divine » – d'où, chez Claudien, toute une thématique des « joyaux de la couronne », élément essentiel de sa poésie ; mais il est deux pierres non plus précieuses, mais curieuses, auxquelles le poète s'est particulièrement intéressé : ce sont le cristal et l'aimant, et les poèmes qu'il leur a consacrés le conduisent au cœur des secrets de la nature et de sa propre création poétique, témoignant d'une profondeur de pensée que j'avoue n'avoir jamais soupçonnée. Françoise Lecocq enfin, qui, comme elle se plait à le souligner p. 114, n'est spécialiste ni de Claudien ni du siècle de Théodose, mais (entre autres) du mythe du phénix, a tout naturellement choisi pour sujet « Le phénix chez Claudien : la fin d'un mythe », titre assorti du sous-titre « Pour une lecture politique du phénix : quelques arguments » ; elle y met en lumière l'originalité du poète par rapport à ses devanciers, dans les quatre poèmes où apparaît cet « oiseau rare », en particulier dans celui, totalisant 110 vers, qui s'intitule *In aue phoenice* et constitue la dernière grande épiphanie littéraire de l'oiseau mythique. Au-delà de quelques traits originaux qui sont répertoriés dans la première partie de l'article, l'important est en l'occurrence la lecture politique solidement étayée que propose F. Lecocq de ce texte et à l'issue de laquelle elle propose de voir dans le *Phoenix* de Claudien une œuvre engagée, dont la thématique fondamentale est une profession de foi en la pérennité de l'Empire romain : on est ici, estime-t-elle, en présence d'un chant véritablement prophétique, écrit selon toute vraisemblance aux alentours de l'an 400 et directement inspiré (dans une autre perspective bien sûr) du *Carmen de aue phoenice* de Lactance, mais riche d'échos horatiens et virgiliens, Stilicon étant pour Claudien l'équivalent de ce qu'avaient été Auguste pour Virgile et Horace, puis conjointement Constantin et le Christ pour Lactance, c'est-à-dire le Sauveur, à cette date seule lueur d'espoir pour qui croyait encore en l'avenir de Rome – mais un espoir dont F. Lecocq souligne *in fine* la fragilité, puisque l'Empire d'Occident n'a plus que quelques années à survivre : « le phénix romain, écrit-elle, ne renaîtra pas de ses cendres, et son dernier chant est un chant du cygne »...

Ayant déjà écrit l'introduction de ce recueil, F. Garambois-Vasquez reprend la plume pour une conclusion dont il faut saluer la présence et la pertinence, tant il est rare que les éditeurs d'Actes et autres ouvrages collectifs prennent cette peine – je l'ai bien souvent déploré. Je dirai, pour conclure moi-même, que ce recueil constitue une très belle « défense et illustration » d'une poésie sans doute trop longtemps méconnue, notamment, je l'ai dit, par l'auteur de ces lignes. Faut-il pour autant voir en Claudien non seulement le poète talentueux qu'il fut sans aucun doute, mais un authentique génie, nouveau Virgile ou peu s'en faut ? On en arriverait presque à le croire après avoir lu ces six articles aussi savants que brillants, qui ne sont pas loin de le suggérer. Mais c'est un pas que tout de même on hésite un peu à franchir.

René Martin.

## Philosophie

Alice Accardi, *Teoria e prassi del* beneficium *da Cicerone a Seneca* : Palerme, Palumbo, 2015, 262 pages.

Cette étude repose sur plusieurs principes qui la définissent : elle associe les deux sources explicites qui nous sont parvenues sur la théorie du *beneficium* à Rome, le

*De officiis* de Cicéron et le *De beneficiis* de Sénèque ; elle laisse de côté le problème des sources, qui a été déjà largement étudié, voire a concentré le principal de l'intérêt des commentateurs antérieurs, pour s'attacher à l'échafaudage conceptuel en tant que tel ; elle place les résultats obtenus sous l'éclairage des études anthropologiques qui, depuis près d'un siècle, ont tenté d'explorer la pratique du don et du contre-don dans diverses sociétés humaine (signalons que ce rapprochement avec l'anthropologie est aussi le fait d'un ouvrage qu'A. Accardi n'a pu connaître puisqu'il date lui aussi de 2015, celui de M. Degand, sur Sénèque seul, dont nous avons rendu compte dans la précédente livraison de la *REL* (93, 2015, p. 380-381) ; mais les deux études ont des personnalités suffisamment différentes pour que chacune ait sa place).

