Philosophie et religion.

Max POHLENZ, *Antikes Führertum. Cicero, De officiis und das Lebensideal des Panaitios (Neue Wege zur Antike;* II. Reihe : *Interpretationen,* Heft 3) : Leipzig-Berlin, Teubner, 148 pages.

Le livre de M. Pohlenz est composé pour une grande partie d'une analyse des deux premiers livres du *De officiis*, où il essaye de dégager ce qui appartient en propre à Panétius, et d'une étude générale sur l'idéal moral de Panétius. Son idée centrale, c'est que la morale de Panétius est une morale qui indique quels sont les devoirs des chefs et comment on s'y prépare. La destinée du *De officiis* est ainsi singulière : l'évêque saint Ambroise y trouvait une morale pour ses clercs ; le XVI^e^ siècle y a cherché l'expression d'une morale civique : voici que M. Pohlenz voit, dans le modèle de Cicéron, dans le Περὶ καθηκόντος de Panétius, un livre de préparation à la fonction de chef politique. Cette thèse paraît s'appliquer d'ailleurs bien plus exactement au second livre qu'au premier ; ce second livre, qui a pour sujet l'utile, ne traite pas, en effet, la question dans toute sa généralité, mais se rapporte en très grande partie aux moyens qu'emploie le politique pour s'assurer le pouvoir ; la plus grande utilité sociale n'est-elle pas, en effet, dans un chef qui a su s'assurer le concours des hommes (II, 16)? Partant de là, M. Pohlenz n'admet pas sans réserve l'interprétation connue et en général suivie de Reitzenstein (*Werden und Wesen der Humanität im Altertum*, 1907), qui voit dans la notion d'humanité l'essentiel de la morale de Panétius ; il fait remarquer non sans raison que le mot latin *humanitas* n'a aucune contre-partie en grec (p. 139).

M. Pohlenz n'exagère-t-il pas à son tour? Sans doute, à propos de I, 150, il montre justement que l'homme à qui s'adressent les conseils du *De officiis* est un homme assuré de la vie matérielle ou qui n'a pas trop à y songer ; et, par conséquent, Panétius est fort éloigné du cynisme et de ce qu'il pouvait y avoir de cynisme dans l'ancien stoïcisme ; mais il ressort du livre même que les vertus que vante Cicéron ne sont pas seulement celles du chef, mais celles qui créent entre tous les hommes une solidarité qui s'exprime par des services mutuels.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage contient un très grand nombre de remarques intéressantes et pénétrantes. Citons-en quelques-unes : sur la traduction en latin du vocabulaire grec : *officium* (dérivé de *opificium*) insiste sur l'activité pratique, à la différence du grec καθῆκον, qui se réfère à une convenance naturelle ; le mot καλόν n'a pu être rendu par *pulchrum*, mais par *honestum*, qui suggère l'idée toute romaine de l'*honor* (comme dans *cursus honorum*). — Sur les modifications des thèmes de l'ancien stoïcisme par Panétius : à propos du liv. I, § 11, l'unité des ver-

tus repose non, comme chez Zénon, sur l'idée de la science dont elles seraient des aspects, mais sur l'union solidaire des tendances dont chacune correspond à une vertu ; le § 20 indique que, contrairement à Chrysippe, le droit de propriété est lié, pour Panétius, à l'institution de l'État, et c'est d'une manière analogue que (II, 42) la monarchie trouve sa justification dans l'utilité sociale. — Un des passages les plus importants du livre est, à propos de I, 93-146, l'étude sur l'importante notion morale de *decorum* : cette notion a un caractère proprement esthétique, étant du ressort du sentiment immédiat plutôt de la raison (cf. 93, 110, 114-145) ; elle introduit dans l'ancien Portique une individualisation de la morale, qui proportionne les règles à chaque caractère ; l'exemple du suicide (112) est très topique ; la convenance du suicide ne dépend pas, comme chez Zénon, de l'estime des biens faite par le sage, mais du caractère de chacun ; il n'est pas convenable, par exemple, qu'Ajax supporte ce que supporterait Ulysse. — M. Pohlenz fait encore des remarques intéressantes sur une critique que Panétius adresse à Platon à propos de l'égoïsme du philosophe (I, 28), sur l'aspect social qu'il découvre en des vertus personnelles comme la grandeur d'âme et le courage (61-62), sur la limitation que le mépris des biens extérieurs doit trouver dans l'utilité sociale (68).

