre le son et la vision » se produit à travers des

cérémonies destinées à se figer en un cérémonial. L'idéologie politique de l'Empire, de la Tétrarchie à Byzance, ne doit donc pas être abstraitement déduite des seuls textes. Il faut se représenter la communication concrète et vécue entre ces trois langages interférents du *consensus* et de sa liturgie : la parole, le geste, l'image. La première communique avec les deux autres grâce à l'*ekphrasis* intégrée au panégyrique, lui-même intégré à une cérémonie. Histoire littéraire, idéologique, artistique, indissolublement.

On s'étonne d'abord que les trois parties privilégient (et dans cet ordre) *aduentus*, *consecratio* et avènement, sans qu'on en vienne aux cérémonies précises qui ont été l'occasion de la plupart des panégyriques latins tardifs conservés : *uota* ou anniversaires politiques divers. En fait, les trois mots-titres désignent des aspects majeurs de toute cérémonie ; mais on doit reconnaître au moins des ambiguïtés dans les critères de ce plan. Il est dommage aussi qu'il nous soit expliqué dans les conclusions (p. 274) : la *diuisio* est ainsi dans la péroraison ! L'*aduentus* réunit en lui-même l'avènement — mot très proche, dont la parenté a été voilée à l'auteur sous l'anglais *accession* —, sa répétition rituelle chaque fois qu'un empereur « advient » dans une cité, et même — à bien y réfléchir — sa *consecratio*, puisqu'il y est l'objet d'honneurs religieux comme un être divin (certaines pages des *Panégyriques* le disent très explicitement). C'est donc par un artifice (peut-être nécessaire) d'exposition que les deux dernières parties traiteront de consécration et d'avènement. Seul ce dernier mérite sa place finale, comme une « cérémonie essentiellement non-classique » (rien n'est dit des précédents anciens d'*inauguratio* des magistratures romaines...).

Sans y parvenir toujours clairement, chacune des trois parties s'efforce de montrer que les trois rites étudiés ont connu des mutations respectives de la Tétrarchie à l'Empire chrétien du IVe siècle, puis de celui-ci à Byzance (où le *Panégyrique de Justin II* par Corippus marque à la fois, en 566, un terme et un nouveau départ). La juxtaposition de ces trois évolutions amène à des redites, des interférences, des retours en arrière, qui ne facilitent pas l'intelligence de la suite des idées. Cela est dommage, car l'auteur est réfléchie, bien informée, et ne manque pas de finesse dans son commentaire idéologique des monuments figurés, même les plus connus (*missorium* de Madrid, mosaïques de Saint-Vital à Ravenne).

L'*aduentus* hérite des « épiphanies » hellénistiques (dont l'importante « ascendance » aurait pu être mieux marquée que par quelques allusions à Démétrius Poliorcète). Dès la Tétrarchie, l'*aduentus* est un rituel de « présence divine », où se mêlent lumière et salut. Le thème tend à se dissocier à partir de Constantin : la divinité *accompagne* l'empereur, sans plus se *confondre* avec elle (mais le panégyriste du très chrétien Théodose l'appellera encore *deus* !). Après la « réaction » de Julien, qui ramène la cérémonie à son sens tétrarchique, la fin du siècle tend à déplacer l'accent vers une relation plus statique entre l'empereur et « sa » ville, où il *fixe* désormais sa présence éternelle. L'*aduentus* proprement dit se christianise en s'appliquant aux évêques et aux reliques (ne pas oublier le *De laude sanctorum* de Victrice de Rouen !).

