animaux, et l'on voit ainsi émerger progressivement la figure de l'hippiâtre ou *mulomedicus*. Et qui s'en étonnerait lorsqu'on sait avec Virgile que la maladie « attaque soudain tout un parc d'été, l'espoir du troupeau et le troupeau en même temps, et toute la race, des plus vieilles aux plus jeunes », pour ne laisser qu'un monceau de cadavres jusque dans les étables (*Géorg.*, 3, 471-473, 548)? A côté des *pharmaka* — l'auteur parle même d'une véritable « émulation pharmacologique » — les amulettes ne manquent pas et l'écrit retrouve ici toute sa force; mais les objets apotropaïques ne sont pas oubliés aujourd'hui et Stella GEORGOUDI sait nous rappeler avec pittoresque certaines habitudes des paysans de la Grèce moderne : ainsi des colliers de perles bleues passés autour du cou des chevaux et des ânes.

Jean-Paul THUILLIER.

ATTI DELLA ACCADEMIA ROVERETANA DEGLI AGIATI, Contributi della classe di scienze umane, di lettere ed arti, Anno accademico 238 (1988), serie VI, vol. 28, f. A, Convegno il Trentino in età veneziana, Rovereto 18-20 maggio 1989, Accademia roveretana degli Agiati : Rovereto, 1990, 540 pages.

De ces 18 contributions à l'histoire du Trentin sous la domination vénitienne aux XV[e]-XVI[e] siècles la plupart concernent les réalités économiques, politiques et sociales; une seule, « Cultura e letterature nel Trentino umanistico », due à Maria-Rosa CORTESI, semble avoir quelque rapport avec les études latines. La seule figure connue qui apparaisse, marginalement, dans son article minutieux est celle d'Enea Silvio Piccolomini dont plusieurs lettres antérieures à son pontificat évoquent des personnalités du Trentin. Un manuscrit de la Laurentienne conserve des textes dus à trois membres de la famille Betta di Arco. On est aussi informé sur les maîtres de grammaire; en 1521 le maître devra expliquer chaque jour aux élèves des classes 2, 3 et 4 à la fois les *Regulae* de Guarino de Vérone, où s'exprime l'esprit nouveau, et le *Doctrinale* d'Alexandre de Villedieu, vieux de trois siècles; chaque jour les élèves de 4[e] traduiront une lettre de vulgaire en latin; matin et soir on lira Virgile, les *Lettres* de Cicéron « et alios duos idoneos auctores approbabiles in lingua latina ». A Trente l'évêque Hinderbach avait constitué une riche bibliothèque; le chapitre de la cathédrale aussi : Pères de l'Église, droit, médecine et un *Catholicon*. Donc innovations sporadiques, position générale rétrograde.

Jacques CHOMARAT.

Histoire des religions.

José María BLÁZQUEZ, *Religiones en la España antigua* : Historia/Serie Menor : Madrid, Cátedra, 1991, 445 pages, illustrations et cartes. ISBN 84-376-0993-3.

Contrairement à ce que son titre pourrait indiquer, ce livre concerne bien sûr l'ensemble de la Péninsule Ibérique et non la seule Espagne. Il rassemble une série de travaux récents de J. M. BLÁZQUEZ, déjà tous parus — sauf un — dans diverses publications (revues, colloques, mélanges, etc.). En vue de cette réédition, l'auteur a mis à jour les notes et la bibliographie de ses textes, dont les références originales figurent en fin de volume et qu'il a regroupés en quatre rubriques.

La première partie *Dioses y rituales* (p. 19-195) compte dix contributions où J. M. BLÁZQUEZ traite principalement du monde indigène. Après un article déjà ancien (1959) sur les sanctuaires ibériques de la province de Jaén, on trouve plu-

sieurs textes d'*addenda* et *corrigenda* tenant compte des dernières découvertes épigraphiques : deux études de 1987 et 1988 sur les religions primitives de l'Hispanie, deux autres de 1986-1987 et 1989 sur les théonymes indigènes connus dans la péninsule. Pour la période préromaine, on signalera encore un texte de 1985 sur magie et religion ainsi qu'un autre (s. l. n. d.) où l'auteur s'interroge sur la destruction de la sculpture religieuse ibérique. L'Hispanie romaine n'apparaît qu'à travers les phénomènes de syncrétisme, abordés dans trois études de 1981, 1986 et 1987.

La seconde partie *Nécrópolis, rituales y creencias funerarias* (p. 199-260) est également à dominante préromaine : y sont rassemblés un texte (de 1986) sur les prototypes orientaux des tumulus du Maroc et de l'Andalousie, un autre (s. l. n. d.) sur les rites funéraires ibériques de la Haute-Andalousie et un troisième (de 1987) sur la nécropole de « El Estacar de Robarinas » à *Castulo* qui remonte au V^e^ siècle avant J.-C. Ce dernier travail complète l'étude que J. M. BLÁZQUEZ avait consacrée en 1985 à l'ensemble des nécropoles — indigènes puis romaines — de la ville et qui figure aussi dans cette rubrique du volume.

La partie suivante *Religión y urbanismo* (p. 263-358) concerne au contraire les villes de la péninsule à l'époque romaine, avec trois textes sur *Augusta Emerita* (1982), *Italica* (1984) et *Cartago Nova* (1985) ainsi qu'un travail inédit sur *Gades*. Enfin la quatrième partie intitulée *Cristianismo* (p. 361-442) ne porte évidemment que sur la période impériale : elle comprend deux longues études de 1986 et 1990 sur les origines du christianisme et du priscilianisme hispaniques.

Remercions les éditions Cátedra pour leur initiative d'avoir rassemblé et publié ces travaux récents du spécialiste des religions antiques qu'est J. M. BLÁZQUEZ, mais aussi pour la qualité matérielle de cette édition (format, reliure, typographie, notes infra-paginales), chose rare dans des collections destinées au grand public.

