Histoire religieuse.

Fritz TAEGER, *Charisma, Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, I : *Hellas* ; II : *Rom* : Stuttgart, Kohlhammer, 1957 et 1960, 2 vol., 460 et x-718 pages, 39 et 52 DM.

I. — Roi grec et chef romain montrent un caractère charismatique évident : représentants de la communauté devant les dieux, porteurs de forces magiques (faiseurs de miracles, privilégiés du bonheur, inviolables), sans être dieux pendant leur vie, ils peuvent le devenir après leur mort. En eux se rejoignent deux sphères. L'appartenance à l'une et à l'autre était sujette à contestation. Ces principes hors temps posés, l'auteur aborde les périodes archaïque et classique. Dans la première, l'homme ramène tout à la divinité vers laquelle il cherche à s'élever par la gloire ou par le mysticisme ; dans la deuxième, la personnalité supérieure est considérée comme émanation de la puissance divine. L'homme politique, gratifié des qualités qu'il tient d'elle, participe à la divinité.

Le culte du souverain commence avec Alexandre le Grand. Aux éléments traditionnels (charismes de la Victoire, du Bonheur) auxquels plus personne ne croit, il insuffle une signification nouvelle. L'oracle de Jupiter Ammon déclara son ascendance divine : « fils de Zeus ». Cette conception de la royauté trouva un climat favorable en Égypte, tandis qu'elle révolta les Macédoniens, blessés dans leur orgueil national et militaire. Alexandre n'eut pas besoin de créer un mythe : ses victoires et l'oracle de Jupiter Ammon suffisaient. Aussitôt mort, il fut adoré. Mais une scission se produisit dans le monde grec. La Macédoine et la Grèce rejetèrent son culte ; l'Asie et l'Égypte le pratiquèrent avec une ferveur que les Ptolémées canalisèrent à leur profit. Les diadoques continuèrent à vénérer la mémoire d'Alexandre sans reprendre sa conception de la royauté. Néanmoins, il y a des traces d'honneurs divins rendus à Antigone, Ptolémée, Démétrius Poliorcète, Démétrias et Lysimaque. Toutefois ils sont nuancés, consistent dans la glorification du sôter, de l'évergète, du ctistès, dénominations honorifiques en usage déjà dans la polis. On célèbre les actes de l'homme, on l'honore « comme un dieu ». C'est de l'adulation, non de la déification proprement dite.

L'apothéose du souverain mort (temple, clergé) représente, en Égypte, une victoire du sentiment national. La conception pharaonique évinçait la conception grecque. Les formes du culte des souverains deviennent une institution. Celle-ci n'eut jamais d'unité dans le monde hellénique fidèle au régime de la cité. La littérature, la philosophie

n'expriment ni doctrine ni conviction. Les Grecs et les Macédoniens se soumirent, mais, au total, l'essai d'Alexandre d'opérer, par un culte artificiel, la fusion des Hellènes et des peuples conquis échoua.

II. — Rome est l'héritière de l'hellénisme, mais le culte des empereurs est différent du culte du souverain hellénistique. De plus, il n'est ni un produit organique de Rome ni celui d'un créateur latin. Le Romain conçoit la divinité comme une fonction : la « Victoire d'Auguste », et non « Auguste victorieux ». Chaque exploit de grand homme était attribué à une force divine. La magistrature a un caractère charismatique par l'auspice et l'*imperium*. Le charisme est héréditaire : c'est pourquoi les patriciens défendirent leurs privilèges avec acharnement. Sur ce fonds romain vinrent se greffer les usages du monde grec. Les gouverneurs de provinces (Marcellus, Flamininus) reçurent les mêmes honneurs que les souverains hellénistiques, leurs prédécesseurs. Sylla croyait en la *felicitas* ; les vertus de Pompée furent exaltées. Un langage de thuriféraires créa un vocabulaire de base avec lequel s'exprimera la mystique du chef, où puisera César quand il se laissera encenser. L'idée d'un dieu vivant ou de son identification avec une divinité ancienne prend consistance. Cependant la tradition fut la plus forte. L'homme-dieu fut supprimé. Mais le culte de l'homme mort s'admettait sans autre : le culte du *parens* devint religion d'État.

