récits contradictoires reflètent la rivalité doctrinale entre arianisme et orthodoxie et les efforts romains pour affirmer la primauté du siège de Pierre.

François Heim.

Hartmut Leppin, *Theodosius der Grosse* : (Gestalten der Antike). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003, 277 pages.

Dans cette nouvelle série de biographies de personnages de l'Antiquité, essentiellement des politiques (mais un *Athanase* est prévu), H. Leppin, auquel on doit déjà un important ouvrage sur les empereurs chrétiens du v^e^ siècle (*Von Constantin dem Grossen zu Theodosius II. Das christliche Kaisertum bei den Kirchenhistorikern Socrates, Sozomenus und Theodoret*, Göttingen, 1996) nous donne aujourd'hui une biographie de Théodose 1^er^. Un chapitre d'introduction décrit la diversité de l'empire : diversité ethnique, linguistique, des modes de vie, des mentalités, des situations sociales, de l'armée, de l'administration, des religions et de leur impact. Quelques pages sont ensuite consacrées à « la jeunesse d'un militaire », ce que l'on sait des débuts de Théodose. Son règne est ensuite présenté en cinq grands chapitres ; les premières années : un empereur étranger en Orient (379-382), consolidation de l'acquis (383-388), Théodose en Occident (388-391), retour à Constantinople (391-394), de nouveau en Occident. Un dernier chapitre intitulé « Théodose le Grand » tente une appréciation d'ensemble de son règne. Il commence par un rappel des opinions des historiens anciens — négatives chez l'eunomien Philostorge, les païens Eunape et Zosime, louangeuses chez Ambroise, puis chez les historiens nicéens Rufin, Socrate, Sozomène, et surtout Théodoret - ce qui lui vaut le titre de « grand », que lui attribue pour la première fois le concile de Chalcédoine de 451. Il le partage avec Constantin, qui comme lui a favorisé la « vraie foi », ce qui sera retenu par l'historiographie du Moyen Age et des débuts de l'époque moderne, marquée par le christianisme. L'historiographie séculière (Burckhardt, Seeck, Ensslin) porte sur ses convictions des jugements plus divers. L'A. dit ensuite ce que lui-même a voulu faire : donner une autre image de l'empereur, un empereur qui était peu attaché à des principes précis, mais qui s'efforçait d'intégrer les sujets de son empire et préférait réagir aux problèmes plutôt que les prévenir. Avant d'expliciter ce point de vue, il souligne que les sources ne permettent guère de se faire une idée précise de la personnalité de Théodose, car nous n'avons sur lui que des jugements ou des textes officiels. En revanche, le personnage officiel est mieux connu, et l'A. résume ici les grands traits de sa politique, politique extérieure, politique administrative, politique religieuse, en soulignant à plusieurs reprises sa continuité par rapport à ses prédécesseurs. Une nouveauté dans son style de gouvernement : l'aptitude à utiliser le christianisme, devenu une puissance sociale dominante, pour l'affirmation de son pouvoir. Et l'A. de conclure : « il eut assez à faire à s'arranger avec les circonstances, à s'attacher les élites de l'empire, à brider les usurpateurs, à canaliser la nouvelle puissance des Églises. Et de surcroît la fortune lui resta fidèle ». Ses sujets chrétiens y ont vu un signe de la grâce divine, et c'est « dans son attitude religieuse, sincère ou non, que se trouve la clef de son importance historique ». Ce qui justifie, finalement, ce titre de « grand » que lui donna l'Église.

Un ouvrage bien documenté, aux jugements mesurés et nuancés.

Pierre Maraval.

Histoire des religions

Robert Turcan, *Liturgies de l'initiation bacchique à l'époque romaine (Liber). Documentation littéraire, inscrite et figurée*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, XXVII : Paris, Institut de France, diff. De Boccard, 2003, XXIV-166 pages, 7 plans, 100 figures.

Le livre de R. Turcan se présente avec modestie comme un recueil de documents, non point sur le culte dionysiaque dans son ensemble, mais sur un objet plus strictement délimité : les rituels d'initiation, pour lesquels nous n'avons d'informations qu'à l'époque romaine. On n'y cherchera donc pas une synthèse sur la religion de Bacchus (pour laquelle on se reportera au dernier chapitre de son ouvrage de 1989, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, aux Belles Lettres : « Dionysos et Sabazios »), mais un riche corpus de données, classées et commentées.

L'introduction expose l'état de la question avant l'époque romaine et, en même temps, explique le titre et les limites historiques choisies. C'est dans l'Égypte hellénistique, celle de Ptolémée IV Philopator, que le dionysisme orgiaque des origines est devenu un culte mystérique, comportant des initiations, à l'image d'Éleusis. D'où le caractère tardif de la documentation, classée sous trois rubriques : littéraire, épigraphique, iconographique (chacune entre 40 et 50 pages). Comment présenter des documents hétérogènes, de nature, de date diverses, dont la fiabilité et l'interprétation posent à chaque instant des problèmes ? Confronté à ces difficultés, l'auteur a adopté une méthode souple. Plutôt que de citer les textes littéraires document après document, chacun reproduit dans son intégralité, R. Turcan les a soumis à un traitement analytique. Nous suivons pas à pas les moments de l'initiation dionysiaque, décomposés et classés en autant d'étapes, de I à X, dont le sommaire est déjà, à lui seul, un enseignement : conditions générales et préliminaires (temps, lieux, sexe, âge, etc.) ; engagement initiatique (serment, secret) ; conformation extérieure des candidats (peaux de bêtes... tatouage, maquillage) ; mobilier cultuel (ciste, van) ; *signa*, *symbola* (serpent, phallus) ; évocations mythiques et infernales ; omophagie ; vin et ivresse ; danse et musique ; finalités (votives... posthumes). Ce classement minutieux a rendu superflu un index, dont, de fait, le lecteur ne ressent pas la nécessité. Comme il s'agit d'un recueil savant, contrairement à l'usage qui se répand de plus en plus dans des publications de moindre niveau, les textes, grecs ou latins ne sont pas traduits, seulement éclairés par le commentaire.