La structure du livre reflète ces principes directeurs. Une première partie, qui comporte deux chapitres, est consacrée à Cicéron (p. 13-88), une deuxième partie, de trois chapitres, à Sénèque (p. 89-198), tandis qu'une troisième et dernière, d'un chapitre seulement, introduit les théories anthropologiques (p. 199-242). La deuxième partie, sur le *De beneficiis*, est donc beaucoup plus copieuse que la partie cicéronienne. Cela se justifie par l'ampleur respective des deux œuvres étudiées, mais aussi par le fait que l'exposé de Sénèque, plus complexe que celui de Cicéron, réclame des approfondissements plus détaillés. Traiter des deux écrivains en deux parties indépendantes était évidemment plus facile pour l'exposé. Cependant la séparation n'est pas totale, puisqu'au au fil de l'exposé sur Cicéron apparaissent quelques renvois aux représentations sénéquiennes, et réciproquement. Par ailleurs, même en l'absence de comparaison plus systématique, l'introduction et surtout la conclusion (p. 231-242) mettent en évidence de façon synthétique les considérables modifications que subit, de Cicéron à Sénèque, l'idéologie de la bienfaisance.

Il n'est pas possible ici de donner un compte rendu détaillé des riches résultats auxquels aboutissent les analyses soigneuses dont fourmille cet ouvrage, et l'on s'en tiendra à quelques lignes directrices. A. Accardi montre que Cicéron et Sénèque accordent tous deux à la bienfaisance un rôle fondamental de lien social (*deuincire hominum inter homines societatem*, selon la formule cicéronienne qui sert de titre au premier chapitre) ; d'où l'importance de définir l'échange des *beneficia*, voire d'en réformer la pratique pour améliorer le fonctionnement de la société. Cicéron, qui reconnaît le droit absolu à la propriété privée, est attentif au coût matériel du *beneficium* et l'inscrit dans un souci de gestion correcte de la *res familiaris* ; et l'avantage que le donateur retire de son acte, c'est le bon renom, la *gloria*. Pour autant le don ne se réduit pas à un simple acte économique et matériel, mais il joue un rôle symbolique en assurant les liens amicaux et sociaux ; et A. Accardi insiste sur le fait que la bienfaisance cicéronienne n'est pas réductible aux liens de clientèle.

Sénèque en revanche propose une redéfinition idéologique du bienfait qui rompt avec les conceptions de l'époque républicaine, infléchissant la représentation du don et du contre-don dans un sens vigoureusement éthique. Son innovation fondamentale, c'est la dématérialisation du bienfait, conséquence de la distinction instaurée entre la *materia beneficii* et la *uoluntas* du bienfaiteur : la qualité du bienfait ne tient pas à la valeur matérielle de son contenu, mais à l'attitude intérieure du donateur. De ce fait, l'action bienfaisante se suffit à elle-même, et la relation entre bienfaiteur et bénéficiaire est celle de deux personnes morales, sans considération pour les hiérarchies sociales : comme Cicéron, Sénèque se garde de réduire l'échange des bienfaits au lien intéressé de clientèle. Mais, pour lui, la relation entre bienfaiteur et bénéficiaire du bienfait ne prend en compte que la qualité spirituelle des deux personnes. A. Accardi examine soigneusement aussi la question de la gratitude. Sénèque n'efface pas l'exigence de réciprocité dans la bienfaisance, mais il la dématérialise également dans la mesure où le contre-don, résidant dans l'acceptation correcte et le souvenir du bienfait reçu, s'apprécie lui aussi au seul plan de la volonté. Ce système

complexe est exposé par A. Accardi d'une façon limpide, solidement étayée par des analyses précises et propre à emporter la conviction du lecteur. Ainsi on appréciera (et ce n'est qu'un exemple) les études lexicologiques de la partie « cicéronienne » : A. Accardi étudie avec profit un certain nombre de termes et expressions contigus, comme *officium, beneficium, ministerium, munus, gratiam referre*. Tout au plus, à propos de Sénèque, pourra-t-on regretter l'insuffisante prise en compte de quelques notions éthiques proprement stoïciennes. Ainsi, pour éclairer la distinction entre *materia beneficii* et *tribuentis voluntas*, A. Accardi fait appel à la théorie stoïcienne du langage et à la différence entre *semainon* et *semainomenon* (p. 114 *sq*.). Il aurait été plus éclairant et plus simple de convoquer la théorie de l'action, avec la confrontation fondamentale – et ici très éclairante – que les stoïciens posent entre *telos* et *skopos*. De même le *gaudium*, que Sénèque associe à la *benevola actio* (p. 115 *sq*.), gagnerait à être plus clairement identifié comme notion éthique et non simplement psychologique.