Antoine exploita aussi le filon hellénistique en se donnant comme une incarnation de Dionysos (Νεὸς Διόνυσος). Auguste était *Divi filius*, c'est-à-dire fils adoptif, héritier de César, notion juridique, alors que la traduction grecque Θεοῦ Υἱός recouvre tout autre chose, la croyance dans la divinité. Auguste accepta les hommages rendus à ses vertus, à son *imperium* (qui prend la valeur d'un *numen*), à son « génie ». « Père » de la patrie, il jouissait des prérogatives du *pater familias* et régnait en maître (*dominus*) dans les foyers. Son culte agissait par l'intérieur, discrètement, avec souplesse. Rien ne choquait Rome et l'Occident ; aucun culte de l'homme.

En Orient, les us s'appliquèrent au régime augustéen. L'empereur, dieu épiphane, instaure une ère nouvelle ; c'est un messie ; lui et sa famille sont « divins ». Nonobstant, il restait homme, ne devenant dieu qu'après sa mort. Son culte, privé jusque là, fut alors culte d'État, avec temples, clergé, calendrier liturgique.

La confusion était fatale, les empiétements inévitables. Le Romain passait par des intermédiaires, *numen*, *genius*, vertus émanant de la divinité. Le Grec allait directement à la personne du prince. Celui-ci ne maintenait pas toujours le juste partage. Il franchissait les limites. Respect de la tradition, ou son abandon pour l'hellénisme se succédaient brusquement. L'emphase de l'expression latine donne le change,

et rien ne prouve, sous l'identité de la forme, celle du fond. Il est difficile de distinguer appellation familière, non officielle, protocolaire, abstractions déifiées, slogans politiques, *numina*. Les abréviations des dédicaces augmentent la perplexité : génitif? datif? Adorait-on le prince? ou la divinité qui le protégeait? Plus il était humble, plus il s'exposait à passer pour un instrument divin, l'incarnation du destin, le chargé de mission. Là, le christianisme trouvait une reprise facile.

Les conceptions charismatiques prenaient le dessus. L'empereur et sa famille sont « saints ». L'idée dynastique était liée à l'éternité de Rome. Des adoptions rétrospectives permettaient de perpétuer les lignées. Avec Aurélien apparaît *Sol invictus* ou *conservator*, protecteur du prince. Les dédicaces *imp. deo et domino* ne signifient pas que le souverain soit déifié, mais qu'il est élevé à la sphère divine. Auparavant, il obtenait son élévation par ses qualités humaines. Désormais, ce sont des puissances divines qui l'assoient sur le trône ; elles se reflètent en lui. Dioclétien, Maximien ont chacun un patron, Jupiter et Hercule. Constantin maintient les symboles païens. Ce n'est pas lui, mais les théologiens qui ont inventé l' « empereur chrétien ». Avec le christianisme disparut l'apothéose.

L'empereur n'était pas devenu dieu, mais il était « comme » un dieu, soit parfait. Entre lui et l'Être suprême, les théoriciens, littérateurs et philosophes, avaient établi des intermédiaires, les « démons », remplaçant les *numina*. Le christianisme apporta un idéal nouveau : l'homme, ou la femme, sur qui repose la grâce de Dieu. Toute divinisation était exclue, car elle défiait Dieu. Or, quelqu'un avait osé être le rival de Dieu : Néron, que les chrétiens identifièrent à l'Antéchrist créant ainsi un mythe, en sauvant de l'oubli où il allait sombrer un personnage méprisable.