À la faveur de ce découpage, on retrouvera ainsi, presque sous chaque entrée, le texte majeur qu'est Tite-Live XXXIX : sous I, liturgies nocturnes, n° 1 ; périodicité, n° 10-11 ; bois sacré, n° 12 ; antre, n° 15 ; sexe : n° 24 (mystères d'abord réservés aux femmes, puis les hommes sont admis) ; âge, n° 26 (initiation d'enfants). Arnobe V mérite aussi une place importante ; je note avec intérêt que, contrairement à F. Mora, R. Turcan le situe dans la dépendance de Clément d'Alexandrie. Le commentaire, souvent très riche, n'est pas seulement rituel, mais philologique ou archéologique. R. Turcan discute le texte d'Ovide, *fast.*, 2, 329, œuvre pour laquelle il a choisi, comme édition de référence, celle de F. Bömer (en raison du commentaire ?), plutôt que celle de la CUF, due à R. Schilling.

Les deux parties suivantes, épigraphique et archéologique, ont leur organisation propre et sont, de même, dominées par un document majeur : la grande inscription (grecque) de Torre Nova et les fresques de la Villa Item. La « documentation inscrite » regroupe, répertoriés dans l'ordre alphabétique, les titres des fonctions représentées dans l'organisation liturgique : majoritairement grecs (l'inscription de

Torre Nova, reproduite en fac similé, fig. 1), ils vont d'*amphithalès* à *thyrsophoros*. Cette partie est beaucoup plus qu'un lexique. Nous y voyons, au fil des entrées, revivre les cérémonies du thiase, en musique (les chantres, *hymnodos*, les maîtres de chant, *hymnodidaskalos*), arrosées de la liqueur de Bacchus (le *kratèriakos*, responsable du cratère), ce qui nécessite la présence d'un service d'ordre, dont les membres, déguisés en Silènes, sont les *hippoi*, aux interventions rapides. L'iconographie classe, en fonction du support, les peintures, à commencer par celles de la villa pompéienne, avec une page de bibliographie, dont l'avant-dernier titre est le livre de G. Sauron, *La grande fresque de la villa des Mystères à Pompéi*, 1998 ; puis les stucs (de la Farnésine) ; les plaques Campana ; les reliefs « pittoresques » ; les sarcophages (bien connus de R. Turcan) ; les mosaïques ; les arts « mineurs » (camées, etc.). La mégalographie de la Villa Item est décrite avec minutie, jusque dans le détail des couleurs (luxueusement reproduites, fig. 2-19), et une remarquable prudence : l'auteur en expose la problématique, plus qu'il ne propose une solution nouvelle — une de plus. Un appendice fait le point sur l'existence (incertaine) de sites cultuels propres.

Il fallait la longue familiarité de R. Turcan avec la religion dionysiaque pour réunir ce qui se consulte ou, mieux, qui se lit comme une encyclopédie cultuelle. Nous disposons, grâce à lui, d'un guide pour d'autres lectures, d'autres recherches, un guide informé autant que circonspect. La réserve des dernières lignes nous convie à la même prudence : « nous ne connaissons de façon certaine aucun local de consécration... aucun élément concret... n'enrichit la documentation littéraire, inscrite ou figurée, à laquelle... il faut se référer pour combler le silence des murs et des remblais ! ».

Jacqueline Champeaux.

L'eau et le feu dans les religions antiques (Colloque d'histoire des religions, 1995), éd. Gérard Capdeville : Paris, De Boccard, 2004, 372 pages.

Des difficultés éditoriales ont longtemps retardé la publication de ces actes, qui paraissent enfin grâce à la persévérance de G. Capdeville. Le colloque de 1995 avait pour objet les deux éléments, à la fois antagonistes et complémentaires, non pas indépendamment l'un de l'autre, mais dans leurs relations, toujours complexes. Les vingt-trois communications qui, dans un esprit comparatiste, y furent présentées, sont classées à la fois selon une perspective historique et en fonction des aires géographico-culturelles auxquelles elles appartiennent : civilisations classiques, du monde grec, puis étrusco-romain ; autres mondes, non classiques, de l'Orient, dans toute son étendue, Proche ou Extrême, pour revenir jusqu'à l'extrême Occident (Irlande, Celtes et Germains) et s'achever par une fenêtre ouverte sur le Moyen Âge.

D. Briquel, « Le thème indo-européen du feu dans l'eau. Application en Grèce », illustre le schéma dumézilien du feu dans l'eau par des exemples grecs : Vieux de la mer en lutte contre des héros, Ménélas, Héraclès ; ou mythes de Poséidon. A. Moreau, « L'eau sur le feu, le feu dans l'eau. La marmite de Médée, l'épée de Clytemnestre et l'ordre cosmique », examine successivement deux figures de femmes en transgression, qui tuent par l'eau et le feu — le cas de Médée étant toutefois plus apparent que celui de Clytemnestre. G. Capdeville, « Le volcan dans la mer ou l'initiation d'Héphaïstos », recense les forges insulaires (Lemnos, Vulcano et les îles Lipari) du dieu initié et maître d'initiation. Une suite thématique évidente relie cette communication et les deux suivantes, P. Wathelet, « Le combat d'Héphaïstos contre le Scamandre et le Simoïs dans l'*Iliade* », puis F. Bader,

« L'eau et le feu du guerrier : l'ordalie d'Achille dans le Scamandre-Xanthe », qui traitent de motifs très semblables, sous des approches très différentes : mythologique et symbolique pour l'un, linguistique pour l'autre. La confrontation des points de vue, la pluralité des interprétations sont l'un des enseignements de ce volume, dont la partie grecque se conclut sur une perspective chrétienne : A. Lallemand, « L'eau et le feu chez Grégoire de Nysse. Du buisson ardent à la source jaillissante », en des images qui expriment la richesse de sa vie spirituelle.