Nicole DUPRÉ.

H. Simon VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion* I. *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism* (Studies in Greek and Roman Religion, 6) : E. J. Brill, Leiden, 1990, in-8°, XIV-268 pages, *indices*.

Ce livre est le premier de deux volumes consacrés aux ambiguïtés, aux « dissonances », aux incohérences et aux contradictions apparentes du paganisme gréco-romain. Une introduction, où bouillonne l'écho des controverses modernes qui perturbent aussi bien le christianisme que l'histoire des religions en général (déroutée, pour ne pas dire fourvoyée quelquefois par la linguistique, le structuralisme, la sociologie, « l'École de Paris » et la psychanalyse), rappelle un certain nombre d'apories qui hypothèquent fondamentalement notre vision du polythéisme; elle souligne préalablement aussi l'importance méconnue de l'hénothéisme dans le monde hellénistique et romain (pour ma part, j'y ai insisté dans mon *Héliogabale* et dans ma contribution à *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leyde, 1988, p. 245 s.).

Le cas d'Isis, *una quae es omnia*, est d'abord analysé notamment dans ses arétalogies qui font d'elle à la fois une souveraine absolue (*tyrannos*) de l'univers et la destructrice des tyrannies, représentation parallèle à celle des Diadoques qui se font passer pour les libérateurs des cités grecques, comme plus tard Philon d'Alexandrie écrit d'Auguste qu'il a donné la liberté aux villes de l'Empire... Le problème de l'autonomie relative des cités dans les royaumes hellénistiques me paraît étranger, en fait, à celui d'une libération intérieure que l'individu a la con-

viction d'acquérir en adhérant à un engagement initiatique. Il faut distinguer de la liberté collective et civique dans la cité classique, c'est-à-dire de l'indépendance du *dèmos*, la liberté individuelle qui a peut-être plus de réalité dans une ville dépendant de Rome que dans l'Athènes du Ve siècle avant notre ère. Personnellement, je ne vois pas de contradiction dans le sentiment proprement religieux des isiaques. En revanche, la duplicité des autocrates qui prétendent affranchir les peuples est toujours d'actualité, et ce n'est pas un phénomène propre à l'Antiquité, non plus d'ailleurs que la dialectique du croyant à la fois libre et assujetti.

Reprenant le dossier toujours brûlant des *Bacchantes* d'Euripide (« The tragic paradox of the *Bacchae* », p. 96 sq.), l'auteur fait de la pièce une analyse aussi intéressante pour le philologue et le philosophe que pour l'historien des religions et des mentalités. Le tableau qu'Euripide nous y donne du dionysisme viserait en somme plus précisément les nouveaux cultes (Adonis, Cybèle, Bendis, Cotys, Sabazios), qui déjà vers la fin du Ve siècle (en relation probable avec la crise morale consécutive à la Guerre du Péloponnèse) tendent à désaxer la piété des Athéniens. H. S. VERSNEL montre très bien aussi (p. 172 sq.) que la tragédie met en scène un conflit entre les deux « impiétés » dont s'accusent réciproquement les protagonistes Dionysos et Penthée, mais je dirais plutôt entre deux ordres : l'ordre établi, qu'incarne le roi de Thèbes, et l'ordre divin de Bacchus, car Tirésias et Cadmos en tant que bacchants se réclament aussi de la tradition, et tout se passe comme si Euripide racontait l'histoire d'un ordre fondateur ou comme si l'ordre actuel (avec un orgiasme institutionnalisé) intégrait et consacrait un désordre originel. Cependant, il n'y a rien là de spécifiquement religieux ni même d'antique, car un dialogue ne devient tragique qu'à partir du moment où les interlocuteurs ont tous deux raison, chacun à leur manière.

Mais H. S. VERSNEL passe un peu vite sur la question des mystères dionysiaques à proprement parler, ou plutôt il donne à penser qu'elle n'existe pas. Pourtant, la *teletè* ne s'identifie pas encore dans les *Bacchantes* avec un *mustèrion*! On ne sait pas comment les *Bacchantes* ont été reçues et comprises par le public athénien (p. 179). Mais, un siècle plus tard, la XXVIe *Bucolique* de Théocrite (ou du Pseudo-Théocrite) prouve bien qu'on reprochait à Euripide de s'apitoyer sur le sort des ennemis de Dionysos (J. CARRIÈRE, *Théocrite et les Bacchantes*, *Pallas*, 6, 1958, p. 7 sq.). De toute façon, le poète interpelle le spectateur sur les valeurs mêmes qui fondent la cité. Comme l'écrit H. S. VERSNEL, il brouille la confortable distinction qui oppose à la religion institutionnelle les « sectes déviantes » qui se développent en marge de la dévotion officielle (p. 189). Mais le Dionysos des *Bacchantes* est-il vraiment « hellénistique avant la lettre »? Rituellement non (à mon sens), même si Euripide a « senti les premiers signes d'une ambiance religieuse nouvelle » (p. 205).

C'est le chapitre III qui justifie le titre de l'ouvrage : l'Hermès *omnia solus et ter unus* de Martial, *Ep.*, 5, 24, où l'on a cru pouvoir reconnaître une première allusion romaine au Trismégiste. Après une explication détaillée du texte, H. S. VERSNEL considère que la pointe finale de l'épigramme (*ter unus*) est tout simplement un *aprosdokèton*, avec le choc d'un *ter* à valeur superlative et d'*unus* qui signifierait « unique, exceptionnel », sans référence religieuse précise à une trinité.

H. S. VERSNEL remue beaucoup d'idées et non pas seulement une énorme littérature plus ou moins spécialisée, sur des dossiers complexes, où il excelle à débusquer les points cruciaux. Bref, un livre utile.

Robert TURCAN.

Giovanni PUGLIESE CARRATELLI, *Tra Cadmo e Orfeo*, contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente : Bologne, Il Mulino, 1990, 490 pages (travaux rassemblés par Gianfranco MADDOLI).

