Histoire des religions.

Vittorio Emanuele Vernole, *Servius Tullius*, Storia delle religioni, 15 : Rome, 2002, « L'Erma » di Bretschneider, 214 pages.

Ce livre paraît près d'un quart de siècle après le *King Servius Tullius* de R. Thomsen, publié à Copenhague en 1980, qui était la dernière grande synthèse sur le sixième roi de Rome et à laquelle se réfère explicitement l'auteur, estimant que nonobstant l'œuvre du savant danois, la question du règne de Servius Tullius reste « un problème ouvert ». À le lire, on comprend combien la perspective on peut dire historiciste de l'ouvrage de 1980 reste limitée et finalement assez peu adaptée pour rendre compte de ce que la tradition nous dit du règne de ce roi et de l'image qu'en avaient gardée les Romains. Servius a eu une importance pour les habitants de l'*Vrbs* des temps ultérieurs qui va bien au-delà de la réalité de ce qu'a pu être le pouvoir de celui dont V. E. Vernole admet qu'il doive être identifié avec le *Macstarna* compagnon de Caeles Vibenna connu par la table claudienne de Lyon et par la tombe François. L'auteur ne s'attache cependant pas à retracer, après d'autres comme A. Momigliano ou J.-C. Richard, l'utilisation politique qui a été faite de la figure de Servius dans le cadre de la lutte entre *optimates* et *populares*, mais à des données plus anciennes, perceptibles dans la topographie de Rome — avec une enquête précise sur les lieux de mémoire liés au sixième souverain de Rome, comme les temples de Fortuna ou celui de Diane sur l'Aventin dont la fondation lui était rapportée, ou aussi, ce qui est beaucoup plus neuf, sur sa place dans le temps des Romains, avec la trace d'une *parentatio* qui aurait eu lieu lors des nondines. Ce livre est donc, explicitement, une étude d'histoire des religions et V. E. Vernole se réfère, tout autant qu'à l'ouvrage de R. Thomsen, à l'essai de 1943 de G. Dumézil, dont il admet l'analyse du *census* comme louange qualifiante. Ce n'est cependant pas ce dernier point, lié au rôle historique de celui qui a dû réorganiser ne profondeur la société romaine, que l'auteur développe le plus, mais les aspects proprement mythiques, comme ceux que laissent entrevoir des témoignages directs sur l'époque où Servius a vécu, comme le décor du sanctuaire de Sant'Omobono. Nous avouerons cependant ne pas suivre l'auteur dans toutes ses analyses : on ne peut pas référer l'idéologie dont ce décor est porteur *sic et simpliciter* à Servius Tullius, alors que le sanctuaire a continué à être en usage sous le règne de Tarquin le Superbe — en termes de chronologie traditionnelle — et que c'est à cette seconde phase, selon l'opinion la plus généralement admise, que se rapporte le groupe d'Héraclès et Athéna. D'autre part, il semble difficile de poser un lien direct entre l'image de Servius dans la tradition et ces images, analysées comme se référant au triomphe et à un modèle héracléen. On ne peut pas faire abstraction du fait que la zone sacrée a connu un abandon prolongé au début de la république, signe que l'idéologie dont ces images étaient porteuses fut volontairement rejetée, comme incompatible avec les valeurs du nouveau régime. Aussi le rejet fait par l'auteur des analyses de M. Torelli et d'autres nous semble-t-il rapide et, même si la défiance de l'auteur à l'égard du concept, trop galvaudé, de hiérogamie, est justifiée, il ne prend pas suffisamment en compte des éléments comme la tradition extra-annalistique sur les amours de Servius et Fortuna ou les traces, qui ne sont pas prises en considération, d'aspects orientaux comme le motif de la « dame à la fenêtre ». Par ailleurs, la mise en relation de la légende avec celle d'Héraclès met en jeu des éléments beaucoup trop généraux, alors que des points