J.B. Van der Meer, « *Flere* sur un miroir et sur une pierre de Fonte alla Ripa (Arezzo). Réflexions sur le culte des eaux en Étrurie », introduit au domaine romain. P. Somville traite de « Virgile et la source grecque. Le rôle des quatre éléments dans le sixième livre de l'*Énéide* » — eau des marais stygiens, feu des enfers, jusque dans leurs fleuves de feu, Tartare et Phlégéton. Héphaïstos dominait en quelque sorte la partie grecque ; dans la partie romaine s'impose le thème du mariage : le mythe dans l'une, le rite dans l'autre. Le mariage n'inspire pas moins de trois articles, même si leur réflexion est plus large, et la seule diversité des analyses proposées est déjà source de réflexion. Sous un titre lapidaire, « L'eau et le feu : la vie, la mort », D. Porte regroupe des rites dont le point commun est le franchissement : le berger aux *Parilia*, la mariée, l'exilé, le défunt — franchissement par l'eau, par le feu, passage entre la sauvagerie et la civilisation. J. Martínez-Pinna, « El agua y el fuego en los héroes latinos », passe en revue les héros qui se situent dans un temps primordial, Romulus, Caeculus, Modius, y compris les héros de la République naissante : Coclès, Scévola, Clélie. E. Marcelli, « L'eau et le feu dans le mariage romain. Plutarque, *Quaest. Rom.* 263 d-f », décrit et interprète, à partir d'un philosophe grec, les rites matrimoniaux, partage du feu masculin et de l'eau féminine. N. Boëls-Janssen, « Les noces de l'eau et du feu », recense avec exactitude les multiples rites, purification, sacrifice, mariage, qui usent des deux éléments, avec une insistance sur le rite spécifique de la *confarreatio* et une échappée finale sur les noces de Didon et Énée.

D'Orient en Occident — M. Angot, « Naissances aquatiques du feu dans les rituels sacrificiels et médicaux védiques », évoque Agni, le mâle qui (re)naît des eaux, dans les eaux ; I. Robinet, « L'eau et le feu dans le taoïsme », selon la pensée chinoise, le feu dans l'eau, mais aussi, ce qui n'apparaît pas ailleurs, l'eau dans le feu ; C. Kontler, « Maîtrise des éléments et libération dans la tradition bouddhique », qui n'en fait pas un couple à part, isolé de la terre et du vent ; R. Turcan, « Eau et feu dans la religion mithriaque », montre l'alliance des deux éléments, chaleur et humidité, instruments du salut ; Ph. Gignoux, « L'eau et le feu dans le zoroastrisme », non leur antagonisme, mais leur association positive ; A. Lemaire, « La purification par l'eau et par le feu dans l'ancien Israël », qui est un monde à part, où l'association d'un feu féminin, de l'eau au masculin, n'est qu'occasionnelle ; J.-L. Desnier, « Le feu dans l'eau. Modes et fonctions : de Ninive à Veies, en passant par l'Irlande », toujours en relation avec la souveraineté ; Cl. Sterckx, « Le feu dans les eaux de l'Apollon gaulois », les eaux bouillantes d'Apollon Grannos ; B. Sergent, « Bibracte : mythologie d'un bassin » ; suivi d'une note développée de J. Gran Aymerich, « Le bassin de Bibracte : données archéologiques et contexte historique », sur ce remarquable monument des eaux, qui est un centre du monde ; R. Boyer, « Völundr, feu et eau librement unis », union de la femme cygne, aquatique, et du forgeron merveilleux ; D. Poirel, « L'eau et le feu chez Hugues de Saint-Victor († 1141) », soit en opposition, soit en parallèle, pour s'unir dans l'amour de Dieu.

En l'absence de conclusion ou de synthèse finale, on me permettra de proposer quelques remarques. L'un des risques inhérents au sujet était la tentation de privilégier l'une des deux composantes, au détriment de l'autre, et de ne traiter

cette dernière qu'au prix de quelques artifices rhétoriques : non pas l'eau *et* le feu, mais l'eau, et accessoirement le feu ; ou l'inverse. Ce risque n'a pas toujours été évité. Des premiers aux derniers articles, l'approche se modifie : études spécialisées sur l'antiquité classique, familière au lecteur ; présentations plus générales quand il s'agit de mondes lointains, largement étrangers à l'Occidental d'aujourd'hui. On relèvera des thèmes récurrents : l'opposition-complémentarité du masculin et du féminin ; l'œuvre de purification ; et, plus encore, le feu dans l'eau, omniprésent sur tout le domaine indo-européen. Au-delà de l'infinie diversité du phénomène religieux, mais aussi de ses constantes, je laisserai le dernier mot à R. Turcan sur l'eau et le feu « agissant conjointement » chez Empédocle : « nous avons affaire à une notion de l'expérience universelle, qui dépasse les frontières ethniques et culturelles, les systèmes philosophiques ou les différents imaginaires mythico-religieux ».

Jacqueline Champeaux.

Maria Cristina Martini, *Le vestali. Un sacerdozio funzionale al « cosmo » romano* (Collection Latomus, vol. 282) : Bruxelles, Latomus, 2004, 264 pages.

On ne s'attendra pas, malgré son titre, à trouver, dans le livre de M. C. Martini, une étude, une de plus, sur le sacerdoce des Vestales, leurs obligations, sa signification, etc. Il s'agit, en fait, d'une enquête historique sur les « incestes » signalés sous la royauté et la République et d'une interrogation, au cas par cas : pourquoi, à telle date, un inceste fut-il signalé et châtié ?

L'auteur procède ainsi à une relecture de l'histoire, scandée par ces temps forts ou plutôt ces moments noirs que furent les « incestes » commis par les vierges de Vesta. L'ouvrage se compose de deux parties : légende et époque royale ; les incestes de la République. Telle est du moins la théorie. Dans la réalité, la première partie traite surtout de la (re)construction, par Fabius Pictor, de la tradition annalistique, et de son élaboration de l'histoire des *primordia* (voir le premier livre de M. C. Martini, *Due studi sulla riscrittura annalistica dell'età monarchica*, 1998 ; compte rendu de D. Briquel dans *REL*, 78, 2000, p. 293 sq.). Le problème des Vestales y est souvent perdu de vue, jusqu'à leur nom, qui tend à disparaître de l'exposé. La deuxième partie étudie, dans l'ordre chronologique, en huit épisodes, les incestes signalés à l'époque républicaine. Qu'ils correspondent à des moments de crise est l'idée communément reçue. M. C. Martini adopte une perspective sensiblement différente : elle y voit la faute religieuse — *felix culpa*— porteuse de ruptures culturelles, politiques et sociales, à des moments aigus du conflit patricio-plébéien et de la lutte des ordres, qui aboutissent au dépassement du droit du sang, à la fois gentilice (patricien) et ethnique (romain). « Ecco il valore dell'incesto vestalico : « rottura » di uno *status* e realizzazione di un altro ». L'inceste est en quelque sorte « la molla che provoca il trapasso dal vecchio al « nuovo » e fa sì che questo « *nouum* » venga, poi, superato da una successiva acquisizione culturale » (p. 213). Le résultat en est la formation d'une *ciuitas* intégrant les plébéiens et ouverte aux Latins, à travers une série de transgressions, qui commencent avec la naissance des jumeaux d'Ilia. Ainsi l'inceste de Pinaria, sous Tarquin l'Ancien, signale la rupture de l'*augurium* et de la royauté (voir l'épisode d'Attus Navius) ; celui de Minucia (339-337), le couronnement des conquêtes de la plèbe ; ceux de Caparronia, puis de Floronia et Opimia, la première frappe de la monnaie d'argent, puis d'or (les deux Vestales incestueuses de 216, l'année de la bataille de Cannes, ce à

