Histoire religieuse.

D. M. Pippidi, *Recherches sur le culte impérial* : Collection scientifique publiée par l'Institut roumain d'études latines, t. II : Paris, Les Belles-Lettres, 1939, 205 pages.

Cet ouvrage est constitué par une série d'études sur certains problèmes touchant la religion impériale, études qui ont été déjà publiées, à l'exception d'une seule, au cours des huit dernières années, dans diverses revues françaises et roumaines. Ce qui amène l'auteur à les rééditer, en les groupant dans un seul ouvrage, c'est, comme il le déclare lui-même dans l'avant-propos, l'idée d'obtenir ainsi une vision d'ensemble du développement du culte impérial dans les provinces occidentales.

En effet, quand on voit comment tant d'institutions importantes, comme celle du culte du *numen Augusti*, de la célébration des *natalicia* impériaux, de la *domus divina*, de l'apothéose des empereurs, dérivent toutes d'anciennes croyances et pratiques religieuses romaines, on peut en déduire, sans hésiter, que la religion des empereurs a, dans son ensemble, une origine purement romaine.

La contribution que le livre de M. Pippidi apporte ainsi aux études sur le culte impérial est d'une importance considérable, l'origine romaine de ce culte n'étant point un fait admis par tous les savants.

La première des recherches de M. Pippidi a pour objet d'éclaircir le sens des inscriptions consacrées au *numen Augusti*, qui ont été trouvées en grand nombre dans les provinces occidentales et sur l'interprétation desquelles règne un grand désaccord parmi les savants. A l'aide de documents abondants, le savant montre que jusqu'au IIIe siècle il n'existe pas d'inscription où le *numen* impérial puisse être considéré comme exprimant la divinité de l'empereur ; que ce terme indique toujours un élément divin résidant dans la personne de l'Auguste, mais distinct d'elle ; enfin qu'il est l'équivalent poétique du terme *genius*. Cette découverte de M. Pippidi est d'une grande valeur pour la compréhension de la religion impériale, car elle permet de rattacher l'institution si répandue et si importante du culte du *numen Augusti* à l'ancien culte romain des génies individuels.

Après cette recherche vient une étude consacrée à la datation d'un autel dédié par Tibère au *numen* de son père adoptif, autel dont le souvenir a été conservé uniquement par un fragment mutilé des *Fastes Prénestins* à la date du 17 janvier d'une année inconnue. En considérant que les généraux romains avaient l'habitude de consacrer, à leur retour de Rome, quelque monument public, sur leur part de butin, M. Pippidi pense que la pieuse manifestation de Tibère a eu pareille

origine. Et il présente l'hypothèse qu'elle a eu lieu le lendemain de l'entrée triomphale, que, aux dires de Dion (confirmés par les *Fastes* à la date du 16 janvier), ce prince aurait faite à Rome — au retour de Pannonie — au cours de l'hiver 8-9 ap. J.-C.

Malheureusement, l'état actuel de la documentation ne permet pas d'avancer ici autre chose que des hypothèses. Cependant, celle de M. Pippidi gagne en vraisemblance du fait que d'autres hypothèses présentées, depuis la première publication de l'étude, par la savante Américaine Miss Taylor ne paraissent pas acceptables (cf. Appendice II, l'unique étude de M. Pippidi non encore publiée).

L'interprétation de quelques lignes du *De tranq. animi* de Sénèque constitue le sujet de l'étude suivante, qui est certainement la plus originale, mais aussi la plus discutable. Le texte de Sénèque est le suivant : « ... nec iam procul erat tumulus in quo Caesari deo nostro fiebat cotidianum sacrum » (XIV, 9). M. Pippidi traduit *tumulus* par « tombeau, mausolée », identifie le César-dieu avec le divin Auguste et en vient ainsi à l'étonnante conclusion que l'empereur Gaius (au règne duquel les lignes citées se réfèrent) aurait institué un culte du divin Auguste à son tombeau, à l'imitation des pratiques en usage à Alexandrie et en contraste violent avec les conceptions religieuses romaines.

