Autant de traits qui révèlent l'amateur, et qui montrent combien, même dans une œuvre de fiction, il est difficile de jouer à l'historien de l'Antiquité, à plus forte raison au latiniste ou à l'helléniste. F. FONTAINE a, il est vrai, une excuse : l'écrivain auquel il prête sa plume était déjà accusé par « Flavius Vopiscus » (*Firm.* 1, 2) de « s'empêtrer dans des ouvrages pseudo-historiques » (*qui ... mythistoricis se uoluminibus implicauit*). Répétons-le, l'ouvrage est bien écrit et de lecture facile.

P. JAL.

Histoire des Religions.

Giulia SFAMENI GASPARRO, *Misteri e culti mistici di Demetra* (Storia delle Religioni, 3) : Rome, 1986, 371 pages.

Bien que cet ouvrage ne concerne que marginalement l'histoire religieuse de l'Italie antique, nous croyons devoir le présenter en quelques lignes aux lecteurs de la *R. É. L.* Hérodote (8, 65) nous apprend qu'au début du v^e^ siècle, les Grecs avaient conscience que les mystères d'Éleusis constituaient une des formes les plus élevées de la religion civique athénienne et même hellénique, mais aussi que la participation à leurs cérémonies impliquait une adhésion personnelle. Tout se passe comme si cette forme d'engagement religieux ne s'était pas définie en marge de la *pólis* ou contre elle.

Partant de cette donnée et sans rejeter tous les acquis de la recherche antérieure, G. SFAMENI GASPARRO a choisi d'étudier selon une perspective qui relève de la typologie historique les diverses formes du culte de Déméter qui appartiennent à la catégorie des *mystéria*. D'où le plan de son livre dans lequel elle analyse tour à tour les mystères d'Éleusis ainsi que les traditions mythiques qui avaient cours sur la déesse en d'autres points du monde grec et les cultes qu'elles nourrissaient. L'enquête approfondie à laquelle elle se livre met en évidence dans le domaine des croyances et du rite les constantes d'une forme bien définie d'expérience religieuse. Les divers cultes rendus à Déméter ont en commun d'impliquer un rapport de familiarité étroite entre les fidèles et la déesse. S'il se manifeste avec toute son intensité dans le contexte des mystères d'Éleusis, on le retrouve *mutatis mutandis* dans toutes les variétés de la religion de Déméter.

Jean-Claude RICHARD.

Ramsay MACMULLEN, *Le paganisme dans l'Empire romain*, trad. fr. d'A. Spiquel & A. Rousselle (Collection « Les chemins de l'Histoire ») : Paris, P. U. F., 1987, 323 pages.

Historien renommé de la société de l'Empire romain, R. MACMULLEN a donc été naturellement conduit à s'intéresser aux problèmes religieux : *Christianizing the Roman Empire, A. D. 100-400* acheva en 1984 un diptyque dont le premier volet était son *Paganism in the Roman Empire*, publié en 1981 et dont ce livre-ci est l'élégante traduction. Il n'a pas voulu écrire, au sens propre du terme, une histoire de la religion ou des religions païennes, mais a abordé son sujet selon une perspective que l'on pourrait qualifier de socio-culturelle. L'auteur a le goût des vues amples qui embrassent d'un regard les cultes divers dans les diverses provinces de l'Empire, en le posant

toutefois plus longuement sur la partie orientale que sur sa partie occidentale. Cela ne l'empêche pas de respecter la multiplicité et la spécificité des faits particuliers : ainsi se succèdent gros plans et plans d'ensemble ou, si l'on préfère, descriptions analytiques et réflexions générales.

Dans un premier temps, R. MacMullen s'en tient aux « aspects manifestes » de la religion païenne. Il esquisse, tel que les documents littéraires, épigraphiques, archéologiques, nous le laissent percevoir, un tableau animé de la vie religieuse sous l'Empire : cérémonies dans les temples et autour d'eux, fêtes, liturgies, pèlerinages, etc. Il aborde ensuite ses « aspects problématiques », en s'efforçant de décrire les sentiments qui sous-tendent, et que parfois dissimulent, ces diverses manifestations de la vie religieuse : besoins des consciences et réponses du paganisme, vitalité de celui-ci, conceptions du divin, etc. Bref, le « manifeste » et le « problématique » : deux niveaux qui ne coïncident pas nécessairement ; on peut « pratiquer » sans « croire », et inversement : sans être tout à fait neuve, l'opposition est cependant certainement juste.