quoi on sera plus sensible) ; le triple inceste de 115-113, la déduction de la colonie de *Narbo Martius*.

La thèse suscite l'intérêt, mais aussi l'interrogation. La méthode n'est pas dénuée d'arbitraire. L'histoire, toute histoire, peut se lire comme une suite de « tournants » ou, formule plus moderne, de « ruptures ». Encore faut-il, chronologiquement, les situer à bon escient. On a souvent le sentiment que M. C. Martini a comme travaillé sur deux listes chronologiques, mises en colonnes : à gauche, l'histoire générale de Rome ; à droite, les « incestes » connus. Il reste à chercher, dans la colonne de gauche, les « ruptures », datées, qui coïncident, plus ou moins approximativement, avec les incestes de la seconde liste. Avec un tel présupposé, compte tenu de l'histoire agitée de la Rome républicaine — conflit des ordres, guerres incessantes —, on trouvera toujours une « rupture » à une date à peu près satisfaisante, c'est-à-dire qui concorde à peu près avec la condamnation d'une Vestale. Pourtant, la contre-épreuve ne va pas sans risque : on relève des « ruptures » majeures, mais qui ne concordent avec aucun inceste connu. Ainsi les lois *Liciniae Sextiae* de 367 et l'accès de la plèbe au consulat, puis aux grands sacerdoces, avec la *lex Ogulnia* de 300. Les incestes d'Orbinia (472-470), de Minucia (339-337), ou de Sextilia (275-273) sont trop éloignés pour être probants.

L'ouvrage propose une relecture intéressante de l'histoire des Vestales, mais je n'adhère pas à la thèse de la rupture culturelle. À l'abondante bibliographie, on ajoutera le livre de Ph. Moreau, *« Incestus » et « prohibitae nuptiae »*, Paris, 2002, sans doute trop tardivement connu, et celui, plus ancien, de S. Montero Herrero, *Diosas y adivinas. Mujer y adivinación en la Roma antigua*, Madrid, 1994. L'index analytique, extrêmement développé, rendra d'excellents services. Mais l'interprétation me paraît trop systématique pour être véritablement convaincante.

Jacqueline Champeaux.

Prosopographie et histoire religieuse (Colloque de l'Université Paris XII, octobre 2000), éd. Marie-Françoise Baslez et Françoise Prévot : Paris, De Boccard, 2005, 474 pages.

La prosopographie procure à l'historien « une sorte d'annuaire », des séries de notices individuelles qu'il lui appartient de classer et d'exploiter — ici, pour une meilleure connaissance du fait religieux antique. Entre le collectif et l'individuel, le socio-politique et le religieux, les vingt-deux contributions présentées lors de ce colloque parcourent toute l'étendue, géographique et historique, du monde antique, de l'Orient sémitique à l'Antiquité chrétienne.

On me permettra de ne signaler que rapidement les communications relatives à la Grèce : F. Lefèvre, « Les hiéromnémons de l'amphictionie pyléo-delphique » (v^e^-i^er^ siècle av. J.-C.) ; M.-F. Baslez, « Les dévots de l'Apollon de Délos : au-delà du panhellénisme officiel » ; É. Perrin-Saminadayar, « Traditions religieuses et stratégies familiales. Sur quelques familles sacerdotales athéniennes de l'époque hellénistique » ; K. Karila-Cohen, « Les pythaïstes athéniens et leurs familles » (ii^e^ siècle av. J.-C.) ; M.-C. Marcellesi, « Les hydrophores d'Artémis Pythiè à Milet » ; — et à l'Orient : M. G. Biga, « Prosopographie et histoire religieuse d'Ébla » ; C. Roche, « Les prêtres-*kahinuma* dans le royaume d'Ugarit au xiii^e^ siècle avant J.-C. » ; F. Briquel-Chatonnet, « Onomastique et religion phénicienne » ; L. Martinez-Sève, « Les milieux liés aux temples d'Uruk à l'époque hellénistique » ; J.-B. Yon, « Les prêtres et leurs familles : l'exemple de Doura-Europos et de Palmyre ».

En introduction à la partie romaine, deux communications en contraste nous présentent « Les haruspices » : D. Briquel, « Données épigraphiques étrusques » ; et M.-L. Haack : « Les haruspices romains ». La disproportion est flagrante. Six inscriptions pour les héritiers de l'aristocratie étrusque ; mais on notera aussi le cas remarquable d'un Grec étrusquisé : les compétences divinatoires peuvent jouer le rôle d'« ascenseur social ». Tandis qu'un corpus de 126 inscriptions (et dix pages de tableaux, Annexe III) permet à M.-L. Haack de faire le point sur la situation des haruspices et de l'haruspicine dans le monde romain du IIe siècle av. au Ve siècle ap. J.-C. F. Bérard, « Les dieux des officiers et des soldats », analyse les dédicaces qui permettent de préciser l'origine géographique des fidèles (divinités locales, quasi « natales », divinités officielles des unités) et revient sur la datation couramment admise pour *CIL* XIII 1766. N. Mathieu, « Dévots de Mercure en Gaule Lyonnaise, Belgique et dans les Germanies », travaille sur un corpus de quelque 350 inscriptions, 400 dévots des Mercures gallo-romains complexes, à la fois pré-romains et romanisés. L'article de C. Badel, « Tradition familiale et tradition sacerdotale : le cas des *amplissima collegia* romains au Haut-Empire », suscite un grand intérêt en ce qu'il remet en cause deux principes généralement tenus pour acquis : l'hérédité des prêtrises et l'existence de familles sacerdotales ; il relève au contraire l'usure rapide des lignées et le renouvellement massif des élites dirigeantes. M.-Th. Raepsaet-Charlier, « Les sacerdoces des femmes sénatoriales sous le Haut-Empire », étudie les Vestales (une quarantaine connues, la moitié de famille sénatoriale), les flaminiques et la reine des sacrifices, pour lesquelles la documentation est indigente, puis les prêtrises provinciales.

