partie balaie la littérature des questions et réponses avec Philon d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, l'Ambrosiaster, Jérôme, Augustin, Eucher de Lyon, le Pseudo-Justin (et autres traités anonymes du Ve s.), Théodoret de Cyr, Hésychius de Jérusalem. Puis C. Zamagni s'interroge sur la façon de comprendre ce genre littéraire aux IVe et Ve siècles et livre quelques réflexions sur le genre classique. L'analyse de toutes ces œuvres prouve la variété du « genre littéraire ». Et C. Zamagni de noter, après les opinions de A. Volgers et de H. Dörries : « Donc, si les Questions latines ne s'appuient pas réellement sur le même procédé simple et commun des Questions grecques, nous devrions peut-être […] exclure les Questions de Jérôme et la majeure partie de celles d'Augustin de ce genre littéraire » (p. 263).

Enfin, la dernière partie envisage la « postérité » du genre des questions et réponses, avec les contributions de Y. Papadogiannakis (« Didactiscism, exegesis, and polemics in Pseudo-Kaisarios's *Erotapokriseis* », p. 271-289) et de T. S. Schmidt (« Jeux de réponses et programme didactique dans les *Commentaires* de Basile le Minime aux *Discours* de Grégoire de Nazianze », p. 291-305). Y. Papadogiannakis s'intéresse notamment aux « techniques pédagogiques du dialogue entre maître et élève » dans un recueil du Ve s. T. S. Schmidt, quant à lui, démontre que « Basile n'a pas nécessairement voulu donner une forme de question et réponse à telle ou telle scholie, mais il en a conservé la structure si sa source la lui fournissait », p. 303).

Érudit et passionnant, cet ouvrage soulève sans doute plus de questions qu'il ne propose de réponses permettant de définir le genre littéraire si varié des questions et réponses… De nouvelles analyses, notamment dans le domaine latin, permettront peut-être à l'avenir de préciser ce que sont les *Quaestiones* pour un Jérôme ou un Augustin.

Aline Canellis.

Philosophie

Présocratiques latins : Héraclite. Introd., trad. et commentaire par Carlos Lévy & Lucia Saudelli (Collection « Fragments ») : Paris, Les Belles Lettres, 2014, lxxii et 193 pages.

Ce livre est le premier recueil de tous les témoignages sur Héraclite conservés en latin, depuis les origines de la littérature latine jusqu'à l'époque de saint Augustin. Beaucoup de ces textes n'avaient pas été retenus par Diels-Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1951-1952[6]). Si la plupart figurent dans le recueil de S. N. Mouraviev (*Heraclitea*, II, A, Sankt Augustin, 1999-2002), une douzaine d'entre eux peuvent être considérés comme des « inédits » (p. xxxvi). En introduction, les auteurs commencent par rappeler les caractéristiques générales de la philosophie à Rome, puis font très clairement le point sur la délicate question de la doxographie. Ils étudient ensuite les structures de l'histoire de la philosophie chez les auteurs de langue latine et rappellent la place d'Héraclite dans la pensée et la littérature antiques. Dans la littérature latine figurent plusieurs anecdotes concernant Héraclite, notamment celle qui oppose les larmes de l'Éphésien au rire de Démocrite : attestée pour la première fois dans un fragment de Sotion, le maître de Sénèque (chez Stobée, 3, 20, 53), elle se retrouve chez Sénèque et chez Juvénal et connaîtra une immense fortune dans la peinture et la littérature européennes. Les auteurs latins citent parfois Héraclite en grec (ainsi Apulée, Aulu-Gelle, Censorinus), parfois en

traduction latine (Cicéron, Sénèque, Columelle, Tertullien). Un motif qui revient constamment est celui de l'obscurité d'Héraclite, une obscurité que les Latins considèrent comme volontaire. Enfin la dernière partie de l'introduction est consacrée à l'image d'Héraclite dans les différentes traditions philosophiques ou culturelles : le stoïcisme (il est à noter que chez les Latins Héraclite, s'il apparaît comme l'inventeur du feu en tant que principe de toutes choses, n'est pas présenté comme le précurseur du stoïcisme et que le stoïcien Sénèque lui accorde assez peu d'intérêt), l'épicurisme (avec la polémique de Lucrèce), l'encyclopédisme, la grammaire et la rhétorique, le scepticisme, le platonisme et pour finir la pensée chrétienne.

Après cette riche introduction, les témoignages sont présentés dans l'ordre chronologique. De Varron à saint Augustin, 28 auteurs sont cités. Chaque passage est donné en latin, avec une introduction, une traduction originale, des notes abondantes et une bibliographie. En conclusion, les auteurs reconnaissent que l'Héraclite latin n'était peut-être « ni très original, ni très profond », « mais le simple fait qu'il existât représentait en lui-même un fait majeur » (p. 179). À travers lui, en effet, comme à travers d'autres penseurs, les Romains « prenaient acte en quelque sorte officiellement de l'existence de toutes les questions que le *mos maiorum* ne leur avait jamais appris à se poser » (p. 178). L'ouvrage se termine par un utile *Index locorum*.

On constate que, de façon générale, les Latins se révèlent peu favorables à Héraclite, dont ils critiquent volontiers l'obscurité et auquel ils préfèrent Démocrite. Il y a cependant un texte latin qui exprime avec beaucoup de force le « mobilisme » universel : les v. 165-430 du chant XV des *Métamorphoses*. Il est vrai qu'Ovide place ce discours dans la bouche de Pythagore, et non pas d'Héraclite. Ce passage est cité simplement en note à propos de Sénèque (note 13, p. 49, où le *cuncta fluunt* du v. 178 n'est pas relevé). Sans doute aurait-il fallu lui accorder davantage de place dans ce tableau de l'héraclitisme latin. Cette remarque n'ôte rien à la remarquable qualité de ce recueil. En conclusion, C. Lévy et L. Saudelli présentent leur livre « comme le premier d'une série destinée à donner la représentation la plus exacte possible de ce que représentèrent les Présocratiques pour les Romains cultivés » (p. 179). On attend donc avec impatience la parution d'autres volumes qui permettront, comme celui-ci, de mieux comprendre à la fois la tradition des Présocratiques et les caractères propres de la philosophie romaine.

François Guillaumont.

Joy Connolly, *The Life of Roman Republicanism* : Princeton – Oxford, Princeton University Press, 2015, xix et 228 pages.

