tait contre la masse des peuples de couleur. Artaban s'appuie sur les Grecs, et, contre lui, Tiridate sur les masses, puis de nouveau Vardanes sur les Grecs.

Le récit interprète les événements depuis la fin des Séleucides, suivie par l'invasion d'un flot d'Arabes en Mésopotamie. Il traite assez longuement de la politique de Pompée, puis donne une interprétation neuve des passages des *Res Gestae* d'Auguste concernant les prétendants soutenus par Rome. Mais le cœur du livre est formé par l'histoire de la dissolution de l'État parthe, à laquelle ne peut remédier l'effort centralisateur d'Artaban.

Il faut souhaiter que M. Kahrstedt débrouille maintenant l'histoire de la Parthie au temps de Néron, dont la politique orientale se trouve déjà singulièrement éclairée par le présent livre.

A. PIGANIOL.

H.-I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Conférence Albert le Grand, Institut d'études médiévales : Montréal, 1950, in-8°, 85 pages.

Après É. Gilson, P. Vignaux, L.-M. Régis, M. Marrou a prononcé à son tour une conférence solennelle au Canada. La mince plaquette qui nous en conserve le texte est riche de pensée et de vues synthétiques. L'auteur a dégagé, par opposition aux philosophies de type marxiste ou de type existentialiste, le sens chrétien de l'histoire, tel qu'il ressort, notamment, de la *Cité de Dieu*. C'est, d'une part, une philosophie optimiste du congrès, conçu non seulement comme un perfectionnement des techniques humaines, mais comme un dessein divin : « Le temps de l'Histoire est vecteur d'espérance » (p. 32) ; d'autre part, et en sens inverse, l'histoire, en tant qu'issue de la *libido* humaine, apparaît comme une série de guerres, de persécutions, d'hérésies, dégradation, vieillissement et mort (aspect que M. Marrou met en relief par opposition aux thèses de J. Guitton) : « En un sens, le péché est le moteur de l'histoire » (p. 64). M. Marrou souligne le caractère fécond de cette antithèse où l'on aurait tort de voir un vestige du dualisme manichéen.

Pierre COURCELLE.

Histoire culturelle.

Victor SALMON, *La culture supérieure à Rome d'après Cicéron* : Bruxelles, Nova et Vetera, 1950, 115 pages.

On se demande à quoi peut servir la publication d'un travail comme celui-ci : l'auteur analyse et commente sommairement le *De Oratore* comme s'il s'agissait d'un texte nouvellement découvert qu'il serait le

premier à révéler. Il ne paraît pas se douter que l'idéal cicéronien de l'orateur a été l'objet, pendant le dernier demi-siècle, d'études de premier ordre : en fait, tout ce qu'il y a de valable dans la présente brochure se lisait déjà, et beaucoup mieux dit, dans le livre justement classique du P. A. Gwynn, *Roman education from Cicero to Quintilian*, Oxford, 1926, aux p. 79-122.

Le commentaire du *De Oratore* pourrait, bien entendu, être poussé plus avant ; si M. Salmon lisait notre *Revue*, il y aurait trouvé en son temps (t. XXIV, p. 382), sous la plume de M. J. Bayet, une analyse du petit livre de Michel Villey, *Recherches sur la littérature didactique du droit romain, à propos d'un texte de Cicéron*, De Oratore, I, 188-190, où il aurait pu apprendre comment une lecture intelligente et attentive peut renouveler l'intérêt des textes les plus connus.

Mais, pour faire avancer la science, il faut commencer par tenir compte de ce qui a déjà été fait.

H.-I. Marrou.

Reinier Boulogne, *De plaats van de paedagogus in de romeinse cultuur* (*La place du pedagogus dans la culture romaine*), avec résumé en français [p. 91-98] : Thèse d'Utrecht, Groningen, Wolters, 1951, 104 pages.

Cette petite étude ne se révèle pas aussi profitable qu'elle aurait pu l'être, parce que l'auteur n'a pas su choisir entre deux sujets : l'évolution sémantique du mot *paedagogus* (qui est passé du sens originel d'esclave-accompagnateur au sens, conservé par les langues modernes, d'éducateur) ou le rôle des maîtres grecs, et notamment des esclaves, dans l'éducation romaine.

Mais, sur le second sujet, beaucoup plus de cent pages auraient été nécessaires pour sortir de généralités déjà bien souvent répétées ; quant au premier, il ne saurait être étudié sans une enquête préalable sur le mot grec παιδαγωγός, qui a connu, dans le monde hellénistique, une évolution analogue à celle que devait connaître son doublet latin. On ne saurait trop insister : il est vain d'étudier l'histoire de la culture latine sans la confronter, élément par élément, étape par étape, avec son aînée et son modèle, la culture hellénistique.