Des courants spirituels naissants influencent le culte des souverains : la gnose avec sa sublimation du divin, l'astrologie, le mysticisme favorisé par l'orientation de la philosophie (néo-pythagorisme), créent le type du surhomme, magicien, thaumaturge. Le commun mortel est relégué dans une catégorie inférieure, tandis que le roi est le dernier des dieux et le premier des hommes. Il incarne une âme sans péché ; il apporte le salut. Le souverain s'approche de Dieu : le « dominat » est à la porte. C'est bien une sorte de déification, mais non d'après les conceptions antiques selon lesquelles le souverain incarnait un dieu ou une fonction divine. Avec le christianisme, le prince règne « par la grâce de Dieu ». Peu importent alors les succès matériels terrestres. L'essentiel était la victoire du Bien sur le Mal. Dans la cité de Dieu de saint Augustin, l'Église se dissocie de la politique, mais le charisme s'est maintenu sur le trône de saint Pierre et, après l'effondrement des royautés modernes

et les résurgences de l'État totalitaire, le pape est le seul héritier légitime d'Auguste.

Telle est la trame de ces deux forts volumes, car il est impossible de résumer ici leur contenu, tant par la masse que par la multiplicité de la matière. Nous nous bornerons à quelques observations. Tout d'abord vient à l'esprit le livre similaire de L. Cerfaux et J. Tondriau (Bibl. de théologie, série III, vol. V, Tournai, Desclées, 1957). Les deux ouvrages diffèrent foncièrement. Le Cerfaux-Tondriau, systématique, présente un tri élégant des matériaux ; il classe, il formule. Le Taeger, en histoire de la pensée, suit les méandres de l'expression religieuse dans la littérature, l'épigraphie, la numismatique. Il procède avec lenteur, ne généralisant qu'avec prudence. De l'épopée hellénique jusqu'à Sulpice-Sévère il embrasse un bon millénaire d'histoire dans le bassin méditerranéen. La galerie des grands classiques, des auteurs scientifiques, des spécialistes défile aux yeux du lecteur. L'opinion contemporaine est pourchassée dans tous ses vestiges. Cela seul représente un énorme travail d'enquête, préliminaire sans doute, mais indispensable, et qui forme l'armature de l'ouvrage. Du reste, M. Taeger se défend de faire une synthèse qu'il estime prématurée. Il a constitué un dossier de base qu'il communique au chercheur.

Comment M. Taeger apprécie-t-il les témoignages? En historien. Il a — ses publications l'attestent — une profonde connaissance de l'histoire événementielle, rarement invoquée quand elle n'est pas directement en cause, mais latente. Traçant des démarcations dans le temps et dans l'espace, M. Taeger évite la confusion. Il n'oublie pas les réalités et ne se laisse pas prendre par le mirage de la spéculation. Il n'accorde pas, à tout prix, la primauté à la religion, parfois indépendante, parfois même dépendante de la politique. Donc, dans l'établissement de la monarchie, la religion est accessoire, indispensable si l'on veut saisir le phénomène du pouvoir dans son étendue, secondaire néanmoins. Les similitudes ne suffisent pas pour prouver la filiation. M. Taeger refuse d'établir des rapports de dépendance entre deux civilisations sur de simples analogies. C'est ainsi qu'il étudie Rome premièrement, l'Orient hellénistique après, évitant de faire de Rome un prolongement. Même retenue dans l'appréciation de la langue. M. Taeger laisse une large part à l'adulation, à l'outrance, aux conventions sociales, littéraires, à la contamination du grec et du latin. Du mot il ne conclut pas à la chose. Son enquête progresse par stratifications ; l'étude du phénomène religieux n'est pas isolée du climat historique. C'est de bonne et indispensable méthode. A ce propos, et dans ce domaine de l'histoire des religions, je dirais cependant que la recherche « horizontale » n'est pas la seule à donner des résultats. La

recherche en sondages, par étude d'un genre, des origines à l'époque contemporaine, est aussi féconde. La première méthode a le souci de rectifier sur alignement ; de fait, elle compare les incomparables. La seconde, si elle brûle les étapes du temps, permet de suivre le développement de haut en bas, de bas en haut. Elle ne perd pas de vue la souche. Du *deus* virgilien des *Bucoliques* au *deus* d'Aurélien et du « dominat », en passant par celui de Martial et de Stace, la distance — trois siècles et plus — sera moins grande que celle entre le souverain de la théocratie et l'histoire contemporaine.

