fixant à l'annone une assiette nouvelle Dioclétien l'a « réformée ».

Je serai plus bref sur la deuxième partie de l'ouvrage qui traite de la circulation de l'or du IVe au VIIe siècle. On y trouvera bien des textes et des faits qui montrent que dans cette longue période l'or a joué une grand rôle dans une économie qu'on a voulue parfois presque exclusivement « naturelle ». Mais ils sont plus juxtaposés qu'expliqués. Pour nous en tenir au IVe siècle, on regrettera que F. Lot n'ait pas utilisé un texte comme le *De rebus bellicis* sur lequel Salomon Reinach avait dès 1922 attiré l'attention, car il nous donne des indications d'un grand intérêt sur la politique monétaire de Constantin et sur ses conséquences économiques et sociales. Dans ses *Aspetti sociali del quarto secolo* parus en 1949, S. Mazzarino avait du reste admirablement exploité ce texte en le confrontant avec les données de la numismatique et des Codes. De ce problème posé en termes neufs, F. Lot n'a rien connu, et je crains que son étude à peine publiée apporte une documentation qu'il faudra aussitôt compléter.

W. Seston.

Histoire des religions.

Georges Dumézil, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, vol. LVIII) : Paris, Presses Universitaires de France, 1956, 113 pages in-8°.

Des deux études groupées dans ce volume, seule la première, la plus longue, intéresse des faits romains. Son titre même (*La geste de Tullus Hostilius et les mythes d'Indra*) en dit le sujet. Le troisième des rois de Rome est représentatif de la seconde des trois fonctions, dont on sait que M. Dumézil fait remonter l'existence au passé indo-européen. On note, p. 20, qu'il estime qu'avec le quatrième roi, Ancus Martius, la réalité historique commence à se mêler dans les récits sur la Rome primitive aux traditions purement mythiques, explicables par l'héritage des conceptions et des structures venues des origines. Entre parenthèses, ceci n'empêche pas ces conceptions de continuer à rendre raison pour une part encore du pseudo-passé historique de Rome, puisque aussi bien, même à l'époque républicaine, une figure comme Horatius Coclès ne peut être comprise que par elles.

La « fonction militaire » de Tullus Hostilius, déjà prise en considération dans le livre de M. Dumézil sur Horace et les Curiaces, est cette fois-ci envisagée d'ensemble et ainsi sont mis en relief divers parallèles entre les principaux faits guerriers du règne de Tullus et les mythes relatifs à Indra. Je n'entrerai pas ici dans leur détail, pour me contenter de souligner la difficulté, mise en lumière par M. Dumézil lui-même avec

sa lucidité coutumière, que présente leur interprétation (p. 57). Elle pose, en effet, une grave question qui n'intéresse pas seulement cette recherche de l'auteur. Les analogies de structure entre les deux récits ne feraient pas qu'ils mettent en œuvre à proprement parler une « matière mythique » commune. Il s'agirait, pour employer les termes mêmes de M. Dumézil, plutôt d'une « matière idéologique ».

Déjà, dans un ouvrage précédent (*Rituels indo-européens à Rome*), M. Dumézil avait, pour ce fond commun de l'héritage indo-européen, employé ce vocable d'idéologie. Ce nouvel aspect de sa méthode me paraît soulever deux difficultés. Si on se reporte, par exemple p. 48, au tableau comparatif qui illustre les parallèles de deux épisodes relatifs l'un à Tullus, l'autre à Indra, on y verra la succession d'une série de moments qui ne sont pas tous simplement de nature « idéologique », significatifs de certaines croyances, mais qui apparaissent de nature purement dramatique et narrative. Le schème commun qui pourrait être dégagé ne serait donc pas dépouillé de tout caractère mythique. La seconde difficulté, en liaison avec cette constatation, concerne la transmission de tels schèmes. S'il s'agissait de purs mythes à peu près identiques ici et là, on se l'expliquerait. Mais, s'il s'agit d'un schème bâtard mêlant en fait « mythique » et « idéologique », on voit mal la nature de sa perpétuité. Faut-il faire intervenir des traditions et même des méthodes sacerdotales? Il me semble que nous arrivons ici à un des problèmes majeurs que pose le système de M. Dumézil, et la conscience qu'il en prend donne à souhaiter qu'il s'attache, dans des travaux postérieurs, à le résoudre. Il n'y a pas à se dissimuler qu'il est très grave.

Le second essai de cet ouvrage, *Les trois péchés du guerrier*, oppose au mythe d'Indra ce qui concerne deux héros de la force brutale, l'un scandinave, Sarcatherus, l'autre grec, Héraklès.

Pierre BOYANCÉ.

W. DEONNA, *Deux études de symbolisme religieux. La légende de Pero et de Micon et l'allaitement symbolique. L'aigle et le bijou. A propos du collier d'Harmonie décrit par Nonnos* (Collection *Latomus*, vol. XVIII), Berchem-Bruxelles, « Latomus ». Revue d'études latines, 1955, 1 vol. in-8°, 122 pages avec 10 planches dans le texte.

Les deux études réunies par M. Deonna n'ont de trait commun que d'être l'une et l'autre relatives au symbolisme religieux. La première seule concerne spécialement des faits latins. Pero et Micon sont les noms donnés sur une fresque de Pompéi aux héros d'une légende connue et par d'autres fresques de même origine et par des textes littéraires dont le plus ancien est de Valère-Maxime. Rattaché au culte romain de Pietas, ce récit nous montre une fille sauvant son père emprisonné de

la mort par la faim en l'allaitant. M. Deonna juge avec raison qu'il s'agit là, en fait, d'une légende d'origine mythique, dont le lien avec Pietas et son culte est secondaire. Elle s'éclaire si on la rapproche de la fable, illustrée par des miroirs étrusques, qui nous montre Hera donnant le sein à Héraklès (un Héraklès barbu sur l'un d'entre eux). Dans les deux cas, il s'agit de l'expression ou de la transposition mythique de croyances et de rites relatifs à la valeur du lait, notamment comme symbole d'adoption. Le parallèle est judicieux, la conclusion très probable, encore que pour l'analyse du conte romain M. Deonna me semble forcer la note en voulant donner des valeurs symboliques à tous les détails (par exemple, la prison du père est rattachée à l'antre cosmique). Je signalerai à l'auteur que sa vaste science a laissé échapper Robert Eisler, *Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig, 1925, p. 361 et suiv., où la légende d'Héra et d'Héraklès reçoit déjà une interprétation très proche de la sienne, où des parallèles sont faits comme chez lui avec l'Égypte et où est invoquée de surcroît l'étude de Sydney Hartland, s. v. *Adoption*, dans l'*Encyclop. Rel. and Ethics*.

