la vie sociale, presque tout nous est étrange et demande explication. Et d'explications M. André n'est pas avare : il nous mène à travers les terres de culture et de chasse, des rivières aux étangs et aux mers, des marchés aux cuisines, des conserves aux assaisonnements... Les documents figurés sont mis à contribution, mais aussi le vocabulaire, comme on peut s'y attendre de la part d'un auteur qui plus que personne a étudié la langue des techniques et dépisté à travers le monde antique le cheminement des emprunts : le seul Index des mots étudiés n'occupe pas moins de vingt pages.

La partie ingrate du travail était sans doute le dépouillement des textes et en particulier la glane dans les œuvres d'auteurs non spécialisés, comme Cicéron, Horace, Virgile, Apulée, Tertullien..., et tant d'autres, de Plaute à saint Jérôme, qui nous instruisent inopinément.

On se doute que M. André, spécialiste des rapports que révèle la confrontation des termes techniques grecs et latins, ne manque pas de mettre en valeur l'influence considérable qu'ont exercée à diverses époques les Grecs, colons ou fournisseurs, sur l'alimentation romaine.

Il ne se prive pas, au reste, de tenir la porte ouverte sur des champs d'étude voisins de celui qu'il a défriché, et il envisage par exemple (p. 7) une enquête systématique sur les instruments culinaires, récipients, ustensiles et modes de cuisson. Il faut louer M. André de l'enrichissement qu'il apporte à notre connaissance de la vie quotidienne des Romains en prenant le biais, souvent négligé, du vocabulaire.

J. Marouzeau.

Histoire des religions.

Pierre Braun, *Les tabous des « Feriae »* : Paris, Presses Universitaires de France, 1960 (extrait de l'*Année sociologique*, 1959, p. 49-125).

L'auteur rappelle le caractère religieux des *feriae* (*feriae deorum causa instituuntur*, D. Servius, *ad G.*, I, 268), qui les distingue des jours de fête profanes : le *repos* du jour de fête, le sacrifice que l'homme fait de son temps, doit être considéré comme un service dû aux dieux (*feriae... operae deorum creditae sunt, Ibid.*). En étudiant les activités permises et interdites aux *feriae*, il a été frappé par ce fait (p. 64) : « Pendant les *feriae*, il est permis de se livrer aux activités relevant d'une technique archaïque ; il est interdit de faire appel aux techniques modernes. » Cette discrimination s'expliquerait par le souvenir idéalisé d'un passé révolu, qui veut ignorer les techniques nouvelles, bref par le mythe de l'âge d'or (p. 66).

L'hypothèse est séduisante. Elle a fourni à l'auteur une clef pour sa recherche. De façon générale, les interdictions des *feriae* peuvent se

résumer (p. 96) dans cette prescription générale : le tabou du *nouum fieri* ; il est interdit de faire quoi que ce soit de neuf. Mais est-il nécessaire de recourir toujours à la nostalgie de l'âge d'or, par exemple pour expliquer la proscription fréquente du fer dans le rituel religieux? L'apparition tardive du fer en Italie (vers 800 avant J.-C.) suffit à expliquer son absence dans les cérémonies qui remontent à l'âge antérieur.

Le caractère chômé des fêtes s'est prêté très tôt aux interprétations des pontifes, qui devaient distinguer les activités permises des activités illicites. Parmi les premières, il conviendrait de ranger d'abord les activités de l'*âge ancien*, qui reflètent en quelque sorte le mode de vie du Temps idéalisé, mais aussi — et grâce à une véritable astuce utilisant le raisonnement *a contrario* (p. 103) — des activités récentes : ainsi, constatant (p. 104) qu'il est permis aux jours de fête de cultiver une vigne *louée*, l'auteur émet l'hypothèse, plausible, que cette autorisation correspond à un raisonnement formaliste qui se fonde *a contrario* sur l'interdiction de cultiver sa *propre* vigne.

On appréciera la bonne information, la riche bibliographie et l'ingéniosité des vues. Je pense pourtant que le rêve de l'âge d'or peut être considéré comme une clef d'accès à certaines énigmes (songeons aux *Saturnales*), mais non comme un passe-partout. Pourquoi le *flamen Dialis* (p. 66), et *non un autre*, incarnerait-il précisément ce rêve? Le fait qu'il soit « cottidie feriatus » ne s'explique-t-il pas surtout parce qu'il est au service du dieu suprême, qu'il est en quelque sorte le représentant permanent de la cité auprès de Jupiter?