Le conflit apparaît naturellement plus aigu, entre paganisme et chris-

tianisme, à propos de la *consecratio*. Soumise *post mortem* à l'approbation préalable du sénat sous le Haut-Empire, elle ne l'est plus avec les Tétrarques qui se proclament eux-mêmes, par leurs titres divins, des dieux vivants. Constantin profite de cette sacralisation, que christianise subtilement la théologie politique d'Eusèbe. Mais peut-on dire que « ces conflits se résolvent en termes d'art visuel »? Le char d'Élie et sa « lecture chrétienne » sont dans les textes avant de figurer sur de rares pièces comme les portes de Sainte-Sabine ; quant à l'empereur « en majesté » (ainsi que le Christ Pantokratôr), il relève d'une expression plastique de la *maiestas*, thème qui n'est pas à confondre avec celui de la *consecratio*. Comment soutenir que la *consecratio* « fut la première cérémonie impériale à trouver une expression chrétienne caractérisée »? Le souverain Dieu « trône » dans les textes bibliques bien avant l'existence du christianisme, et il y a toute une « préhistoire » de cette image politique et religieuse, qui n'est guère évoquée ici. La « résolution chrétienne » du conflit est une idée peu nette, que n'éclaire pas de manière très convaincante le rapprochement de textes d'Ambroise et de Corippus séparés par près de deux siècles, et bien hétérogènes (une oraison funèbre est bien distincte du panégyrique d'avènement d'un empereur vivant).

L'avènement hérite de la proclamation militaire de l'*imperator* sur le champ de bataille (telle que Julien la vécut encore après sa victoire de Strasbourg). Il commence de se ritualiser sous la Tétrarchie (remise de couronnes), puis la cérémonie devient plus complexe (rites militaires et civils) sous la dynastie constantinienne. En invoquant ici *adlocutio* et *largitio* de l'arc de Constantin, l'auteur montre une fois de plus, malgré elle, combien est incertaine la barrière qu'elle veut établir entre avènement et *aduentus*. Dans un sens analogue, l'explication du *missorium* de Madrid nous ramène à l'ostension de la *maiestas*, et non à un avènement au sens propre. C'est seulement à Byzance que le cérémonial d'avènement apparaîtra dans tout son déploiement.

Tout bien pesé, un plan chronologique (avec les divisions esquissées en tête de l'ouvrage) aurait permis d'y voir plus clair, et d'utiliser les textes des panégyriques en séries chronologiquement homogènes. Les cadres formels et peu « isolants » des panneaux du triptyque actuel ont bien des inconvénients, dont le moindre n'est pas de reprendre comme « en colonnes » la même suite de siècles. L'évolution tracée est juste dans l'ensemble. Et le livre a le mérite d'inviter à se placer simultanément à des points de vues oratoires, cérémoniels, artistiques pour assister comme en relief à la mise en forme d'une idéologie qui a considérablement évolué, dans ses contenus comme dans ses modes d'expression. Le sort fait aux monnaies aurait pu avantageusement être accru (figures et légendes) : car elles étaient bien les seuls *media* universellement répandus, et probablement les plus efficaces. Les relations établies entre les divers langages de cette civilisation invitent à se poser en termes plus complexes les échanges entre liturgie politique impériale et liturgie basilicale chrétienne. C'est un ouvrage à idées, — dont beaucoup restent à tirer au clair dans le détail. Mais c'est déjà beaucoup

que d'y être ainsi incité par un livre à la typographie excellente ; et les planches commentées sont d'une bonne venue graphique.

Jacques FONTAINE.

Medioevo latino, Bollettino bibliografico della cultura europea dal secolo VI al XIII, t. III (1980), a cura di Claudio LEONARDI e di Rino AVESANI, Ferruccio BERTINI, Giuseppe CREMASCOLI, Giovanni ORLANDI, Giuseppe SCALIA : Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 1982, XL-984 pages.

Quo non tumescet? Ce tome de *Medioevo latino* passe de 660 à 984 pages. Abondance de biens... Mais la publication risque d'être dans la nécessité d'éclater en deux tomes par volume. Pourtant, les responsables avaient eu la prudence d'éviter le *mare magnum* de la Renaissance, beaucoup plus précoce outre monts, et d'écarter pratiquement les XIV^e^ et XV^e^ siècles. Faut-il encore couper entre haut et moyen Moyen Age? Cela ne se coupe pas aux ciseaux. Alors, en partant de la considération purement matérielle du présent volume, réserver un premier tome aux « auteurs et textes », et un second au reste — qui n'est pas moins précieux?

