Sud de Gafsa (p. 207). Au point de vue politique et militaire, la protection de ces territoires, fertilisés par l'action de Rome, nécessitait des efforts de jour en jour plus considérables, alors que la force de l'Empire déclinait. De là ce système d'autodéfense. En fixant l'homme à la terre, Rome assurait encore la protection de ses possessions africaines jusqu'à la catastrophe des années 430-440, où le *limes*, pris à revers par la conquête vandale, s'effondra sous les coups des pillards du Sud, qui n'avaient encore jamais osé s'attaquer aux fortifications du *fossatum Africae*.

De celle-ci, les explorations aériennes du colonel J. Baradez ont fait connaître de saisissants exemples : Ksar Sidi el Hadj et station *Ad Aquas Herculis*, *Calceus Herculis* et station *Ad Calceum*, *Burgus Speculatorius* de Caracalla, celui de Commode, Seba Mgata, fort parallélogramme et agglomération voisine, petite ville romaine fortifiée des sources du Lion et le Krobzet, Henchir Sellaouine, El Outaya, Mesarfelta, ruines du Cobra, *castrum* de la montagne de Sel, ouvrages situés au Sud de Mesarfelta, *castrum* du Confluent, Branis, Djemorah, *Tabudeos* et son *castrum*, El Habel, *castellum* du Kikouina, Banaine, Guerira, *castellum* et bourgade de la Daya, *castellum* du Mchaieb, ouvrages du Zebaret et Tir. Ces forteresses assuraient la protection des agglomérations agricoles, gardaient les grandes voies de la circulation, dont plusieurs ont été pour la première fois reconnues, composées d'artères principales, de traverses directes et de voies de rocades, témoignant d'une organisation parfaite.

Mais ces brillants résultats ne représentent encore qu'une « exploration ». Trop d'incertitudes apparaissent, que seules des fouilles méthodiques pourront éclaircir.

Raymond LANTIER.

## Histoire religieuse.

A. GRENIER, *Les religions étrusque et romaine : « Mana », Les religions de l'Europe ancienne*, III, p. 1-234 : Paris, Presses universitaires de France, 1948.

On connaît cette Collection : deux volumes en ont paru sur les religions anciennes de l'Égypte et de l'Asie Antérieure ; M. Ch. Picard assure les mises au point sur les religions préhellénique et grecque ; MM. J. Vendryes, Tonnelat et Unbegaun, en traitant de celles des Celtes, des Germains et des anciens Slaves, complètent un livre dont la première moitié est due à M. A. Grenier.

Nul esprit, on le sait, plus proche des réalités, plus prudent, plus rassurant, si aiguë que soit à l'occasion sa critique. Il est excellent qu'après la synthèse sage et richement illustrée qu'a donnée M. P. Fabre sur le

même thème dans l'Encyclopédie Quillet, l'initiation scientifique des Français à cette matière, trop longtemps abandonnée à des ouvrages étrangers (souvent excellents, même en leurs audaces), se fasse sous de tels auspices. D'autant plus que, si les chapitres d'exposition — cinq sur les Étrusques (sources et civilisation ; livres révélés ; dieux ; monde infernal ; vie religieuse), six sur les Romains (éléments primitifs ; calendrier et cultes anciens ; dieux nouveaux de la République ; le culte et ses ministres ; restauration religieuse d'Auguste ; dernières transformations) — ne formulent, d'après les documents ou recoupements les moins sujets à caution, qu'une doctrine sans imprévu dans un cadre quasi nécessaire, les *Notes* en petits caractères qui suivent chaque chapitre non seulement donnent la bibliographie la plus complète et la plus à jour, mais exposent avec une admirable clarté et jugent avec une acuité bienveillante la plupart des théories, plus ou moins hypothétiques, il faut l'avouer, qui éveillent et font fermenter depuis plus d'un siècle la matière classique que nous propose la religion romaine. On ne saurait trop conseiller aux étudiants encore novices en ces questions de prendre conscience, par une lecture approfondie de ces *Notes*, et de l'insatisfaction où nous laisse la mise en ordre, dirai-je « officielle »?, de la religion romaine, et de l'immense effort que suscite le désir d'en connaître les véritables fondations, et de l'incertitude qui subsiste dans les plus brillantes et les plus solides tentatives d'élucidation. Mais après s'être bien pénétrés de la substance des chapitres doctrinaux !

Ce n'est pas que M. Albert Grenier s'interdise, en ces exposés mêmes, de formuler des avis parfois contraires à l'opinion scientifique la mieux reçue. Le profond connaisseur de *Bologne villanovienne et étrusque*, l'esprit qui a si brillamment dominé les diverses formes du *Génie romain*, ne saurait, même s'il le voulait, renoncer à être lui-même. Ainsi prend-il parti, un peu sommairement, semble-t-il, au milieu des déconcertantes contradictions sur l'orientation augurale des Étrusques ; ou propose-t-il du célèbre Foie de Plaisance une explication (p. 20 et suiv.) que je ne saurais pour ma part suivre entièrement : car les « régions » de bordure ne paraissent pas pouvoir être réparties entre les deux *partes*, *familiaris* et *hostilis* (cf. *Hercle*, p. 224 et suiv. : même si, d'ailleurs, le *suspensorium hepatis* figure le *cardo*, non le *decumanus*, ce qui n'est pas impossible) ; quant aux interprétations de *θuflθas* en *Di Consentes*, de *Cilensl* en *Di inuoluti* (p. 38), elles engageront certes à des recherches approfondies, et *Vertumnus* (dont la racine est peut-être imprudemment rapprochée, p. 45, de celle de *Velχans*) n'a pas fini de faire parler de lui. L'excellent chapitre sur le monde infernal des Étrusques aurait sans doute gagné à signaler, fût-ce avec des précautions oratoires, une évolution chronologique : le caractère des peintures funéraires variant

sensiblement en 250 ou 300 ans. J'ose proposer à M. A. Grenier une autre interprétation du « dieu à l'arc » de la plaque archaïque de Cervetri (au Louvre) : non *Turms* = Hermès Psychopompe (p. 58), mais *Vetisl* = Védius des Latins, qui figure dans la *pars hostilis* du Foie de Plaisance (cf. p. 34)? Je ne crois pas que les *lectisternia* soient étrusques (p. 73) : ils n'apparaissent à Rome qu'au moment où les influences tyrrhéniennes reculent devant la poussée d'un hellénisme plus direct.