Elle conduit R. MacMullen à dessiner une sorte de pyramide, comportant une base assez large de gens obscurs et illettrés et un sommet assez étroit constitué de quelques classes dominantes et cultivées — la « religion » des secondes l'intéressant moins que celle des premiers. Cette pyramide socio-culturelle est d'ailleurs homologue de la pyramide « supra-humaine », celle du monde divin, où l'on retrouve au sommet *un* dieu, à la base *des* dieux : le sommet constitue ainsi le « lieu » religieux de l'élite, la base représentant le champ du divin populaire. Autrement dit, à une religion de lettrés professant ou enclins à professer l'hénothéisme (nous ne sommes pas sûr toutefois d'avoir rencontré le mot sous la plume de l'auteur) s'opposerait une religion populaire de type polythéiste. C'est bien en effet l'impression que nous donnent les textes littéraires et philosophiques, et la distinction est encore plus explicite chez les apologistes chrétiens. Augustin est cependant peu utilisé dans ce livre ; on le regrettera d'autant plus que sa polémique antipaïenne reflète et respecte cette différenciation : dans sa correspondance avec des païens cultivés la cible que vise Augustin est surtout l'hénothéisme, alors que la *Cité de Dieu* s'attaque davantage au polythéisme traditionnel. R. MacMullen insiste souvent sur la vitalité de ce paganisme populaire : sans le vouloir, il justifie ainsi pleinement la perspective adoptée par la plupart des apologistes chrétiens.

Pour servir son entreprise, l'auteur dispose d'une documentation dont l'ampleur et la richesse sont impressionnantes. Pour ne rien dire des quelques 630 études citées dans le texte et récapitulées dans la bibliographie (on s'étonne toutefois de ne pas y voir figurer l'*Histoire politique et psychologique de la religion romaine* de J. Bayet), il utilise un corpus considérable de textes littéraires et épigraphiques, grecs et latins. Mais il ne cache pas non plus son ambition de prendre ses distances par rapport aux opinions communément admises : attitude revigorante à condition de n'être pas systématique. Tout à fait caractéristique de cette attitude, sa démarche volontiers interrogative ou questionnante. Naturellement, il s'agit moins d'un

procédé rhétorique que de la volonté de faire progresser notre connaissance des phénomènes religieux. Toutes les questions ne sont pas cependant aussi claires ni les réponses aussi convaincantes qu'on le souhaiterait : le long chapitre sur la « conversion » (p. 153-179) laisse par exemple le lecteur un peu insatisfait — en tout cas, n'apporte rien que nous ne sachions déjà (absence d'activité missionnaire dans la plupart des religions païennes, particularisme des cultes locaux). Et la polémique est parfois relativement acerbe, sans véritable nécessité : ainsi contre F. CUMONT, même si celui-ci a été tenté de majorer l'importance des religions orientales dans l'Empire romain.

R. MACMULLEN nourrit une grande défiance à l'égard des relevés statistiques établis sur des bases épigraphiques, et des conclusions hâtives que l'on en tire. Il fait observer, à juste titre, que les variations fréquentielles des inscriptions religieuses sont fonction de la courbe des inscriptions en général : une augmentation ou une diminution du nombre d'inscriptions en l'honneur d'une divinité ne signifie pas nécessairement un regain ou une baisse de sa popularité, si l'on constate, pour la même période ou sur la même aire géographique, une progression ou un recul du nombre global des inscriptions. Une attention comparable portée aux variations des situations historiques permet de freiner toute tentative de généralisation excessive : on hésitera à caractériser, comme l'a fait E. R. DODDS dans un ouvrage qui a reçu un accueil favorable, la période qui s'étend de Marc Aurèle à Constantin comme un âge d'inquiétude et d'angoisse ; une définition unique comme celle-ci convient assez mal à la « longue durée ».

Plusieurs pages sont consacrées à la vénération que, dans sa chapelle privée, Alexandre Sévère manifestait conjointement pour les images d'Abraham, du Christ, d'Orphée et d'Apollonios de Tyane. Tout d'abord, que le fait, rapporté par l'*Histoire Auguste*, soit authentique ou non, peu importe au fond à l'historien des religions, du moment qu'il est vraisemblable ; mais surtout, l'auteur, considérant que l'objet de cette vénération est la juxtaposition d'êtres bien individualisés, refuse d'y voir un phénomène de syncrétisme (p. 150 s.). C'est sans doute jouer sur les mots (il est difficile en effet de ne pas interpréter une telle attitude comme un élan essentiellement syncrétiste) ; et oublier que le syncrétisme peut opérer de différentes manières : par fusion, par amalgame, par emprunt... — ou par juxtaposition (cf. le recueil collectif, non cité ici, sur *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, 1973). En épilogue, R. MACMULLEN tente de répondre à la question « Comment est mort le paganisme » : pour lui, « cette chose énorme qu'on appelle le paganisme n'est pas un beau jour tombée raide morte » (p. 212). Assurément ; et la lecture des apologistes chrétiens, une fois encore, nous en convainc. Mais contrairement à ce qu'il écrit, ce n'était certainement pas la proclamation de « la résurrection de la chair qui était un atout décisif pour l'Église » : c'était en effet de tous les dogmes celui qui étonnait le plus les païens et excitait au plus haut point leur verve sarcastique. Les témoignages des écrivains chrétiens, de saint Paul à Augustin, sont convergents sur ce point. D'autre part, que « la dynamique constructive du règne de Constantin en faveur de l'Église » ait contribué à la disparition (progressive) du paganisme n'est pas douteux ; mais ce ne peut être

qu'à titre de cause seconde, méritant elle-même une explication. Car le fait est là : en quelques décennies la religion persécutée est devenue religion d'État ; une surprenante accélération de l'histoire aboutit à un renversement complet du rapport des forces.