Venons-en à la troisième partie de l'ouvrage, c'est-à-dire à la confrontation entre analyses antiques du *beneficium* et observations anthropologiques modernes. Elle commence par une présentation des travaux des anthropologues, depuis les initiateurs, Malinowski et Mauss, jusqu'à aujourd'hui. Ainsi la partie proprement comparative se trouve réduite à moins d'une vingtaine de pages (p. 213-230), ce qui est peu, même si quelques références anthropologiques ponctuelles avaient déjà été insérées dans les deux premières parties. On peut se demander s'il n'aurait pas été judicieux d'intégrer à ces dernières l'ensemble du matériau anthropologique et de procéder à des comparaisons plus systématiques avec le matériau antique. De fait, l'intérêt d'A. Accardi apparaît avant tout comme celui d'une antiquisante, l'anthropologie ne venant que rajouter en dernier lieu un ingrédient original, sans modifier en profondeur l'approche ni la méthodologie des analyses. Le lecteur pourra, en fonction de ses propres attentes, le déplorer ou s'en réjouir. Mais quoi qu'il en soit il faut insister sur le fait que, indépendamment de toute préoccupation anthropologique, l'étude des deux traités antiques livrée par A. Accardi est d'une grande perspicacité, appuyée sur une connaissance scrupuleuse de la bibliographie et des problématiques posées par ses prédécesseurs. Cela suffit à faire la valeur de cet ouvrage, indispensable désormais à qui s'intéressera au *beneficium* romain. Le livre s'achève par vingt pages de « Riferimenti bibliografici » ; il ne comporte pas d'index des passages ni des notions, ce qui aurait pourtant été utile.

Mireille Armisen-Marchetti.

*Saint Augustin, ou les promesses de la raison*. Textes réunis, traduits et commentés par Stéphane Ratti : Dijon, Éditions universitaires de Dijon, 2016, 149 pages.

L'auteur propose ici un ouvrage de vulgarisation qui se veut un exemple d'« histoire incarnée » (p. 13) chère à son cœur, en donnant à découvrir Augustin directement par les textes. Nous retrouvons ici le principe d'ouvrages déjà illustrés par celui, ancien mais toujours utile, d'H.-I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*. Après une courte introduction (p. 5-20), l'ouvrage se décompose en différents chapitres abordant différents thèmes (l'Afrique, l'école, la chair, la mère, les manichéens, la *paideia*, le néoplatonisme, la conversion, les païens). Chaque chapitre se structure de la même manière : une introduction plus ou moins longue qui problématise le thème traité, puis une succession de textes pour lesquels l'auteur propose un titre, un commentaire plus ou moins long et une traduction originale. Les annexes se composent d'une chronologie de l'Antiquité tardive, d'une chronologie de la vie

REL_94.indb 320 24/10/2017 11:22:48

d'Augustin (où l'on est étonné de ne voir que quatre dates pour la période allant de 396 à 430) et d'indications bibliographiques.