J. Connolly s'est fait connaître en 2007 par un ouvrage, *The State of Speech : Rhetoric and Political Thought in Ancien Rome* (Princeton), où elle montrait que Cicéron présentait la République comme « un État de la parole » et donc l'orateur comme un modèle pour le citoyen d'une telle République. Dans le présent ouvrage, elle poursuit une réflexion, entamée dès 2001, sur la pensée républicaine, qu'elle juge actuellement coincée entre deux modèles pernicieux : le libéralisme et le communautarisme. Son idée est que l'étude de la pensée politique romaine pourrait aider à trouver une troisième voie : non qu'il faille prendre, naïvement, pour modèle la République romaine, mais l'examen de la perception républicaine romaine, à la lumière de quelques penseurs modernes (R. Moerstein-Marx, K. J. Hölkeskamp, mais aussi H. Arendt, P. Ricoeur, M. Foucault…), ouvre des perspectives nouvelles sur les œuvres littéraires latines, à condition de sortir de la critique philologique classique ; et ce sont ces perspectives qui pourraient nourrir une réflexion

philosophico-politique moderne. Dans cette optique, J. Connolly examine successivement, en cinq chapitres, Cicéron, *De Rep.* ; Salluste ; Horace, *Sat.* I ; quelques discours de Cicéron ; et enfin le *Pro Marcello.*

Dans le *De Rep.* de Cicéron, J. Connolly examine les rôles de l'antagonisme, du consensus et de l'institutionnalisation dans la pratique politique romaine. L'affrontement caractérise les relations politiques à Rome : compétition à l'intérieur de la classe dirigeante ; opposition entre sénat et tribuns, ou entre sénat et assemblées populaires ; confrontations entre groupes d'intérêt, familiaux ou économiques. Loin de l'image idéale d'une communauté homogène et harmonieuse, placée sous le signe de la *concordia* ou du *consensus*, Cicéron ne cèle pas la réalité agonistique de la politique romaine, motivée par l'attachement ombrageux à la *libertas*. Certes, il prône la *concordia*, mais sans cacher que celle-ci a toujours été dans l'histoire de Rome et ne peut être que le résultat d'un compromis, fragile, instable et sujet à caution, entre des forces fondamentalement antagonistes. Dans un tel contexte de litige perpétuel, l'orateur joue évidemment un rôle capital, tant dans l'expression de la violence républicaine — les *Catilinaires*, les *Philippiques* — que dans l'effort de stabilisation des conflits politiques.

Le chapitre 2 considère l'œuvre de Salluste à travers les thèmes de justice et de corruption. Les conflits civils qui secouent l'ordre républicain aboutissent à une déformation du jugement civique. L'auteur explicite le lien subtil qui unit les Préfaces de Salluste à son récit historique : l'importance du corps. Corps séduisant de Catilina, corps sanglants des victimes etc., mais aussi domination des préoccupations corporelles (richesses, jouissances) sur l'âme, sur la vertu. La démesure des puissants, leur perpétuelle tricherie politique engendre, en réplique, une paranoïa défensive du peuple. La justice est évacuée au profit de l'erratique *fortuna.* Le peuple ne se reconnaît plus et n'est plus reconnu.

Le chapitre 3 poursuit le thème du jugement à travers l'étude, dans le l. I des *Satires* d'Horace, de l'influence des autres sur le sujet. Dans quelle mesure le sujet désire-t-il voir son autonomie bornée par l'influence de son entourage ? Dans le contexte historique d'un Octave tout-puissant, Horace, grâce au genre privilégié de la satire, désavoue l'acte de juger l'autre et soi-même. Ce fil directeur du refus de juger nous vaut une série d'explications de textes originales. À l'exact opposé du républicanisme austère d'un Caton, celui d'Horace pose et montre les limites de la souveraineté de la personne humaine et du citoyen, en une démarche qui rejoint les interrogations de l'homme actuel sur sa propre autonomie dans le monde moderne.

Cette division de soi est le sujet du chapitre 4, qui replace différents discours de Cicéron dans leur contexte historique. J. Connolly y dénonce le faux dilemme entre sincérité et artifice. L'orateur n'existe que par sa relation avec son public, et la diversité de celui-ci le condamne à adapter son discours à celle-ci : Cicéron, sans contradiction aucune, est tantôt *optimate* et tantôt *consul popularis* ; parfois le conflit est intérieur, quand il doit attaquer dans son discours quelqu'un dont l'amitié lui importe. C'est que, contrairement au philosophe grec, l'orateur romain se situe dans l'action, au cœur de la réalité politique.

Cette donnée permet à l'auteur de proposer, dans le chapitre 5, une approche nouvelle du *Pro Marcello* — discours si déconcertant que la critique en a proposé des interprétations fort divergentes, allant parfois jadis jusqu'à le soupçonner d'être un faux. Dans sa revue des opinions critiques sur ce discours, l'auteur semble ignorer d'ailleurs celle, récente, d'A. Tedeschi. Elle y voit, quant à elle, non sans pertinence, cinq thèmes dominants : 1. l'imagination : Cicéron demande aux sénateurs de se projeter dans l'avenir pour déterminer ce qu'ils seront dans le nouvel environnement politique créé par la victoire de César ; 2. la mémoire des horreurs de la guerre civile récente, pour éviter son renouvellement ; 3. la reconnaissance par chacun, comme

chez Horace, de ses limites, dans une démarche opposée au modèle héroïque catonien ; 4. la capacité de bien penser en fonction d'une situation politique inédite ; 5. la transition délicate entre résistance et soumission au pouvoir monarchique.

Telle est, grossièrement résumée, la matière d'un livre qui ne laissera assurément personne indifférent, qu'il fasse grincer des dents à certains ou qu'il suscite l'enthousiasme d'autres. Une chose est certaine : la démarche de J. Connolly est, comme d'habitude, résolument originale, qui recourt à la pensée philosophique la plus moderne pour tenter de mieux comprendre la pensée romaine. La démarche inverse, en revanche, à savoir repérer des correspondances avec le monde moderne, n'est pas toujours convaincante, même si la mise en évidence de certaines convergences s'avère parfois fascinante. Mais la faiblesse de celles-ci, si c'en est une, est qu'elle se fait pratiquement toujours avec les U.S.A., dont il est vrai que bien des traits ne sont pas sans évoquer, sciemment ou non, la Rome républicaine. Nos vieilles démocraties européennes tiennent, dans la pensée de l'auteur, une place aussi restreinte que les travaux dans une langue autre que l'anglais (natif ou traduit) qu'on trouve dans sa bibliographie : dix titres sur quelque trois cents. Ces réserves faites, il demeure que nous avons affaire à un livre puissamment original : sur Cicéron surtout, mais aussi sur Salluste et sur Horace, l'auteur a parfois des intuitions fulgurantes, qui irriguent d'un sang neuf la critique de ces auteurs.

Paul M. Martin.

Martin Degand, *Sénèque au risque du don. Une éthique oblative à la croisée des disciplines* (Collection « Antiquité et sciences humaines : la traversée des frontières », n° 2) : Turnhout, Brepols, 2015, 440 pages.

