intéressant et stimulant. Assurément, d'autres représentants du milieu des étruscologues auraient pu être pris en considération, notamment pour l'Italie. Certains points touchant l'organisation institutionnelle de la recherche demanderont encore à être approfondis, comme la sorte de passation de pouvoir qui s'opéra, en 1940, entre l'Académie de Berlin et l'Institut italien d'études étrusques pour la poursuite du *Corpus Inscriptionum Etruscarum*. D'autre part l'étude concerne surtout l'Allemagne et l'Italie, marginalement la France, et n'a pu être étendue à d'autres pays comme la Grande-Bretagne ou les Etats-Unis, où plusieurs chercheurs de grande envergure, et notamment Eva Fiesel, dont Enrico Benelli rappelle le cas, avaient trouvé refuge. Mais le livre ouvre une piste de recherche encore quasiment vierge et on avouera qu'il n'était pas facile d'aborder sereinement une période qui reste encore aussi sensible et au cours de laquelle plusieurs des plus grands représentants de l'étruscologie italienne de l'après-guerre avaient commencé leur carrière. M.-L. Haack et M. Miller se sont attelés à la tâche, avec audace et détermination. On ne peut que souhaiter que cette première approche suscite de nombreux travaux qui permettent de cerner les problèmes de cette époque diffficile.

Dominique Briquel.

Histoire des religions

Anne-Isabelle Bouton-Touboulic (dir.), *L'amour de la justice, de la Septante à Thomas d'Aquin* (Scripta Antica, 103) : Bordeaux, Ausonius éditions, 2017, 374 pages.

Issu d'un programme de recherche pluridisciplinaire initié à l'Université de Bordeaux Montaigne et poursuivi à l'Université Lille 3 Charles-de-Gaulle, et de deux colloques internationaux tenus à Bordeaux en 2012 et à Lille en 2013, ce volume est consacré aux représentations de l'idée de la justice dans la littérature chrétienne antique et la littérature médiévale ainsi qu'à leurs sources bibliques et antiques.

En guise de préface (p. 9-18), A.-I. Bouton-Touboulic présente la problématique du livre : comment ont évolué les représentations de la justice de l'époque hellénistique à l'Empire romain et au Moyen Âge (souces bibliques et antiques ; représentations dans la littérature chrétienne ancienne, postérités médiévales). Ph. Le Moigne part de la vision théologique de la justice dans le livre d'*Isaïe* selon la *Septante*, en lien étroit avec le toponyme Sion (p. 21-36). Au croisement de la pensée philosophique antique et du judaïsme, Philon fait de la justice une réalité transcendantale recueillie dans la matérialité d'un texte qui impose sa lettre (V. Laurand, p. 37-47). Dans le monde latin, comme le montre M. Ducos (p. 49-61), l'œuvre de Cicéron est la base d'une réflexion sur une justice distributive faisant une large place à l'équité, qui se prolonge dans la littérature du principat ; et Sénèque, dans le *De clementia*, s'attache à concilier les notions de justice et de clémence (G. Flamerie de Lachapelle, p. 63-74). M. Bonazzi (p. 75-83) montre que Plutarque a développé une interprétation politique de la philosophie de Platon : la théorie et la pratique coïncident, la justice devient le moyen de se relier au premier principe divin. Pour S. Van der Meeren (p. 85-98), la notion platonicienne d'*idiopragia* doit être comprise comme le « souci de soi », voire le « travail sur soi » : s'occuper de notre vrai moi serait donc la tâche de la vraie justice.

Dans la littérature chrétienne ancienne, J. Lagouanère (p. 101-113) compare les conceptions de Tertullien et de Lactance, qui engagent un rapport différent à la philosophie et à l'homme dans une réflexion sur la *falsa iustitia* des païens et la *uera lex* du Dieu chrétien, alors que B. Collot (p. 115-127) insiste sur le fait que la justice naturelle est un des enjeux majeurs des discussions avec l'interlocuteur païen dans les *Institutions divines* de Lactance. Eusèbe de Césarée a une approche théologique et historique de la justice : attribut divin identifié au *Logos*, la justice se déploie également dans l'histoire où elle s'instaure progressivement, par le monarque chrétien, sous l'égide du Christ (S. Morlet, p. 129-140). Dans la seconde moitié du IVe s., l'Ambrosiaster s'efforce de donner à la justice un aspect concret : la loi naturelle, comme la justice divine, peut s'opposer à celle des hommes ; au chrétien d'exercer une justice modérée dans la charité et l'abnégation (M.-P. Bussières, p. 141-151). C'est à partir d'images, comme le montre C. Broc-Schmezer (p. 153-172), que Jean Chrysostome formule les réalités théologiques complexes qui touchent à la justice : la conciliation du salut par la grâce et de la responsabilité de l'homme, avec l'exigence absolue de justice entre les hommes. En comparant Ambroise et Augustin, A. Fitzgerald met en évidence une des spécificités de la justice chrétienne, son lien avec l'humilité, l'humilité du Christ ; Augustin insiste sur l'intériorité et sur l'idée d'« amour de la justice » (p. 173-182). A.-I. Bouton-Touboulic (p. 183-200) s'interroge sur la notion de châtiment, indissolublement liée à celle de justice, chez Augustin, notamment sur l'articulation entre châtiment humain et châtiment divin ; et M. Ribreau (p. 201-214), sur la justice divine par rapport à l'affirmation augustinienne de la prédestination. K. Uhalde (p. 215-227) étudie le rapport entre pénitence et pardon dans un décret de l'empereur Théodose daté de 391. V. Zarini (p. 229-240) distingue trois emplois possibles (polémique, moral et spirituel) du verset de l'*Écclésiaste* « ne sois pas juste à l'excès » chez les Pères latins, de Cyprien à Ferrand de Carthage (IIIe-VIe s.).