L'absolutisme romain, et là nous rejoignons M. Taeger, II, p. 354, 384, avait une origine sociale, non politique. Le culte impérial était fondé sur le culte familial, privé. L'auteur montre excellemment que le culte de César dérivait du culte du *parens*, le plus romain qui fût, qu'il s'éleva à une religion d'État consécutivement aux honneurs extraordinaires décernés au dictateur. Peu importait de savoir si César était dieu ou non : tout mort était un dieu.

Quant à une assimilation de l'homme vivant à une divinité attestée par l'emploi du mot *deus*, on ne saurait être assez prudent. Il y a souvent comparaison (*quasi* : Cic., *De nat. deor.*, II, 32 ; *ut ita dicam*, III, 53), image (*nat. deor.*, I, 100 ; *Att.*, IV, 16, 3, etc.). M. Taeger en est conscient. Aussi nous sommes étonné (si nous l'avons bien compris) qu'il voie une velléité d'assimilation chez Titus, inscription de l'arc de triomphe de Vindonissa (II, p. 336 : « Der Bogen von Vindonissa vereinigt ihn mit Mars, Apollo und Minerva »). Or, il faut entendre, *C. I. L.*, XIII, 5195 : *IMP. VESPASIANO CAESAR. AVG. VII. COS. MARTI. APOLLINI. MINERVAE..., imperatore... Caesare... consule*, ablatifs de temps : « sous le règne de... » (Hohwald-Meyer, *Die römische Schweiz*, n° 265 ; Chr. Simonett, *Führer durch das Vindonissa-Museum*, p. 82, pl. 29 b), et dissocier l'empereur vivant de la triade divine.

Comparativement aux dithyrambes de la poésie, la dédicace en prose du VIII^e^ livre de Martial paraît à M. Taeger un terrain plus consistant pour fonder un « dominat » impérial. Le ton, dirons-nous, est le même que, plus tard, celui de Pline le Jeune dans ses lettres à Trajan. Le *dominus* appartient aussi au vocabulaire des relations sociales. A l'appui d'une identification de Commode vivant avec Hercule, M. Taeger ne croit pas qu'on puisse invoquer les dites « Spottmünzen » dont une disposition, fortuite ou perfide, de l'inscription par les mots *her*CVLI *rom*ANO *aug*VSTO, répartis en colonnes, mi à droite, mi à gauche, permet d'attribuer à la légende un sens obscène et vengeur (thèse ingénieuse de W. Derichs, *Rhein. Museum*, XCV, 1952, p. 48-52). M. Taeger n'y voit qu'un jeu malicieux du hasard. En quoi il pourrait bien avoir raison : signalons-lui un pendant moderne, l'émission com-

mémorative de timbres-poste *CALVIN BÈZE HELVETIA* que les P. T. T. suisses, alarmés un peu tard, ont pudiquement retirée de la circulation.

M. Taeger est opposé à une divinisation d'Aurélien et de Dioclétien. Il insiste sur la différence entre *numen* et *genius*, malgré l'opinion courante qui tend à les confondre. L'Autel de Narbonne honore non le *Genius*, mais le *Numen Augusti*, la force qui réside en Auguste et non une fonction. *Numen* est le terme vague, intermédiaire entre la philosophie et la religion.