La seconde étude, d'une érudition immense, à propos du collier d'Harmonie dans les *Dionysiaques* de Nonnos, collier où deux aigles servent de fermoir entre les deux têtes d'un serpent, analyse en Orient et dans le monde classique une masse de thèmes relatifs à l'aigle, en les recherchant spécialement ensuite dans les bijoux. Pour Rome, on retiendra les p. 76 et suiv., sur l'aigle présage de haute destinée et sur l'aigle psychopompe dans l'apothéose impériale.

Pierre BOYANCÉ.

Robert SCHILLING, *La religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 178) : Paris, de Boccard, 1954, 442 pages, 32 planches.

Je ne regrette pas d'avoir tardé à rendre compte aux lecteurs de la *R. É. L.* de ce livre très important. Des opinions sur sa doctrine se sont déjà déclarées, si autorisées — de MM. A. Ernout, P. Grimal, J. Zeiller[1] — qu'un « Colloque » est pour ainsi dire ouvert, d'où science et méthodologie de la religion romaine doivent sortir enrichies. J'y apporterai mon point de vue, j'espère sans parti pris.

A vrai dire, tout le monde est d'accord sur la lucidité et la solidité

1. Voir A. Ernout, *Venus, venia, cupido* (*Rev. de Philol.*, XXX, 1956, p. 7-27) ; P. Grimal, compte rendu de la *Rev. des Ét. anc.*, t. LVIII, 1956, p. 139-146 ; J. Zeiller, *Vénus et Rome. Aspects successifs de la religion romaine de Vénus* (*Journal des Savants*, avril-juin 1956, p. 68-77).

des chapitres III-V, dans lesquels M. Schilling établit la suite des influences et des réactions parmi lesquelles s'est formée la personnalité de la Vénus classique — celle que tout le monde connaît, déesse de beauté, déesse d'amour : depuis la fin du VI^e^ siècle, avec la *Turan* étrusque et l'*Aphrodite* grecque, à travers les syncrétismes officiels, l'annexion des cultes secondaires, l'adoption politique de la Vénus quasi internationale d'Éryx en 215 et le développement de l'idéologie troyenne, pour aboutir à cette passionnante ruée des ambitieux du I^er^ siècle, Sylla, Pompée, César, vers une Vénus de la chance fructifiante (*Felix*), de la Victoire (*Victrix*), de la divine descendance Julienne (*Genetrix* : non de la fécondité !). L'étude terminale, sur « L'hommage des poètes », apporte beaucoup à la compréhension de Lucrèce, de Virgile : elle laisse de côté Ovide et les élégiaques augustéens. Sacrifice fort compréhensible : comme, pourtant, M. Schilling eût pu renforcer sa thèse en opposant le triomphe banal de la Vénus hellénistique des amoureux sur la déesse plus grande, mais encore obscure ou ambiguë, des deux générations précédentes !

C'est sur la question des origines que bien entendu les points de vue s'opposent. On sait gré généralement à M. Schilling d'avoir désencombré l'horizon d'une Vénus « potagère » ou qui, romantiquement (qui l'attendrait du sévère G. Wissowa?), aurait veillé sur le charme de la nature. Mais on a été parfois surpris de l'attaque linguistique du problème (sur le groupement des termes *uenus*, *uenia*, *uenenum*, *uenerari*) et des conséquences qu'en tire M. Schilling ; réticent surtout sur la transformation d'un *numen* du « don gracieux » en une déesse de l'amour physique. Or, sur ces deux points, la critique particulière des faits engage à des réflexions générales sur les méthodes d'étude scientifique de la religion romaine et sur la nature même de cette religion.

Quand il s'agit des périodes hautes, la vraisemblance à laquelle on peut prétendre accéder par l'interférence des recherches linguistique, archéologique et littéraire (sur le culte, sa chronologie, sa psychologie, sa théologie) est *toujours* aléatoire : les documents figurés sont rares, dispersés, complexes et, par là d'interprétation difficile ; les textes manquent *absolument* ; le matériel linguistique lui-même n'a, par suite, aucun support sémantique. Dans sa très remarquable étude sur *Venus, venia, cupido*, M. A. Ernout a établi le bilan des emplois — amoureux — de ces mots essentiels, d'après les documents *écrits* : mais ces documents ne remontent pas au delà du III^e^ siècle avant notre ère, c'est-à-dire d'un moment où l'hellénisme *anthropomorphique* était établi, de longue date déjà, dans l'ethnie romaine, et où l'hellénisme *psychologique* y dominait la partie cultivée de la population. Un tel bilan ne vaut pas pour la proto-histoire (VIII^e^-VI^e^ siècles) de la Vénus romaine. Reste le recours

à des hypothèses *non contradictoires* à la linguistique. Personne plus que moi n'est réticent aux audaces juvéniles qui ont fondé et orienté la réputation scientifique d'un Fr. Altheim. Mais, sur le cas concret dont il s'agit ici, je suis singulièrement frappé 1° de l'évidence de la forme neutre primitive (*unique*, jusqu'à nouvel ordre, dans le panthéon romain) de *Venus*, *Veneris* ; 2° du parallélisme *formel* entre *Venus*, *uenia*, *uenerari*, d'une part, et *genus*, *Genius*, *generare*, de l'autre.

