mentaire manuscrite conservée à la Bibliothèque de la Sorbonne, p. 209), et contrairement à mon opinion, qu'ont partagée E. Albertini, R. Syme et E. Birley, a identifié Q. Marcius Turbo, qui eut raison des révoltes et des troubles du début du règne d'Hadrien, avec T. Flavius Priscus Gallonius Fronto Q. Marcius Turbo, qui est nommé dans les inscriptions de Rapidum (*Mél. Rom.*, XLV, 1928, p. 159) et de Cherchel (*An. ép.*, 1931, p. 35, et 1946, p. 113). Un texte de Cyrrhus publié et commenté par E. Frézouls (*Syria*, XXX, 1953, p. 248) nous oblige définitivement à distinguer les deux personnages. Il n'est pas du tout sûr que le second ait été préfet d'Égypte en même temps qu'il gouvernait la Dacie Inférieure avec le titre de préfet, car, ce titre, L. Leschi le restituait dans l'inscription de Cherchel. D'autre part, A. Stein n'avait pas eu tort, en 1944, dans ses *Reichsbeamten von Dazien*, p. 15, de se demander si l'ami d'Hadrien avait vraiment exercé les fonctions de préfet d'Égypte. Aucun papyrus ou inscription ne lui en a donné le titre. Il reste probable qu'il a été « nommé pour ordre », afin, comme le dit l'Histoire Auguste (*Hadr.*, 7, 5), qu'il eût « une autorité plus grande » dans le commandement exceptionnel qui lui était donné en Dacie et en Pannonie. Pour le moment au moins, rayons donc Q. Marcius Turbo de la liste des préfets d'Égypte.

W. Seston.

Henriette Camps-Fabrer, *L'olivier et l'huile dans l'Afrique romaine* (Publications du Service des Antiquités du Gouvernement général de l'Algérie) : Alger, Imprimerie officielle, 1953, 96 pages, 19 planches, 2 cartes.

Ce petit livre, présenté d'abord comme mémoire pour le Diplôme d'Études supérieures sous la direction du regretté Louis Leschi, traite, et fort bien, un grand sujet : un sujet qu'ont défriché et labouré, depuis plus de cinquante ans, tous les historiens et archéologues de l'Afrique du Nord, St. Gsell et J. Toutain, J. Carcopino et E. Albertini, d'autres encore, dont une étudiante intelligente, dans une synthèse originale, résume l'effort et les découvertes. On retrouve donc là, en bonne place, les merveilleuses inscriptions d'Henchir-Mettich, d'Aïn-el-Djemala et d'Aïn-Ouassel sur l'organisation des *saltus* impériaux. On y voit utilisées les données nouvelles apportées par les Tablettes Albertini et l'exploration aérienne du colonel Baradez. On y étudie, replacé dans l'évolution de la technique, entre les modèles primitifs et les survivances modernes, le moulin à huile de Madaure dont M. Christofle a proposé la restitution, ainsi que les bateaux, récemment analysés par P.-M. Duval sur la mosaïque d'Althiburus, et qui ont servi au transport de l'huile. Et bien d'autres choses encore — textes et documents, cartes des régions

oléicoles, tableau des ports d'exportation — judicieusement rassemblés pour éclairer l'une des causes essentielles de la prospérité de l'Afrique romaine jusqu'au Bas-Empire, en insistant sur la rôle politique de la culture de l'olivier, « plante administrative », et le développement de la sédentarisation, facteur de paix.

L'ouvrage est clair et bien équilibré. Trois parties : I. *L'olivier* : origine de la culture en Afrique ; conditions et procédés de culture (Mme Camps-Fabrer insiste à plusieurs reprises sur le fait que l'olivier planté ne rapporte qu'au bout de dix ans ; la paix romaine, c'était cela : dix ans de sécurité indispensables à un nomade pour se fixer) ; extension de la culture dans le temps (l'Afrique du Nord, terre à blé, ne fut que progressivement transformée en terre à huile, par un abandon, non total d'ailleurs, de la céréaliculture, qui s'affirme surtout au IIe et au début du IIIe siècle) et dans l'espace (« la région de plus grande culture... décroissant en densité et en surface de l'Ouest vers l'Est »). II. *L'huile* : cueillette des olives, pressoirs, huileries. C'est la partie proprement archéologique du livre, et Leschi avait raison d'y louer « une bonne expérience des réalités africaines et un contact avec la vie agricole ». III. *Le commerce* : intérieur et extérieur. Ici, avec un très solide exposé des faits, on butte sur un problème que Mme Camps-Fabrer écarte un peu vite, et qui, en effet, n'est peut-être pas encore mûr. Elle signale l'article de R. Étienne sur les amphores du Testaccio (*M. É. F. R.*, 1949, p. 151 et suiv.), qui révèlent le déclin et presque l'arrêt des exportations africaines au IIIe siècle ; l'huile espagnole les avait remplacées. D'ailleurs, dès l'époque des Antonins, celle-ci semblait avoir conquis le marché gaulois (É. Thévenot, *Rev. arch. de l'Est*, 1950, p. 65 et suiv.). Sur cette victorieuse concurrence, on aimerait en savoir davantage.

Jacques Heurgon.