On doit cet ouvrage à une initiative de G. MADDOLI. Il réunit trente-sept travaux de G. PUGLIESE CARRATELLI, dont certains sont relativement anciens (« Minos e Kokalos » est paru dans *Kôkalos* en 1956) mais dont la plupart datent des années 1970 ou 1980; on trouve même des articles qui ne sont pas encore parus sous leur forme originelle (comme l'intéressante présentation « Appunti per la storia di Poseidonia », faite lors du congrès de Tarente de 1987). Cet ouvrage de *Scripta varia* vient heureusement compléter celui paru il y a quinze ans à Naples, *Scritti sul mondo antico* (dont on ne regrettera pas que quatre articles soient ici repris : ils s'inscrivent bien dans les ensembles autour desquels s'articule cet ouvrage). Le lecteur trouvera donc sous une forme commode bien des études du savant italien, souvent peu accessibles. Et l'ouvrage rend sensible la cohérence, à travers les années et dans des études portant parfois sur des points de détail, des intérêts et de la pensée de G. PUGLIESE CARRATELLI. Nous pensons par exemple à l'attention portée aux moindres détails de la philologie et à ce qu'ils peuvent apporter à l'histoire une fois replacés dans une perspective plus vaste, confrontés à d'autres documents (ainsi la leçon οις ελικευς pour le nom de l'œciste de Sybaris chez Strabon, rapprochée des monnaies posidoniates avec Ϝις). Et jamais cette attention au détail ne fait perdre de vue le cadre historique. Si bien qu'on trouve au fil des pages nombre de présentations passionnantes : nous citerons, sans prétention d'exhaustivité, de très bonnes considérations sur les relations entre Rome et Marseille et celles entre Marseille et les Phocéens d'Alalia puis de Velia (p. 255-266), sur la politique des Deinoménides à Syracuse, s'appuyant, de manière inattendue pour des tyrans, sur l'aristocratie plus que sur le *dèmos*, suspect, par ses liens avec les indigènes, de bouleverser l'équilibre d'ensemble de la colonie grecque (p. 157-166), sur le caractère aristocratique des premières entreprises coloniales (p. 85-111); on ne peut pas non plus passer sous silence l'important article « Lazio arcaico e mondo greco », de 1976, repris ici p. 341-358. On constatera dans ces articles l'attention portée par l'auteur aux phénomènes de précolonisation — en particulier à ce qui a pu se passer lors de la fin de la puissance mycénienne —, aux réalités culturelles (ainsi à propos d'Athéna en Occident, où il décèle une influence crétoise), aux légendes (par exemple il souligne comme elle le mérite la localisation sicilienne de la tradition sur la mort de Minos), aux faits de toponymie proposant par exemple de voir dans le nom de Paestum de la Poseidonia de la période lucanienne la réapparition d'un Paistos analogue au Phaistos crétois. Ce sont là souvent, bien évidemment, des problèmes discutés. Mais au moins appréciera-t-on pleinement la force des démonstrations lorsqu'il est fait justice d'opinions trop communément reçues — ainsi la vieille idée que les sanctuaires des colonies grecques soient le travestissement de données indigènes préexistantes, ce qui ne tient pas compte du type de rapport établi entre les deux populations —, ou l'étiquette de « cultes orientaux », trop facilement accolée à des divinités comme Aphrodite ou Athéna dont il est de meilleure méthode de chercher le modèle d'abord dans le monde hellénique.

D. BRIQUEL.

Annie DUBOURDIEU, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome* (Collection de l'École française de Rome, 118) : Rome, Palais Farnèse, 1989, XII-566 pages, 2 planches.

La thèse d'A. DUBOURDIEU peut, de prime abord, paraître consacrée à un problème très spécialisé de religion romaine et à des dieux mineurs : non olympiens, sans grande personnalité, mieux illustrés dans le culte privé que dans le culte public. En fait, elle aborde nombre de questions essentielles pour notre connaissance de Rome, de l'Italie primitive et de l'image que la Ville a voulu renvoyer d'elle-même : fouilles de Lavinium, sans lesquelles cette étude n'eût pas été possible; sacralité du foyer, marquée d'une forte charge affective; et, surtout, légende des origines troyennes et précocité des influences grecques sur le Latium, que l'archéologie éclaire d'un jour nouveau.

Trois aspects du culte sont successivement envisagés : les Pénates privés; les Pénates publics, à Lavinium d'abord, puis à Rome. Une étude linguistique préalable précise le sens du mot : « ceux du *penus* », les dieux protecteurs de la partie la plus reculée de la maison, celle où se trouve la réserve aux provisions. Spécifiquement latine, sans équivalent grec, la notion de *di Penates* appartient au fonds le plus ancien de la religion romaine. Leur culte, cependant, lié à l'habitation familiale et, comme tel, à la religion privée, n'est que tardivement attesté et, qui plus est, à Pompei, pour l'essentiel, non à Rome même. Géographiquement (« laraires », en fait *sacella*, pompéiens), chronologiquement (des V^e^-IV^e^ siècles av. à 79 ap. J.-C.), notre connaissance des Pénates est soumise à d'étroites limites, qui laissent en dehors du champ d'observation des pans entiers de la religion romaine. A. DUBOURDIEU a un sens de la rigueur qui emporte l'adhésion. Ses statistiques, fondées sur le *Corpus of the Lararia of Pompei* de G. K. BOYCE (500 exemples), dénombrent les 90 cas où les images des Pénates sont placées dans la cuisine, les 72 niches, souvent en forme de chapelle, qui leur sont dédiées, leurs images peintes sur le mur, etc. Elle excelle à décrire, avec la même précision, ces peintures et statuettes qu'accompagnent Lares, Genius, et les volutes d'un serpent. On n'en regrettera pas moins — c'est une des lacunes de ce beau livre — la rareté de l'illustration : le laraire de la maison des Vettii, qui orne la couverture, le relief de l'*ara Pacis*, avec le sacrifice d'Énée, et deux monnaies de Maxence. Au terme d'un ouvrage qui fait tant appel aux monuments figurés, le lecteur reste frustré.