La dernière partie, christianisme et Antiquité tardive, s'ouvre sur deux articles programmatiques, qui présentent le volume, en préparation, de la *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, consacré à l'Égypte : Annick Martin, « L'enquête prosopographique dans le cadre égyptien », traite des évêques ; A. Papaconstantinou, « Le cas du volume égyptien », insiste sur la diversité des sources, multilingues, et l'exploitation délicate d'une documentation papyrologique en perpétuel renouveau. A. Stefan, « Le titre de *filius Augustorum* de Maximin et Constantin et la théologie de la tétrarchie », montre la portée de ce titre nouveau, inférieur à celui d'Auguste, mais supérieur à celui de César, dans le cadre d'une compétition pour le pouvoir qui ne s'achèvera qu'avec la victoire de Constantin. J.-L. Voisin, « Prosopographie des morts volontaires chrétiens », dresse une sorte de portrait robot du martyr volontaire, en particulier d'après Eusèbe de Césarée. L. Pietri cherche à préciser « La place des Juifs dans les cités italiennes de l'Antiquité tardive », où des relations inter-religieuses relativement sereines prolongent la situation de l'Antiquité. F. Prévot, « Évêques gaulois d'origine monastique (IVe-VIe siècles) », s'interroge sur le pourquoi et le comment de l'accès des moines à l'épiscopat. Soixante-dix pages d'annexes (tableaux, cartes, relevés) complètent le volume.

L'entreprise valait assurément la peine d'être tentée. Elle soulève des questions de méthode ; par exemple, l'inégalité de la documentation : peut-on traiter de la même façon un corpus de quelques unités, et une masse de plusieurs centaines de notices ? Dans ce vaste champ d'études, il reste encore beaucoup à explorer. On retiendra la diversité des approches : étude des élites sociales, analyse des attitudes spirituelles, jusqu'à cette « esquisse [d']une histoire du sentiment religieux » (p. 8) — formule à laquelle le latiniste historien de la religion romaine ne peut manquer d'être sensible.

Jacqueline Champeaux.

John Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* : Paris, Aubier, 2005, 348 pages.

J. Scheid ne traite pas des problèmes du sacrifice dans son ensemble, « étrange fouillis » de pratiques autrefois évoqué — sans aménité — par Th. Mommsen, mais de ses aspects rituels et sociaux, pour les ordonner autour du banquet qui en est non seulement la conclusion, mais l'achèvement : ce qui lui donne un sens. Conduite en quatre parties, neuf chapitres, l'enquête se fonde sur trois documents majeurs, exceptionnels par leur étendue et leur précision (même s'ils sont loin de tout dire de ce que nous souhaiterions savoir) : les protocoles gravés chaque année par les arvales au bois sacré de Dea Dia ; les procès verbaux des Jeux séculaires, augustéens et sévériens ; les prières proposées en modèle par Caton l'Ancien dans le *De agricultura*. Cette trilogie inspire aussi la composition du livre : sacrifices de rite romain (les arvales) ; sacrifices selon le rite grec (les quindécemvirs aux Jeux séculaires) ; sacrifices domestiques dans la religion privée. Une quatrième partie fait la synthèse des aspects sociaux du sacrifice romain. J. Scheid reprend là des thèmes qui lui sont familiers : outre ses livres sur les arvales, plusieurs chapitres intègrent à l'ensemble des articles qui ont fait par ailleurs l'objet de publications séparées (chap. II, VII, VIII, IX).

Le sacrifice romain comporte trois temps forts : la libation préliminaire (*praefatio*) d'encens et de vin, *ture uino* ; l'immolation de la victime ; le banquet. L'exemple des Jeux séculaires (chap. III) met en lumière que le *ritus Graecus* est avant tout un rite romain, dont la spécificité ne tient qu'à quelques points de détail (comme la tête nue ou couronnée, par opposition au *capite uelato* du rite national). Un autre exemple, rarement signalé (chap. IV), celui de Denys d'Halicarnasse (7, 72), montre toutes les difficultés que pose l'interprétation des textes littéraires comme documents religieux. Toutes ces analyses, conduites avec rigueur et minutie, expression par expression, dégagent la signification des gestes, de chaque geste, *facere*, qui est le mot clef du livre. On pourra cependant, sur ces premiers chapitres, émettre quelques observations ou suggestions. L'ouvrage est centré sur les *gestes* (ce qui est très pascalien) à faire dans le sacrifice, en tant que révélateurs d'une croyance implicite. Il est fait peu de place à la prière, qui n'est pas moins indispensable : Pline le dit expressément, *NH*, 28, 10, *uictimas caedi sine precatione* est inopérant. Bien plus, on peut adresser aux dieux une simple prière, sans sacrifice. Tandis que répandre du vin et de la *mola salsa* sur un animal sans expliciter le geste par une prière ne serait pas un sacrifice, mais une opération vide de sens et inutile. Quant au chapitre II, à propos de la fameuse divinité *Siue deus siue dea*, il nous entraîne dans des développements sur les *di certi* (*Sondergötter*), certes fort intéressants, mais qui n'ont qu'un rapport lointain avec les rites du sacrifice.

