Roboratif toujours, irritant peut-être, ce colloque ne peut laisser indifférent. On regrettera d'autant plus que les facteurs politiques et les mouvements de populations d'Est en Ouest soient abordés aussi timidement même s'ils ne sont pas négligés. Ils ont pourtant joué un rôle de premier plan dans la recomposition politique de l'Occident et aussi de l'Orient.

Jean-Louis Voisin.

Histoire des religions

Marc Philonenko, Yves Lehmann et Laurent Pernot (edd.), *Les Mystères : nouvelles perspectives.* Entretiens de Strasbourg (Recherches sur les Rhétoriques Religieuses, 24) : Turnhout, Brepols, 2017, 200 pages.

L'historien des religions classiques, grecque et romaine, sera à la fois étonné et attiré par ce riche volume, qui réunit les communications présentées à Strasbourg lors d'entretiens organisés en 2014, à l'initiative de Marc Philonenko. Il offre un large panorama chronologique et théologique, qui va du mazdéisme iranien au mystère chrétien, vu sous l'angle particulier des Églises arménienne et luthérienne.

L'« Avant-Propos » de Laurent Pernot s'ouvre sur l'excellente épigraphe de Montesquieu, « Toutes les religions ont eu leurs mystères… », pour conclure que, plus qu'une vérité cachée, le mystère suppose une quête spirituelle, un « besoin, désir passionné de voir et de savoir ».

Anders Hultgård, « La notion de *rāz,* "mystère", "secret", dans le mazdéisme ancien et la question des mystères iraniens », part de l'araméen et de l'hébreu biblique *rāz,* mot emprunté à l'iranien et traduit en grec par μυστήριον. Dans la tradition iranienne, la création et la rénovation du monde par le dieu suprême sont tenues pour des mystères.

Marc Philonenko, « Les mystères esséno-qoumrâniens et quelques autres… », rappelle les deux grandes découvertes, des manuscrits de Qoumrân et des écrits coptes d'Égypte, qui, dans la deuxième moitié du xx^{e} siècle, ont renouvelé notre connaissance des origines chrétiennes. Dans les textes de Qoumrân apparaît une nouvelle catégorie de mystères, les « Mystères de l'Univers » (la connaissance de Dieu, du Paradis et de l'Enfer, de la naissance du monde et de la fin des temps), d'origine iranienne, dont il y aurait lieu de suivre le développement dans le Nouveau Testament et la littérature chrétienne.

Guy G. Stroumsa, « Mystère juif et mystère chrétien : le mot et la chose », rappelle en premier lieu cette vérité historique d'évidence, que « c'est en milieu juif… qu'est né le christianisme ». Les *Livres des Mystères* de Qoumrân, d'Ambroise de Milan (*De mysteriis*) ou encore de Mani, fleurissent dans le monde méditerranéen ancien, mais avec des significations différentes : le *Livre des Mystères* ne tire son autorité que de lui-même ; dans le christianisme, celle de l'Écriture est régie par la hiérarchie religieuse.

Madeleine Scopello, « Mystère et mystères dans les textes gnostiques de Nag Hammadi », analyse la collection de textes trouvés en Haute-Égypte en 1945, traduction copte de textes grecs, où μυστήριον reste noté en grec. Le contenu des mystères est ontologique et cosmologique ; nombre d'entre eux portent sur la nature du Christ. Les « mystères des autres » sont à rejeter : l'Église est mensongère, qui affirme que Jésus est mort sur la croix.

Giulia Sfameni Gasparro, « “Misteri” (*mysteria, orgia, teletai*) tra Eleusi, Dioniso e Orfeo : avventure del linguaggio e creazione religiosa », étudie le langage propre aux grands mystères : ceux d'Éleusis qui, depuis l'*Hymne à Déméter* jusqu'à Cicéron, *leg*. 2, 36, promettent aux initiés *makarismos* et *laetitia uiuendi… cum spe meliore moriendi* ; l'orphisme, le dionysisme, dont elle relève les convergences. Autant les mystères de Déméter sont fixes, dans l'espace comme dans le temps, attachés à Éleusis et immuables au cours des siècles, autant l'orphisme et le dionysisme ont essaimé dans tout l'espace méditerranéen, depuis le premier hellénisme jusqu'aux « derniers Grecs » néoplatoniciens des V^e^-VI^e^ siècles. On regrettera que tous les termes grecs aient été translittérés en caractères romains.

Yves Lehmann, « La théologie des mystères de Samothrace : mythe, rites et philosophie », tente de jeter quelque lumière sur le culte énigmatique des Cabires, protecteurs des navigateurs, dans le sanctuaire auquel appartenait la statue de la Victoire. La liturgie de leurs mystères, auxquels Varron fut initié, semble avoir été immuable ; comme à Éleusis, on distinguait, par degrés, mystes, puis époptes. Mais leur signification eschatologique semble avoir considérablement varié au cours des siècles, dans leur promesse d'une vie bienheureuse, en ce monde et dans l'autre.

Jean-Pierre Mahé, « Grégoire de Narek et la rénovation des mystères de l'Église arménienne au X^e^ siècle », fait revivre la figure du saint, « docteur de l'Église universelle » (depuis 2015), qui, après la crise des invasions arabes, composa un recueil d'hymnes et un *Livre de Lamentation* toujours vivant aujourd'hui. Ainsi, par sa théologie rénovée des mystères, restaura-t-il « les fondements de la foi ».

Matthieu Arnold, « “L'homme et la femme ne formeront qu'une seule chair. C'est là un grand mystère” (*Éphésiens* 5, 31-32) : le mariage chez Martin Luther ». Pour le théologien protestant, le mariage n'est plus un sacrement (contrairement à ce que réaffirme le concile de Trente), et n'est donc plus indissoluble. Mais il est l'œuvre qui plaît le plus à Dieu, en ce qu'il figure l'union du Christ et de son Église : c'est là que réside le « mystère ».

Chaque contribution est complétée par une bibliographie, souvent abondante. Le volume comporte deux index. On regrettera que, dans la bibliographie de la p. 60, Cumont, *Les religions orientales*, Turin, 2006, ne soit pas signalé comme une réédition, et que, dans la table des matières, « eleusi, dioniso e orfeo », les minuscules incongrues soient restées inaperçues.

La conclusion sera nécessairement ouverte. On ne saurait, face à un tel sujet, s'attendre à des solutions toutes faites ou des réponses définitives. Plus conforme, sans doute, à l'intention de ses auteurs, ce passionnant volume nous offre des voies de réflexion et nous invite à découvrir des continents nouveaux de l'expérience religieuse – ce qui est une recherche sans fin.

Jacqueline Champeaux.

Bassir Amiri (dir.), *Religion sous contrôle. Pratiques et expériences religieuses de la marge ?* (Institut des sciences et techniques de l'Antiquité) : Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2016, 200 pages.