Faut-il parler d'*une* religion romaine? — Sans, bien sûr, que nous soyons à cet égard devant un état aussi mélangé, aussi confus que celui de la religion et de la mythologie des Grecs ! Mais ce qu'on appelle parfois la tolérance des Romains, en fait leur avidité à se saisir de formes divines étrangères comme supports à une religiosité assez diffuse — et qui se révèle constante depuis la pratique de l'*euocatio* (sur laquelle le livre de V. Basanoff a apporté d'importantes précisions) jusqu'aux manies de l'*interpretatio Romana* — oblige à l'effort (très hypothétique, j'en conviens) vers la reconstitution d'une suite d'états très différents les uns des autres, et qui n'intéressent peut-être pas seulement le personnel divin. Car les analyses linguistiques, qui se poursuivent de façon de plus en plus sûres, commencent à distinguer des étapes institutionnelles dans la préhistoire même des Latins. Mais, d'autre part, une réflexion plus réaliste se demande s'il n'est pas trop simple de réserver les dieux célestes aux Indo-Européens migrateurs, les chtoniens aux Méditerranéens fixés au sol. Et il est loin d'être exclu que des noms empruntés à des non-Latins n'aient pris que tardivement, par de fausses (et faciles) étymologies, une apparence latine (*Saturnus* comme dieu des semailles) ou grecque (*ludi Tarentini* au *Terentum*). Nous ne posons de tels points d'interrogation que pour des périodes anciennes, et quasi inaccessibles. Nous serions fort en peine de discuter les admirables exposés qui traitent des époques historiques. M. A. Grenier attire l'attention sur le fonds religieux sincère d'Auguste, sur la « complicité » de l'opinion publique à son effort de restauration (p. 192) ; sans doute, en un certain sens : mais l'opinion d'une partie seulement de la population, minime peut-être, érudite et archaïsante ; les fois vivantes allaient plutôt vers les anciennes formes de prescience de l'avenir, ou vers les superstitions, ou vers les cultes orientaux. De ces derniers, M. Grenier n'a traité que sommairement en son dernier chapitre, en renvoyant à l'ouvrage classique (et toujours si jeune) de Fr. Cumont ; mais sur l'évolution des cultes romains eux-mêmes on désirerait plus. Désir révélateur : la question, malgré les apparences, n'a pas encore été étudiée d'ensemble de façon scientifique.

Il reste un regret qu'on me permettra d'exprimer, bien qu'il tienne au plan même de la Collection. Les spécialistes les plus éminents y

traitent de religions particulières, qu'ils connaissent mieux que personne. Mais des problèmes essentiels, et qui intéressent à la fois plusieurs religions au même stade d'évolution, ne sont point débattus. M. A. Grenier a eu le grand mérite d'en poser deux, à propos des Étrusques : celui du mécanisme du sacrifice, au passage, en traitant de l'haruspicine (p. 19) ; mais les récentes enquêtes ethnologiques, en particulier celles de M. Griaule chez les Dogons du Sénégal, jettent de singulières lumières sur les aspects anciens et les dégradations de cette base de la religion ; — celui de l'opposition (ou de la combinaison, ou des interférences?) entre un « collectif funéraire », une dualité de l'âme et l'individualité de la personne (p. 57 et suiv.) ; bien des études particulières, sur les Sémites, sur Homère, etc..., attendent sur ce point un effort de synthèse.

Et voilà qu'à propos de compte-rendu on risque de passer à côté de l'essentiel : comme nous aurions été heureux d'avoir un tel livre quand nous commencions à nous occuper de religion romaine, et quel bienfait doivent en attendre ceux qui s'y mettent aujourd'hui ! Mais ceci aussi est bien frappant : en ces cinquante ans un travail immense a été accompli en ce domaine, souvent ruineux, indispensable pourtant, bien qu'il repose maintes fois, mais toujours de façons différentes, les mêmes questions. Que M. A. Grenier ait dominé, sans peine apparente, un tel foisonnement, c'est assez stupéfiant. La qualité de son esprit seule l'a permis, avec ses solides assises d'archéologue. Mais sa conscience et sa bienveillance à noter tant d'hypothèses nous sont bien chères aussi : continuons à travailler, fût-ce à tous risques, et en nous référant toujours à sa sagesse, une matière si passionnante et, il faut l'avouer, encore si obscure.

Jean BAYET.

K. KERÉNYI, *Niobe : Neue Studien über antike Religion und Humanität* : Zürich, Rhein-Verlag, 1949, 264 pages.

— *Mensch und Maske* (extrait de l'*Eranos-Jahrbuch*, 1948) : Zürich, Rhein-Verlag, 1949, 26 pages.

La vaste érudition, la pensée agile de M. K. Kerényi se meuvent dans l'immense domaine des mythes et de la philosophie des religions avec la hantise de toujours mieux définir en ses lignes de force (« Archétypes » : cf. article II) et en ses nuances la conscience que l'homme antique a eue de lui-même[1]. Le titre de ce recueil (le dernier venu) d'articles savoureux

1. Un document fort intéressant sur la position de M. K. Kerényi en face des méthodes purement historiques et philologiques d'étude des mythes, et qui suggère les plus riches rapprochements avec certains aspects de la littérature récente en France et en Allemagne (aspects psychologiques, non méthodologiques, il va de soi), est fourni par la publication

l'exprime bien : Niobè y paraît en frontispice, contre-partie du *Prometheus* antérieurement paru ; mais les deux noms héroïques étaient joints dans le titre primitif du deuxième mémoire (*Bild, Gestalt und Archetypus*). La « Mère primordiale » des Hommes et le protagoniste de leur « seconde naissance » par le don du feu, tous deux titaniques, tous deux souffrant (symboliquement aussi) dans le monde des Olympiens, ne posent-ils pas en effet, sous le drame mythique, le problème de l'Homme, comme recherche d'une conscience à la fois pratique et idéale, et d'une supériorité affirmée dans l'univers (Aristote), sans les dieux (Épicure) ou jusqu'à eux (stoïcisme) — objet du dernier et brillant mémoire de ce volume (*Der Mensch in griechischer Anschauung*)?