Au cours de son exposé abondant l'auteur émet des thèses, formule des jugements personnels qui, s'ils n'emportent pas toujours l'adhésion, stimuleront la recherche. Parmi les premières, citons de justes remarques sur une « royauté » féminine à Rome, de caractère religieux (II, p. 422 : Livie, Julia Domna, etc.). Mais l'on souscrira moins à la sévérité de M. Taeger à l'égard de Claude et de Sénèque, surtout à propos de l'Apocolocyntose. Soit ici, soit dans les panégyriques (ex. le panégyrique de Constance influencé par le *De imperio Cn. Pompei* de Cicéron), l'optique doit se régler sur la critique interne du genre littéraire, et non seulement sur la concordance avec les événements contemporains.

La richesse de l'ouvrage susciterait d'autres remarques, mais nous devons nous borner. Le livre eût gagné en unité par la réduction des citations grecques incorporées au texte, longues, et hélas ! inaccessibles à trop d'étudiants et d'historiens de nos jours et de nos programmes. La traduction, avec les termes caractéristiques rejetés en notes, eût suffi. Une définition préalable du charisme, pratiquement éparse au cours de l'exposé, et une conclusion-résumé ferme, après un long voyage, eussent rendu service au lecteur. Les références sont à la fois exubérantes et parcimonieuses : indication du chapitre (inutile) et de la phrase pour Cicéron, mais ellipse gênante du livre de Cassius Dion déjà cité. Suppression systématique, au premier volume, de l'initiale du prénom d'un auteur (or, il importe de distinguer *A* et *E*. Delatte, tous les deux ayant étudié la politique pythagoricienne et abouti à une chronologie diamétralement opposée des traités d'Ecphante, Diotogène et Sténidas). Le matériel utilisé était énorme et écrasant. L'auteur a dû se résigner à une sélection. Il est inévitable que dans une telle masse se soient glissées quelques erreurs de citations et de références. Au total, M. Taeger met à la disposition du lecteur une vaste enquête ; il n'a pas voulu faire une œuvre définitive. Ces « études », néanmoins, s'enchaînent naturellement les unes aux autres de manière à donner un tout. Pourvues de bons *indices*, elles se lisent avec agrément et profit. Le livre est indispensable à l'historien de l'Antiquité, des

religions, de la philosophie, au philologue, puisqu'il concerne, de près ou de loin, les littératures grecque et romaine tout entières.

J. BÉRANGER.

Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie, Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes* (Collection « Philosophie de l'esprit ») : Paris, Aubier, 1958, 522 pages.

Cet ouvrage est à considérer, selon l'auteur lui-même, « non pas comme une étude littéraire, mais comme une contribution à l'histoire de la philosophie religieuse ». Il se présente donc dans une sorte d'écrin philosophique, entre une longue introduction sur « la philosophie de la mythologie » — de Fontenelle à Jaspers — et une courte conclusion sur « la mythologie de la philosophie » qui est un plaidoyer pour un pèlerinage salutaire du philosophe d'aujourd'hui aux sources mythiques de la pensée.

Entre ces deux essais, une longue étude s'attache à retracer et organiser les vicissitudes de l'interprétation allégorique des mythes, des présocratiques à Macrobe et saint Augustin. Elle explore les infiltrations de cette méthode de pensée dans le judaïsme hellénistique, et ses combinaisons complexes avec la typologie néo-testamentaire chez les exégètes chrétiens des premiers siècles. Dans la mesure où l'allégorisme stoïcien, sa formation, son évolution, son influence tiennent ici une large place, toute une part de la pensée philosophique et théologique de certains auteurs latins se trouve éclairée au cours de cette enquête. Ainsi le débat sur la valeur de l'allégorisme stoïcien, qui oppose les principaux interlocuteurs du *De natura deorum* dans les trois livres de ce dialogue. Tel est surtout le cas de Varron : une large centaine de pages sont consacrées à l'étude de sa « théologie tripartite » et des affinités de sa pensée théologique avec l'allégorisme, à l'exploration de ses sources, à l'analyse de son utilisation polémique par les auteurs chrétiens, de Tertullien à saint Augustin. La critique de l'allégorisation païenne des mythes, ayant été un thème majeur de l'apologétique chrétienne, se trouve étudiée en détail dans les diverses œuvres qui relèvent de ce genre, depuis les apologistes grecs du IIe siècle jusqu'aux représentants latins de ce genre littéraire du IIIe au Ve siècle : Tertullien, Arnobe, Lactance, Firmicus Maternus, etc.