Ce livre est stimulant ; il abonde en faits, en informations de toutes sortes. Entre autres mérites, il présente celui de faire comprendre pourquoi les apologistes ont dû reprendre incessamment les thèmes que nous connaissons et qui paraissent encore souvent à nos contemporains comme entachés d'anachronisme dans le contexte même de l'affrontement entre paganisme et christianisme. Mais ce n'était peut-être pas le but principal visé par l'auteur.

Jean-Claude FREDOUILLE.

L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes, Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome, Rome 24-25 mai 1984 (collection de l'École française de Rome, 89) : Rome, École française de Rome, 1986, 318 pages.

Les tables rondes organisées par l'École française vont bon train ainsi que la collection qui en regroupe les actes. Son dernier volume n'est pas le moins substantiel, même si le dossier des faits que l'on peut dire romains y est moins épais que celui des faits grecs. A des titres divers toutefois, l'*Vrbs*, l'Italie l'empire sont au cœur des études suivantes : H. LAVAGNE, *Rome et les associations dionysiaques en Gaule (Vienne et Nîmes)* ; O. DE CAZANOVE, *Le thiase et son double* ; F. H. MASSA-PAIRAULT, *Image et sens politique du thiase des tragiques latins à Ovide* ; R. TURCAN, *Bacchoi ou bacchants? De la dissidence des vivants à la ségrégation des morts* ; L. MORETTI, *Il regolamento degli Iobacchi ateniesi* ; J.-M. PAILLER, *Lien sacré et lien associatif dans le dionysisme romain de la République* ; J. SCHEID, *Le thiase du Metropolitan Museum.*

Il n'est pas facile, au vu de ces articles, de formuler des conclusions qui vaillent pour tous, compte tenu de la différence des régions et des époques. Des deux images du dieu et des groupes qui se réclament de son patronage, c'est bien sûr celle qui les situe en marge de la cité qui s'applique au début du phénomène dionysiaque en Italie. A Rome, Dionysos-Bacchus ne peut s'accommoder du cadre civique. Au contraire, il y servira, à la fin de la République, les intérêts des grands *imperatores*, avant de faire un temps les frais de la défaite d'Antoine (plus nettement qu'il n'y paraît dans le livre). Sous le Haut Empire, la tendance sera à encadrer et à contrôler les associations dionysiaques, même si, au moins pour la Gaule, le règne de Trajan devait marquer un tournant en ce domaine. A date plus tardive, ces groupes sont pleinement intégrés dans la cité, si l'on en juge par l'exemple de l'Afrique romaine. Enfin, il est significatif que toute forme de religion mystique brille par son absence au sein des associations dionysiaques. L'analyse faite par J. SCHEID de l'inscription qui nous a gardé le souvenir du thiase de Torre Nova est concluante sur ce point. Là où ses prédécesseurs parlaient de communauté mystique regroupant un petit troupeau de fidèles originaires du

monde gréco-oriental, l'auteur établit que c'est d'une association domestique réunissant, sous l'égide de ses « patrons », la *familia* de deux *gentes* sénatoriales qu'il s'agit en réalité. Et l'appartenance à ce groupe de plusieurs personnalités de rang sénatorial ne les retient pas d'assumer les responsabilités officielles dans l'ordre religieux qui leur incombent du fait de leur naissance.

Conçu dans une perspective différente, ce volume a le mérite d'actualiser et d'approfondir certaines intuitions de J. Bayet (*Le phénomène religieux dionysiaque, Critique*, 1954). C'est le plus bel hommage que l'on puisse lui décerner.

Jean-Claude Richard.

Reinhold Merkelbach, *Mithras* : Königstein/Ts, Hain, 1984, 412 pages, 169 photos.

Depuis la parution des deux volumes de Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, il y a près d'un siècle (Bruxelles, 1896-1898), la masse des documents archéologiques s'est considérablement accrue, grâce, notamment, à la découverte de nombreux *mithraea*, et les trente dernières années ont été marquées par la publication d'ouvrages très importants, parmi lesquels on citera le *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae* du regretté M. J. Vermaseren (2 vol., Bruxelles, 1956-1960), qui supplante l'inventaire de Cumont (sauf pour les textes littéraires), les deux grands recueils d'études sur le mithraïsme impérial — *Mysteria Mithrae*, par les soins d'U. Bianchi (*Ét. prélim. aux Rel. Or.*, 80, Leiden, 1979) et *Mithraic studies* (2 vol., Manchester, 1975) —, les monographies consacrées à certains *mithraea*, tels ceux de Capoue et de Sainte-Prisque à Rome, les mises au point lucides de R. Turcan (*Mithras Platonicus*, dans *E. P. R. O.*, 47, Leiden, 1975 ; *Mithra et le mithriacisme*, Coll. « Que sais-je? », Paris, P. U. F., 1981) et les travaux qui ont renouvelé notre connaissance des religions de l'Iran ancien, ceux de J. Duchesne-Guillemin et de G. Widengren entre autres.