Émile Bréhier.

U. Knoche, *Magnitudo animi, Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines römischen Wertgedankens* : Leipzig, Dieterich, 1935, 93 pages.

La « biographie d'une idée » : tel est le mot par lequel l'auteur lui-même désigne l'étude habilement conduite qu'il consacre à une notion assez malaisée à définir, celle de la *magnitudo animi*. Le problème à résoudre est posé nettement dès les premières lignes de l'ouvrage. En gros, les sens de l'expression *magnitudo animi* peuvent se ramener à trois : elle inclut, en effet, les notions de *fortitudo*, de *constantia*, de *clementia*. Comment ces trois vertus bien différentes, la troisième surtout, se sont-elles trouvées associées dans une désignation unique? La réponse est apportée par l'histoire non pas seulement du mot, mais de l'idée, plus ancienne à Rome que le mot et qui, d'abord assez pauvre, s'enrichit, se nuance, se transforme peu à peu.

L'un des principaux mérites de l'ouvrage de M. U. Knoche est de faire ressortir les facteurs qui contribuent à cette évolution. Le plus important et sans doute le plus connu est la philosophie grecque dont l'influence sur la notion romaine de grandeur d'âme, comme sur toutes les notions morales, a été prépondérante. Mais cette influence ne s'exerce pas dans une direction unique. Le contenu de la μεγαλοψυχία était loin d'être sem-

blable, en effet, pour un péripatéticien et pour un stoïcien : de là deux conceptions de la *magnitudo animi* qui s'affrontent à Rome, incarnées en deux hommes chez qui la grandeur d'âme, égale, selon le mot de Salluste, fut cependant profondément différente. César représente l'idéal du μεγαλόψυχος péripatéticien tel qu'il nous apparaît chez Aristote et ses successeurs : homme à la vertu active, méprisant les richesses, généreux envers ses amis. Caton, c'est l'idéal stoïcien ou plus exactement la fusion du vieil idéal romain avec la notion stoïcienne. L'auteur montre très heureusement comment s'est opérée une telle fusion : si les Romains transforment leur antique *uirtus* en l'enrichissant d'éléments stoïciens, ils modifient aussi la notion qui leur vient du dehors ; de la μεγαλοψυχία du Moyen-Portique, mélange de καρτερία et d'ἀνδρεία, proposée à tous les hommes, ils font une vertu de classe, une vertu politique qui caractérise le parti des *boni*. A propos de la double utilisation du mot, l'auteur pose la question de priorité et il la résout en faveur des péripatéticiens : son argumentation ne repose, il est vrai, que sur un raisonnement, mais, sur ce point, comme sur quelques autres, les textes n'apportant pas de réponse, sans doute faut-il se contenter de la vraisemblance.

L'étude de M. U. Knoche met encore en lumière un autre facteur, non moins important que le précédent dans l'évolution du sens des mots : c'est le facteur historique. Vertu guerrière au temps des conquêtes de Rome, la grandeur d'âme devient, à l'époque des Gracques, le privilège des défenseurs de la liberté. Pendant la dictature de César, la *magnitudo animi* tend à sortir du domaine de la politique pour entrer dans celui des vertus privées : elle n'est plus pour un Marcellus que la sauvegarde de sa propre *dignitas*. Après 44, le mot, appliqué à Brutus et à Cassius, reprend une nuance politique. C'est principalement pour avoir été attribuée à César d'abord, à Auguste ensuite, que la notion de *magnitudo animi* s'enrichit de celle de *clementia* qui lui est longtemps restée étrangère et, sous cette forme, elle devient pour Virgile et Tite-Live une caractéristique non seulement du souverain idéal, mais du peuple romain tout entier. Il n'est pas moins curieux de voir comment chez un même auteur, Cicéron ou Sénèque, par exemple, les sens que revêt l'expression sont étroitement dépendants des circonstances historiques et des conditions extérieures. Sénèque en exil voit dans la *magnitudo animi* la disposition à supporter l'injustice, tandis que sa situation auprès de l'empereur la lui fait montrer, dans le *de clementia*, comme l'idéal du souverain ; puis d'amères désillusions le rejettent vers une conception de la grandeur d'âme de plus en plus intérieure et largement humaine.