Le sentiment du mythe et de ses valeurs contradictoires, la fine justesse à passer de lui à la philosophie antique, la curiosité érudite (qui, par exemple, dégage d'après les monuments la rivalité de Niobè et de Létô : I, la liaison ambivalente d'Apollon et du serpent : VI, fait pressentir à partir d'une fresque du Caelius la combinaison d'une Aphrodite Ariane avec une Psyché « dionysante » : VIII), la préoccupation légitime des croisements mythiques avec l'obsession de la Lune et les survivances obstinées du calendrier (suspension et comput du temps dans l'antique Sardaigne : VII, fêtes d'Attis-Cybèle et Annonciation de la Vierge : IX), le soin à fixer limites et interférences de la pensée grecque et orientale (d'où viendraient la Niobè lunaire et, en contre-partie de la destinée humanité-achèvement infernal, l'idée de salut enfermée au conte de Psychè) sont des qualités si exceptionnelles qu'elles recommandent à tout savant la réflexion sur ces articles. Ce que l'on pourrait regretter, par endroits, c'est le dédain d'une chronologie des documents qui limiterait dans une certaine mesure les droits de l'imagination scientifique, l'utilisation trop peu précautionneuse de documents tardifs (par exemple en IV : *Die Göttin Natur*, et quelle que soit la valeur propre, considérable, de cette synthèse difficile), magiques ou terriblement syncrétiques ; et, par endroits, l'excès d'extrapolation philosophique : quoiqu'elle ait chance, à l'occasion, de nous mener bien plus loin que les enchaînements pseudo-historiques. Mais l'*histoire* des mythes, autant que nous la pouvons suivre, ne saurait être négligée.

Deux mémoires sont particulièrement importants pour ceux qui s'occupent du domaine latin : V, *Wolf und Ziege am Lupercalienfest*, qui, sous le signe de la purification, oriente vers une syncrèse d'un culte nordique du loup et d'influences méridionales groupées autour de la chèvre (avec discussion philologique du couple *hircus-hirpus*) ; et VII, *Das Mythologem vom zeitlosen Sein im alten Sardinien*, qui suggère la correc-

d'une partie de sa correspondance avec Thomas Mann, sous le titre *Romandichtung und Mythologie*, « Albae Vigiliae » (Zürich), 1945 (95 pages).

tion d'une interprétation devenue par habitude banale (sur l'incubation à la tombe des « héros ») et rattache le curieux « Iolaos » local à un comput béotien d'une « grande année » de soixante ans — non sans risque, il va de soi.

On s'en voudrait de ne pas joindre à ce recueil l'article récemment paru dans l'*Eranos-Jahrbuch*, « Homme et masque », qui, bien qu'il se présente modestement comme formulation d'hypothèses de travail, éveille la plus vive réflexion sur l'histoire et le symbolisme du masque. L'utilisation de textes peu connus, le groupement d'un choix d'illustrations remarquable n'étonneront pas de la part de M. Kerényi. Ni non plus les premières pages qui dégagent si finement les puissances psychologiques du masque (dissimulation, terreur, symbiose de l'homme avec le personnage de son masque). L'histoire religieuse du masque (héros mort, Dionysos, Achelôos, déesses chtoniennes), les rapports du masque scénique avec cette préhistoire et ses fondements psychologiques ne sont qu'esquissés, mais avec éclat. M. Kerényi s'est attaché particulièrement aux monuments dionysiaques et funéraires qui permettent d'établir les liens entre initiation, mariage et promotion à la fécondité, avec tous les symbolismes qui en découlent ; la « participation » au dieu ou à son influence par l'intermédiaire du masque, si importante, est indiquée plutôt qu'élucidée : la valeur du vide de la bouche, des yeux, s'impose. Je me demande si l'on doit admettre la spirituelle interprétation d'un fragment des fresques de la « Villa des Mystères », comme si le masque de vieillard effrayant haussé par un satyrisque au-dessus de la tête de Silène se reflétait au fond du bol d'argent où se fixent les yeux du second satyrisque (« initié » par là à son avenir) : les lois de la perspective semblent s'y opposer, et l'on ne saurait arguer de la gaucherie du peintre en une œuvre de cette qualité ; au surplus, aucune exégèse partielle n'en saurait être proposée sans référence à l'ensemble. Je laisse au jugement des hellénistes les belles suggestions sur les Apaturies. Que le sens des plus anciennes « mystiques » *athéniennes* se soit perpétué jusque dans les symbolismes (surtout funéraires) de l'Empire romain, c'est surprenant — il faut faire très grande la part des inventions *plastiques*, et même des symbolismes que j'appellerai « laïques » de l'âge hellénistique —, non impossible, pourvu qu'on admette des déformations progressives. Mais qui s'attaquera au problème dans son ensemble? Il en vaut la peine. Même si l'on ne peut le recommander à un débutant : le risque d'hypothèses aventureuses est trop grand.

Jean BAYET.

Georges DUMÉZIL, *Loki* : Paris, G.-P. Maisonneuve, s. d. [1948], 293 pages.

Ce livre n'entre pas dans la « série » des investigations latines de

M. G. Dumézil. Mais il aidera beaucoup d'esprits à prendre plus nette conscience de la méthode suivie par ce savant.

Préoccupé par le problème de « l'homme et son destin dans les anciennes religions de l'Europe » — problème religieux et psychologique — M. Dumézil s'est tourné vers une des plus déconcertantes figures de la mythologie scandinave, ce Loki qu'on taxerait volontiers d'inconscience et d'amoralité, intelligent et inventif au surplus, mais à courtes vues et parfois sans bon sens, hardi et lâche, espiègle et pervers, dévoué aux dieux, certes, mais qui tue et anéantit le plus brillant d'entre eux, Baldr. Les spécialistes apprécieront, mais tout lecteur goûtera la souplesse des rapprochements qui imposent l'idée de « rôles homologues », conditionnés par l'état social, en Irlande comme au Caucase. En diptyque à Loki nous est présenté, au pays des Osses (que l'auteur connaît mieux que personne), le Narte Syrdon, et l'infortuné Baldr trouve son exacte contre-partie dans Soslan-Sosryko.