Dans la seconde de ces séries, le nom divin apparaît en seconde place ; comme dérivé. En une troisième, analogue, *Fides*, (*Dius*) *Fidius*, *fidere*, on trouve, déifiés, et le nom commun et l'épithète qui en est issue. Le phénomène n'est pas rare chez les Romains. Mais, dans le cas présent, la comparaison de ces séquences permet d'inférer : la relative ancienneté de la féminisation divine de *Venus* et la solidité de cette « apothéose », qui ont rendu inutile la déification de *uenia*, tout sacré que se révèle le mot ; la liaison sémantique des deux vocables ; la puissance de la vocation religieuse du dénominatif *uenerari*, qui a d'ailleurs résisté à des millénaires d'usure. D'autre part, *uenia* et *uenerari* ont une signification si générale qu'il est d'élémentaire prudence de ne pas préciser, au départ, de façon restrictive l'acception de la racine indo-européenne originelle *vánas* — très floue, mais qui paraît indiquer « attirance vers », « désir », « intérêt pour ». Nous croyons donc que M. Schilling a sainement interprété le groupe des mots latins, en ne retenant que la valeur de « complaisance divine » ou de « disponibilité gracieuse », sans allusion au charme sexuel. Je serai même porté — en accentuant l'opinion de l'auteur et contre la critique spirituelle de M. Grimal (*R. É. A.*, t. LVIII, 1956, p. 143) — à interpréter en ce sens général l'épithète d'*Obsequens*, sous laquelle Vénus se vit honorée d'un temple en — 295, mais qui ne lui est pas réservée : on comparera (*deus*) *praesens* ou *propitius*, (*Lares*) *Praestites* ; on ne croira pas à la réalité de l'anecdote scabreuse d'une amende sur les infidélités conjugales des matrones, en une ville où l'adultère de la femme, empoisonnement (au propre) de toute la descendance, était le crime capital qu'a si bien défini sur le plan religieux P. Noailles.

Si *uenus* représente le *numen* de cette « complaisance » ou « disponibilité », si *uenerari* exprime le recours à la *uenia* qui en est l'effet, la nature de cette « grâce » n'en est pas pour cela déterminée. L'analyse du contenu magique des mots *uenenum* et *uenenatum* (coiffure protectrice de la *flaminica* de Jupiter) décèle tout au plus un mode de sensibilité très archaïque. L'opposition théologique entre une *Venus* de la « grâce gratuite » et une *Fides* de « l'échange contractuel », toute séduisante qu'elle est, a besoin de se fonder sur des recherches supplémentaires : mais la lumière que porte M. Schilling sur ces aspects imprévus de la religion romaine y doit encourager.

De particulière importance, en ce sens, est son étude des *Vinalia*, sous le triple aspect du groupement de Vénus avec Jupiter, de son rapport aux vertus du vin, du thème légendaire qui se rattache à la célébration de la fête.

L'alliance divine est fondamentale : d'une part comme « complément » (antithétique?) de l'union du même Jupiter à *Fides* ; de l'autre comme dénonciation du caractère tardif, hellénistique, non sacré, du groupement banal Vénus-Bacchus (qu'on se gardera bien de confondre avec l'antique Liber, dieu des procréations animales, non de la vigne ni du vin). Quant au caractère religieux du vin, il en faudrait peut-être regrouper plus systématiquement les données autour de deux notions : celle du liquide sacré, substitut du sang sacrificiel, dont le dieu suprême — après des réticences initiales dont témoignent les tabous de son flamine — est devenu normalement maître et garant, permettant le 23 avril (*Vinalia priora*) l'usage du vin nouveau et propitiant le 19 août (*Vinalia rustica*) la future vendange, et celle du liquide magique ambivalent, remède ou poison, interdit aux femmes dont il contaminerait le sang autant qu'un adultère (P. Noailles), mais dont il accroîtrait peut-être aussi indûment soit les puissances soit la sacralité, *uenenum* en un mot, et par là rattaché, nous dit M. Schilling, à la religion de *Venus*. Il faut, de toute façon, convenir que la jonction de Vénus et Jupiter, si paradoxale qu'elle puisse paraître à un paresseux conformisme, est ancienne, essentielle. Et peut-être alors s'étonnera-t-on moins que le mythe étiologique des *Vinalia*, sous sa forme semi-historisée, oppose à l'impiété de Mézence (qui veut s'assurer personnellement le privilège divin de la vendange) le don d'Énée, qui la voue tout entière et sans arrière-pensée à Jupiter : il en sera récompensé par la victoire, mais se sera de toute façon conduit en héros vraiment « vénusien ».

Si grande est la nouveauté de cette recherche, et de telles conséquences pour l'histoire de la primitive religion romaine, qu'on souhaiterait, bien sûr, en fortifier la preuve jusqu'à l'évidence. Tous les spécialistes de cette science savent cependant que la plupart de nos vues sur l'aspect le plus ancien des divinités romaines sont beaucoup moins appuyées que celles de M. Schilling sur Vénus. Mais elles sont aussi de bien moindre portée ! J'imagine que, pour cette raison précisément, une sorte de confirmation du présent point de vue pourra être obtenue par une étude plus *interne* des structures de la religion romaine ; une étude qui en découvrirait les ressorts au lieu de se limiter à la description des formalismes pontificaux : par exemple, sur les résidus de la pratique du potlatch (il en est d'autres que le vœu d'Énée aux *Vinalia*) ; ou sur l'articulation entre le *votum* et le sacrifice... Je suis persuadé que de telles recherches, prudemment, mais lucidement appuyées sur la phénomé-

nologie et la psychologie religieuses, permettraient à M. Schilling de fortifier une position déjà solide.

Mais, dira-t-on, le passage de cette *Venus* inattendue à celle que tout le monde connaît? — Et il est vrai que M. Schilling n'a point traité d'ensemble le problème, ni sans doute en utilisant tous les éléments valables. Si bien qu'on peut lui opposer l'hypothèse, facile, d'une divinité orientale, ou gréco-orientale, établie à date ancienne en Italie et se domiciliant à Rome. Resterait, il est vrai, à expliquer pourquoi elle a pris le nom de *Venus*, ce qui ne fait que renverser les termes du problème sans en faciliter la solution.