Comment l'héritage patristique s'intègre dans les textes de lois (capitulaires) et dans les *Miroirs* à l'époque carolingienne pour associer *iustitia* et *misericordia*, tel est l'objet de la contribution de Chr. Veyrard-Cosme (p. 243-259), alors qu'E. Rouquette (p. 261-275) s'est attachée à l'image complexe de la justice, religieuse et séculaire, qu'a élaborée Théodulf d'Orléans à partir du fonds patristique qui nourrissait le Haut Moyen Âge. Dans la littérature française du XIIe s., É. Andrieu (p. 277-288) montre qu'une conception de la justice chevaleresque répond à la réforme grégorienne qui prétendait réserver aux seuls clercs la véritable justice qui englobe la *misericordia.* Un siècle plus tard, dans le roman arthurien en prose, un rapport s'établit, dans la ligne judéo-chrétienne, entre guerre et châtiment ; mais la guerre est aussi occasion de salut pour les chevaliers (M. Bonansea, p. 289-300). Les *Hauts Livres* du Graal légitiment, en contrepoint avec la théologie monastique antérieure, l'appropriation des valeurs spirituelles de l'Église par l'aristocratie laïque qui récrit le modèle biblique (J.-R. Valette, p. 301-314). Le point final est mis par O. Boulnois (p. 315-335), qui confronte les points de vue d'Augustin, Grégoire le Grand, Anselme de Cantorbéry et Thomas d'Aquin sur la question de savoir si Dieu est juste : comment sa justice se concilie-t-elle avec sa miséricorde ?

La consultation de l'ouvrage est facilitée par un index *locorum* (20 pages, ce qui montre la richesse du volume), un index biblique, un index *nominum* et un index *rerum.* Ce livre montre que la littérature chrétienne antique joue un rôle charnière entre le monde gréco-latin où elle est née et le Moyen Âge, tant latin que vernaculaire, qu'elle a nourri. Bel exemple de recherche pluridisciplinaire et diachronique ! Il pourra donc intéresser un très large public : littéraires, philosophes, historiens et théologiens de l'Antiquité gréco-latine jusqu'au Moyen Âge.

Jean-Louis Charlet.

Nicolas Lévi, *La révélation finale à Rome : Cicéron, Ovide, Apulée* : Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2014, 537 pages.

Situé à la rencontre de l'histoire littéraire, de la philosophie et des sciences religieuses de l'Antiquité gréco-romaine, l'excellent ouvrage de Nicolas Lévi – issu d'une thèse de doctorat qui a été récompensée par le prix Louis Forest de la Chancellerie des Universités de Paris – aborde de manière inédite et pleinement convaincante la question des fins dernières de l'homme et du monde sur la base de trois chefs-d'œuvre des lettres latines : le dialogue philosophique *Sur la République* de Cicéron, l'épopée cosmogonique pythagoricienne que constituent les *Métamorphoses* d'Ovide et le roman initiatique de même intitulé d'Apulée – qui s'achèvent tous par la représentation d'un accès révélé aux mystères de l'univers.

On appréciera le souci de définition générique et de mise en perspective historique du sujet traité – tant il vrai que l'expérience de la « révélation finale » ressortit en Grèce comme à Rome à un mode de communication privilégié entre l'homme et la transcendance dont la forme aussi bien que le contenu sont strictement codifiés et qui trouve des antécédents dans le procédé du *deus ex machina* de la tragédie grecque et dans le mythe eschatologique conclusif des dialogues philosophiques de Platon.

Toute une première partie de l'ouvrage est consacrée à la réactualisation – méritoire et pertinente, quelque quatre-vingts ans après Pierre Boyancé – du dossier sur le songe de Scipion dans le cadre d'une étude séquentielle de ce texte (la rencontre de Scipion et de Massinissa et l'endormissement de Scipion ; l'apparition de l'Africain à Scipion et les premières révélations ; l'apparition et les révélations de Paul-Émile ; la révélation des secrets célestes ; l'engagement de Scipion et l'ultime révélation de l'immortalité de l'âme) et de sa réception au IV^e^ siècle de notre ère par Macrobe. Mais l'essentiel du dessein de l'auteur consiste en une analyse du Songe dans le *De republica* de Cicéron (moment, genèse, sources, enjeux politiques et religieux) et de son thème central – la doctrine de l'immortalité de l'âme – dans le reste du corpus philosophique de l'Arpinate.

Quant à la deuxième partie du volume, elle traite du fameux discours de Pythagore au livre XV des *Métamorphoses* d'Ovide que l'auteur se plaît à recontextualiser en le situant dans le cadre du néo-pythagorisme de la fin de la République et des débuts de l'Empire. Là encore, Nicolas Lévi applique la méthode de l'analyse séquentielle au décryptage des propos du sage de Samos : réprobation de la consommation de chair animale ; justification de cet interdit alimentaire par la révélation de la métempsycose ; élargissement de cette révélation au thème du changement universel ; réaffirmation de la métempsycose et de la prescription végétarienne y afférente. Très courageusement, Nicolas Lévi aborde ensuite la question de l'exil d'Ovide et de ses rapports possibles avec l'engagement pythagoricien du poète philosophe en général et de la composition des *Métamorphoses* en particulier. On regrettera toutefois que l'auteur n'ait pas cru devoir prêter, dans les vers d'Ovide, une attention plus soutenue à la critique du sacrifice sanglant animal – véritable clef de voûte d'une religion romaine que le Prince s'efforçait par ailleurs de restaurer. En attribuant explicitement à Pythagore une condamnation sans appel de l'abattage non seulement des animaux de boucherie, mais encore des victimes sacrificielles, le poète de Salmone choisissait délibérément la voie, très risquée, de la dissidence religieuse. Du reste, l'anticonformisme cultuel d'Ovide se traduit pareillement dans le reste de son œuvre par une mise en cause, larvée mais bien réelle, de la croyance en l'apothéose impériale – comme l'a montré avec brio Maud Pfaff-Reydellet dans sa thèse sur *Divinisation de l'empereur et calendrier : une mise en œuvre littéraire dans les* Fastes *d'Ovide*.