Avec le chapitre VI, une fois refermé le dossier des prières de Caton, apparaît en fait, à la faveur des rites funéraires (privés), comme un second ensemble, soit une moitié du livre, qui contient les pages à mon sens les mieux venues de l'ouvrage. Il traite du partage alimentaire (ou de son absence, en cas d'holocauste), du banquet sacrificiel, de son organisation et de ses finalités. Le sens du sacrifice, pour J. Scheid, réside tout entier dans le banquet final qui, par un partage inégalitaire, situe chacun à sa place dans l'ordre du monde. En haut, les dieux. Et encore y a-t-il une hiérarchie ; la divinité maîtresse du sanctuaire a la préséance sur ses hôtes : vache à Dea Dia, ovins aux autres, y compris Jupiter *O. M.* En bas, les hommes, dans le respect des hiérarchies sociales (prêtre, hauts magistrats, citoyens ordinaires). En dehors du partage, les morts : ils sont ailleurs, on ne fraie pas avec eux, et les rites des funérailles, illustrés à la fois par Virgile et par les honneurs rendus aux

Césars défunts, opèrent précisément ce passage du mort au monde des dieux Mânes, cependant que le « banquet du neuvième jour » (*cena nouemdialis*) met fin au deuil et réintègre la famille dans le monde des vivants. Je discuterai quelque peu le rôle de Cérès. J. Scheid, qui semble s'en étonner, la tient pour une déesse de la surface de la terre. Pourtant, la supplication qui lui est adressée pour le *terrae motus ingens* de 174 (Liv., 41, 28, 2) donne à entendre qu'elle règne plus avant dans les entrailles de la terre, jusque dans les profondeurs, l'épaisseur du sol. Où sont les morts ? Le Romain ne s'interroge guère sur ces vaines questions. Mais on pourra dire : encore plus bas, dans ses ultimes tréfonds, qui sont le domaine de Pluton et de Proserpine. L'analyse s'élargit ensuite aux structures sociales, où J. Scheid voit dans le vocabulaire, *particeps*, *princeps*, par exemple, celui qui prend sa part, ou la première part, des chairs sacrificielles : le langage, les concepts politiques et sociaux se calquent sur ceux de la religion.

La conclusion, « Quand faire, c'est croire », évite les spéculations traditionnelles sur le don, la « communion » chrétienne, « la violence et le sacré ». Mais elle s'interroge, ce qui est plus fécond, sur la spiritualité des rites, je dirais aussi volontiers : le sens religieux de la liturgie. Même si J. Bayet est, ailleurs, vivement repris pour péché de « spiritualisme ». Je suis entièrement d'accord avec l'idée que manger soit toujours, « à Rome, une activité éminemment religieuse » (p. 254). Hormis la « restauration rapide », l'offrande que comporte, entre le premier et le second service, toute *cena* prise en commun le confirme amplement ; même si la chère y est modeste, loin des grands abattages sacrificiels pour lesquels on nous fournit d'abondantes statistiques. Des annexes présentent un ensemble de documents, soit en traduction seule (arvales, Jeux séculaires), soit dans le texte seul (Caton). Quelques regrets, pour finir : que trop de textes soient donnés en traduction seule. Quand un grammairien comme Servius pèse le sens des mots, on aimerait les avoir sous les yeux. Le lecteur latiniste — il en existe encore — se demande qui est honoré à « l'autel de la Puissance Auguste » (p. 238-242) ; réponse n. 91 : il s'agit de l'*ara Numinis Augusti*. Autre question de traduction : l'opposition victimes majeures/mineures (p. 64 sq.) ne renvoie pas, comme on pourrait le croire, à des *hostiae maiores/minores* (adultes/de lait) ; les adjectifs sont employés dans un sens non technique, pour désigner des victimes de plus ou moins haute importance (bovins/ovins). Un index, par ailleurs, eût été le bienvenu. La bibliographie, pourtant copieuse (20 pages), est très sélective : (R.) Gordon 1996 est cité pour Mithra ; mais on cherche en vain le nom de R. Turcan — et quelques autres (comme R. Girard).

Jacqueline Champeaux.

Laurent Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, 3 volumes, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres, tome XXXI : Paris, Editions De Boccard, 2005.

Le *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, en trois volumes, est un outil de recherche de premier plan pour les sciences de l'Antiquité et les sciences religieuses. Une préface de M. Leclant et une introduction de L. Bricault situent bien l'ouvrage par rapport à ceux qui l'ont précédé et expliquent comment il est organisé.

Le *RICIS* succède à la *Sylloge Inscriptionum Religionis Isiacae et Sarapiacae (SIRIS)* de L. Vidman, parue à Berlin en 1969 et réunissant un grand nombre de documents épigraphiques en grec et en latin concernant l'isisme trouvés alors hors d'Egypte. Le *RICIS* se place dans la même optique que la *SIRIS*. C'est-à-dire qu'il

considère les textes épigraphiques de la diffusion de l'isisme — ceux qui furent donc retrouvés hors d'Égypte —, mais y ajoute un bon nombre de textes non collationnés par L. Vidman et, parmi ceux déjà présents dans la *SIRIS*, en reprend beaucoup, profitant des améliorations apportées depuis 1969 à leur lecture. Ainsi, alors que l'ouvrage de L. Vidman contenait 851 inscriptions, le présent ouvrage en contient 1771.

L. Bricault indique les critères en fonction desquels les inscriptions ont été retenues comme isiaques : mention d'une divinité, d'un membre du clergé, d'un bâtiment, d'une cérémonie de l'isisme etc., mais aussi présence du texte sur un support isiaque ou découverte du texte dans un sanctuaire de cette religion.

L'ordre et le classement de L. Vidman ont été modifiés. L'ordre géographique choisi dans le *RICIS* est en gros celui du *Bulletin épigraphique* de la *Revue des études grecques* pour la partie orientale du Bassin méditerranéen, et celui de l'*Année épigraphique* pour sa partie occidentale. En ce qui concerne le classement adopté, il correspond à un découpage en grands ensembles territoriaux parmi lesquels les trois derniers (Italie, Europe, Afrique) intéresseront particulièrement les latinistes. Chaque inscription est répertoriée sous une numérotation comportant une série de chiffres qui précisent successivement les régions et les villes concernées et donnent pour chaque ville un numéro d'ordre. Ainsi les inscriptions de la ville de Rome vont des numéros 501/0101 à 501/0222.

