pour la partie qui traite de l'Antiquité, il est permis de penser que la mise en place et le fonctionnement des régions augustéennes auraient pu faire l'objet d'une étude. R. Thomsen et Cl. Nicolet n'ont pas fermé la porte derrière eux, que l'on sache. Et même, ne pouvait-on descendre jusqu'à la réorganisation de l'Italie opérée par Dioclétien ? Puis, pour ce qui est des temps modernes, est-il normal qu'aucun chapitre ne soit consacré à Victor-Emmanuel II et au comte de Cavour ? N'y a-t-il donc aucune référence à l'Antiquité chez ces deux acteurs majeurs de l'unité italienne ? La réponse à ces questions pourrait être que les concepteurs de ce volume ont voulu mettre l'accent avant tout sur les « représentations » et les « enjeux », pour reprendre les termes qu'ils emploient dans l'intitulé de l'ouvrage. Que cet aspect idéologique soit parfois difficile à distinguer de l'action des protagonistes de l'histoire est une évidence, et plusieurs articles sont là pour en témoigner ; il est assurément illusoire de vouloir séparer totalement l'histoire des faits et l'histoire des mentalités, et les auteurs l'ont parfaitement compris. Voilà donc un livre attachant, qui suscite curiosité et sympathie ; il est possible, si les dieux le veulent, qu'on lui donne une (ou des) suite(s).

Hubert Zehnacker.

Histoire des religions

Dominique Briquel, Caroline Février et Charles Guittard (dir.), Varietates Fortunae, *Religion et Mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux* (Collection « *Roma Antiqva* ») : Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2010, 359 pages.

Cet ouvrage, recueil d'articles en hommage à Jacqueline Champeaux, est consacré à la recherche en religion romaine sous ses multiples aspects.

Après la préface d'hommage rédigée par Charles Guittard, retraçant la carrière de la dédicataire et ses travaux sur la religion romaine, la première partie, intitulée « La religion des poètes », explore les interprétations personnelles des auteurs sur certains aspects de la religion romaine ou étudient les informations objectives qu'ils nous apportent sur le sujet. La première contribution, due à Danièle Aubriot, montre que Catulle, dans son poème 64, utilise ses références aux poètes grecs archaïques, notamment à Homère, pour une exaltation toute personnelle de l'importance de la *fides*. Simone Viarre s'intéresse ensuite aux évocations de sanctuaires et de tombeaux chez Properce, pour constater l'ancrage dans le concret de la plupart d'entre elles. La contribution d'Albert Foulon souligne la précision et la solidité documentaire, mais aussi la qualité littéraire du passage consacré par Ovide aux *Floralia* dans les *Fastes*. Danièle Porte, quant à elle, part d'un autre passage des *Fastes* pour proposer d'attribuer à Cybèle un des temples mitoyens dont les vestiges subsistent sur le *Forum Holitorium*, en reconstituant le trajet de la Grande Mère du Tibre jusqu'au Palatin en 204. René Martin montre ensuite comment Prudence, dans le livre I du *Contre Symmaque*, exploite la théorie de l'évhémérisme pour présenter les païens comme les esclaves de la crédulité et de l'habitude. La dernière contribution de cette première partie, due à Vincent Zarini, montre que la Fortune, dans la poésie officielle de Claudien, épargne ses caprices aux maîtres de l'Occident et n'est plus qu'une émanation de leur excellence, en accord avec la « laïcité » objective du poète.

La seconde partie de l'ouvrage met en évidence les contributions récentes de la linguistique à quelques aspects fondamentaux de la religion romaine archaïque, souvent au cœur de l'identité de l'*urbs*. Elle s'ouvre par une contribution de Nicole Boëls-Janssen qui fait apparaître la complémentarité, voire les associations, sur le plan religieux, entre deux catégories sociales généralement considérées par la littérature comme antithétiques : les matrones et les courtisanes. Suit une étude, par Michèle Fruyt, de plusieurs termes du vocabulaire religieux sur le plan étymologique, morphologique et sémantique, qui permet d'en éclairer le sens ou les conditions spécifiques d'emploi. Dans la contribution suivante, revenant sur l'épiclèse de *Moneta*, Bruno Poulle souligne le manque de solidité de la tradition qui faisait de la Junon du Capitole une divinité oraculaire. Alexandre Grandazzi démontre ensuite l'importance des récentes hypothèses de la linguistique concernant l'origine indo-européenne du mot *urbs*, dont la racine renvoie à l'idée d'un périmètre rituellement fixé. Le lien, établi dès la tradition antique, entre le sillon primordial et ce mot désignant par excellence la ville de Rome, aboutit ainsi à une validation nouvelle de la tradition historico-légendaire. Dans son article intitulé « Rhétorique et religion dans le *Logistoricus* "*Marius, De Fortuna*" de Varron », Yves Lehmann rappelle l'importance de l'exploitation philosophique de l'*exemplum* représenté par la destinée de Marius, au service d'une conception de la Fortune comme hasard divinisé, à l'époque des guerres civiles. Pierre Flobert revient sur l'étymologie de *Faunus*, sur l'origine de son pluriel *Fauni* et sur les assimilations de ce dieu à d'autres divinités agrestes. La contribution de Charles Guittard retrace ensuite de façon détaillée la place souvent méconnue de la prière philosophique dans la religiosité du monde gréco-romain. Enfin, une étude des emplois du verbe *procurare* chez Tertullien et Arnobe permet à Claude Moussy de mettre en évidence l'enrichissement progressif de la polysémie de ce verbe dans la latinité tardive.

La troisième partie s'intéresse à certains épisodes historiques touchant des questions religieuses ou aux rapports que certains personnages historiques entretinrent avec la religion. La contribution de Dominique Briquel revient sur certains aspects moins connus de la légende romuléenne, développés notamment par Ovide et montrant Romulus en maître du feu dans l'eau, attribut du pouvoir suprême remontant au substrat indo-européen de la légende. Étudiant ensuite l'attique des deux portiques entourant le forum d'Auguste, Gilles Sauron met en évidence la symbolique de victoire de l'Occident sur l'Orient véhiculée par l'ensemble du décor, qu'il s'agisse des *clipei* à l'image de Jupiter Ammon ou des caryatides reproduisant celles de l'Érechteion d'Athènes. Hubert Zehnacker, dans « Le dieu de Pline l'Ancien », montre que la profession de foi du naturaliste, telle qu'elle se développe au livre II de l'*Histoire naturelle*, tout en étant la synthèse de nombreux courants philosophiques qui identifient la divinité à un principe de vie du monde, actif et bienfaisant, n'en témoigne pas moins d'une conviction sincère. Michèle Ducos s'intéresse ensuite, à travers les prises de position sur ce point du juriste C. Cassius Longinus telles que les rapporte Tacite, à la question des *dies festi* liés à la célébration du Prince, dont la multiplication pouvait compromettre les activités courantes, notamment celles des tribunaux. Nicole Méthy observe que chez Pline le Jeune, dont l'adhésion à la religion traditionnelle relève avant tout de la pratique sociale, on relève quelques traces d'un sentiment religieux individuel et d'une croyance au divin, la postérité littéraire restant néanmoins la seule forme d'immortalité véritablement envisagée. La contribution de Gérard Freyburger fait apparaître ensuite avec quelle habileté ce même Pline le Jeune, dans sa fameuse *Lettre* X, 96 sur les chrétiens, se sert du procédé de l'*imitatio* et utilise le passage de Tite Live consacré à l'affaire des Bacchanales pour réfuter la comparaison entre les chrétiens et les Bacchants, incitant ainsi l'empereur à la clémence. Dans une étude consacrée

aux prodiges et à leur procuration chez Tite Live et chez Julius Obsequens, Caroline Février observe une absence de règles immuables concernant les rites et les collèges concernés, d'une manière bien conforme au pragmatisme romain, mais aussi un manque de précision et de cohérence des sources, notamment d'Obsequens, sur cette question. La dernière de ces contributions, due à Jean-Marie André, est consacrée aux guérisons miraculeuses chez saint Augustin, aux yeux de qui la documentation médicale n'entre pas en contradiction avec l'intervention divine, conçue comme un dépassement du déterminisme naturel destiné avant tout au salut de l'âme.

L'ensemble de ce recueil offre ainsi des points de vue riches et variés sur de nombreux aspects de la recherche actuelle en religion romaine.

Anne Bajard.

Claudia Santi, *Totemismo e Mondo Classico* (Collection « Mos Maiorum. Studi sulla tradizione romana », n° 5) : Rome, Bulzoni, 2011, 219 pages.

La rencontre de l'ethnologie et des sciences de l'Antiquité à laquelle l'auteur de *Totemismo e Mondo Classico* convie son lectorat se révèle plutôt innovante, à défaut d'être entièrement inédite, puisque le *Dictionnaire des mythologies et des religions* — publié sous la direction d'Yves Bonnefoy (Paris, Flammarion, collection « Mille et une pages », 1999) et ignoré de Claudia Santi — visait déjà à réunir l'étude des sociétés traditionnelles et celle du monde antique.