Cependant, l'identification du César-dieu avec le divin Auguste est, à mon avis, erronée. M. Pippidi la justifie en citant une assertion de M. Carcopino : « Un seul de tous les Césars s'est officiellement appelé César, sans plus..., c'est Auguste. » Mais l'assertion de M. Carcopino se réfère uniquement à l'empereur vivant. Comme tous les *divi*, Auguste, après sa consécration, a reçu un nom cultuel, qui a été *divus Augustus*, et sous lequel il a été vénéré exclusivement (dans une seule inscription (*C. I. L.*, VI, 882), on trouve *divus Caesar Augustus*).

L'interprétation de M. Pippidi me semble inacceptable encore pour une autre raison. Si on rattache la phrase en question à tout le passage dont elle fait partie, on s'aperçoit qu'elle n'a pas d'autre raison d'être que de fournir une indication de temps et de lieu. Il n'est donc pas possible de lui donner le sens que désire M. Pippidi, parce qu'il y aurait, dans ce cas, un élément de trop : l'indication qu'au mausolée d'Auguste avait lieu une cérémonie cultuelle.

Il convient, par conséquent, de revenir à la vieille interprétation de Juste Lipse, qui donnait à *tumulus* le sens d' « éminence », identifiait le *Caesar deus noster* avec l'empereur Gaius, et expliquait toute l'expression « tumulus in quo Caesari deo nostro fiebat cotidianum sacrum » comme une métaphore sarcastique indiquant l'endroit fixé pour l'exécution des victimes de Gaius.

Dans l'étude suivante, M. Pippidi examine un problème déjà ancien,

mais non encore résolu : s'il faut, dans trois passages de Scribonius Largus, où il est question de l'empereur Claude, maintenir la leçon de l'édition princeps (parue en 1529) *deus noster Caesar*, ou la corriger en *dominus noster Caesar*. La question se pose parce que, étant donnée la ressemblance des sigles de *deus* et de *dominus*, il n'est pas exclu que l'éditeur ait commis une faute de lecture, impossible à vérifier aujourd'hui, le manuscrit ayant été perdu.

M. Pippidi allègue, pour corriger en *dominus noster Caesar*, toute sorte de raisons ; mais surtout l'épithète *deus* lui semble incompatible avec le développement général du culte impérial sous Claude. De nombreuses pages sont consacrées à la démonstration de cette thèse, pages souvent très pénétrantes, notamment celles où est examinée la locution *domus divina*. Cependant, il ne me semble pas que l'interprétation que M. Pippidi donne de l'adjectif *divinus* dans l'expression *domus divina*, juste dans cette formule, puisse être également appliquée à tous les passages où on rencontre *divinus* dans les documents de l'époque claudienne. Il est impossible que *divinus* exprime « non pas la qualité surhumaine de l'individu auquel il s'applique, mais le lien généalogique le rattachant au fondateur de la dynastie » (p. 140) dans l'expression *divinae manus*, employée par Scribonius Largus et par Sénèque pour désigner les mains de l'empereur (p. 140, n. 1). En outre, dans les pages de M. Pippidi, il n'est guère question des passages de Sénèque, où l'empereur est qualifié de *numen*, terme signifiant ici « divinité ».

Mais, si on tient compte de ces deux expressions, il en résulte que l'incompatibilité de l'épithète *deus* avec le développement du culte impérial sous Claude n'est pas aussi absolue que l'affirme M. Pippidi, et ainsi la correction *dominus noster Caesar* ne s'impose pas nécessairement.

Au contraire, si on considère que le terme *dominus* servait à Rome pour désigner le tyran, en opposition avec le terme *princeps* indiquant le souverain constitutionnel, il semblera douteux que Scribonius ait pu appeler ainsi l'empereur, qui voulait apparaître le digne successeur du *princeps* Auguste.

M. Pippidi arrive à un résultat plus plausible dans la dernière de ses études, consacrée à l'examen de quelques vers des *Fastes* d'Ovide, où il est question de l'apothéose de César (III, 697-704). Le savant observe, avec justesse, que ce passage est l'unique document où l'apothéose de César est présentée sous l'aspect de l'ἀφάνισμος, de l'enlèvement miraculeux, corps et âme, du dictateur, tandis que la doctrine officielle la concevait sous la forme de la συγγένεια, de la métamorphose en astre de l'âme du défunt. M. Pippidi conclut que cette différence d'interprétation doit être expliquée par la supposition qu'en écrivant le passage en question, Ovide a eu présent à l'esprit le rituel de l'apothéose d'Auguste,

conçue précisément comme ἀρχάνισμος ; que ce passage date donc d'après la mort d'Auguste ; que, les *Fastes* ayant été composés du vivant de l'empereur, il est une addition insérée par le poète dans son poème sous le règne de Tibère.