Cet ouvrage peut servir d'introduction à l'étude d'Augustin auprès d'un public plus vaste que le public universitaire, et l'on ne peut que s'en réjouir. Cependant, l'on se doit de souligner certaines approximations et certains présupposés fort discutables. Nous ne nous contenterons ici que d'en relever les cas d'espèce les plus saillants. Le premier point qui nous paraît critiquable est l'usage excessif d'un psychologisme qui amène l'auteur à ne lire les *Confessions* qu'à l'aune de la « culpabilité » (p. 14) et de voir ainsi en Augustin « un des plus merveilleux pratiquants de la déformation historique que l'Antiquité ait connu » (p. 8). De fait, l'auteur s'aventure à sonder la *psyché* d'Augustin, en affirmant ici que « la relation à sa mère explique sans doute, si elle n'en est pas à l'origine exclusive, la culpabilité d'Augustin » (p. 49), en évoquant là un « trio œdipien » entre Augustin, sa mère et son père (p. 61), ou encore en supputant une éventuelle rivalité entre Augustin et son frère Navigius, ce qu'aucun texte ne vient confirmer (p. 62). Les limites de la psychocritique sont bien connues et il n'est nul besoin de les rappeler ici. Le problème est que l'application d'une grille de lecture psychocritique aux *Confessions* conduit le philologue à en méconnaître les enjeux littéraires et spirituels. Par exemple, p. 50-51, l'auteur propose de corriger *indutum* en *induratum* en *Conf.*, 2, 3, au prétexte qu'Augustin voudrait ici évoquer sa première érection. Le problème est que rien ne justifie une telle correction et que le syntagme métaphorique *inquieta indutum adolescentia* fait écho, par antithèse, au syntagme *carne indutum* que l'on lit par exemple en *Conf.*, 7, 19 et qui est bien représenté dans les écrits d'Augustin. De même, ne s'avère guère convaincant l'emploi à la longue excessif de la méthode des parallèles textuels chère à P. Courcelle et qui conduit à des conclusions peu probantes. Lire le récit de la conversion du jardin de Milan à l'aune d'une polémique entre chrétiens et païens sur les *sortes Vergilianae* revient sans doute à omettre les enjeux littéraires et spirituels de ce texte (p. 117-119). Quant à la thèse de l'auteur selon laquelle Augustin critiquerait en fait le *Querolus* en *c. Dei*, 5, 26 (p. 131), elle apparaît fort hypothétique. L'exemple le plus caractéristique des limites de cette méthode est l'interprétation que l'auteur fait d'*ord.*, 2, 16 (p. 45-46), selon laquelle « on y retrouve la problématique des deux Augustins (…). Dans la première partie de la page ci-dessous (…), on pourrait penser lire du pur Plotin. Dans la seconde, après une rupture nette (…), entre en lice le second Augustin ». Une telle lecture ne tient guère compte de l'unité structurelle de toute expérience intellectuelle et spirituelle, et sans doute faut-il rappeler la méthode d'A. Mandouze, qui mettait en avant l'étude des schèmes spirituels sur celle des parallèles textuels prônée par P. Courcelle pour rendre justice à cette unité. Le troisième point qui nourrit nos plus vives réserves concerne justement ce qu'il nomme « la problématique des deux Augustins ». Selon l'auteur, il y aurait un Augustin qui privilégierait la *paideia* païenne et la raison jusqu'aux années 391-395, puis un Augustin authentiquement chrétien, une fois évêque. Cette lecture de la vie d'Augustin ne nous convainc pas, car elle repose sur une distinction trop simpliste entre paganisme et christianisme et ne tient pas compte de ce que nous dit Augustin. Dès les *Dialogues de Cassiciacum*, Augustin affirme son adhésion aux dogmes principaux du christianisme et, durant cette période, lit progressivement les commentateurs chrétiens des Écritures, comme a pu le montrer M. Dulaey dans une série d'articles sur le sujet, ce qui ne l'empêche pas d'adopter des formulations nourries de néo-platonisme. Inversement, Augustin a toujours revendiqué un usage de la raison dans sa démarche spirituelle, aussi bien lorsqu'il a adhéré au manichéisme, comme il affirme en *conf.*, 5, 9-18 et 4, 1 (témoignage que l'auteur récuse en affirmant qu'« Augustin met ici très artificiellement sur le même plan la double séduction qu'ont exercée sur lui les études libérales et les promesses

de la secte manichéenne » [p. 72]), que lorsqu'il essaie de comprendre rationnellement les dogmes de la foi catholique à l'aune de l'*intellectus fidei* (dont on a un bel exemple en *lib. arb.*, 2, 6).

Les traductions de l'auteur sont dans l'ensemble de bonne facture et agréables à lire.

Jérôme Lagouanère.

André Mandouze, *Avec et pour Augustin. Mélanges*, sous la direction de Luce Pietri et Christine Mandouze (Collection « Patrimoines ») : Paris, éd. du Cerf, 2013, 607 pages.

Les livres ont un destin. Ils ont aussi une histoire, celle de leur gestation. L'histoire de ces *Mélanges* (de ce choix d'articles scientifiques d'André Mandouze) serait instructive. *Malheureusement*, pour parler comme le facétieux poète, *je ne peux pas la dire, et c'est regrettable*… Je me tairai donc sur tout ce qui s'avérerait de nature à corriger le récit que, par manière d' « Avertissement » (p. 17-26), la « curatrice » fait de la genèse du volume et de ce qu'elle affirme être son propre labeur. Je me promets d'être ailleurs plus loquace… (Ici, lecteur bienveillant, daigne observer le temps que j'ai mis à publier la recension que tu as sous les yeux : preuve de mes hésitations, et de mes repentirs.)