L'exemple est méthodologiquement crucial. Car la complexité contradictoire du personnage s'offre pour ainsi dire aux deux méthodes d'investigation contre lesquelles s'affirme celle de M. Dumézil : l'hypercritique philologique (p. 87 ss.) et l'exégèse d'évolution historique (p. 21). Et le fourmillement des fables annexes encourage la « science des contes » — les folkloristes, si l'on préfère — à maints rapprochements de détail, sans vue d'ensemble (p. 109 ss.). Contre les uns et les autres, M. Dumézil maintient, en renouvelant au besoin le souvenir de ses démonstrations antérieures (sur le Borgne et le Manchot, les Ases et les Vanes), l'affirmation que les contradictions et même les « inconciliables » sont le signe même de la « santé » du dossier, et que le comparatisme, tel qu'il le pratique, est une méthode véritablement expérimentale qui permet de retrouver des « ensembles » au lieu de tout réduire en poussière.

Il admet cependant, mais en accordant à ce point trois pages seulement, que des éléments naturalistes ont pu s'introduire dans la fable de Loki et l'enrichir d' « harmoniques ». C'est la raison même. Mais aussi la porte ouverte à de prudentes démarches où l'analyse philologique et la chronologie reprendraient leurs droits. Mais non une royauté qui bien souvent, il faut l'avouer, confinait à la tyrannie. — L'essentiel de la démonstration de M. Dumézil ne saurait, je crois, en être atteint. Et il nous reste à espérer qu'il aborde le *fatum* et l'*anankè*, buts lointains de cette première démarche vers les remous de la pensée humaine, impulsive ou recueillie, en quête de son destin.

Jean Bayet.

Georges Dumézil, *Le troisième souverain : essai sur le dieu indo-iranien*

*Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande* : Paris, G.-P. Maisonneuve, s. d. [1949], 187 pages.

Après *Loki* et le beau *Zoroastre* de J. Duchesne-Guillemin, voici le troisième volume d'une nouvelle collection, « Les dieux et les hommes », qui met le lecteur en contact quasi immédiat avec le travail « de séminaire », par lequel s'élabore la difficile histoire des religions. De courts chapitres posent point après point, sans dissimuler les difficultés de détail, et sont suivis chacun des discussions d'opinions adverses ou des justifications bibliographiques. On aimerait être iranisant, étudier soi-même tant de textes souvent si incertains, prendre parti en connaissance de cause. On nous excusera de ne le pouvoir faire. Mais, après 159 pages consacrées à Aryaman, et avant un dernier chapitre qui dresse en face de lui son « homologue » irlandais, Eremon, quatre pages évoquent Quirinus et exigent l'attention des latinistes, surtout de ceux qui ont suivi depuis le début l'effort de M. Dumézil. Car c'est vers elles qu'en fait converge tout l'ouvrage, et elles corrigent sensiblement l'image qui, d'abord, nous avait été offerte du dieu par ce savant, en appuyant les retouches qu'il y avait apportées dans ces dernières années.

M. Dumézil reprend comme point de départ le thème du premier tome de son enquête : *Mitra Varuna* (dont une deuxième édition vient de paraître, 1948) ; mais en complétant la triade de souverains par Aryaman. Il faut d'ailleurs concevoir ce troisième dieu comme en une position particulière par rapport au couple majeur, et ayant plus d'affinité avec Mitra qu'avec Varuna. A partir de ce point, le lecteur se rend bien compte qu'il est sollicité comme malgré lui à la comparaison avec le Quirinus romain, dont le nom pourtant n'apparaît pas : les textes prélevés, sondés par M. Dumézil, révèlent un Aryaman « de troisième fonction », conciliateur de mariages, guérisseur qui poursuit « l'assainissement de la société », bienveillant aux hommes ; mais l'étude — poursuivie successivement en conformité et en opposition avec M. Thieme — des mots *ari* et *arya* permettrait de passer de la notion d' « aryen en général » à celle d' « aryen de la masse » et aboutirait à faire d'Aryaman le dieu de la « matière humaine » ou du « corps social », de la conquête aryenne et des chemins de l'au-delà, son nom même ayant été à l'origine nom commun.

Ainsi se trouverait décelé dans le domaine indo-iranien (et, lorsqu'il publiait *Tarpeia*, en 1947, M. Dumézil ne le soupçonnait pas) l'équivalent de l'Irlandais Eremon, du Celte Teutatès, du Romain Quirinus. Mais — si du moins on suit le parallélisme jusqu'au bout — d'un Quirinus moins rigide, moins cantonné, et pour tout dire plus acceptable que la première esquisse qui nous en avait été proposée. Car, malgré ses

points communs avec « les dieux spécialistes de la troisième fonction » (celle des producteurs, paysans ou éleveurs), en tant que dieu de la « masse arya », Aryaman est bien « un dieu souverain, étroitement associé aux deux plus grands dieux de la première fonction ». Et de même (j'ai grand plaisir à citer) « Quirinus ne sera jamais entièrement confisqué, domestiqué par la troisième fonction. Dieu de la masse romaine en tant que totalité, il sera assimilé au Père de la Ville, à Romulus posthume, et sera considéré, se présentera à cette occasion comme le patron de l'expansion romaine, de la conquête impériale ».

Il se peut, il se doit peut-être qu'un iranisant, ayant à sa portée et en sa mémoire l'ensemble des textes que M. Dumézil utilise si habilement, se fasse une idée moins claire et, pour ainsi dire, moins linéaire d'Aryaman, et qui, par suite, impose moins rigoureusement la comparaison avec Quirinus. Mais seul un comparatiste pourra juger en connaissance de cause du travail d'un comparatiste. Ce qui me semble tout à fait beau et réconfortant, et indice de vérité, c'est que de proche en proche se perfectionne par l' « inventeur » lui-même une conception dont on appréciait dès l'origine la vigueur, mais dont on craignait qu'elle ne contînt qu'une part difficilement mesurable de réalité, et que le comparatisme même qui l'avait fait naître amène à la corriger. A une « troisième fonction » devenue bien moins stricte et bien plus mouvante répond maintenant un dieu moins spécialisé : sans que l'essentiel de la découverte se soit perdu, on sent mieux les fluctuations de la vie et on s'explique mieux les incertitudes et contradictions de la tradition.