R. Merkelbach, bien connu des philologues et des historiens des religions antiques par ses recherches originales et fécondes, en particulier sur la trame initiatique des romans grecs, s'est attaqué depuis plusieurs années aux problèmes difficiles que soulèvent la nature de la religion mithriaque et son expansion dans l'Empire romain ; après son étude sur *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien*, publiée en 1982 (*Vortrag in der Rheinisch-Westfälischen Akad. der Wissensch.*) et quelques articles moins étendus, il nous donne un grand livre de synthèse, magnifiquement imprimé et illustré. Les 260 pages de texte suivi sont articulées en trois parties : « Mithra dans la religion des Perses », « Le culte de Mithra à l'époque hellénistique » et « Les mystères romains de Mithra », cette dernière partie occupant, comme il est normal, deux fois et demi plus de place que les deux premières réunies. La deuxième section du volume est constituée par une collection de 169 clichés d'excellente qualité, reproduisant autant de documents archéologiques, choisis avec beaucoup de discernement pour étayer l'exposé et décrits avec une précision exemplaire. Plusieurs *indices* (dont une table de concordance avec le *Corpus* de Vermaseren) facilitent la consultation de l'ouvrage.

L'exposé lui-même est particulièrement riche et dense, voire un peu touffu ; l'auteur ne s'embarrasse pas plus de précautions rhétoriques qu'il ne se soucie de construire un ensemble harmonieux, aux avenues clairement tracées, répondant à une problématique nettement définie ; il étudie tour à tour, en entrant chaque fois immédiatement dans le vif du sujet, les questions qui lui paraissent essentielles. Ceci est surtout visible dans la troisième partie, « Les mystères romains de Mithra », où l'auteur n'est plus guidé par le fil historique : elle s'ouvre par un long développement (66 pages) sur les degrés d'initiation, auquel succède une série de courts chapitres sur les lieux et les rites du culte, « Chronologie et géographie », la religion mithriaque comme expression de loyalisme politique, la morale mithriaque, la signification cosmogonique du sacrifice du Taureau. Ensuite viennent, en bonne logique cette fois, deux chapitres concernant le mithraïsme dans l'Antiquité tardive. Le tissu même de l'exposé est formé par une accumulation d'affirmations reposant sur l'interprétation de documents principalement archéologiques, mais aussi épigraphiques et littéraires ; la méthode apparaît d'autant plus sûre et féconde qu'elle est servie par une érudition immense, qui va des textes avestiques à la littérature arménienne du Moyen Age et qui embrasse les données archéologiques provenant de tout le Bassin méditerranéen. Toutefois, dans la luxuriance foisonnante de cette brillante mosaïque, le lecteur attentif ne manquera pas de relever, à côté de vues à la fois neuves et convaincantes, des interprétations aventureuses et des hypothèses douteuses présentées comme des certitudes. Les affirmations péremptoires et les déductions sommaires ne remplacent ni les démonstrations rigoureuses ni les discussions minutieuses.

On le regrettera d'autant plus que R. Merkelbach fait preuve, en certains cas, d'une prudence remarquable, comme dans les pages 12 sqq., qui traitent de l'origine du tauroctone dans la religion des Perses, ou dans celles où il analyse les plus anciens documents relatifs au mithraïsme romain (p. 147 sqq.). Parmi les passages les plus intéressants, signalons ceux qui traitent de Mithra dieu du contrat, dans la Perse antique comme plus tard à l'époque impériale (p. 23-30), du mithraïsme au temps des Achéménides (p. 30-39) et dans la période intermédiaire entre l'empire achéménide et l'empire romain (p. 39 sqq.) — l'auteur prouve, contre Cumont, que durant cette phase importante et mal connue de son histoire, qui a été celle de sa métamorphose, celle-ci s'est produite non pas dans l'Asie Mineure hellénisée, mais dans les petits royaumes qui la bordaient au nord, à l'est et au sud —, les pages consacrées à la genèse des mystères romains de Mithra (p. 230-232), à la doctrine de l'âme (p. 240 sqq.), même si elles n'emportent pas la conviction, etc.

L'abondance de la documentation rassemblée et la richesse de l'exposé font regretter que l'auteur n'ait pas résisté à la tentation d'alourdir son texte de plusieurs digressions, marginales et trop longues, notamment sur le sanctuaire à ciel ouvert du Nemrud Dag, qui fait l'objet d'un développement systématique d'ensemble (p. 50 à 72), qui déborde largement le rôle joué par Mithra dans ce cadre, sur la structure de la société impériale (p. 153 sqq. ; le livre de J. Gagé n'est pas cité), sur la semaine planétaire et les mouvements

des astres (p. 208 sqq.). On a l'impression, sans doute fausse, que l'auteur a découvert ces sujets en préparant son livre et qu'il s'est lancé dans leur présentation avec l'ardeur d'un néophyte.