Enfin, la troisième partie du livre de Nicolas Lévi correspond à une étude du livre XI des *Métamorphoses* d'Apulée dans son contexte religieux et philosophique. C'est ainsi que l'auteur est amené à détailler les temps forts du roman – ici également sur la base d'une analyse séquentielle : la manifestation d'Isis ; la fête du *Nauigium Isidis*, le salut de Lucius et la révélation du grand prêtre ; les initiations de Lucius. Démarche qui a incité Nicolas Lévi à explorer le thème du dieu suprême chez Apulée, de l'*Apologie* au *De Platone*, ainsi que ceux, connexes, de la hiérarchie des biens et des formes de connaissance – adossés, en l'occurrence, à une défense et illustration de la sagesse égyptienne. Mais le couronnement du roman est constitué, aux yeux de Nicolas Lévi, par la théophanie d'Isis comme illumination finale du parcours de Lucius qui découvre ainsi rétrospectivement le sens caché de ses épreuves initiatiques antérieures.

En somme, un maître livre consacré à un schème de pensée en même temps qu'à un motif esthétique hautement prégnants et qui contribue à accréditer l'idée que les préoccupations eschatologiques ont trouvé dans la philosophie et la littérature de la Rome tardo-républicaine et proto-impériale un environnement intellectuel favorable à leur diffusion et à leur propagation.

Yves Lehmann.

Alessandra Rolle, *Dall'Oriente a Roma. Cibele, Iside e Serapide nell'opera di Varrone* (Testi e studi di cultura classica, 65) : Pise, ETS, 2017, 257 pages.

La monographie intitulée *Dall'Oriente a Roma* est la reprise, approfondie et augmentée, d'une partie de la thèse de doctorat soutenue par M^me^ Alessandra Rolle en mai 2011 à l'Université de Florence, et qui portait sur les modalités de la présence du divin dans les *Satires Ménippées* de Varron. Ici en revanche, l'objet de l'enquête se réduit à l'étude de trois divinités du panthéon oriental (Cybèle, Isis et Sérapis), alors même que le champ d'investigation s'élargit à l'ensemble de la production scientifique varronienne.

D'entrée, on louera l'auteure d'avoir eu le souci de mettre en perspective cette problématique d'histoire religieuse. Car il convient de se rappeler que, durant toute la période troublée qui va de la fin de la République au début de l'Empire, trois divinités orientales – la Phrygienne Cybèle, l'Égyptienne Isis et son parèdre Sérapis – étaient présentes à Rome dans des lieux de culte spécifiques et qu'elles contribuaient à animer de manière significative le débat politique et religieux contemporain. À cet égard, le livre d'Alessandra Rolle propose une étude aussi méticuleuse qu'ingénieuse de la représentation de ces divinités chez Varron – assurément la source la mieux documentée concernant leur culte au I^e^ siècle av. J.-C. On sait que l'œuvre du Réatin est constituée par un ensemble de textes divers de forme et de signification, et qui plus est fragmentaires. De fait, les références à Cybèle, à Isis et à Sérapis émaillent la quasi-totalité du corpus varronien, depuis les *Satires Ménippées* (œuvre de jeunesse) jusqu'à l'autobiographie du *De uita sua* (écrit de la vieillesse).

L'analyse systématique de tous les passages de Varron où figurent les trois divinités susmentionnées conduit son auteure à porter un jugement nuancé voire contrasté sur l'attitude réelle du théologien et philosophe Varron face à ces divinités d'origine orientale. D'un côté en effet le Réatin exprime une aversion atavique et vieille-romaine à leur endroit, sous prétexte qu'elles font courir à ses compatriotes le risque d'une perte irrémédiable de leur identité nationale, de l'autre il ne parvient pas à s'exempter d'une réflexion théologique sur l'opportunité d'accueillir, sinon de légitimer, des croyances qui exerçaient une forte emprise voire une inquiétante

fascination sur le peuple. Du reste, tout donne à penser que cette ambivalence du point de vue varronien sur les trois principales divinités de l'Orient trouvait un large écho auprès de l'élite intellectuelle et politique du temps, dont Varron était le représentant le plus autorisé et le plus qualifié.

Il n'en demeure pas moins vrai que la politique religieuse adoptée sous l'Empire à l'endroit des cultes orientaux (et plus particulièrement des trois divinités étudiées par Alessandra Rolle dans l'œuvre de Varron) s'écartera sensiblement de la position d'équilibre – entre réprobation et approbation – préconisée par le Réatin. C'est ainsi que Cybèle – riche de toutes ses puissances spectaculaires et de son efficacité – fut promue au rang de déesse de salut par l'empereur Claude, tandis que le couple alexandrin d'Isis et Sérapis – divinités déjà très syncrétiques, astrales et chtoniennes, de la fécondité, régnant sur la matière vivante et les Enfers – s'implanta durablement à Rome (au centre du pouvoir) et, de là, dans les provinces de la périphérie.

En conclusion, on ne manquera pas de féliciter Alessandra Rolle pour son heureuse initiative consistant à traiter – sur des bases philologiques remarquablement maîtrisées – un sujet qui ressortit manifestement aux sciences historiques de l'Antiquité.

Yves Lehmann.

Jörg Rüpke, *Superstition ou individualité ? Déviance religieuse dans l'Empire romain* (collection Latomus, 352) : Bruxelles, Latomus, 2015, 126 pages.

J. Rüpke aborde dans ce livre une problématique à plusieurs facettes en s'interrogeant sur les liens existant, dans l'Empire romain, entre les concepts de « superstition », d'« individualité » et de « déviance religieuse ». Plus précisément, il recherche les « facteurs de changement dans le réseau dense des cultes publics maîtrisé par les aristocraties municipales » (p. 1). Quant à l'individualité, « elle est réprimée par le reproche de la superstition, elle n'est pas permise » (*ibid.*).

S'appuyant sur les travaux de R. Gordon et de Dale B. Martin sur la superstition, il observe (chap. 2) que celle-ci se caractérise spécialement par les peurs inutiles devant la colère des dieux et les religions étrangères, mais qu'il faut s'interroger d'une manière plus générale sur « les raisons d'un comportement divergent » par rapport à des normes religieuses. La « production de ces normes » (chap. 3) est suivie par l'auteur dans la République tardive : Varron fait de la religion un savoir ; Cicéron énonce dans le *De legibus* un certain nombre de règles religieuses et prévoit dans 2, 19 des sanctions en cas de déviance. J. Rüpke précise que, « comme chez Varron… la religion a été réorganisée en connaissance » (p. 46).