Jean BAYET.

Georges DUMÉZIL, *L'héritage indo-européen à Rome* : Paris, Gallimard, s. d. [1949], 256 pages.

« Introduction », comme le dit le sous-titre, ou bilan? Cela dépend du lecteur. Celui qui n'a pu suivre d'année en année le labeur de M. Dumézil en trouvera là l'essentiel, avec le désir, j'espère, de se reporter aux démonstrations progressives qui se sont succédé depuis dix ans ; qui connaît l'inquiétude permanente du savant, même affermi de proche en proche dans sa conviction, cherchera en cette synthèse des éclairages nouveaux ou des mises au point tant soit peu différentes. Car, en ce travail « de fouilles », comme il aime à dire, M. Dumézil ne rouvre un « chantier » que pour reviser ses premières impressions.

On comprendra qu'il n'incline pas le comparatisme linguistique devant les prétentions « historicistes » ou « criticistes ». Nous croyons, cependant, qu'en certains cas la part devrait être faite plus grande aux « stratifications » de l'histoire ou aux « interpolations » des croyances : et tout récemment une brillante, et très nouvelle, interprétation de la

première Élégie du l. IV de Properce, présentée par M. J. Guey à la Société des Études latines, obligerait à reviser la démonstration reprise, sans grande nouveauté, p. 192 ss. Je m'en tiens aussi à mes réserves touchant la définition d'Ancus Martius comme souverain « de la troisième fonction indo-européenne » : l'action diffuse de l'historiographie étrusque me paraissant certaine en son cas. Sur Quirinus (p. 95), l'auteur reste (malheureusement, il me semble) en deçà des atténuations vivantes que vient d'apporter son livre sur « Le troisième souverain ».

Mais voici du nouveau, et de grand prix : une discussion sur les *Numina Deorum*, pleine de bon sens, et où il est montré, de façon je crois indubitable, qu'on ne doit pas confondre les notions de « dieu personnel » et de « dieu figuré » ; ce qui pose tout autrement l'idée qu'on doit se faire chez les Romains du *mana* ou des objets divins, comme les *hastae Martis* (p. 101 ss.), — et puis, comme résolution assez inattendue, des doutes toujours croissants sinon sur la tripartition fonctionnelle, du moins sur l'homogénéité des trois « classes », une construction, à la fois séduisante et aventureuse, qui rapproche les trois tribus primitives de Rome et leurs trente curies des « trois fois onze dieux » qui forment l'aristocratie du panthéon védique (p. 215 ss.). Brillante spéculation politico-religieuse, et strictement chiffrée, qui n'est pas sans rappeler certaines pages séduisantes de Niebuhr.

On voit par cela seul quel gré il faut savoir aux éditeurs anglais de ce livre d'avoir permis qu'il fût donné tout aussitôt aux lecteurs français.

Jean Bayet.

Angelo Brelich, *Die geheime Schutzgottheit von Rom* (*Albae Vigiliae*, N. F., Heft VI) : Zürich, Rhein-Verlag, 1949, 65 pages ; broché : 8 fr. suisses.

M. A. Brelich présente cet important mémoire comme un essai méthodologique autant que comme une approche scientifique. Voyons cependant, d'abord, les acquisitions, sur une question qui n'a pas fini d'exercer les curiosités.

L'idée directrice, très vite explicitée, est que cette divinité protectrice de Rome, dont le nom devait demeurer secret (pour le salut même de la ville), était de sexe indéterminé, ou si l'on préfère androgyne — ainsi devant s'expliquer la formule *siue deus siue dea* ; que, sous des aspects divers et fluents, elle représente une « intuition originelle » du « cycle union sexuelle-procréation-naissance », dont dépendent la prospérité et l'avenir de la Cité. De quoi l'ouvrage présent, en fait, est moins la preuve que le développement pour ainsi dire musical, par thème et

variations. Partis ainsi du groupement — audacieux — de Genius et Fortuna comme « simples variantes de la même idée », on en arrive au double Pales, mâle et femelle (on sait que l'idée n'est point nouvelle d'en faire la divinité secrète de Rome : M. Basanoff l'a défendue récemment), puis aux homologues des autres cités latines : Diane de Nemi, flanquée de son *Rex* ; Junon Sospita, avec son serpent chthonien « mâle », et liée à Hercule en couple de vocation sexuelle ; puis à des rapports encore plus inégaux : de Vesta avec le *fascinus*, d'Acca Larentia et de Flora avec leurs partenaires anonymes. Le texte incohérent de Macrobe (*Sat.*, III, 8) est enfin interprété de façon à faire ressortir que Jupiter, Luna, Ops Consivia peuvent répondre à la même conception, d'ailleurs assez flottante entre dédoublement, parenté et rapports.

Il est légitime, et peut-être en matière d'ancienne religion romaine fondamentalement juste, de chercher, au delà d'apparences plastiques d'une précision d'ailleurs très inégale, des formes d'esprit plus anciennes et qu'on peut sans trop d'inconvénients qualifier de « fondamentales » ; on peut même, comme M. A. Brelich, prétendre à saisir la nature de l'élément « idéologique » commun à des formes religieuses qui, au premier abord, s'offrent très différentes à notre attention. Mais il faut être conscient des périls de pareilles démarches. Avouer (p. 52) qu'on élimine le problème chronologique est grave, d'autant plus qu'on est bien forcé ensuite (p. 54) de faire la part à certains « changements ». Mais comment osera-t-on accéder à la conception d'un Consus cosmique (?) sans avoir discuté (p. 43) des datations relatives des *Consualia* et des *ludi* en leur spécificité? Et comment sans précautions utiliser Martianus Capella (je sais bien que cela tend à devenir une habitude : ce n'en est pas mieux) pour affirmer la « liaison céleste » originelle de Pales mâle et femelle? Je me méfie des mots comme « Urintuition », « Grundelemente », tant qu'au moins on n'a pas, couche après couche, décapé les figures divines des apports successifs des siècles. Mais n'y a-t-il pas, d'ailleurs, un postulat dangereux à faire voisiner dans ce « primordial » les valeurs génératrices et cosmiques (p. 49)? Il me gêne de retrouver dans maintes des spéculations récentes sur les religions anciennes la « manie solaire », revenue cycliquement en faveur : solaire le *Rex Nemorensis* et solaire Virbius, pour mieux répondre à la lunaire (?) Diane de Nemi (p. 28-30) !