Qui sont les Pénates privés? A l'origine, une collectivité indifférenciée (les Pénates publics sont au nombre de deux, ce qui exprime la même notion). Dans la religion privée de Pompei, tous les dieux auxquels, par vocation professionnelle (le Mercure des marchands) ou inclination personnelle, le maître de maison voue une dévotion particulière : Mercure, Fortuna, Hercule, etc. D'où la formule de Servius : *Penates sunt omnes di qui domi coluntur*. Cette nature rebelle à toute définition rigoureuse se retrouve dans les Pénates publics. On saura gré à A. DUBOURDIEU de la clarté avec laquelle elle a su démêler l'écheveau quasi inextricable des assimilations, pour ne pas dire des confusions antiques, qui reconnaissent dans les Pénates publics, selon les cas, les Grands Dieux de Samothrace, les Dioscures, Apollon et Neptune (constructeurs des murs de Troie), la triade capitoline, d'autres encore. Bref, des dieux en quête d'identité, à tout le moins de personnalité.

L'archéologie nous ramène sur un terrain plus solide avec les fouilles de Lavinium. Dans sa recherche du temple des Pénates (qui se conclut par la négative : le sanctuaire n'a pas encore été découvert), A. DUBOURDIEU dresse un état de la question. Sa mise au point sur le sanctuaire des Douze, ou plutôt des Treize autels (qui, un temps, furent en fonction simultanément), sera particulièrement utile. Elle

y reconnaît, après F. CASTAGNOLI, le lieu du culte fédéral de Vénus *Frutis*. Autre question, si délicate et controversée, que la légende des origines troyennes et sa formation. Après les travaux de J. PERRET et la polémique sur les terres cuites de Véies, une mise au point s'imposait. A. DUBOURDIEU conclut à son introduction à date haute et à son élaboration progressive, à partir du VI[e] siècle, à Lavinium, ville commerçante, en relation avec les Grecs d'Italie méridionale et de Sicile par son port de *Troia*, métropole religieuse des Latins, désireuse de rehausser la gloire de ses origines en les faisant remonter au héros de la guerre de Troie.

Après le riche corpus pompéien, après l'impressionnant ensemble de Lavinium, c'est, paradoxalement, sur le culte public romain, le temple de la Velia, les *sacra* du sanctuaire de Vesta, que nous sommes le moins bien informés. On retiendra seulement les conclusions d'A. DUBOURDIEU, qui voit dans cette dualité le reflet des deux origines que Rome, descendante de Troie, s'était elle-même données, des deux cités-mères auxquelles elle devait sa naissance : Albe, dont les Pénates seraient devenus ceux de la Velia; Lavinium, ville à laquelle se rattachent les *sacra* de l'*aedes Vestae* qu'A. DUBOURDIEU, faisant foi au témoignage de Tacite, le seul vraiment explicite, considère effectivement, et sans doute avec raison, comme les Pénates de Rome.

Ce volumineux ouvrage, dont certains développements auraient, çà et là, pu être allégés, soulève au passage maintes questions, depuis longtemps classiques, sur lesquelles on eût aimé prolonger la réflexion : l'aniconisme de la plus ancienne religion romaine ou latine; la notion de divinité personnelle, si difficile à cerner dans le cas des Pénates; le passage du culte privé au culte public, du foyer du roi à celui de l'État. A ce propos, la dispersion, justement notée, des cultes du foyer royal entre trois temples, Vesta, Lares, Pénates, ne peut-elle s'expliquer par la même volonté de partager les dépouilles de la royauté que l'on constate par ailleurs, dans la division du pouvoir, sacerdotal et politique, entre le *rex sacrorum* et les magistrats?

Avançant sur un terrain aussi mouvant, A. DUBOURDIEU ne dissimule pas le caractère hypothétique de ses conclusions. Certaines formulations sont hâtives. Ainsi, dans l'analyse consacrée aux *Di Consentes*, du lectisterne des douze dieux, en 217, et de « leur origine étrangère ». Ce qui est inspiré du dodékathéon grec, c'est leur *groupement*, et lui seul. Mais, pris individuellement, Jupiter, Junon, Neptune, Vesta, etc. (Liv., 22, 10, 9, à ajouter), sont bien romains. Pas plus que F. CASTAGNOLI, caution de poids, à qui l'on doit une préface de haute valeur, je ne suis convaincue par l'exégèse proposée des monnaies de Maxence et de leurs deux personnages que, pour ma part, je ne saurais voir *assis*. Ces quelques réserves n'altèrent en rien le jugement qu'on peut porter sur l'ensemble. A. DUBOURDIEU a eu le mérite de faire toute la clarté possible sur une question obscurcie comme à plaisir par les érudits de l'Antiquité : elle nous restitue, dans son authenticité première, une page majeure d'histoire culturelle et de mythographie romaines.

Jacqueline CHAMPEAUX.

H. H. J. BROUWER, *Bona Dea. The sources and a description of the cult* : Leiden, E. J. Brill, 1989, 507 pages, 52 photographies, 5 cartes.