Il examine ensuite « des expériences religieuses interdites dans les temples » (chap. 4) et en particulier la nouveauté constituée par le regard propre que peut jeter sur l'image du dieu chaque visiteur d'un temple, comme ce fut le cas de Scipion dans le sanctuaire de Jupiter Capitolin. À ce regard pouvait s'ajouter l'effet des instruments et des mécanismes décrits par Héron d'Alexandrie « pour créer dans le temple une confrontation avec le dieu émotionnellement intensive » (p. 65).

Puis, afin d'établir « le discours normatif de l'Antiquité tardive » (chap. 5), l'auteur s'attache au Code Théodosien et note que l'insistance qu'on y constate sur l'interdiction de la divination fait de celle-ci une déviance majeure.

J. Rüpke entreprend alors de caractériser « l'individualisation religieuse dans le monde gréco-romain » (chap. 6), notamment par l'analyse des § 1-3 de la célèbre lettre 41 de Sénèque à Lucilius. Dans le dernier chapitre, intitulé « Déviance et individuation : de Cicéron au Code Théodosien », l'auteur estime que « le recours constant par un Cicéron à la légitimation par la durée de la coutume ne laissait

aucune marge de manœuvre pour la nouveauté » (p. 104). En ce qui concerne l'époque impériale, la religion n'étant réglée que dans un domaine réduit, « le champ de la déviance est très limité dans le domaine religieux » (p. 105).

Une conclusion à ce chapitre constitue la conclusion générale. J. Rüpke y répond à la question de l'individuation et de ses changements, mais le lecteur regrette que les « champs de changement » ne soient pas davantage détaillés. Notons toutefois que l'auteur signale la « dé-traditionalisation », la « concentration des obligations sur le culte impérial » ou l'« accroissement des options religieuses ». Il y a là matière à réflexion.

Gérard Freyburger.

Robert Bedon et Hélène Mavéraud-Tardiveau (éds.), *Présence des divinités et des cultes dans les villes et les agglomérations secondaires de la Gaule et des régions voisines* (*Caesarodunum*, XLVII-XLVIII) : Limoges, PULIM, 2016, 595 pages.

Ce gros volume propose les actes d'un colloque qui s'est tenu à l'université de Limoges, et qui visait, entre autres buts, à préparer la publication du *Nouvel Espérandieu*. Tout entier consacré à la Gaule, il laisse peu d'espace pour « les régions voisines » annoncées dans le titre, à moins que cette expression ne désigne les provinces de Germanie, qui y sont rarement approchées. L'introduction due à H. Lavagne sert également de conclusion, puisqu'il y écrit ce qu'il considère comme les résultats majeurs obtenus à l'issue de cette rencontre. Le principal problème, on s'en doute, est posé par la mesure des éléments celtiques et italiens qui s'y rencontrent, ce qu'on appelle l'*interpretatio Romana*. De fait, le lecteur s'attend à trouver des dieux celtes et des dieux romains, le plus souvent mélangés dans des proportions non mesurables, en plus du culte impérial et des cultes « orientaux ».

Trois remarques générales ouvriront le débat. 1. Quelques auteurs ont paru découvrir que les traces de cultes (sanctuaires et monuments isolés) étaient particulièrement abondantes dans les villes ; nous nous étonnons que ces constatations puissent provoquer de l'étonnement. 2. La présence de végétaux dans le décor des monuments religieux pourrait être mise en rapport avec le culte impérial ; G. Sauron a montré leur importance pour le culte impérial, notamment sur l'*ara Pacis* (*Quis deum ?*, Paris, 1994, et *L'Histoire végétalisée*, Paris, 2000). 3. Une personne a vu « une caserne de légionnaires située à Rome » (p. 372, n. 42) ; c'est étonnant.

Pour en revenir aux principaux apports de cette rencontre, il est possible d'y voir cinq thèmes majeurs.

1. Les études les plus importantes concernent des sites ou des régions sur lesquels a été identifié tout un panthéon, plus ou moins complet, comme à Tintignac, en Corrèze, et au Pègue, dans la Drôme. À Augustonemetum, chez les Arvernes, des inscriptions et des reliefs font connaître un Apollon celtique et une défixion. Le dieu Maromocons, qui y est attesté, doit être rapproché de Marimogios, un Mars celtique (N. Jufer et Th. Lugingbühl, *Répertoire des dieux gaulois*, Paris, 2001, p. 51) ; il s'appelait Maro-mogont-s, nom qui désignait un dieu « à la grande puissance » ou « qui a de grands pouvoirs (correspondance privée de X. Delamarre). D'autres regroupements de sculptures et d'inscriptions ont été observés à Nantes, Poitiers et chez les Médiomatriques (dans ce dernier cas, ce sont surtout les textes qui ont retenu l'attention).

2. Dans ces ensembles, on rencontre toujours la question déjà évoquée de l'*interpretatio Romana*. En fait, à l'heure actuelle, les historiens des religions ont tendance

à penser que chacun voyait dans une statue ce qu'il y cherchait : une divinité totalement locale ou totalement romaine, et, le plus souvent, avec un pourcentage de l'une et de l'autre composantes qui variait suivant le fidèle. L'aspect celtique semble toutefois l'emporter dans bien des cas. Ainsi, la Diane de Reims connue par la sculpture était en fait une Abnoba. Sur le site de Tintignac, déjà évoqué, un sanctuaire regroupait des éléments préromains et romains, en particulier, pour ces derniers, un théâtre et des bâtiments plus ou moins bien identifiés. Les éléments chthoniens et solaires y cohabitaient, et Mars y ressemblait sans doute à Teutatès, cependant que Minerve était proche de Solimara chez les Bituriges Cubes. Le caractère celtique est aussi attesté sur une vingtaine de représentations de Mercure et des documents (inscriptions et textes) mentionnant Vulcain chez les Voconces et en Lyonnaise, ainsi que sur les autels des carrefours, qui ne sont pas sans rappeler les Lares des carrefours romains. Finalement, seule Epona, étudiée pour les reliefs qui la représentent en Saintonge, n'a pas eu de correspondante dans la religion des Romains.