Toute la première partie de l'ouvrage est consacrée à un pénétrant essai de définition du totémisme comme organisation sociale, voire familiale, fondée sur le culte des totems — c'est-à-dire le plus souvent d'animaux (quelquefois de végétaux, et très rarement de choses) qui passent pour les ancêtres — et par suite les protecteurs — d'un clan et font l'objet de tabous et de devoirs particuliers. Mais l'auteur ne néglige pas non plus l'extension de sens et d'emploi du concept de totémisme, qui finit par désigner une théorie d'après laquelle le culte du totem constitue la forme primitive de la religion (Durkheim), et les tabous, qui ressortissent au totem, la forme primitive de la morale (Freud).

Rien d'étonnant, dans ces conditions, si c'est la religion grecque archaïque qui a été soumise d'abord par C. Santi — désireuse de fournir une explication universelle du phénomène religieux — à une analyse de type totémique. De fait, elle a recherché dans le panthéon, les rites et les mythes de l'Antiquité classique, des traces de pensée magique et de mentalité primitive. En particulier, l'auteur a essayé d'interpréter — dans le prolongement des travaux déjà anciens d'Andrew Lang (*Myth, Ritual and Religion*, vol. II, Londres 1887) — le sacrifice sanglant grec en remontant aux pratiques de chasse du néolithique. De même, la figure d'une divinité peut se composer, d'après ce savant, de traits prégrecs. Ainsi Artémis, en tant que « maîtresse des fauves », rappellerait une déesse-mère préhellénique chargée de la protection du monde sauvage. Il y a plus. Sur la base des recherches de l'école anthropologique anglo-saxonne qui se livre à une vaste comparaison (J.G. Frazer, Jane E. Harrison, A.B. Cook), l'auteur examine la place occupée chez les plus anciens Grecs par les vestiges de l'aniconisme primitif, qui voyait un dieu dans des objets sans formes humaines — qu'il s'agisse de pierres brutes, de morceaux de bois, d'arbres même — et par les séquelles du thériomorphisme, qui prônait l'adoration de divinités animales ou de monstres. Certes, de ces traditions ancestrales, il subsista quelques traces visibles : la piété est naturellement conservatrice, et Pausanias mentionne encore au IIe s. ap. J.-C. maint culte rendu à des

pierres sacrées, comme il signale en Arcadie une Déméter à tête de cheval. On ne saurait donc ignorer la présence, dans les sanctuaires helléniques, de ces images sommaires de pierre ou de bois, legs de l'archaïsme, auxquelles était donné le nom de *xoana* et qui bénéficiaient d'une dévotion très vive : ainsi sur l'Acropole d'Athènes, la statue d'Athéna la plus vénérée n'était pas le colosse d'or et d'ivoire élevé par Phidias dans le Parthénon, mais le vieux *xoanon* en bois d'olivier, conservé dans l'Érechtheion, qui passait pour être tombé du ciel et à qui la cité venait apporter solennellement tous les quatre ans l'offrande du *péplos*, à l'occasion des Grandes Panathénées.

Pareillement, il convenait de s'intéresser à la survivance, dans les mœurs des habitants de l'Italie préromaine, de pratiques socio-politiques héritées d'un passé immémorial et qui ressortissent pour l'essentiel au totémisme. On retrouve ainsi chez les populations italiques de langue osco-ombrienne les traces d'un totémisme tribal qui affleure dans les traditions relatives aux déplacements de groupes sous la conduite ou sous les enseignes d'un animal sacré, éponyme de l'ethnie qui se réclame de lui : c'est le cas des Sabelliens guidés par un taureau, des Picéniens par un pivert, des Hirpiniens et des Lucaniens par un loup. Le fondement rituel de ces migrations est constitué par ce que l'on appelle le « printemps sacré » (*uer sacrum*), autrement dit par l'offrande, propitiatoire ou expiatoire, à la divinité de tous les êtres nés pendant une saison déterminée ; les hommes toutefois n'étaient pas sacrifiés, mais contraints à quitter leur groupe d'origine pour aller s'établir ailleurs et trouver de nouveaux moyens de subsistance, ce qui entraînait la formation de nouveaux groupes. Et, de fait, on se trouve ici en présence de conceptions thériomorphes de la religion propres aux sociétés primitives de type nomade et pastoral. Il faut retenir que le mythe de l'animal-guide ou géniteur, nourricier et protecteur, s'est largement diffusé dans l'Italie préhistorique, et qu'il reste surtout lié à la transhumance. D'ailleurs il figure dans les plus anciennes légendes latines et romaines : on songe à la truie qui conduit Énée et ses compagnons de Lavinium à Albe la Longue, ou à la louve de Rome ; on peut évoquer aussi la tradition et les rites des *Luperci*. Sans doute ces croyances ont-elles été vaincues par le progrès des idées religieuses dans les aires de civilisation proto-urbaine des côtes de l'Italie du sud sous l'influence grecque et étrusque. Au point qu'à l'époque historique elles caractérisent les peuples de l'Italie intérieure, encore très liés à une économie pastorale et à une forme de mobilité impliquant des tendances agressives et belliqueuses : c'est-à-dire les Sabelliens-Ombriens précisément. On regrettera cependant l'absence, dans cet ouvrage, de toute mention de végétaux sacrés dont les liens avec un certain totémisme de la religion romaine archaïque s'avèrent indéniables. Ainsi le figuier qui avait abrité la louve et ses nourrissons est-il dit soit *Ruminalis* (d'après Rumina, la déesse de l'allaitement) soit *Romularis* (= romuléen). De même, sur le Capitole, le chêne auquel Romulus apporta les premières dépouilles opimes est devenu « jovien » par la fondation du sanctuaire de Jupiter Férétrien. Dernière forme — mais non la moindre — de rémanence du totémisme étudiée par l'auteur dans la Rome antique : les enseignes de guerre (*signa militaria*). On sait en effet que chaque légion, avant Marius, avait son enseigne qui était la représentation d'un animal (loup, minotaure, cheval, sanglier et aigle) et dont les mouvements servaient à transmettre les ordres aux soldats. Après Marius, seuls les aigles demeurèrent. L'enseigne romaine, à partir de ce moment, est constituée par une hampe en haut de laquelle se trouve une aigle — d'argent à l'époque républicaine, d'or sous l'Empire — représentée les ailes déployées et tenant un foudre entre ses serres. Au combat, elle est portée en première ligne et gardée par le primipile de la légion. C'est le symbole de l'*imperium* de Jupiter. À ce titre, elle est entourée de toute une religion : on lui offre des sacrifices et elle a sa chapelle dans le camp, non loin de la tente du général. En outre, chaque manipule possède son ensei-

gne : d'abord une simple botte de foin au bout d'un bâton et dont l'herbe — dûment consacrée — devait provenir du sol urbain ; plus tard, on remplaça cette herbe par un feuillage de métal et l'on ajouta quelques ornements.

Au total, il s'agit là d'une synthèse bien informée qui, sans révolutionner les connaissances sur les aspects totémiques des cultes grec et romain, ne manquera pas de rendre les services les plus signalés aux doctorants et aux postdoctorants en sciences religieuses de l'Antiquité.

Yves Lehmann.

Sophie Roesch (dir.), *Prier dans la Rome antique. Études lexicales* : Paris, Centre A. Ernout – l'Harmattan, 2010, 143 pages.

Ce recueil, publié avec l'aide de l'E. A. 2115 de l'Université de Tours, sous l'égide du Centre Ernout et de l'association Kubaba, rassemble les 7 contributions de la Journée d'Études sur « Le vocabulaire latin de la prière » organisée en 2007 par l'Université de Tours. Chacune est suivie d'une courte bibliographie. L'intention en était d'associer les données de la religion romaine à l'analyse sémantique du vocabulaire de la prière. Ce regard croisé permet d'affiner notre compréhension d'un système complexe de relations de l'homme à la divinité.