Les rubriques de la troisième partie (« Argomenti e discipline ») ont fait l'objet d'un ajustement nouveau et d'un accroissement d'ensemble des rubriques. *Ascetica* (etc.) passe à la nouvelle rubrique *Spiritualità. Opere di consultazione generale* éclate entre une rubrique *Bibliografie* remaniée, et trois autres nouvelles (*Dizionari, Repertori ed enciclopedie* et *Incipitari*). *Ricerche lessicografiche computerizzate* se retrouve dans les nouvelles venues *Lessicografia*, et *Elaborazione elettronica dei dati. Storia della letteratura e della cultura* se scinde en *Letteratura* et *Storia della cultura e della mentalità. Trattadistica giuridica* fait place à *Diritto canonico* e *Diritto civile*. Quatre autres « nouvelles » : *Biblioteche medievali* ; *Cataloghi di manoscritti* ; *Grammatica, dialettica, logica* ; *Monachesimo e ordini religiosi*. Codicologues, historiens de la culture et de l'enseignement seront comblés !

On n'appréciera point seulement l'accroissement nouveau des dépouillements (la liste des sigles de périodiques passe de 21 pages à 28). Mais aussi la commodité de la signalisation ; l'intérêt des analyses, proportionnelles à l'apport des publications, et toujours prudemment critiques — en particulier pour les éditions, dont *Medioevo latino* ne se contente pas de signaler les titres et les références aux comptes rendus — ; un incroyable souci de « dénicher » les travaux égarés dans des publications inattendues (la table des sigles signale même... le supplément hebdomadaire du *Monde* !).

On ne peut que louer les renvois internes (*cross references*) pour les travaux à cheval sur plusieurs auteurs, textes ou sujets. Au lieu de les énoncer en détail au(x) point(s) de renvoi, on devrait les y donner en abrégé, et multiplier ces renvois (s'il est besoin). Deux observations sur les *Congrès*. Le choix des seules communications les plus importantes (alors signalées et analysées) donne à réfléchir *pro et contra*. Du moins aimerait-on connaître les titres des communications qui ont *paru* mineures *aux recenseurs*. Le problème reste celui de la subjectivité dans les choix : un instrument biblio-

graphique, visant par tant d'aspects à l'exhaustivité, y a-t-il droit? Seconde observation, concernant le doublet sur le Congrès *Saint Benoît et son temps* (6153 et 6191) : ces deux « Chroniques » du même Congrès ne devraient-elles pas être groupées?

Que les éditeurs voient dans ces menues observations les réactions d'un utilisateur et admirateur. Ce n'est pas faute d'appels (répercutés dès la *R. É. L.*, 58, 1980, 658!) que la collaboration demeure exclusivement italienne. On le regrette d'autant plus que Cl. Leonardi et son équipe rendent à tant de chercheurs de tant de spécialités d'inestimables services.

Jacques FONTAINE.

The Cambridge History of Later Medieval Philosophy : from the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100-1600. Editors : Norman KRETZMANN, Anthony KENNY, Jan PINBORG. Associate Editor : Eleonore STUMP : Cambridge University Press, 1982, 1 vol. gr. in-8°, XIV et 1.035 pages, 2 *indices*.

Il n'est pas question de donner ici un compte rendu détaillé d'un ouvrage qui n'est pas relatif à la littérature classique et dont le caractère technique est très prononcé puisqu'il s'agit en fait d'une synthèse de la philosophie scolastique. Mais il nous paraît important que la *Revue des études latines* soit appelée aujourd'hui à le signaler. Effectivement, le latin forme un tout. Nous prenons conscience aujourd'hui de son unité et de ses trésors.