Chemin faisant, l'auteur s'est efforcé de mieux comprendre les catégories de la pensée allégorique à travers le vocabulaire de ces théologiens et philosophes anciens ; et l'on appréciera l'instrument de travail que nous offre, entre neuf autres index, celui des « termes techniques de l'allégorie », qui intéressera les historiens de la philosophie autant que

ceux de l'exégèse et des genres exégétiques. Ce simple exemple laisse entrevoir la richesse d'information d'un ouvrage qui, malgré son dessein ultime, ne s'adresse point à la curiosité des seuls philosophes. Si l'on nous permet une image, tout le centre de ce livre pourrait être considéré comme une sorte de « retractatio », mais très personnelle et développée, d'un article *Allégorie* pour quelque encyclopédie complète sur l'Antiquité et le Christianisme. En ce cas, bien sûr, on pourrait trouver que la part de l'Antiquité est trop belle, et celle du Christianisme un peu modeste... Mais l'auteur n'ignore pas l'originalité de la typologie judéo-chrétienne (cf. dans la conclusion les p. 478-479). Et puis, son dessein était d'éclairer le développement de l'allégorisme dans la pensée antique bien plus que sa rencontre avec la pensée chrétienne. Cette courte notice ne veut que suggérer l'ampleur des problèmes posés, et l'intérêt du livre pour tous ceux qui croient à l'actualité de la pensée antique.

Jacques FONTAINE.

D. W. L. VAN SON, *Livius' Behandeling van de Bacchanalia* : Dissertation d'Amsterdam, Groningen, 1960, 211 pages.

Cette dissertation, consacrée à la fameuse affaire des Bacchanales de 186, telle que Tite-Live la raconte au livre XXXIX, unit étroitement l'analyse critique et philologique du récit avec une étude d'histoire religieuse. Il en résulte un plan compliqué et peu clair, dont les raisons m'échappent parfois : I. « Origine des Bacchanales » : en fait, une analyse de Tite-Live mélangée à une présentation historique de l'affaire ; II. « Les sources de Tite-Live » ; III. « Éléments authentiques » (distingués des éléments romancés) ; IV. « Finale » : en fait, la répression et la signification historique générale. Le texte flamand est suivi de deux résumés : l'un en flamand encore (!), l'autre, traduction du premier, en anglais, chacun de quinze pages d'un texte serré. Les résumés présentent dans un ordre qui n'est plus le même les éléments du texte intégral et paraissent, ce faisant, laisser de côté la partie plus proprement philologique au profit de la partie historique. La bibliographie, très à jour pour l'affaire même des Bacchanales, renvoie pour les mystères de Dionysos surtout à des ouvrages de synthèse ou de seconde main, et ainsi, alors que l'auteur insiste sur le rôle de la Grande Grèce, il omet les livres de Giannelli sur les cultes de cette région ou de Ciaceri sur ceux de Sicile. Il ignore aussi le livre de M. P. Nilsson, *The Dionysiac mysteries of the Hellenistic and Roman age*, Lund, 1957, et presque entièrement la documentation archéologique (par exemple, sur la célèbre villa de Pompéi). Cela se concevrait, s'il s'en tenait à une