Cet ouvrage, issu d'une dissertation doctorale, paraît dans une collection créée récemment chez Brepols et dont l'intitulé, « Antiquité et sciences humaines : la traversée des frontières », s'applique fort bien au projet de Martin Degand. Celui-ci se propose en effet d'étudier la façon dont Sénèque conçoit la bienfaisance — définie comme un échange de dons et de services — en la confrontant aux diverses réflexions socio-anthropologiques contemporaines et en l'éclairant des ressemblances et différences ainsi constatées. Sa recherche se veut fondamentalement interdisciplinaire, sous la forme d' « un inlassable jeu d'aller-retour dans l'espace et dans le temps, où la thématique oblative tient lieu de fil rouge » (p. 14). Chez Sénèque, M. Degand s'appuie sur un corpus de textes élargi : le *De beneficiis*, bien entendu, mais aussi le *De uita beata* et les *Lettres à Lucilius*, où l'on trouve aussi des développements sur la bienfaisance. Quant au versant contemporain, il est représenté surtout par les travaux de Mauss, Caillé, Godelier, Godbout, ainsi que par ceux du M.A.U.S.S. (acronyme de « Mouvement Anti-Utilitariste en Sciences sociales »), mais cette liste n'est pas limitative, et bien d'autres chercheurs modernes seront convoqués au fil des analyses : la considérable bibliographie des p. 407-429 est révélatrice de la richesse de l'information. Certes, cette confrontation entre la théorie sénéquienne du bienfait et les études modernes sur le don n'est pas nouvelle : d'autres chercheurs, italiens et anglo-saxons, la pratiquent déjà. On pense en particulier aux travaux de l'équipe interuniversitaire de Palerme / Sienne / Vérone, dont la démarche obéit au même principe que celle de M. Degand, et dont les membres ont déjà procuré plusieurs monographies et un commentaire du livre I du *De beneficiis*. M. Degand n'ignore pas leurs travaux, il les signale (p. 25 *sq*.), les utilise souvent, à l'occasion les critique, parfois un peu sévèrement (ainsi p. 14, n. 4), considérant que lui-même appuie ses travaux sur un socle anthropologique et sociologique plus large. Pour

autant, l'univers sociétal et intellectuel de Sénèque étant éloigné des terrains où chassent les anthropologues contemporains, M. Degand a parfaitement conscience de l'imprudence qu'il y aurait à appliquer sans précaution leurs données à une œuvre de l'Antiquité. D'où le titre de son livre, où le « risque » est non seulement celui que prend le donateur en accordant un bienfait, mais aussi le sien propre, celui qu'il assume dans sa démarche scientifique.

L'ouvrage est organisé en deux grandes parties. La première, « Les temps du don » (p. 49-253), décrit et décrypte la façon dont Sénèque conçoit l'échange de *beneficia*, autour d'un certains nombres de verbes qui rythment le processus bienfaisant et donnent leurs titres aux différents chapitres : *dare*, *accipere*, *debere*, *reddere* / *recipere*. La seconde partie, « Autour du *beneficium* » (p. 255-379), approfondit un certain nombre de thèmes spécifiques qui concernent de façon transversale les différentes étapes du bienfait. Sont ainsi étudiés le moment de la demande initiale, le public du traité, les notions de joie et de plaisir, les relations avec les domaines juridique et économique, le lexique du bienfait, le rapport avec les concepts d'*amicitia* et de clientèle, la référence aux dieux, la métaphysique sous-jacente.

Dans la première partie surtout, l'essentiel du propos est consacré à la description du système conceptuel de Sénèque. C'est lui qui fournit l'armature de l'exposé ; et c'est à l'occasion seulement et dans un second temps que viennent s'y greffer les références aux thèses socio-anthropologiques contemporaines (commodément signalées en marge par une barre verticale), pour signaler les éléments communs et les différences avec le point de vue du philosophe antique, et pour apporter un éclairage novateur. La seconde partie, elle, fait une part plus large à l'anthropologie, favorisant l'interprétation de la documentation antique au travers des grilles de lecture et des questionnements empruntés aux sciences humaines. Certes, on peut objecter qu'il est dissymétrique de comparer un système unique et cohérent, celui de Sénèque, avec des fragments de doctrines modernes de provenances diverses (p. 323, M. Degand inclut même dans ses références — et pourquoi pas ? — le Code Civil belge et le droit notarial). Mais cette inquiétude disparaît au vu des résultats. M. Degand s'appuie sur des bases philologiques fermes (il est attentif au détail des textes latins, aux problèmes de critique textuelle, et les traductions qu'il propose sont les siennes propres), et son panorama de la conception sénéquienne du don est précis et juste ; en même temps, sa compétence en sciences humaines lui permet d'ouvrir des perspectives inhabituelles sur l'originalité de la pensée de Sénèque.

La conclusion générale (p. 381-395) est suivie d'une « Annexe » (p. 397-406) consacrée à la trentaines de pages dépréciatives que F. Lordon a consacrées au *De beneficiis* de Sénèque dans son livre de 2006, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*. M. Degand critique l'absence de socle philologique (F. Lordon méconnaît le texte latin et ne se fonde que sur la traduction « de » P. Veyne — laquelle est à très peu de choses près celle de la CUF — ce qui le conduit à des méprises) ; l'utilisation de citations hors contexte ; divers contresens philosophiques... Bref, selon M. Degand, F. Lordon donne l'image de ce qu'il ne faut pas faire en matière d'interdisciplinarité.

Le livre de M. Degand constitue l'exemple contraire, et il représente un riche apport à l'interprétation de la théorie sénéquienne du bienfait. Ancré dans une double et solide compétence de latiniste et de socio-anthropologue, il propose une approche perspicace et stimulante des textes du philosophe romain, éclairée par une interdisciplinarité innovante mais toujours raisonnable et bien menée. On ne peut qu'en conseiller vivement la lecture.

Mireille Armisen-Marchetti.

Ilsetraut Hadot, *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie* (Collection « Philosophie du présent ») : Paris, Vrin, 2014, 452 pages.

Cet ouvrage est une traduction augmentée de la thèse allemande soutenue par Ilsetraut Hadot à la Freie Universität de Berlin en 1965, puis publiée en 1969, toujours à Berlin, sous le titre *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*. I. Hadot y révélait l'importance radicale, dans l'œuvre de Sénèque, de la direction spirituelle, direction dont elle présentait les antécédents, les modalités et les limites. Elle éclairait ainsi tant l'attitude philosophique que les choix littéraires de Sénèque, en s'appuyant sur une connaissance aiguë de son système de pensée ainsi que des arrière-plans historiques et philosophiques. L'ouvrage avait fait date dans les études sénéquiennes, et il n'est plus grand monde aujourd'hui pour contester les thèses d'I. Hadot. Pour ma part, ma longue fréquentation de l'œuvre de Sénèque m'a convaincue de leur fécondité, et il m'est souvent arrivé de les vérifier à partir d'autres points de départ que le sien.