comme le récit de la naissance, le type de réalisations attribuées au sixième roi doivent avant tout s'interpréter en fonction du modèle du *conditor* Romulus qui amène à comprendre Servius comme un nouveau fondateur (aspect dont l'auteur a conscience, mais sans, à notre avis, en tirer toutes les conséquences). Il existe, dans la tradition sur ce roi telle qu'elle nous est parvenue, une complexe stratification d'élements, dans laquelle il ne faut pas sous-estimer les aspects de rupture qui ont existé entre la période royale et les temps républicains. L'élaboration des données de base au cours du v^e^ siècle av. J.-C. — date qu'admet l'auteur et qui nous paraît effectivement plausible — s'est faite en réélaborant des données antérieures d'une manière plus complexe que ce qui est envisagé dans ce livre. Néanmoins, tel qu'il se présente, l'ouvrage a l'indiscutable mérite de bien mettre en valeur la dimension mythique de ce qui nous est dit de ce roi, y compris dans sa « mémoire » étrusque. Ce n'est en effet pas un de ses moindres mérites de que d'avoir rappelé que même ce qui nous est parvenu, en Étrurie, relativement à Macstarna et aux frères Vibenna ne peut pas être considéré comme le simple reflet de faits historiques — comme dans la perspective de R. Thomsen. En particulier, ce qui n'a guère été souligné avant lui, V. E. Vernole met bien en relief que la scène de la tombe François où les héros vulciens s'opposent à une série d'adversaires, dont Gnaeus Tarquin de Rome, doit, au même titre que la scène du sacrifice des prisonniers troyens qui lui fait face, se comprendre en fonction de l'*Iliade* et du modèle du raid nocturne d'Ulysse et Diomède dans le camp troyen relaté au chant X de l'épopée.

Dominique Briquel.

Alessandro Barchiesi, Jörg Rüpke, Susan Stephens (éds), *Rituals in Ink. A Conference on Religion and Literary Production in Ancient Rome* (= Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 10) : Munich, Franz Steiner Verlag, 2004, VIII et 182 pages.

Il s'agit des actes d'un colloque tenu à la *Stanford University* en février 2002 et portant sur la présentation des rites religieux de la Rome ancienne dans les textes littéraires, l'objectif étant de stimuler la réflexion sur l'articulation entre texte et rituel. Entreprise assurément fructueuse et intéressante.

Ces actes offrent le texte de huit communications. Denis Feeney (« Interpreting Sacrificial Ritual in Roman Poetry : Disciplines and their Models ») montre, partant des sacrifices des *Géorgiques* et de ceux à Cérès des *Fastes*, que ces passages ne sont nullement de simples descriptions, même partielles, de rites réels, mais répondent à des intentions décelables des auteurs et doivent donc être lus en tenant grand compte du contexte. Jörg Rüpke (« *Acta aut agenda* : Relations of Script and Performance ») observe que le passage d'Ennius rapportant la prise d'auspices par Romulus et Rémus a eu pour auditeurs des *nobiles* prenant réellement les auspices dans leur vie active et que, en maintes occasions, textes et rituels se révèlent être des contextes mutuels de l'exécution de rites. Enrica Sciarrino (« A Temple for the Professional Muse : The *Aedes Herculis Musarum* and Cultural Shifts in Second Century B. C. Rome ») fait apparaître l'impact de l'action de Marcus Fulvius Nobilior qui, parti pour la campagne d'Étolie en 189 av. J.-C. avec des poètes et ayant consacré à son retour un temple au Champ de Mars abritant les neuf muses, conféra un prestige nouveau aux formes et aux pratiques poétiques à Rome. Frances Hickson Hahn (« *Vt diis immortalibus honos habeatur* : Livy's Representation of Gratitude to the Gods ») remarque que les prières de remerciement n'apparaissent en général que sous la forme de brèves mentions chez Tite-Live, alors que

celles de demande sont nombreuses et parfois étendues, et que l'action de grâces est surtout évoquée chez cet auteur par des rituels et des offrandes concrétisant la gratitude de la cité. Julia Hawkins (« The Ritual of Therapy : Venus the Healer in Virgil's *Aeneid* ») reprend le texte célèbre du livre XII de l'*Énéide* où Vénus guérit Énée de sa blessure et considère que Virgile, s'inspirant de deux passages de l'*Iliade*, attribue par cet épisode une compétence nouvelle à la Vénus Genetrix ancêtre des Iulii, lui conférant la capacité de guérir, et symbolise ainsi le contrôle d'Auguste sur les *technai* et la *paideia*. Yasmin Syed (« Ovid's Use of the Hymnic Genre in the *Metamorphoses* ») estime qu'il faut voir dans les *Métamorphoses* d'Ovide non seulement l'influence des genres épique et élégiaque, mais encore celle du genre hymnique, inspiré des *Hymnes homériques* et donnant au texte ovidien une véritable dimension religieuse. Mary Beard (« Writing Ritual : The Triumph of Ovid ») prend le cas du triomphe décrit par Ovide dans les *Tristes* et l'analyse, le situant dans l'optique du colloque, sous divers aspects. Trevor Murphy (« Valerius Soranus and the Secret Name of Rome ») reconsidère l'histoire de Valérius Soranus, qui aurait révélé le nom secret de Rome, mettant ainsi en péril l'existence de celle-ci, et estime que ce nom devait exprimer l'essence même de la Ville.