pure étude philologique de Tite-Live, mais non dans le plan qu'il s'est proposé. Ces constatations ne doivent pas empêcher de reconnaître qu'un travail consciencieux et utile a été opéré, par exemple pour l'origine des diverses versions que Tite-Live paraît avoir contaminées (une version « étrusque » et une « version campanienne »), pour l'impossibilité d'identifier partisans ou ennemis du culte orgiaque aux philhellènes ou aux partisans de Caton, pour la critique de ce que Varron a dit réellement à côté de ce que saint Augustin paraît lui faire dire (à propos de l'article récent de M. G. Tarditi, *Parola del Passato*, 1954, p. 265-287), etc. Il n'est pas interdit, pour conclure, de déplorer que la publication en flamand doive nécessairement limiter beaucoup la diffusion de cet ouvrage méritoire.

Pierre BOYANCÉ.

Johanna Ter VRUGT-LENZ, *Mors immatura* : Dissertation de Groningen, J. B. Wolters, 1960, 84 pages.

L'objet de cette dissertation est de retracer le développement, dans les civilisations grecque et romaine, des idées concernant la destinée de ceux qui meurent d'une mort prématurée. Il s'y mêle l'intention de rechercher plus spécialement s'il est vrai que, comme F. Cumont et J. Bidez l'ont soutenu, serait d'origine orientale la conception selon laquelle les enfants morts en bas âge ou les hommes qui ont péri par la violence seraient exclus des Enfers. Le premier chapitre examinera donc très brièvement (p. 2-5) les faits du Proche-Orient et répondra négativement. L'enquête, intéressante, s'étend d'Homère à la période de l'Empire. Mais ce champ très vaste paraît avoir été bien inégalement exploré. Ainsi, pour la Grèce, rien n'est dit du sort réservé à une catégorie particulièrement importante dans les croyances, celle des victimes de la foudre (cf., après Usener, Rohde, Cumont et Bidez, mon article : *Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé*, *Revue des Ét. anc.*, XLIV, 1942, p. 209-212). J'en ai montré entre autres choses l'écho dans les mythes et sur les tablettes orphiques. Est ignoré également ce « mythe antique » auquel Platon se réfère, *Lois*, IX, p. 865 d-e, à propos de la colère de « celui qui a péri de mort violente », mythe que j'ai présumé orphique (dans cette *Revue*, 12e année, 1935, *Un rite de purification dans les Argonautiques de Valérius Flaccus*, p. 116). Pour Rome, une autre omission, plus fâcheuse encore, est celle des textes et des monuments que j'ai groupés dans *Funus acerbum*, *Rev. des Ét. anc.*, LIV, 1952, p. 275-289), où l'on voit un vieux rite indigène prendre progressivement figure d'apothéose. Pour les consolations dérivées de Crantor (p. 40), il eût été particulièrement utile de retenir le cas de

celle de Cicéron, dont j'ai montré l'importance dans *L'apothéose de Tullia* : même *Revue*, XLIV, 1944, p. 179 et suiv.

Pierre BOYANCÉ.

Gabriel SANDERS, *Bijdrage tot de studie der Latijnse metrische grafschriften van het heidense Rome : de begrippen « licht » en « duisternis » en verwante themata* (Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Verhandeling, nr 37) : Brussel, 1960, Paleis der Akademiën, XVII & 443 pages.