La philosophie médiévale est d'une richesse extrême. Elle appartient d'abord, par sa langue, aux latinistes. Or, elle touche toutes les grandes questions qui nous sollicitent encore. Telle est la première raison pour laquelle ce livre mérite notre intérêt. L'équipe de spécialistes qui l'a rédigé a choisi de procéder par sujets et non par auteurs. Cela ne va pas sans danger, car l'unité des œuvres apparaît moins. Mais on peut se servir des *indices* pour la rétablir et une série de notices biographiques succinctes est placée à la fin du volume. Le classement des sujets, tel qu'il nous est proposé, marque une évolution originale dans les études médiévales. Il suffit de comparer avec l'*Esprit de la philosophie médiévale* d'É. Gilson pour percevoir la différence. Le présent ouvrage est dominé par la réflexion sur la logique et sur le langage. Le nominalisme est au centre de tout et Ockham supplante saint Thomas et plus encore saint Bonaventure. On peut le regretter, souhaiter un meilleur équilibre. L'anthropologie, par exemple, ne fournit pas ici une tête de chapitre et il en va de même pour le problème de Dieu. La notion d'humanité n'est évoquée que parmi les universaux et le statut de la théologie n'est pas étudié de manière spéciale. Dans l'ordre même du langage, cela suscite quelques grandes absences : Raymond Lull et Maître Eckhardt ne sont chacun cités qu'une fois. On ne s'en étonne pas, à l'époque où *Le nom de la rose* connaît le succès que chacun sait. Succès mérité, d'ailleurs. Ce tome de la Cambridge History se tient très proche des problématiques contemporaines. Il peut ainsi traiter des questions qu'on n'avait pas abordées d'une manière aussi approfondie et synthétique à la fois. Nous pensons en particulier à la philosophie politique et aux théories du langage

(grammaire « modiste » ; terminisme). Les auteurs montrent bien le caractère métaphysique de telles démarches ou, au moins, lorsque l'être n'est pas en cause, leur caractère logique et les exigences de rigueur et de profondeur dont elles témoignent à cet égard.

Par sa composition et par le choix des questions, le livre sacrifie un peu la philosophie du XII^e siècle. En revanche, il met fortement l'accent sur la scolastique tardive. Il en marque de manière originale la survie dans la Renaissance au XV^e et surtout au XVI^e siècles (Suarez). Il montre aussi, dans son dernier chapitre, comment on est revenu à la scolastique à partir du XIX^e siècle et, tout en se réjouissant d'un tel renouveau, il définit l'originalité du point de vue le plus moderne, dont il est témoin.

Il reste à se demander si le latiniste classique trouve ici des informations qui l'intéressent spécialement. Pour répondre, il suffit de regrouper les différentes citations relatives à Cicéron. On constate qu'elles portent essentiellement sur deux sujets. D'abord, le droit naturel : l'influence de l'Arpinate se manifeste particulièrement lorsqu'il s'agit de classer les valeurs de la guerre et de la paix et de définir le *bellum iustum*. Dans l'ordre de la logique, qui intéresse plus encore nos auteurs, Cicéron intervient particulièrement à propos des *Topiques*. Étudiant à cet égard les sources de la pensée médiévale, Sten Ebbesen présente une remarquable analyse des sources de l'ouvrage cicéronien et de son influence ; il marque la double valeur du mot *topos* qui signifie à la fois l'argument et sa source, l'inférence et l'axiome. Les dialecticiens, de Cicéron à Thémistius et à Ramus, ont insisté sur le premier aspect ; les savants, comme Galien, sur le second et, à partir de lui, ils ont esquissé une réflexion sur les principes qui prépare la « méthode », Descartes, Pascal ; Boèce, comme Aristote déjà, se tenait à mi-chemin des deux conceptions.

On voit la richesse et l'originalité des recherches qui nous sont proposées : elles aident le latiniste à se situer dans la chaîne historique des pensées et des doctrines. Elles décèlent à travers les temps des relations d'une fécondité extrême. En même temps, elles touchent sans cesse à l'être et au fondamental. Elles font rentrer la scolastique dans la vie et dans l'histoire, sans la priver de sa portée éternelle.

Alain MICHEL.

Le latin de la Renaissance à nos jours.

M. P. CUARTERO SANCHO, *Fuentes clásicas de la literatura paremiológica española del siglo XVI* (Coll. « Tesis doctorales », XLIV) : Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1981, 165 pages.

Sous le signe de Bataillon et de Todorov, ce menu travail apporte sa pierre à l'étude complexe de l'érasmisme hispanique, et par là de la culture du Siècle d'or entre 1510 et 1596. Il s'agit d'analyser 130 séquences découpées dans quatre collections non seulement de proverbes, mais aussi « d'anecdotes, apophtegmes, contes, dits, aphorismes, etc. ». Ces quatre collections aux titres pittoresques (le dernier s'appelle « propos de table et soulagement des voyageurs ») font appel à quantité de sources antiques et récentes, profanes et sacrées, grecques et latines. Érasme y tient, avec