Ce cas particulier d'hellénisation nous oblige à un examen de conscience assez sévère. L'optique que nous imposent les richesses plastiques et littéraires (littéraires surtout) des derniers siècles républicains et de l'Empire romain nous fait *toujours* imaginer sensiblement plus ancienne qu'elle ne le fut en réalité l'hellénisation *intime* de la pensée et de la religion des Romains. En contre-partie, Fr. Altheim nous a obligés (fût-ce de façon outrée) à concevoir l'ancienneté des apports *formels* de la religion grecque dans l'Italie centrale. Reste à savoir si ces apports étaient cohérents ! La formulation même de notre antithèse nous contraint à supposer que, pendant des siècles, ils ne le furent pas assez pour transformer la *mentalité* des Latins (en général ou à propos de divinités particulières), même quand les figurations plastiques et les récits mythiques avaient l'air de confondre Mars avec Arès, Junon avec Héra, etc.

Or tout nous indique que, pour Vénus en particulier, l'assimilation formelle (ou *conventionnelle*) avec Aphrodite fut trouble et mêlée, et que par suite la mutation spirituelle et théologique dut être lente et longtemps confuse. M. Schilling ne fait un sort qu'à l'Aphrodite-*Frutis* de Lavinium (supposée distincte de celle d'Ardée), qui aurait primordialement influencé la déesse romaine. Mais il y faut ajouter l'*Apru*-'Αφρώ (E. Benveniste, Eva Fiesel), qui, en ce même vr^e^ siècle, s'assurait l'honneur du mois *Aprilis* dans le calendrier romain. Que ces « Aphrodites » fussent purement helléniques, personne ne le pensera : le vocable *Frutis* trahit l'influence italique ; et la Rome des Tarquins est sous domination étrusque. Elles ne représentent pas non plus une même « personne divine », puisque les noms diffèrent. Quels rapports soutenaient-elles avec *Venus*, dans quelle mesure la contaminaient-elles ou en étaient-elles contaminées? On peut non le dire, mais l'imaginer. Et, à côté d'elles (et d'autres?), M. Schilling nous appelle, fort savamment, à faire place à la *Turan* des Étrusques, très « Aphrodite » d'aspect et de costume, mais dont le nom doit dériver d'un radical tyrrhénien signifiant « don » ou « cadeau » ; et qui, par suite, était toute désignée pour être médiatrice entre l'antique *Venus* latine et la voluptueuse Aphrodite d'Ho-

mère. « Médiation » étant loin d'entraîner « assimilation » ! Mais, au reste, quels qu'aient été aspects et cultes (à nous fort mal connus) des diverses Vénus de Rome républicaine (*Erucina*, *Obsequens*, *Verticordia*...), l'assimilation apparaît inachevée au moins jusqu'à la fin du I^er^ siècle avant notre ère. « Donneuse de chance » ou « de victoire », la Vénus d'alors paraît bien plutôt se souvenir de la valeur initiale de son nom. Sur les monnaies « consulaires », elle figure parée sans doute, mais noble et sévère, accompagnée de l'Amour seulement comme *Genetrix* des Énéades ; sur celles de César, en *Victrix* militairement armée, dominatrice du monde, parfois avec attribut stellaire ; nulle part, officiellement, comme « déesse des Grâces et des Ris »[1]...

Cela ne veut pas dire, assurément, que cette dernière, appuyée sur l'immense apport hellénistique, ne soit pas dès cette date en mesure de s'imposer, qu'elle n'ait pas gagné, même, à sa physionomie la grande masse de la population urbaine. Mais cela prouve que la déesse retient encore une part de sa personnalité latine (et cela doit compter dans l'explication aussi du « proœmium » de Lucrèce, tout pénétré qu'il est d'hellénisme) et que la religion y a un particulier égard. Révélation fort instructive à qui s'imagine l'hellénisation complète des dieux romains réalisée et parfaite de longue date déjà !

Là-dessus se scandalisent ceux qui, sachant avec quelle complaisance les Romains pourvoyaient d'un *numen* chaque activité naturelle ou humaine, se demandent quelle divinité chez eux présidait au désir féminin, à l'appel de l'amour, si l'ancienne Vénus en est dépossédée. Aucune, dans l'état actuel de nos connaissances, avant le triomphe de l'Aphrodite hellénistique. Nous n'avons qu'à le constater, même si notre sensibilité en est heurtée. Quant aux explications, elles ne peuvent être qu'hypothétiques, mais elles ne manquent pas. Que la « féminité » ait été « tabouée » en une société militaire, comme dangereuse à la force virile — et le récit romain d'Horace meurtrier de sa sœur s'expliquerait ainsi partiellement à la lumière des mythes celtiques (G. Dumézil) ou de la tentative historique des femmes de Gergovie se dénudant pour désarmer les assaillants ; ou tenue, par précaution, dans les limites conjugales ou maternelles dont Junon et maintes autres déesses avaient la responsabilité — et l'on n'oubliera pas que la Grèce classique tenait pour folie ou sanction divine la passion d'amour. Quant à la sexualité, c'est autre chose : Mutunus Tutunus assumait le rôle de Priape ; mais nulle part il n'accompagne la Vénus latine comme celui-ci faisait l'Aphrodite des Grecs. M. Schilling n'a abordé ni l'une ni l'autre question : la

1. Sans même faire état de la mention d'*un* « Vénus », mâle ou de sexe ambigu, sinon par Calvus (*deum* pouvant être un génitif pluriel), du moins par Laevinus (= Laevius), dans Macrobe, *Sat.*, III, 8, 2-3.

nette et alerte progression de son exposé aurait souffert apparemment de hors-d'œuvre trop importants. Il faudra bien pourtant qu'il s'y attache un jour ou l'autre s'il veut armer de toutes parts sa thèse contre les objections possibles.

Je crois qu'elle en sortirait fortifiée. Car, s'il n'a pas tout dit (et le titre qu'il a choisi prévient toute objection), M. Schilling est allé vers l'essentiel avec une singulière vigueur. Thèse si l'on veut, c'est-à-dire forte affirmation d'une découverte. Mais thèse qui gagne en vraisemblance quand on en explore les entours. Nous voici enfin devant une divinité latine, non devant une pâle réplique d'Aphrodite ; en présence d'une évolution vivante, non d'un héritage initial ou d'emprunts discontinus. C'est par de telles études que l'histoire de la religion romaine à la fois s'affirme autonome, et de plus en plus éclaire par les expériences spécifiques qu'elle propose la connaissance générale du phénomène religieux.