Günther Wille, *Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Inaugural-Dissertation : Tübingen, 1951 (exemplaire dactylographié), grand in-8°, 785 pages.

Le sujet n'avait pas été traité dans son ensemble depuis L. Friedländer, *Sittengeschichte Roms*[11], I, 183 et suiv., et Th. Reinach, au Daremberg-Saglio, III, 2, 2087 et suiv. Il vient de l'être ici de façon très ample (et l'on comprend qu'un pareil monument n'ait pas trouvé d'éditeur par ces temps difficiles). Ce n'est, à vrai dire, qu'un énorme paquet de fiches, analysant la documentation rassemblée, heureusement très bien classées. On trouvera là beaucoup de choses, et même un peu de tout : un § 19 sur les musiciens dans les scènes de sacrifices représentées sur les monnaies (à propos de la musique dans la vie liturgique), un § 44 sur la musique de la flotte, un § 160 sur la musicothérapie, d'autres sur mu-

sique et mythologie, et même (§ 204) sur l'amour des Romains pour le chant des oiseaux ! Non qu'il y ait là, cependant, tout ce qu'on pourrait savoir : si le chapitre sur les théoriciens tardifs contient un § 212 intéressant sur Favonius Eulogius, ce rhéteur néo-platonicien qui fut un élève de saint Augustin, les vingt-huit pages sur Boèce ne suffiront pas à satisfaire les spécialistes. Je regrette aussi que l'auteur n'ait pas connu le petit article de L. Havet et Th. Reinach sur *Une ligne de musique antique*[1] contenue dans un manuscrit de Térence, jusqu'ici, à ma connaissance, le seul fragment de musique romaine qui ait été retrouvé[2].

H.-I. Marrou.

Histoire religieuse.

Georges Dumézil, *Les dieux des Indo-Européens* : Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 145 pages.

Quatre conférences données à la Société Philologique de Londres ont été l'occasion de ce petit et excellent volume. M. G. Dumézil, on le sait, fait alterner publications de doctrine et de recherche, traçant toujours plus ferme et plus profond la voie qu'il a ouverte il y aura bientôt quinze ans.

Les deux premiers chapitres reprennent les thèmes connus : « Dieux des trois fonctions » et « dieux souverains », dans l'Inde, en Iran, à Rome, avec référence aux Germains, presque jamais aux Celtes. La nouveauté — impressionnante — consiste en quatorze tableaux qui, de proche en proche, affermissent les parallélismes, d'abord sur le plan fonctionnel, ensuite en accompagnant les « dieux souverains principaux » (Mitra-Varuna ou Jupiter-Dius Fidius, confondus dans le seul Jupiter O. M.) d'auxiliaires semi-abstraits (Aryaman ou Juventas, comme protection et vitalité de la communauté ; Bhaga ou Terminus, comme répartition et garantie des biens). L'énergie et la subtilité des discussions qui, à travers maintes répartitions divines ordonnées, culminent à cette affirmation ne sauraient être bien jugées que par un indo-iranisant consommé. Mais la plupart des acquisitions ici présentées avec autorité ont été discutées à propos des précédentes publications.

Les chapitres III et IV — « Structure et chronologie » et « Quelques caractères des dieux romains » — se lisent avec passion, et le dernier avec une adhésion quasi totale : on a rarement été aussi loin dans l'analyse des caractères spécifiques des dieux romains ; et, plus particulièrement sur Janus (p. 90 et suiv., mais aussi p. 50 et 85), beaucoup de clarté est ici projetée. Quelques « positions-clés » méritent examen.

1. *Revue des Études grecques*, t. VII, 1894, p. 196 et suiv.
2. Un exemplaire de cet ouvrage peut être consulté à la Bibliothèque de l'Institut de Musicologie de l'Université de Paris, rue Michelet.

M. G. Dumézil, qui se déclare « structuraliste », critique avec esprit la position « historiciste » de savants qui parleraient d' « accumulation fortuite » de caractères divins, de conflits ou d'accommodements religieux, au lieu d'ajourner « les problèmes de l'origine précise des divers éléments » pour « dégager la structure comme telle » (p. 81-84). Soit. Mais l'inquiétude « historique » subsiste, pose des questions : se figure-t-on, à une date quelconque, une structure primordiale parfaitement cohérente à un ordre social supposé arrêté? quels rapports soutient la structure des dieux fonctionnels avec une structure cosmique, dont les noms et les mythologies conservent des traces indubitables? n'est-on pas amené (ici même, p. 23) à noter l'invasion de facteurs sociaux — comme l'obsession de la guerre — dans une structure supposée antérieure? et, par conséquent, sans évoquer même l'inaccessible « primordial »? à quel moment supposer dans la pensée des « usagers » une structure pure illuminant la vraie nature des dieux essentiels — pour ne point parler de la foule des autres, à des degrés d'usure différents?