Un demi-siècle plus tard, voici que nous disposons d'une traduction qui ravira les lecteurs francophones. Elle sera l'occasion de constater le caractère toujours actuel d'un ouvrage que l'on lira ou relira avec profit, qu'on soit spécialiste ou non de Sénèque, et qu'on s'intéresse à la philosophie ou à la littérature antiques. Les non-germanistes comme ceux qui ne lisent que laborieusement l'allemand pourront apprécier au rythme d'une lecture aisée la limpidité et la fluidité de l'exposé d'I. Hadot, y compris dans ses moments les plus techniques. Cette édition s'applique d'ailleurs à faciliter la tâche du lecteur : si la structure globale du livre est inchangée, ont été ajoutés des titres intermédiaires et des titres courants qui facilitent le repérage et aident à suivre le fil de la démonstration. Plus discutable, en revanche, les citations grecques et latines qui dans l'édition allemande étaient données dans leur langue originale sont ici, à de rares exceptions près, traduites en français sans mention du texte premier, et le grec est translittéré. Il en va de même pour les citations d'auteurs allemands modernes. Seules les citations anglaises restent en langue originelle. Tout cela est tristement révélateur de la culture ou plutôt de l'inculture prêtée aux lecteurs, et d'ailleurs probablement justifié : l'éradication de l'apprentissage des langues anciennes dans l'enseignement secondaire, à laquelle contribue avec zèle l'actuelle réforme des collèges, ne saura manquer de justifier ces précautions. Un détail menu mais révélateur va dans le même sens : c'est la traduction de *Philologen* (p. 2 de l'ouvrage allemand) par « historiens » (p. 10), et cela alors même qu'I. Hadot démontre brillamment dans la suite de l'ouvrage l'intérêt, pour bien évaluer l'attitude philosophique de Sénèque, d'examiner aussi ses choix rhétoriques. Cet effacement de la « philololologie » devant l'histoire est symbolique de l'évolution de nos études.

Mais revenons aux questions de fond. Cet ouvrage n'est pas seulement une traduction, il s'accompagne d'une mise à jour et d'un approfondissement. Mise à jour, d'abord, par la prise en compte d'un grand nombre de travaux parus depuis 1969, comme l'indique l'ampleur de la bibliographie des p. 415-448. Ici, pourtant, une réserve : si la bibliographie anglo-saxonne est abondamment mentionnée, il n'en va pas de même pour les travaux publiés dans les autres langues, en particulier pour ceux de nos collègues italiens. Serait-ce parce qu'ils sont présumés plus « philologiques » que philosophiques ? C'est en tout cas dommage. L'ouvrage prend aussi en compte un certain nombre de débats et de polémiques postérieurs à 1969. Il approfondit tout d'abord divers points d'histoire de la philosophie, qu'il s'agisse de définitions ou d'éléments de doctrines. Cela prend la forme d'insertions, dans le texte, de développements nouveaux, de longueur variable : cela peut aller d'un simple paragraphe jusqu'à plusieurs pages. I. Hadot précise en particulier la notion de *Seelenleitung*,

« direction spirituelle », qui avait donné lieu à méprises : elle insiste (p. 27 *sq*.) sur le fait que cette notion pratique n'implique nullement, ni de la part de Sénèque ni de la sienne propre, une sous-évaluation de la philosophie théorique. Dans le même ordre, elle s'en prend à juste titre, p. 12, à la vision excessivement sociologisante et relativiste d'un Paul Veyne. Certaines parties de l'ouvrage ont donné lieu à un remaniement poussé. Ainsi l'histoire de la « direction spirituelle philosophique » (chap. 3) est plus complète et plus claire, prenant en compte en particulier les antécédents homériques et orphiques. I. Hadot intègre aussi un certain nombre de travaux personnels postérieurs à 1969, comme ceux relatifs aux parties de la philosophie (p. 26). On rencontre aussi quelques repentirs, dont voici deux exemples. Le supposé caractère « pratique » du stoïcisme impérial, qu'I. Hadot avait admis « dans une certaine mesure » dans sa thèse allemande, est récusé ici et attribué au caractère lacunaire de nos sources (p. 185 *sq*.). On trouvera aussi p. 224-226 un repentir sur le sens de *securitas*, où I. Hadot ne voit plus, contrairement à ce qu'elle avait dit en 1969, la traduction du grec *ataraxia*, mais celle de *akindunos*. Par ailleurs, l'ouvrage prend en compte, voire discute divers travaux récents. C'est le cas, p. 65, pour un article de Chr. McGill, avec les débats qui le sous-tendent. Mais le nom qui revient le plus souvent, c'est celui de B. Inwood, et pour cause. Ce dernier est en effet rétif à la notion de « direction spirituelle » dans la philosophie antique, si bien que son interprétation de l'œuvre de Sénèque est souvent diamétralement opposée à celle d'I. Hadot. D'où, p. 293-297, un long excursus sur l'histoire de l'examen de conscience dans les diverses écoles philosophiques antiques, destiné à montrer qu'un tel exercice existait bel et bien, et à confirmer, contrairement à ce que pense B. Inwood, que le *proficiens* avait le souci de son progrès spirituel. — Aux p. 299-312 figure un long développement sur la notion de volonté chez Sénèque, où sont pris en compte divers travaux récents sur le sujet, et où I. Hadot polémique à nouveau contre B. Inwood. À la fin de l'ouvrage enfin figure une « Annexe » (p. 373-414) solidement argumentée, dans laquelle I. Hadot propose sa propre interprétation de la lettre 120 de Sénèque (lettre consacrée à la formation de la notion de souverain bien), afin de faire pièce à celle qu'en a donnée B. Inwood en 2005. Pour conclure, tout ce qui vient d'être dit aura suffisamment montré l'importance de cet ouvrage, dans lequel le livre fondateur de I. Hadot reçoit bien plus qu'une traduction. Il devra désormais figurer impérativement dans la bibliothèque de tout amateur de l'œuvre de Sénèque, mais éclairera aussi tous ceux qui s'intéressent à la philosophie romaine en général et à la littérature d'idées.

Mireille Armisen-Marchetti.

Louis Gehres, *Ainsi parlait /* Ita loquebatur *Sénèque*. *Dits et maximes de vie choisis et traduits* (Collection « Ainsi parlait ») : Paris-Orbey, Arfuyen, 2015, 166 pages.

Ce petit livre ne s'adresse pas à des spécialistes mais à des lecteurs curieux de la morale et de la spiritualité de Sénèque, latinistes ou non, auxquels il offre une incursion dans la pensée du philosophe au travers d'une collection de citations assorties d'une traduction originale. Ce corpus est précédé d'une rapide préface qui met l'accent sur la survie de Sénèque, et il est suivi d'une courte « Note biographique ». Le texte latin, indique l'auteur, est emprunté à la fois à la vieille collection Panckoucke et, par l'intermédiaire de l'édition allemande de Manfred Rosenbach (curieux détour !), à l'édition de la CUF, sans que l'on comprenne bien comment s'est faite cette *contaminatio*. La traduction est de bonne qualité, agréable et vigoureuse, quitte parfois à s'éloigner du texte latin plus que ne s'y autoriserait une traduction

universitaire. L'objection évidente, c'est que ces citations, isolées de leur contexte et privées de l'armature doctrinale qui leur donnait leur plein sens, s'en trouvent affadies, voire au pire ravalées au rang de pieuses banalités. Souvenons-nous cependant qu'à l'époque de Sénèque le disciple qui s'initiait au stoïcisme se voyait dans un premier temps proposer des maximes à méditer, maximes isolées, comme ici, de tout contexte doctrinal ; et Sénèque lui-même use de cette méthode dans ses premières lettres à Lucilius. Aussi ce petit ouvrage, qui réactive un procédé de l'enseignement philosophique antique, mérite-t-il la sympathie. Ajoutons qu'il met bien en évidence les fulgurances de la rhétorique sentencieuse de Sénèque.

Mireille Armisen-Marchetti.

Adrien Lecerf, Lucia Saudelli & Helmut Seng (dir.), *Oracles chaldaïques : fragments et philosophie* : Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014, 319 pages.