H.-I. Marrou.

Frederic G. Kenyon, *Books and readers in ancient Greece and Rome*, 2nd edition : Oxford, Clarendon Press, 1951, VIII-136 pages, 8 sh. 6 d.

Dans ce charmant petit livre, dont la première édition (1932) fut rapidement épuisée, Sir Frederic a su rassembler tout ce que l'humaniste et le philologue doivent savoir sur la technique du livre dans l'antiquité. C'est un spécialiste de la papyrologie qui parle, avec toute

l'autorité que lui confère sa grande expérience ; peut-être avons-nous le droit de faire observer que, se référant presque exclusivement à ses chers papyrus, il n'utilise pas assez ce que les plus anciens manuscrits de type normal nous apprennent par ailleurs, tant par eux-mêmes que par ce qu'ils permettent d'entrevoir de leurs modèles : dans toute bonne bibliothèque, on placera à côté de son livre *Les manuscrits* de M. A. Dain ; les deux se complètent sans s'exclure.

L'auteur s'est efforcé de tenir son exposé à jour, mais découvertes et travaux se sont à ce point multipliés en vingt ans qu'il n'a pu tenir compte de tout. Ainsi (p. 10), l'usage de l'écriture minoenne chez les Mycéniens n'est plus une hypothèse depuis que Kourouniotis et Blegen ont trouvé à Pylos, en 1939, plusieurs centaines de tablettes ; l'inventaire des papyrus littéraires de C. H. Oldfather (1923) a été complété non seulement (p. 34) par L. Giabbani, mais aussi par E. Reggers, W. N. Bates (Euripide) et P. Collart (Homère, Tragiques)[1]. Notre connaissance du livre antique aura aussi beaucoup bénéficié de la découverte des manuscrits d'Origène à Toura (voir l'excellente étude sur l'un d'entre eux dans l'édition de J. Schérer, *Entretien d'Origène avec Héraclide*, Le Caire, 1949) et des manuscrits gnostiques coptes de Nag-Hammadi[2] — si bien conservés, reliure comprise. Sur ce dernier point, que néglige Kenyon, j'attire l'attention sur un important mémoire de B. Van Regemorter, *La reliure du VIII^e^ au XII^e^ siècle*, dans *Scriptorium* (Bruxelles), t. II, 1948, p. 275-285 : les Anciens n'auraient connu qu'un médiocre système de brochage ; la reliure proprement dite (cahiers cousus sur nerfs) serait une invention carolingienne.

Il est juste de souligner que les découvertes récentes n'ont fait le plus souvent que confirmer les jugements et hypothèses avancés par Sir Frederic en 1932 ; ainsi, à propos de l'apparition, si grosse d'avenir, du *codex* dans les milieux chrétiens, la date proposée (p. 100 : début du second siècle) s'est trouvée vérifiée par les papyri évangéliques publiés en 1935 par Bell-Skeat et C. H. Roberts (p. 110). Au sujet de cet événement, le fait le plus important de toute l'histoire du livre antique, on relèvera une suggestion jetée en passant par notre auteur (p. 101) : avant d'être adopté pour les « livres » proprement dits, le *codex* aurait fait son apparition sous forme de « carnets » (de parchemin ou de papyrus), sur le modèle des tablettes de bois à volets multiples : cf. Martial, XIV, 184, *pugillares membranae*.

Cette remarque a été reprise et appuyée de documents talmudiques par S. Lieberman, dans son riche recueil *Hellenism in Jewish Pales-*

1. Voir mon *Histoire de l'éducation...*, 2^e^ éd., p. 574, ad. p. 521.

2. Sur cette trouvaille, voir les premiers rapports de T. Mina, J. Doresse et H.-Ch. Puech dans *Vigiliae Christianae*, 1948, p. 129-160 ; 1949, p. 129-141 ; *Mélanges W. Crum*, 1950, p. 91-154.