La conclusion de M. Pippidi semble très plausible, d'autant plus que les *Fastes* présentent en maints autres endroits encore les traces d'une pareille élaboration.

E. Frankl.

Raymond Bloch, *L' « ara Pietatis Augustae »*. Extrait des *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, LVI, 1939, 1-40.

La Villa Médicis possède une série de bas-reliefs de style julio-claudien, que Petersen avait autrefois attribués à l'*ara Pacis ;* mais on reconnut ensuite qu'ils n'y avaient point de place. La Villa possède d'autres reliefs, figurant des temples, encadrés par des personnages aussi hauts que les temples mêmes. Les études récentes avaient su reconnaître que l'ensemble de ces reliefs devait appartenir au temps de Claude, et on avait pensé qu'ils pouvaient décorer soit l'*ara Pietatis Augustae,* dédiée en 43, soit l'arc dédié en 51/52 sur la *via Lata.*

L'article de M. Bloch résout définitivement le problème. Grâce à ce très jeune archéologue (dont le présent mémoire est, je pense, l'*opus* 1), nous possédons maintenant un ensemble à opposer à l'*ara Pacis.* L'auteur a groupé avec les reliefs Della Valle de la Villa Médicis un relief qui est au Musée Mussolini et d'importants fragments retrouvés au Corso en 1933.

Résumons les résultats acquis. L'*ara Pietatis* fut vouée par Tibère en 22, en vertu d'un sénatus-consulte ; Livie était malade, des supplications aux Dieux furent décrétées ; ces cérémonies étaient un témoignage de la « piété filiale » d'Auguste. Mais l'autel ne fut dédié qu'en 43 par Claude, qui se souvenait d'avoir pris part à ces fêtes. M. Bloch a su reconnaître sur des monnaies le plan du monument, une enceinte quadrangulaire comparable à celle de l'*Ara Pietatis.* L'emplacement de l'*ara* est celui qu'indiquent les découvertes récentes, dans la *via Lata,* près de Santa Maria.

Sur un des reliefs figure Claude, tel qu'il devait être en 22 ; il porte un bonnet avec un *apex,* dont l'interprétation est difficile ; M. Bloch suppose que les *sodales Augustales,* dont Claude faisait partie, avaient droit à cet insigne. Les différents temples représentés sur les bas-reliefs sont heureusement identifiés, à l'exception d'un seul, un temple ionique tétrastyle dont le fronton est décoré d'un combat entre hoplites et orientaux ; M. Bloch hésite entre un sanctuaire éphésien consacré à Diane et

le temple d'Apollon Palatin. Il me semble que la première hypothèse doit être condamnée. Ce que l'artiste a eu pour mission de représenter, ce sont les temples romains où se sont déroulées les cérémonies des *supplicationes* prescrites par le Sénat.

L'époque julio-claudienne n'est pas riche en monuments exactement datés. Il est donc très important de posséder un point de repère nouveau. La comparaison entre l'*ara Pacis* et l'*ara Pietatis* sera féconde. En particulier, il est très intéressant d'observer que, de même que les sculpteurs de l'*ara Pietatis* ont figuré, en 43, les cérémonies de l'an 22, tout de même les sculpteurs de l'*ara Pacis* ont, selon toute vraisemblance, représenté en l'an 9 av. J.-C. les cérémonies de consécration de l'an 13.

A. PIGANIOL.

Helge LYNGBY, *Die Tempel der Fortuna und der Mater Matuta am forum Boarium in Rom* (Historische Studien, Heft 358) : Berlin, E. Ebering, 1939, 58 pages.

Le titre indique les conclusions topographiques de ce travail très important ; mais il n'en fait pas deviner la richesse et l'intérêt, à la fois d'exégèse et de méthode constructive.