M. G. Dumézil critique avec beaucoup de bon sens (p. 111 et suiv.) la notion de primitivisme en matière de religion romaine. Et il aurait pu généraliser. Ces pages sont précieuses pour corriger ce que peuvent avoir d'excessif ou d'unilatéral les ouvrages de MM. H. Wagenvoort et J. Gonda, pour remettre d'aplomb le sens de *numen* et reposer la question de l'antiquité des dieux personnels. Oui, les mots de « dynamisme » ou d' « animisme » peuvent paraître démonétisés. Mais est-on sûr de l'irréalité de leur substance? Il suffit de connaître un peu le sentiment religieux italien (entre autres expériences de l'irrationnel) pour être persuadé du contraire. Les questions de l' « abstraction » et de l'anthropomorphisation des dieux romains s'en posent autrement. Mais aussi le sens populaire de maintes coutumes, de maints rites latins : la « présence du dieu » ne gêne nullement ce que nous appellerons — approximativement — l'efficacité magique *consciente* du geste.

Ainsi, outre son bienfait scientifique propre, le livre de M. G. Dumézil offre-t-il la joie du « non-repos », si chère à l'imagination, et, faut-il espérer, si propre à faire progresser les pensées même les plus originales.

— *Rituels indo-européens à Rome* (Études et Commentaires, XIX) : Paris, Klincksieck, 1954, 96 pages.

Voici un livre fondamental. M. G. Dumézil, qui jusqu'ici avait exploré presque uniquement le comparatisme mythique des Latins et des Indo-Iraniens, se tourne vers les formes rituelles de leurs religions[1], ou, comme il préfère dire, de leurs « idéologies » : car, remarque-t-il justement, des

1. M. G. Dumézil demande à ce sujet qu'on se réfère à sa Note, ci-dessus, p. 160.

actes religieux analogues (consommation du totem et eucharistie) peuvent être *idéologiquement* des plus différents. Ce faisant, il fortifie beaucoup sa thèse générale ; il propose aussi à la réflexion historique des difficultés considérables.

Il a choisi, bien entendu, des cérémoniels spécifiques, étranges : les *Fordicidia*, qui immolent à Rome des vaches pleines, en arrachent les fœtus, les brûlent et en réservent les cendres pour la purification des *Parilia*, six jours plus tard ; l'opposition de l'*aedes rotunda Vestae* et des *templa* rectangulaires et orientés ; le symbolisme blanc-rouge-bleu, non seulement hittite, mais arya, perpétué dans trois des quatre factions du Cirque (*Albati*, *Russati*, *Virides*) ; les *Vexilla* de trois couleurs aussi (*album*, *roseum*, *caeruleum*), « hissés sur le Capitole pour convoquer diverses formes de rassemblement », le bleu étant en rapport avec la troisième fonction ; le rôle religieux du *Bellator equos* par rapport à la « fonction souveraine » et à la « fonction guerrière », alors que l'âne lui est substitué quand il s'agit de la « fonction de prospérité ».

C'est un « échantillonnage », reconnaît M. Dumézil. Inégal, faut-il ajouter. A vrai dire, seuls *Fordicidia* et *October equus* représentent des rituels complexes et spécifiques ; et le dernier n'est pas étudié comparativement de façon probante.

Les *Fordicidia*, oui ; et l'acquisition est considérable. « Indiens védiques et Romains tenaient de leur passé commun des règles sacrificielles, une conception des victimes, des vues sur les goûts et les exigences des dieux », et « l'analogie des intentions n'est pas moins sensible que le parallélisme des actes rituels ». Il est vrai qu'ici, comme ailleurs, alors que la cérémonie romaine, avec sa valeur *magique* (je maintiens le mot, tout en reconnaissant qu'une personne divine, Tellus, y est engagée, comme me le fait justement remarquer M. Dumézil), s'insère dans le calendrier et le rythme biologique du mois d'avril avec tout un groupe d'autres fêtes fortement unies entre elles dans le même dessein, le sacrifice indien fait partie « d'un vaste ensemble rituel » hétérogène au bénéfice du roi et soustrait au cycle des végétations et des naissances — n'était la prégnance saisonnière de la victime. Et de ce fait seul se posent maints problèmes : de datations relatives en une évolution ; de rapports entre l'autonomie et la confusion des rites ; de mécanisme ou de vitalité dans l'interprétation, etc... D'où, de toute façon, résulterait une conclusion surprenante : c'est que, chez les Latins et même dans Ovide, le sens religieux original du rituel est infiniment plus « frais » que dans le *Satapatha Brāhmana*.

L'étude sur le temple de Vesta fait état des nombreux travaux récents sur la déesse. Elle rend d'abord séduisante l'hypothèse que la forme ronde de son sanctuaire ait quelque chose de commun avec « le foyer de

la maison », l'un des deux feux nécessaires pour le sacrifice védique. Mais il est impossible de reconnaître le second de ces feux (à foyer rectangulaire) soit dans le *mundus*, qui n'était pas un autel et n'était ni localement ni religieusement lié au sanctuaire de Vesta, soit dans la *Roma quadrata*, dont le sens même est tout incertain (voir l'analyse critique des documents par F. Castagnoli, *Roma Quadrata*, dans *Studies... D. M. Robinson*, I, 1951, p. 389 et suiv.). Cette difficulté fondamentale oblige à multiplier les doutes : quoi de commun entre feu de Vesta, perpétuel, et feu du sacrifice, occasionnel? comment passer de l'un aux « trois états sociaux et à leurs fonctions »? comment ne pas être sensible à la localisation historique de l'*Aedes Vestae* sans liaison avec quelque *templum* que ce soit?... Mais elle n'empêchera pas de goûter et d'utiliser une foule de données et de rapprochements précieux, même s'ils s'éloignent des vraies spécificités de la Vesta romaine. Et de souscrire au contraste du *templum* orienté.