La plupart des cultes concernés par ce colloque se situent en dehors de la religion officielle ; ils ont déjà été bien étudiés mais ici ils sont vus dans une optique originale. Les intervenants ont cherché à déterminer l'origine, la nature et les effets de leur situation marginale.

Les catégories de population qui les pratiquent sont généralement elles-mêmes en marge de la société pour des raisons variées, femmes, esclaves, affranchis. D'une

façon générale, les classes inférieures cherchent à s'intégrer ou à progresser dans la société ou du moins à être reconnues par le biais de la religion. Mais les barrières sociales persistent. Bassir Amiri (« La religion des esclaves : entre visibilité et invisibilité ») prend l'exemple révélateur des esclaves qui remplissent la fonction de victimaires : ils sont essentiels au bon déroulement des sacrifices. Or les représentations figurées les montrent certes comme des acteurs du rite, mais des acteurs de second plan, je dirais volontiers des « outils religieux » comme la massue qu'ils brandissent en attendant l'ordre du sacrifiant officiel. Françoise Van Haeperen étudie la présence des affranchi(e)s parmi les prêtres publics de Rome et des cités d'Italie. À Rome ils sont absents des sacerdoces majeurs, de toute façon réservés à l'élite, mais nombreux dans des cultes comme celui de *Mater Magna* ou d'Isis, et il y a beaucoup de femmes parmi eux. Dans les cités d'Italie le recrutement de leurs prêtres se fait en dehors des autorités romaines, ce qui n'est pas le cas des prêtres municipaux, pontifes, augures, flamines du culte impérial. Plus loin de Rome, Andrea Binsfeld recherche des exemples d'esclaves et d'affranchis faisant fonction d'acteurs religieux dans deux provinces nordiques. Ces activités contribuent à leur intégration dans la cité en les rendant visibles, en particulier dans le cadre du culte officiel local. Mais ce sont le plus souvent des esclaves ou affranchis impériaux.

À la hiérarchie sociale s'ajoute la place particulière qu'impose la société patriarcale aux femmes. Deux communications sont consacrées à cette question. Darja Sterbenc Erker étudie la participation des matrones aux Jeux Séculaires. Qu'il s'agisse des Jeux d'Auguste ou de ceux de Septime Sévère, leur présence est importante car leur fonction maternelle les associe à la naissance d'un nouveau *saeculum*, mais elles sont toujours subordonnées aux hommes. Leur rôle n'est certes pas marginal mais d'un côté il sert les idéaux augustéens et de l'autre il contribue à la légitimation du pouvoir impérial, comme le suggère le fait que Julia Domna, l'épouse du prince, soit à leur tête. Ludivine Beaurin, elle, s'intéresse à une religion d'origine étrangère dans le monde romain, le culte d'Isis, et met en question l'idée reçue selon laquelle il serait spécifiquement féminin. Les témoignages littéraires sont trop partiaux car émanant exclusivement d'hommes et reflétant la vision misogyne de la société. Elle s'appuie sur l'épigraphie, ce qui lui permet de rectifier cette idée préconçue. Ce n'est pas un culte féminin mais un culte mixte dans lequel les femmes restent subordonnées aux hommes. Mais il devait être séduisant pour elles car il leur offrait une expression religieuse inconnue de la religion traditionnelle ; elles pouvaient y exercer des fonctions religieuses et bénéficier ainsi d'une promotion sociale, en particulier grâce au statut privilégié que donnait l'initiation.

Quel regard la société portait-elle sur ces cultes hors normes ? Les autorités politiques et religieuses les tolèrent. Mais cette tolérance suppose un rapport dominant/dominé. Ils ne doivent pas troubler l'ordre public (d'où la répression des Bacchanales) ou porter atteinte à la *pax deorum* qui garantit la puissance romaine : Gérard Freyburger montre que le refus des pythagoriciens de la nourriture carnée et par conséquent du sacrifice sanglant suivi du repas partagé avec les dieux, rite essentiel de la religion antique, rencontra une hostilité générale et qu'il est peut-être la cause de l'exil d'Ovide. La société civile, elle, regarde ces cultes marginaux tantôt avec indifférence, tantôt avec intérêt, parfois avec méfiance, souvent avec mépris. Comme le montre Yves Lehmann, Varron illustre bien cette « dialectique de l'attraction et de la répulsion » : il condamne les cultes alexandrins et a sans doute en tant que quindécemvir contribué à leur interdiction ; mais en tant que philosophe il est intéressé par eux et reconnaît leur caractère bienveillant. En revanche, dans une de ses *Satires Ménippées*, qu'analyse Alexandra Rolle, il considère les prêtres de Sérapis comme des charlatans et les ridiculise. On retrouvera des réactions contradictoires de ce genre à l'égard des premiers chrétiens.

Christian Stein pose la question : « Le premier christianisme, une religion de marginaux ? ». Il montre que, conformément à l'idée généralement admise, ce sont les humbles et les femmes qui ont adhéré à la communauté chrétienne dans les trois premiers siècles. L'affirmation de l'égalité de tous devant Dieu devait être séduisante à leurs yeux. C'était un culte marginal, qui suscitait les mêmes réactions que les autres religions hors normes. L'étrange croyance en un dieu exécuté de façon infamante et revenu d'entre les morts était considérée comme absurde et faisait sourire mais il n'y avait pas là matière à persécutions. Cependant, comme pour les pythagoriciens, le refus des chrétiens d'accomplir les gestes rituels essentiels de la religion publique pouvait les faire considérer comme une menace pour l'Empire. En cas de crise, comme pour l'incendie de Rome, ils devenaient des boucs émissaires tout trouvés. Il y eut cependant beaucoup moins de procès et de martyres que le disent les auteurs chrétiens car seuls quelques hauts responsables avaient des obligations religieuses visibles. Le menu peuple, dont les pratiques hors normes étaient tolérées par les voisins, passait inaperçu ; sans dénonciation, pas de poursuites. L'étude de Baudouin Decharneux sur la mise à la marge des chrétiens par Lucien de Samosate montre l'écart socio-culturel qui opposait les élites de l'Empire aux membres d'une secte socialement inférieure, totalement étrangère à la culture des dirigeants. L'auteur retrace parallèlement l'itinéraire social du philosophe bien-pensant et du sophiste Pérégrinos, que Lucien caricature en montrant comment ce faux prophète abuse cyniquement de la naïveté des chrétiens. Enfin Marcelle Ghetta étudie la fin du paganisme durant l'Antiquité Tardive en Gaule et en Germanie. Il n'y avait pas de réelle désaffection à cette époque pour les cultes païens. Beaucoup d'abandons de lieux de culte sont dus aux circonstances économiques ou à des guerres. La religion païenne n'est pas encore devenue marginale. Elle le sera quand une décision politique de Constantin fera du christianisme la religion dominante.