Inversement, on peut déplorer que R. MERKELBACH n'ait pas jugé bon de faire une place à certaines données et de poser certaines questions ; c'est ainsi qu'on ne trouve aucune allusion au culte de Mithra dans les provinces gauloises et hispaniques, ni aux différences ou aux particularités régionales de la religion mithriaque, qu'elles s'expliquent ou non par l'influence de cultes préexistants, comme si son imagerie et ce que celle-ci peut révéler de son contenu avaient été partout identiques, ni au culte impérial, ce qui est beaucoup plus grave étant donné que l'auteur prête aux fondateurs du mithraïsme « romain » l'intention qui a été précisément celle des organisateurs du culte impérial : assurer la cohésion et le loyalisme du corps social, plus particulièrement du personnel civil et militaire. On aurait souhaité une étude systématique, avec traduction et exégèse critique, des vers mithriaques parvenus jusqu'à nous. L'auteur laisse également de côté des questions importantes ou les effleure à peine ; en voici quelques-unes : à quoi correspond l'ordre mithriaque des planètes, différent de l'ordre chaldéen et de l'ordre égyptien, mais aussi de l'ordre astrologique sur lequel est bâtie la semaine planétaire? Existait-il une organisation régionale, interrégionale, œcuménique du clergé? Le mithraïsme a-t-il été réellement une religion de salut, comme l'affirme l'auteur (p. 145), ce que d'autres contestent? Comment expliquer le regain de faveur qu'a connu dans l'Empire romain la fonction mythique de Mithra, avec les épisodes de sa légende, après sa longue éclipse durant la période hellénistique, où n'a été vivante que sa fonction politique? Etc.

Cette dernière question se rattache à l'un des problèmes majeurs posés par l'essor du mithraïsme romain : celui de sa naissance ; R. MERKELBACH fait sienne la thèse fort discutée de M. P. NILSSON, suivant laquelle les mystères de l'époque romaine auraient été inventés et fondés par un créateur génial, au I^er^ siècle de notre ère, mais il la rend encore plus contestable en supposant que ce fondateur aurait habillé la doctrine platonicienne, celle du *Timée* notamment, d'une symbolique empruntée à la Perse antique et à l'astrologie et créé des rites d'initiation appropriés à une confrérie d'hommes, pour procurer au pouvoir impérial une sorte de milice pourvue d'une armature spirituelle à toute épreuve ; mais les empereurs n'auraient que tardivement et timidement répondu à cette initiative pour ne pas mécontenter le Sénat (p. 75 sq., 109, 161, 232). Mais, s'il est certain qu'aux III^e^ et IV^e^ siècles, voire dans le dernier quart du II^e^ chez un Celse, nombre de symboles, rites et croyances mithriaques ont reçu une interprétation néo-platonicienne, comme ceux de bien d'autres cultes, on hésite à admettre que, dès leur première apparition, les mystères romains de Mithra aient été fondés sur la philosophie platonicienne. De même, s'il ne fait pas de doute que le culte de Mithra, réservé aux hommes, exaltant la force d'âme et la loyauté, a recruté ses adeptes principalement parmi les soldats et les serviteurs de l'État, il est bien aventureux de soutenir sans aucune preuve que cette secte

a été conçue dès l'origine comme une espèce d'*Opus Dei* au service de l'État impérial !

Quantité d'autres affirmations appellent critiques ou du moins réserves ; la plus notable est sans doute le postulat sur lequel reposent, dans une large mesure, les cinquante premières pages de la partie consacrée aux mystères « romains » : chacune des scènes mythologiques, chacun des êtres et des objets de l'imagerie mithriaque doit correspondre à l'un des sept grades composant la hiérarchie des initiés, leur signification proprement mythique ou conceptuelle étant relativement secondaire ; d'où un vaste système de correspondances symboliques très ingénieuses, qui a plus d'une fois quelque chose de forcé ou d'arbitraire et n'est pas exempt de confusion (ainsi dans les divers passages concernant le problème difficile posé par le personnage léontocéphale, p. 102 sq., 129, 224 sq., 280) ; qui croira que, dans la fameuse scène du tauroctone, le Taureau blanc, légèrement incurvé sous la pression du dieu, représente toujours la Lune? que les personnages et les animaux qui figurent dans ce tableau aient pour fonction majeure de symboliser tous les degrés d'initiation? que le sacrifice du Taureau soit le symbole du 7e grade (*Pater*)? Etc.