Le chapitre sur *Bellator equos* est tout à fait excellent : riche et vivant, dans le sens des développements historiques et sociaux. Il revient, à bon droit je pense, sur le caractère fondamentalement guerrier de Mars. M. Dumézil n'aurait-il pu analyser de plus près l'étrange rituel de l'*October equus*, la course qui le condamne par sa victoire, son sacrifice, son crâne disputé, sa queue coupée, etc...? C'est là qu'on attendrait des comparaisons cruciales : on ne les trouve pas.

Mais la tâche à laquelle le savant convie de jeunes chercheurs est incroyablement subtile et difficile ; plus sans doute que l'étude comparatiste des mythes. Les dernières lignes donneront confiance : une hypothèse de M. E. Benveniste sur le rapport des éléments de la libation grecque (vin ou eau, miel, lait) aux trois états sociaux primordiaux est confirmée de façon éclatante par M. G. Dumézil, utilisant un texte du *Kauśika Sūtra* sur le rituel funéraire védique.

— *La Saga de Hadingus : du mythe au roman* (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Sciences religieuses, LXVI) : Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 175 pages.

Un texte de Saxo Grammaticus (I, v-viii), étudié, publié : cela intéresse les études scandinaves. Que M. G. Dumézil y porte attention, nous sentons bien que notre connaissance de l'Antiquité en sera enrichie. Il s'agit ici d'un exemple privilégié — par sa jeunesse (XII^e siècle), par son ingénuité foncière sous l'habit latin, par ses bizarreries de composition — qui nous aide sensiblement à nous figurer comment un rituel d'initiation a pu aboutir au drame psychologique d'Horace contre les Curiaces, comment la lutte mythique entre dieux contraires (les *Ases* et les *Vanes*) a pu se transposer dans l'Annalistique en enlèvement des Sabines par les

compagnons de Romulus. Preuve indirecte, mais puissante, de deux des plus brillantes poussées du savant vers l'historisation latine des mythes indo-européens.

Il ne s'agit pas ici d'histoire, mais de roman : le Viking Hasting n'a pas influé sur la figure de Hadingus. Mais l'ancienne intuition qui voyait (dès 1843) dans le héros une sorte d'hypostase du dieu Njördr, reprise avec la méthode et la rigueur que justifient les précédentes études de M. G. Dumézil, aboutit aux résultats suivants. Hadingus mène en fait deux vies : la première sous le signe des « Vanes », dieux de fécondité, tolérants à l'inceste et aux magies coupables ; la seconde, odinique, hantant les vents et la mer, après que « le Vieillard borgne » l'eut arraché à sa nourrice-amante et initié à un héroïsme hasardeux. Il n'est pas jusqu'à la mort conjointe des deux amis, le Suédois Hundingus et le Danois Hadingus, le premier noyé dans la cervoise, l'autre se pendant, qui ne réponde à cette opposition des deux clans divins.

On admirera la science, la souplesse, la probité de la discussion — comme toujours. Vaudra preuve le fait étonnant que Saxo Grammaticus ait inséré à deux reprises dans son « roman » des exposés purement mythiques, qui à la fois éclairent le processus de déformation et assurent la cohésion des parties. De sorte que, loin d'être pièce hétérogène dans la construction comparatiste poursuivie par M. G. Dumézil, cette « étude scandinave » en est un élément majeur — ajoutons des plus nouveaux et des plus vivants, puisque nous saisissons la « laïcisation » du mythe en pleine évolution.

Jean BAYET.

Jean GAGÉ, *Apollon Romain : Essai sur le culte d'Apollon et le développement du « ritus graecus » à Rome des origines à Auguste* : Thèse Paris, 1954, 570 pages dactylographiées et notes.

Une grande thèse a été soutenue le 2 juin 1954 à la Sorbonne. Elle était attendue depuis longtemps : la valeur et l'originalité des travaux de M. J. Gagé sont universellement reconnues. D'avoir mûri pendant vingt ans, elle a gagné une ampleur, une portée impressionnantes. M. Gagé ne pensait d'abord étudier que la révolution apollinienne du I^er^ siècle, qui culmine avec la fondation palatine d'Auguste. Œuvre sévère d'historien, groupant et critiquant des documents relativement nombreux. Le désir que nous connaissons bien, désir vertigineux de remonter de proche en proche dans le passé, l'a mis en présence de problèmes de plus en plus obscurs, en même temps que l'ampleur de son expérience lui permettait d'imaginer les hypothèses les plus probables. Il a eu alors l'occasion de montrer combien sa sensibilité était propre à répondre aux difficultés particulières de l'histoire des religions.