L'idée formatrice est celle du couple de déesses, la Fiancée et la Nourrice. Et le premier effort du savant suédois porte sur Acca Larentia. Après avoir, par la discussion poussée et la reconstruction critique de Varron, *L. L.*, VI, 23, dissipé la vieille théorie, toujours renaissante, d'« Acca Larentia, mère des Lares », M. Lyngby a eu le courage de s'attaquer aux légendes vulgaires et déconcertantes qui rattachent cette personne au culte d'Hercule et à la fondation de Rome. Elles m'ont autrefois découragé. J'en suis d'autant plus à mon aise pour admirer non seulement l'effort, mais la réussite de M. Lyngby, qui retrouve en Acca Larentia la « duplicité divine », que les textes nous attestent dans la Fortuna de Préneste (j'ajouterais que la question du dieu double, et qui apparaît figuré deux fois, par exemple, sur un certain nombre de monnaies, Hercule ou Minerve, devrait bien tenter un chercheur, patient, mais imaginatif aussi). Même effort, et vraisemblance aussi, pour Anna Perenna. Puis, M. Lyngby cherche à retrouver un couple analogue (non plus, remarquons-le bien, une duplicité d'aspects et de fonctions en une seule personne) en Fortuna et Mater Matuta. Il y a là maintes difficultés de détail que le savant suédois pose nettement et discute avec bonheur ; pour Mater Matuta, il a pu prendre comme point de départ l'excellent mémoire de M. M. Halberstadt (que les terribles événements d'avant-guerre empêchent, pour notre malheur, de poursuivre des recherches si bien commencées) ; il reste pour moi encore douteux que l'épithète

matuta ait un rapport *direct* avec le matin et la lumière matinale ; d'autre part, M. Lyngby est conduit, afin de poursuivre sa démonstration, à accumuler hypothèse sur hypothèse (par exemple, p. 27), ce qui me paraît d'une méthode dangereuse ; à bien des embarras de détail on entrevoit d'autres solutions que celles qu'il propose. Mais, enfin, la démonstration est « possible », et elle s'appuie sur un principe qu'ont rendu valable les discussions précédentes.

La seconde partie du mémoire vise à attribuer le temple rectangulaire de la Piazza Bocca della Verità (à Rome) à Fortuna, le temple rond voisin à Mater Matuta. Voisinage postulé par Ovide, qui n'est pas évident sur le terrain ; des fouilles seules donneront tort ou raison à l'argumentation de M. Lyngby, selon qu'elles découvriront ou non des substructions de temples au voisinage immédiat de l'un ou l'autre sanctuaire. Le rapprochement analogique avec les deux temples qui, en haut de Tibur, dominent l'Anio, et dont l'un (rond aussi) serait celui d'Albunea (proche de Carmenta, et identifiée à Mater Matuta), s'impose à l'imagination, mais échappe à la preuve. A moins de suivre M. Lyngby dans son commentaire de Stace, *Silves*, I, 3, 64-80. Mais j'interprète plus « littérairement » ces derniers vers : amplification facile, qui convoque à Tibur, et, plus précisément, à la villa de Manlius Vopiscus, les divinités les plus célèbres des environs de Rome, Diane de Némi, dieu du Lupercal (je crois), et Fortuna de Préneste, « si du moins elle n'y devait pas trouver la concurrence des *sortes* d'Hercule ». La discussion est du moins ouverte ; elle ne peut s'appuyer que sur des arguments très subtils. De toutes façons, la thèse de M. Lyngby est fort admissible. Espérons qu'elle apparaîtra de plus en plus vraisemblable.

Elle pose avec fermeté, p. 32-33 et 41, un problème d'archéologie religieuse tout à fait fondamental, celui des sanctuaires ronds et de leur groupement avec d'autres édifices. La position de M. Lyngby est forte, mais sa conception peut être un peu extensive. On attend avec impatience que M. F. Robert, si particulièrement compétent sur la matière, expose son point de vue avec preuves à l'appui : toute une part importante de la religion grecque s'en trouvera éclairée ; les archéologues « romains » auront alors à reprendre la question dans leur domaine propre.

Et je regrette de n'avoir pu donner qu'un aperçu bien imparfait de la science et de la richesse de ce travail, présenté au surplus dans une langue tellement limpide que les discussions les plus difficiles en sont faciles à suivre. De la bibliographie, très complète, de l'objectivité des jugements, il n'y a qu'éloges à faire.

Jean BAYET.