Quoi qu'il en soit, d'abord, le plan de l'ouvrage :

*Première partie*. Parvis : patristique et histoire
**I. Aventure patristique**
**II. Aspects du christianisme ancien. Quelques réflexions**
*Deuxième partie*. Dialogues augustiniens
**I. Augustin l'Africain** (I.1 – Le christianisme en Afrique ; I.2. – Toujours le donatisme ; I.3. – Enquête prosopographique)
**II. Augustin et la culture antique**
**III. Autour des *Confessions***
**IV. Voies intérieures**
**V. Le ministre et le maître**
*Troisième partie*. Épilogue : Augustin après Augustin
*Quatrième partie*. Texte inédit

Là-dessus, plusieurs réflexions. Je regrette que le livre ait pris l'allure qu'il a. Les articles ont été recomposés et repaginés : la référence au texte original est impossible. Il n'y a pas de table qui récapitule, avec toutes précisions idoines, où pour la première fois ont paru les articles retenus : c'est dans la note 1 de chacun que figure sa provenance ; les notes, à la faveur de la recomposition, se trouvent rejetées à la fin de chaque article ; en raison de l'ajout de la note 1 et du fait que la numérotation est continue pour chacun des articles, tout est brouillé ; la consultation n'est pas facilitée et le renvoi à l'original est rendu, *si dici potest*, plus impossible encore. Donc, un livre malcommode, fabriqué à l'évidence par quelqu'un d'étranger à ce genre de publication et à sa vraie finalité, et qui, sur ce point comme sur d'autres, n'a pas été conseillé au mieux.

Je déplore que le contenu soit resté ce qu'il est – j'entends, qu'il comprenne autant d'articles, et certains qui n'y devaient pas être. Pour épaissir le voile que j'ai jeté au seuil de cette notice, je dirai que, du temps que je travaillais avec André Mandouze, dans les dernières années de sa vie, à la constitution de ce livre où mon

REL_94.indb 322 24/10/2017 11:22:48

nom fait l'objet d'une systématique *damnatio* (à l'établissement du plan, avec les intertitres, que *je voulais* suggestifs *et qui ont été conservés tels quels*, ainsi qu'à la collecte *que j'ai réalisée* de la Bibliographie), j'en jugeais déjà ainsi : déjà, au cours de mes conversations avec lui, j'avais la conviction que le projet charriait trop de matière, et n'allait pas à l'essentiel. Une piété filiale intempestive, ou, si l'on préfère, un attachement, fort peu augustinien, à la lettre, en ont décidé autrement…

Avouons en effet que la première partie n'est pas peuplée de travaux qui, pour estimables qu'ils soient, bouleversent nos connaissances : on en pouvait faire l'économie sans déchirement ni trahison. Si les deux premières conférences (p. 37-53 : « Mesure et démesure de la patristique » ; p. 54-63 : « Des Pères de l'Église aux fils de Vatican II ») méritaient d'être conservées, pour leur rhétorique qui révèle quel splendide « sermonnaire » fut André Mandouze, encore que la première date un peu et que la seconde ne fouille pas assez ce qui était le cœur de son sujet, je veux dire les ambiguïtés du mot d'ordre, tant à la mode dans l'Église depuis maintenant sept ou huit décennies, « retour aux Pères » (ambiguïtés inhérentes à toute remontée aux commencements : de quels commencements s'agit-il ?), les trois autres contributions pouvaient être sacrifiées. La première (p. 67-89 : « Les persécutions à l'origine de l'Église ») a vieilli : défaut rédhibitoire quand on désire tenir un large public au courant ; les deux autres (p. 91-99 : « De l'unicité d'une notion à une pluralité de fonctions. Aspects d'une problématique [Ier-VIe siècle] », sur la notion chrétienne de sainteté ; p. 101-112 : « L'Église devant l'effondrement de la civilisation romaine », sur les « stratégies » d'évangélisation dans l'Église ancienne et protomédiévale) ne tournent chacune qu'autour d'une seule intuition, juste mais plus insinuée qu'explorée. « Augustin et la cité grecque », dans la section II de la deuxième partie (p. 251-275), est un ensemble vide, comme le reconnaît l'auteur lui-même : mieux eût valu, pour nourrir cette section, y intégrer la conférence inédite sur « Le livre IV du *De doctrina christiana* : un *De oratore* chrétien » (p. 585-595)…

L'ensemble ainsi redimensionné et remodelé, avec, à la rigueur, un prélude (« Aventure patristique » ; « Mesure et démesure de la patristique » ; « Des Pères de l'Église aux fils de Vatican II ») et un postlude (« Augustin après Augustin »), aurait constitué un ouvrage de référence, vigoureux et nerveux, sur des aspects majeurs de la pensée de l'Hipponate. Ouvrage où l'on aurait vu comment le philologue exigeant (et merveilleux latiniste, traducteur inspiré, qui, comprenant son auteur en profondeur, avait un style assez souple pour en transposer, avec élégance, toutes les finesses) qu'était, de formation, A. Mandouze, puis le prosopographe pointilleux qu'il devint – en d'autres termes le littéraire et l'historien – ont donné la main au théologien.