Bien qu'un certain nombre d'articles aient été consacrés dans ces dernières années aux problèmes posés par le mystérieux culte de la **Bona Dea**, il manquait une étude d'ensemble. C'est désormais chose faite. L'ouvrage de H. H. J. BROUWER est d'abord et surtout un catalogue complet et détaillé des sources : toute la première partie — soit la moitié du livre — y est consacrée. Les documents archéo-

logiques et épigraphiques sont scrupuleusement décrits, selon un classement géographique. Chaque inscription est citée, située, traduite, avec toutes les précisions utiles sur les circonstances de sa découverte et les commentaires qu'elle a pu susciter. Les sources littéraires sont citées dans l'ordre chronologique et traduites, ainsi que leurs scolies. Dans la seconde partie, l'auteur utilise cette documentation pour faire une description systématique du culte de la **Bona Dea** sous ses différents aspects : mythes, rituel, personnalité des fidèles, extension du culte... Chacune des questions est traitée avec précision et rigueur. Outre les problèmes traditionnellement évoqués à propos de la Bonne Déesse (essentiellement les « curiosités » du rituel de décembre et le scandale provoqué par Clodius en 62), sont ainsi développés des points jusqu'ici négligés, comme les rapports particuliers que semble entretenir Cicéron avec la déesse qu'il considère à la fois comme la déesse des *boni* et comme sa patronne personnelle. Parmi les passages les plus neufs, on lira avec intérêt les pages où sont étudiées les différentes catégories de fidèles, les *collegia*, les prêtresses, grâce surtout aux sources épigraphiques, peu exploitées auparavant. La description du rituel, bien que parfaitement documentée est moins originale, la plupart des détails particuliers au culte de la **Bona Dea** ayant déjà été souvent analysés. On trouve cependant certaines précisions ou rectifications intéressantes : par exemple il montre que la fête décrite par Properce ne peut être celle de décembre puisqu'elle ne se déroule ni de nuit ni en hiver; il ne peut donc s'agir que de la cérémonie du 1er mai, sur laquelle, sauf sa date, on ne sait pratiquement rien.

La nature et la signification originelle du culte sont également examinées. La contradiction entre les sources littéraires (qui parlent d'un culte d'État, aristocratique, exclusivement féminin) et les documents archéologiques (qui suggèrent une déesse secourable, un culte populaire, accessible à tous, même aux esclaves, même aux hommes) est bien mise en évidence. L'auteur rend compte des nombreuses particularités du rituel, qui intriguaient déjà les Anciens, mais les solutions envisagées sont parfois discutables. Ainsi il admet que le lait était l'offrande originelle, en s'appuyant sur le fait qu'on retrouve ce type d'offrande dans des cultes indigènes archaïques, et considère que les noms mensongers de *lac* et de *mellarium* sont destinés à préserver, en apparence, le rite ancien. Cette interprétation a le double inconvénient de ne pas justifier l'introduction tardive du vin, d'autant plus surprenante qu'elle est en contradiction avec la règle qui interdisait aux femmes d'en user, et de méconnaître le caractère scrupuleux de la religion romaine, qui conserve fidèlement les rites anciens, même quand elle n'en comprend plus le sens. H. H. J. BROUWER reconnaît d'ailleurs que la consommation de vin est un élément essentiel du culte de la **Bona Dea**, lié à la nature prophétique de la déesse. Dans ces conditions elle ne peut que faire partie du rituel archaïque et les noms de *lac* et de *mellarium* doivent avoir une signification religieuse (le vin considéré comme un breuvage initiatique?). En ce qui concerne l'interdit du myrte, on notera l'intéressante comparaison avec le mythe de Myrrha. Mais expliquer le tabou du myrte comme un refus de la fécondité qu'il symbolise tardivement (à l'origine il était purifiant) en raison de son association à Vénus est discutable. Les interdits religieux sont généralement de caractère archaïque; ensuite les détails d'un rituel doivent s'expliquer par rapport au culte lui-même et non en quelque sorte négativement par rapport à un culte étranger. Ne serait-il pas plus simple de supposer que le rôle du myrte dans le culte (flagellation rituelle en relation avec le mythe où Faunus frappe **Bona Dea** avec des branches de myrte) pourrait justifier son interdiction pour tout autre usage? Enfin conclure que *Bona Dea* était à l'origine une déesse de la fécondité semble en contradiction avec la plupart des données. En revanche H. H. J. BROUWER dégage avec beaucoup de finesse

l'évolution de la **Bona Dea** : déesse de la communauté humaine, comme tous les dieux archaïques, elle vit s'épanouir les virtualités qui lui permettaient de nouer des relations personnelles avec les humains ; son épithète de *Bona* se prêtait particulièrement à cette évolution car elle était suffisamment vague pour admettre de multiples interprétations. Et la contradiction apparente entre les sources littéraires et épigraphiques sur ce point s'explique aisément par le fait qu'on a évidemment plus de témoignages émanant des nombreux fidèles qui eurent personnellement recours à l'aide de la Bonne Déesse que de références au culte officiel, limité au cadre restreint du cercle aristocratique et à un rituel secret. Au total, le livre de H. H. J. BROUWER est un ouvrage de référence, indispensable à tous ceux qui s'intéressent au mystère de la Bonne Déesse même s'il ne dévoile pas tous ses secrets.

Nicole BOËLS-JANSSEN.

Marie-Françoise BASLEZ, *Saint Paul*, 1991 : Paris, Fayard, 3 *index*, 440 pages.

Il fallait beaucoup de courage pour s'attaquer à un sujet aussi difficile : le personnage de saint Paul est controversé, et son étude place le chercheur au carrefour de trois cultures (grecque, latine et hébraïque). M.-F. BASLEZ, qui se défend de vouloir faire de la théologie, a choisi d'aborder son sujet avec les méthodes de l'histoire, d'étudier « un homme dans son milieu » (p. 7). Et, disons-le tout de suite, elle a réussi.