Ce livre regroupe dix communications présentées lors de deux journées d'études organisées en 2009 et 2010 par L. Saudelli et A. Lecerf autour des *Oracles chaldaïques* (désignés désormais par l'abréviation *OC*). Ceux-ci, rappelons-le, sont un recueil d'oracles philosophico-théurgiques grecs du IIe s. ap. J.-C. (formant peut-être à l'origine un poème continu), censés avoir été révélés par les dieux à Julien le Chaldéen ou à son fils Julien le Théurge, et que nous ne connaissons que par des fragments et des témoignages indirects. D'inspiration platonicienne et marqués sans doute par le gnosticisme, ils ont eu sur la pensée philosophique postérieure une influence certaine autant que délicate à repérer et à circonscrire. Déjà, l'identification des fragments eux-mêmes ne va pas de soi : et, bien qu'il existe déjà plusieurs éditions des *OC*, dont certaines assez récentes, les éditeurs du recueil, dans une préface qui est un modèle de rigueur et de clarté, appellent de leurs vœux une édition à nouveaux frais qui reviendrait sur le découpage des fragments connus, inclurait des fragments non détectés jusqu'ici et tiendrait soigneusement compte du contexte de citation. Parmi les dix études qui forment cet ouvrage, certaines se concentrent sur des fragments précis, en liaison parfois avec les problèmes textuels ou de traduction : M. Tardieu, « Le paradis chaldaïque (fr. 107 et 165) » ; L. Saudelli, « Monde, abîme, corps : le fragment 163 Des Places (p. 62 Kroll) des *Oracles chaldaïques* » ; Ph. Hoffmann, « Φάος et τόπος : le fragment 51 (v. 3) Des Places (p. 28 Kroll) des *Oracles chaldaïques* selon Proclus et Simplicius (*Corollarium de loco*) ». D'autres articles s'attachent aux concepts chaldaïques de façon transversale : H. Seng, « Ἅπαξ ἐπέκεινα und δὶς ἐπέκεινα » ; F. Gillon, « Les apparitions divines dans les *Oracles Chaldaïques* et selon Proclus ». Mais la question qui suscite le plus d'attention est celle de l'influence et de la postérité des *OC*. Certains des articles qui viennent d'être cités y touchaient déjà, comme leur titre l'indique ; mais y sont plus particulièrement consacrées les études d'A. Lecerf, « L'empereur Julien entre culte d'Attis, *Oracles* et théologie solaire » ; C. O. Tommasi Moreschini, « Gli *Oracoli Caldaici* come supporto all'esegesi virgiliana tardoantica : Favonio Eulogio e altri neoplatonici latini » ; M.-J. Huh et J. Pià, « Pour un index des références latines aux *Oracles*. Les exemples de Marius Victorinus et de Martianus Capella » ; C. Moreschini, « Per il Nachleben degli *Oracula Chaldaica* : Ermia Alessandrino, Michele Psello e Francesco Zorzi » ; B. Tambrun-Krasker, « Les *Oracles chaldaïques* entre idéologie et critique (XVe-XVIIe s.) ». Ces diverses études, dues à des spécialistes reconnus, offrent un apport précieux à notre connaissance des *OC* et de leur influence. Cependant ici la recension, étant destinée à une revue d'études latines antiques, ne s'attachera

qu'aux deux articles qui relèvent de ce domaine, ceux de C. O. Tommasi Moreschini et M.-J. Huh / J. Pià. Plusieurs publications antérieures de C. O. Tommasi Moreschini ont déjà éclairé la réception latine des *OC*. Ici, la *studiosa* italienne montre que l'opuscule de Favonius Eulogius, tout en empruntant la plus grande partie de sa matière à la vulgate néopythagoricienne et néoplatonicienne, recèle aussi des échos des *OC*, comme l'indiquent les rapprochements avec d'autres néoplatoniciens latins (Marius Victorinus, Servius, Martianus Capella, Macrobe, etc.) chez lesquels la composante chaldaïque est avérée. Ces éléments, recueillis à l'origine par des exégètes néoplatoniciens grecs, probablement Porphyre, sont parvenus à Favonius par des voies indirectes sur lesquelles C. O. Tommasi Moreschini s'interroge avec science et rigueur, même si elle ne dégage pas de solution inédite. M.-J. Huh et J. Pià analysent à leur tour deux exemples très différents de la réception latine : les traités théologiques de Marius Victorinus, dans lesquels les ingrédients chaldaïques issus d'une documentation néoplatonicienne, celle des commentaires porphyriens, sont de façon originale intégrés à une réflexion chrétienne sur la Trinité ; et les *Noces* de Martianus Capella, lequel réinterprète le matériau chaldaïque avec une souplesse qui rend sa détection parfois malaisée, la particularité dans son cas consistant à mettre ces éléments au service non seulement de sa pensée philosophique, voire de sa religiosité, mais aussi de son esthétique joliment qualifiée d'« ondoyante ». Ces deux articles confirment donc la présence des *OC* dans la littérature philosophique latine de l'Antiquité tardive, et ils invitent à en poursuivre l'étude, étude qui devrait commencer par l'établissement d'un catalogue aussi exhaustif que possible des références latines. À la fin du livre, on trouvera un Index des fragments cités des *OC* ; un Index des noms propres ; une bibliographie des éditions et commentaires des textes antiques ; une bibliographie globale de la littérature secondaire utilisée dans les articles. Bref, un ouvrage riche et savant qui donne des repères précieux pour s'orienter dans le domaine difficile des *OC*, domaine où bien des questions demeurent ouvertes, en particulier dans le monde latin.

Mireille Armisen-Marchetti.

Marie-Anne Vannier (dir.), *La christologie et la Trinité chez les Pères* (Collection « Patrimoines – Christianisme ») : Paris, Éditions du Cerf, 2013, 448 pages.

Le domaine couvert par cet ensemble d'études est vaste. Il embrasse en effet la christologie et le dogme de la Trinité aussi bien chez les Pères grecs que chez les Pères latins. Marie-Anne Vannier, la directrice de ce volume (à qui l'on doit aussi les deux introductions) a « repris les écrits d'un certain nombre de spécialistes ». Ici et là, en effet, on retrouve la présence d'un exposé oral antérieur, prononcé dans un colloque ou un séminaire. Tous ces textes sont strictement francophones.