Elizabeth C. Evans, *The cults of the Sabine territory* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, vol. XI) : American Academy in Rome, 1939, 254 pages.

Une enquête si scrupuleusement complète, une objectivité critique si sûre auraient dû, semble-t-il, aboutir à des conclusions de portée plus générale. Ou bien ce sujet — un des plus importants que puisse se proposer l'histoire de la religion romaine — n'est-il beau qu'en apparence? Je ne le crois pourtant pas. Mais il demande une méthode spéciale et peut-être plus d'imagination constructive que Mlle Evans n'a voulu y en apporter.

Comme données géographiques (on trouve en ce volume à peu près tout ce que l'on peut savoir sur la Sabine), comme relevé des traces les plus minimes de cultes ou de sacerdoces qu'on y peut rencontrer, comme discussion de toutes les raisons, bonnes ou mauvaises, qui ont pu induire Varron à inscrire tant de divinités hétérogènes dans sa fameuse liste des cultes sabins à Rome (*De lingua latina*, V, 74), il n'y a que des éloges à formuler. Tout au plus regrettera-t-on que la matière qui relève vraiment du sujet soit inutilement alourdie des témoignages sur les cultes et sacerdoces généralisés en Italie au début de l'Empire (Mercure, Pénates, Silvain, Isis, Sérapis ; *Arvales*, *Augustales*, *Iuuenes*...). Si, pour être tout à fait rigoureuse, l'enquête en devait faire état, n'y avait-il pas moyen de les mentionner seulement sans leur donner un développement matériel aussi considérable? J'aurais préféré, je l'avoue, que les personnes divines de caractère moins général, comme Feronia, Vacuna, ressortent plus fortement ; Mlle Evans a bien exprimé ce qu'on en pouvait savoir (ainsi sur Feronia, p. 155-159), mais sans pousser les conclusions qu'on attendrait (par exemple, sur Vacuna, p. 83-89 et 90-93) ; pas plus que sur des divinités qui, tout en étant d'aire beaucoup plus vaste, ont en Sabine un aspect particulier, comme Jupiter Liber (p. 53). Elle le pouvait cependant ; elle le montre à propos d'Hercule (p. 69-79, 139 et suiv.) ; si elle reste timide sur Soranus (p. 149 et suiv.), elle suggère fort bien comment Faléries a dû jouer un rôle dans la syncrèse de diverses « Minerves » (p. 163 et suiv.).

Il n'y a peut-être là qu'un peu d'inexpérience : comme dans l'idée sommaire qu'Artémis d'Éphèse est obligatoirement πολύμαστος (p. 52), ou qu'un prêtre de Lanuvium sert forcément Junon Sospita (p. 111) ; — dans le développement, tout inutile, sur le « guerrier de Capestrano », qui, pour être illustre dans le monde des archéologues, n'en devient pour cela ni monument de culte ni même Sabin (p. 145)... Ailleurs, un développement plein de suc sur Fides (p. 182) utilise un texte de Tite-Live (I, 21) célèbre, mais de lecture incertaine : Mlle Evans est tout au

bord d'une discussion qui pourrait améliorer le texte tout en enrichissant sa preuve — et elle passe outre.

Mais, enfin, il est une question qui domine toutes les autres, du fait même que historiquement les Sabins ont joué un grand rôle dans la constitution de l'État romain. Admis qu'on puisse un jour retrouver chez eux mention de divinités tout à fait locales et enracinées au terroir, auxquelles les textes latins ne fassent pas la moindre allusion, il reste que Varron nomme deux bonnes douzaines de dieux reçus très anciennement à Rome et qu'il prétend d'origine sabine. Mlle Evans a cherché très scrupuleusement les raisons, vraies ou fausses, qui ont pu amener Varron à cette affirmation. Dans bien des cas, cette recherche est d'une valeur indéniable ; dans certains, elle ne mène à rien. Mais si l'auteur avait remarqué qu'il s'agit d'une part d'un problème philologique, de l'autre d'une théorie pseudo-historique? Car Varron croit s'appuyer sur des faits linguistiques ; mais sa linguistique est au service d'une « idée sabine ». Comment, à partir de quel moment ce « sabinisme » s'est-il construit? Comment, de quelle façon les principes étymologiques ou sémantiques que s'était donnés Varron ont-ils contribué à l'appuyer ou s'en sont-ils aidés pour se répandre? Voilà les questions préjudicielles sans lesquelles le problème général des cultes sabins ne peut être ni posé sous son véritable aspect ni résolu dans son ensemble. Faute de cette étude d'opinion à une date historique, toutes les études particulières vaudront chacune en soi ; mais il n'en pourra sortir un jugement ferme ni même une conclusion synthétique.