Je regrette quelques termes excessifs et... injustes : peut-on taxer Virgile de cynisme (p. 110) parce qu'il autorise, pendant les jours fériés, le *deducere riuos* (*G.*, I, 269-270), alors que, selon Varron, le droit pontifical interdit l'irrigation des champs aux jours de fête? Je crains qu'ici l'auteur ne se soit abusé : *deducere riuos* me paraît bien signifier *drainer*, si on veut respecter son préverbe ; alors nous n'avons plus affaire à une irrigation proprement dite (Varron, cité par Servius, *ad G.*, I, 269, emploie le verbe *rigare* pour celle-ci : ... *contra religionem esse si... rigentur agri festis diebus*), mais à une opération de dégagement, susceptible de prévenir une inondation ; cette opération se concilie avec le précepte signalé par l'auteur (p. 96), qui interdit seulement le *nouum fieri* aux jours de fête. Resterait à Virgile le « péché » d'autoriser la plantation d'une haie vive devant un champ, qui a suscité le démenti de Columelle (*R. R.*, II, 21, 2) ; cette différence ne s'expliquerait-elle pas plutôt par une variation des commentaires pontificaux que par le « cynisme » de Virgile? Ce *piaculum* offert à la mémoire de Virgile, rien ne m'empêche plus de rendre justice aux mérites de ce mémoire.

Robert SCHILLING.

Pierre MERLAT, *Jupiter Dolichenus, Essai d'interprétation et de synthèse* : Paris, Presses Universitaires de France, 1960, XVI-231 pages.

Pierre Merlat avait consacré de longues années à cette étude, qu'il ne voulait considérer, au terme de son labeur, que comme « une mise au point temporaire » (p. 214) : le sujet lui avait déjà fourni la matière d'un diplôme d'études supérieures soutenu en 1933, avant de devenir sa thèse complémentaire en 1948, qui, par suite de diverses circonstances, ne put voir le jour qu'en 1960, un an après la mort de l'auteur. Le résultat en est un livre d'une rare maturité de pensée, où l'enquête est conduite avec autant de conscience que d'honnêteté intellectuelle.

En dépit d'une bibliographie aux titres nombreux, où le *Juppiter Dolichenus* de A. H. Kan (Leiden, 1943) constitue l'ouvrage récent le plus important, le travail n'était rien moins qu'aisé. Aussi bien, l'auteur remarque d'emblée qu'on ne dispose pas pour cette recherche d'une tradition littéraire, comme c'est le cas pour les religions d'Isis et de Sarapis ou de Mithra. Le chercheur ne peut que se fonder sur les documents épigraphiques et iconographiques fournis par l'archéologie : 385 inscriptions ou monuments, sans parler de treize temples reconnus.

Ces données sont d'ailleurs loin d'être négligeables. Tout d'abord, elles permettent de circonscrire le culte du dieu dans l'espace et le temps : sa diffusion s'est étendue sur presque toutes les parties de l'empire romain (à l'exclusion de l'Asie Mineure, de l'Égypte et de l'Espagne, qui n'ont pas encore fourni de témoignage), depuis le règne d'Hadrien jusqu'à la fin du IIIe siècle. Ensuite, elles nous font connaître le type iconographique : Jupiter Dolichenus, en costume militaire, est campé sur un taureau, dans une attitude menaçante (une bipenne dans la main droite, un foudre dans la gauche) ; il est accompagné par une parèdre, juchée elle-même sur un animal — une inscription contestée (p. 35) la nomme *Iuno Assyria Reg(ina) Dolichena* — et, souvent, encore par une paire de Génies apodes, que F. Cumont avait identifiés (p. 38) comme des *Castores* dolichéniens.

En partant des attributs du dieu, l'auteur a d'abord essayé de reconstituer la silhouette du prototype du Dolichenus de l'époque romaine. Il le situe dans la région du *Taurus* (p. 79) : l'ancien dieu de l'orage (des panthéons suméro-accadien, araméen) aurait fusionné avec le dieu de la montagne (du panthéon hittite) (p. 50) et aurait été implanté dans la Commagène, à Doliché, au Xe siècle avant Jésus-Christ. Dieu de combat et Dieu cosmique, il était accompagné par une déesse-mère. Ce portrait, dont l'auteur n'ignore pas le caractère conjectural (p. 98), est vraisemblable dans ses grandes lignes. Il prépare l'interprétation théologique du Jupiter Dolichenus de l'empire romain.