L'ouvrage se poursuit par des contributions, plus restreintes, de six *commentators* (Sarah Culpepper Stroup, David D. Leitao, Maud Gleason, Susan Stephens, Joy Connoly et Bren M. Rogers) ayant participé à la Table Ronde et posant notamment un certain nombre de questions complémentaires telles que : *Ritual of Ink ? Ritual : what Ritual ? Whose Rituals in Ink ?* Il se termine par deux index utiles.

Gérard Freyburger.

C.F. Konrad (éd.), *« Augusto augurio ». Rerum humanarum et diuinarum commentationes in honorem Jerzy Linderski* : Stuttgart, Steiner, 2004, X-203 pages.

À Jerzy Linderski, ce volume de bonne facture offre, en hommage, dix articles, aux frontières de la religion (d'État) et de la politique. Les dix contributions, qui se lisent avec un intérêt soutenu et toujours avec profit, même si elles n'emportent pas toutes une égale adhésion, paraissent disposées selon un ordre aléatoire (ni alphabétique, ni chronologique ou thématique).

F. Hickson-Hahn, *The Politics of Thanskgiving*, enquête sur les prières d'action de grâces et, en amont, la formulation des vœux qui, progressivement, mettent l'accent sur le général en tant que personne, et non plus comme représentant de l'État : au centre de l'échange rituel entre les dieux et le peuple romain, le général émerge de plus en plus comme individu, bénéficiaire de la faveur divine. — T.J. Moore, *Confusing the Gods : Plautus, « Cistellaria » 512-527*, analyse les serments répétés d'Alcésimarque, parodie de prière. Mais cette lecture attentive et subtile est, à mon sens, trop dépendante de l'établissement du texte, incertain et largement corrigé : sur des hypothèses de critique textuelle, on ne peut édifier que d'autres hypothèses, si séduisantes soient-elles. — C.M. McDonough, *The Pricing of Sacrificial Meat : « Eidolothuton », the Ara Maxima, and Useful Misinformation from Servius*, reprend le commentateur de Virgile sur le prix de vente des viandes sacrificielles : si elles se vendent plus cher, ce n'est pas *causa religionis*, mais parce qu'elles sont de meilleure qualité. J'ajouterai : et plus tendres, puisqu'elles proviennent de bêtes non seulement de premier choix, mais qui n'ont jamais travaillé. — H.F. Mueller, *« Nocturni coetus » in 494 BC*, soupçonne, dans

ces réunions de nuit de la plèbe, outre l'aspect politique de la protestation contre l'esclavage pour dettes, une dimension religieuse. Faut-il y reconnaître une sphère religieuse de la nuit, opposée à celle du jour, temps de la légalité et des auspices ? L'hypothèse suscite l'intérêt, mais, en l'absence de preuve décisive, la démonstration ne peut aboutir. — M. Panciera, *Livy, « conubium », and Plebeians' Access to the Consulship*, analyse, à partir de Tite-Live et des données prosopographiques, le lien qui unit droits politiques et intermariage : l'accès des plébéiens aux plus hautes fonctions s'est fait grâce à leurs alliances matrimoniales avec des familles patriciennes. — M. Johnson, *A Witticism of Antoninus Caracalla ?*, explicite la plaisanterie macabre (et qui doit être authentique) de Caracalla sur la mort de Papinien, exécuté à la hache, alors qu'il aurait dû, légalement, l'être à l'épée. — J.S. Perry, *In honorem Theodori Mommseni : G.B. De Rossi and the « collegia funeraticia »*, restitue, avec esprit et élégance, les relations, souvent difficiles, faites d'amitié et d'incompréhension, entre le protestant allemand (« rhinocéros dans un champ de vigne », selon M^gr^ Duchesne ; en d'autres termes, éléphant dans un magasin de porcelaines) et l'Italien catholique, et retrace l'historique et les vicissitudes de la thèse du second sur les collèges funéraires, sous lesquels se seraient dissimulées les premières communautés chrétiennes. — D.J. Gargola, *The Ritual of Centuriation*, rattache les techniques de la centuriation non à la religion étrusque, comme le disent les anciens, mais aux pratiques de l'art augural romain : la prise des auspices, la délimitation des *templa*, la fondation des colonies relèvent de la même élite dirigeante.