Bruno Poulle peut à juste titre conclure, au terme de ce colloque : « Le paganisme romain n'exclut pas mais au contraire contrôle et encadre l'hétérogénéité et l'infériorité – autant qu'il le peut. Il y a une place pour la différence, à condition qu'elle ne remette pas en cause l'ordre auquel elle s'intègre ».

Nicole Boëls-Janssen.

Harriet I. Flower, *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner* : Princeton, Princeton University Press, 2017, XVI et 394 pages, 24 pl.

Ce livre élégant et bien documenté est la première synthèse consacrée aux Lares, divinités domestiques, dieux de proximité, de tout temps chers aux Romains, qu'ils protègent au quotidien. Ses quatre parties étudient successivement : la nature des Lares, leur définition ; leurs sanctuaires à Rome ; la fête des *Compitalia* ; les *Lares Augusti*.

I. Y sont posées les questions essentielles. Les Romains passent leur vie sous la protection d'une multitude de divinités : les grands dieux de la cité, bien sûr, mais aussi, en foule, ces dieux modestes que sont, avec les Pénates et le *Genius*, le ou les Lares. Qui sont les Lares ? On ne saurait voir en eux les esprits des ancêtres défunts, comme on l'a dit trop souvent. Les morts sont toujours redoutables : on ne peut envisager qu'ils partagent les mêmes lieux avec les vivants. Et l'iconographie joyeuse des Lares, dansants, versant du vin de leur rhyton, ne saurait évoquer l'image de la mort. Les Lares sont les dieux d'un espace, à la campagne comme à la ville : maison, ferme, terroir, propriété rurale, boutique, quartier d'une ville (*uicus*). Y a-t-il un seul

Lare, ou deux Lares jumeaux ? Comme elle le fait à chaque page, H. F. combine avec fruit données littéraires, épigraphiques, représentations figurées. Installé dans la cuisine, près du foyer, ou dans l'atrium, le *Lar familiaris* est nommé au singulier par Caton, *agr*. 2, 1, et par Plaute, dans le prologue de l'*Aululaire*. Aux calendes, aux nones, aux ides, les jours de fête, la *uilica* met une couronne au foyer et fait une offrande au Lare *familiaris* (*agr*. 143, 2). Pourquoi, comment passe-t-on du singulier au pluriel et aux deux Lares jumeaux ? Aucune source ne permet de l'expliquer (voir, pour le singulier et le pluriel, les listes d'auteurs, p. 37). À Pompéi, que H. F. prend toujours soin de distinguer de Rome, comme à Délos (aux IIe-Ier siècles), les Lares vont constamment par deux. Leur iconographie, statuettes de bronze, reliefs ou peintures, présente deux types : debout ou, plus fréquents, Lares dansants.

II. Où, de la maison, nous passons dans la rue. Les Lares y ont leurs sanctuaires publics, du plus important au plus modeste. Nous savons par Varron que la mariée qui arrivait dans sa nouvelle maison s'acquittait de trois as : l'un pour son mari, un autre qu'elle déposait *in foco Larium familiarium* (qu'on corrigera, p. 78), le troisième, *conpito uicinali*, au sanctuaire des *Lares Compitales* (voir N. Boëls-Janssen, *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Rome, 1993, p. 201-203, non citée). Elle est désormais intégrée à son nouveau foyer, à son nouveau quartier. Les Lares ont dans Rome deux vrais temples, *aedes*, l'un *in summa Sacra Via* (fête le 27 juin), l'autre au Champ de Mars, voué en 190, pour les *Lares Permarini*. S'y ajoutent des sanctuaires plus modestes, *ara, fanum, sacellum*, dédiés aux Lares *Grundiles* (« qui grognent »), *Praestites*, accompagnés d'un chien de garde, *Querquetulani*. Et les innombrables petits sanctuaires des carrefours, dont vingt-deux, peut-être, nous sont connus.

III. C'est pour ces derniers que, en ville et à la ferme, l'on célèbre les *Compitalia*, fête mobile, en décembre ou janvier, annoncée huit jours à l'avance par le préteur. C'est une joyeuse fête des voisins, où tous ont congé, les esclaves (qui reçoivent du vin, comme aux Saturnales, Caton, *agr*. 57) et les bœufs. On y suspend des balles et des poupées de laine, *pilae et effigies*, masculines et féminines, qui permettent de dénombrer la population. Après une lustration et le sacrifice du porc offert aux Lares, la fête s'achève par un banquet entre voisins et par des jeux, *ludi*. La politique peut aussi s'y inviter, aux temps troublés de la fin de la République et du démagogue Clodius.

IV. Les Lares des carrefours devinrent *Augusti* en 7 av. J.-C., lorsque le prince réorganisa la ville et créa la Rome des XIV régions, qui comprend 265 *compita* (Pline, *NH* 3, 66). Le culte est assuré par des *uicomagistri* affranchis, assistés de *uicoministri* esclaves. Auguste restaura *ludos Saeculares et Compitalicios* (Suet. 31, 5). On offre des fleurs aux Lares des carrefours deux fois l'an, au printemps et en été. On voit leurs statuettes, qu'Auguste en personne remet aux *uicomagistri*, sur l'autel du Belvédère (p. 278 sq., fig.).

Le culte des Lares, du *Genius*, des Pénates reste vivace sous l'empire chrétien. Le 8 novembre 392, Théodose, Arcadius et Honorius interdisent tous les sacrifices, publics et privés : *in nulla urbe sensu carentibus simulacris uel insontem uictimam caedat* (qu'on corrigera, p. 349), *uel secretiore piaculo larem igne, mero genium, penates odore ueneratus accendat lumina, imponat tura, serta suspendat*.

Cette longue histoire se conclut sur trois appendices (références littéraires, calendrier, chronologie augustéenne) ; une copieuse bibliographie internationale (qui ignore Dumézil, mais aussi K. Latte…) ; et un index.

Quelques critiques, cependant, sur cet excellent ouvrage. Le développement est parfois lent et répétitif. Que les affranchis et les esclaves prennent part au culte, comme il est dit de façon récurrente, certes ; mais c'est avec l'ensemble de la famille, ou plutôt de la *familia*, la « maisonnée », qu'on voit assemblée, en ligne,

dans la maison de Sutoria Primigenia (pl. 8-10). C'est le maître, le *pater familias*, qui célèbre le culte. Fallait-il nous retracer toute la biographie du jeune Octave (p. 258-260) ? Le texte important d'Arnobe, 3, 41, est cité p. 7 (d'après quelle édition ?), mais avec des erreurs, sur le titre, *Aduersus nationes* (et non *Gentiles* ; de nouveau p. 108, n. 14) et sur la date de sa mort, en 330, datation périmée. Le livre, clairement écrit, est de lecture agréable, et les nombreuses illustrations, figures en noir ou planches en couleur, sont un plaisir pour les yeux.