Ce simple aperçu permet d'entrevoir la méthode de M. U. Knoche. Elle s'appuie avant tout sur un examen très attentif des textes. Textes latins d'abord, principalement ceux de Salluste et de Cicéron, témoins

d'une époque décisive pour la formation de la notion. Mais l'auteur fait appel, pour interpréter ces textes, aux données de la philosophie et de l'histoire cherchées en dehors de la littérature latine : Aristote est abondamment cité, Polybe offre d'importantes remarques sur la mentalité romaine. On ne saurait trop louer l'auteur de ne pas vouloir s'en tenir à une étude purement lexicographique : désireux de tenir compte de « l'élément ondoyant, impondérable » du langage, il a cherché à pénétrer les sentiments qui, accompagnant l'emploi d'un terme, le colorent de nuances importantes pour sa destinée ultérieure. Si tel « Schlagwort » se charge, entre adversaires politiques, à une époque donnée, de mépris ou d'admiration, cette valeur affective ne peut pas être négligée. L'étude de M. U. Knoche, en montrant le riche contenu d'une expression comme *magnitudo animi*, éclaire ainsi d'un jour nouveau des textes bien connus : le parallèle de Caton et de César, par exemple, ou encore l'éloge du dictateur dans le *pro Marcello ;* elle s'adresse donc à ceux qu'intéresse la psychologie des individus aussi bien que l'histoire des idées.

L'ouvrage se termine par deux *indices* utiles, celui des mots étudiés et celui des textes cités. On regrette l'absence d'une bibliographie : aussi bien l'auteur n'utilise-t-il qu'un petit nombre d'ouvrages et d'articles, la plupart très récents et surtout relatifs aux questions philosophiques. Sans doute a-t-il conscience de marcher dans une voie nouvelle : ceux qui voudront l'y suivre auront profit à recueillir les indications qu'il donne en passant sur des notions plus ou moins voisines de celle qu'il étudie et plus encore peut-être à s'inspirer de sa méthode.

H. Pétré.

Franz de Ruyt, *Charun démon étrusque de la mort* (*Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes publiées par l'Institut historique belge de Rome*, t. I) : Rome, 1934, 1 vol. in-4°, 305 pages, avec 58 figures hors texte.

On est heureux de voir s'élargir la famille des périodiques publiés par les Écoles et Instituts étrangers de Rome ; plus heureux de pouvoir sans réserve louer la contribution qu'apporte M. de Ruyt à la fois à l'étruscologie et à l'histoire comparée des religions. Il a repris un thème plusieurs fois traité déjà, mais avec une méthode, une plénitude d'information et une prudence de jugement qui annule les travaux antérieurs ; sans même parler d'une illustration de qualité rare, très abondante, et qui permet de contrôler par soi-même la précision et l'acuité de vision de l'auteur.

Toute la première partie (jusqu'à la page 137) est consacrée à la description des monuments : toujours circonstanciée et pourtant claire.