Les deux dernières contributions portent sur la divination. L'article de T. Mazurek, *The « decemuiri sacris faciundis » : Supplication and Prediction*, se compose en fait de deux parties. La première allègue un déclin des décemvirs, en matière de supplications, entre 215 et 194. Mais l'auteur a le tort de raisonner, et de présenter, p. 165, un tableau en trompe-l'œil, comme si Tite-Live nous livrait des statistiques complètes : ses dénombrements ne tiennent compte ni des silences de Tite-Live, qui n'est pas tenu de tout dire, ni du rôle des pontifes, complètement méconnu, dans l'expiation des prodiges, qui n'est pas le seul fait des décemvirs et des haruspices. On n'admettra pas, non plus, que le sénat ait prescrit des supplications de son propre chef, sans l'avis des prêtres, agissant comme experts. La deuxième partie vise à montrer que les Livres Sibyllins ne se bornaient pas à prescrire des expiations, mais qu'ils comportaient, dès l'origine, des prédictions — ce qu'on acceptera sans peine (compléter la bibliographie par l'article de C. Février, *De l'usage des Livres : le décemvir, prêtre ou « uates » ?*, dans *Latomus*, 61, 2002, p. 821-841). — C.F. Konrad, *Vellere signa*, qui doit beaucoup, pour l'inspiration, à la magistrale étude de J. Linderski lui-même, *The Augural Law*, dans *ANRW*, II, 16, 3 (1986), explique le phénomène insolite des enseignes qui, fichées dans le sol, refusent de s'en laisser arracher, comme un signe, alarmant, que les auspices du général ne sont pas valides. On eût cependant souhaité que le statut du « signe » (j'emploie à dessein un terme neutre) fût mieux précisé : est-ce un augure, c'est-à-dire un signe oblatif (comme l'auteur l'admet, d'après Servius, *Aen.*, 11, 19), ou un prodige, comme le dit Tite-Live, 22, 3, 14 ? Ni l'article, ni le livre n'ont d'autre conclusion que l'*omen* de 386, toujours emprunté à Tite-Live, 5, 55, 2 : *signifer, statue signum ; hic manebimus optime*. Tant les pratiques divinatoires de Rome restent, pour le chercheur, une source inépuisable d'enquête et d'interrogation.

Jacqueline Champeaux.

Ruth Stepper, *Augustus et sacerdos. Untersuchungen zum römischen Kaiser als Priester*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge — 9, herausgegeben von Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer (Saarbrücken), Jörg Rüpke (Erfurt) und John Scheid (Paris) : Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 2003, 275 pages.

C'est avec quelques réserves sur la méthode d'investigation suivie que l'on accueillera la monographie de Madame Ruth Stepper : *La figure de l'« empereur prêtre » à Rome, d'Auguste à Gratien* (traduction libre du titre allemand) — ouvrage qui reprend le texte d'une thèse d'habilitation à diriger des recherches soutenue en 2003 à l'Université de Potsdam. De fait, l'orientation délibérément historique adoptée par l'auteur (au mépris de toute approche philologique) ne donne lieu à aucune étude sémantique et religieuse des termes fondateurs de l'enquête : *augustus et sacerdos*. On aurait aimé en particulier que M^me^ Stepper s'appuie sur le bel article de Jean Gagé dans sa première manière, « Romulus Augustus », *MEFR*, 1930, p. 138-181, pour rappeler que dans la Rome antique est *augustus* la personne (ou la chose) douée du « plein de force mystique » — notion que désignait précisément le vieux thème nominal **auges-*. De même on regrettera l'absence de tout essai d'explication étymologique et théologique du nom d'agent *sacerdos* à partir du composé **sakro-dhō-ts* (= « celui qui accomplit les cérémonies sacrées, prêtre en général »), dont le premier élément est constitué par le neutre *sacrum* (= « toute espèce de chose sacrée ») — témoin la définition pertinente qu'en donne Varron en *LL*, V, 83 : *sacerdotes uniuersi a sacris dicti* — et dont le second appartient à la racine **dhē* — (= « mettre, poser, placer ») — tant il est vrai que l'expression *sacrum facere* signifie « placer (sur l'autel) un sacrifice, faire un sacrifice ». Cette mise au point lexicale aurait évité à Ruth Stepper certaines conclusions hâtives sur un prétendu fonctionnalisme de la religion romaine officielle, voire sur un déficit de sacré des prêtrises romaines (cf. p. 258) : « vieles erscheint *einseitig funktional* und sogar *nicht auf die Verkörperung von Heiligkeit ausgerichtet* ».