Il faut, pour être juste, ajouter qu'une étude ainsi conçue s'exposerait à toutes les foudres de la critique, tandis que chaque « monographie » de Mlle Evans garde sa valeur absolue, qui est grande. Ce ne sera donc qu'un vœu personnel de souhaiter qu'elle poursuive sur la « question sabine », en Sabine, mais aussi à Rome, une recherche si scientifiquement, si nettement commencée.

Jean Bayet.

Henri Jeanmaire, *La Sibylle et l'âge d'or* : Paris, Ernest Leroux, 1939, 146 pages.

Encore une fois la quatrième *Bucolique* ! Mais avec d'immenses prolongements. La soutenance de cette thèse en Sorbonne éveilla tant d'idées riches — et contradictoires — qu'il vaudrait peut-être mieux conseiller tout simplement la lecture la plus attentive de ce précieux petit livre? Mais ce serait mal lui rendre hommage.

La difficulté initiale qui semble avoir mis M. Jeanmaire sur la voie de la recherche, c'est « l'antithèse entre sibyllistique politique et sibyllis-

tique eschatologique », propagande d'une part, vision cosmique de l'autre. La recherche elle-même vise d'abord la *Virgo*, dont le retour annonce la mutation des âges, « Femme des premiers temps », dont la personnalité, poursuivie à travers les textes gréco-égyptiens et gnostiques, et toute syncrétique qu'elle apparaisse, se détermine assez bien par Isis ; puis la propagande égypto-sibylline, qui exalte la politique antonienne en face de celle d'Octavien, en des textes qu'a déjà fort bien étudiés M. Tarn, et que M. Jeanmaire reprend avec bonheur et pénétration ; les batailles d'astres annonciatrices de renouvellements cosmiques se rattachent, dans une certaine mesure, à cette propagande. Enfin, M. Jeanmaire revient sur quelques-uns des « lieux communs de la sibyllistique dans la quatrième Églogue » : les dix âges, le règne du Soleil, la paix et l'abondance messianiques, la femme des derniers temps.

L'ardeur et la clarté de la démonstration ne permettent pas au lecteur de rester dans l'indifférence. Même s'il s'étonne de ne point trouver, au début de ce livre, une bibliographie critique (qui, en pareille matière, rendrait de bien grands services), s'il regrette que ne soit pas mieux établi le bilan des difficultés ni arrêtés les principes d'une stricte méthode, même s'il bronche sur des rapprochements qui semblent peu tenir compte de la chronologie (voir p. 35, 64 et suiv., 76-77), il sera obligé bien souvent, soit de reconnaître la complexité de questions jusqu'ici survolées de trop haut, soit d'acquiescer à certaines conquêtes (ou vraisemblances) de haute valeur. Nous admettrons que Virgile a pu fort bien s'inspirer d'une élucubration de basse qualité (p. 84) ; nous conviendrons qu'il est difficile de restreindre à une indication de calendrier la mention de la Vierge (p. 5) ; nous n'aurons aucune peine, l'ayant toujours pensé, à poser qu'à cette date Virgile est moins octavien que césarien. Il n'est donc pas exclu, théoriquement, qu'il ait des sympathies antoniennes. Les a-t-il en fait? La bucolique date-t-elle de 41? Est-elle messianique?... Que le savant auteur nous permette, sur ces points, de ne pas le suivre sans expresses réserves. Virgile est un occidental, dont le jeu poétique, dès cette date très complexe, fait sans doute plus de part à l'apport gréco-latin (Ératosthène, Nigidius Figulus) qu'aux prestiges de l'Orient ; une teinte messianique peut recouvrir chez lui des réalités ; l'orphisme a pu collaborer dans ses vers avec le stoïcisme, et sa poésie personnelle enrober et déguiser tant d'éléments divers, dont M. Jeanmaire a si finement porté en pleine lumière les plus secrets, peut-être aussi les plus riches de signification.