Jacqueline CHAMPEAUX.

Lara DUBOSSON-SBRIGLIONE, *Le Culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain* : Stuttgart, Steiner, 2018, 551 pages, 33 fig.

Ce riche et volumineux ouvrage, issu d'une thèse de l'Université de Lausanne (codirigée par Ph. BORGEAUD), est une synthèse sur la Mère des dieux, bienvenue depuis le livre plus que centenaire d'H. GRAILLOT (BEFAR, 1912).

Sur ce culte complexe, quelles sont, pour toutes ses composantes, nos connaissances, nos ignorances, nos interrogations ? Les cinq parties étudient successivement 1. les circonstances historiques et l'arrivée de la déesse à Rome, puis le culte ; 2. rites et fêtes ; 3. les acteurs du culte ; 4. les collèges et associations qui lui sont liés ; 5. les rites mystériques du taurobole et du criobole. Chaque partie s'achève sur une « Synthèse intermédiaire », qui est une commode conclusion partielle. Les sources utilisées sont essentiellement épigraphiques (plus de mille inscriptions connues), ainsi que littéraires et iconographiques. Tous les textes, épigraphiques et littéraires, sont traduits, ce qui, pour les premiers, n'est pas un mince mérite.

Cybèle, comme l'appellent les poètes, ou, mieux, la *Mater deum magna Idaea*, est une figure anonyme, sans nom propre, une Mère des dieux, précisée, s'il le faut, par des épiclèses qui rappellent les montagnes où elle est honorée, Mère de l'Ida, du Sipyle, etc. De Phrygie, elle vint dans le monde grec depuis le VI^e^ siècle, puis à Rome, en 204. Une trentaine de récits, plus ou moins divergents, y relatent son arrivée : Scipion Nasica et la matrone Claudia Quinta reçoivent la pierre noire qui, enchâssée dans sa statue de culte, deviendra le visage de la déesse. Arnobe, 7, 49, 2, nous en donne à voir les traits disgracieux. Quelle était la matière de la statue ? L'image saisissante, si frappante pour l'imagination, d'une vierge noire en sa statue d'argent (indiquée par CUMONT, p. 54, et par GRAILLOT, p. 330) a été abandonnée, apparemment faute de source sérieuse. Quant à la Claudia Synthyché, affranchie ou descendante d'un affranchi des *Claudii,* qui dédia un autel à la déesse, je ne saurais dire de la célèbre matrone qu'elle est « son ancêtre mythique » (p. 42-46). Devant le temple palatin se trouvait une esplanade où était sans doute installé, chaque année, un théâtre provisoire en bois pour les représentations des *Megalesia*. D'autres édifices, pour les membres du clergé, nous ne savons rien. Attis, parèdre de la déesse, lui est toujours subordonné.

Le culte est double, à la fois romain, lors des fêtes d'avril, inscrites au calendrier, et phrygien, célébré par un prêtre et une prêtresse. Les jeux, *Megalesia* (plutôt que *ludi Megalenses*), commençaient le 4 avril. Les fêtes s'achevaient avec le *natalis* du temple. Au temps d'Ovide, la *pompa* qui les ouvrait le 4 faisait défiler dans Rome le cortège des galles qui portaient la statue installée sur un brancard, au son de leurs tambourins et de leurs cymbales. En mars avait lieu, du 15 au 27, un autre cycle de fêtes, instituées par Claude (J. CARCOPINO) ou, plutôt, apparues progressivement à partir de son règne, jours douloureux qui commémoraient la passion d'Attis, mort sous un pin (celui que rappelait, le 22, l'*Arbor intrat*). Ils s'achevaient, dans la joie

de sa résurrection, avec les *Hilaria* du 25, le (nécessaire) « repos » du 25 et, le 26, la *Lauatio*, bain purificateur de la Mère des dieux dans les eaux de l'Almo. Le 24 était le jour du sang, *Sanguem*. Quel sang ? celui des victimes animales, comme on nous le dit ? Je croirais plutôt à celui des galles ou de l'archigalle. La castration des galles, qui ne saurait être publique, interdite qu'elle était aux citoyens romains, pouvait s'opérer à l'abri des regards, à l'intérieur du sanctuaire.

Les acteurs du culte sont nombreux, et de tout ordre : magistrats et collège des quindécemvirs, qui le contrôlent ; prêtre et prêtresse phrygiens (sans qu'on sache si ce fut un usage durable, ou s'il disparut avec le temps) ; galles, qui sont des eunuques méprisés ; archigalle (est-il castré ? ce n'est pas clair). Passons sur les acteurs de seconde zone, appariteur, *aedituus*, musiciens, hommes et femmes, joueurs de flûte, tambourin, cymbale, cernophores (porteurs de récipients spécifiques, les *cernoi*), tout un personnel subalterne attaché au sanctuaire – jusqu'à l'haruspice qui lit dans les entrailles des victimes.

Les collèges et associations placés sous son patronage ne sont pas moins bien représentés : dendrophores, cannophores, peut-être aussi *religiosi* (dévôts).

On s'attachera surtout à la dernière partie, « Taurobole et criobole », qui apparaissent au IIe siècle ap. J.-C. Le texte célèbre de Prudence qui décrit le grand prêtre, *summus sacerdos*, plongé dans une fosse où il reçoit le sang d'un taureau immolé, a été remis en cause par Ph. Borgeaud. Le taurobole réel devait comporter deux parties, un sacrifice romain traditionnel, suivi d'un rite mystérique d'initiation. Il devait être célébré dans le *Phrygianum*, autre sanctuaire situé sur la lointaine colline vaticane. Les initiés devaient prononcer la formule que nous connaissons par Clément d'Alexandrie, *protr*. 2, 15, 3 (trad. Mondésert, légèrement modifiée) : « J'ai mangé dans le tambourin ; j'ai bu à la cymbale ; j'ai porté les vases sacrés ». Je la rapprocherais volontiers du « mot de passe des mystères d'Éleusis », cité par le même Clément 2, 21, 2 : « J'ai jeûné, j'ai bu le cycéon, j'ai pris dans la corbeille ; après avoir agi, j'ai déposé dans le panier, et du panier dans la corbeille ». Mais on regrettera de ne pas être mieux informé sur le criobole, dont il n'est guère question pour lui-même.

On consultera avec un intérêt tout particulier les divers dossiers épigraphiques (tableaux des dendrophores, des prêtres et prêtresses, des inscriptions tauroboliques) et archéologiques qui nous mettent les documents en main. Les 33 illustrations (en réalité davantage, qui proposent souvent deux, trois, quatre figures groupées) nous montrent les images troublantes d'êtres équivoques, dont on ne sait s'ils sont hommes ou femmes.