Il reste que le corps même de cette recherche sur la composante spirituelle du pouvoir impérial à Rome offre au lecteur de bonne foi comme au spécialiste une revue à peu près complète des divers sacerdoces exercés par l'« empereur prêtre » — notamment le grand pontificat. C'est d'ailleurs autour de cette haute magistrature religieuse, de sa structure et de son organisation (cf. chapitre 6, p. 228-257), que cristallise la problématique centrale du livre de M^me^ Stepper : l'examen des rapports entre *imperium* et *sacerdotium* et de leur évolution progressive — depuis la fin de la République (cf. chapitre 2 : « Caesar als Wegbereiter », p. 25-39) jusqu'à l'époque théodosienne (cf. chapitre 5, p. 210-227). On saura gré ainsi à M^me^ Stepper d'avoir mentionné p. 44 sq. — dans son chapitre sur « les fonctions sacerdotales des empereurs romains » — les circonstances de l'accession d'Auguste au grand pontificat en 12 av. J.-C., à la mort de Lépide qu'il n'avait pas voulu dépouiller, vivant, de cette dignité — par respect non pour l'homme, mais pour le sacerdoce suprême. À cette date, Auguste possède tous les titres qu'il énumère dans les *Res Gestae* (§ 7, éd. J. Gagé) : *pontifex maximus, augur, quindecimuirum sacris faciundis, septemuirum epulonum, frater Arualis, sodalis Titius, fetialis fui*. Peut-être convenait-il ici de rappeler qu'Octavien, lors de son élévation au sommet de l'État en 27, comprit l'intérêt de protéger sa personne par une sorte de sacre surnaturel : se refusant à devenir un nouveau Romulus, il accepta du sénat le surnom d'*Augustus* — aussi bien en raison, écrit Suétone (*Diuus Augustus*, 7, 4), de la nouveauté que du caractère sacré de ce *cognomen* prestigieux dont tout permet de penser qu'il fut accordé en réalité à l'initiative du récipiendaire. Sur cette

question, on se reportera à l'article de Robert Schilling, qui curieusement ne figure pas dans la bibliographie générale : « L'originalité du vocabulaire religieux latin », *RBPh*, 49, 1971, p. 48 sq. (repris dans *Rites, cultes, dieux de Rome*, Klincksieck, collection « Études et commentaires », XCII, Paris 1979). En tout état de cause, Ruth Stepper a le mérite insigne d'avoir mis en perspective cette volonté d'Auguste d'unir organiquement la religion romaine à sa propre personne. Et de fait, l'auteur se plaît à souligner avec raison l'audace des initiatives religieuses de Jules César, qui avait prévu l'hérédité du grand pontificat dans sa famille (cf. 2, 5 : p. 34-39). Rien d'étonnant dès lors si son fils adoptif affirma à son tour des droits exorbitants sur la fonction. Non seulement il ne descendit pas au Forum occuper la demeure officielle de la charge, près de la *Regia* ; mais il fit construire dans son palais du Palatin une chapelle consacrée à Vesta : désormais la déesse, représentée par la flamme sacrée qui ne devait jamais s'éteindre en gage de l'éternité de Rome, apparaissait encore plus proche du prince, partant plus attentive au sort de l'empire romain. Décision hardie, voire révolutionnaire, et dont la symbolique s'avère particulièrement riche. De fait, en revenant à la colline inspirée, Auguste se présentait comme l'héritier légitime de Romulus et le refondateur de l'*Vrbs* ; en unissant son foyer et celui, immortel, de l'État, le prince assumait et résumait à lui seul l'ensemble de la romanité ; entre la « troyenne » Cybèle et « son » Apollon actien et prophétique, il affirmait son ascendance légendaire et sa *felicitas imperatoria* ; enfin, à la porte même de son palais, les lauriers du triomphe perpétuel exprimaient la réunion sur sa personne de l'*imperium* victorieux et du sacerdoce suprême. Mais il y a plus : rien n'indique qu'une si étrange innovation ait provoqué la moindre critique pendant et après le siècle d'Auguste. Comme l'a montré avec justesse l'auteur, elle se perpétua sans difficulté d'empereur à empereur (cf. chapitre 4 : p. 105-209). Tant il est vrai que s'était développée alors toute une idéologie (déjà sensible au cours des guerres civiles de la fin de la République) de la nécessaire jonction, pour une réussite bienheureuse, du sacerdoce et du pouvoir. Du moins jusqu'en 375 apr. J.-C., quand l'empereur Gratien renonça au titre de *pontifex maximus* (cf. 5, 1 : « Das Verzicht auf das kaiserliche Oberpriestertum »). Assurément il n'était pas interdit de signaler que, plus tard, ce titre fut ressuscité en faveur du pape, chef de la chrétienté. Hommage magnifique rendu, inconsciemment ou consciemment, aux traditions de la Rome païenne.