La première partie établit le primat dans Rome d'un *Apollo Medicus*, non cumain ni delphique, combinant plutôt des apports étrusques (de Caeré, de Véies, peut-être de Fidènes), de vieux rituels indigènes contre les pestilences, et le dieu latin *Veiovis*. Elle suit les développements du culte à travers l'activité du collège des Duumvirs *sacris faciundis*, la légende de Camille, les progrès du *ritus graecus* (lectisternes, supplications, jeux...), qui introduit dans Rome des formules de pacification morale et d'ordre social, de *comitas* patronnée par la divinité.

La deuxième partie, peut-être plus originale encore, traite des IIIe et IIe siècles, où se croisent un hellénisme de plus en plus exigeant, des survivances italiques redevenues actives, les propagandes adverses des ambitions gentilices, une soif aussi de nouveautés religieuses. On discutera peut-être, on admirera sûrement les pages où M. Gagé révèle, en s'aidant surtout de la numismatique, le rôle des familles « pompiliennes » dans la construction de la légende de Numa et dans la propagande pythagoricienne ; celles aussi où il affirme l'influence croissante du sanctuaire de Dodone. Au temps de la guerre sociale, le culte d'Apollon et le *ritus graecus* sont engagés de façon si complexe dans l'ensemble de la religion romaine que l'exposé, embrassant à la fois une foule de questions (parfois trop purement historiques), perd parfois de sa netteté : il aurait gagné à mieux dégager les phénomènes religieux majeurs.

Les deux cents pages de la troisième partie constituent à elles seules un ouvrage fondamental : « *Regnum Apollinis* » : *Auguste et le primat d'Apollon Palatin*. Une bibliographie immense en assure la base : mais que ne doit-elle pas à M. Gagé lui-même, maître en matière de Jeux Séculaires et d'idéologies gouvernementales au Ier siècle avant notre ère? Saisi par le mouvement de l'action religieuse dont il a si bien défini l'élan initial, il ne peut même pas s'arrêter à son projet, il dépasse Auguste, atteint la tendance mazdéenne de l'Apollinisme néronien, résume à la fois la durée et les éclipses de la religion d'Apollon entre les progrès du Soleil syrien et du Mithra iranien, jusqu'aux reprises partielles d'hellénisme sous Constantin et Julien. Non sans danger peut-être : ce survol trop rapide l'a engagé à anticiper dès le temps d'Auguste des formules astrales que nous croyons plus tardives ; il lui a peut-être déguisé certaines spécificités de la religion augustéenne. Mais c'est une promesse aussi : M. Gagé nous doit un second volume sur l'Apollinisme impérial.

Tous les éloges ont été donnés à la documentation, à l'étendue des vues, à la puissance de l'imagination scientifique, à la qualité aussi de la rédaction, aussi claire que ferme ; le tableau chronologique des duumvirs, qui clôt l'ouvrage, à lui seul constitue un apport essentiel. Rien de ce qui concerne l'Apollon romain ne se formulera plus qu'en fonc-

tion de ce livre. Et les objections mêmes s'enrichiront de sa substance.

On a discuté avec M. Gagé de quelques problèmes majeurs : à commencer par la méthode même, les rapports entre l'histoire générale et celle d'une religion. Mais aussi sur les raisons qui, dans l'évolution religieuse de Rome, ont donné moins d'importance à la Grèce propre qu'à l'Orient hellénique ; sur la façon de concevoir la progressive jonction sous le patronage d'Apollon d'éléments aussi disparates que les *libri fatales*, le collège duumviral au nom étrange, le sibyllinisme et le *ritus graecus* ; sur l'origine du sibyllinisme proto-historique (que M. Gagé attribue à Héra) et son évolution de la *procuratio* au prophétisme ; sur les véritables relations entre Apollon et les divinités « matronales » (Junon Reine, Cérès, Proserpine), etc... A chaque discussion, chacun se sent enrichi de vérités ou de vraisemblances.

Voilà donc sorti de la pénombre un nouveau dieu « Romain ». N'est-il pas remarquable que chaque essai sincère pour en déchiffrer un nous propose une formule *particulière* de fusion gréco-latine? J'y verrais pour ma part volontiers une lucidité croissante sur un des phénomènes les plus troublants des religions indo-européennes : l'enrichissement et la systématisation de leurs personnels divins. Sur ce point, Rome, mieux étudiée en meilleure lumière historique, éclaire sans doute l'histoire de la religion grecque plus qu'elle n'est éclairée par elle.

Jean Bayet.

A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste ;* III : *Les doctrines de l'âme* : Paris, Gabalda, 1953, 1 vol. in-4°, xiv-314 pages.

L'œuvre immense se poursuit (cf. *R. É. L.*, XXIV, 1947, p. 366-370 ; XXVIII, 1950, p. 454-456), qui de plus en plus profondément conduit le lecteur au centre des inquiétudes philosophiques et religieuses (ou plutôt des deux à la fois), parmi lesquelles se préparaient le déclin du paganisme et la stabilisation du christianisme. Au vrai : le plus grand problème d'histoire religieuse de l'antiquité. Et le plus confus.