J. Champeaux étudie les différents éléments de la prière de demande ou *precatio*. La prière est d'abord l'expression orale de la demande, qu'elle soit publique ou adressée aux dieux domestiques. Régulière ou exceptionnelle, celle-ci est rigoureusement codifiée ; aucune ambiguïté ne doit permettre que le dieu se méprenne sur son sens. Elle se caractérise par sa permanence et son immuabilité. À cette expression orale s'ajoute une offrande, somptueuse ou modeste, destinée soit à obtenir la faveur du dieu soit à le remercier d'un bienfait. La prière ne se conçoit qu'accompagnée d'une gestuelle signifiante qui tend le plus souvent à établir ou à suggérer un contact avec le divin. Parfois, on y ajoute de la musique ; elle doit couvrir les bruits de mauvais augure qui annuleraient l'efficacité du rituel. Ces différents éléments confèrent à la prière romaine une sorte de théâtralité et de solennité. Ch. Guittard s'intéresse à un élément précis de ce rituel, l'offrande, dont il recense les différents aspects et les différents noms. Car il n'y a pas que les sacrifices sanglants, les offrandes sont très variées, et on les désigne dans le texte de la prière par des termes extrêmement précis. Leur analyse détaillée confirme l'importance, dans la prière, de la corrélation entre le geste rituel et la parole qui l'accompagne. Ce sont les termes qui désignent l'action de prier qui sont l'objet de l'étude de Fr. Guillaumont. Il se fonde sur les traités que Cicéron a consacrés à la religion. Le nom de la prière dépend de son objet. La plus fréquente est celle qui demande une faveur au dieu (*precatio*, que J. Champeaux a étudiée en détail dans la première contribution), le *uotum* ajoutant à la demande une promesse d'offrande sous condition de la réalisation de la prière ; *gratias agere* consiste à remercier le dieu de la faveur obtenue. Mais il existe aussi une prière désintéressée, *ueneratio*, qui exprime simplement l'adoration du divin ; le verbe *uenerari* est cependant ambigu : la soumission totale qu'il suggère peut aussi bien chercher à obtenir la faveur du dieu que manifester l'adoration pure et simple. St. Dorothée étudie particulièrement les acceptions du verbe *precari*. Il en ressort que, dès l'époque archaïque, *precor* a deux sens principaux : « prier » (valeur profane aussi bien que religieuse) et « souhaiter », le second sens étant évidemment sous-entendu par le premier. S. Roesch analyse le concept de la *supplicatio*. Comme le sujet a déjà été largement traité, elle fait d'abord le bilan des recherches précédentes et en conclut que *supplex* aurait désigné d'abord la posture agenouillée qui exprime l'abaissement du suppliant par rapport à celui qu'il supplie, homme ou

dieu. Le sens religieux serait dérivé du sens social. *Supplicare* n'est pas un verbe de parole : il désigne la posture qui accompagne et renforce la parole. Signalons que la thèse de C. Février, que S. Roesch cite dans sa bibliographie, a été publiée en 2009 sous le titre « Supplicare deis *: la supplication expiatoire à Rome* ». Cl. Moussy répertorie les différents termes qui désignent l'action de remercier les dieux ; tous appartiennent à la famille de *gratia*. Il précise leur sens et constate qu'avec une admirable cohérence on les utilise avec la même acception depuis les temps anciens jusqu'à l'époque chrétienne. Le recueil ne saurait se clore sans une étude sur la prière chrétienne. Celle de Fr. Chapot montre que les chrétiens ont cherché à marquer leur spécificité par rapport aux païens. Son analyse se fonde sur des textes littéraires de Tertullien et de Cyprien et sur des traductions de citations bibliques. Il note une nouveauté remarquable : l'emploi nouveau et majoritaire de *orare* et *oratio*, qui, jusqu'alors, s'appliquaient à la parole rhétorique.

On lira avec intérêt ces travaux qui éclairent et précisent les différents rites de la prière romaine et montrent qu'elle forme un tout cohérent, où la parole et le geste se complètent pour donner à la prière la plus grande efficacité, les termes mêmes qui désignent les différentes formes de prières révélant une diversité conforme au souci de précision extrême qui régit la communication entre les hommes et les dieux dans la Rome antique.

Nicole Boëls-Janssen.

Loïc Bertrand, Jean-Pierre De Giorgio, Sophie Malick-Prunier, Stéphanie Wyler, *Dieux & hommes de l'Antiquité (VIII^e siècle avant J.-C.-V^e siècle après J.-C.)* : Paris, Les Belles Lettres, 2011, 295 pages.

Ce volume est l'œuvre conjointe, en collaboration constante (on ne voit pas que telle ou telle partie soit due spécialement à l'un des coauteurs), de deux maîtres de conférences et deux professeurs en classes préparatoires. Son objet rejoint celui de la question inscrite au programme de culture antique des classes préparatoires littéraires pour 2010-2012 : « Les dieux et les hommes ». Faut-il y voir plus qu'une coïncidence ? Elle n'est en tout cas, sauf inattention du recenseur, nulle part signalée par les auteurs.

L'ouvrage n'est pas une monographie sur les religions de l'Antiquité, mais un recueil d'une quarantaine de textes donnés uniquement en traduction. Les mots clefs, latins ou grecs, sont, le cas échéant, cités entre parenthèses, ces derniers transcrits en caractères latins, ce que, de la part d'un éditeur tel que Les Belles Lettres, on pourra regretter ; mais le lecteur non helléniste y trouvera son compte. Chaque extrait est accompagné d'une présentation de l'auteur et de l'œuvre, ainsi que d'un commentaire développé. Le choix couvre toute l'étendue de la littérature antique, d'Homère et Hésiode jusqu'au v^e siècle ap. J.-C., avec saint Augustin. Le plan adopté est thématique et traite en parallèle Grecs et Romains, ce qui enrichit la perspective. Il est varronien, en trois longs chapitres : les dieux des poètes, les dieux des philosophes, les dieux des cités. Ce qui ne va pas sans quelques distorsions : est-il judicieux de placer la mention du culte impérial (p. 76) ou l'extrait du *Panégyrique* d'Isocrate sur le don, par Déméter, des récoltes et des mystères (p. 83-87), dans « Les dieux des poètes » ? Leur place serait plutôt dans « Les dieux des cités ». Le plan oblige aussi à des sauts, chronologiques, esthétiques, spirituels, et à des retours en arrière déconcertants : sur le sacrifice, après Caton (p. 166-171), on revient à Sophocle, à propos de la culpabilité d'Œdipe (p. 171-175) ; on passe aussi de Varron à Homère et Hésiode (p. 131).

Le lecteur a le plaisir de retrouver des textes connus, qui font partie de la culture ordinaire de l'antiquisant, comme ceux de la *Théogonie* d'Hésiode, de l'*Ion* de Platon ou le prologue de l'*Amphitryon* de Plaute et l'hymne à Vénus de Lucrèce. Mais il découvre aussi des raretés philologiques, connues seulement par ouï-dire et moins facilement accessibles, plus souvent citées que lues, comme l'extrait d'Évhémère sur l'inscription sacrée de l'île de Panchaïe, texte fondateur de l'évhémérisme, ou tel passage de l'*Abrégé* de Cornutus. Au-delà des figures divines que donnent à voir les poètes (Héra obtenant le ruban d'Aphrodite, dans l'*Iliade* ; l'*Hercule furieux* de Sénèque), les auteurs abordent des questions aussi complexes que l'interprétation rationnelle des dieux et des mythes par l'étymologie ou l'allégorie.

Le commentaire est en général bien venu. On y relèvera pourtant quelques erreurs ou négligences : Juvénal placé sans autre précision au I^er^ siècle (p. 239) ; les indigitations, sous l'intitulé « les petits dieux de tous les jours » (p. 221-226), qui peut être à revoir, imputées au seul Augustin ou « à peu près » (p. 225), au détriment de Tertullien et d'Arnobe, dont le nom aurait suffi. Le volume comporte une bibliographie succincte, des sources antiques et six pages d'auteurs modernes (on aurait pu y ajouter R. Turcan, *Rome et ses dieux*, 1998) ; une chronologie ; et plusieurs index (personnages cités, noms propres, notions). Il n'y a pas de conclusion : l'ouvrage se présente tel qu'il est, un ensemble d'analyses, sans synthèse finale.

Au-delà d'un programme éphémère, dont la durée de vie se borne à deux années académiques, il intéressera tous les antiquisants, tous ceux qui veulent savoir, avant les savantes spéculations des modernes, comment les auteurs de l'Antiquité, poètes, orateurs, historiens, philosophes, érudits, appréhendaient les dieux d'une religion que, comme citoyens et membres d'une famille, ils vivaient au jour le jour. Aux spécialistes des religions grecque et romaine, il fournira un utile et riche recueil de textes, à relire et à méditer, et une commode « base de données », au meilleur sens du terme : un choix de textes fondamentaux. Ajoutons qu'il se lit avec agrément et que, avec clarté, sans pédantisme, il satisfait à la curiosité du public d'aujourd'hui pour le phénomène religieux.

Jacqueline Champeaux.

Catherine Wolff (dir., avec la collaboration de Yann Le Bohec), *L'armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain*. Actes du quatrième Congrès de Lyon, 2006 : Lyon – Paris, CEROR – De Boccard, 2009, 533 pages, cartes et ill.

L'armée, la religion : deux sujets aussi classiques, si ce n'est rebattus, l'un que l'autre, mais qui n'ont jamais été réellement traités en rapport l'un avec l'autre. Les vingt-neuf contributions du congrès, encadrées entre une « Introduction » par J. Scheid et des « Conclusions » dégagées par J.-P. Martin, sont organisées en deux parties, d'étendue inégale, « Les Sources » et « Synthèses ». La ligne directrice peut en être ainsi formulée : y a-t-il des dieux et des cultes propres à l'armée ?