tine (*Texts and Studies* du Jewish theological Seminary of America, vol. XVIII), New-York, 5711/1950, p. 203-208, Appendix III, « Jewish and Christian codices ». L'hébreu talmudique a emprunté le mot grec πίναξ (transcrit *pinaqs*, pl. *pinaqsim*) pour désigner non des tablettes, mais des carnets de papyrus (Mischna, *Kelim*, 24, 7). Rappelant la prescription du Talmud (*Soferim*, I, 1-6) selon laquelle la Loi devait être nécessairement transcrite sur des rouleaux de parchemin, M. Liebermann cite de nombreux textes attestant que les *logia* et décisions des Rabbins étaient volontiers copiées sur de tels carnets en forme de *codex* — cela afin de mieux marquer la différence de nature qu'on établissait entre la Loi de Moïse, seule officiellement « publiée » sous forme de Livre, et cette littérature nouvelle, cette « Loi orale », de caractère privé. Il suggère ensuite (p. 205) que les premiers disciples — Juifs — de Jésus avaient dû tout naturellement se conformer à cet usage et rédiger les *logia* de leur Maître comme des notes privées, sur leurs *pinakes*, leurs *codices*, leurs « carnets » — cela afin de ne pas transgresser la loi reçue ; ainsi le *codex* serait lié à la littérature chrétienne, dès l'origine de celle-ci.

H.-I. Marrou.

Jacques Aymard, *Essai sur les Chasses romaines des origines à la fin du siècle des Antonins* (*Cynegetica*) : Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 171, Paris, De Boccard, 1951, 610 pages, XL planches.

Les *Cynégétiques* de M. Aymard feront époque parmi les travaux consacrés à la civilisation romaine. Y trouveront leur compte non seulement la *Sittengeschichte*, dont ils renouvellent et précisent plus d'un chapitre, mais aussi l'histoire des techniques, et, plus profondément encore, celle de l'âme humaine, grâce à une analyse délicate et précise des « inconscients collectifs » auxquels se trouve associée pour un Romain l'idée même de la chasse. Trois aspects différents, trois apports de grande valeur d'un beau livre qui témoigne de l'érudition possédée par l'auteur en des domaines aussi divers que les procédés propres à capturer des lions ou la théologie des Vertus impériales.

L'ouvrage débute par un historique de la chasse à Rome, que précède l'énumération des principaux gibiers de la péninsule italique. Avant l'avènement des influences venues de l'Orient royal, la chasse romaine est peu connue. Elle n'avait pas encore accédé à la dignité de « sport » et ne s'était pas attaché des valeurs spirituelles. La chasse, pourtant, fut pratiquée de très bonne heure dans les forêts italiennes et les marais des rivages ; mais elle le fut humblement, protection spontanée de l'agriculteur contre les ravages des animaux, braconnage des-

tiné à alimenter le garde-manger familial. Il semble d'ailleurs qu'elle fût surtout l'apanage des peuples italiques non romains, Étrusques, Samnites, Lucaniens, etc., plutôt que des Latins et des Romains de la campagne. Peut-être M. Aymard aurait-il pu à ce stade insister plus longuement sur les témoignages religieux. Il n'est pas indifférent de constater que la « dame aux fauves » existe en Italie centrale, à Némi, à Capoue, et peut-être indépendamment des envahisseurs indo-européens. Il y a certainement des racines méditerranéennes à la religion du chasseur et à sa magie : les Artémis de l'iconographie postérieure, les dédicaces épigraphiques à Silvain, notamment, continuent dans une large mesure une tradition italique. Mais cette tradition n'est pas celle des grands seigneurs de la ville ; elle relève de la vie paysanne, et, ici comme en tant d'autres domaines, c'est par l'influence hellénique que la chasse acquiert définitivement droit de cité à Rome. M. Aymard souligne à juste titre la *dualité* de la chasse romaine : la chasse roturière à côté de la chasse royale. Si l'aristocratie romaine témoigne, au début, d'une singulière prévention contre ce sport, c'est sans doute qu'aucun de ces deux aspects ne pouvait la satisfaire : ni la nouveauté et le faste d'une activité trop visiblement orientale, ni l'humilité d'une occupation abandonnée aux laboureurs, aux bergers et qui était seulement à leurs yeux un *officium seruile*. Il y a là un curieux conflit de tendances que M. Aymard a fort bien vu, et qui explique l'évolution ultérieure du phénomène psychologique et social dont il s'occupe. Par exemple, M. Aymard rapproche des *uenationes* classiques les lâchers de renards aux *Ludi Ceriales*, et les exhibitions des *Floralia* ; il souligne justement que la chasse n'est là qu'une forme de sacrifice, et se réfère à un rituel agraire. Or, c'est la plèbe d'origine paysanne, encore sensible à ses attaches récentes avec la terre, qui se presse à ces jeux, essentiellement plébéiens. Nous sentons passer le courant « populaire » de la chasse. De même, assez curieusement, les futures *uenationes* impériales — ou « royales » (on songe à celles de Sulla et de Pompée) — exciteront le mépris des aristocrates romains, depuis les réticences expresses de Cicéron jusqu'aux sarcasmes des historiens conservateurs, mais retiendront toujours la faveur des masses populaires, et c'est en dernière analyse à celles-ci que sera sensible le symbolisme religieux des *uenationes* impériales. Le courant hellénique, ici comme ailleurs, n'aurait pu passer, si la voie ne lui avait été préparée dans l'âme du vulgaire.