Saint Paul est un personnage de roman, un *theios aner* comme on aurait dit à son époque. Citoyen romain, né dans une famille de pharisiens, il connaît le grec, le latin et l'hébreu (études à Jérusalem, chez Gamaliel). Après avoir persécuté les chrétiens, comme on sait, il connaît une conversion qui s'apparente de près aux expériences de la tradition juive (apocalypse) et païenne (rêve inspiré par le dieu) ; néanmoins, il ne se présente pas en « homme-dieu » mais en « homme de Dieu » (remarquables analyses aux p. 91-92 : le Christ, qui donne le salut par la croix, inspirateur de saint Paul). Après le « chemin de Damas », il passe trois ans au désert chez les Esséniens, puis voyage : Jérusalem, où il rencontre Pierre et Jacques, Tarse, Antioche qui devient en quelque sorte son quartier général. M. F. BASLEZ montre bien ici comment le christianisme a émergé du judaïsme, comment est né le nom de chrétien (p. 112). Puis saint Paul parcourt Chypre, l'Anatolie. Comme il dérange à Antioche, il entreprend une mission sans but bien défini, gagne la Macédoine, visite sans succès notable Athènes et Corinthe. De retour à Antioche, il impose la renonciation à la circoncision, choix fondamental pour la diffusion du christianisme ; mais il balance toujours entre judaïsants et hellénisants et, devant les oppositions à sa personne (duel avec Pierre), il doit partir pour un exil définitif et visite Éphèse, la Macédoine, Jérusalem où il est arrêté. Ce sont des chrétiens qui l'accusent d'apostasie, alors que le procurateur Felix lui reproche de troubler l'ordre public. Jugé, il fait appel à Rome où ses accusateurs ne viennent pas. De retour à Éphèse, il est à nouveau accusé de désordres sur la voie publique, et à nouveau transféré à Rome. Il meurt, sans doute en 67 ou 68, sur la route d'Ostie. La conclusion revient sur les principaux apports de cette synthèse qui est une vraie thèse : saint Paul voyage par nécessité plus que par vocation, et ne part pas à l'aventure mais préfère le « voyage organisé ». S'il « n'a pas façonné à son image toute la chrétienté issue du paganisme » (p. 299), il a surtout agi en polémiste et doctrinaire, et son apport le plus fondamental va à la théologie chrétienne.

Un esprit hypercritique ne pourrait trouver à contester que quelques fautes de frappe, inévitables dans un si gros ouvrage, et quelques analyses d'institutions : la

citoyenneté romaine donnée *in castris* (p. 22), le *ius gladii* du procurateur (p. 68), l'origine régionale des proconsuls de Chypre (p. 124), la présence de Macédoniens dans la garnison de Rome (p. 144), la mention d'un proconsul en Syrie (p. 254). Ces questions seront certainement reprises et approfondies dans une prochaine édition. Car, n'en doutons pas, il y aura une prochaine édition : ce livre, qui intéressera aussi bien le « grand public cultivé » que les enseignants et les étudiants, présente en outre l'avantage de se lire avec plaisir. Aussi, tant pour des raisons de forme que de fond, il connaîtra assurément le succès. C'est le seul mal qu'on lui souhaite.

Yann LE BOHEC.

Marianne KAH, « *Die Welt der Römer mit der Seele suchend... ». Die Religiosität des Prudentius im Spannungsfeld zwischen 'pietas christiana' und 'pietas Romana'*, Hereditas, Studien zur Alten Kirchengeschichte : Bonn, Borengässer, 1990, XX-369 pages.

Cette dissertation, présentée en 1985-1986 devant la faculté de théologie catholique de l'université Albert-Ludwig de Freiburg-im-Breisgau, veut réagir contre le cliché traditionnel qui présente la poésie de Prudence comme « un contenu chrétien dans une forme païenne ». À partir de trois approches qui correspondent aux trois parties de l'ouvrage (rhétorique et poétique chez Prudence; religiosité politique et idéologie romaine chez Prudence; spiritualité de Prudence), M. KAH cherche à évaluer la part de paganisme et de christianisme authentique dans la pensée et la spiritualité du plus grand poète latin chrétien.

Elle aboutit aux conclusions suivantes (déjà connues!) : pour Prudence, la poésie est un exercice ascétique, et le poème, une offrande (conception qu'on trouve déjà chez les païens) qui peut procurer le salut. Prudence, à la fois citoyen romain et chrétien, lie *salus publica* et *salus animae*; la *pax Augusta* a permis le développement du christianisme, mais c'est le Dieu chrétien, par l'intermédiaire des martyrs, qui garantit la pérennité de l'empire. La spiritualité de Prudence, fondée sur le dualisme âme / corps qui déprécie ce dernier, se rapproche de la philosophie hellénistique idéaliste, et son ascétisme « naturel » qui vise à libérer l'âme est voisin de l'humanisme naturaliste des stoïciens; toutefois, c'est la conception spécifiquement chrétienne de la résurrection totale de l'homme (corps et âme) qui réhabilite le corps, et le salut ne peut s'obtenir que par l'entrée dans l'Église chrétienne, dont le chrétien attend une sollicitude pastorale inconnue de la religion païenne.

Au total, le livre est sérieux, mais n'apporte rien de nouveau, comme le montrent les quelques remarques conclusives (p. 362-364) : M. KAH n'est pas la première à contester le cliché simpliste « fond chrétien-forme païenne »; elle aurait pu s'en rendre compte si elle avait mieux exploité la bibliographie de Prudence, notamment dans les langues non germaniques. D'autres avant elle (qui ne sont pas toujours cités) ont déjà montré que le dialogue culturel entre Prudence et le paganisme ne se situait pas seulement au niveau formel, mais concernait la pensée et la spiritualité du poète chrétien. Dans ce dialogue, il y a des « chocs en retour », c'est-à-dire une certaine intégration d'éléments de la pensée antique dans la spiritualité chrétienne; M. KAH a raison de le noter; mais elle a tort de sous-estimer la force de la christianisation qui convertit ces valeurs païennes au christianisme.

Jean-Louis CHARLET.