Sans le souci des différences et de l'évolution chronologique, que valent tant de rapprochements, d'ailleurs flatteurs? Et d'autres ne seraient-ils pas possibles aussi, fût-ce dans le sens de l'auteur? Possibles, mais gratuits : comme d'opposer, par exemple, un couple Pales mâle-Fortune au couple Favor (imprudemment féminisé, p. 23)-Pales déesse...

L'auteur se retranchera-t-il derrière des équivalences sociologiques?

Mais là encore que de prudence il faudra ! Surtout en un tel sujet, qui engage la religion politique d'une cité, c'est-à-dire d'un organisme déjà très complexe, et spécifiqué de toute une civilisation. Sans compter qu'en Italie centrale beaucoup de ces cités sont mixtes, et que sur ce point le témoignage des fouilles recoupe celui des traditions légendaires. Et que (pour cette raison ou pour toute autre) maintes d'entre elles apparaissent fort accueillantes aux cultes de l'extérieur. De sorte que la sociologie générale ne saurait prévaloir contre l'étude historique ; tout au plus, si l'on veut, une sociologie spécifique de l'antiquité indo-européenne.

Nous n'aurions garde d'avoir l'air de dissoudre dans nos critiques l'intérêt considérable que mérite le travail de M. A. Brelich. Son information est de premier ordre ; ses groupements de textes admirablement évocateurs, ses notes précieuses. Le problème, posé au début avec une précision et une objectivité qui ne laissent rien à désirer, sort singulièrement enrichi de cette discussion. Et pour entreprendre même une telle synthèse, quel courage et quelle fermeté d'esprit ne fallait-il pas ! De toute façon, on retiendra ce mémoire, sinon pour percer l'anonymat ou la nature de la divinité secrète de Rome, du moins pour étudier les aspects divers de l'androgynie religieuse dans le monde latin : et je crois vraiment le second point plus important que le premier.

Jean BAYET.

— Au jugement qui précède je me permettrai d'ajouter les quelques observations que voici.

Tout ce qui se rapporte à un « secret », à une « initiation », apparaît généralement, à l'examen, d'une puérilité si décourageante, d'une petitesse si disproportionnée à l'importance qu'à certaines époques tout au moins les usagers ont dû y accorder, qu'on sait gré tout d'abord à l'auteur de nous apporter ici une thèse qui soutient l'intérêt.

Plusieurs grammairiens anciens nous apprennent, on le sait, que Rome avait un nom mystérieux qu'il était interdit de divulguer ; selon d'autres, le secret aurait porté sur le nom d'une divinité protectrice étroitement attachée à la ville. Cette ambiguïté, pense l'auteur, est déjà significative ; c'est d'elle qu'il faut partir : elle nous renvoie à une entité qui n'est sur le plan surnaturel qu'une représentation du dynamisme historique de la ville, aussi inséparable de la ville même que le sera plus tard Dea Roma. A l'époque où son existence nous est évoquée par les textes, cette entité n'est plus saisie qu'à travers des figures mythologiques assez diverses et dont chacune a par ailleurs son histoire, ses traits irréductibles : *Genius* (ou *Fortuna*) *populi Romani*, Palès, Ops, Consus, Acca Larentia, Flora ; pourtant, ces figures n'ont pu être évo-

quées par les Anciens en ce rôle de garantes de la vitalité romaine que parce que toutes elles possédaient à leurs yeux un commun caractère qui les y habilitait. C'est ce commun caractère que la philologie romaine doit retrouver sur la base de cette diversité. Elle étendra d'ailleurs son enquête à d'autres divinités qui, dans des villes voisines, la Fortune à Préneste, Juno Sospita à Lanuvium, Diane à Aricie et à Némi, semblent bien avoir, de façon toute semblable, figuré et masqué à la fois des conceptions religieuses analogues et très anciennes.

Ce qui apparaît alors à l'auteur, c'est qu'un des caractères les plus remarquables de toutes ces divinités et qui leur est précisément commun à toutes est de manifester sur un plan essentiel quelque ambivalence ou ambiguïté. Celle du sexe est la plus frappante : *Genius* est déjà, quant à son rôle et ses attributs, à peu près indiscernable de *Fortuna* avec qui il pourrait bien avoir constitué une unité ancienne, mais il arrive que la Fortune soit invoquée sous l'épithète de *Barbata* et le Génie figuré sous forme féminine ; lui-même, d'ailleurs, est souvent invoqué *siue mas siue femina*, une formule qui revient avec une fréquence particulière — et qui ne peut être que significative — lorsqu'il s'agit de divinités topiques ou poliades. C'est une ambiguïté du même ordre qui amène le dédoublement de Palès en deux êtres de chaque sexe, et telle est sans doute l'origine de systèmes divins garants de la stabilité d'unités politiques et qui ne nous apparaissent plus que comme des couples : Diane et Virbius à Aricie, Diane et le roi à Némi, à Lanuuium Junon et son serpent barbu, à Rome Vesta et le *fascinus*. A côté de l'ambiguïté du sexe apparaît aussi celle de la vie et de la mort : Luna, Angerona, Consus, Acca la nourrice, mais dont la fête revêt un aspect funéraire.

L'intuition fondamentale qui s'est exprimée dans ces représentations souvent bizarres et dont s'étonnaient les Anciens eux-mêmes consiste à symboliser la force vitale d'une communauté par la dualité des sexes d'où s'engendre inépuisablement la vie, et, accessoirement, semble-t-il, par une synthèse de la vie, d'une part, et, d'autre part, de la mort d'où renaît la vie. C'est la difficulté de saisir clairement une telle intuition dans les cadres d'une pensée religieuse dominée désormais et par des exigences rationnelles et par un type d'imagination anthropomorphique qui a pulvérisé en figures diverses et, plus que toute autre cause, recouvert de mystère cette puissance surnaturelle sur qui les Romains comptaient pour maintenir leur ville et qui est une de leurs plus vieilles divinités.