Jean BAYET.

Martha W. HOFFMAN-LEWIS, *The official Priests of Rome under the Julio-Claudians. A Study of the Nobility from 44 B. C. to 68 A. D.* : Rome, 1955, 187 pages. (*American Academy in Rome, Papers and monographs*, vol. XVI).

Cette prosopographie de tous les prêtres connus à Rome entre 44 avant J.-C. et 68 après J.-C. est présentée avec une série de notices consacrées à tous les grands sacerdoces romains. La première partie est consacrée aux quatre grands collèges : pontifes, augures, quindécemvirs et *septemviri epulones*. A propos des pontifes sont étudiés, naturellement, les flamines et le *rex sacrorum*. La seconde partie traite des différentes sodalités, notamment des Arvales et des curions. Une grande attention est accordée aux rangs de préséance et à l'ordre des divers sacerdoces à l'intérieur des différents *cursus* évoqués. De la même façon, on s'efforce d'établir la proportion des membres de chaque collège qui ont revêtu le consulat, ou qui figurent sur d'autres listes. Dans un appendice, l'auteur donne des résultats numériques : nombre total de sénateurs connus pour chaque règne, nombre de patriciens et pourcentage. L'on s'aperçoit ainsi que, sous Auguste, le Sénat comptait 29 % de patriciens et que ce chiffre diminue régulièrement pour tomber à 12 % sous Néron.

Pour les quatre sacerdoces majeurs, le pourcentage de patriciens s'établit autour de 60 % pour les règnes d'Auguste, de Claude et la première partie de celui de Tibère ; il tombe à 49 % pour la seconde partie de celui-ci et à 44 pour Caligula et Néron. D'autres tableaux (proportion de patriciens élus au consulat, élus dans les collèges) confirment ces

résultats, qui sont, sans doute, approximatifs, mais constituent une indication sur la tendance générale du règne vis-à-vis de la noblesse sénatoriale et, plus encore, à l'égard de la tradition religieuse officielle. L'on constate, une fois de plus, que la noblesse patricienne subit, sous Néron, une catastrophe où elle se perdit de façon définitive.

Ce livre, par le grand nombre de faits qu'il rassemble, méritera de figurer parmi les recueils de documents préliminaires à toute étude des premiers règnes de l'Empire. Il ne pose pas tous les problèmes, mais il aidera à en résoudre beaucoup.

Pierre GRIMAL.

Inez Scott RYBERG, *Rites of the State Religion in Roman Art* : 1956, XVI + 227 pages, LXVII planches. (*Memoirs of the American Academy in Rome*), vol. XXII.

Cette monographie, magnifiquement illustrée, dans la tradition des mémoires de l'Académie américaine de Rome, sera précieuse, car elle réunit une série de monuments dont beaucoup sont bien connus, mais demeurent dispersés dans diverses publications. Mais ce serait être injuste que de la réduire à n'être qu'un répertoire commode. Si la description des œuvres considérées constitue une part importante du texte, on trouvera également ici un certain nombre de suggestions intéressantes, exposées avec simplicité et clarté.

Mme Ryberg étudie, dans son ensemble, la naissance et le développement d'un type de représentations caractéristique de l'art romain : celles qui ont pour sujet la célébration d'un rite de la religion officielle. Elle commence par s'interroger sur les origines possibles du thème. D'où quelques pages préliminaires sur l'*arrière-plan grec*, que suivent des remarques sur la représentation des rites religieux dans l'art étrusque. Ce sont là, en effet, les deux sources accessibles du genre en question — tout en n'oubliant pas que le reste du monde italique peut avoir joué un rôle que l'état actuel de notre documentation rend malaisé à saisir. Il est, par exemple, significatif que les premiers exemples connus appartiennent au territoire de Préneste. Quoi qu'il en soit, Mme Ryberg définit l'originalité des monuments romains par rapport aux représentations helléniques (de la frise du Parthénon jusqu'aux reliefs votifs hellénistiques) et par rapport aux monuments étrusques. Il y a là un sujet, à soi seul, que les archéologues pourront reprendre, en apportant, sans doute, des exemples plus nombreux qui conduiraient à des affirmations plus nuancées. Il convient probablement de distinguer avec la plus grande netteté deux aspects de ces représentations dans l'art romain : l'aspect proprement technique, avec ses recherches de tridimensionalité, sa composition linéaire ou symétrique, l'introduction d'éléments paysa-

gistes (nous sommes ici moins devant une série autonome qu'en présence du problème très général de l'évolution du relief romain en soi) et l'aspect religieux. C'est sur ce point que Mme Ryberg peut revendiquer pour son sujet une existence autonome.

Après les chapitres de définition, Mme Ryberg étudie les reliefs représentant le triomphe, les *Vota Publica*, ceux qui sont relatifs au culte de l'empereur, aux *suovetaurilia*, etc. Comme il était naturel, elle a consacré tout un chapitre aux seuls reliefs de l'*Ara Pacis* et — ce qui est plus neuf et plus instructif — à la descendance de cet autel, notamment à l'*Ara Pietatis*, qui se voit restituer, peut-être à bon droit, les fragments longtemps attribués à l'*Ara Pacis* et conservés actuellement à la Villa Médicis. L'étude est poussée, en droit, jusqu'à la fin du Haut-Empire, mais, si les monuments sévériens sont cités et étudiés, il paraît bien que Mme Ryberg se soit surtout intéressée à la période augustéenne, avec un regain d'intérêt pour la colonne Trajane.