Une interprétation serrée des documents tend à dégager les qualités maîtresses de la divinité : le Jupiter Dolichenus se présente comme un dieu militaire, un dieu de prospérité, enfin un dieu cosmique. Ce dernier aspect a été l'objet d'une analyse minutieuse, soutenue par des discussions souvent heureuses (par exemple, pour déterminer la signification de l'aigle, qui serait un attribut céleste plutôt que héliaque, p. 111). C'est ici que l'épigraphie (les titres d'*aeternus* et de *conseruator*) est utilisée de pair avec l'iconographie (la présence de *Sol* et de *Luna*, parfois portés par les *Castores* dolichéniens, p. 117) pour établir le caractère du dieu éternel et cosmique. La même méthode (l'épithète *exsuperantissimus* attestée en épigraphie et l'attribut de la Victoire sur un globe dans l'iconographie, p. 121) conduit l'auteur à présenter le Dolichenus comme un dieu κοσμοκράτωρ et *omnipotens*. Bref, le dieu originaire de la petite cité de Commagène a fini par prendre de façon paradoxale figure de dieu absolu et universel (p. 124).

La dernière partie, qui est consacrée au culte dolichénien, nous donne des précisions sur les sanctuaires, les offrandes et le rituel. Pour les interpréter, l'auteur recourt volontiers aux exemples parallèles offerts par les religions de Mithra ou d'Isis. Aussi bien, les religions orientales se ressemblent toutes par certains traits, en particulier par une exigence de pureté et d'ascèse qu'elles demandent à leurs fidèles. L'auteur a conscience du caractère fragile de certaines hypothèses, car cette fois-ci il ne s'agit plus seulement d'expliquer le symbolisme d'un attribut, mais d'interpréter la liturgie d'après des titres épigraphiques ou des objets cultuels. Je note le caractère surprenant du titre *notarius* (p. 195), qui serait supérieur au *pater candidatorum* : peut-être de nouvelles inscriptions fourniront-elles un peu plus de lumière à ce sujet.

Que penser en définitive de la méthode générale? Il est certain que l'iconographie seule, en dépit des secours intermittents de l'épigraphie, peut exposer à des périls. Songeons, par exemple, au symbolisme du serpent, qui passe la plupart du temps pour un attribut chtonien : le voici (p. 118, n. 7) « qui peut signifier la course sinueuse du soleil, et même sans doute l'éclipse ». J'entends bien que le choix parmi des significations contradictoires doit se faire en fonction du contexte. Plus contestable peut paraître une déduction du genre de celle-ci, quand, constatant que la parèdre occupe une place secondaire, l'auteur conclut : « Celui-ci (= Jupiter Dolichenus) avait *donc* dû absorber en partie les attributions de sa parèdre » (p. 119). On pourrait tout aussi bien — si non mieux — soutenir que l'apparition d'Artémis dans le cycle dolichénien correspond à une sorte de substitution, l'Artémis πότνια θηρῶν assumant en grande partie les attributions de la parèdre primitive. Mais, en pareil domaine, tel vaut l'auteur, telle vaut la méthode,

et dans l'ensemble Pierre Merlat s'est acquitté au mieux de sa tâche.

Il a eu, enfin, le mérite de tenter de résoudre la question essentielle, que se pose le lecteur à la fin de l'ouvrage : comment se fait-il qu'un dieu originaire d'une obscure bourgade de Commagène ait pu gagner la faveur universelle sous l'Empire, alors qu'il était concurrencé par des dieux aussi prestigieux que Mithra? Car le fait que Doliché était « un nœud de routes militaires caravanières » explique à la rigueur son lancement, mais non son extraordinaire diffusion. Il avait, répond en substance P. Merlat, beaucoup de traits communs avec les divinités orientales, mais, seul, il était une *divinité propre aux militaires*. De fait, il était honoré en prédilection par ces derniers, et son apogée se situe sous les Sévères (il ne faut pas oublier que Julia Domna, femme de Septime-Sévère, était native de Syrie). Je ne vois pas de meilleure réponse dans l'état actuel du dossier. Plus longtemps que ne voulait l'admettre la modestie de l'auteur, beaucoup de ses conclusions demeureront valables. On ne donne pas ce témoignage sans une tristesse infinie, quand on pense à l'homme prématurément disparu, car Pierre Merlat était un être délicat et charmant en même temps qu'un probe savant.