On relèvera cependant des erreurs. Arnobe (livres IV et V) est certes reconnu comme « une source remarquable », « une source de renseignements formidable » (*sic*), p. 91 sq. Mais il est mal identifié, désigné comme « le poète chrétien », p. 62 ; les éditions et/ou traductions annotées de Marchesi, McCracken, Laurenti, Amata, ne sont pas connues. Augustin, *ciu*. 2, 4, est cité sans critique dans la traduction inexacte de G. Combès, qui confond la Mère des dieux et la *Virgo Caelestis*. Plus grave, la lecture des calendriers (comme de Graillot et Cumont, qui les citent), ainsi que celle d'Ovide, est fautive : les fêtes d'avril ont lieu du 4 au 10, qui est le jour du *natalis* du temple (on nous dit, sans explication, le 11, et du 4 au 11) ; le « repos » du 26 mars est noté *Requetio* (et non *requieto !*).

La bibliographie est abondante, p. 411-436, mais incomplète : il eût fallu indiquer, sinon la maison, au moins le lieu d'édition. Le volume comporte un quadruple index : *locorum*, épigraphique, iconographique, général (où l'on cherchera en vain Attis).

Telle qu'elle est, cette enquête minutieuse et riche d'enseignements rendra de grands services : il importait d'avoir sur la Mère des dieux une somme plus récente

que le livre vieilli de Graillot. On la lira néanmoins avec vigilance, l'esprit critique en éveil et, sur chaque point d'importance, on ne manquera pas de se reporter aux sources.

Jacqueline Champeaux.

Jacqueline Champeaux, *Arnobe : le combat* Contre les païens. *Religion, mythologie et polémique au IIIe siècle ap. J.-C.* (Recherches sur les rhétoriques religieuses, 23) : Turnhout, Brepols, 2018, 438 pages.

On sait que l'*Aduersus nationes* constitue une mine de renseignements pour l'historien de la religion romaine. Après Tertullien (*Ad nationes*, II), mais de façon plus systématique, Arnobe dresse l'inventaire méticuleux des composantes de la religion dont il s'est détourné. Et de fait, le fil conducteur de cette apologie est la thèse selon laquelle les véritables impies et les athées ne sont pas les chrétiens, mais bien les païens eux-mêmes. L'idée n'est pas nouvelle dans l'apologétique, mais elle est ici orchestrée avec une ampleur et une érudition jusqu'alors inconnues. Telle est donc la finalité de l'apologie chrétienne composée par le rhéteur Arnobe de Sicca Veneria (en Afrique proconsulaire) et qui n'a fait l'objet d'aucune étude globale en français jusqu'à la publication du maître livre de J. Champeaux. Dans le sillage des travaux de Henri Le Bonniec – auteur notamment d'un article programmatique intitulé « Tradition de la culture classique : Arnobe témoin et juge des cultes païens » (*BAGB*, 1974, p. 201-222) –, sa disciple J. Champeaux – par ailleurs éditrice d'Arnobe, *Contre les païens*, dans la CUF – a entrepris d'explorer l'univers religieux d'un apologiste qui, en France, est resté longtemps « mal connu » (Avant-propos, p. 12). Tâche ardue eu égard à la nature même de l'œuvre d'Arnobe : un réquisitoire contre le paganisme ondoyant et divers de son époque. De fait, à la différence de la religion romaine codifiée par Varron et qui ressortit à une belle ordonnance « classique », celle d'Arnobe se présente comme un ensemble « baroque ». En particulier l'Olympe tel que l'évoquent poètes et mythographes se caractérise selon lui par une irrégularité aussi bizarre qu'inattendue : agrégat inconstitué de divinités plus hétéroclites et grotesques les unes que les autres. De même, les théologies politique et philosophique ne sont pas parvenues – aux yeux de l'apologiste chrétien – à proposer une conception véritablement cohérente et pertinente de la divinité. Incertitude tant sur le nombre des dieux à vénérer que sur leurs noms mêmes, nécessaires à l'accomplissement des sacrifices, multiplication anarchique des indigitations, établissement d'un catalogue des dieux homonymes attentatoire à leur identité comme à leur majesté, inventions philosophiques telles que la théologie solaire ou encore l'exégèse allégorique : toutes ces innovations déconcertantes traduisent selon Arnobe l'échec du paganisme. Mais on saura gré aussi à J. Champeaux d'avoir montré que, chez Arnobe, le criticisme antipaïen porte principalement sur deux catégories de lieux emblématiques où la présence des immortels est sinon visible du moins sensible à la masse des fidèles : les théâtres et les temples. Car, ce que l'apologiste reproche aux spectacles qui ont la faveur des Romains – mime et pantomime –, c'est respectivement leur grossièreté impudique et leur lascivité indécente. Du reste, Arnobe jette pareillement l'opprobre sur les jeux scéniques qu'il tient – en dépit de leur dimension cultuelle avérée – pour de pures fictions poétiques, étrangères à toute espèce de spiritualité. Mais, pour Arnobe, la faillite de la religion romaine traditionnelle tient également, comme l'a noté avec justesse J. Champeaux, au rôle illusoire et trompeur des sanctuaires. C'est ainsi que les statues cultuelles qui s'y dressent, et passent pour être remplies de la présence des dieux immortels, s'apparentent en

réalité à des formes moisies et vermoulues. Minées par les intempéries, rongées par la pourriture, les effigies divines dégagent une impression de mort. D'où l'on voit qu'aucune des parties du système théologique de Varron – ni la religion poétique (faite d'erreur et de fausseté), ni la religion philosophique (exposée à la critique de la raison), ni la religion politique (vide de sens) ne trouvent grâce auprès d'Arnobe. Tel est l'argumentaire religieux et moral qui sous-tend la polémique antipaïenne d'Arnobe et a fait l'objet d'un examen rigoureux de la part de M^me^ CHAMPEAUX.

Rien d'étonnant si l'enquête de la spécialiste des religions de Rome s'ouvre par une analyse de la vision arnobienne de Jupiter, « le père des dieux et des hommes » dans la tradition mythologique gréco-romaine et dont l'apologiste vilipende les multiples amours – choquantes pour un esprit chrétien. D'où la tentation de la dérision du dieu souverain et fulgurant qu'Arnobe se plaît à portraiturer de manière délibérément incongrue « avec son châle (*ricinium*) et sa barbe ». En somme, cette image d'un Jupiter déguisé en femme ressortit à la caricature la plus irrévérencieuse. Davantage : c'est le mérite de J. CHAMPEAUX d'avoir montré – à partir d'un *aition* sur le renouvellement des Grands jeux de -491 mal célébrés en l'honneur de Jupiter, qui se vengea par l'envoi d'une épidémie meurtrière – que le Jupiter arnobien n'apparaît pas seulement comme un dieu ridicule, mais encore comme un dieu vindicatif et cruel. Est-ce à dire que le portrait du maître de l'Olympe ainsi esquissé par Arnobe vise à discréditer complètement Jupiter aux yeux de ses lecteurs ? Rien n'est moins sûr, car en dépit de la nature inassimilable du Dieu chrétien au Jupiter païen (dont les spécificités respectives s'expriment sur le triple plan de l'éternité, de la souveraineté et de la création), il existe d'après l'apologiste Arnobe une réelle zone de convergence théologique entre Dieu et Jupiter au niveau de leur désignation commune de rois cosmiques.