G. W. BOWERSOCK, *Hellenism in Late Antiquity* : Cambridge, 1990, 109 pages (dont 16 pl.).

En seulement six leçons — mais la sveltesse de la démarche a fait ses preuves — crépite un art du rapprochement servi par la fréquentation du syriaque, de l'arabe et aussi une curiosité aux aguets de toute découverte sur les sites ou dans les collections. La thèse est limpide : par sa langue et ses concepts, son imaginaire mythologique, l'hellénisation a créé une communauté culturelle où la singularité des autochtones a été prise en charge, les traditions préservées, des osmoses relatives favorisées avec les nouveaux courants, d'abord la religion chrétienne, ensuite l'Islam.

En raison de sa flexibilité, de son refus de former une église, la référence hellénique se prêtait d'emblée aux processus d'assimilation; elle se découvrait donc multiple, en gardant l'unité fédérative de l'écrit et de la représentation; grâce à son outillage, médiation, selon Bardesane, entre « ce qui se dit chez les Chaldéens et les Égyptiens », elle ajoutait aux forces de l'enracinement les facilités de la diffusion, si bien que le qualificatif de « grec » et non plus celui de « gentil » devenait le synonyme de « païen ». L'atteste l'interdiction énoncée par Julien contre les « Galiléens » d'enseigner dans une école, fille d'Homère. A l'abri, par conséquent, de ce camouflage, le paganisme survivait plutôt bien, là où le syriaque et le copte n'avaient pas brisé une continuité axée sur l'universel et le classique. D'ores et déjà, l'auteur laisse supposer des tendances duales à Palmyre, à Chypre, en Égypte, chez les Nabatéens, mais les exemples les plus développés dans les premières pages concernent l'Asie Mineure jusqu'au VI[e] siècle : à Tralles, Jean d'Éphèse dit des *pagani* qu'ils sont des milliers à se réunir autour de centaines d'autels, avec, de surcroît, une réunion annuelle « pour recevoir les lois »; des dendrophores fonctionnent à Magnésie du Méandre; sacrifices et oracles sont mobilisés par les gens d'Aphrodisias pour deviner l'avenir politique de Zénon; Artémis et Iphigénie ont leurs temples à Comana, au dire de Procope. Chaque fois s'exprime au grand jour une captation de l'hellénisme contre laquelle s'insurgent les *litterati christiani*.

Une seconde interférence joue précisément avec les rituels et les croyances du christianisme. Les païens connaissent la sainteté des Dieux et des hommes; à Hatra, à Bostra, à Palmyre, ils révèrent des trinités qui ou bien associent à un mâle, une femme et un enfant, ou bien introduisent un Théandrios/Théandrites, bien proche du Christ; eux aussi, font appel à des anges qui sont moins des messagers que des divinités masquées; plus étrangement encore, à Petra, à Elusa, mais surtout à Alexandrie, ils instaurent le culte d'une Vierge mère : dans la nuit du 5 au 6 janvier, raconte Épiphane de Salamine, vers 375/378, après une nuit de chants autour de l'idole de Koré, on promène, extraite d'une crypte, une statue de bois ayant une marque dorée en forme de croix sur le front, les paumes et les genoux; à la fin de la procession, il est dit : « En cette heure, Koré a enfanté de l'Aiôn » et par Aiôn, il faut comprendre, d'après Damascius, Osiris/Adonis, le dieu de la mort et du renouveau. A se fier à ces données, il est bien difficile, là encore, de ne pas songer aux *stigmata tou Iésou*.

La troisième conférence se focalise sur la Syrie et la guerre linguistique que se livrent le syriaque et le grec. L'un a été récupéré par les chrétiens, l'autre reste le fief des païens (mais il y a des exceptions, comme la mosaïque d'Edesse où Orphée est désigné en caractères syriaques). Ce syriaque a ainsi été choisi par Éphrem qui s'écrie : « Béni soit celui qui n'a jamais goûté à la sagesse des Grecs! »; Jacob de Serug y recourt pour ses homélies; au début du VII[e] siècle, il apparaît encore comme nécessaire, puisqu'une anthologie de philosophes est retranscrite en verna-

culaire. Pourtant son insuffisance lexicale se fait sentir et le grec, parfois rudimentaire — dans des inscriptions du Hauran, sur des chambres funéraires de l'Euphrate — se glisse avec ses hautes figures : telle, celle de Socrate à Apamée, il oppose à l'hagiographie syriaque ses Vies de philosophes, il alimente les spectacles de mimes, enfin il s'affirme un facteur si puissant de cohérence, qu'à Baalbek, à la jointure des règnes de Justin II et de Tibère II, il contribue au déclenchement d'une persécution dont les suites amènent la découverte de menées propaïennes jusque dans les sphères les plus élevées d'Antioche. Probablement exagérée par la polémique, cette persistance pourrait étonner, d'autant plus que la civilisation urbaine semble se désagréger assez vite. L'auteur retourne l'argumentation et y dénote, au contraire, la preuve de son raisonnement : en terre syrienne, l'amalgame greco-oriental avait réussi au point d'une certaine neutralisation réciproque.

A Dionysios est consacré le quatrième chapitre. Des témoignages de grands poids sont convoqués : d'abord l'épopée en quarante-huit livres de Nonnos de Panopolis, un être a priori paradoxal, car il pourrait avoir également écrit une paraphrase de saint Jean. De fait, en parallèle à de l'intérêt pour des épiclèses locales : Zeus Ampeleites en Phrygie, Hercule « à la tunique d'étoiles » à Tyr, et, liée à l'île de Bahrein, la nymphe Abarbareë, Nonnos christianise son Bacchus « qui a pleuré pour mettre fin aux pleurs des mortels ». Complémentairement est produite une iconographie quasi inédite : mosaïque de Sepphoris où Dionysos dîne avec Hercule ; tapis historié de Néa Paphos associant la victoire de Cassiopée, la déesse du Mont Casios, à deux panneaux christianisants : Marsyas condamné en raison de son « erreur » et Dionysos sur les genoux d'Hermès à la manière du divin bambin cajolé par la Madone ; enfin, sur des tissus conservés en Suisse par la Fondation ABEG, une série de personnages enchâssés de part et d'autre d'un Dionysos à la troublante beauté et toute idée simplificatrice disparaît encore davantage quand on apprend qu'à cette broderie étaient attachés d'autres fragments relatant des scènes du Nouveau Testament.