Il n'est abordé, bien sûr, que du point de vue de l'Hermétisme. Sans étude délibérée ni du néo-platonisme en soi, ni des soucis d'outre-tombe dans les différents cultes païens, ni de l' « eschatologie biologique » (on nous permettra cette expression étrange) que représentent les développements du dionysiasme à partir du IIe siècle de notre ère ; sans non plus aborder les interférences ou actions réciproques qui, modifiant de façon fluente les diverses pensées religieuses de l'Empire romain entre le IIe et le IVe siècle, font naître des « hérésies » et se résorbent dans des « orthodoxies ». Mais, de même que, dans son second volume, A.-J. Festugière nous présentait la pensée cosmique gréco-latine à partir de ses origines et à travers ses évolutions classiques, il fait ici entrer l'hermé-

tisme dans l'ensemble de la gnose païenne, ce qui livre à son étude une grande part des séquelles du plotinisme.

Avec ce troisième volume, la recherche a dépassé le plan cosmique. L'âme humaine, devenue objet de spécialisation, permet d'approcher (mais de façon médiate) le Dieu inconnu, qui, comme problème de la gnose au sens propre, doit faire le sujet du quatrième tome. Ainsi l'ouvrage, en son ensemble, s'offre-t-il comme ascension spirituelle.

La méthode, très rigoureuse, s'interdit les spéculations sur la possibilité d'origines chaldéennes, iraniennes ou indiennes, tant que s'offre celle d'une référence à la pensée grecque (dont il faut bien penser, d'ailleurs, qu'elle est « contaminée » par l'Orient... de toute antiquité sans doute). Elle affirme que, « touchant l'hermétisme, il est légitime de s'interroger sur ce qu'étaient les doctrines de l'âme dans l'enseignement régulier des écoles aux IIe et IIIe siècles de notre ère » (p. x), et, à travers le *De anima* de Tertullien (si richement commenté par J. H. Waszink), elle conduit à reconstituer jusque dans le détail le cadre des traités scolaires sur l'âme qui avaient cours au IIe siècle, remontant à Platon, comme l'établit A.-J. Festugière, et qui se développaient sous quatre parties : nature de l'âme, incarnation, sort de l'âme incarnée, eschatologie — comme dans la gnose hermétique et dans « les divers systèmes de gnose païenne qu'on peut lui associer ».

Ces bases de la recherche sont affermies dans l'Introduction (p. 1-26). L'auteur y insiste à bon droit sur la violente différence de ton qui sépare des ouvrages de contenu idéologique analogue, comme le *Poimandrès*, révélation de foi, et le *Traité des puissances de l'âme* de Porphyre, exposé tranquille d'opinions, d'allure tout hellénistique. D'autre part, il met fort bien en valeur (p. 17, 23 ; cf. p. 37-38, 44-46, 57, 85) l'incroyable « retour aux mythes », qui signale l'inversion du mouvement vers la raison pure inauguré dès l'âge présocratique. Sur ce point particulier, je souhaiterais que A.-J. Festugière eût rompu avec la sévérité de son plan pour étudier en toute son ampleur un des phénomènes les plus singuliers du paganisme à son déclin ; et, alors, il aurait dû forcément faire large place aux influences venues d'Orient (dès la période hellénistique sans doute) et aux états très divers d'intégration de ces apports à l'ancien substrat de la mythologie hellénistique, adoptée les yeux fermés par les Latins.

Quatre chapitres traitent successivement : de *L'origine céleste de l'âme* (à travers les sources philosophiques et la gnose païenne, de Numérius à Porphyre, Jamblique, Arnobe, les Oracles chaldaïques et les « Gnostiques de Plotin », c'est-à-dire ceux contre lesquels Plotin prend position) ; — de *La chute de l'âme*, mythe du mal d'ici-bas, sous son double aspect, l'optimiste qui se représente l'achèvement du monde et la pro-

jection des dieux dans les âmes pures ; et le pessimiste, qui se figure soit le péché avant la chute, soit le péché dans la chute même, provoquée par le désir de créer ; — du *Sort de l'âme incarnée* : choix de la vie sous le danger de la « concupiscence » et importance de la révélation, le bonheur éternel dépendant de l'une et de l'autre ; — de *L'eschatologie* enfin, qui se fonde sur l'échelonnement des composantes de l'homme, décrit l'ascension du νοῦς, et le décrit reçu par les Bienheureux, assimilé à eux ou aux Puissances. Sur ces « Puissances » en particulier, « hypostases et ministres de Dieu », qui choient et en même temps valorisent l'âme au terme de son ascension, on lira avec passion la vingtaine de pages (153-174) où A.-J. Festugière, rapprochant et commentant les textes, nous fait entrer en un univers de représentations, à peu près commun aux diverses pensées religieuses des IIIe-IVe siècles, étrangement nouveau en apparence, mais qui en fait s'est constitué sur de vieilles habitudes indo-européennes (d'abstractions divines), à travers les croyances croissantes et diverses au démonisme, entre des aspirations spiritualistes et des résidus de rêveries sur les « paradis chtoniens ». Là encore l'auteur, en se limitant sévèrement à son sujet, n'en ouvre pas moins de lumineuses perspectives sur l'histoire des religions en général.

On sait, du reste, avec quel scrupule philologique et quel sens (le plus délicat qui soit) des langues classiques A.-J. Festugière manie l'immense matériel des textes obscurs, et parfois mal établis, qu'il mobilise en vue d'une preuve si limpide qu'elle semble simple exposé des faits. Les rares spécialistes qui peuvent prétendre à connaître aussi bien que lui ces sources littéraires pourront discuter avec lui de l'interprétation de tel ou tel passage. Il est évident que, pour l'ensemble, le tableau et l'évolution ici proposés représentent le plus sûr enrichissement de la science.