Chaque inscription est introduite en une ou deux lignes, avec, à chaque fois que cela est possible, des indications sur son support (pilier, autel, plaque etc.) et une proposition de datation. Puis vient le texte épigraphique lui-même, grec ou latin, suivi d'une traduction. Celle-ci est suivie d'autres indications donnant des informations de toute sorte : sur la bibliographie, sur d'autres propositions de reconstitution de lacunes, sur des rapprochements avec d'autres inscriptions etc.

Ainsi, à propos de l'épitaphe gréco-latine de la prêtresse Alexandria (n° 501/0174), pour la qualification de laquelle on restitue l'adjectif *pastophorus*, le texte et sa traduction sont suivis d'abord d'un renvoi aux autres éditions de cette inscription (*Ephemeris epigraphica*, *Carmina Latina Epigraphica* de Bücheler, *Inscriptiones Graecae*, *Inscriptiones Latinae Selectae* de Dessau, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes* de Cagnat, *Griechische Versinschriften de* Peek, *Corpus Inscriptionum Latinarum*) et aux commentaires qui en ont été faits, puis d'une discussion nourrie sur le terme *pastophorus* où, au regard de diverses enquêtes dont les résultats sont donnés, sont analysés le sens du terme et la nature de la fonction sacerdotale désignée. L. Bricault prend lui-même position dans le débat et avec raison estime séduisante l'idée d'interpréter le terme comme signifiant « porteur du voile (d'Isis) ».

Les latinistes liront avec un intérêt tout particulier le tome II, qui contient les inscriptions en latin, et ils y trouveront non seulement pour chaque texte le rappel de l'ensemble des leçons et commentaires produits antérieurement, mais encore des éléments nouveaux. Ils consulteront également avec profit, pour certaines inscriptions, le tome III où sont présentées de bonnes photographies d'un certain nombre d'entre elles.

Cet ouvrage est non seulement un instrument scientifique remarquable (un riche jeu d'*indices* permet d'aborder les diverses inscriptions à partir de nombreux points de vue), mais il a encore été conçu de façon à être utilisable par un large public. Il faut, à ce propos, saluer le fait que tous ces textes sont traduits et, d'une manière générale, la démarche de L. Bricault nous paraît à tous égards exemplaire.

Gérard Freyburger.

Roger Beck, *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire, Mysteries of the Unconquered Sun* : Oxford, University Press, 2006, 285 pages avec planches.

R. Beck estime qu'il faut reprendre la question des mystères mithriaques en empruntant des voies nouvelles. Il dénonce d'abord les voies anciennes (*old ways*), celles empruntées par F. Cumont et R. Turcan et consistant à déduire les croyances des mithriastes des monuments figurés. Il estime en effet que ces interprétations ne s'appuient pas sur des référents solides et argumente sur la fragilité de ceux qui sont habituellement pris en compte : conceptions religieuses de l'époque, domaine perse, astronomie — astrologie. Il pense en revanche que, pour une « doctrine redéfinie » du mithriacisme, il faut se fonder essentiellement sur *De antro* 6 de Porphyre, texte qu'il cite et analyse : dans ce passage, où les termes κάθοδος et ἔξοδος (« descente » et « sortie ») (des âmes) sont c.o.d. du participe μυσταγοῦντες, il donne à ce participe son sens plein de *inducting into a mystery* et non pas de *explaining*. Il s'agit donc, dit l'auteur, moins d'un enseignement (même s'il admet qu'une instruction devait exister) que d'un rite, et il faut se garder de l'idée qu'il aurait existé une doctrine mithriaque au sens strict, consistant en un enseignement uniforme et écrit.

R. Beck aborde alors les « nouvelles voies » (*new ways*), en explorant le système symbolique de la doctrine mithriaque ainsi redéfinie. Se fondant sur une approche anthropologique du symbole et s'inspirant des conceptions religieuses des Chamulas du Mexique imprégnées à la fois de christianisme et de traditions maya, il reconsidère la structure du *mithraeum*, microcosme de l'univers, en en présentant, croquis à l'appui, les différentes parties avec à chaque fois différentes valeurs symboliques (surtout liées aux saisons, aux astres, aux points cardinaux) qu'elles devaient comporter. L'auteur détaille ces valeurs et considère qu'elles étaient, en vertu de conceptions archaïques, étroitement liées au rite : *in representing the universe the* mithraeum *is the universe, the authorized microcosm is the macrocosm* (p. 113) ; le lieu précis du *mithraeum* où se trouvait le myste devait, dans cette optique, revêtir une grande importance.

R. Beck illustre de manière comparable la scène de la tauroctonie en en présentant une image canonique et propose d'abord une signification astrale pour chacune de ses parties, puis, d'une manière plus générale, un découpage ésotérique du ciel mithriaque. En conclusion, il rappelle les axiomes que l'initié devait appréhender et les modes de cette appréhension : action rituelle, iconographie, enseignement et comportement éthique en consonance avec les mystères.

Nous sommes un peu sceptique en ce qui concerne tant les « nouvelles-voies » abordées que la conception archaïque du symbole qu'auraient eue, à la manière des Chamulas du Mexique, les mithriastes : il nous semble que, d'une part, les axiomes de la doctrine redéfinie qui sont proposés en conclusion restent pour l'essentiel conformes à la tradition et que, d'autre part, rien dans notre connaissance de l'Antiquité n'autorise à considérer les mithriastes comme ayant été incapables de manier le symbole de la manière dont nous le faisons. Il n'en reste pas moins que ce livre mérite d'être lu, en particulier pour la conception du ciel mithriaque qu'il propose.

Gérard Freyburger.

Yvette Duval, *Les chrétientés d'Occident et leur évêque au III^e siècle :* Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2005, 347 pages.

L'A. a réuni dans cet ouvrage plusieurs études déjà publiées, mais qu'elle a remises sur le métier, pour y intégrer les progrès de ses recherches. Le sous-titre, *Plebs in ecclesia constituta* (Cyprien, *Ep.* 63), énonce plus précisément l'objet de ces études, à savoir l'apport de la correspondance de Cyprien à la connaissance des institutions et des pratiques des communautés chrétiennes : organisation interne, régulation du pouvoir, questions de justice, de morale, de fortune, etc. L'ensemble concerne les Églises africaines au « siècle de Cyprien » (p. 9) et, occasionnellement, leurs relations avec les communautés de Rome, des Gaules (Arles) et d'Espagne.