Une apostille, qui ne jure pas avec ce qui précède. L'espace libéré aurait permis d'insérer une communication donnée sur « L'évêque et le corps presbytéral au service du peuple fidèle selon saint Augustin », en 1960, dans un symposium de l'Arbresle, dont les *Actes* ont été publiés par H. Bouëssé et A. Mandouze lui-même (*L'évêque dans l'Église du Christ*, Paris, 1963 ; communication, p. 123-151 ; discussion, p. 323-331) ; j'ai oublié pourquoi A. Mandouze et moi ne l'avions pas retenue : c'était une erreur.

À ce point, il conviendrait de dégager, dans la sérénité, ce que fut l'apport de Mandouze aux études sur saint Augustin. Je me contenterai de renvoyer aux pages où je systématise des remarques que j'avais présentées de vive voix, sur l'invitation de Madame Jeannette Mandouze, lors des obsèques de son mari, en juin 2006 : « André Mandouze, lecteur d'Augustin et historien de l'Afrique tardive », *Connaissance des Pères de l'Église*, 106, 2007, p. 51-60. Il serait aussi pénible qu'indélicat de me répéter.

REL_94.indb 323 24/10/2017 11:22:48

Je conclurai donc comme suit. C'est un métier que de faire un livre. L'inexpérience, une téméraire confiance en soi, partant une grande facilité à s'opiniâtrer, privées des lisières que n'ont pas su – ou voulu – leur mettre une amitié trop timide et la complaisance d'un éditeur, ont manqué un maître-livre, qui eût été un délectable et profitable *instrumentum laboris* – un digne hommage au travailleur qui en avait donné la substance et formé le dessein, la preuve de la trace profonde qu'il a laissée dans un concert augustinien pourtant si riche, en France avant tout, et en français, de talents anciens et nouveaux. Dommage.

Paul Mattei.

Angelo Giavatto & Frédéric Le Blay (dir.), *Autour de la* Consolation de Philosophie *de Boèce* : Neuilly, Atlande, 2015, 190 pages.

La sublime *Consolation de Philosophie* de Boèce entrait dans le programme de l'agrégation de Lettres classiques en 2011 et 2012 (et aussi, par un hasard louable, de l'agrégation de Philosophie en 2012). Certains d'entre nous, restés très « useneriens », pouvaient considérer ce texte comme dénué de toute originalité, exception faite des passages autobiographiques du livre I, le reste se contentant de démarquer le *Protreptique* perdu d'Aristote et un traité néo-platonicien sur la Providence. Tel n'est pas notre sentiment et nous rejoignons la plupart des commentateurs médiévaux et modernes pour voir dans la *Consolation* un texte génial et personnel dont l'authenticité jaillit des circonstances douloureuses dans lesquelles il fut écrit. Nul doute que ce sentiment soit aussi celui de ceux qui ont pris, lors d'une journée d'études tenue à Nantes en avril 2012, l'initiative de regrouper leurs efforts pour offrir, dans ce petit livre coordonné par A. Giavatto et F. Le Blay, quelques réflexions et pistes d'approche sur la *Consolation*.

L'introduction d'A. Giavatto et F. Le Blay (p. 11-15) pose d'entrée la *Consolation* comme « classique », ce qui distingue de manière heureuse le texte de Boèce d'une sorte de laborieux patchwork. La *Consolation* est complexe et essentielle (p. 11), en dialogue avec toute la littérature antique qui l'a précédée. Elle est le produit d'une culture profondément assimilée, et pour cela dialoguant avec les propres perceptions et sensations de l'auteur. C'est ce qui porte à admettre, donc, comme un caractère fondamental l'originalité de la *Consolation* (p. 12), littéraire, poétique (ce dernier point, on peut le regretter, ne sera pas abordé pour lui-même dans le volume), intellectuelle et philosophique.