3. En revanche, la Minerve de Poitiers, et la statue qui la représente, renvoient davantage au monde romain, de même que les trois dieux qui protégeaient l'usine à *garum* de Plomarc'h (on y a reconnu Hercule et Neptune ; la troisième divinité n'est pas identifiée). En revanche, aucun des congressistes n'a été intéressé par les grands dieux romains, la triade capitoline, Jupiter optimus maximus, pas plus que par les Génies et les abstractions divinisées (Victoire, Fortune, …).

4. De manière peut-être étonnante, le culte impérial n'est pas présent dans cette série de communications, sauf de manière indirecte. On le trouve donc attesté sur le site de Tintignac et sur le territoire des Bituriges Cubes. Pourtant, les prêtres municipaux se rendaient au sanctuaire de la Croix-Rousse, et des attestations de cette foi-fidélité existent (voir notamment A. Chastagnol, « L'expression épigraphique du culte impérial dans les provinces gauloises », *REA* 97, 1995, p. 593-614 ; U. M. Liertz, « Zur Vorgeschichte organisierten Kaiserkultes im gallo-germanischen Raum », *Arctos* 34, 2000, p. 89-100). Beaucoup d'éléments se trouvent dans E. Rosso, *L'Image de l'empereur en Gaule romaine. Portraits et inscriptions*, Paris, 2006.

5. Les dieux dits « orientaux » ne sont représentés que par le seul Mithra dans ce livre où l'on ne trouvera rien sur Isis, ni sur Cybèle. Sur Isis, on verra L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques*, Paris, 2001, p. 96-107 ; du même, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, *Corpus*, 2, Paris, 2005, p. 689-506 (avec un volume de planches ; inclut les Germanies). Mithra est présent à Jost, dans le Calvados, par le biais d'une statue. Le site de Deneuvre, en Meurthe-et-Moselle, a accueilli un vrai sanctuaire, qui a livré notamment une feuille d'argent inscrite et des sculptures. Le sanctuaire d'Angers comprenait une chapelle et on y a trouvé des sculptures, des inscriptions et un graffite. À ce propos, il est peut-être temps de changer de point de vue et de ne plus attribuer aux militaires et aux vétérans la totalité de la diffusion de ce culte ; une filière civile a existé, et elle n'était pas modeste. On verra, à ce propos, R. L. Gordon, « The Roman Army and the cult of Mithras: a critical view », dans C. Wolff et Y. Le Bohec (edd.), *L'Armée romaine et la religion sous le Haut-Empire romain*, Paris-Lyon, 2009, p. 379-450. On sait maintenant que les vétérans restaient très majoritairement près de leur ville de garnison ; après vingt-cinq ou trente ans de service, ils n'avaient plus de liens avec leur patrie d'origine. Ils n'appartenaient plus à telle ou telle cité ; le camp était devenu leur patrie, et il serait très étonnant qu'ils aient grouillé à Angers, dans le Calvados et en Meurthe-et-Moselle.

Il manque aussi le culte des morts, qui n'a inspiré aucune des personnes présentes ; en attendant le *Nouvel Espérandieu*, on utilisera J.-Ch. Moretti et D. Tardy (edd.), *L'Architecture funéraire monumentale. La Gaule dans l'empire romain*, Paris, 2006. Ajoutons que l'absence d'index ne facilite pas la lecture, ni la recherche.

Au total, les études regroupées dans ces actes, qui concernent surtout l'Aquitaine et la Lyonnaise, ne recouvrent pas le champ du possible, mais ce n'était pas leur but. Elles donnent des informations souvent nouvelles sur quelques dieux, quelques régions et quelques sites où ils étaient honorés. D'où leur intérêt.

Yann Le Bohec.

Bruno Poulle (dir.), *L'Etrusca disciplina au v^e^ siècle apr. J.-C.* (La divination dans le monde étrusco-italique, 10) : Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2016, 259 pages.

Ce livre contient les actes de la dixième table ronde sur la divination dans le monde étrusco-italique. Commencée en 1985 à l'instigation de D. Briquel et Ch. Guittard, cette remarquable enquête a adopté, à partir du volume IV paru en 1991, une approche chronologique, explorant siècle par siècle tous les témoignages relatifs à l'*Etrusca disciplina* chez les auteurs latins ou chez les auteurs grecs qui se sont intéressés à l'histoire de Rome. Après le siècle d'Auguste (actes parus en 1991 et 1993), la période de Claude à Trajan (1995), le II^e^ siècle (1996), le III^e^ siècle (1999) et le IV^e^ siècle (2005), l'investigation porte cette fois sur le V^e^ siècle. On notera que contrairement aux neuf précédents volumes, tous parus dans la collection *Caesarodunum* de l'Université de Tours, celui-ci est publié par les P.U.F.C.

Le présent volume regroupe dix-neuf contributions rédigées par quatorze chercheurs (D. Briquel étant l'auteur de quatre articles, C. Cousin et É. Wolff, de deux).

L'éditeur a choisi d'organiser ces dix-neuf contributions à l'intérieur d'un plan en quatre parties : 1) Les derniers païens et l'*Etrusca disciplina* ; 2) Les dernières luttes des auteurs chrétiens ; 3) Survivances poétiques et littéraires ; 4) Textes techniques : droit et exemples de grammairiens.