La première partie est consacrée à la christologie. Dans son article, « S'asseoir sur le puits et marcher sur la mer : la lecture antithétique des récits évangéliques dans la première littérature chrétienne » (p. 27-51), Agnès Bastit-Kalinowka montre que tout a commencé avec le passage du paradoxe à l'antithèse. Paul évoque la mise en croix du Seigneur de la gloire (1Cor 2, 8), et on lit dans le prologue du IV^e^ Évangile : « Le Verbe s'est fait chair » (Io 1, 14). L'effort du théologien sera de faire éclater de telles formules paradoxales et d'en répartir les éléments dissociés en deux énoncés symétriques. On lit ainsi chez Méliton de Sardes : « enseveli en tant qu'homme, il ressuscita comme Dieu ». Et ces antithèses vont se regouper en des listes dont l'auteur relève les formules diverses, par exemple chez Irénée, chez Hippolyte, chez Grégoire de Nazianze. On est sur le chemin de Chalcédoine. — Michel

Fédou a consacré son étude sur « la Christologie d'Origène » (p. 52-62) à un point particulier mais de grande conséquence : quel fut le sort de l'âme du Christ avant l'incarnation ? Pour répondre à cette question, Fédou part du sens que donne Origène à un passage de l'Exode (25,17 *sqq*.) sur le propitiatoire qui était placé sur l'arche et aspergé de sang par le grand prêtre pour la purification des péchés (p. 236). Pour Origène, le propitiatoire figure l'âme du Christ, qui est étroitement unie au Logos et lui permet d'être médiateur entre le divin et l'humain. M. Fédou voit là un effort remarquable pour penser philosophiquement ce qui était la difficulté majeure pour la pensée grecque : « la médiation entre Dieu et l'homme dans l'unité du Logos ». C'est malheureusement au prix d'une thèse incompatible avec la conception judéo-chrétienne de la création : celle de la préexistence de l'âme à sa venue dans un corps. Cependant M. Fédou pense avoir trouvé un moyen de « sauver » Origène : considérer l'idée de la préexistence des âmes comme un mythe, dont toute la portée est d'expliquer l'inégalité des aptitudes morales chez les différents individus. — Enrico Cataneo, « L'adoration du Christ chez Athanase d'Alexandrie » (p. 63-88), rappelle d'abord que l'adoration du Christ dans son humanité, dans sa chair, est, dès l'origine, une caractéristique des chrétiens. Mais l'adoration ne doit-elle pas à être réservée à Dieu, à l'exclusion de toute créature ? La réponse classique est que l'on n'adore pas l'humanité du Christ et sa corporéité de manière isolée, mais dans leur union profonde avec la divinité. L'auteur suit ce thème dans l'œuvre d'Athanase, surtout dans ses écrits antiariens. Il donne en appendice une traduction d'une lettre d'Athanase à un évêque égypien, Adelphios, qui est consacrée à cette question (PG 26, 1072-1084). — Hélène Grelier cherche à retrouver « la pensée d'Apollinaire à travers le prisme de Grégoire de Nysse » en insistant sur les « enjeux de l'expression νοῦς ἔνσαρκος » (p. 89-106). Partageant le destin commun à la plupart des auteurs rejetés comme hétérodoxes par la pensée majoritaire, l'œuvre d'Apollinaire ne nous est connue que par des extraits isolés — et souvent déformés — par ses adversaires. Qui veut retrouver la pensée originelle de l'auteur doit s'efforcer de revenir à la forme authentique de ces fragments tout en s'efforçant de les replacer dans leur contexte original. H. Grelier s'est vouée à ce travail en examinant l'usage que fait Apollinaire de l'expression νοῦς ἔνσαρκος et l'interprétation tendancieuse que donne de ce fait Grégoire de Nysse. En dépit des assertions de ses adversaires, Apollinaire n'a pas enseigné que la chair du Christ préexistait à l'incarnation avec le νοῦς et qu'elle était consubstantielle à Dieu. — Dans son article « Le Christ dans la liturgie byzantine » (p. 107-118), Alexandre Siniakov passe en revue les différentes parties de la liturgie byzantine et relève la place centrale du Christ dans cet ensemble. Cela ne saurait surprendre, mais l'auteur relève certains traits qui permettent d'enrichir cette constatation générale. Le premier est l'omniprésence de Grégoire de Nazianze. C'est le grand inspirateur de cette liturgie, et les citations littérales de son œuvre y abondent. Grégoire est l'un des théologiens de son époque qui recommandent la prière adressée au Christ lui-même et non exclusivement au Père. Cependant, si grande que soit son influence, la théologie qui s'exprime dans la liturgie byzantine est bien postérieure à Grégoire. Très marquée par le concile de Chalcédoine, elle est plus exactement post-chalcédonienne ou, si l'on veut, néo-chalcédonienne. Tenant compte de la sensibilité spirituelle des moines, elle se rapproche de la pensée de Cyrille d'Alexandrie, avec un usage constant de la communication des idiomes. Elle a entièrement assimilé le langage théopaschite. — Gérard Rémy a étudié les « Passivités du Christ. Leur interprétation chez Grégoire de Nazianze et Augustin d'Hippone » (p. 119-153). Ces « passivités du Christ » apparaissent dans plusieurs passages du Nouveau Testament. Jésus s'y montre de différentes façons comme inférieur au Père. Il lui obéit, il lui remettra son royaume, il ignore la date de la fin du monde, qui reste le secret du Père, il meurt avec le

sentiment d'être abandonné. Ces traits sont embarrassants, car ils semblent rabaisser celui que le penseur chrétien orthodoxe se sent le devoir d'élever le plus possible. Dans une « synthèse comparative » assez touffue, l'auteur étudie comment deux des plus grands théologiens de l'antiquité, Grégoire de Nazianze et Augustin, se sont appliqués à résoudre ces difficultés dans deux contextes différents. Grégoire est particulièrement préoccupé par le profit que pouvait tirer l'hérétique arien de ces marques d'infériorité. Son grand souci est de marquer comment ces prétendus abaissements disparaissent dès que l'on soumet à une analyse précise les textes qui en font état. Moins engagé dans la controverse arienne, Augustin est surtout attentif au statut de l'humanité du Christ qui se révèle entre obéissance et divinisation. — Gérard Nauroy, « Le Christ et la Loi dans le premier livre de la correspondance d'Ambroise de Milan », p. 155-175. Cet article est consacré au six premières lettres du recueil épistolaire d'Ambroise, qui forment le premier livre de la *collection* épistolaire de l'évêque de Milan telle qu'elle se présente dans la récente édition du corpus de Vienne. L'auteur propose ici un résumé de ces six premières lettres. Mais ce résumé n'est pas neutre. L'auteur entend montrer la validité d'une thèse qui lui est chère : dans son contenu et dans sa mise en ordre, la *collectio* reprise par les éditeurs viennois serait l'œuvre aboutie de l'évêque de Milan lui-même. La démonstration se déroule en deux temps : le regroupement de ces six lettres en un seul livre, le premier, ne peut être que l'œuvre d'Ambroise ; il en résulte que celui-ci est l'auteur unique de l'ensemble de la *collectio*. Sur ces deux points, la démonstration ne saurait convaincre. Il y a tout d'abord un contraste flagrant entre les lettres 1-4 et les lettres 5 et 6. Les quatre premières sont d'une forme très stricte. On part d'un verset du Pentateuque qui fait difficulté, et ce verset est à l'origine d'une efflorescence scripturaire qui a son principe dans l'assocation des idées et le figurisme. Rien de tel dans les deux dernières lettres du prétendu livre I, qui apparaît ainsi non comme unitaire et cohérent, mais comme composite. Rien n'oblige donc à voir la main d'Ambroise dans cet assemblage. Comme l'a bien montré Michele Cutino, s'il apparaît qu'Ambroise a voulu réunir sa correspondance, il n'est pas moins évident qu'il n'a pu que mettre la première main à ce projet. — Yves Meessen étudie une expression chère à l'évêque d'Hippone dans son article « *Christus totus* interprète de sa manifestation » (p. 177-194). L'expression *Christus totus*, chargée d'un sens théologique, revient soixante-dix fois dans l'œuvre d'Augustin. L'auteur montre que l'expression remplit deux fonctions et que la totalité dont il s'agit renvoie à deux aspects de l' « économie ». Le premier est strictement christologique : le Christ total est le Christ à la fois Dieu et homme. Le second est ecclésiologique : c'est le Christ qui est la tête de l'Église et de l'ensemble de ses membres. Ces deux totalités se manifestent de deux manières. À ses fidèles qui pensent que les premiers disciples ont sur eux un avantage décisif puisqu'ils ont vu le Christ, Augustin répond que ni les uns ni les autres n'ont vu le Christ total, les uns ont vu la tête, les autres ont vu le corps. Mais il y a échange et réciprocité, rendus possibles par le témoignage de l'Écriture. — L'article de Laurent Pidolle porte sur « Le sens de l'histoire et de son accomplissement dans la christologie de Léon le Grand ». Par christologie de Léon le Grand, on évoque habituellement l'aspect dogmatique de son enseignement, c'est-à-dire la distinction des deux natures et leur union dans la personne du Verbe. L'auteur ne revient pas directement sur cette question maintes fois revisitée par les historiens du dogme. Son projet est de mettre en lumière ce qui doit être à la base de tout dogme chrétien : la méditation des Écritures, notamment du Nouveau Testament. Mais l'*euangelica narratio* invite à son dépassement, le sens littéral débouchant sur la contemplation d'un mystère qui enveloppe tout le devenir humain. L'auteur montre comment, dans la pensée de Léon, ce mystère s'organise autour de quelques versets néotestamentaires : Phil 2, 6-7 (la kénose, de la *forma dei* à la *forma serui*), 1 Tim 3,