Quelques chapitres sont consacrés aux chasses « littéraires ». Horace nous fournit quelques tableaux de chasse campagnarde, mais c'est avec Virgile que l'apport de M. Aymard se fait plus précieux. Si les *Bucoliques* ne contiennent que les allusions obligées au thème conformément aux habitudes alexandrines, les *Géorgiques* laissent discrètement

entrevoir le rôle tenu par la chasse dans les occupations des paysans, et, à ce titre, elles constituent un document qui n'est pas négligeable. C'est avec l'*Énéide* surtout que la méthode se révèle surtout fructueuse. La chasse au cerf conduite par Énée sur le rivage d'Afrique trahit, par ses maladresses voulues, par son indifférence aux contingences matérielles, la volonté de présenter le héros comme l'archer divin que, vers le même temps, voulait être Auguste. C'est la première apparition d'un symbolisme qui ira grandissant aux deux premiers siècles de l'Empire, et que M. Aymard analyse avec beaucoup de précision.

Pour les monarques orientaux, jusqu'à Alexandre, ainsi que pour les écrivains comme Xénophon, la chasse est une image de la guerre, et elle est destinée à préparer l'enfant et l'homme à son rôle de soldat. Les « enfances » d'Achille et la pédagogie si particulière du centaure Chiron sont là pour témoigner de la vitalité de cette conception. Celle-ci pénètre à Rome avec la mode des grandes véneries, et l'on voit Auguste favoriser la pratique de la chasse parmi les *Iuuenes* organisés en collèges. Assez curieusement, la chasse — la grande chasse — apparaît bientôt comme conforme au *mos maiorum*, contrairement d'ailleurs à toute vérité historique. C'est là un aspect de cette totale refonte des valeurs morales, où la « remise en ordre » s'accompagne bien souvent d'une création complète d'idéaux. La reconnaissance officielle de la valeur morale de la chasse, comme moyen propre à développer la *uirtus*, grâce à l'effort, se produit donc, semble-t-il, au moment même où Auguste s'emploie à annexer à sa propre mystique certains thèmes héracléens. La coïncidence est trop grande pour être fortuite. Or, c'est précisément autour d'Hercule que Néron, puis Hadrien, puis Commode, vont édifier leur théologie de chasseurs divins. Le thème de la chasse sert ici de « révélateur » à une continuité au sein de la mystique impériale : les véneries de Commode sont moins étonnantes à qui réfléchit qu'elles étaient déjà contenues en germe dans les ambitions héracléennes de Pompée, lorsque le vainqueur de Mithridate choisit pour dédier son théâtre le jour de la fête d'*Hercules Victor*.

L'un des mérites, et non des moindres, du livre de M. Aymard est de souligner d'autre part les prolongements helléniques du thème étudié. Nous voyons, par exemple, l'utilisation par la seconde sophistique des *exempla* tirés de la chasse, et il semble bien que, de Xénophon à Dion Chrysostome, le chemin passe par Rome. Nous entrevoyons, pour une fois, la réaction de la pensée romaine sur la pensée hellénique, ou plutôt nous comprenons, par cet exemple précis, que la pensée hellénique, après le début de l'Empire, et surtout au siècle des Antonins, n'est plus qu'un canton de la pensée romaine. L'utilisation des chasses royales par les moralistes devient inséparable de celle des grandes

uenationes de l'amphithéâtre. Rome a mis son empreinte sur ce qui, peut-être, commença par être importé sur les bords du Tibre, mais s'y acclimata avec une singulière vigueur et finit par constituer une réalité originale. Il est significatif que, pour célébrer la gloire de leur maître, l'architecte et le sculpteur chargés d'édifier et d'orner l'Arc de Constantin aient emprunté à l'empereur Hadrien les images symboliques de ses chasses. L'étude de M. Aymard sur les « tondi » de l'Arc de Constantin est à cet égard très persuasive, et l'on n'hésitera guère à suivre ses conclusions. Si Constantin a pu avoir recours aux médaillons de son lointain prédécesseur, c'est que l'idéologie exprimée était encore vivante, et il ne faut point y chercher le souvenir d'événements anecdotiques, mais l'affirmation d'une véritable « divinisation par la chasse ».