Précédées d'une préface de M. P. Lambrechts, ces importantes études concernent certains thèmes littéraires et religieux des *carmina sepulcralia* de Rome. Le sujet ne recouvre donc qu'en partie celui qu'avait traité autrefois M. E. Galletier dans sa thèse demeurée classique (*Étude sur la poésie funéraire romaine d'après les inscriptions*, Paris, 1922). Il pourrait sembler qu'il s'agisse de clichés tournant autour des idées de lumière et d'ombre. Mais, dans les perspectives ouvertes par M. Sanders, ces clichés deviennent l'expression de l'imagination, de la sensibilité, des conceptions de la société romaine. Une étude minutieuse, enrichie par une bibliographie extraordinairement étendue, fait foisonner sur les formules d'apparence banale les rapprochements les plus ingénieux empruntés à la littérature aussi bien qu'aux monuments figurés. L'ouvrage présent prendra donc place à côté de ceux d'A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'impero romano*, Budapest, 1937, et de R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin epitaphs*, Urbana, 1942. Il s'en distingue par le sujet apparemment plus limité et par les matériaux beaucoup plus considérables en réalité utilisés. Pour M. Sanders, la « valeur la plus attachante » de ces *carmina* « semble consister en ce qu'ils révèlent des conceptions populaires de la vie et de la mort, envisagées dans une réalité quotidienne souvent ignorée de la littérature » (p. 432). Mais il faut bien avouer que ces conceptions, dans un miroir réduit, reflètent presque toute la pensée des anciens (Grecs aussi bien que Latins), relative à l'au-delà et à la mort. Si le présent ouvrage a des dimensions si considérables, c'est évidemment pour cette raison, et on ne peut se défendre de l'impression qu'il est par là quelquefois en porte-à-faux entre l'analyse et la synthèse. Un résumé en français facilitera l'accès à ceux (malheureusement très nombreux) qui ne lisent pas la langue de l'original.

Pierre BOYANCÉ.

H. Bardon, *Le festin des dieux. Essai sur l'humanisme dans les arts plastiques*: Paris, Presses Universitaires, 1960, 61 pages, XXIV planches hors texte, 15 N F.

Voici une récréation illustrative qui mérite bien un temps d'arrêt dans notre course bibliographique. Sans compter qu'il s'en dégage plusieurs leçons telles que nous pouvions les attendre d'un auteur sans cesse attentif aux manifestations de la tradition littéraire.

D'abord, résumons l'histoire de ce thème : il prend forme à la Renaissance italienne, connaît sa vogue surtout dans les écoles du Nord, au XVII^e siècle n'attire déjà plus les artistes et achève déjà sa carrière au XVIII^e, après avoir passé du raphaélique au maniérisme pour finir dans le baroque.

Cette source d'inspiration ne trouvait guère à s'alimenter dans le fonds antique : la Grèce ne donnait rien, et l'Italie n'a guère fourni de données plastiques : ni les bas-reliefs des sarcophages ni les dessins des vases ne prêtaient à l'inspiration picturale ; c'est par la littérature que le thème a été offert aux peintres : Catulle, Ovide, Apulée, Fulgence à la rigueur. D'autre part, les artistes ne se piquent pas de fidélité aux modèles qui les inspirent ; « ce sont les possibilités plastiques d'un sujet qui les intéressent... ; ils se soucient même peu de lire les auteurs... ; plus que les écrivains antiques, ce sont les événements et les goûts de leur temps qui expliquent... leur zèle ou leur réserve », outre le désir de rivaliser avec un maître de leur art (p. 61).

Ceci aidera à comprendre les planches qui illustrent ce beau volume : sauf quelques grands sujets, peu d'indépendance ; les mêmes motifs reviennent sans cesse : le maître des dieux qui préside ; les couples et les groupes divins : Grâces et Parques ; les attributs : lyre, massue, trident ; le milieu : bois sacré ou monceaux de nues... Même souci et mêmes procédés de composition : personnages majeurs au centre, détails anecdotiques en encadrement...

Il faut bien dire que M. Bardon n'était pas gâté par son sujet : lorsqu'il sous-titre « Essai sur l'humanisme dans les arts plastiques », il ne prétend pas nous faire illusion sur le sens à donner à ce beau mot d'humanisme ; le reflet d'antiquité qu'il propose à nos regards n'a guère que la valeur d'un classicisme nourri d'artifice et de tradition ; tel est le sens de la conclusion qui nous est présentée aux pages 60 et suiv. ; il faut en louer l'auteur, comme il faut le remercier du régal qu'il nous offre de somptueuses images commentées avec un exemplaire souci de probité et un sens affiné de l'art.

J. Marouzeau.