15-16 (« manifesté dans la chair »), et enfin Mt 5, 17 (« Je ne suis pas venu pour abolir, mais pour accomplir »), dont la clef se trouve dans Io 12, 32 (élevé de terre et glorifié, le Christ attirera à lui toute l'histoire). — Dans « La divinisation de la volonté humaine du Christ et sa liberté chez Maxime le Confesseur » (p. 217-240), Laurent Pidolle analyse ce qui apparaît comme le dernier grand effort dogmatique de l'âge des Pères : la défense de la pleine humanité du Christ, compromise par le monothélisme que voulait imposer le pouvoir impérial vers le milieu du VII^e^ siècle. Maxime défend l'idée d'une volonté du Christ pleinement humaine et pleinement libre, mais orientée d'emblée vers sa volonté divine, et par là même divinisée. — L'article de Jacques Elfassi est consacré aux « noms du Christ chez Isidore de Séville (*Etym.* VII, 2) » (p. 241-272). À peu près contemporaine de celle de Maxime, l'œuvre d'Isidore répond à un autre besoin : recueillir les connaissances accumulées par un monde que l'on sent menacé. Pour analyser les méthodes de composition de l'encyclopédie isidorienne et le mode d'exploitation de ses sources, l'auteur a choisi de faire porter son examen sur un chapitre des *Étymologies* que l'on a souvent cité sans l'étudier vraiment : un répertoire des noms donnés au Christ, répertoire dont on trouve un équivalent dans un autre ouvrage d'Isidore, les *Différences*, et qui aura une longue postérité. L'auteur en analyse la structure et en relève les sources, notamment le *Decretum Gelasianum* et le *De fide orthodoxa contra arianos* de Grégoire d'Elvire. Après l'annexe 1, où l'on trouve le texte latin (celui de l'édition W. M. Lindsay publiée en 1911) et sa traduction française, l'annexe 2 contient un très intéressant relevé critique de l'ensemble des sources de ce texte d'Isidore. — C'est une relecture contemporaine due à Hans Urs von Balthasar qui fait l'objet de l'article de Jean Ehret, « À la lumière et à l'exemple des Pères, quelques aspects du rapport entre Écriture, christologie et patristique chez Hans Urs von Balthasar » (p. 273-286), donnant en quelque sorte une conclusion à cette première partie du présent recueil.

La seconde partie concerne la Trinité. On commence par l'interprète le plus autorisé du concile de Nicée, avec un article de René Lafontaine, « La Trinité chez Athanase » (p. 299-322). L'auteur marque immédiatement la différence de son approche avec celle de Xavier Morales qui a publiée en 2006 une somme sur la doctrine trinitaire d'Athanase, consacrée essentiellement à l'élaboration progressive des concepts qui vont servir à formuler le dogme. René Lafontaine veut, quant à lui, insister sur les matériaux scripturaires qui ont alimenté cette réflexion sur le cœur de la doctrine chrétienne. — Les deux études suivantes sont consacrées au grands Cappadociens, à l'exception de Basile, indirectement présent. Celle de Bernard Pottier porte sur « Grégoire de Nysse et la Trinité » (p. 323-363). L'auteur souligne d'abord que le terme *Trias* (Trinité) apparaît chez Grégoire moins souvent qu'on ne pourrait s'y attendre. Grégoire mentionne davantage les trois personnes, envisagées dans le mouvement qui les relie. En analysant le sens que Grégoire donne au mot substance, Bernard Pottier montre combien le reproche de trithéisme adressé à Grégoire apparaît injustifié. Cependant, cette méprise une fois écartée, une difficulté demeure : comment concevoir le rapport entre la substance divine et les trois hypostases. Avec Chistopher Stead, l'auteur montre l'insuffisance d'une présentation trop symétrique. Dans la Trinité, ce qui est la source, ce n'est pas la substance divine, c'est le Père. L'article se termine sur deux questions, celle du personnalisme et celle du *filioque*. Peut-on voir dans Grégoire de Nysse et dans les autres Cappadociens des ancêtres d'un personnalisme aujourd'hui revisité ? Ou plutôt de purs essentialistes ? La réponse de l'auteur est nuancée. Les Cappadociens conçoivent les trois hypostases comme trois objets plutôt que comme trois personnes en communion. C'est qu'ils étaient tributaires des catégories de la philosophie de leur époque. Néanmoins, l'usage qu'ils en ont fait, avec leur double fidélité à l'unique *ousia* de Nicée et aux trois hypostases de la tradition antiochienne, a finalement contribué à l'émergence du

personnalisme. Quant au *filioque*, Grégoire ne le combat pas, il l'ignore. — Gérard Rémy étudie « La pneumatologie de Grégoire de Nazianze dans le discours 31 » (p. 337-363). Ce discours 31 termine la suite de cinq discours théologiques composés en 380 par Grégoire alors qu'il était évêque de Constantinople. Gérard Rémy le suit pas à pas. À ceux qui refusent la divinité au Saint-Esprit — ariens *stricto sensu* ou « semi-ariens » — Grégoire répond d'abord par une clarification du vocabulaire, tout en soulignant que celui-ci n'est pas exempt d'une certaine ambiguïté, avec des termes comme πρόσωπον, ὑπόστασις, ἀνάρχως et même ὁμοούσιος. Suit une enquête dans l'Écriture pour montrer que l'idée de la divinité du Saint-Esprit est loin d'en être absente comme le prétendent les adversaires. Mais la révélation est progressive. Grégoire en rappelle les étapes : l'Ancien Testament a annoncé ouvertement le Père et plus faiblement le Fils ; le Nouveau a révélé le Fils et fait entrevoir la divinité de l'Esprit ; maintenant l'Esprit cohabite avec nous et se fait connaître plus manifestement (or. 31, 26).