Jean Bayet.

Jean HUBAUX et Maxime LEROY, *Le mythe du Phénix* (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liége, fasc. LXXXII) : Liége-Paris, E. Droz, 1939, 268 pages.

Il ne s'agit pas là d'une synthèse historique, qui essaierait de saisir à son origine et de suivre dans le temps et parmi les différentes populations méditerranéennes les variations et enrichissements d'un mythe. Et peut-être l'insuffisance de la documentation en ce qu'on est convenu d'appeler les hautes époques et l'impossibilité de prouver de façon indubitable l'origine ou les origines du Phénix ont-elles persuadé aux savants auteurs de ne pas tenter une reconstruction fragile. Ils ont préféré se placer devant les textes, tardifs, où s'expriment les plus riches spéculations de l'Antiquité sur le Phénix : ils donnent donc d'abord, en textes fort bien établis et en traductions élégantes et exactes, le poème *De aue Phœnice* de Lactance, le *Phœnix* de Claudien, deux paragraphes de l'*Apocalypse* du Pseudo-Baruch, et les passages du *Physiologus* grec et du *Physiologus* de Vienne (que vient d'éditer F. Sbordone) relatifs à l'oiseau étonnant. Et, sur cette matière, qui forcément les incite non à remonter aux origines, mais à plonger au milieu des plus complexes contaminations de la pensée classique par les différents orientalismes, par le judaïsme et le christianisme en particulier, ils ont ordonné de façon assez arbitraire des recherches sur la conception solaire du Phénix, sur son cortège d'oiseaux, son « oasis » paradisiaque, ses rapports avec les parfums, le palmier, sa royauté sur les oiseaux, le mystère de sa résurrection, le renouvellement cosmique que signale son bûcher.

A propos de tous ces thèmes, dont chacun suffirait à exercer les forces d'un savant éprouvé, MM. Hubaux et Leroy ont accumulé une documentation étonnante d'étendue, qu'ils ont commentée avec une précision sans défaillance. Le labeur et les méthodes de l'admirable école philologique belge, qui reconnaît en M. Franz Cumont son maître universellement vénéré, apparaissent ici dans tout leur éclat. L'apport de la spéculation judéo-hellénique et judéo-chrétienne est mis particulièrement en valeur : par exemple (et sans même parler de la littérature apocalyptique ou sibylline), un texte comme l'Ἐξαγωγή d'Ézéchiel le Tragique reprend toute sa valeur. Par ailleurs sont non seulement touchées, mais traitées à fond et comme pour elles-mêmes, maintes questions de détail d'indéniable obscurité : comme celle des oiseaux *orion* et *catreus* (p. 30 et suiv., 35 et suiv.). Ne s'écarte-t-on pas ainsi un peu trop du sujet? Des données sûres, importantes et anciennes, sur le *bennu* égyptien par exemple, ne se trouvent-elles pas noyées et minimisées par des hypothèses d'ordre secondaire?... Ce sera à chaque lecteur de se poser telles questions et d'y répondre selon sa forme d'esprit ou son degré d'érudi-

tion. Mais il m'étonnerait qu'il s'en trouve un seul pour ne pas reconnaître tout ce qu'apportent de nouveau, de solide, à quantité de disciplines diverses les deux savants auteurs. Même la légende d'Alexandre, même la religion de l'aigle à Rome s'enrichissent de leurs recherches. A chacun donc de faire son profit particulier d'un labeur dont l'ampleur et la variété étonnent. Des *indices* riches et complets l'y aideront. Et, au surplus — mérite que nous sommes loin de dédaigner — si l'enchaînement des thèmes ne manque point de subtilité, la lecture de ce gros ouvrage reste constamment attachante par la pureté et l'élégance de la forme.

Jean BAYET.

Karl KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus* (Albae Vigiliae, Heft II) : Amsterdam, Pantheon, 1940, 62 pages.