En définitive, le travail de Ruth Stepper se caractérise par une abondance de l'information documentaire et, corrélativement, une indigence de sources littéraires. Car le parti pris qui y a été retenu — celui de l'*Altertumswissenschaft* contre la *Klassische Philologie* — accorde une place tout à fait excessive, sinon exclusive, à l'épigraphie, à la numismatique ainsi qu'à l'archéologie, au détriment de l'historiographie moins sollicitée. Nul ne songe à nier l'importance des sciences auxiliaires de l'histoire pour l'étude d'une institution politique et religieuse majeure, de son fonctionnement comme de ses transformations à travers les âges ; mais nul n'ignore non plus l'apport irremplaçable des textes d'auteurs grecs et latins lorsqu'il s'agit de comprendre les principes idéologiques ou doctrinaux qui la sous-tendent. Aussi, pour la connaissance des mondes anciens, les sciences *philologiques* se révèlent-elles indissociables des sciences *historiques* de l'Antiquité.

Yves Lehmann.

Jan N. Bremmer, *The Rise and Fall of the Afterlife* : London - New York, Routledge, 2002, 238 pages.

L'ouvrage reproduit, amplifiées et accompagnées de notes abondantes, une série de conférences faites, en 1995, à l'Université de Bristol. Au vu du titre et des deux miniatures chrétiennes que reproduit la couverture — l'une représentant un paradis lumineux où siège un père accueillant, l'autre un enfer ténébreux où un damné rôtit au-dessus d'un feu brûlant —, on pourrait s'attendre à trouver ici l'histoire de l'essor et du déclin qu'ont connus, de l'antiquité à nos jours, les croyances et les représentations relatives à une vie après la mort. Mais, plutôt qu'un parcours en continu, les sept études qui composent le livre traitent chacune d'une thématique particulière en rapport avec le thème général. Il n'empêche que plusieurs chapitres entreprennent de confronter l'antiquité à la modernité, le cas échéant en faisant étape au moyen âge. Si l'on précise que les temps anciens brassent non seulement les mondes grecs et romains, mais aussi les domaines juif et chrétien, voire, lorsque le sujet y invite, l'Égypte et la Perse, on mesure l'ampleur de la trajectoire parcourue. Cette vaste enquête s'appuie sur une documentation, ancienne et moderne, très riche et remarquablement maîtrisée ; qui connaît les travaux antérieurs de l'auteur, en particulier *The Early Concept of the Soul* (Princeton, 1983), ouvrage qui prélude aux présentes recherches, n'en est pas surpris. Non moins digne d'éloge est le souci de clarté qui, dans une matière très complexe, préside aux exposés. La dimension réduite du genre conférence fait qu'on n'a droit parfois qu'a des survols un peu rapides. On est loin des enquêtes fouillées de *Lux perpetua* (Cumont, 1949) et de *Psyché* (Rohde, 1928, pour l'édition française), deux ouvrages fondateurs qui n'ont pas été remplacés. Les présentations synthétiques proposées ici n'en sont pas moins utiles, et alternent d'ailleurs avec des analyses plus développées qui font place à des vues originales.