La première partie comprend quatre articles. Dans « Macrobe et l'*Etrusca disciplina* : *ostentarium Tuscum* et *ostentarium arborarium* » (p. 13-26), Ch. Guittard s'intéresse à deux passages du livre III des *Saturnales*. Dans le premier (III, 7, 2), où il est question du célèbre passage de la 4^e^ *Bucolique* de Virgile sur les signes annonciateurs de l'âge d'or, et en particulier de la couleur prise par la toison du bélier, Ch. G. souligne que Macrobe s'appuie non seulement sur un extrait du *Traité* étrusque des prodiges de Tarquitius Priscus, mais aussi sur les *libri Etruscorum*, sans que l'on puisse savoir de quelles sources (Cornelius Labeo ? Veranius ? Nigidius Figulus ?) il tient son information ni s'il a consulté directement ou non ces auteurs. L'autre passage (III, 2, 1-3) concerne la liste des *arbores felices* et celle des *arbores infelices* pour lesquelles Macrobe cite plusieurs sources (Tarquitius, Veranius, Cloatius) parfois contradictoires. Ces contradictions s'expliquent aisément, insiste Ch. G., si on accepte de reconnaître dans la liste de Tarquitius, empruntée à l'*Ostentarium arborarium*, une tradition étrusque, et dans celle de Veranius, une tradition proprement romaine pour laquelle la couleur sombre des fruits et la nature épineuse des feuilles n'étaient pas un signe automatique d'*infelicitas*.

Dans « *Suadebat Etruria* (*De nuptiis* 2, 142) » (p. 27-44), J.-Y. Guillaumin, fin connaisseur de Martianus Cappella dont il a édité le livre VII, nous présente une étude très complète des références à l'*Etrusca disciplina* chez cet écrivain. Après avoir commenté divers passages relatifs aux seize dieux et régions (I, 45-60), à l'immortalisation étrusque (II, 142), à la légende de Tagès (II, 157) laquelle réapparaît en VI, 637 (mais cette rapide mention semble avoir échappé à la vigilance de l'auteur), au théonyme Mantuona (II, 164), à l'étrusque Facundia (II, 172) en qui il propose très subtilement de voir une allégorie de l'étruscologie détrônée par

la néoplatonicienne Philologia, à la kéraunoscopie étrusque (IX, 896) et aux douze dieux du panthéon toscan (IX, 914), il consacre quelques pages à Nortia (I, 88), déesse étrusque du destin dont il va même retrouver la trace dans l'œuvre de Jean Scot Erigène, qui, par une fausse étymologie bien analysée par J.-Y. G., la rebaptise Nothria. Comme le souligne l'auteur à la fin de cet excellent article, l'exemple de Macrobe illustre bien comment au v^e^ siècle, malgré les lois de Théodose, « on cherchait encore dans l'Etrusca disciplina des moyens de salut à opposer aux promesses chrétiennes ».

L'article de M.-L. Haack, consacré à Lactantius Placidus et Longinien (p. 45-59), analyse d'une part un passage d'une lettre de Longinien à Augustin où est mentionné le nom de Tagès, à côté de ceux d'Orphée et de Trismégiste, et d'autre part une scholie de Lactantius Placidus à la *Thébaïde* de Stace, dans laquelle Tagès et Végoia sont présentés comme d'authentiques prophètes étrusques, et Tagès, plus précisément, comme l'auteur d'une véritable cosmologie. M.-L. H. a raison d'insister sur le fait que les deux figures prophétiques, telles qu'elles apparaissent chez Lactantius Placidus, semblent avoir été contaminées par des traditions vétérotestamentaires ou des influences mazdéennes. Toutefois leur utilisation chez ces deux apologistes du paganisme prouve l'importance que l'*Etrusca disciplina* avait acquise dans l'argumentaire païen. On regrettera seulement que les deux textes étudiés n'apparaissent ni dans le corps du texte ni en note.

L'article de Fr. Guillaumont (p. 61-73), enfin, qui traite du passage du *De Ostentis* de Jean le Lydien sur Tagès, s'attache à montrer que c'est à Proclus, cité une fois au milieu du texte, et plus largement au courant néoplatonicien qu'il faut attribuer non seulement l'identification de Tagès avec Hermès Chtonien, mais encore l'interprétation allégorique proposée par Jean le Lydien.

Si la première partie nous montre donc comment, à une époque où le christianisme est en train de triompher des religions rivales, les païens tentent de puiser dans l'*Etrusca disciplina* de quoi protéger leur foi de plus en plus menacée, la seconde partie est consacrée à la façon dont les chrétiens s'en servent, dans un esprit toujours polémique, pour prouver à la fois l'inanité des croyances païennes et la supériorité de leur propre religion. Ainsi, C. Cousin (p. 77-87), analysant deux pamphlets antipaïens – l'anonyme *Carmen contra paganos* ainsi que les Sermons de Maxime de Turin – souligne que l'haruspicine, encore pratiquée à cette époque tardive et toujours très associé aux Étrusques (voir *Carmen*, v. 50), y est condamnée comme un rite répugnant et pour ainsi dire archétypal du paganisme.

Dans la *Vie* d'Ambroise de Paulin de Milan, étudiée par D. Briquel (p. 89-92), l'accusation devient carrément diffamatoire puisqu'elle impute à l'haruspicine des pratiques étrangères à tout ce que l'on sait de l'*Etrusca disciplina*. À supposer que l'histoire abracadabrante de l'haruspice Innocentius soit véridique, les procédés qu'on lui reproche relèvent en tout cas plus de la magie que de la divination étrusque.

Cette sorte d'anachronisme, qui fait des haruspices des sorciers suppôts des démons, se retrouve dans le regard qu'Augustin leur porte. J. Champeaux, dans sa passionnante étude sur la *Cité de Dieu* (p. 93-112), explique ainsi qu'aux yeux de l'évêque d'Hippone les prodiges auxquels sont confrontés les haruspices ou bien n'en sont pas – ce qui rend leur art à la fois vain et ridicule – ou bien sont l'œuvre de perfides démons, et en cela bien différents des vrais miracles issus de la toute-puissance de Dieu. Cependant, précise J. Ch., la critique des haruspices chez Augustin ne s'accompagne d'aucune hostilité à l'égard des Étrusques, car dans son esprit, l'*Etrusca disciplina* fait partie intégrante du paganisme romain de son temps.