F. Le Blay (« La *Consolatio Philosophiae* comme témoignage et testament », p. 17-35) a personnellement choisi de mettre l'accent sur la thérapeutique que représente cette *Consolation*, dans le droit fil de la philosophie hellénistique et romaine, et il examine la chose en détail ; le texte de Boèce, « du point de vue des thèmes et des arguments égrainés » (p. 25), est bien une *consolatio* ; c'est aussi un dialogue et une confession ; c'est enfin (et l'on se souvient, p. 30, du miel sur les bords de la coupe amère de Lucrèce) une envolée poétique, synthétisant et sublimant les expressions poétiques de l'Antiquité classique – période révolue qui n'est pas sans susciter, selon F. Le Blay (p. 34-35), une certaine nostalgie perceptible dans le texte, à côté du désespoir du condamné à mort.

Pour sa part, B. Bakhouche (« Figures de Philosophie dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce », p. 65-87) reprend ici comme sujet la présentation initiale de Philosophie, avec les analyses classiques et bien connues de la valeur symbolique de son vêtement et des objets qu'elle tient en main, ce qui permet naturellement de la saisir comme l'intermédiaire entre l'humain et le divin, capable de ramener

REL_94.indb 324 24/10/2017 11:22:48

le prisonnier de son état d'hébétude à sa condition d'homme libre. Puis l'auteur (p. 75 *sq*.) élargit son propos à un examen de Philosophie considérée comme personnage de théâtre. Personnage « composite », certes, que celui de Philosophie, selon le mot de P. Courcelle cité p. 86 (voir P. C., « Le personnage de Philosophie dans la littérature latine », *Journal des Savants*, 1970, vol. 4, n° 1, p. 209-252, ici p. 246), ce qui, pensons-nous, n'est certes pas exclusif, dans l'esprit du grand spécialiste de Boèce, d'une cohérence de bon aloi. On corrigera deux détails de cet exposé. D'abord, le texte de Boèce (1, *pr.* 1, 4) ne précise pas que les degrés de l'échelle menant au sommet de la philosophie soient au nombre de sept (p. 74, l. 9), ce qui les identifierait avec les trois composantes du *triuium* et les quatre du *quadriuium*. Ensuite, ces quatre sciences du *quadriuium* ne sont pas toutes des sciences « du nombre » (p. 70, l. 11 d'en bas) : cela est vrai seulement de l'arithmétique et de la musique ; la géométrie et l'astronomie sont les sciences de « la grandeur » (voir le début de l'*Institution arithmétique* de Boèce).

Quelle structure pour la *Consolation* ? Il y a bien des manières d'en baliser le chemin de lecture. Du moins les spécialistes se sont-ils accordés à distinguer une montée, une ascension voulue et organisée, un progrès de l'âme blessée et qui a tout perdu, jusqu'à une recouvrance, une redécouverte, une anamnèse de ce qu'elle savait et a seulement oublié par le jeu de circonstances imprévues et dramatiques. Dans la contribution de D. Doucet (« La roue et le cercle », p. 37-63), c'est à trois hymnes que l'on attribue une importance particulière pour marquer les étapes de cette progression : 3, *m.* 9 ; 3, *m.* 12 ; 5, *m.* 4. Le lecteur est ainsi rappelé à la lecture / méditation de ces trois superbes poèmes boéciens, le *O qui perpetua…*, le poème sur Orphée, et le *Quondam Porticus…* Passant d'une dimension rhétorique (livres I et II) à une dimension dialectique (livres IV et V), Boèce, explique D. Doucet (p. 59), passe du silence de l'hébétude au silence du sage. Même si le lecteur a de quoi être quelque peu désorienté par la multiplicité des « renversements » dont D. Doucet scande le développement du texte boécien et l'analyse qu'il en propose (le mot apparaît vingt fois entre les p. 44 et 59, sans parler des « retournements »), la démarche peut être jugée intéressante.

Cette même question de la structure de la *Consolation* est traitée de manière un peu différente et complémentaire par M.-J. Huh (« La théorie néoplatonicienne de la vertu et la *Consolation de Philosophie* », p. 89-125, avec un riche appareil de notes, p. 114-125) qui, de manière convaincante, montre comment le discours sur la vertu organise la progression régulière du texte. Car on peut mettre en évidence dans le prosimètre boécien une gradation qui s'élève des vertus politiques (dans les passages autobiographiques du livre I) aux vertus paradigmatiques en passant par les vertus purificatrices et les vertus contemplatives (voir, p. 97, le résumé de cette démarche anagogique). Boèce, en cela, se montre fidèle à ses prédécesseurs comme Plotin et Porphyre, et l'auteur multiplie en ce sens des rappels toujours bienvenus. Le découpage qui est alors présenté en conclusion (p. 113) peut emporter l'adhésion du lecteur.