Le cas du *Nymphus* (initié du 2e degré ; p. 88 sqq.) offre un exemple typique de la méthode suivie par R. Merkelbach : au moyen de rapprochements subtils entre textes littéraires et documents archéologiques, l'auteur s'efforce de montrer que le mot *nymphos*, qui n'est pas attesté en dehors de la religion mithriaque, a dû s'employer pour désigner la larve mâle de l'abeille, celle-ci symbolisant, comme dans le chant IV des *Géorgiques*, l'âme humaine s'envolant vers l'éther ; la conclusion, bien qu'incertaine, est vraisemblable, l'argumentation séduisante ; mais l'auteur veut ensuite aller plus loin et il s'aventure manifestement trop loin : le serpent serait un symbole du 2e grade, parce qu'il change périodiquement de peau, de même que le *nymphos* devient abeille (p. 91), et le motif mythique de Mithra naissant d'un rocher correspondrait au 3e degré d'initiation, *Miles*, parce que, sur certains monuments figurés, un serpent entoure le rocher et que la présence de ce serpent, symbole du 2e grade, assimile la naissance de Mithra à la palingénésie de l'initié, qui, passant du 2e au 3e grade, change de personnalité comme le serpent change de peau (p. 97)... Cet échafaudage d'hypothèses, qui n'est qu'un exemple parmi bien d'autres, apparaît d'autant plus fragile que le serpent changeant de peau est ailleurs le symbole de la *Renouatio temporum* et que le serpent symbolise aussi l'année (ou le Temps éternel) parce qu'il peut se mordre la queue, l'écliptique parce qu'il ondule en se déplaçant comme le cours oblique du soleil de part et d'autre de l'Équateur, ou la terre, en qualité d'animal chthonien !

A noter : — p. 68, n. 64 : Ennius est donné comme un écrivain du milieu du IIe siècle avant J.-C. ; en réalité, il a vécu de 239 à 169/7.

— P. 75 sq. : on lit que les religions à mystères, étant détachées de leur milieu d'origine, ne pouvaient se développer que dans l'Empire romain ; c'est faire bon marché des mystères de Déméter implantés ailleurs qu'à Éleusis, de ceux des divinités alexandrines dans l'Orient hellénistique et

des mystères de Dionysos répandus dans les cités grecques et, dès le début du IIe siècle avant J.-C., en Italie.

— Selon R. MERKELBACH, le culte de Mithra aurait été introduit dans la religion d'État sous Septime Sévère (p. 145 ; 180 sq.) ; mais il n'en apporte pas la preuve ; la fête du *Natalis Solis*, mentionnée dans le calendrier de Philocalus à la date du 25 décembre, n'avait rien de spécifiquement mithriaque ; en revanche, le culte de Mithra était pleinement autorisé et bénéficiait de la bienveillance du pouvoir impérial, dont les représentants y participaient souvent activement.

— D'après R. MERKELBACH (p. 145, 197), on ne célébrait dans les *mithraea*, sanctuaires clos et peu spacieux, que des sacrifices fictifs, symboliques ; il est exclu, en particulier, qu'on y ait pratiqué le tauroctone et le *suouetaurile* (représenté dans une fresque du *mithraeum* de Sainte-Prisque à Rome) ; si ce point reçoit confirmation, il est de grande importance, puisqu'il marquerait un progrès décisif dans l'acheminement vers une religion apurée et spiritualisée, en dehors des cercles philosophiques et des milieux judéo-chrétiens ; mais l'auteur ne fait pas mention des ossements (de chiens et de volatiles notamment), que les fouilles ont mis au jour dans plusieurs *mithraea*.

— P. 187 : il est dit qu'entre l'apparition du culte mithriaque dans l'Empire et le règne de Dioclétien cinq générations se sont succédé ; en réalité, si l'on estime à vingt-cinq ans l'espace de temps moyen d'une génération, on en compte sept à huit entre + 100 et 284/305.

— P. 200 : R. MERKELBACH donne à ζῴδιον le sens d' « être animé » et croit que ce mot désignait aussi bien les planètes que les constellations ; mais P. CHANTRAINE et LIDDELL-SCOTT-JONES ne connaissent que le sens de « petite image (d'un être vivant), statuette » ; étymologiquement, le Zodiaque est le cercle jalonné par les figures de certaines constellations et non pas la piste parcourue par les planètes.

— P. 303, l. 4 : au lieu d'*Hesperus*, lire *Lucifer*.

Jean BEAUJEU.

Marie-Laure FREYBURGER-GALLAND, Gérard FREYBURGER, Jean-Christian TAUTIL, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome dans l'antiquité païenne* (collection Réalia) : Paris, Les Belles Lettres, 1986, 338 pages.

Sujet séduisant, mais surtout difficile que celui de ce livre ! Il appelait bien sûr une analyse approfondie de la notion de secte et des conditions de son application au domaine de l'antiquité classique. Mais les trois auteurs de l'ouvrage ont réduit à sa plus simple expression cette partie de leur enquête que ni les trois pages d'avant-propos ni même les sept pages de conclusion ne sauraient remplacer. Sans doute contraints à ce choix par les normes de la collection *Réalia*, ils se sont ipso facto condamnés à négliger des études de psychologie ou de sociologie religieuses que la consultation du rapport Vivien ne suffit pas à remplacer.