Les premiers chapitres s'attachent à mettre en lumière les principaux jalons qui ont marqué le développement des conceptions de l'âme et des représentations de l'au-delà qui y sont liées, chez les Grecs principalement et chez les Juifs de l'ère préchrétienne. Retiennent d'abord l'attention (chap. I. *Inventing the afterlife*) les poèmes homériques et, en particulier, la conception pessimiste d'une vie diminuée que mènent dans un Hadès souterrain les âmes des morts assimilées à des ombres (la *psychè-eidôlon*). Dans l'*Odyssée*, avec la plaine élyséenne, et chez Hésiode, avec les îles des Bienheureux, se fait jour l'idée d'un sort meilleur après la mort, dont certains héros ont été autrefois gratifiés, et qui n'intéresse donc pas le commun des mortels. Ces croyances et ces images persisteront durant toute l'antiquité, nonobstant la valorisation décisive qu'à la fin de la période archaïque les pythagoriciens impriment à la conception de l'âme humaine, imputant à celle-ci une origine divine, une nature immortelle et une destinée céleste à laquelle elle peut accéder, pourvu qu'elle se purifie au cours des réincarnations qu'elle subit. Pour une bonne part, cet enseignement est rapidement relayé par l'orphisme qui en accentue le dualisme « puritain ». On en trouve l'écho chez des poètes comme Pindare, et même dans les croyances populaires, ainsi qu'en témoignent certaines inscriptions funéraires. Mais le dualisme pythagoricien a laissé des traces plus profondes encore chez des philosophes comme Empédocle, Socrate, Platon et ses lointains disciples néoplatoniciens, lesquels influenceront à leur tour la pensée chrétienne. C'est donc avec raison que l'auteur consacre tout un chapitre à cette étude (II. *Orphism, Pythagoras and the he rise of the immortal soul*). Il s'efforce de distinguer les deux courants susdits et, s'agissant de l'orphisme, qu'il apparente au dionysisme, il met bien à profit les découvertes récentes (papyrus de Dervéni, nouvelles lamelles

d'or, vases d'Apulie) pour clarifier certaines questions pendantes. Peut-être est-ce aux orphiques que l'on doit la préfiguration, sous la forme d'un bourbier ombreux, d'une sorte d'enfer opposé au paradis promis aux initiés. Parallèlement à ces croyances nouvelles issues de milieux intellectuels, des espérances eschatologiques, accompagnées de la représentation d'un au-delà bienheureux, ont aussi été cultivées par les cultes à mystères d'Éleusis, que le premier chapitre évoque un peu trop sommairement, vu leur rayonnement considérable et persistant. À propos du pythagorisme, l'auteur s'interroge longuement sur la genèse de son anthropologie dualiste, qui valorise la notion d'âme sous les espèces d'un *daimôn*. personnel. Mettant l'accent sur des facteurs politiques et psychologiques qui ont pu en favoriser l'éclosion, il privilégie donc l'idée d'un développement interne, rejetant pour des raisons chronologiques l'hypothèse d'une influence de l'Inde et récusant pareillement la thèse d'un « chamanisme grec » qui, inaugurée par Meuli et Dodds, compte encore des adeptes aujourd'hui. Un chapitre entier (III. *Travelling souls ?*), qui déborde un peu le thème de l'*afterlife*, mais mérite toute l'attention, est consacré à cette réfutation ; il reprend le dossier *ab ouo* et développe une argumentation très serrée.

On ne s'étonnera pas qu'un tel brassage de sujets périlleux puisse susciter des réserves et des questions. S'agissant du pythagorisme, la thèse d'un développement autonome de la doctrine d'une âme immortelle et d'une transmigration à laquelle elle est soumise gagnerait à être présentée dans un exposé plus ample de cette philosophie. Or, même l'eschatologie pythagoricienne est à peine évoquée. On peut rappeller à ce propos que L. Rougier, non cité ici, avait lancé jadis l'idée, au demeurant discutable, de *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes* (Paris, 1933). Peut-on, d'autre part, ranger Parménide aux côtés de Pythagore et Empédocle parmi les propagateurs de la doctrine orphico-pythagoricienne de la réincarnation ? Une telle attribution, qui ne peut invoquer qu'un unique et tardif commentaire de Simplicius (cf. 28B13 D.K.), est loin de faire l'unanimité parmi les historiens de la philosophie (*e.g.*, arguments à l'appui : L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Paris, 1986, p. 103, 291 et 332). Il eût fallu à tout le moins le signaler. Étonne aussi l'assertion selon laquelle, par opposition à l'orphisme, le sentiment de la faute serait absent du pythagorisme. Ce n'est pas l'avis qu'exprime, par exemple, M. Detienne dans son ouvrage classique sur *La notion de* daïmôn *dans le pythagorisme ancien*, p. 85-87 (Paris, 1963), auteur à qui l'on doit aussi d'importants travaux, pareillement ignorés ici, sur l'orphisme et le dionysisme. Concernant les espérances eschatologiques qui ont été cultivées dans plusieurs milieux, on ne peut s'empêcher de trouver un peu courte l'affirmation selon laquelle les Grecs n'auraient conçu le bonheur promis dans l'au-delà que *in a strictly materialistic sense* (p. 6). Sans doute ne faut-il pas interpréter ces croyances à la lumière du spiritualisme d'un Platon, lequel prend soin effectivement de dénoncer l'espoir de ripailles gourmandes que certains orphiques faisaient miroiter auprès de leur clientèle. Mais de là à conclure que tous les initiés n'ont jamais rêvé que de biens matériels dans l'au-delà, il y a de la marge. N'enseignait-on pas à Éleusis que les fidèles défunts continuaient de célébrer les mystères dans l'après-vie ? Et pour être du genre comique, la parodie qui, dans les *Grenouilles* d'Aristophane, illustre cette idée, ne prête-t-elle pas à ces « bienheureux » une ferveur mystique qui témoigne d'aspirations autres que purement matérielles ?