La première, « Les sources », signale des sources nouvelles, archéologiques, épigraphiques, numismatiques (à l'exclusion des sources littéraires, déjà bien connues) ou propose des synthèses partielles. À propos d'« Une nouvelle inscription [grecque] d'Hippos (Sussita) et [des] monuments votifs des *cornicularii* », R. Haensch conclut à une grande liberté dans le choix des divinités auxquelles s'adressent ces préposés aux écritures — constatation que nous retrouverons dans bien des contributions suivantes. N. Kallala étudie « Une inscription votive inédite d'un affranchi d'un nouveau centurion de la *III^a^ Augusta* », dédicace à Neptune, dieu des sources et de la mer. T. Drew-Bear présente « Un *beneficiarius*

chrétien en Phrygie », évergète et notable, sans que sa religion y fasse obstacle. Avec J.-P. Laporte, « L'armée romaine permanente de Maurétanie césarienne et ses dieux », on regrettera que les données soient trop faibles pour être vraiment révélatrices, mais on relèvera l'absence notable de Saturne « africain ». Y. Le Bohec, « ARA CEREI : Le dossier », reste très prudent : un autel « du cierge » ? à rattacher au culte de Flora ? On retiendra aussi la leçon de méthode : « les historiens actuels sont plus portés que leurs maîtres à respecter les textes ». E. Dabrowa, « Colonial coinage and religious life of Roman colonies », en dépit des insuffisances du catalogage, ne discerne pas de modèle commun aux colonies de vétérans : chacune, chacun fait ses choix.

Les « Synthèses » sont divisées en II. 1. « Études régionales » ; II. 2. « Soldats et ennemis » ; II. 3. « Divinités romaines » ; II. 4. « Cultes orientaux » ; II. 5. « Excursus vers l'Empire tardif ». Parmi les « Études régionales », M. Reali, « Echi di vita militare nell'epigrafia sacra dell'*Ager Insubrium* », relève des dédicaces à Mercure, Jupiter, Victoria. D. B. Saddington, « Deities chosen for worship by soldiers in a provincial army — The case of Roman Britain » : s'y mêlent divinités romaines et divinités locales (de Bretagne, ainsi que des Germains stationnés en Bretagne). L'étude de G. Wesch-Klein (« Gesundheit spendende Gottheiten des römischen Heeres ») est plus thématique que régionale : en ressortent, comme on pouvait s'y attendre, Esculape, Hygie, Apollon. M. Popescu (« Les temples dans le milieu militaire de Dacie »), outre Liber et Apollon, souligne l'attachement des unités auxiliaires de Dacie à leurs dieux nationaux. O. Alexandrov (« The religion in the Roman army in *Moesia Inferior* ») illustre un processus de romanisation où se mêlent la triade capitoline, Diane et Apollon, le Cavalier thrace. M. Gichon (« The manifestations of the religious cults of the Roman army and administration, in confrontation with the observance of its Jewish population ») note l'incompréhension totale, de la part de l'armée et des autorités romaines, des coutumes et mentalités juives, en particulier dans le domaine des représentations animales et humaines (*signa*, images de l'empereur). A. Cadotte étudie « L'influence de l'armée romaine dans l'évolution des cultes astraux d'origine africaine », berbères et puniques, Soleil, Lune, Baal solaire, enrichis d'épiclèses et d'aspects nouveaux par la présence romaine.

En II. 2. « Soldats et ennemis », G. Baratta (« I "mestieri" dei soldati e il culto alle divinità ») ne relève qu'un seul cas net, celui des médecins, fidèles d'Esculape et d'Hygie/Salus. M. G. Granino Cecere et C. Ricci (« Culti indigeni e lealismo dinastico nelle dediche dei pretoriani rinvenute presso piazza Manfredo Fanti a Roma ») considèrent (*contra* Henzen) ces dédicaces des prétoriens thraces à leurs dieux indigènes, Apollon, Silvanus, le Cavalier thrace comme des remplois provenant des *castra praetoria* distants de quelque 500 mètres. M. F. Petraccia (« Il Pantheon degli stationarii : tra divinità tradizionali e divinità indigene ») analyse, sous un titre qui pourrait servir d'intitulé à toute cette partie, dix inscriptions, provenant de tout le monde romain, qui mêlent les dieux traditionnels de Rome et ceux du pays dans lequel servent ces unités qui tiennent lieu de police. A. Magioncalda (« Aspetti di vita religiosa delle flotte italiche durante il principato : le dediche a divinità ») ne voit pas que les marins aient une religiosité propre. Dans un mémoire de plus de 40 pages (encore n'est-ce que la première partie), au titre dramatique, E. L. Wheeler (« Shock and awe : Battles of the gods in Roman imperial warfare, Part I ») montre que les dieux sont des agents actifs de la victoire ou de la défaite et analyse en particulier la religion des *signa*, qui ne sont pas des dieux, mais rendent leur présence visible sur le champ de bataille.

II, 3. « Divinités romaines » — Dans l'étude d'A. Groslambert (« Les dieux romains traditionnels dans le calendrier de Doura-Europos »), qui souligne le rôle

conservateur de l'armée, on préférera les formes *quinquatrus* ou « quinquatries » ; et l'analyse de Mars comme dieu du printemps et de la jeunesse, qui *devient* ensuite dieu de la guerre, ne me convainc pas. Z. Goceva, « Membres de la *Legio I Italica* dans les inscriptions des sanctuaires thraces en Mésie Inférieure » : elles proviennent surtout du sanctuaire de Diane et Apollon, dans une région de forte romanisation. Les deux articles de M. Mayer y Olivé et Á. Morillo Cerdán dégagent des problématiques : « El culto de *Liber Pater* : culto popular o culto militar ? » ; et « Les Dioscures et la *legio VII gemina*. Un nouveau culte militaire en Hispania ? ». S. Perea Yébenes, « Los dioses militares protegen a Claudio : el prodigio de los estandartes de las legiones de Escriboniano en Dalmacia » : nouvelle preuve de la sacralité des enseignes, clouées au sol ; les dieux protègent le pouvoir légitime. E. Todisco (« *Illic signa et aquilam amplexus religione sese tutabatur* ») réunit les textes les plus parlants sur la religion des enseignes, auxquelles s'ajoutent les images des princes.

L'étiquette de II. 4. « Cultes orientaux », est plus ou moins artificielle. C. Schmidt Heidenreich (« Le culte des divinités dans les camps militaires du Haut-Empire romain d'après les dédicaces religieuses ») traite surtout de la topographie des camps, où les divinités orientales sont tolérées, sans plus. L'important mémoire de R. L. Gordon, « The Roman army and the cult of Mithras : a critical view » (plus de 70 pages), remet en cause l'interprétation militaire imposée par l'autorité de Fr. Cumont et souligne les aspects « civils » du culte, adopté par l'aristocratie sénatoriale au temps de la tétrarchie — en relation avec le rôle de *Sol inuictus* dans l'idéologie impériale ?

En II. 5. « Excursus vers l'Empire tardif », M. Vannesse s'attache à « La religion dans l'armée romaine du IV^e^ siècle : l'exemple d'Aquilée et de l'Italie du Nord », zone où coexistent, à Milan, l'empereur et la cour chrétiens, et des soldats d'origine barbare, encore païens. D'abondants index des noms et des sources (surtout épigraphiques) complètent le volume.

Les articles que nous venons de passer en revue sont de qualité et de densité fort inégales. Trop d'études sont peu concluantes, faute de documents en nombre suffisant. On regrettera, dans certaines contributions, des cartes et plans trop petits, des figures trop noires, donc peu lisibles. Une bibliographie générale, en fin de volume, eût été utile. Du congrès, on retiendra quelques points forts : l'importance capitale des *signa*, soulignée de façon récurrente ; la diversité des situations, locales et individuelles, bien marquée par J.-P. Martin. À part les grandes divinités officielles, aucun modèle commun ne s'impose. Comme dans la société civile, chacun, dans l'armée, reste largement libre de ses choix religieux. Le congrès a ouvert un vaste champ, qui est loin d'être refermé.

Jacqueline Champeaux.

Stefan Pfeiffer, *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. – 217 n. Chr.)* (Collection « Historia Einzelschriften », n° 212) : Stuttgart, Steiner, 2010, 378 pages.

Cette vaste enquête d'histoire religieuse, qui privilégie Alexandrie, centre de la *Kratèsis*, suit la diachronie des principats, en insistant sur la personnalité des gouvernants, et aboutit à des conclusions fort nettes sur les « Structures, Institutions et Modalités d'expression du culte impérial » (III, p. 217 *sqq.*). En fait la synthèse montrera l'image orientale, gréco-orientale, du prince et de son pouvoir — contribution importante à la lecture du principat.

Naturellement, l'étude part d'une définition orientale du culte, et partant du principat : on n'insistera jamais assez sur le fait que l'Orient, modelé par le culte des souverains hellénistiques, a du régime d'Actium une image théocratique (p. 21 *sqq.*) : Cerfaux-Tondriau, connu par ailleurs, éclairerait bien ces considérations liminaires. La comparaison avec les avatars occidentaux (Gaule et Espagne) serait intéressante au départ.