Avec la cinquième de ces « Thomas Spencer Jerôme Lectures », nous restons avec Nonnos dans le domaine de la littérature grecque en Égypte. Deux types de lettrés y apparaissent. On a un groupe de sages qui permet par la grécisation la sauvegarde d'informations sur le pays. Horapollon redonne vie de la sorte aux hiéroglyphes, suivant l'exemple d'un père historien et d'un oncle dont le linceul s'était surchargé miraculeusement d'empreintes divines ; dans ce milieu devait continuer à être lu le *Discours parfait* qui prophétisait, après leur départ d'Égypte, le retour des Dieux à Memphis. Une deuxième catégorie rassemblait les versificateurs, particulièrement nombreux en cette province qui aimait la poésie : Pamprepius et Cyrus, tous deux de Panopolis, Olympiodore de Thèbes, Christodorus (*sic*) de Coptos, Dioscorus d'Aphrodito. Les papyri ont heureusement livré plus que des noms ; nous pouvons encore lire des bribes d'épopée, de panégyrique, d'épithalame, de pastorale et constater que Nonnos n'est pas une exception : ni Homère ni Virgile ne sont oubliés et Dioscorus, à quelques lignes de distance, invoque la Sainte Trinité et un trio composé d'Achille, d'Ajax et de Diomède.

Enfin, inattendue et captivante, une confrontation de l'Islam avec l'hellénisme. Elle montre que le second fraie les voies au premier et que lorsque le premier a triomphé, le second subsiste un long temps : outre le polythéisme et un goût pour les odes, la période préislamique a été sensible au tracé des formes humaines : les peintures de Qaryat al-Faw proposent l'effigie d'un notable paré d'une grappe dionysienne. Plus tard, la bureaucratie omeyyade usera toujours du grec aux alentours de 685 — il est vrai que le monnayage est demeuré byzantin d'allure —; le château de Qsar al'-Amra dessinera ses baigneuses et peut-être un petit Dionysos ;

en 785, la mosaïque d'une église jordanienne nommera en grec les cités individualisées dans la marge de sa bordure. C'était néanmoins la fin d'un langage et les Abbassides commencent déjà à traduire en arabe des traités de philosophie et de médecine.

Le livre se clôt par la citation des ultimes paragraphes du *Temps retrouvé*. Dernière touche à un livre étincelant que cette allégorie du duc de Guermantes, semblable « à ces vieux archevêques sur lesquels il n'y a de solide que leur croix métallique » !

J.-P. CALLU.

Archéologie. Histoire de l'art.

Raffaela PAPI, *Dischi-Corazze abruzzesi a decorazione geometrica nei musei italiani* : Rome, Giorgio Bretschneider (= *Archaeologica*, 93), 1990, VII-101 pages, 99 planches de dessins, 29 planches de photos hors-texte.

L'auteur veut démontrer qu'une partie de la production de disques de bronze des VIII^e^-VII^e^ siècles, découverte aux alentours du lac Fucin, est bien de fabrication bruttienne, alors que depuis PINZA et PIGORINI la majorité des historiens de l'art admet une origine soit étrusque, soit picène : elle s'appuie pour cela sur la découverte d'un atelier métallurgique à Collelongo, mais même indépendamment de cela la cohérence interne de chacune des séries stylistiques définies dans le livre suffit à démontrer le propos, particulièrement pour les motifs d'animaux fantastiques traités sur un mode qui n'a rien d'étrusque.

L'interprétation de ces disques — en général, lorsque par chance ils sont découverts en contexte funéraire, ils sont accouplés par deux, un grand de diamètre légèrement supérieur à 20 centimètres et un petit légèrement inférieur à 10 centimètres, mais on connaît des inhumations à trois disques ou plus — est davantage sujette à caution : on admettra volontiers qu'ils étaient destinés à être reliés entre eux par un système de liens ou accrochés à un vêtement de cuir, puisque les trous de fixation existent dans la plupart des cas, mais ni la surface couverte par chaque disque ni leur nombre ne permettent, à l'évidence, une protection efficace : tout juste protègeraient-ils le cœur; les exemplaires découverts dans des tombes féminines et même dans une sépulture d'enfant viennent aussi infirmer l'opinion défendue par l'auteur. Qu'ils fassent partie de l'attirail destiné à distinguer les nobles et les riches du reste de la société est indéniable, mais qu'ils désignent uniquement les guerriers ne nous convainc pas. Le problème, à notre sens, reste entier, comme pour les disques composites du Hallstatt C jurassien, analogues par leurs dimensions, qu'on baptisait naguère « disques de pudeur » parce qu'ils se trouvent majoritairement dans des sépultures identifiées comme féminines.

Le raisonnement va cependant encore plus loin, car l'auteur tente d'affirmer l'existence précoce (milieu VIII^e^ siècle) d'une civilisation proto-marse culturellement (et ethniquement ?) distincte, qu'elle reconstruit avec des caractères bien proches des Samnites historiques : peuple transhumant dominé par une caste aristocratique guerrière que symbolise le guerrier de Capestrano, celui-là même que Raymond BLOCH, dans la récente édition du livre X de Tite-Live, propose comme symbole figuré des Samnites historiques. Elle voit par ailleurs dans la présence de tombes *a circolo* dans l'orientalisant de Tivoli l'indice d'une pénétration de ces supposés proto-Marses en Latium. Toutes ces hypothèses, si tentantes qu'elles soient, restent passablement fragiles, et une certaine allusivité des raisonnements, le manque de plans de sépultures (p. 15 on renvoie à une planche qui n'existe