M. Kerényi a fait le plus bel effort pour différencier la *substance* du pythagorisme et de l'orphisme à la date *historique* de leurs origines. Pythagore, quoi qu'on en ait dit, est saisissable : un aristocrate, antithèse du tyran ; « apollinien » et surhomme ; pensée spiritualiste grecque en un milieu « vieux-méditerranéen » ; au moment de floraison de l'ancienne civilisation italique, gréco-étrusque. Ces pages me paraissent admirables de lucidité. Sur un point essentiel, M. Kerényi porte ensuite la discussion : il veut montrer qu'il n'y a point proprement dans l'ancien pythagorisme croyance à la transmigration des âmes, mais conception, d'une part, de l'âme-vie, étudiée de façon réaliste et presque dans un esprit d'objectivité biologique par les médecins de l'École, de l'autre, d'un « transfert dans l'âme » de l'homme supérieur (*métempsycose* au propre) de l'esprit divin. Pour mener à son terme cette preuve, M. Kerényi est obligé de considérer Empédocle comme un pythagoricien de stricte observance, ce qui présente des risques. Et d'interpréter peut-être trop sèchement certains textes de ce philosophe-thaumaturge : la part d'irrationnel (à nos yeux !) qu'ils comportent peut être très différente de l'irrationnel pythagoricien, auquel d'ailleurs le savant hongrois ne me paraît pas avoir fait la part suffisante.

Orphée, il est bien plus difficile de savoir ce qu'il représentait « à l'origine » ; M. Kerényi se résout, dangereusement (p. 26), à utiliser les diverses données sans discrimination chronologique. La même antithèse lui sert (et son application est ici éclatante) à montrer dans l'orphisme l'épanouissement de l'esprit vieux-méditerranéen (thrace), pénétré par l'aspiration à la pureté apollinienne. De là des paradoxes et antinomies, qui sont analysés avec bien de la finesse. En contraste au pythagorisme, cette « religion philosophique » se présente comme recherchant le salut

individuel, dans un esprit démocratique, en tout cas non aristocratique. — Les dernières pages traitent, trop brièvement, de certaines « contaminations » qui ont, très vite sans doute, touché le pythagorisme : abstention de viande (d'origine orphique) ; liaison de la ferveur pour Démèter au culte d'Apollon...

Ces riches réflexions n'étaient pas inédites. Mais M. Kerényi y joint ici un remarquable article sur *Die Seelenwanderungslehre bei Ennius*, où il montre, par la plus fine analyse des fragments du poète, une même pensée, strictement pythagoricienne, dans l'*Epicharmus* et le prologue des *Annales* : l'ombre (εἴδωλον) d'Homère, qui apparaît au poète de Rudies, n'étant point son âme entrée en un nouveau corps, mais son image corporelle venant du domaine lunaire. Il faut songer que nous n'avons qu'un vocabulaire fort insuffisant pour différencier les *diverses* apparences et réalités qui (selon la réflexion antique) subsistent *du même* homme après sa mort. M. Kerényi, l'un des savants qui, aujourd'hui, « pensent ancien » avec le plus de vigueur et de bonheur, a fait appel pour éclaircir cette conception aux admirables recherches de M. Granet sur la Chine antique. Je suis persuadé, depuis déjà longtemps, que, sur ces questions, *tout* reste presque à faire dans le domaine des diverses théories eschatologiques des anciens. C'est dire de quel cœur je sais gré à M. Kerényi de ses recherches. Et les réserves ne doivent servir qu'à perfectionner encore une méthode si productive.

Jean BAYET.

Paléographie et étude des textes.

J. ANDRIEU, *Étude critique sur les sigles de personnages et les rubriques de scène dans les anciennes éditions de Térence* : Collection d'études latines, t. XIX, Paris, Les Belles-Lettres, 1940, XII & 129 pages.

Je ne crois pas exagérer en disant que ce petit livre révèle un maître dans une science qui n'est représentée chez nous que par bien peu de spécialistes : la critique des textes.

Le sujet est menu en apparence : il ne s'agit que des abréviations ou signes qui représentent dans les titres de scènes et dans la distribution des répliques du dialogue les noms de personnages. Mais M. Andrieu, au cours d'une enquête dont je l'avais chargé sur cette question pour un exposé à l'École des hautes études, s'est avisé d'une particularité curieuse : tout se passe comme si les sigles de personnages ne remontaient pas à l'auteur ni même à l'éditeur antique ; « cet appareil représente en partie l'activité des critiques qui ont travaillé à fixer l'interprétation du texte... ; le jeu des sigles et des rubriques a eu une vie particulière, indépendante en quelque sorte de celle du texte même... ; il est