Pour faire entrer dans un seul et même cadre le mysticisme sous ses formes apollinienne, éleusinienne et dionysiaque, les cultes « dissidents dio-

nysiaques, d'autres cultes mal connus (Cotys, Adonis, Cybèle, Attis, Bendis) ainsi que l'orphisme et le pythagorisme (pour le monde grec), les Bacchanales et le pythagorisme romains (à l'époque républicaine et dans les premiers temps de l'Empire) et enfin, à date plus récente, les Isiaques et les Mithriastes, ils ont dû s'en tenir à une définition passe-partout de la secte, entendue (p. 14) comme « association cultuelle marginale », mais qui tend en fait à se confondre au fil des développements avec les religions à mystères.

Même à ce prix, l'ouvrage souffre d'un déséquilibre évident, comme s'il arrivait que la matière se raréfiât. L'exemple le plus net est ici celui du chapitre consacré aux Bacchanales, dont une bonne part (quatorze pages sur trente-six) se réduit à la traduction de Tite-Live 39, 8-19 et du sénatus-consulte de l'*ager Teuranus*. Quant à la troisième partie du livre qui est la plus convaincante, on s'étonne qu'elle ne fasse aucune place au christianisme naissant.

Jean-Claude RICHARD.

Gérard FREYBURGER, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne* : Paris, Les Belles Lettres, 1986, 361 pages.

Si de nombreux travaux avaient été consacrés à la notion de *fides*, leurs résultats étaient le plus souvent imprécis, pour ne pas dire contradictoires. L'heure était donc venue de faire le point et d'aller plus avant dans l'étude d'une valeur fondamentale de l'univers spirituel des Romains.

La richesse de la matière imposait à l'auteur des limites qui transparaissent clairement dans le titre de l'ouvrage. Celui-ci se compose de trois parties respectivement intitulées *Étymologie et extension sémantique*, *Développement historique et religieux de la notion* et *La déesse Fides*. Sur le premier point G. FREYBURGER a été bien inspiré de faire table rase de théories contradictoires le plus souvent formulées par des philologues dépourvus de formation juridique ou par des juristes trop portés à faire fi des témoignages anciens. Ce travail de déblayage suggère au moins par l'absurde que « le sens de confiance... demeure... la meilleure base étymologique » (p. 27). L'exégèse de textes innombrables et répertoriés sous de multiples rubriques apporte au demeurant la preuve que tel est bien le cas et que cette conclusion vaut pour les autres termes issus de la racine **bheidh-*, confiance devant le plus souvent s'entendre, en l'occurrence, dans le sens passif de « confiance obtenue, crédit ».

Si *fides* n'est donc pas un terme propre au vocabulaire de la religion, la notion que ce mot recouvre n'en est pas moins imprégnée d'une charge religieuse d'autant plus substantielle que l'on remonte le cours du temps. Cet état de choses participe pour une part des *mores*. En effet, il est des devoirs généraux de *fides* dans la conduite de la guerre, dans les relations internationales et dans la vie de la cité qui, à époque historique encore, permettent d'entrevoir en filigrane l'impératif sacré qui, à date plus ancienne, leur avait donné naissance. D'autres types de comportement qui engagent la foi par des moyens autres que le serment (*receptio in fidem* dans le domaine mili-

taire, formation des liens de clientèle, défense en justice, relations d'*hospitium* et d'*amicitia*, mariage) se révèlent à l'analyse riches d'une signification religieuse plus aisément perceptible que dans les exemples précédents. Celle-ci s'y manifeste à travers la *dextrarum iunctio* qui, même dans les cas où elle tend à se banaliser, suscite « une sanction céleste dont le « crédit » du perfide était l'enjeu » (p. 142). Mais c'est bien sûr par le serment que la « foi » se trouve engagée de la manière la plus solennelle qui soit. G. Freyburger se livre à ce sujet à une série de variations sur les thèmes de la *fides militum* et de celle qui est exigée du magistrat, du juge et du témoin. Il montre pour finir comment l'idée que, dans tous les domaines où elle est attestée, l'exigence de *fides* met en jeu, à des titres divers, est la notion de « crédit ». Or, en milieu romain, le « crédit » est assimilé à une sorte d'*incrementum* par nature soumis à la sanction des dieux.

Reste que, si *fides* est un concept indissociable du domaine religieux, la présence d'une divinité de ce nom dans le panthéon de l'*Vrbs* soulève un important problème. Ce que nous savons du culte qui lui était rendu par les trois flamines majeurs en souligne le caractère archaïque. Avec G. Wissowa, G. Freyburger considère que cette déesse n'est qu'un hypostase de Jupiter dont les compétences s'étendaient, on le sait, à la protection de la foi engagée par serment. Mais ici surgit une difficulté nouvelle. Elle tient à l'existence de *Dius Fidius* qui, même s'il n'est pour nous qu'une figure évanescente, joue lui aussi le rôle de garant des serments et se trouve être à coup sûr issu du dieu suprême. Face à ces données difficilement conciliables, G. Freyburger est enclin à reconnaître dans *Fides* une « expression nouvelle » (p. 296) de *Dius Fidius*. Situé sur le Quirinal, le temple de ce dieu s'élevait au voisinage du *Capitolium uetus* ou *sacellum* de Jupiter, Junon et Minerve (Varron, *L. L.* 5, 158). L'entrée dans l'histoire de *Fides* — qui eut son temple sur le Capitole — daterait de la période où la triade déjà honorée sur le Quirinal reçut un sanctuaire sur la colline sainte de Rome. Sans entrer ici dans la discussion de ce difficile problème, nous nous bornerons à noter que la tradition relative au *Capitolium uetus* est trop pauvre et trop incertaine pour constituer une assise solide.