Dans un deuxième et un troisième temps, J. CHAMPEAUX se propose d'analyser les jugements successifs d'Arnobe sur la grandeur et la misère des dieux païens. C'est ainsi que l'universitaire française est amenée à examiner d'abord la structuration arnobienne du panthéon romain en trois cercles concentriques organisés le premier autour de Jupiter (avec les parèdres du dieu capitolin et ses descendants directs), le second autour de Saturne d'une part et des ascendants de Jupiter d'autre part, et un dernier qui groupe des divinités extérieures à ce cadre familial : déesses latines archaïques, divinités domestiques, vieilles divinités du terroir – sans oublier quelques divinités étrangères telles les divinités isiaques. Mais, comme cela ressort de l'enquête conduite par M^me^ CHAMPEAUX, Arnobe, loin d'être un simple théologien qui montre, fait figure aussi de redoutable polémiste qui démontre. Car le message qu'il entend délivrer est double : les dieux païens se caractérisent non seulement par leur sadisme (eux qui se réjouissent des malheurs humains), mais encore et surtout par leurs déviances sexuelles scandaleuses. Du reste, Arnobe emploie le substantif *foeditas* pour stigmatiser chez eux l'appel irrésistible de la chair, l'appétit frénétique des plaisirs. En tout état de cause, leur faute originelle réside dans un anthropomorphisme tant physique que psychique : ils associent des corps concupiscents et des âmes gravement souillées. On ne s'étonnera donc pas si l'appréciation très sévère d'Arnobe sur les dieux du paganisme vise à dénoncer leur nature plus charnelle que spirituelle – diamétralement opposée à celle du Christ, dont le corps ne constitue qu'une infime partie de lui-même. Tant il est vrai que la thèse défendue par l'apologiste chrétien proclame l'humanité des dieux gréco-romains : pour lui, les immortels de la tradition païenne ne sont en réalité que des hommes avec leurs vices et leurs tares. Dans son entreprise de dévalorisation des dieux païens, Arnobe avançait encore d'autres arguments décisifs : l'assujettissement des immortels à des fonctions serviles, leur pratique de métiers infâmes, les mésaventures humiliantes qu'ils ont eu à subir. Ultime charge d'Arnobe contre la nature corrompue des dieux du paganisme :

le procès de leur sujétion aux passions et plus spécialement à la colère – avec ses crises de folie et ses accès de délire, qui les ravalent au rang de véritables bêtes fauves. Outre la colère qu'ils éprouvent collectivement, on rencontre chez eux des passions plus individualisées : la soif de l'argent et du pouvoir ainsi que l'obsession du sexe. Dès lors se trouve posée la question essentielle du bonheur des dieux : sans doute sont-ils plus heureux que le commun des mortels, mais les passions qui les animent se révèlent antinomiques de leur béatitude réelle ou supposée. En somme, les dieux païens ressemblent, par leur fragilité et leur vulnérabilité, à des hommes cernés de tous côtés par la mort. Pourtant, comme l'a clairement indiqué J. Champeaux, c'est moins sur le terrain de la sociologie (des mœurs divines) que sur celui de la théologie (des immortels) qu'Arnobe situe sa confrontation avec le paganisme gréco-romain. Et de fait, ses attaques toujours recommencées contre le polythéisme officiel visent à fustiger en particulier le foisonnement incontrôlé des « petits dieux », auxiliaires au service des « grands dieux » du panthéon et dont l'existence se résume à la fonction unique qui les définit. Tel est le cas des indigitations, ces listes de divinités « spécialisées » établies par les pontifes ; tel est aussi celui des abstractions divinisées qui personnifient d'innombrables qualités humaines. Du reste, il n'est pas jusqu'à la théorie des dieux homonymes (selon laquelle plusieurs divinités spécifiques se partagent un même nom) qui ne heurte la raison d'Arnobe – pourfendeur des croyances païennes les plus absurdes et les plus ineptes. Mais, par-delà ce fractionnement à l'infini du panthéon national (œuvre des théologiens et des mythologues), ce sont les interprétations philosophiques des dieux comme « éléments du monde » dont l'apologiste récuse le bien-fondé. Par ailleurs, Arnobe tient pour une illusion trompeuse et dangereuse la théologie syncrétiste solaire de son temps, qui ramène au Soleil l'ensemble des dieux du paganisme. Un dernier sujet de conflit théologique avec ses adversaires païens ressortit à leur pratique de l'allégorisme divin – moralement et religieusement blâmable.

En philologue experte, attentive à la progression du texte qu'elle étudie et au raisonnement de l'auteur, Jacqueline Champeaux examine – dans la quatrième section de son livre – l'attitude critique d'Arnobe face aux réalités mêmes de la religion, c'est-à-dire au culte des dieux tel qu'il s'exerce par le biais des temples, des statues et des sacrifices. S'agissant des temples, Arnobe insiste sur leur inutilité foncière, car il les identifie avec des tombeaux destinés à des hommes morts. À cet égard, l'apologiste souligne la contradiction entre l'architecture céleste, splendide, des sanctuaires et leur utilisation terrestre, sordide, comme lieux de sépulture. Autre point de désaccord avec le culte païen : le problème des statues divines. En l'occurrence, la thèse défendue par Arnobe est celle de l'inanité de la représentation figurée des dieux, qui renvoie paradoxalement aux spéculations des premiers philosophes romains sur l'aniconisme de la plus ancienne religion romaine. Et pourtant, comme l'a rappelé fort judicieusement Jacqueline Champeaux, Arnobe n'a pas été indifférent à la croyance contemporaine – transmise par la théurgie et la télestique néoplatoniciennes – en l'inhabitation des dieux dans leurs statues cultuelles. Dernier sujet – mais non le moindre – d'opposition de l'apologiste au rituel païen et dûment analysé par M^me^ Champeaux : le sacrifice sanglant, clef de voûte du culte public romain, et dont Arnobe nie farouchement l'utilité au nom d'une conception idéale de la religion qui réside tout entière dans l'intériorité de l'âme. Condamnation sans appel que vient justifier une série de cinq arguments : l'antinomie des concepts de « nourriture » et de « dieu », l'incompatibilité du « plaisir » offert aux immortels avec leur nature exempte de toutes les passions humaines, l'inadéquation entre l'offense de la divinité et la réparation sacrificielle qui lui est faite, le devoir d'humanité et de justice envers les victimes expiatoires, la vanité de la dimension « honorifique » des sacrifices.