L'auteur sait mieux que quiconque les objections auxquelles sa méthode prête le flanc ; il les expose de fort bonne grâce. Sa meilleure réponse est qu'il aboutit, en une matière extraordinairement difficile et comme désespérée, à quelque chose de vraisemblable. Il annonce d'ailleurs un étude consacrée spécialement à la Vesta romaine et où il pourra,

en un domaine plus limité, concentrer le matériel d'une analyse plus exhaustive. Dans le présent livre où il s'agissait, en somme, de dresser un cadre, peut-être aurait-il pu élargir au delà même du terroir latin le champ de son enquête ; à Alexandrie, le dieu protecteur de la ville, Aion, est lui aussi un dieu secret et qui n'est pas sans rapports avec des mythes concernant une durée indéfinie ; en bien des cités grecques, le flottement entre Agathodaimon et Tyché rappelle les faits romains relatifs à *Genius* et à *Fortuna ;* dans une autre ligne de recherches, il serait intéressant de voir si ces divinités poliades bisexuées (ou antérieures à la distinction des sexes) ne sont pas les héritières d'entités analogues que les mythologies placent volontiers aux origines de l'humanité, l'Adam biblique, l'Agdistis des Phrygiens, chez les Germains le géant Ymir ; chaque peuple confond volontiers les origines de l'humanité avec les siennes propres : chez les Germains encore, Tuisto, l'être aux deux natures, sans doute aux deux sexes, est à la fois le père de Mannus et l'origine de la nation germanique. L'hermaphrodisme divin où l'on est souvent tenté de voir un trait purement oriental a peut-être dans la symbolique religieuse de l'humanité des attaches beaucoup plus étendues.

Jacques PERRET.

Jean-Paul BRISSON, *Gloire et misère de l'Afrique chrétienne* : Bibliothèque chrétienne d'histoire, éditions Robert Laffont, Paris, s. d. [1948], 319 pages.

Il est assurément tentant de faire connaître à un large public les résultats les plus substantiels de l'enquête magistrale menée par Monceaux dans ses sept volumes sur l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne ;* d'autre part, les fouilles françaises en Afrique du Nord permettent, au bout d'un demi-siècle, de se faire une idée très précise des chrétientés romaines d'Afrique ; récemment encore, le volume d'A. Berthier signalait la richesse et la variété des *Vestiges du christianisme antique dans la Numidie centrale.*

M. Brisson s'est proposé d'offrir au lecteur, sous une forme qui ne fût ni érudite ni didactique, mais plutôt oratoire, une image des luttes soutenues en Afrique pour le Christ et son Église ; il a mis en relief, dans une première partie, intitulée *L'âge d'or,* quantité de beaux épisodes tirés des *Actes des martyrs,* des traités de Tertullien, de la vie de saint Cyprien ; l'œuvre de Commodien, où est formulée confusément la négation de l'unité romaine, marquerait la fin de cet âge d'or et le début des tendances africaines au schisme. La seconde partie : *Catholiques ou Africains?* étudie la genèse et les développements du schisme donatiste, peint avec brio, d'après Optat de Milev, l'activité des Circoncellions, expose la polémique et la politique de saint Augustin pour réduire les

rebelles. Enfin, les trente dernières pages constituent, sous le titre *Éclat suprême*, un chapitre banal, et qui fait hors-d'œuvre, sur la vie et la doctrine de saint Augustin.

J'avoue que je me méfie d'une si vaste synthèse : grandeur, misère, avec Commodien dans l'entre-deux ; car je me range à l'avis des nombreux érudits qui placent Commodien au v^e^ siècle, et non au III^e^. La conclusion (qu'il faut chercher p. 279, avant le dernier chapitre) est : « ... La Vérité avait triomphé, mais sur des ruines qu'on ne put jamais relever et que les vagues successives de l'arianisme et de l'Islam noyèrent d'ombre (*sic*) pour des siècles. Sans doute est-ce en grande partie la faute du donatisme si la terre de saint Cyprien et de saint Augustin est aujourd'hui terre de mission, et parmi les plus ingrates. » Comment? Et l'admirable unanimité des chrétiens d'Afrique contre l'envahisseur germanique? Plutôt que de remonter à la troisième guerre punique, il eût été préférable, puisque l'on voulait nous donner une idée générale de l'Afrique chrétienne, de descendre bien au delà de saint Augustin, jusqu'aux temps héroïques de l'occupation vandale, où les martyrs redeviennent légion, et à la période constructrice de la reconquête byzantine. Ce n'est pas une raison parce que la mort a empêché Monceaux d'aller au delà du tome VII pour qu'on oublie ces deux siècles d'Afrique chrétienne, pleins d'une grandeur nouvelle. Je me garderais également d'aller chercher (p. 25) dans les déclamations de Salvien, rhéteur partial, ennemi de Rome et qui n'est jamais venu en Afrique, un tableau de la Carthage du III^e^ siècle, ni même du v^e^, époque où il a vécu. L'ouvrage, malgré ses qualités formelles, serait plus sûr si les documents archéologiques étaient utilisés, si l'auteur avait été moins rapide dans l'information et plus critique dans l'examen des sources. Le lecteur est un peu stupéfait d'apprendre, p. 316, que « Garnier a publié une mauvaise traduction de la *Cité de Dieu* », mais qu'un autre éditeur en prépare une. J'ignore qui se dispose à surpasser P. de Labriolle et J. Perret, traducteurs fort honorables ; l'annoncer est présomptueux. (On corrigera quelques bévues : p. 283, l'*Horentius* de Cicéron ; p. 286, le *sep*ticisme d'Augustin.)

Pierre COURCELLE.

Gustave BARDY, *La théologie de l'Église, de saint Irénée au concile de Nicée* : Collection *Unam sanctam*, t. XIV. Paris, Éditions du Cerf, 1947, 352 pages.

— *L'Église et les derniers Romains* : Bibliothèque chrétienne d'histoire. Paris, Éditions Robert Laffont, 1948, 299 pages.