Les remarques liminaires sur la multiplicité ethnique et culturelle de l'Égypte, sur le mélange des Romains, Grecs et Gréco-Égyptiens, éclairent les problèmes de la « cohabitation » (p. 31-40). Cette dernière, au-delà des clivages juridiques et fiscaux, se traduit par une communauté « dans le domaine de la religion et de la culture festive » ; on note aussi, dans « la décoration et les motifs de la sculpture funéraire » une « égyptisation » qui touche le milieu gréco-romain d'Alexandrie.

La seconde partie, diachronique (II, p. 41 *sqq.*), analyse les relations de l'Empereur avec Alexandrie et l'Égypte. L'auteur part d'Octave (en 28 av. J.-C.) et de la conquête, en négligeant l'affirmation mensongère des *RG* XXVII.1. Il est exact que le mythe de la parenté avec Alexandre facilite la « légitimation » (p. 47-48), et qu'Auguste a connu un long processus de « pharaonisation », qui passe par l'intégration sacerdotale et liturgique : Pfeiffer le suit à travers une minutieuse exégèse des *papyri*. Or les assimilations gréco-romaines (avec Zeus Eleutherios et Apollon) facilitent la sacralisation pharaonique (voir Gagé, ignoré de l'auteur) et il semble que la sacralisation occidentale du prince, contenue par la tradition (voir les *Odes Romaines* et le Rescrit de Pergame), soit dépassée en Égypte. L'ouvrage étudie avec le même sens des nuances l'attitude ambiguë de Tibère, hostile aux cultes égyptiens de Rome, mais acceptant la fonction sacerdotale de type pharaonique et les « hommages » à Alexandrie : le voyage de Germanicus illustre bien le transfert des « acclamations quasi divines » (*isotheoi*), centrées sur l'*euergesia*, à Tibère. L'étude des documents officiels de Claude, notamment de l'*Epistula Claudiana* de nov. 41 (p. 74 *sqq.*) et de lettres ultérieures, souligne à la fois les liens privilégiés de la famille julio-claudienne et des Alexandrins, et le souci d'inscrire les témoignages honorifiques dans un réseau subtil d'interdits et de permissions, avec la référence au précédent familial de Germanicus (catalogue de la p. 80). Le rôle du préfet dans l'organisation de la ferveur populaire est bien noté. L'analyse des prétentions théocratiques de Gaius (p. 67 *sqq.*) s'inscrit dans la polémique célèbre de Philon d'Alexandrie, qui opère la démarcation entre « Kaiserkult » et « Kaiserverehrung » — le domaine de César et celui de Dieu.

Pfeiffer a raison de consacrer une longue étude à la politique religieuse de Néron (p. 90 *sqq.*), à son égyptophilie : elle répond à la ferveur d'Alexandrie pour l'avènement providentiel, sorte d'épiphanie divine, exaltée par les émissions monétaires (p. 96) ; Néron a repris « la tradition pharaonique », et favorisé un culte qui l'identifie à l'*Agathos Daimôn*. La riche analyse sur la dynastie flavienne (p. 108 *sqq.*), investie religieusement par les « miracles d'Alexandrie », souligne l'inflexion très théocratique du principat de Domitien. L'auteur explicite dans sa *Zusammenfassung* (7.2.7, p. 135) la volonté de la nouvelle dynastie de lier le culte impérial à la vénération du Nil et de sa crue.

Les Antonins ont accentué le culte du Nil, lié pour Trajan aux préoccupations alimentaires de Rome : la ferveur religieuse des Alexandrins, attestée par les monnaies (p. 140), a certes sacralisé l'image de l'Empereur, mais Trajan, à la différence d'Hadrien (p. 145), n'a pas eu d'attirance particulière pour la culture et la religion de l'Égypte. C'est le principat d'Hadrien qui couronne le processus théocratique initié par un Gaius ou un Néron. Le préfet Rammius Martialis a consacré, en 117, le *dies imperii* de l'empereur : attiré par les cultes égyptiens (Apis ; Sarapis), Hadrien a été vénéré comme « Apis-Imperator » (p. 150-151). Les données historiographi-

ques les plus connues, le voyage princier, la mort d'Antinoüs, renforcent une vénération de l'Empereur qui ne se démentira pas sous les derniers Antonins, malgré les réserves logiques du Stoïcien Marc-Aurèle sur les « superstitions » zoolâtriques (on trouve une étude très critique du « miracle de la pluie » de Dion Cassius, LXXII, 8).

La présentation minutieuse de la dynastie sévérienne (p. 182 *sqq.*) met l'accent sur le voyage de Septime Sévère, sur sa politique contrastée (souci évergétique et hostilité aux prêtres et à leurs temples) ; le relief de Berlin (p. 188 *sqq.*), issu d'un temple de Sarapis, montre la vénération de toute la famille impériale associée à l'égyptisation de l'iconographie officielle, à Louxor comme à Esna. Caracalla (p. 199 *sqq.*) a eu avec l'Égypte des rapports à base d'arbitraire, voire de cruauté, attestés par l'historiographie écrite, mais tus par l'épigraphie officielle : l'autocrate, *Philosarapis*, est déifié comme *kosmokrator*, « être éternel » — même s'il n'est pas assuré qu'il s'insère dans un syncrétisme composite (Zeus-Helios-Sarapis).

On retiendra de la synthèse finale (III, p. 217 *sqq.*) sur les « Structures » du culte impérial : 1) une titulature qui l'insère, comme *basileus* et *Pharao*, dans la continuité ptolémaïque, mais en préservant les traits d'un « Pharaon romain » (p. 228) ; 2) une insertion du culte dans les fêtes des « métropoles » du Nil, tels les *Sebasteia-Kaisarea* (Philae-Karnak) — avec l'omission de la *Dea Roma* : les temples et leurs statues impériales (p. 246 *sqq.*), les *Kaisarea* des cités et de la Chora, sont évoqués avec leurs sacerdoces spécialisés, notamment les *archiereis* ; le rôle fondateur du culte d'Auguste, sur la base du Rescrit de Pergame (p. 269), est bien mis en lumière. L'Égypte ne se contente pas de vénérer le *Genius* ou le *numen* du prince ! On insistera aussi sur l'intégration des empereurs aux temples égyptiens existants, facilitée par la promotion pharaonique (p. 281 *sqq.*), et sur la réception d'un culte loyaliste et dynastique dans « la population gréco-égyptienne ».

Le seul regret que puisse inspirer cet ouvrage si dense, véritable synthèse sur les relations politiques, religieuses et culturelles entre l'Égypte conquise et Rome, serait que les progrès de l'égyptophilie, voire de l'égyptolâtrie, souvent suggérés, ne fassent pas l'objet d'une synthèse plus vigoureuse, et, surtout, que les inflexions artistiques de l'iconographie officielle, les effigies de l'empereur-Pharaon, qu'on découvre dans les temples du Nil, ne soient pas illusrées par un corpus plastique.

Jean-Marie André.

Corinne Bonnet, Jörg Rüpke & Paolo Scarpi (dir., avec la collaboration de Nicole-Hartmann et Franca Fabricius), *Religions orientales — culti misterici. Neue Perspektiven — nouvelles perspectives — prospettive nuove* (Collection « Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge », n° 16) : Stuttgart, Franz Steiner, 2006, viii et 269 pages, figures.

C'est dans une perspective résolument novatrice que les éditeurs de ce livre veulent prendre en compte les religions orientales et les cultes à mystères. Cela souvent par rapport au fameux livre de Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, dont Corinne Bonnet et Françoise van Haeperen ont donné une nouvelle édition en 2006. Franz Cumont est présent à l'arrière plan de la plupart des contributions présentées. Il est fréquemment l'objet de critiques et de contestations. Corinne Bonnet indique dans l'avant-propos que l'enquête avait pour objectif de « repenser la problématique » des religions orientales, cent ans après Franz Cumont, et qu'elle a été menée dans le cadre d'une collaboration internationale tripartite franco-germano-italienne (Fondation de la Maison des

Sciences de l'Homme de Paris, Fondazione Villa Vigoni et Deutsche Forschungsgemeinschaft) en 2005. Corinne Bonnet expose par ailleurs que l'enquête a d'abord entrepris de « déconstruire le concept et la catégorie des religions orientales », en privilégiant notamment l'examen des processus d'intégration, d'identité culturelle et en croisant au maximum les sources, puis de les « reconstruire » sur des bases nouvelles telles que les interactions entre les cultes, les convergences, le rapport aux traditions de la cité ou encore le pragmatisme des Anciens en la matière.

Une première partie est consacrée aux « Pratiques et agents » (de ces cultes). Elle est introduite par Philippe Borgeaud et par Jörg Rüpke. Elle contient des contributions sur l'organisation de divers sacerdoces — isiaques, métroaques, juifs, chrétiens — par rapport au modèle de Rome (Jörg Rüpke), sur les associations liées aux divinités égyptiennes de Thessalonique (Christopher Steimle), sur les fonctions des autorités romaines en matière de cultes orientaux (Françoise van Haeperen) et sur les associations dionysiaques en milieu urbain (Alfred Schäfer).