Puis vient un « Essai de synthèse » sur le type et le mythe de Charun : dieu à la figure bestiale et farouche, de couleur bleu sombre, souvent armé d'un gros maillet. Les attributs, la mise, certains traits physiques même peuvent varier, selon la date (du IVe siècle au IIe avant notre ère), le lieu, la technique, les influences étrangères. Mais, en en rendant compte, l'auteur réduit leur signification, de sorte que le type initial apparaît nettement. Il s'agit, montre-t-il, sous un nom grec, d'un personnage appartenant au folklore étrusque, non plus passeur des morts, mais représentant la mort elle-même sous ses traits hideux. Son rôle s'arrête à la porte des Enfers : ayant assommé et conduit l'homme au dernier séjour, il n'y entre pas pour le torturer. Enrichi de traits grecs divers, surtout au IIIe siècle, et représentant à la fin la synthèse de bien des êtres infernaux, il n'en a pas moins sauvegardé son caractère ethnique avec une remarquable permanence. Tout cela paraît bien établi. Peut-être M. de Ruyt est-il un peu trop aventureux, au contraire, en cherchant dans la religion chaldéenne les seuls rapprochements qu'il juge probants. Non que je sois enclin à nier l'origine asiatique des Étrusques. Mais une telle hypothèse ne pourrait être appuyée que par des recherches serrées sur l'origine de tel détail qui surprend en Charun : par exemple, la peau de lion qui parfois le revêt, ou les pattes de lion dont il est pourvu sur la belle fresque de la tombe du Typhon (fig. 25). Les rapprochements proposés par M. de Ruyt, p. 236 et suiv., indifféremment avec Nergal et des démons inférieurs de Chaldée, sont intéressants, certes, mais insuffisants.

On le remarque d'autant plus (et trop, peut-être) que les dernières pages, qui étudient avec beaucoup de délicatesse le Charun virgilien (grec, mais son sans quelque chose d'étrusque), celui de Dante et ceux des peintres toscans du XIVe au XVIe siècle, sont d'une prudence exemplaire, écartant la tentation d'influences étrusques *formelles*. Il faut citer la conclusion : « L'âpreté du pays, la rudesse des habitants, la transmission des traditions folkloriques de génération en génération, suivant une évolution lente mais continue, adaptant les souvenirs antiques aux nouvelles circonstances de la vie, expliquent cette analogie, aussi naturelle d'ailleurs que la permanence de certains types physiques, alors que les mœurs, les idées et l'organisation de la vie ont totalement changé. » On ne saurait mieux dire.

Jean BAYET.

Manfred HALBERSTADT, *Mater Matuta* (*Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*, t. VIII) : Frankfurt-am-Main, 1934, 70 pages.

La méthode de ce mémoire est excellente : refusant de partir d'étymo-

logies aventureuses ou de rapports plus ou moins généraux avec des religions lointaines, M. Halberstadt entend expliquer Mater Matuta par l'analyse conjointe du culte et de la légende. Il pense que le rapprochement antique entre Mater Matuta et Inô-Leucothéa n'est pas vain : les légendes grecques sur les nourrices de Dionysos, leur fuite, leurs rapports avec la mer, leur mort, leur culte mi-héroïque, mi-divin, le rituel du temple de Leucothéa à Chéronée en particulier le justifieraient. Peut-être M. Halberstadt s'est-il un peu trop complaisamment étendu sur cette partie de son travail. En étudiant les différents sanctuaires italiques de la déesse, surtout celui de Satricum-Conca, où les fouilles ont été si productives, il serre son sujet de plus près. Mater Matuta apparaît déesse nourricière et de nourrices ; la partie importante de son nom est *Mater* avec sa pleine valeur ; l'épithète *Matuta* oblige à la considérer aussi comme déesse de la lumière naissante (bien que le mot puisse aussi signifier « la bienfaisante ») ; quant à son identité foncière avec Inô, le récit d'Ovide l'établit, grâce à sa couleur romaine, qui exclut l'hypothèse d'un pur démarquage du grec.

Riche de matière et subtil de discussion, ce mémoire apporte certainement des précisions notables sur un des points les plus controversés de la religion romaine. Il ne nous semble plus douteux que Mater Matuta soit avant tout déesse nourricière ; quant à ses rapports avec le dionysiasme, si complexes et confus, M. Halberstadt a raison d'y porter la lumière. Peut-être faudrait-il seulement chercher sur ce sujet des précisions en Italie même ; en pourra-t-on trouver?