M. le chanoine Bardy, dont l'œuvre est déjà si volumineuse, poursuit sans défaillance sa très grande activité littéraire. Il donne la suite du

volume publié en 1944 dans la même collection et sous le même titre : après avoir étudié *La théologie de l'Église, de saint Clément de Rome à saint Irénée*, il examine maintenant les progrès de la doctrine au cours du IIIe siècle : comment la grande Église, pour enrayer le pullulement des sectes, a organisé le catéchuménat et la pénitence, défini le Symbole de foi et le Canon des Écritures, multiplié les assemblées épiscopales. Les principaux penseurs sont à cette époque Hippolyte de Rome, Clément d'Alexandrie et Origène. La persécution de Dèce pose, au milieu du siècle, le problème nouveau des apostats : c'est pour l'auteur l'occasion d'une analyse très détaillée, et qui touche spécialement les latinistes, de l'œuvre et de la pensée de saint Cyprien ; on trouvera notamment exposé, p. 229 et suiv., le problème relatif aux deux recensions du fameux chapitre IV du traité cyprianique « *Sur l'unité de l'Église catholique* » ; M. Bardy se rallie aux vues de Van den Eynde, selon lequel la recension longue, la moins favorable à la primauté de l'Église romaine, est un remaniement opéré par Cyprien lui-même, lors de ses luttes contre les prétentions du pape Étienne. L'auteur montre bien comment ce lent travail de maturation doctrinale a préparé les voies aux décisions de Nicée.

Plus neuf, peut-être, est le sujet traité dans *L'Église et les derniers Romains*, tant la littérature des Ve et VIe siècles est mal connue. La période antérieure à 410 apparaît comme un moment de haute civilisation ; le développement des relations intellectuelles entre l'Orient et l'Occident, sans souci des distances ou des différences d'esprit et d'origine, est attesté par de nombreuses correspondances ; les rapports entre païens et chrétiens cultivés se font plus courtois, en dépit de l'intransigeance doctrinale : des personnalités comme Ambroise, Symmaque, Ausone, Maxime de Madaure, Volusien, Synésius, sont singulièrement attachantes, et ces deux chapitres sont, à coup sûr, les plus fouillés et les plus originaux du livre. Les chapitres suivants sont consacrés à la crise du Ve siècle (celui-ci, vraiment trop rapide), aux beaux esprits qui entourent Sidoine Apollinaire, aux collaborateurs de Théodoric, aux deux grands monastères de Vivarium et du Mont-Cassin. L'auteur est fort bien informé des progrès qu'ont fait faire à l'histoire littéraire les recherches savantes de ces dernières années, et sa synthèse est heureuse ; qui plus est, il a le mérite d'explorer aussi des auteurs encore à peine connus, un Ruricius de Limoges, un Ennodius de Pavie, et d'en traduire pour la première fois de larges extraits ; il n'hésite pas, en note, à proposer de précieuses suggestions de travaux : sur les lettres de Jean Chrysostome (p. 269, n. 88), sur les sermons de Pierre Chrysologue ou de Maxime de Turin (p. 278, n. 55-56). Nous avons donc affaire à un ouvrage de vulgarisation du meilleur aloi : celui qui ne se contente pas de

consigner des résultats acquis, mais qui éveille le désir de recherches ultérieures.

Faut-il avouer que je ne partage pas toutes les vues exprimées par l'auteur? On ne saurait dire, en bloc, que les contemporains n'ont pas eu « l'impression qu'ils assistaient à l'écroulement d'un monde » (p. 12). J'en appelle aux poèmes de Prosper d'Aquitaine ou d'Orientius et aux sermons *sur la ruine du monde;* en revanche, l'optimisme d'Orose, déclaré inexplicable (p. 103), s'explique, à mon avis, par la date de 417 où il a écrit son livre ; je ne le crois pas « détaché... de la cause impériale » (p. 106), malgré tout ce qui a pu être écrit depuis Boissier sur son nationalisme espagnol. Je m'afflige de ne pas voir « prendre au sérieux » (p. 136) l'hellénisme de Claudien Mamert, en qui M. Marrou veut bien reconnaître, au contraire, « un vrai métaphysicien,... nourri de Porphyre » (*R. M. A. L.*, t. I, 1945, p. 201). Pourquoi faire figurer Césaire d'Arles dans le chapitre des beaux esprits? Pourquoi taire (p. 144) que les destinataires de la protestation vengeresse de Sidoine sont l'évêque de Marseille et ses comparses? Comment peut-on parler des « années sans histoire qui s'écoulent entre la mort de Majorien et l'élection d'Anthémius » (p. 129)? Ce sont peut-être les années les plus confuses et les plus tragiques de l'Empire agonisant. Est-il admissible de dire que l'empereur Anastase a ratifié le choix de Clovis et des Francs comme légitimes successeurs de l'Empire (p. 162)?

On le voit, l'information historique n'est pas toujours aussi sûre que l'information patristique. On regrettera encore les nombreux lapsus typographiques (p. 15, Ann*i*cii, Paulin*i*i ; 86, Rome prise par Alaric la nuit du *4* août ; 134, C*p*assus ; 192, Sophisticie lenchi, etc...). Comprenne qui pourra les traductions suivantes : p. 197, « je me suis souillé la conscience d'un *sortilège* (*sacrilegio*) » ; 146, « préparez un *voile* (*terram ;* faut-il lire : *asile*?) à ceux que l'on exilera » ; 195, « ne semble-t-*il* pas (*uideor*) avoir amoncelé contre moi assez de rancunes »? 200, « il semble faire injure à ces sujets divins, celui qui jette à de tels monstres humains ces choses qu'il vaut mieux ignorer que piétiner » (= *P. L.*, t. LXIV, 1249 A).

Je sais bien que les auteurs tardifs sont volontiers abscons et amphigouriques. Ces quelques remarques sont destinées seulement à montrer avec quelle attention le livre de M. le chanoine Bardy m'a paru mériter d'être lu. Dans l'ensemble, il est à la fois d'une lecture agréable et d'une documentation sérieuse ; il ne fait double emploi avec aucun autre et ouvre des aperçus pénétrants.

Pierre COURCELLE.