Élisabeth Buchet, qui analyse l'image de l'haruspice dans le reste de l'œuvre d'Augustin (p. 113-125), parvient à un résultat assez similaire. Les haruspices – qu'il connaissait par ses lectures (Cicéron, poètes) mais aussi par sa propre expérience

(*Conf*. IV, 2, 3) – sont mis sur le même plan que les augures, les astrologues, les *sortilegi*, les *malefici* et autres *magi*. Comme le souligne É. B., Augustin, dans ses écrits polémiques, cherche avant tout à mettre en garde celles de ses ouailles qui auraient été tentées d'en consulter. Aux accusations traditionnelles de charlatanisme, déjà présentes chez Cicéron, il associe des jugements proprement chrétiens : les haruspices sont, à ses yeux, les tenants d'une superstition caduque et les pourvoyeurs d'une fausseté théologique ; quant à leur efficacité, toute relative, mais dangereuse, elle est l'œuvre de démons trompeurs : on retrouve ici le thème développé dans la précédente communication.

Dans son article sur Orose (p. 127-146), D. Briquel montre comment l'historien chrétien, dans sa description des catastrophes et des prodiges qui affectèrent Rome depuis la plus haute antiquité jusqu'à son époque, gomme en général toute référence aux divinités et aux rites païens ; et quand il consent à en parler, c'est pour mieux les ridiculiser ou les dénoncer. Sans doute est-ce pour cela qu'on ne trouve dans toute son œuvre que deux allusions directes aux haruspices, toujours à l'occasion de l'expiation de tels prodiges. À chaque fois, Orose se gausse de leur inefficacité, et dans un cas va même jusqu'à critiquer leur cruauté (noyade de l'androgyne : V, 4, 8-11). Et s'il leur concède une certaine réussite, qu'il attribue à un hasard opportun, c'est pour mieux faire apparaître leur charlatanerie. Car pour Orose, nous dit D. B., les vrais prodiges, à supposer qu'ils aient un sens, ne peuvent être l'œuvre que de Dieu, pour préparer la victoire du christianisme, ou à la rigueur des démons, pour affaiblir un empire corrompu.

De l'article de Br. Poulle sur saint Jérôme (p. 147-155), il ressort que les Étrusques (mentionnés seulement deux fois, dans la *Chronologie universelle*) et leur religion occupent une place minime dans l'œuvre du rédacteur de la Vulgate. Cet adversaire impitoyable de la divination (mais non des prodiges, dont ils reconnaît l'importance dans le christianisme) utilise le terme *haruspex*, de manière assez inattendue, deux fois dans sa traduction du *Livre* des Rois et quatre fois dans celle du *Livre* de Daniel. Dans le *Livre* des Rois – chose que ne précise pas B. P. – Jérôme rend de la sorte les termes hébreux *yidd'ōnim* « devins, sorciers » et *kemārim* « prêtres païens ». Dans le *Livre* de Daniel, en revanche, Jérôme traduit systématiquement par haruspices le mot araméen *gāzerin*, que la Septante renonce à traduire en grec et préfère transposer sous la forme *gazarenoi*. Si on a du mal à comprendre l'emploi de *haruspex* dans le *Livre* des Rois (sans doute faut-il y voir la marque d'une interprétation personnelle de Jérôme), le choix de rendre *gazarenoi* par *haruspices* semble prouver que, pour Jérôme du moins, ce terme obscur d'origine araméenne servait à désigner les adeptes orientaux de l'hépatoscopie, art qui, comme le souligne B. P., était commun aux Chaldéens et aux Étrusques – ce dont Jérôme avait manifestement conscience.

D. Briquel reprend ensuite brièvement sa plume (p. 157-159) pour noter que chez Salvien l'*Etrusca disciplina* est absente, comme si elle avait perdu toute importance et n'était plus capable d'inquiéter le christianisme.

La troisième partie, consacrée aux survivances poétiques et littéraires, s'ouvre sur un deuxième article de C. Cousin, cette fois à propos de Claudien (p. 163-167). Chez ce poète païen, l'*Etrusca disciplina* n'est que rarement évoquée. Dans une seule de ses œuvres, il est clairement question des haruspices et de leurs compétences dans le domaine des foudres et de l'hépatoscopie : au début du *Contre Eutrope*. Si Claudien est si peu loquace sur cette pratique-phare du paganisme, sans doute est-ce par prudence. Comme le note C. C., en parler et, *a fortiori*, en faire l'éloge aurait déplu au sein d'une cour gagnée à la cause du christianisme.

Dans sa contribution sur le *De reditu suo* de Rutilius Namatianus (p. 169-173), C. Sensal montre que le poète témoigne d'une réelle connaissance de l'Etrurie et

de ses habitants (qu'il croit, à la suite d'Hérodote, originaires de Lydie) mais aussi d'une affection non dénuée de nostalgie pour les Étrusques d'antan, ancêtres grandioses et symboles d'un monde en voie de disparition. En même temps, remarque C. S., jamais Rutilius ne mentionne leur religion. Par ignorance, peut-être. Ou par prudence, pourrait-on rajouter, comme Claudien.

Sidoine Apollinaire, auquel est consacré le quatrième article de D. Briquel (p. 175-184), occupe une place à part parmi les auteurs du v^e^ s. s'étant intéressés à l'*Etrusca disciplina*, car bien qu'il n'y fasse que deux très courtes allusions dans le *Carmen IX* (v. 190-193), toutes deux sont d'un intérêt qui n'a pas échappé aux étruscologues. L'une ressortit à la cléromancie (*sortes… Caeritum*), l'autre à la conjuration des foudres (*bidental*). Puisque du vivant de Sidoine ces coutumes avaient depuis longtemps disparu, D. B. en déduit que le poète devait en avoir appris l'existence ou bien par ses propres lectures (en particulier, Virgile et Tite-Live à propos des *sortes*) ou bien par sa propre expérience (souvenir d'un monument du type *bidental*). Néanmoins, ajouterions-nous, s'il est vrai qu'aucune source littéraire décrivant la pratique du *bidental* ne nous est parvenue, on ne peut écarter l'hypothèse que le témoignage de Sidoine repose sur un texte aujourd'hui perdu.