Les deux contributions suivantes nous ramènent en Occident et marquent l'entrée d'Augustin dans le recueil. Dany Dideberg analyse « Le mystère trinitaire et le commentaire augustinien de la première Épître de saint Jean » (p. 365-371). Les pages sur le Dieu-*agapè* que l'on trouve dans la première Épître de Jean (4, 7-21) sont au cœur de la réflexion d'Augustin sur le mystère trinitaire. Augustin s'en explique à deux reprises dans son *De Trinitate*, au livre VIII et au livre XV. C'est à l'exposé du livre VIII, le plus complexe, que Dany Dideberg a consacré la présente étude. Au point de départ, il y a le précepte évangélique de l'amour : l'amour de Dieu et l'amour de l'autre sont indissolublement liés et font l'objet d'un unique commandement. Celui qui aime Dieu obéit à ses commandements, or ce que Dieu commande c'est d'aimer l'autre. Mais Augustin, qui retient cette inférence, en propose une seconde qui suit l'ordre inverse, l'amour des hommes ayant maintenant une sorte d'antériorité par rapport à l'amour de Dieu. Dans l'acte d'aimer, il y a le sujet qui aime et l'objet aimé. Augustin ajoute un troisième terme : quand on aime, on n'aime pas seulement l'objet aimé, on aime aussi l'amour. Or l'amour c'est Dieu (par un audacieux retournement de la formule johannique « Dieu est amour » ; 1 Io 4, 8). Dany Dideberg analyse la manière dont Augustin fonde et développe cette idée (sans trop insister sur sa justification) qui lui semble constituer le tournant majeur du *De Trinitate.* — Avec son article « La relation dans la théologie trinitaire de saint Augustin » (p. 373-385). Yves Meessen aborde un problème périlleux, la manière dont Augustin emploie les notions de substance et de relation pour répondre au rationalisme arien. Les ariens partent de l'idée que l'on ne peut parler de Dieu que dans le langage de la substance, c'est à dire en excluant tout accident. Les termes « inengendré » et « engendré » ne peuvent donc désigner que deux substances. Le consubstantiel nicéen se voit du même coup réfuté. Pour répondre à cette objection, Augustin utilise une autre des catégories aristotéliciennes, celle de relation, d'*ad aliquid.* Dans le dogme trinitaire, *genitus* désigne une relation, *ingenitus* une non-relation. Le consubtantiel échappe donc à toute mise en cause. Mais cette solution qu'Augustin oppose aux ariens entraîne une nouvelle question : comment articuler les rapports entre le substantiel et le relatif quand il s'agit des trois personnes de la Trinité ? L'auteur montre comment Augustin n'y est pas réellement parvenu au point d'en être réduit à une notion absurde, celle d'essence relative. Malgré tout, il ne faudrait pas voir là un échec définitif, une impasse. Cette aporie a au contraire incité les successeurs d'Augustin à reprendre la question en dégageant la foi chrétienne d'une armature philosophique dont l'évêque d'Hippone n'était pas parvenu à s'affranchir pleinement.

Dans son article sur « La Trinité chez Isidore de Séville : étude de *Diff.* II, 2-3, et *Etym.*, 7, 4 » (p. 387-397), Jacques Elfassi reprend la méthode qu'il a utilisée

dans la première partie à propos de la christologie. Mais, à une « table simplifiée des sources » (annexe 2), il ajoute une importante table de la « postérité médiévale » (annexe 3). — L'époque contemporaine figure dans les deux dernières études, « Élisabeth de la Trinité et les Pères » (p. 407-422) par Emmanuel Bohler, et « Balthasar et les analogies trinitaires : note marginale à propos de "Theologique" II » (p. 423-440), par Jean Ehret.

On voit que ce volume reflète bien la diversité des traditions patristiques sur deux sujets majeurs. On aurait alors aimé un *Index rerum* permettant au lecteur une vision plus immédiate des thèmes récurrents.

Hervé Savon.

Histoire des sciences

Philippe Fleury, Catherine Jacquemard & Sophie Madeleine (dir.), *La technologie gréco-romaine. Transmission, restitution et médiation*. Actes du colloque organisé par l'ERSAM à Caen (10-12 mars 2010) : Caen, Presses universitaires de Caen, 2015, 283 pages.

Le fil directeur du colloque (13 communications et 15 contributeurs), qui s'inscrit dans le vaste domaine des technologies antiques, est de comprendre comment les instruments et les machines étaient faits et fonctionnaient, concrètement et matériellement. Les investigations, menées selon une méthodologie interdisciplinaire rigoureuse, s'appuient sur la recension systématique des sources écrites, iconographiques, archéologiques, qu'il s'agit d'interroger, de comparer avec les témoins et les usages qui ont perduré jusqu'à notre époque, de replacer dans le contexte socio-économique. Chaque étude, à deux exceptions près, est étayée de photographies, de dessins, de restitutions virtuelles. Là où l'archéologie expérimentale est impossible, les nouvelles technologies (modélisation 3D, simulation) sont des auxiliaires particulièrement efficaces pour la validation des hypothèses de recherche et la restitution fiable des modes de fonctionnement, et offrent à la médiation culturelle de nouveaux supports pour une diffusion large et ludique auprès du public. Chaque contribution étant une étude de cas, nous en présentons les résultats, dans un ordre différent de celui des actes, de la transmission des savoirs théoriques jusqu'à la médiation culturelle.

Concernant les connaissances scientifiques, M. Geymonat (« Arithmétique et géométrie romaines », p. 213-234) rappelle l'appropriation par les Romains, depuis Cicéron jusqu'à Boèce, du legs des Grecs (Archimède, Euclide) dans les sciences de l'arithmétique et de la géométrie. Des professionnels comme les *gromatici*, qui en ont un usage quotidien, aux poètes qui jouent avec les nombres (Ausone, Optatien Porfyre) ou aux traducteurs, les latins ont transmis et mis en pratique ces savoirs. L'héritage est aussi patent en mécanique, mais le chercheur doit garder en mémoire le statut particulier des descriptions de machines (L. Callebat, « Décrire les machines », p. 13-21) : dépendantes de la compétence technique de l'auteur (Vitruve en l'occurrence), de sa perception de l'histoire de l'objet décrit (invention lointaine ou récente, perfectionnements successifs), du public ciblé qui conditionne un style et un lexique, elles ont pour fonction de transmettre la mémoire culturelle du monde socio-économique où elles sont en usage, non de livrer des notices de montage détaillées. Certains instruments sont même si familiers à leurs utilisateurs qu'ils n'en ont pas donné de description : il en va ainsi de la *groma* des arpenteurs