Au total, on peut sans doute admettre avec l'auteur que les Grecs ont été bien plus préoccupés de la vie présente que d'une vie future, l'intérêt pour celle-ci ayant connu son apogée, semble-t-il, au cours du v^e^ siècle avant notre ère. *Mutatis mutandis*, la remarque vaut aussi pour les Juifs de l'Ancien Testament, auxquels un

bref paragraphe est consacré dans le premier chapitre, les informations dont on dispose étant cette fois beaucoup moins abondantes. Avant que ne s'exerce, tardivement, l'influence du dualisme grec, la notion d'âme, comme force de vie, n'est jamais opposée au corps dans la pensée juive et ne s'applique pas aux morts, lesquels sont promis, au delà de la tombe, à un Schéol souterrain qui rappelle assez bien l'Hadès. Après l'exil se développe l'idée d'un bon et d'un mauvais séjour des morts ; il est notamment question du feu de la Géhenne comme châtiment des impies. Mais l'idée d'un séjour heureux dans l'au-delà n'a guère été cultivée dans le monde juif.

La présentation très brève à laquelle nous nous voyons contraint pour les chapitres suivants ne signifie pas qu'ils soient moins dignes d'intérêt que les précédents. Bien au contraire, les deux derniers chapitres notamment (VI. *Ancient necromancy and modern spiritualism*, c'est-à-dire le spiritisme, et VII. *Near-death experiences : ancient, medieval and modern*) offrent la matière d'une lecture très stimulante. Au préalable, l'auteur traite d'un thème majeur de la pensée chrétienne (IV. *The resurrection from Zoroastre to late Antiquity*). Impensable pour les Grecs, la croyance en une résurrection des morts, combinée parfois avec la notion d'un jugement dernier, est de celles dont discutent déjà certains courants du judaïsme. Mais, comme le montre bien l'auteur, elle ne dérive pas de la Perse. Chez les chrétiens, la foi en la résurrection du Christ apparaît d'emblée comme une donnée essentielle ; si elle n'est pas sans analogie avec la croyance païenne en des *dying* et *rising gods*, elle a dû, estime l'auteur, naître indépendamment. Quant à l'idée d'une résurrection des morts, qu'on appellera aussi, significativement, « résurrection de la chair », elle n'est pas absente des évangiles, mais elle s'épanouira surtout à la faveur des martyres. La vision chrétienne de la vie après la mort fait l'objet du chapitre suivant (V. *The development of the early Christian afterlife : from the* Passion of Perpetua *to purgatory*). Il faut attendre ce récit d'un martyre, vers l'an 200, pour voir décrit, à profusion, le paradis des élus et évoqué peut-être, mais sobrement, l'enfer des réprouvés. Ces images et d'autres similaires empruntent des éléments à la tradition juive, mais puisent aussi à l'héritage gréco-romain. Apparaissent comme traits spécifiques l'idée de la multitude des bienheureux ainsi que la relation intime qu'ils entretiennent avec leur Dieu. Quant à l'idée d'un purgatoire, elle n'est affirmée qu'au XII^e^ siècle, comme l'a montré J. Le Goff. Prenant quelque distance à l'égard de ce dernier, l'auteur pense que cette croyance pourrait être une adaptation opérée sous l'influence de doctrines gnostiques et cathares. Trois appendices traitent successivement de l'appellation de « chrétiens », de l'origine du terme paradis et de *La vision de Dorothée*. Suivent une bibliographie imposante ainsi qu'un copieux index des noms propres, des sujets traités et des citations anciennes. L'édition est très soignée.

Voici donc un ouvrage qui, sur un important sujet d'histoire des religions, propose diverses mises au point critiques fort bien documentées, développe des idées originales et ouvre de nouvelles perspectives de recherche.

A. Motte.