Les deux articles suivants sont dus à É. Wolff. Dans le premier des deux, consacré à l'œuvre de Dracontius (p. 185-188), l'auteur observe que si l'haruspicine y est à l'occasion évoquée, cela n'est jamais en référence aux Étrusques. Une intéressante allusion au devin Pollès est relevée par É. W. dans les *Romulea* (VIII, 480). Prolongeant une géniale intuition de J. Heurgon, nous avons nous-mêmes voulu reconnaître dans cette figure légendaire, citée dans la *Souda* et chez Jean le Lydien, un personnage historique, expert en mantique, parti de sa Grèce natale étudier l'*Etrusca disciplina* à Tarquinies en Etrurie, au iv^e^ siècle avant J.-C. et dont un Étrusque du nom de Laris Pulenas se vanterait dans son épitaphe d'être l'arrière-petit-fils (J. Hadas-Lebel, « L'épitaphe de Laris Pulenas et la tradition gentilice étrusque », dans B. Minéo et Th. Piel [éds.], *Les Premiers Temps de Rome*, Nantes, 2016, p. 13-28). Dans son second article (p. 189-192), É. W. passe au crible l'œuvre de Fulgence le Mythographe, qui contient quelques citations traitant de l'*Etrusca disciplina*, l'une d'un certain Battiadès, auteur (cyrénien ?) autrement inconnu, une autre de Cornelius Labeo, une autre encore du mythique inventeur de la mantique étrusque lui-même, Tagès. Ces citations sont jugées suspectes par certains philologues, mais É. W. estime, non sans raison, qu'elles ne méritent pas d'être rejetées sans appel.

La contribution de V. Zarini (p. 193-223) n'est que très lointainement reliée à la question de l'*Etrusca disciplina*. L'auteur analyse un passage de la *Johannide* de Corippe où une prêtresse d'Ammon, consultée par le chef maure Guenfan sur le destin de son fils nouveau-né, Antalas, se lance dans une divination aussi baroque qu'extravagante. En définitive, le seul lien avec la doctrine des anciens Toscans apparaît aux vers 88-89 quand la devineresse examine le foie de la victime qu'elle vient d'immoler. Après avoir montré tout ce que la scène a d'invraisemblable (l'allusion à l'hépatoscopie n'étant finalement là que pour en renforcer la dimension magique et donc impie), V. Z. recense toutes les sources littéraires païennes (Virgile, Lucain), mais aussi bibliques (livres des Rois) et chrétiennes (Prudence) dont procède le texte de Corippe, et il parvient à la conclusion que l'image très défavorable que le poète chrétien donne des Maures dans la *Johannide* en général et dans cette scène en particulier, où ils sont représentés comme d'odieux idolâtres, s'explique surtout par sa volonté de justifier la conquête de la Byzacène par les Byzantins, défenseurs de la foi chrétienne face au paganisme berbère.

La dernière partie (Textes techniques) contient deux articles. Celui de G. van Heems est consacré à l'*Etrusca disciplina* dans les sources juridiques des v^e^ et vi^e^ siècles (p. 227-248). Passant au crible le Code théodosien et le Code justinien,

l'auteur observe que la plupart des mesures réprimant l'*Etrusca disciplina* sont prises dès le IVe siècle, les empereurs du Ve siècle se contentant d'enfoncer le clou en interdisant les sacrifices et en punissant de mort les astrologues, dont le sort se confond désormais avec celui des haruspices. Au siècle suivant, le Code justinien n'apporte aucune innovation législative et ne distingue plus guère la mantique étrusque des autres pratiques divinatoires. G. V.H. en conclut que, si au IVe siècle l'*Etrusca disciplina* était encore perçue comme une menace par le pouvoir politico-religieux, à partir de la fin du Ve siècle, du fait de la victoire du christianisme, elle n'était plus considérée que comme une superstition parmi d'autres, résiduelle et en voie d'extinction.

G. Bonnet clôt le volume avec un texte sur la place des Étrusques et de leur art chez les grammairiens (p. 249-259). La moisson d'exemples obtenue, toute modeste qu'elle soit, permet au moins d'établir qu'au Ve siècle la tradition grammaticale avait conservé sur la langue étrusque des informations d'ordre phonétique et lexical non dénuées de pertinence et d'intérêt.

Sans viser à l'exhaustivité, ce livre offre un aperçu à la fois varié et représentatif de la situation de la divination étrusque au Ve siècle. Les dix-neuf contributions qui le composent, toutes d'un excellent niveau scientifique, nous donnent à voir une *Etrusca disciplina* de plus en plus tourmentée. Érigée en étendard par les païens, raillée et persécutée par les chrétiens, elle vit ses derniers moments. L'impression qui ressort de tous ces témoignages est que l'*Etrusca disciplina* n'est déjà plus, à cette époque tardive, que l'ombre d'elle-même ; c'est un fantasme auquel s'accrochent les uns, s'attaquent les autres, et qui ne sera bientôt plus qu'un fantôme.

Jean Hadas-Lebel.

Archéologie. Histoire de l'art

Christine Hoët-van Cauwenberghe, Armelle Masse, Gilles Prilaux (dir.), *Sel et société*. *I*, *Techniques, usages, langages* : Villeneuve d'Asq, Presses universitaires du Septentrion, 2017, 276 pages, ill.

Les directeurs de la publication nous indiquent dans l'avant-propos que l'archéologie du sel connaît actuellement un fort renouvellement des connaissances, ce qui leur a inspiré la création d'un groupe de recherche dédié à cette thématique dans un espace géographique et chronologique correspondant au nord de la Gaule depuis la Protohistoire. Ce groupe, de composition transdiciplinaire, a accompli une réflexion qui a abouti à deux journées scientifiques, tenues en novembre 2017, puis à la série d'articles présentés dans ce livre. L'introduction, qui vient ensuite, précise que plusieurs autres, issus de communications portant sur les acteurs de la préparation du produit ainsi que sur plusieurs domaines d'utilisation, notamment celui de la religion, figureront dans un second tome. Pour revenir à celui qui fait l'objet de ce compte rendu, il présente deux volets successifs, consacrés pour l'un à la fabrication des pains de sel et pour l'autre à l'utilisation du produit obtenu, ainsi qu'à celle du mot qui le désigne, au sens propre et au sens figuré.

Le premier de ces volets, intitulé « Du sel de la terre aux sels du nord », regroupe quatre articles. Dans le premier, M. Dubois, Cl. Hulin, A. Gauthier et