Robert Schilling.

Marthe Collinet-Guérin, *Histoire du Nimbe* : Paris, Nouvelles éditions latines, 1961, 731 pages et 7 planches.

Mme Collinet-Guérin, reprenant sa thèse de l'École du Louvre qu'elle a longuement mûrie et étendue à des dimensions monumentales, donne ici une histoire universelle du nimbe : il n'en existait pas depuis le vieux livre, plus que centenaire, de Stephani, *Der Nimbus und Strahlenkranz in den Werken des alten Kunst* (1859), où les diverses formes de ce symbole étaient étudiées pêle-mêle, sans aucun souci de chronologie. Ici, l'auteur a eu le mérite de remonter aux origines et de suivre dans l'art chrétien les complexes développements du nimbe, et d'abord de chercher, jusque dans la préhistoire et la protohistoire de l'Europe et des Amériques — disques, roues et rouelles, chars et barques solaires, croix gammées, etc... — puis dans l'histoire de tout le monde antique, l'apparition et la suite de ces représentations de la lumière solaire. Flottant encore confusément dans l'espace, elles ne sont qu'un « pré-nimbe » — ailes de flammes, cheveux rayonnants, signes de Tanit, cercles de feu qui tendent à se rapprocher de l'homme ou de l'animal pour se fixer, enfin, autour de sa tête ou de son corps.

Puis, quand ce halo lumineux affecte « la forme d'un cercle ne dépassant pas, comme dimension, ce qui se passe derrière la tête jusqu'aux épaules », commence le règne du nimbe véritable, dont les manifesta-

tions, l'évolution stylistique, la signification spirituelle, sont analysées dans la seconde et la troisième partie : nimbe païen, nimbe chrétien. Notons, parmi beaucoup de remarques intéressant particulièrement nos disciplines, cette constatation que, dans le monde grec proprement dit, le prénimbe débouche presque tout de suite sur le nimbe (p. 107), ce qui n'est pas sans rapport avec l'anthropomorphisme de la religion grecque. Il semble qu'à la longue tous les dieux, même les divinités infernales, aient été susceptibles d'être coiffés d'un nimbe : F. de Ruyt, dans son *Charun* (p. 151), en a relevé deux exemples dans la tombe de l'Orco et sur un vase de Toscanella.

L'étude, appuyée sur une bibliographie considérable, bourrée de citations d'historiens modernes, illustrée de descriptions plutôt que de figures (à l'exception de plusieurs tableaux de dessins au trait reproduisant les différents types de nimbe), se fonde sur les monuments figurés et laisse de côté les textes. A lire un paragraphe de la p. 193, les latinistes regretteront que M^me^ Collinet-Guérin ne se soit pas arrêtée davantage à Virgile, pour lequel (*nimbo effulgens*, *En.*, II, 616) ce nuage brillant a été un moyen d'exprimer le surnaturel. Mais quand et comment, du sens de « nuage », est-on passé à celui d' « auréole » de saint? On note un emploi du mot dans cette acception chez Isidore de Séville (19, 31, 2).

Deux préfaces, du D^r^ Contenau pour le nimbe païen, du professeur Le Bras pour le nimbe chrétien, soulignent fortement l'importance de ce livre.

J. Heurgon.

Archéologie.

Atti del 7° Congresso internazionale di archeologia classica : Roma, « L'Erma di Bretschneider », 1961, 3 vol., 454-491-361 pages.

L'importance de ce septième Congrès, tenu en 1958, a déjà été signalée dans cette *Revue*, t. XXXVI, p. 264, par M. R. Chevallier ; les *Actes*, par suite de circonstances exceptionnelles, ne paraissent qu'avec quelque retard, mais leur contenu est d'une telle ampleur qu'il est légitime d'en donner au moins un Index (pour la partie romaine) dans ce Bulletin critique. La tenue du Congrès a occupé une grande semaine : débats inaugurés à Rome par les allocutions présidentielles de MM. J. Bayet et A. Maiuri, réception avec discours du S. P. Pie XII à Castelgandolfo, deuxième partie à Naples avec excursions aux grands sites archéologiques. La liste seule des personnes et des institutions représentées n'occupe pas moins de 25 pages, le texte des communications en remplit plus de 1.300.

Figurent dans ces trois volumes, pour la romanité soit en elle-même