Une deuxième partie est libellée « Une théologie en images ? Isis et les autres » et vise à déterminer ce que véhiculaient plus précisément en matière théologique ces représentations. Une introduction est faite par Pierre Cordier et par Valérie Huet. Laurent Bricault analyse les images d'Isis et leur rapport à la mention d'un nom, Ennio Sanzi, une modalité de syncrétisme à propos de Jupiter Dolichenus, Francesca Prescendi, le caractère sacrificiel exact de la tauroctonie mithriaque, Nicole Belayche, l'imagerie des divinités orientales, notamment mithriaques, au Proche Orient romain, Stéphanie Wyler, les imageries dionysiaques à Rome, tandis que Sylvia Estienne se livre à une comparaison entre le bain de la statue de la Magna Mater et celui de la statue de Vénus Verticordia.

Une troisième partie est intitulée « Les cultes à mystères » et s'intéresse au bien-fondé d'une équivalence avec les « religions orientales ». Elle est introduite par Vinciane Pirenne-Delforge et par Paolo Scarpi. Y sont étudiés la question de la magie (Ileana Chirassi), les mystères en tant que tels et les divinités qui leur sont liées (Giulia Sfameni Gasparro), la politique des Ptolémées à l'égard des mystères (Alessandra Coppola), les divers aspects des mystères dionysiaques (Anne-Françoise Jaccottet) et le culte mésopotamien d'Inanna Istar (Giovanni Lanfranchi).

Chaque contribution est suivie d'une riche bibliographie et d'utiles index (index *rerum* et index *locorum*) terminent le livre.

Des perspectives effectivement nouvelles sont ouvertes dans ce livre, qu'on lira avec intérêt. Un de ses mérites est certainement d'avoir fait apparaître qu'en définitive la mise en cause des concepts fondamentaux de Franz Cumont est féconde sur le plan heuristique, mais n'entraîne en aucun cas la dépréciation de l'immense matériel rassemblé par ce savant ni l'infirmation des principales conclusions auxquelles il avait abouti.

Gérard Freyburger.

Walter Ameling (dir.), *Topographie des Jenseits, Studien zur Geschichte des Todes in Kaiserzeit und Spätantike* (Collection « Altertumswissenschaftliches Kolloquium », n° 21) : Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2011,193 pages.

La littérature, en particulier antique, nous offre plusieurs récits de voyages dans le monde des morts. Les voyageurs décrivent les paysages qu'ils ont traversés et les personnages qu'ils ont rencontrés dans l'au-delà. Les récits de l'Antiquité tardive sont particulièrement instructifs : ils combinent des éléments païens (Homère, Virgile, néoplatoniciens) avec des éléments chrétiens (textes apocalyptiques, visions, inscriptions cimétériales...).

Les 10 études du présent livre sont donc consacrées à des textes et à des systèmes de pensée tardo-antiques. Elles complètent avec bonheur les études « fondatrices » d'A. Parrot (1937), A. Stuiber (1957), J. de Bruyne (1958), Ch. Mohrmann (1961)... en intégrant dans le tableau des textes que ces prédécesseurs n'avaient pas étudiés.

— *L'Apocalypse de Pierre*, datée de 130-150, décrit les châtiments de l'enfer chrétien en puisant dans les textes orphiques, juifs (I Henoch) et romains (*Énéide*). Les *Apocalypses* d'Élie (IV^e^ s.), de Zéphaniade (IV^e^ s.) et de Paul introduisent dans la description de l'enfer des châtiments spécifiques à des « péchés chrétiens » : blasphèmes, bavardages, refus de certains dogmes (Jan Bremmer et Tobias Nicklas).

— La *Vie d'Adam et d'Ève* continue le récit de la Genèse (3, 23 *sqq.*). Difficilement datable (I^er^-IV^e^ s. en Palestine), cette *Vita* reprend des éléments de la littérature juive sur Adam. Set cherche à soulager son père Adam, gravement malade, en cherchant l'arbre de Vie du paradis. Il trouve l'endroit, ne peut y entrer, et Adam meurt. Porté devant Dieu par les Séraphins, il est installé au troisième ciel, en attendant le jugement final (W. Ameling).

— Le *martyr* garantit l'authenticité des visions de l'au-delà. Prophète et autorité morale et religieuse, il cautionne les représentations du paradis. Des *Actes des apôtres* (7, 55 *sqq.*) à l'*Apocalypse*, puis au *Pasteur d'Hermas* et aux *Passions des martyrs*, la foi est la même. Le martyr a accès au salut immédiat, sans attente ni intérim (W. Ameling).

— La seule description de l'au-delà dans les Évangiles se trouve dans la fable — parabole de Lazare et du riche : dans le sein d'Abraham pour l'un, un lieu éloigné, inhospitalier, pour l'autre, qui est torturé par la soif. Le sein d'Abraham évoquerait la place d'honneur au festin eschatologique, dans un havre de paix et d'éternité (Andreas Merkt).

— Le *refrigerium*, lieu du rafraîchissement, est compris jusqu'au troisième siècle comme un lieu transitoire, dans l'attente de la résurrection. Le terme évolue vers un sens techniquement eschatologique, sans que ses composantes primitives ne disparaissent (Dagmar Hofmann).

— *La vision de Dorothéus*, œuvre étrange qui nous est parvenue à l'état de fragments, daterait du IV^e^ s. Le héros en est-il le martyr Dorothéus dont parle Eusèbe en *H.E.* 7, 32, 2-4 ; 8, 1-4 ? Il se voit au ciel, lieu de « correction », donc assimilé à l'enfer, mais aussi de purification et de métamorphose. Une œuvre fantasmagorique et cauchemardesque (Joseph Verheyden).

— Ausone (XIX et préf.) raconte l'histoire de Cupidon égaré dans les enfers parmi les amantes qui, par désespoir amoureux, se sont donné la mort. Il est torturé par ces femmes, qui finalement le libèrent : c'est le *fatum*, non l'amour, qui les a tuées, pensent-elles. Souvenirs de Virgile et développement narratif d'une peinture admirée à Trèves dans la maison de Zoïlos (Meinolf Vielberg).

— Le *Phédon* (107C-114C) nous faisait déjà pénétrer dans l'au-delà. Les commentateurs néo-platoniciens, surtout Damaskios, reprennent la topographie du mythe et la creusent. À chaque âme est attribué le « lieu » qui lui convient (Anja Heilmann).

— Au moins à partir de Porphyre, les néoplatoniciens distinguent deux formes de mort : celle des philosophes qui continuellement séparent l'âme du corps, et celle du commun des mortels chez qui seul le trépas sépare le corps de l'âme. Le sort de ces âmes-là est incertain : réincarnation ou divagation près de la tombe (Rainer Thiel).

Le sujet, traité et retraité depuis cinquante ans, n'est pas renouvelé par ces études qui s'appuient sur les acquis. Mais elles le complètent par l'investigation de textes nouveaux. La lecture en est agréable et instructive : elles nous introduisent dans un paysage connu qu'elles élargissent.

François Heim.

Patrick Laurence, *Le monachisme féminin antique : idéal hiéronymien et réalité historique* (Collection « Spicilegium Sacrum Lovaniense », n° 52) : Leuven, Peeters, 2010, 362 pages.

Ce volume, imposant et très bien écrit, de P. Laurence, comme le précise l'avant-propos p. vii-viii, réunit avec bonheur — et après certains remaniements — treize articles et communications parus dans divers recueils et revues entre 1996 et 2007, tous fournissant des informations sur les chrétiennes de l'Antiquité vues par saint Jérôme. Ces deux pages, qui indiquent les références de la première publication des articles sélectionnés par leur auteur, sont suivies d'une introduction (p. 1-5) insistant clairement et à juste titre sur l'importance irréfutable du témoignage hiéronymien, dévoilant au mieux l'évolution — sinon la révolution — dans la mentalité romaine, notamment dans la façon d'envisager la femme et son statut : avec Jérôme, le chantre du *sanctum propositum*, et P. Laurence, le spécialiste du « nouveau modèle féminin », se comprend aisément le passage « de l'éloge du mariage au refus du mariage, de l'éloge de l'épouse-mère à celui de la femme continente, du poids des lois familiales et sociales sur la vie d'une femme à l'influence librement consentie de la foi sur le devenir féminin, des droits du sang à ceux de l'âme, de la hiérarchie familiale parents/enfants à celle établie entre sainteté et absence de sainteté, de la douleur de la mère (ou du père) face à la mort et à son néant à la sérénité face au retour de l'enfant au Christ. » (p. 2).