C'est seulement en passant que nous nous demanderons si (p. 122) l'adverbe *falso* n'interdit pas le rapprochement de Virgile, *Aen.*, VI, 430, avec *Ascl.* 29 (335, 22 et suiv.) ; si (p. 126 et suiv.) le délicat passage de Servius (*ad Aen.*, VI, 743) sur les deux génies ne devrait pas être commenté pour lui-même (cf. p. 151) au lieu de servir comme de « transition » pour accéder aux trois classes de démons de J. Lydus ; si (p. 138 et suiv.) le développement sur l'évolution des croyances d'une outre-tombe chtonienne à une survie céleste ne passe pas trop légèrement sur le phénomène dionysiaque aux temps impériaux ; si, dans le même sens (p. 142), les monuments figurés, les tombeaux de la Voie Latine, de la *Via Portuensis*, n'auraient pas dû enrichir, et, en un certain sens, corriger la réflexion... Mais, somme toute, ce serait inviter par là l'auteur à sortir de son sujet.

On lui saura, au contraire, un gré supplémentaire d'avoir clos son livre

par la traduction du *Traité de l'Ame* de Jamblique et du traité de Porphyre *Sur l'animation de l'embryon*. Ce serait déjà beaucoup d'attirer l'attention sur des textes si peu connus. Mais qu'ils soient traduits et commentés comme seul sans doute peut aujourd'hui le faire A.-J. Festugière, quel bienfait !

— *Id.*, IV : *Dieu inconnu et la gnose* : Paris, Gabalda, 315 pages.

Quelques mois seulement après le tome III, ce volume achève l'œuvre : une des grandes entreprises de ce demi-siècle, menée à bonne fin par un seul savant, en peu d'années, selon les plus justes proportions. Après avoir exploré l'occultisme, montré les aspects du Dieu cosmique, analysé les doctrines de l'âme, le P. Festugière aborde les théories de la transcendance divine.

Il ne se limite pas aux *Hermetica*. et il a ses raisons : leurs livres, faussement riches, éminemment confus, ne s'éclairent que par référence aux systèmes philosophiques cohérents dont ils s'inspirent sans méthode. La part de Platon est donc grande ici ; que l'auteur ait plaisir à le retrouver, cela est bien compréhensible ; qu'il éprouve la tentation de le donner pour source à un vers « orphique » qui me paraît très différent (p. 45, n. 1), cela s'excuse. Avec Platon, l'Académie, Proclus, les pythagoriciens, les platoniciens du IIe siècle (Albinus, Apulée, Maxime de Tyr, Celse, Numénius, les Oracles chaldaïques) tiennent un vaste secteur de la première partie, qui traite (très philosophiquement) de la transcendance de l'Un — par rapport aux nombres et à la Dyade matière — et de la transcendance du Dieu ineffable, l'Un-Bien-Beau du *Banquet* et du *Parménide*, à partir duquel raffinent les platoniciens du temps des Antonins. « Le dossier des Hermetica », dans l'intervalle, nous ballotte de contradiction en contradiction : Dieu connaissable et invisible ; Dieu susceptible d'appellations, pantonyme et anonyme ; Dieu incompréhensible et indicible.

La deuxième partie est plus centrée sur les Hermétistes, plus dégagée des soucis purement philosophiques. Elle traite de deux aspects contradictoires, l'homme sortant de lui-même pour s'unir à Dieu, ou au contraire se laissant envahir par lui : la mystique par extraversion (qui engage d'amples développements sur Αἰών-*Aeternitas*) et la mystique par introversion, à laquelle se rattache l'étude des « thèmes de la régénération » (Dieu habitant en nous et y suscitant un homme nouveau). Cependant, les textes littéraires et les papyrus magiques ne sont pas oubliés : à propos desquels on a plaisir à retrouver le philologue ; mais celui-ci aurait gagné, à propos d'Αἰών (p. 146 et suiv., avec très bonne bibliographie), à faire plus grand état d'un bon nombre de monuments figurés de natures diverses — en particulier des intailles judaïsantes (maintenant

groupées par E. R. Goodenough, *Iewish Symbols in the Greco-Roman Period*, III).

Bien des textes ici étudiés sont obscurs et difficiles. A.-J. Festugière n'hésite pas à revenir sur ses traductions antérieures pour les améliorer (ainsi p. 41 ; cf. p. 152, n. 5). Il reste des apories : l'ambiguïté du νοητόν et du νοῦς même de Platon par exemple (p. 138 et suiv.) ; le rapprochement, forcé je crois, de *beatifico* et εὐεργέτης (p. 107 et suiv.) ; le sens spatial donné, p. 161, à αἰών... Qu'est cela à côté d'un effort si généralement heureux? Et il faut vraiment que l'incohérence du texte soit flagrante (p. 71) pour que le P. Festugière renonce, mais non encore sans proposer sa solution — hypothétique.