A l'intérieur de l'énorme masse que constituent ces représentations d'inspiration officielle — un chapitre, d'ailleurs, rassemble les représentations privées d'actes religieux publics — Mme Ryberg distingue deux classes : l'une, celle des reliefs « descriptifs », et l'autre, celle des reliefs « allégoriques » (distinction reprise de Hamberg, *Studies in Roman Imperial Art...*, Copenhague, 1945). A l'usage, il nous a semblé que cette distinction, en partie légitime, se révélait fuyante. La présence, sur une représentation, d'une divinité n'enlève pas au reste de la scène son caractère réaliste. De moins cela n'est-il pas nécessaire. A la suite de Mme Ryberg, nous nous sommes interrogé plus volontiers sur les raisons pour lesquelles l'art romain avait répété à satiété ce thème de la cérémonie officielle, et l'avait toujours traité avec ce mélange, si caractéristique, de symbolisme et de réalisme. Sous sa conduite, nous avons constaté que le cortège des Panathénées était, sans doute, la représentation d'un cortège particulier, mais « irréel », ou plutôt « atemporel ». Il n'est pas un acte cultuel situé à un moment du temps ; il est *le* cortège dont la répétition annuelle constitue la pérennité du culte d'Athéna. La procession de l'*Ara Pacis* est celle qui s'est effectivement déroulée lors de la dédicace du monument, conduite par Auguste, célébrant unique et irremplaçable. Et la représentation a précisément pour but d'arrêter le cours du temps, de perpétuer cet acte, avec son efficace qui, de ce fait, acquiert, elle aussi, une valeur éternelle. Du Parthénon à l'Autel de la Paix, le mouvement est inverse : à Athènes, l'on se réfère à un acte idéal, existant *in se* et *per se* ; à Rome, c'est l'acte individuel, anecdotique, qui acquiert, par la grâce du sculpteur, valeur exemplaire. Mais le sculpteur n'est ici que l'instrument chargé d'exprimer une vérité d'ordre religieux, c'est que l'acte de fondation engage à jamais la cité et ses dieux.

Mme Ryberg a constaté que, parmi les actes innombrables de la religion officielle, certains seulement avaient été représentés, ou du moins l'avaient été de préférence à d'autres. Et ce choix est, par lui-même, très significatif : ce sont des cérémonies en l'honneur de Jupiter, de Mars et d'Hercule. Singulière trilogie, qui ne se justifie que par la ressemblance fonctionnelle des trois divinités en question : toutes les trois sont liées à l'*imperator*. Jupiter, en tant que détenteur de l'*imperium* et prototype de tout *imperator*. Mars, en tant que patron de l'armée à son départ en campagne et pendant le combat. Hercule, comme patron du triomphateur et co-participant de Jupiter au cours de la cérémonie. Cela explique sans doute que le *suovetaurile* ait été l'un des motifs de prédilection des sculpteurs. Car il est le rite par excellence du début de campagne. Ce n'est sans doute pas un hasard si la plupart des représentations consacrées à la religion officielle s'intègrent dans le cycle des fonctions « impériales » — et cela, bien avant le début de l'Empire. L'on s'explique mieux que les princes les aient multipliées, s'il est vrai que l'empereur, à la fois détenteur unique de l'*imperium* et *Pontifex Maximus*, est le sacrifiant par excellence et, comme autrefois le magistrat républicain, le médiateur attitré entre Rome et ses dieux. A cet égard, la représentation acquiert une valeur religieuse, en pérennisant les actes dont dépend la sécurité « spirituelle » de l'État. Elles sont autant de garanties de cette sécurité, dans la mesure où elles témoignent d'un renouvellement du pacte conclu avec la divinité.

Il est probable que cette signification du motif n'était pas en tout temps et clairement consciente ; à cet égard, il est légitime de ne pas mettre les « lustrations » représentées sur la colonne trajane sur le même plan que les scènes de l'Arc des Changeurs. Dans le premier cas, il s'agit d'un épisode *raconté* au cours d'un récit ; dans le second, c'est un acte solennel, sans valeur anecdotique : tout ce qui importe, c'est son efficace d'acte de fondation. Peut-être cette différence de signification n'a-t-elle pas été sans réagir sur la différence des styles. Mais cela est un autre problème, sur lequel, grâce aux documents réunis par Mme Ryberg, la réflexion peut désormais s'exercer.

Pierre GRIMAL.

A. J. VERMEULEN, *The semantic development of Gloria in early-christian Latin* (*Latinitas Christianorum Primaeva*, fasc. XII) : Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1956, 236 pages.

Dans cette collection, à laquelle nous devons déjà plusieurs ouvrages sur le latin chrétien, vient de paraître une étude très copieuse et riche d'aperçus intéressants, due à M. A. J. Vermeulen.

L'auteur, constatant que les premiers écrivains chrétiens utilisèrent

pour exprimer leurs concepts idéologiques les mots latins déjà existants, comme *fides*, *gratia*, *caritas*, s'est donné pour tâche d'analyser l'un des termes le plus fréquemment rencontré dans la liturgie et les textes eschatologiques, le terme de *gloria*. Sa recherche, très clairement ordonnée, part des traductions en latin de la Bible et dégage les enrichissements que les expressions hébraïque *kabod* et grecque δόξα, dont il précise la valeur, ont apportés au mot latin, puis comment ce dernier finit par supplanter *claritas* et *majestas*, qui reflétaient eux aussi certains aspects de δόξα.

Dans la deuxième partie, M. A. J. Vermeulen compare l'idéal païen de la gloire à l'attitude des chrétiens envers cet idéal profane, à travers les œuvres de Tertullien, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin, saint Léon le Grand, et en arrive à déterminer le sens des expressions *gloria martyrum* et *gloria Dei*; enfin, dans son troisième chapitre, il nous permet de suivre, chez chacun de ces auteurs, les élargissements que leur interprétation personnelle apporte au sens biblique de *gloria* et, par là, de mieux comprendre la valeur originale qu'a prise ce mot dans le monde chrétien occidental. L'étude se termine par des conclusions vigoureusement ramassées sur le concept de la gloire aux environs de 400 p. C. et ses prolongements dans les langues romanes.

Cette analyse, fondée sur un examen minutieux des textes, pourvue d'une bonne bibliographie, d'un index facile à utiliser, accompagnée de huit reproductions photographiques destinées à illustrer la démonstration, apporte une contribution non négligeable à l'histoire d'un mot « qui eut le plus fascinant effet sur les Romains » depuis la naissance même de la littérature latine, et nous montre de quelle vie nouvelle, au terme de son évolution dans le monde païen, il fut rechargé par la pensée chrétienne.