Bien agencé, l'ouvrage compte trois parties. La première, consacrée à « La chasteté et ses modèles » (p. 7-108), regroupe cinq articles : « La correspondance de Jérôme et le monachisme : l'*Épître 22 à Eustochium* », (p. 9-25) donne une vue d'ensemble claire de cette lettre-traité datée de 384 et portant sur *La conservation de la virginité* (*De uirginitate seruanda*), en s'attachant plus particulièrement à l'éloge de la *castitas*, aux conseils et aux préceptes fournis par Jérôme à la jeune vierge chrétienne, aux conséquences sociales de l'idéal ascétique (notamment la *xeniteia*), ainsi qu'à l'ascèse physique et morale. L'étude sur les « Lettres sur la mort d'une fille : Servius Sulpicius Rufus et saint Jérôme » (p. 27-49) envisage, dans une perspective comparatiste, le genre littéraire de la *consolatio* : à la première, païenne, adressée par Sulpicius Rufus à Cicéron qui venait de perdre sa fille Tullia en février 45 (avant J.-C.) s'oppose très largement la seconde, que Jérôme envoie en 384 à son amie Paula, qui vient de perdre une de ses filles, Blesilla : les valeurs romaines traditionnelles (société, famille, individu) le cèdent à l'idéal chrétien. La mort de Blesilla est même considérée comme un bien, comme une récompense. Excessive, la douleur du deuil est condamnée autant par les païens que par les chrétiens. L'article « Suicide et chasteté chez Jérôme » (p. 51-69) recense les passages de Jérôme sur le suicide (de 384 à 398 : dans *Ep. 22 ; 39 ; Vie de Malchus ; Contre Jovinien ; Commentaire sur Jonas ; Commentaire sur saint Matthieu*) et donne une étude précise des différents cas évoqués dans ces textes. Si l'opinion de Jérôme reste nuancée, le seul suicide légitime pour le champion de la virginité est toutefois « celui qui cherche à préserver la chasteté » (p. 60). Dans « Jérôme et les *puellae* : un vocabulaire connoté » (p. 71-89), P. Laurence étudie les emplois du

mot *puella* dans l'œuvre hiéronymienne et conclut que « la *puella* est toujours chez Jérôme l'occasion d'un péril, pour les autres ou pour elle-même » (p. 78) ; en définitive, « la *puella* représente le faire-valoir de la *uirgo* ; mieux encore, elle en est l'image négative » (p. 89). Avec « La *Vie de Malchus* et l'*Epitaphium* de Paula par saint Jérôme » (p. 91-108) sont comparées les vies, si peu parallèles de Malchus, un vieillard syrien auquel Jérôme consacre un ouvrage dans les années 386-390, et de l'aristocrate et amie de Jérôme, qui rédige son oraison funèbre en 404. En réalité, à y regarder de plus près, le double thème de la famille et du mariage est traité dans les deux ouvrages : c'est en effet la virginité, exprimant l'idéal ascétique, qui est au centre du propos de Jérôme.

Après cette apologie de la chasteté dans l'œuvre de Jérôme, P. Laurence aborde dans la deuxième partie « La chasteté et ses contre-modèles » (p. 109-187), par le biais de trois articles. Dans « Ivresse et luxure féminines : les sources classiques de Jérôme » (p. 111-127), P. Laurence revient sur le thème classique et traditionnel des femmes et de l'ivresse (« Sans Cérès et Bacchus, Vénus a froid », disait Térence), sur le rapport entre le vin, plus généralement la *gula*, et la *libido*, revu par un auteur chrétien pétri des textes bibliques et ardent défenseur de l'ascétisme monastique. « La courtisane dans l'œuvre de saint Jérôme » (p. 129-170) fait un bilan précis et circonstancié sur la courtisane dans l'œuvre hiéronymienne : *prostibulum*, *prostituta*, *scortum*, *meretrix* ainsi que le terme hébreu de *Cadesa* (prostituée sacrée). Une étude globale sur la courtisane dans l'œuvre exégétique du Stridonien souligne les nombreux vices de cette incarnation du péché. Puis sont analysés, à travers l'exégèse historique de Jérôme, les péchés de Jérusalem, perçue comme une *meretrix*, ainsi que les rapports entre « *meretrix* et fausses doctrines » : Juifs et hérétiques sont également condamnés par le champion de l'orthodoxie chrétienne. Sont ensuite abordées les relations entre *meretrix* et mariage, *meretrix* et virginité. La démonstration se clôt sur « la réhabilitation de la *meretrix* ». La fine étude portant sur « *Virilis* et *effeminatus* chez saint Jérôme » (p. 171-187) s'attache à deux termes renvoyant respectivement au sexe faible — valorisé — et au sexe fort — dévalorisé —, sans que pour autant Jérôme renonce à la bipartition (homme : force / femme : faiblesse), traditionnelle dans la diatribe antiféminine.

Commence ensuite la troisième partie du volume regroupant cinq articles : « Statut, culture et religion » (p. 191-303). L'article « Jérôme et l'*ancilla Christi* : servitude et liberté » (p. 191-207) recense les dix passages où Jérôme emploie la formule *ancilla Christi* (ou *Dei*) pour désigner le nouvel état de la *domina*. L'analyse poussée qu'en donne P. Laurence démontre que l'*ancilla Christi* incarne parfaitement les valeurs de l'idéal ascétique inspiré des Pères du désert, puisqu'elle se libère des contraintes du monde et de la chair, en particulier du mariage et de l'enfantement. Elle se voue ainsi à la *nobilis seruitus*, à la virginité chrétienne dont le modèle est la Vierge Marie. L'étude intitulée « Les représentations de la *domina* chez Jérôme » (p. 209-223) fait ressortir les diverses acceptions du terme dans l'œuvre hiéronymienne : « de l'épouse à la vierge chrétienne, en passant par la maîtresse et la supérieure du monastère » (p. 223). Les *dominae* qui se consacraient au *sanctum propositum* renonçaient à toutes les valeurs ancestrales, « vivaient au quotidien en compagnie de leurs esclaves et de la même manière qu'elles », soulevant ainsi le scandale dans une société attachée aux valeurs du passé. L'article « Les pèlerinages des Romaines sous le regard de saint Jérôme » (p. 225-241) permet au lecteur d'accompagner plusieurs matrones au fil de la correspondance hiéronymienne : « l'amie et l'ennemie, Mélanie l'Ancienne », venue d'Égypte à Jérusalem avec Rufin pour s'installer au Mont des Oliviers ; « les saintes dames : Paula et Fabiola », Paula étant venue s'installer à Bethléem en 389 lorsque son monastère, ainsi que celui de Jérôme, furent construits ; Fabiola, symbolisant l'humilité, qui

voyageait sur un petit âne, et, inversement, une parente de Théodose I^er^, Poemenia, faisant montre de son faste, transportée en litière et entourée d'une foule d'eunuques ; Silvie, belle-sœur du préfet du prétoire Rufin, et Mélanie la Jeune (petite-fille de Mélanie l'Ancienne), toutes deux en relation avec le milieu origéniste. Avec « Marcella, Jérôme et Origène » (p. 243-272), P. Laurence relit la correspondance de Jérôme et recense tous les passages où le Stridonien mentionne et utilise les travaux de traduction et l'exégèse d'Origène pour répondre aux interrogations érudites de la noble dame. Mais Jérôme a-t-il fait découvrir Origène à Marcella ? Qu'appréciait-elle dans l'œuvre d'Origène ? Autant de questions auxquelles tente de répondre P. Laurence. Marcella s'intéressait surtout à l'exégèse de l'Alexandrin, qui lui permettait d'éclairer l'Écriture, mais elle s'impliqua aux côtés de Jérôme dans la lutte anti-origéniste. « L'implication des femmes dans l'hérésie : le jugement de saint Jérôme » (p. 273-303) s'attache aux partisanes de Jérôme, confrontées à l'hérésie en raison de leur conversion au « saint propos », prises au milieu de la crise arienne, de la querelle origéniste : ce sont Paula, Eustochium, Marcella. Dans « le clan des adversaires de Jérôme » figurent en particulier Mélanie l'Ancienne, Agape et Galla (liées au priscillianisme), Silvie. Pour vilipender ces femmes associées à l'hérésie, Jérôme dispose de tout un arsenal polémique dont il use avec brio. Après ces treize articles viennent une bibliographie nourrie (p. 305-321), des *indices* très utiles (sources bibliques, auteurs anciens, noms propres, thèmes et *realia* divers).

Cet ouvrage de P. Laurence, qui prolonge et complète, avec érudition et nuance, son étude *Jérôme et le nouveau modèle féminin ; La conversion à la « vie parfaite »* (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, n° 155, Paris, 1997), propose ainsi une vue d'ensemble sur la perception et le statut de la femme chez celui dont on a trop souvent dit — et trop vite — qu'il était misogyne. On regrettera toutefois que l'auteur opte pour ce monstre linguistique qu'est le mot « Yahvé » (p. 55, par ex.) : à l'école de Jérôme, il aurait pu — dû — préférer le Tétragramme. On pourra déplorer aussi qu'il ne fasse aucune allusion (si bienvenue) dans son article n° 6 au *De Helia et ieiunio* d'Ambroise de Milan (dont la satire des femmes ivres et lascives s'appuie sur la même tradition littéraire que celle utilisée par Jérôme), qu'il ait choisi, sans la justifier, la datation de 376-377 (p. 149, 277) pour l'*Altercatio Luciferiani et Orthodoxi* de Jérôme *contre* les efforts de datation de l'édition récente qu'il cite (éd. A. Canellis, Paris, Le Cerf, 2003, *SC* n° 473, p. 28-34), qu'il ne se soit pas fondé (p. 257) sur l'édition récente du *Libellus Precum* de Faustin et Marcellin (éd. A. Canellis, Paris, Le Cerf, *SC* n° 504, 2006). Ces remarques de détail n'enlèvent évidemment rien à la qualité et à l'intérêt de l'ouvrage dont la lecture est plus que recommandée...