Il demeure que le couronnement de l'ouvrage est constitué par une synthèse pénétrante et inédite de Jacqueline Champeaux sur « La théologie d'Arnobe ». Question complexe et controversée, qui révèle un Arnobe apparemment soucieux de dépasser les clivages christianisme-paganisme aussi bien que monothéisme-polythéisme et évoquant à maintes reprises l'idée platonicienne – empruntée au *Timée*, 41 a-b – d'un dieu suprême, démiurge, dont les dieux traditionnels, pluriels, seraient les émanations directes et qui leur aurait conféré l'immortalité au moment de la naissance. Cependant cette tentation d'un œcuménisme pagano-chrétien – pure spéculation intellectuelle tout à fait dans l'air du temps – se heurte à une objection dirimante d'Arnobe : celle de l'engendrement et de la mortalité des prétendus dieux du paganisme. Il en résulte que, pour l'apologiste, les dieux personnels de la tradition païenne, même revisités et réinterprétés dans une optique platonicienne, n'existent pas en tant que tels. Convient-il dès lors, à l'instar des stoïciens, de les identifier avec les éléments, avec les astres ou avec l'univers ? En aucune manière, selon Arnobe. Quant aux assimilations syncrétistes des différentes puissances divines à la Terre, au Soleil et à la Lune – également pratiquées par les stoïciens –, elles ne sont pas davantage recevables aux yeux de l'apologiste chrétien. De même, la démonologie contemporaine – quasi absente du corpus arnobien – ne recueille pas l'assentiment de l'apologiste qui considère les *daimones*, ces esprits inférieurs invoqués par les magiciens, non comme des dieux, mais comme des antidieux. À cette entreprise de subversion de la théologie païenne seul semble avoir échappé l'évhémérisme – une doctrine selon laquelle les dieux classiques étaient des personnages humains divinisés après leur mort en récompense des éminents services qu'ils avaient rendus à l'humanité souffrante. Encore faut-il préciser que la mention de cette théorie de l'origine humaine des dieux païens « bienfaiteurs » s'inscrit dans le cadre d'une défense et illustration du Christ – né homme, mort sur la croix et sauveur du genre humain. Le parallélisme ainsi établi vise à démontrer aux païens que l'on ne saurait reconnaître la divinité à leurs dieux et la refuser au Christ, fils du Dieu vivant et unique.

Au total, la monographie de Jacqueline Champeaux sur l'*Aduersus nationes* s'impose d'ores et déjà comme une contribution majeure à la connaissance d'un ouvrage phare de la littérature latine chrétienne – composé par un auteur soucieux de prouver à l'évêque dont il dépendait la profondeur de sa foi de néophyte. C'est ainsi qu'on admirera d'abord l'originalité de la démarche de M^me^ Champeaux, qui a su mettre en évidence les failles inhérentes à l'argumentation d'Arnobe – nourri de religions païennes et peu familiarisé avec les Écritures saintes. Mais on insistera aussi sur l'exhaustivité de l'enquête de J. Champeaux, à qui rien de ce qui concerne les critiques de l'apologiste contre le polythéisme et les cultes païens n'est demeuré étranger. Enfin, on louera la haute technicité d'une recherche qui fait la part belle à l'étude des traits satiriques, de l'ironie et de la parodie, comme des mouvements oratoires, récurrents dans une œuvre fondée sur la conjonction de la polémique et de la rhétorique.

Yves Lehmann.

Michel Fédou, *La Voie du Christ III. Évolutions de la christologie dans l'Occident latin d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville (IV^e^-VII^e^ siècle)* : Paris, Cerf, 2016, 603 pages.

Dans la lignée de ses deux précédents volumes (p. 12), M. Fédou présente une nouvelle étude, cette fois-ci centrée sur la christologie de l'Occident latin, dont il explique l'intérêt (p. 12-15). Somme d'érudition et modèle de pédagogie,

l'ouvrage parcourt trois siècles très importants ; il se compose de quatre parties suivant un plan chronologique (p. 29), sans compter un avant-propos (p. 9-10), une introduction (p. 11-30), une conclusion (p. 571-596), une bibliographie sélective et générale (p. 597-601) et un précieux index des auteurs anciens. Il fournit des bio-bibliographies claires des divers auteurs abordés, des synthèses récapitulatives nombreuses ainsi qu'un large panel de textes traduits (traductions reprises, retouchées ou originales).

L'introduction du volume rappelle le cadre historique et doctrinal complexe qui explique l'émergence de discussions sur la christologie, en particulier les diverses controverses inhérentes au Christianisme (avec les Ariens, Apollinaire de Laodicée, Nestorius, Eutychès), et leurs prolongements comme l'affaire des « Trois Chapitres », mais aussi les débats toujours d'actualité avec le paganisme et le problème des « barbares » évangélisés mais majoritairement ariens.

La première partie, « D'Hilaire de Poitiers à Rufin » (p. 31-154), après l'évocation des figures marquantes de la période et de leurs œuvres (p. 33-38) se focalise sur les auteurs emblématiques : Hilaire de Poitiers (*De Trinitate*) ; Marius Victorinus, rhéteur de Rome tardivement converti au christianisme et auteur, entre autres, de traités contre l'arianisme et d'hymnes ; Ambroise de Milan (*De fide*, *De incarnationis Dominicae sacramento*, *Hymnes*) avec un excursus sur l'auteur inconnu qu'on nomme depuis Érasme l'Ambrosiaster (*Commentaires sur les Épîtres de Paul*) et un chapitre particulier consacré à la controverse sur l'autel de la Victoire avec les points de vue d'Ambroise, de Symmaque et du poète Prudence ; Jérôme et Rufin, avec un retour sur la crise origéniste, une étude de la christologie hiéronymienne (*Lettre* 120, *Tractatus in Ps CXIII, Commentaire sur Matthieu, Commentaire sur Isaïe, Lettre* 66), et de l'œuvre de Rufin (en particulier l'*Explanatio Symboli,* et l'*Histoire Ecclésiastique*).