La première partie du volume regroupe trois études portant sur la répartition des évêchés dans les provinces africaines et sur la tenue des conciles : problèmes d'identification, questions de terminologie, les sources documentaires, la chronologie et le calendrier, la composition et la participation. À partir de ces recherches, l'A. produit un fichier des évêchés africains connus au III^e siècle jusque vers 315, avec leurs localisations et les noms de leurs titulaires (117 sites décrits). La deuxième partie traite principalement de la *plebs* chrétienne (p. 141-164), pour conclure que ce mot peut désigner toute la communauté et qu'il faudrait renoncer à le traduire par « les laïcs » (p. 164, 322). Suivent deux études complémentaires. La première porte sur l'identification de Germinius Victor, que des historiens ont pris à tort pour un évêque, dans une affaire qui informe sur une Église locale autre que celle de Carthage. L'autre étude concerne la persécution de Dèce.

La troisième partie traite de la désignation des évêques (chap. 7) et des clercs locaux (chap. 8), et plus précisément des intervenants et des compétences dans ces processus. Ces études sont avantageusement illustrées par l'examen du parcours suivi par Celerinus, un soldat confesseur issu d'une famille de martyrs et qui fut nommé lecteur. La quatrième partie réunit des études portant sur les fonctionnements judiciaires, sur la part de la *plebs* dans des affaires concernant des *lapsi* et des schismatiques et sur les étapes de certaines procédures impliquant des clercs, en particulier des évêques. La conclusion résume les acquis de l'ensemble de ces recherches précises et méthodiques. Elle est suivie de repères bibliographiques et d'*indices* qui permettent de tirer le meilleur parti des nombreux matériaux réunis dans l'ouvrage : noms d'auteurs, *Index nominum antiquorum* et *Index rerum*.

Étudier l'état des institutions chrétiennes pendant le « siècle de Cyprien » oblige à se frayer un chemin difficile entre d'innombrables écueils. En effet, les sources disponibles sont fragmentaires. En l'occurrence, il s'agit surtout de la correspondance de Cyprien. Une telle documentation laisse subsister bien des incertitudes (p. 273) et le genre se prête aux abus de langage (p. 276), dans un climat parfois polémique. De plus, les Églises étaient en situation précaire, assaillies de divers côtés. Il fallait donc répondre à des urgences, dont la mise en place de tribunaux d'exception, « informels » (p. 295) et transitoires, et trouver des solutions au cas par cas.

Dans les réponses aux difficultés surgies se dessinent les ébauches de nouvelles institutions, dont celles qui étaient rendues nécessaires par les persécutions, comme le traitement des *lapsi*, et plus particulièrement des clercs *lapsi*. Il fallait aussi réagir contre les conséquences des schismes et les revendications de ministres illégitimes. Cela a conduit à développer les processus pénitentiels et à mettre en place des instances de type judiciaire, une mise en place qui n'était pas exempte de tâtonnements. Il s'agit donc, pour l'historien, de déceler les processus de formation de ces institutions, dans l'originalité de leur émergence, et éviter de les confondre trop hâtivement avec des formes mises au point aux époques suivantes, mieux documentées.

Autre écueil, et non des moindres, l'état de la géographie ecclésiastique en Occident à cette époque. Les Églises étaient en cours d'installation. Pendant la période étudiée, de nouveaux évêchés sont constitués, d'autres disparaissent (voir par ex. p. 50). On perçoit de grandes disparités entre ces évêchés, selon leur implantation, dans les cités ou dans les campagnes, affectant leur taille et, par conséquent, le nombre des ministres et l'ampleur des institutions locales. Ces fluctuations et ces disparités dans l'épiscopat africain ont eu des incidences sur le fonctionnement des conciles, une institution qui, de ce fait, était elle aussi en pleine évolution, à la recherche de son organisation interne (préséances, regroupements des évêques par provinces lors des conciles de Carthage, etc.), de sa périodicité et de son vocabulaire (p. 102).

Le vocabulaire ecclésiastique latin, précisément, était lui aussi en cours d'élaboration, par traduction, et parfois simple transcription, d'un vocabulaire grec déjà constitué. Or les chrétiens ajoutaient à leur langue une difficulté particulière, car ils entendaient rendre compte de réalités en partie invisibles. En effet, leur société reconnaît comme son chef un être invisible, représenté par des ministres ; de ce fait, le mot *plebs* peut être appliqué à l'ensemble du groupe chrétien, l'Église, par rapport à son chef céleste, ou bien, s'il s'agit des relations des ministres (évêque seul, ou ensemble du clergé) avec les autres composantes du groupe, ne désigner que ces dernière (P. Mattei, dans *RevSR* 2007/1, p. 45-47).

La systématisation et la théorisation des institutions chrétiennes doivent énormément à la période médiévale. Mais au « siècle de Cyprien », elles étaient comme des « incunables », encore dans le berceau. Leur étude exige donc une vigilance constante, pour faire abstraction des concepts, notions et catégories élaborés ultérieurement. Cela concerne tout particulièrement l'approche des institutions ecclésiastiques et la distinction entre clercs et laïcs, que les doctrines médiévales ont érigée en principe inégalitaire. L'A. démontre clairement qu'il n'en était pas ainsi dans les Églises du III^e^ siècle.

Progressant sur un terrain aussi difficile, l'A. a mené des investigations étendues et précises, par exemple dans le décompte des participants aux conciles, comparé à l'état de la géographie ecclésiastique de l'époque. Elle a poussé ses investigations encore plus loin, en recherchant les raisons des absences lors des conciles, en examinant le vocabulaire, pour mieux cerner l'emploi des termes *concilium* et *consilium*, *plebs*, *fraternitas* et *populus*, et en entreprenant d'interpréter au plus juste les informations partielles recueillies dans les documents disponibles.

Dans l'introduction, l'A. situe ses recherches dans un contexte d'équipe et exprime le souhait que ses « quelques remarques faites à partir des lettres » (p. 9) servent à éclairer d'autres aspects de l'œuvre de Cyprien. Elle a pleinement réussi. Ses « quelques remarques » couvrent un vaste champ disciplinaire et renouvellent les problématiques en de nombreux domaines, en une démarche féconde malheureusement interrompue par une disparition prématurée.

Marcel Metzger.