Pour justifier cette conception, M. Aymard étudie le symbolisme attaché à trois héros chasseurs : Hercule, Méléagre et Adonis. Et là, qu'il nous soit permis de regretter que son analyse se soit volontairement restreinte. Il n'est pas indifférent de constater que ces trois héros n'appartiennent pas à la même « couche » mythique de la pensée romaine. Hercule a de profondes racines italiques, aussi bien dans le monde étrusque que dans la Grande-Grèce. Méléagre appartient à la montée d'hellénisme du second siècle avant notre ère : ce que l'on pourrait appeler l'ère des mythes « tragiques ». Adonis, lui, est d'importation beaucoup plus récente ; il relève de l'ère « mystique » orientalisante. Peut-être y aurait-il eu matière à des distinctions à l'intérieur de la symbolique du thème. M. Aymard en a esquissé quelques-unes, mais l'on a l'impression qu'il n'en a pas épuisé les ressources et toute la fécondité.

Ce ne serait pas rendre justice à l'ouvrage que de ne pas signaler au moins ce qui en constitue une partie essentielle, l'étude détaillée des techniques de la chasse. Nous nous réservons d'en rendre compte ailleurs. Qu'il nous suffise d'indiquer ici que, sur bien des points, l'on y trouvera des résultats nouveaux et, au meilleur sens du mot, une monographie exhaustive. L'interprétation des monuments figurés lui devra certainement beaucoup à l'avenir. L'illustration abondante et bien choisie fournira de nombreux termes de comparaison commodément réunis.

Mais le principal enseignement de ce livre, ce sera sans doute d'avoir justifié les Romains du grief de cruauté que l'hypocrisie moderne leur adresse trop souvent. Les *uenationes* ne répondent pas au désir de voir souffrir des animaux ou d'assister à des luttes inégales, mais à un sentiment profond de la Nature et du Monde. M. Aymard a été sensible à tout le romantisme des jeux de l'arène : mise en scène des mimes, reconstitution de *siluae* et de paysages exotiques. Le peuple-roi se doit de pos-

séder l'image du monde, c'est-à-dire, en dernière analyse, le monde lui-même. C'est une comparaison féconde que d'assimiler l'amphithéâtre aux paradis pleins de fauves que possédaient les princes orientaux. Comme dans les jardins de la Rome impériale et dans les péristyles des grandes *domus*, autour de l'arène, le Romain est le successeur légitime des monarques d'autrefois. C'est parce qu'il représente le peuple-roi que l'Empereur peut légitimement accomplir les gestes d'un Alexandre ou d'un Cyrus. En un sens, le Colisée est, lui aussi, microcosme, comme l'était le parc de la *Domus Aurea* qui l'avait précédé sur les dernières pentes du Caelius.

Signalons, en terminant, deux points de détail. Telle notation relative à l'iconographie de L. Verus (p. 183, 534) vient rejoindre de façon remarquable le récent mémoire de M. J. Carcopino sur la succession dans la dynastie antonine et en reçoit une éclatante confirmation. Regrettons, enfin, que M. Aymard n'ait point pris parti dans la discussion soulevée à propos de la célèbre inscription de Banasa sur les éléphants (ou les lions?) envoyés à Caracalla par les habitants de la ville. Mais ce n'est là qu'une menue querelle ; il faut bien que les synthèses laissent en dehors d'elles une « actualité » philologique qui les déborde de toutes parts. La qualité de l'ouvrage, son intérêt même pour des lecteurs qui ne sont pas occupés exclusivement d'histoire antique, lui promettent des rééditions où viendront prendre place, d'elles-mêmes, les découvertes futures.

Pierre GRIMAL.

Histoire religieuse.

P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine.* Préface de Ch. PICARD : Paris, Presses universitaires, 1951, XXVIII & 576 pages, 2.400 francs.

D'autres, et de mieux qualifiés, rendront compte à loisir de cet ouvrage capital ; le recevant au moment de mettre sous presse ce Bulletin critique, je crois devoir au moins lui consacrer une mention hâtive, sans attendre le prochain volume de cette Revue.

Je voudrais d'abord féliciter, en même temps que l'auteur, et l'éditeur et l'imprimeur. Un livre de consultation courante doit être accueillant et pratique : celui-ci l'est par la qualité de l'impression et du papier, par la disposition adoptée et par la densité extrême de la matière : ces quelque 600 pages constituent sous un faible volume une énorme encyclopédie.

Quant à l'utilité de l'ouvrage, on n'a, pour s'en rendre compte, qu'à considérer les ressources dont nous disposions jusqu'ici. Indépendamment du *Handbook* de H. J. Rose, qui ne contient qu'accessoirement le