M. Bontemps.

Denis van Berchem, *Le martyre de la légion thébaine. Essai sur la formation d'une légende* : Bâle, 1956, 64 pages, 7,50 francs suisses (*Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Heft 8)

L'excellente petite plaquette de M. van Berchem mérite que l'on s'y arrête longuement, car, outre qu'elle mettra fin à une controverse séculaire, elle recèle des enseignements de méthode de tout premier intérêt. De quoi s'agit-il? Non pas de trancher une fois pour toutes la question combien épineuse de l'authenticité historique de la *Passio Acaunensium martyrum*, mais de comprendre, d'expliquer, de retracer les tours et les détours que la formation de cette légende a impliqués. Ainsi l'ouvrage du très savant auteur qui a lu cet énorme monceau de livres et d'articles consacrés à son sujet n'est pas seulement une entreprise de démoli-

tion ; il contient quantité d'observations, de rapprochements et remarques qui nous permettent de mieux apprécier et connaître le milieu non seulement valaisan, mais occidental, où les chrétiens venus d'Orient, tel Théodore, le premier évêque du Valais, ont implanté la nouvelle religion d'État.

L'étude de M. van Berchem est très complète. Après un premier chapitre géographico-historique, où nous apprenons chemin faisant à dissocier *Acaunus* de *Tarnaiae*, situé à Massongex et détruit par l'éboulement de l'extrémité orientale de l'arête de la Dent du Midi en 563, nous sommes introduits par le second chapitre dans l'histoire du texte de la *Passio Acaunensium martyrum*, dont l'auteur Eucher, évêque de Lyon vers 434, fait remonter lui-même ses renseignements par divers relais à un certain Théodore, évêque d'*Octodurus* vers 381, qui aurait retrouvé les corps des martyrs et institué leur culte.

C'est le chapitre III qui, au point de vue méthodologique, nous paraît particulièrement attachant. L'auteur y analyse très finement « les éléments de la légende », dont le genre lui-même paraît « appartenir éminemment à la catégorie des textes instables, qui à des fins pratiques ont été constamment remaniés et embellis ». Il distingue alors les clichés hagiographiques — par exemple, le nom de Maximien, associé de Dioclétien, persécuteur par excellence — des traits apparemment originaux, qu'il passe tour à tour en revue. Aucun d'entre eux cependant ne saurait être retenu. La démonstration est conduite avec une très grande fermeté et elle est péremptoire. Prenons, par exemple, la désignation des martyrs : *legio militum qui Thebaei appellantur*. Les Thébains ne peuvent provenir que des deux légions *I Maximiana* et *III Diocletiana Thebaeorum* que la *Notitia dignitatum* signale en Thrace. Or, le partage de l'Égypte et la création des deux unités par Dioclétien remontent au plus tôt à 296, et ce n'est pas avant l'extrême fin du IIIe siècle que les deux légions auront pu fournir des détachements destinés à être envoyés au loin, mais c'est à partir de 293 que Constance Chlore commande aux forces armées de l'Occident.

L'argumentation est tout aussi serrée et concluante au sujet des grades des chefs de la légion. *Campidoctor*, *primicerius* et *senator* sont des grades qui appartiennent, non pas aux officiers subalternes de la légion, mais à ceux des *vexillationes* de cavaliers. Voilà donc deux incompatibilités majeures qui condamnent sans appel le martyre des chefs des Thébains aussi bien que celui de ces derniers.

Reste Théodore, le créateur du culte, auquel est consacré le chapitre suivant, certainement le plus stimulant de ce petit chef-d'œuvre. Tout d'abord, l'auteur constate que les fouilles ont confirmé les dires de la *Passio* : la première chapelle date bien de la seconde moitié du IVe siècle.

Il s'arrête ensuite sur le nom gréco-oriental de Théodore ou Théodule, selon certains manuscrits, et y voit une présomption en faveur de son origine orientale. Mais avec sa prudence habituelle il spécifie : présomption et non certitude, en citant sur la fréquence des noms grecs dans la Gaule du Bas-Empire le sondage auquel il s'est livré : sur les 203 Théodore de la *Real-Encyclopädie* de Pauly-Wissowa, il n'a décelé que quinze occidentaux. Mais voici qu'un rapprochement ingénieux de l'excellent épigraphiste qu'est M. van Berchem nous fait connaître qu'une inscription de Sion, datée de l'année 377, porte le nom d'un gouverneur des Alpes Grées et Pennines, contemporain de Théodore, Pontius Athenodorus. Et l'auteur de conclure que, rapprochés l'un de l'autre, nous sommes en présence du haut fonctionnaire chrétien d'origine orientale qui « a amené avec lui l'évêque qu'il imposera au Valais pour y convertir une population demeurée jusqu'alors imperméable au christianisme ». Ce renversement dans la christianisation, qui jusqu'à la paix de l'Église s'était faite par l'adhésion des couches les plus humbles et qui dorénavant est affaire de gouvernement, est une des marques caractéristiques du IV^e^ siècle finissant, et le mérite de l'auteur d'en avoir retrouvé les traces au Valais n'est pas négligeable. Mais cette même époque est également celle des *inventiones* des reliques de martyrs, et M. van Berchem a très bien souligné les liens d'influence qui rattachaient Théodore d'*Octodurus* à Ambroise de Milan, le véritable promoteur du culte des saints en Occident. Ainsi tout devient clair, jusqu'à l'origine de saint Maurice d'Agaune et des Thébains, qui remontent en droite ligne au martyre de saint Maurice d'Apamée et de ses soixante-dix soldats.

Mais l'auteur, toujours aussi ferme que sage, ne s'aventure pas et renonce à éclairer le dernier mystère qui demeure, c'est-à-dire la question de savoir sur quelles bases Théodore a institué le culte dont il était le créateur.

Enfin, le dernier chapitre sur le développement de la légende contient une autre interprétation de texte qui doit être signalée à l'attention du futur lecteur ; il s'agit de la profession de foi nicéenne des Thébains que le savant suisse met en lumière en nous rappelant que les hordes germaniques étaient des chrétiens hérétiques. Ainsi les Thébains sont les auxiliaires des orthodoxes dans leur lutte contre les ariens. Mais ils sont également les fidèles soldats de l'Empire, tant qu'ils ne doivent pas tourner leurs armes contre Dieu. Et cette union de la mystique religieuse à la mystique impériale nous paraît avec l'auteur un des traits dominants de ce petit traité hagiographique des martyrs d'Agaune.