On connaît la position générale de l'auteur. Il n'a pas besoin de l'orientalisme de Norden, de Reitzenstein, pour expliquer l'hermétisme (p. 47, 130) : il en trouve l'origine aux sources grecques les plus pures et se donne le plaisir, après avoir en des pages magnifiques (p. 211-218, 251-257) analysé les efforts de la pensée humaine aux IIe-IIIe siècles vers une régénération mystique, créatrice d'une nouvelle morale, de revenir en sa conclusion à l'*Hippolyte* d'Euripide pour y montrer les prodromes d'une telle exaltation. Peut-être le parti pris est-il excessif. A cette époque, l'Orient est partout présent — et intégré à l'hellénisme philosophique. Et il n'est point de pensée, si haute et libre qu'on la suppose, qui soit toute détachée de son temps. A.-J. Festugière n'a-t-il pas fort bien montré l'importance de la structure impériale sur les hiérarchies métaphysiques imaginées par les nouveaux platoniciens?

Mais il est vrai aussi qu'à un certain niveau de pensée les différences historiques s'abolissent : saint Thomas d'Aquin rejoint Platon (p. 88-91). En traitant de ces hautes questions, le P. Festugière nous donne l'impression que, depuis son premier volume, l'hermétisme a gagné en noblesse. Pour quelques sectateurs, pense-t-il, qui y cherchaient un appui spirituel. Peut-être même pour un assez grand nombre d'âmes inquiètes, inégalement nourries de culture grecque, et pour lesquelles le confusionnisme de la pensée n'était pas rédhibitoire en pareille matière — cela vaudrait pour bien des sectes religieuses de la même époque. Mais qui peut faire le bilan historique exact d'un effort humain, quelquefois bien pauvrement humain, vers la notion de Dieu?

Jean Bayet.

Gilbert-Charles Picard, *Les religions de l'Afrique antique*, préface de Jérôme Carcopino (Collection « Civilisation d'hier et d'aujourd'hui ») : Paris, Plon, 1954, 264 pages, IX planches, 21 figures, 1 carte.

Le sujet n'avait jamais été traité dans son ensemble : la grande *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord* de Gsell concerne seulement les

religions libyenne et punique, les *Cultes païens dans l'Empire romain* de J. Toutain n'utilisent que la documentation épigraphique latine. Le directeur des Antiquités de la Tunisie livre dans cet ouvrage de synthèse le résultat de sa profonde connaissance du domaine africain, son expérience d'historien des religions et d'archéologue dont on attend la thèse récemment soutenue sur les trophées romains, et l'interprétation de nombreux documents inédits sortis d'un sol riche entre tous à un rythme qui défie les publications. — L'étude de la religion libyenne (on peut dire : berbère) et des supports qu'elle offre au « sacré » est faite avec de prudents recours au folklore actuel ou récent, et aux enseignements de la préhistoire anonyme : elle met particulièrement en lumière les sanctuaires indigènes, le culte des pierres et des sources, des plantes et des animaux, des héros et des morts. Il y a même un panthéon libyen, connu par une inscription latine récemment découverte. — Sur la religion punique, une lumière nouvelle est jetée par l'existence d'un panthéon phénicien établie par les orientalistes grâce aux découvertes de Ras Shamra : on sait maintenant que *Reshef* est Apollon, *Shadrapa* Bacchus, *Yam* Poseidon, *Hadad* Arès dompteur de chevaux ; si *Baal Hammon* est encore phénicien, *Tanit* est plus proprement carthaginoise (mais ses relations diverses avec plusieurs déesses grecques n'ont pas encore permis de trouver une assimilation principale). On sait, d'autre part, que *Molok* n'existe plus : le mot ne désigne qu'un mode de sacrifice, et s'applique aux sacrifices d'enfants liés aux rites d'anniversaires de la fondation de la ville, et dont les fouilles stratigraphiques récentes du sanctuaire (*tophet*) de Carthage ont démontré la triste survivance pendant toute l'histoire de la colonie phénicienne. — Hellénisation, latinisation : les cultes agricoles et chthoniens sont au tout premier plan, *Cereres* de tradition éleusinienne, Bacchus de tradition dionysiaque. Mais les grandes divinités « romaines d'Afrique » sont Junon *Caelestis* qui recouvre Tanit, Saturne qui recouvre Baal Hammon, Hercule – Melqart, Esculape – Eshmun : « Le panthéon de l'Afrique impériale apparaît ainsi, comme celui de Carthage indépendante, à la fois complexe et fortement hiérarchisé » (p. 129). — « Sacrifice, Sacerdoce et Sanctuaires » : voici décrits avec précision mainte pratique concrète, et le temple indigène, « punico-romain », né du *tophet* carthaginois, avec *cella* tripartite, cour à portique et « saint des saints ». — Un important chapitre, presque entièrement nouveau, appuyé sur les études personnelles, publiées ou non, de l'auteur, est consacré au « Mysticisme des élites » : l'accent est mis fortement dans ces pays sur les mystères dionysiaques, sur le néo-platonisme, doctrines « conciliées avec les traditions puniques retrouvées par l'élite qui s'en était d'abord détournée » (p. 220), et sur l'influence majeure des cultes égyptiens, due à la situation géographique. Cette religion dionysiaque