Telles sont, ramenées à l'essentiel, les idées maîtresses du livre de G. Freyburger. Ses qualités de sérieux et de rigueur sont évidentes. Les soixante pages dans lesquelles l'auteur cite, traduit et commente de façon souvent personnelle de très nombreux textes suffiraient à en apporter la preuve. A quoi l'on ajoutera la clarté de l'exposé (même si l'abus des titres et sous-titres tend parfois à en restreindre l'ampleur), qu'il s'agisse de l'analyse des thèses en présence ou de l'argumentation, et un certain nombre d'analyses de fort bonne venue. C'est ainsi qu'après avoir lu G. Freyburger, on comprend mieux dans quels termes le problème des dettes a pu se poser à Rome à divers moments de son histoire. On ne manquera pas d'autre part de méditer les pages dans lesquelles, étudiant les rapports cultuels de *Fides* et de *Concordia*, l'auteur souligne que, si le champ d'action de l'une est marqué au sceau d'un conservatisme certain, la seconde est par nature ouverte au compromis, donc tournée vers l'avenir.

Inversement, la difficulté des problèmes traités explique que, sur divers

points, le livre appelle quelques critiques. Malgré son propos clairement affirmé de ne pas étendre son enquête au domaine du droit (p. 10), l'auteur s'est parfois trouvé contraint de s'y aventurer. La chose était inévitable dans un travail où le *foedus* tient une aussi large place. De même, tous les arguments invoqués pour établir le recours systématique à la *dextrarum iunctio* dans les divers cas de foi promise ne sont pas de la même valeur. Enfin, pour en revenir à la question centrale de la troisième partie du livre, il nous paraît pour le moins douteux que *Fides* ne soit pas plus ancienne que l'auteur ne le pense : le monopole détenu par les flamines majeurs du culte qui lui était rendu est difficilement compatible avec l'idée que celui-ci n'est pas antérieur au temple de la triade capitoline.

Jean-Claude RICHARD.

Jean PRIEUR, *La mort dans l'antiquité romaine* (collection « De mémoire d'homme : l'histoire ») : Ouest-France, 1986, 222 pages, nombreuses illustrations.

Destinant cet ouvrage à un large public, l'auteur a choisi un style d'une grande sobriété et a su résister aux tentations multiples qui, sur un tel sujet, auraient pu le guetter. Il est précis et clair dans ses analyses et ses descriptions, bien informé le plus souvent des recherches récentes. Il a regroupé sous quatre rubriques (les rites, les monuments, l'au-delà, le symbolisme funéraire) à peu près l'essentiel de ce que nous apprennent les textes littéraires et épigraphiques, l'iconographie, l'archéologie. Et l'un des mérites du livre est de mettre presque systématiquement le lecteur au contact direct de ces diverses sources. Le plan est donc simple et commode, mais dans la mesure où le symbolisme funéraire illustre généralement les conceptions de l'au-delà, peut-être aurait-on pu fondre en un développement unique la troisième et la quatrième partie, ce qui aurait contribué à éviter certaines redites. Cicéron est souvent cité, mais non le *De senectute*, qui contient pourtant quelques belles pages sur l'attitude romaine devant la mort : cet aspect existentiel est d'ailleurs un peu négligé dans cette étude. Dans le même ordre d'idées, nous aurions souhaité voir discuter les thèses de Ph. ARIES (dont l'ouvrage majeur a connu naguère un grand succès et est mentionné dans la bibliographie) : elles nous avaient paru, en effet, ne s'appliquer qu'imparfaitement à l'antiquité romaine. Les index joints à la fin du volume sont utiles, mais la liste des empereurs a été, pour la période du Bas-Empire, excessivement simplifiée. Les illustrations sont particulièrement abondantes et, surtout, elles sont judicieusement choisies et commentées. Les dernières pages laissent-elles attendre un autre ouvrage consacré à « La mort dans l'antiquité chrétienne »? Il serait le bienvenu.

Jean-Claude FREDOUILLE.

Archéologie, histoire de l'Art.

Studi sulla ceramica laconica. Atti del Seminario, Perugia, 23-24 feb. 1981 (= *Archaeologia Perusina*, 3 ; *Archaeologica*, 66) : Rome, G. Breschneider, 1986, 180 pages, 66 planches hors texte.

Ce volume rassemble les travaux très pointus de plusieurs disciples de