Le grand problème de la liberté de l'homme en face de la prescience divine occupe toute la fin de la *Consolation* (cette question philosophique restait en-dehors du programme de l'agrégation de Lettres classiques, qui s'en tenait aux trois premiers livres ; mais les philosophes étaient concernés, qui lisaient les trois derniers — les philologues curieux aussi) et c'est à lui que C. Michon consacre un exposé brillant et éclairant (« La prescience et la liberté, le temps et l'éternité », p. 127-163), le dernier du volume. Dans un dialogue constant et serré avec les argumentations de J. Marenbon, il montre que c'est bien, pour Boèce, « la Providence qui cause les événements futurs » (p. 159), tout en se demandant *in fine* si un tel « déterminisme théologique » ne pourrait pas susciter une objection à l'idée de la

bonté, voire de l'existence même de Dieu (les péchés eux-mêmes seraient donc déterminés par la Providence ?), et si cette fin abrupte de la *Consolation* est bien la conclusion du dialogue.

Pour un lecteur « littéraire », ce sont peut-être les trois contributions « philosophiques » qui apparaissent les plus nouvelles. Mais l'idée sous-jacente à l'ensemble de ce petit livre est essentielle. Boèce est en réalité « l'homme qui se console lui-même », ce qui distingue son texte de toutes les « consolations » antiques adressées à des tiers avec des arguments convenus, et qui change tout.

La présentation de ce petit volume est claire et agréable ; il n'y a pratiquement pas de coquilles (lire cependant, p. 57, l. 14, « par » au lieu de « part » ; p. 66, l. 16, *potuit*, non pas *potuis* ; p. 75 et p. 175, « Philopon », non pas « Philoppon »). Il est équipé d'index minutieusement établis (*nominum*, p. 173 *sq*. ; *locorum*, p. 176 *sq*. ; *rerum*, p. 187 *sq*.). On doit remarquer que, dans la bibliographie, il manque au moins le grand commentaire de J. Gruber, *Kommentar zu Boethius* De Consolatione Philosophiae, Berlin – New York, de Gruyter (Texte und Kommentare, 9), 1978 (2e éd. 2006), et l'étude de G. O'Daly, *The Poetry of Boethius*, Londres, Duckworth, 1991. On pourrait ajouter aussi, plus récent, le beau livre de F. Troncarelli, *Umanesimo tardoantico. L'ultimo dei Romani e la* Consolazione della Saggezza, Rome, Vecchiarelli, 2012.

Jean-Yves Guillaumin.

## Histoire des sciences

Hélène Normand, *Les rapaces dans les mondes grec et romain : catégorisation, représentations culturelles et pratiques* (Collection « Scripta Antiqua », n° 80) : Bordeaux, Ausonius, 2015, 732 pages.

Cet ouvrage impressionnant par son ampleur (732 p.) et par la finesse de ses analyses propose une étude approfondie de toutes les mentions des oiseaux relevant de la catégorie vernaculaire moderne des « rapaces » dans la littérature grecque et romaine depuis Homère jusqu'à la fin de l'Antiquité, à l'exception notable des textes chrétiens (y compris de la Septante et de la Vulgate, qui auraient pu offrir un observatoire intéressant des écarts entre les deux « mondes »).

La question initiale, développée dans le premier chapitre, porte sur l'existence d'une catégorie de « rapace » dans les cultures antiques, à travers le vocabulaire taxinomique, onomastique, anatomique, axiologique, et conduit successivement à une réflexion sur les noms, les images et les pratiques relatifs aux oiseaux qui pourraient s'y trouver. Si celle-ci apparaît claire et ancienne dans le monde grec, elle est relativement inconsistante dans le monde romain. Mais au-delà de ce verdict, ce sont surtout les représentations littéraires des ornithonymes grecs et latins en contexte que scrute patiemment H. Normand en étudiant chaque dossier avec méthode et désir d'exhaustivité, dans le deuxième chapitre qui est le plus abondant, pour identifier le noyau sémantique de chacun et repérer les variantes culturelles et les voisinages symboliques. Le dernier chapitre s'attache aux fonctions culturelles (pratiques) des rapaces, à la recherche de critères classificatoires *autres* (catégories transversales) et propose quelques analyses anthropologiques (sur la sarcophagie et surtout le rôle de