Jean Bayet.

Georges Drioux, *Cultes indigènes des Lingons : essai sur les traditions religieuses d'une cité gallo-romaine avant le triomphe du christianisme* : Paris-Langres, 1934, in-4°, 227 pages, cartes et figures.

Ce travail est un modèle de ce qu'il faudrait posséder pour l'ensemble de la Gaule. L'auteur, passant en revue les grandes divinités, les divinités zoomorphes, les divinités tutélaires et domestiques, les divinités topiques, en arrive à retracer d'ensemble la « géographie sacrée » du territoire qu'il a envisagé, en montrant même les survivances des anciennes croyances au sein du christianisme.

La méthode est très sûre : méfiance à l'égard des excès de la méthode comparative ; précautions contre l'hypothèse totémique ; prudence dans l'utilisation du folklore. Les relevés de monuments, même perdus, sont des plus soigneux et semblent complets ; reportés sur des cartes, ils suggèrent certaines conclusions dont la portée dépasse le territoire de la « cité » : par exemple la pénétration de « Mercure » le long de la voie ve-

nant de Narbonnaise (p. 18), la dispersion rurale de certains autres cultes (p. 65). On se rend compte pourtant de l'incertitude et de la maigreur de ces résultats ; et l'on sent combien ils gagneraient en ampleur et en fermeté si, au lieu de se limiter au territoire des Lingons, on pouvait disposer de cartes du même genre, avec des tracés de routes (aussi vraisemblables que possible), pour l'ensemble de la Gaule.

Beaucoup d'autres précieuses notations de M. Drioux doivent orienter les recherches de détail qui préparent cette œuvre si désirable : soit qu'elles suscitent des confirmations, soit qu'elles appellent certains correctifs. Ainsi je crois bien qu'il ne faut pas, lorsque, auprès d'une source guérisseuse, on trouve une multitude d'ex-voto représentant des organes très divers, chercher à délimiter trop strictement les maladies qu'on y venait soigner et, par suite, la nature de la divinité qu'on y adorait (par exemple, p. 24). Je me demande aussi si, devant tel débris de monument, on ne conclut pas trop vite au « cavalier contre l'anguipède » : le fragment de Saint-Martin-du-Mont, qui figure p. 48 sous le n° 16, rappelle bien plutôt les monuments (médailles, bas-reliefs) où l'empereur à cheval semble soutenu par la Terre nourricière. Çà et là (p. 50 et suiv., 63), les hypothèses un peu risquées de savants imaginatifs sont rapportées avec un peu trop de complaisance : mais ce n'est que par accident, et M. Drioux ne les prend pas à son compte.

Il faut admirer, au contraire, sans réserve, qu'il ait si sobrement constaté l'abondance des cultes de sources, fontaines et rivières (mais j'ai cherché en vain la mention de la Fosse Dionne de Tonnerre?), trop naturelle, dit-il, en cette région de dispersion des eaux. Ses autres conclusions sont aussi sûres : on retiendra comme essentielle celle-ci : que les cultes d'origine gauloise, loin de s'être progressivement amortis sous la domination romaine, ont repris (à partir du IIIe siècle) une vitalité qui explique leur longue survivance sous l'apport chrétien et encourage à en rechercher les traces dans les documents ecclésiastiques. Ainsi ce travail, si parfaitement et même luxueusement présenté, n'est-il pas seulement une excellente contribution à l'archéologie gallo-romaine et à l'histoire des religions, mais un encouragement aux meilleures méthodes.

Jean BAYET.

Sciences auxiliaires.

Inscriptiones Italiae. Volumen X : *Regio X ;* Fasciculus II : *Parentium,* curavit Atilius DEGRASSI : Roma, Libreria dello Stato, in-fol, XXIV-107 pages, 3 pl., 80 L.

Le troisième fascicule des *I. I.* contient les inscriptions provenant de