Mais ce trop rapide compte rendu ne rendra jamais assez justice à ce petit joyau qui contient dans un style mesuré et spirituel tant de mots frappés avec un rare bonheur, dont nous ne voudrions citer à la

fin que la mise en garde combien justifiée à l'égard des archéologues que l'épigraphiste se plaît à relever : « Il est toujours imprudent de faire parler des pierres que n'accompagne pas le témoignage irrécusable d'une inscription. »

H.-G. PFLAUM.

Ernest WILL, *Le relief cultuel gréco-romain. Contribution à l'histoire de l'art de l'Empire romain* (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 183) : Paris, de Boccard, 1955, 492 pages, 82 figures dont une carte, 5 planches.

Ancien membre de l'École d'Athènes et de l'Institut français de Beyrouth, E. Will connaît aussi bien l'art grec que l'art provincial romain d'Orient ; Strasbourgeois et actuellement directeur de nos Antiquités du Nord, il est versé dans l'archéologie rhénane, et chemine aisément par la voie danubienne de l'un à l'autre de ses domaines d'élection. Sa thèse de doctorat renouvelle notre connaissance d'une forme d'art cultivée sous l'Empire romain, mais héritière de traditions hellénistiques : le relief cultuel, étudié seulement jusqu'ici par Saxl à propos de Mithra, par Schweitzer à propos de Némésis, par V. Müller qui croyait au caractère exceptionnel du relief de culte, contrastant avec l'abondance des statues de culte. En fait, le relief cultuel a pris une extension considérable à l'époque romaine. Parfois difficile à distinguer de l'ex-voto, moins cher que la statue, plus proche de l'image populaire, il est propre à illustrer des scènes dynamiques, anecdotiques, à mettre en valeur l'activité du dieu, les épisodes de sa légende avec scènes secondaires et symboles : il paraît fait pour les cultes à mystères. Les séries les plus nombreuses de ce genre de monuments sont celles des dieux cavaliers thraces et danubiens, de Mithra, Jupiter Dolichenus et Sabazios. A propos de chacune de ces divinités, l'auteur remonte aux origines du culte et des représentations figurées. Le cavalier thrace descend d'un modèle hellénique de héros cavalier, chasseur, représenté sur les stèles funéraires ou votives et dont le type s'est vulgarisé à l'époque hellénistique. Les cavaliers danubiens foulant l'ennemi abattu, ainsi que leur variante, le Jupiter cavalier gallo-germanique terrassant le géant anguipède, s'ils remontent à une tradition hellénique, révèlent, avec le vaincu prosterné, un esprit nouveau. C'est, pour l'auteur, l'occasion de ruiner « la notion de dieu cavalier » : il y a seulement des dieux représentés à cheval, des dieux de peuples cavaliers. Dans l'élaboration de ces types, l'Orient ancien n'a aucune part.

Le chapitre intitulé « Mithra et le dieu au taureau » élargit le cadre de l'étude par le recours aux prototypes orientaux : dieu debout sur le taureau ou accompagné de l'animal, Jupiter Dolichenus ou Saba-

zios, Mithra enfin, sont venus d'Orient. Les questions posées par l'origine iranienne de Mithra, la formation de son iconographie, la diffusion de son culte vers l'Occident, sont ici traitées dans toute leur ampleur : le développement du culte à mystères paraît avoir eu lieu, au Ier siècle avant notre ère, en dehors de l'Iran, sur les voies du monde romain à partir de la côte de Cilicie, où la flotte romaine l'avait peut-être reçu des pirates ; le groupe plastique du Tauroctone, dont le modèle est un relief attique et non, comme le voulait Cumont, une œuvre pergaménienne, s'élabore à l'époque hellénistique et s'épanouit sous l'Empire : nouvel exemple d'*interpretatio graeca* d'un dieu barbare.

Un important chapitre est consacré à la « frontalité » de ces reliefs. Un autre à la place des « éléments accessoires » : le Soleil, la Lune, les symboles divers. Des vues nouvelles sont présentées sur les personnages secondaires, dadophores ou Attis dits funéraires. La composition d'ensemble des tableaux donne lieu à un classement typologique et chronologique des stèles danubiennes aux cavaliers et des reliefs mithriaques à scènes multiples, notamment en Rhénanie. La répartition géographique des types ainsi définis étaie l'hypothèse maîtresse de ce livre : ces cultes se sont diffusés, venus d'Orient ou de Grèce, par deux voies qui évitaient Rome et le cœur de l'Italie : les ports italiens et Marseille, l'Adriatique et le Danube ou le Brenner vers le Rhin. Des comparaisons stylistiques éclairent les origines parfois lointaines du décor des arcs gallo-romains, des piliers funéraires rhénans : motifs venus de l'Orient hellénisé dans les fourgons des armées romaines. Ainsi ces sculptures populaires d'Occident, très nombreuses, souvent médiocres, parviennent à fondre en formules nouvelles l'héritage de l'imagerie hellénistique ; dernière production, en terre barbare romanisée, d'un art grec « au terme de sa course ».

L'histoire de l'art provincial romain reçoit un enrichissement de cette enquête minutieuse et fermement conduite. Il doit peu à l'Orient classique, presque tout au monde hellénistique. Localement, ces apports ont été mis en œuvre de façon originale, populaire, dynamique. Dans les limites mêmes de l'Empire romain (espace et temps), l'influence des provinces orientales sur les provinces occidentales est incontestable et plus forte, semble-t-il, que celle de l'Italie, au moins dans le domaine religieux et artistique ici étudié.

Paul-Marie DUVAL.

Archéologie.

Giancarla GIRRI, *La taberna nel quadro urbanistico e sociale di Ostia* (Università degli Studi di Milano, Istituto di archeologia, Tesi di laurea, I) : Rome, 1956, 44 pages, 7 planches.

Présentée par G. Becatti, la dissertation de Mlle Girri n'est qu'une