Aline Canellis.

Benjamin Goldlust & François Ploton-Nicollet (dir.), *Le païen, le chrétien, le profane. Recherches sur l'Antiquité tardive* (Collection « Religions dans l'Histoire ») : Paris, PUPS, 2009, 215 pages.

Le présent livre réunit huit études consacrées à l'Antiquité tardive. Comme le laisse entendre son titre, la place que tient à cette époque le christianisme sert de fil conducteur au volume. Alors jeunes docteurs ou doctorants (devenus, depuis, docteurs), les auteurs ont pour point commun d'avoir mené leurs recherches à l'Université de Paris-Sorbonne, au sein de l'Institut d'Études Augustiniennes ou du Centre Lenain de Tillemont. En faisant dialoguer spécialistes de littérature, philo-

logues, historiens et historiens de l'art, les deux éditeurs, B. Goldlust et Fr. Ploton-Nicollet donnent un aperçu vivifiant des travaux actuellement menés au sein des deux équipes. Ce panorama est mis en perspective par une étude liminaire du Professeur Jean-Marie Salamito. Consacrée à la notion même d'Antiquité tardive, elle en retrace la genèse et les étapes de la formulation dans la pensée d'Henri-Irénée Marrou.

L'ouvrage est organisé en trois parties : « Civilisation de l'Antiquité tardive », « Histoire de l'Église », et « Études patristiques ». Par le biais d'une étude des procédés narratifs, B. Goldlust (« La redécouverte du paganisme traditionnel dans le cénacle des derniers pontifes ») montre avec finesse l'importance du chapitre 1, 24 des *Saturnales* de Macrobe. Les interventions d'Évangélus, qui incarne le fâcheux, une figure type du banquet, ont un rôle positif : le chapitre sert d'introduction à la question virgilienne, si présente dans les discussions des convives. Les savants réunis pour le banquet vont, en conjuguant leurs compétences, contribuer à une lecture organisée et multiple de Virgile. Ce chapitre charnière définit ainsi un programme et prend la valeur d'un manifeste en faveur de la recherche d'un savoir universel. Le *carmen III* de Mérobaude décrit le jardin d'Anicius Acilius Glabrio Faustus. Fragmentaire, le poème pose un certain nombre de problèmes d'édition et d'interprétation que l'étude de Fr. Ploton-Nicollet (« Entre éloge de la nature et récriture précieuse : le *carmen III* de Mérobaude ») permet d'élucider. L'étude des sources (Stace, Martial, Calpurnius Siculus, Ovide, Properce), outre qu'elle permet de trancher des questions d'établissement, éclaire le projet du poète. Une comparaison avec le panégyrique d'Aétius (v. 164-169) fait ressortir de manière convaincante la valeur symbolique et morale que le poète donne à la nature, reflet éloquent de sa conception des rapports entre Romains et barbares. L'article de C. Mesnard (« Le sacrifice d'Isaac et le personnage d'Abraham : un exemple de l'iconographie paléochrétienne »), richement illustré, porte sur l'iconographie liée au personnage d'Abraham, présentée comme représentative des variations de l'art paléochrétien. Le IV^e^ siècle voit l'enrichissement des compositions, qui sont tributaires des conflits et débats qui agitent l'Église. Cependant, mise en image et exégèse ne vont pas nécessairement de pair : certains thèmes particulièrement chers aux exégètes n'ont pas suscité de représentation.

Les deux contributions suivantes sont consacrées à l'histoire de l'Église. C. Revel-Barreteau (« La fin des persécutions ? Le tournant constantinien vu par les donatistes ») étudie la manière dont les donatistes ont perçu le tournant constantinien. Ils déprécient cette césure et valorisent l'histoire des persécutions et le temps du salut. La mise en parallèle des écrits d'Augustin et des donatistes fait apparaître les éléments d'une vision africaine, tournée vers l'histoire du salut, qui accorde moins d'importance à l'histoire politique et religieuse de l'empire. S. J. G. Sanchez (« Le destin d'un homme cultivé du IV^e^ siècle : Priscillien d'Avila ») consacre une substantielle étude à la figure de Priscillien. Se dégage l'image d'un chrétien « non conformiste ». En l'accusant d'être un manichéen et un gnostique, ses adversaires ont réinvesti et enrichi des clichés hérésiologiques (sur la notion d'hérésie, on est un peu étonné de ne pas voir cité l'ouvrage classique d'A. Le Boulluec). En étudiant la culture de Priscillien (néoplatonisme, auteurs classiques, Hilaire de Poitiers), l'auteur montre que les rapprochements sont le fait d'un arrière-plan intellectuel commun (des sources philosophiques marquées par la gnose).

La dernière section porte sur les Pères de l'Église. J. Prudhomme (« La critique des poètes profanes dans la poésie de Grégoire de Nazianze ») consacre une étude à Grégoire de Nazianze, premier véritable poète chrétien de langue grecque. Si les critiques qu'il formule à l'encontre des poètes n'ont rien d'original (condamnation

de la violence, de l'impudicité, du mensonge et de la folie), c'est en tant que poète et usant de la forme poétique qu'il porte cette condamnation. M. Aussedat (« Les chaînes exégétiques : une forme littéraire et une pratique d'érudition florissantes dans le domaine de l'exégèse de langue grecque ») étudie une forme radicalement nouvelle que prend l'exégèse biblique, les chaînes exégétiques. Après une présentation du genre, elle se penche sur son fonctionnement complexe à partir de l'exemple des chaînes sur Jérémie : deux types de chaînes ont été transmis, dont la forme obéit à deux projets, littéraire et exégétique, différents. Ouvrages de référence pour les érudits, les chaînes permettent d'entrevoir de manière concrète l'activité des lettrés. Enfin, M. Ribreau (« *Vt te salubriter ueritas uincat* [*Contra Iulianum*, III, 21, 42] : le *Contra Iulianum*, une œuvre polémique à caractère protreptique ») pose le problème du genre littéraire du *Contra Iulianum* d'Augustin, et des buts que l'évêque d'Hippone assigne à la littérature polémique : l'analyse rhétorique et littéraire (en particulier du vocabulaire agonistique) montre qu'il s'agit avant tout de convaincre l'adversaire et d'obtenir qu'il se convertisse. Ainsi, en dépit de son titre, le traité d'Augustin s'apparente au genre protreptique.

Cet ouvrage élégant et soigné se clôt avec une bibliographie et un index des noms propres.

Laetitia Ciccolini.

Archéologie. Histoire de l'art

Giovannangelo Camporeale & Giulio Firpo (dir.), *Arezzo nell'Antichità* (Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze, Arezzo) : Rome, Giorgio Bretschneider, 2009, 293 pages, 28 planches de photographies en couleur, plans, dessins, photographies en noir et blanc dans le texte.

Il s'agit d'un très beau livre, qui pourra être feuilleté avec plaisir par des lecteurs non spécialistes, mais qui fournira aussi un commode instrument de travail aux chercheurs désireux de se renseigner sur l'Arezzo antique. Ils y trouveront une information de très haute qualité, qui leur permet d'aller plus loin si nécessaire (ainsi, s'il n'y a pas de notes en bas de pages, chaque chapitre est pourvu d'une bibliographie à laquelle le texte renvoie) et toutes les facettes de la question sont prises en considération, avec des chapitres confiés aux meilleurs spécialistes (p. ex., sans que nous puissions les citer tous, Stefano Bruni pour l'artisanat artistique, Luigi Donati pour les relations avec Chiusi, Adriano Maggiani pour la Chimère, Jean-Paul Morel pour la céramique à vernis noir, Luciano Agostiniani pour l'épigraphie étrusque, Franca Maria Vanni pour le monnayage d'époque étrusque, Armando Cherici pour le développement de la ville, Marta Sordi pour l'histoire de la cité au I^er^ siècle av. J.-C., Pierfrancesco Porena pour la figure de Mécène, Marco Buoncuore pour les familles à époque romaine, Francesca Paola Porten Palange pour la céramique arétine, Giovani Uggeri pour le système des routes, Pierluigi Licciardello et Alberto Fatucchi pour le diffusion du christianisme), sans compter les contributions propres des deux directeurs de l'ouvrage (synthèse sur la ville à époque étrusque et aperçu sur l'histoire de découverte du passé de la cité par Giovannangelo Camporeale et institutions d'époque romaine par Giulio Firpo). Une partie est également consacrée à l'exposé des trouvailles archéologiques récentes dans le territoire. Nous nous contenterons d'évoquer ici les remarques d'Adriano Maggiani sur ce qui est peut-être le monument le plus