La deuxième partie est consacrée au seul « Augustin d'Hippone » (p. 155-302). Après un rappel du parcours spirituel d'Augustin, notamment de sa fameuse « conversion » au Christ (p. 161-167), M. Fédou montre la richesse de la pensée d'Augustin qui s'affine et se précise dans les « débats avec le judaïsme, le manichéisme et le monde païen » : si « les questions soulevées par le judaïsme, le manichéisme, et le paganisme ont occasionné un certain nombre de réflexions à propos du Christ » divers textes « permettent de connaître plus précisément la compréhension augustinienne du Verbe fait chair et de son identité humano-divine » (p. 202-203) : la *Lettre* 137 à Volusianus, l'intervention d'Augustin qui permit à Leporius de « rectifier ses formules erronées » (*Libellus emendationis,* et *Lettre* 219 dans la correspondance d'Augustin), mais surtout le *De Trinitate* avec ses sections christologiques aux *Livres* 4 et 13. Une étude particulière est réservée à *La cité de Dieu* où le Christ est montré comme la « voie universelle du salut » : économie de l'ouvrage, réflexions sur les religions païennes et la destinée des non chrétiens, et étude du couple « patrie-voie » (*Ciu*. 10, 29) « qui sert à résumer la différence de fond entre la théologie chrétienne et la théologie du philosophe païen » (p. 263). Enfin, cette deuxième partie s'achève sur le rôle de l'évêque d'Hippone dans la controverse pélagienne (réflexions sur la prédestination et la grâce). Son œuvre, antérieure à la controverse nestorienne, a « beaucoup contribué à l'approfondissement de la réflexion sur le Christ, 'unique Médiateur entre Dieu et les hommes' » (p. 301) : « D'un côté, en présentant le Christ comme celui qui unit 'l'une et l'autre nature dans l'unité de sa personne', Augustin posait un jalon important sur la voie qui bientôt, dans le contexte des discussions suscitées par les thèses de Nestorius et d'Eutychès, conduirait à préciser l'identité du Verbe fait chair et aboutirait notamment à la célèbre définition de Chalcédoine. D'un autre côté, par son attention privilégiée à la question de la grâce – et particulièrement dans le cadre de la crise pélagienne –, il déplaçait en quelque sorte la réflexion

christologique en l'ordonnant à cette préoccupation de la grâce : l'enjeu, alors, était moins de réfléchir sur l'identité même du Verbe fait chair que de souligner la nécessité d'un tel 'Médiateur', unique source de salut » (p. 301).

La troisième partie « De Jean Cassien à Léon le Grand » (p. 302-405) insiste sur les évolutions du cadre historique et doctrinal (p. 305-310) avant de se centrer sur les auteurs cruciaux et leurs œuvres : en Gaule, Jean Cassien (*Conférence* 10 ; *Sur l'incarnation du Seigneur*), Vincent de Lérins (*Commonitorium)*, le laïc Prosper d'Aquitaine (*De uocatione omnium Gentium Livres* 1 et 2) ; à Rome, l'évêque Léon dont le rôle dans la controverse avec Eutychès est primordial (*Sermons, Tome à Flavien* = *Lettre* 28 – de 449, Correspondance après le Concile de Chalcédoine de 451, en particulier la *Lettre* 165 du 17 août 458) : « La définition de Chalcédoine n'a certes pu retenir que quelques formules de Léon, mais ces formules, ainsi replacées dans leur contexte d'origine, en reçoivent un éclairage de premier plan » (p. 404).

La quatrième et ultime partie « De Boèce à Isidore de Séville » (p. 407-570) parcourt l'Empire romain : l'Italie avec les œuvres de Boèce (Traités théologiques, *La consolation de la Philosophie)* et de Cassiodore (*Expositio in Psalmos, Institutiones)* ; l'Afrique du Nord avec celles de Vigile de Thapse, Fulgence de Ruspe, puis de Facundus d'Hermiane (Affaire des Trois Chapitres) ; la Gaule avec celles de Fauste de Riez, Avit de Vienne, Césaire d'Arles, Grégoire de Tours, Venance Fortunat ; l'Italie à nouveau avec celle de Grégoire le Grand ; enfin l'Espagne wisigothique avec Isidore de Séville (*La foi catholique, Sentences, Étymologies, Livre* 7).

Après ce parcours minutieux d'œuvres aussi nombreuses que diverses, M. Fédou conclut : « les Pères latins d'Hilaire de Poitiers à Isidore de Séville – comme l'avaient fait leurs prédécesseurs des IIe et IIIe siècles, et comme le firent aussi leurs contemporains dans l'Orient chrétien – s'efforcèrent sans cesse de rendre témoignage à la voie du Christ et d'approfondir la signification de cette voie qu'ils reconnaissaient comme unique entre toutes. Cela suffirait, si besoin était, à dire l'importance de leur apport à la christologie – à celle d'aujourd'hui et de demain comme à celle des siècles passés. »

Dans cet ouvrage si rigoureux, écrit avec tant de soin et de clarté, on regrettera quelques coquilles, imperfections ou lacunes : p. 479, n. 2, le nom de l'auteure du *SC* 546, est N. Hecquet-Noti (non Necquet) ; dans l'index (p. 606), le renvoi à la p. 293 correspond non à saint Jérôme mais à l'éditeur Jérôme Millon de la note 2 ; p. 35, il est dommage, que l'auteur renvoie, pour le *De Trinitate* de Faustin, à la *Patrologie Latine* puisqu'il existe, pour les œuvres de Faustin, l'édition de M. Simonetti (*CCSL* 69, Brepols, Turnhout, 1967) ; quant au *Libellus Precum*, comme d'ailleurs le second texte ancien consacré au schisme luciférien, il est disponible dans la Collection des Sources Chrétiennes (*SC* 473, éd. A. Canellis, Paris, Cerf, 2003 et *SC* 504, éd. A. Canellis, Paris, Cerf, 2006). Il aurait été également utile que figurent en fin de chaque chapitre une courte bibliographie relative à chaque auteur abordé, ainsi qu'au terme du volume, un index des passages des œuvres citées. Enfin, même si le plan chronologique de l'ouvrage se justifie pleinement et montre remarquablement les progrès accomplis dans la réflexion complexe sur la christologie, il ne permet pas des bilans synchroniques. Par exemple, il est curieux que l'héritage ambrosien dans le développement de la pensée augustinienne ne soit pas précisé, que le rôle de Jérôme dans la crise pélagienne ne soit pas mentionné, d'autant plus que, dans son *Dialogue contre les Pélagiens,* il se réfère aux travaux d'Augustin, comme il le souligne dans sa correspondance du moment (*Lettre* 134, 1 [416], cf. *Dial.* 1, 1 ; 1, 3). Ces quelques critiques n'enlèvent évidemment rien à l'excellence globale du livre de M. Fédou.

Aline Canellis.

Nicole Belayche et Yves Lehmann (dir.), *Religions de Rome. Dans le sillage des travaux de Robert Schilling* (Recherches sur les Rhétoriques Religieuses) : Turnhout, Brepols, 2017, 329 pages.

L'Université de Strasbourg, son port d'attache, et l'EPHE où, après Georges Dumézil, il fut directeur d'études, ont voulu honorer la mémoire de Robert Schilling en organisant, pour le centième anniversaire de sa naissance, à Guebwiller en 1913, un colloque double, qui s'est tenu successivement à Paris et à Strasbourg. Le titre reprend celui du dernier ouvrage de R. Schilling, *Dans le sillage de Rome. Religion, poésie, humanisme*, 1988.

L'« Ouverture » due à Michel Zink est le témoignage de fidélité de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, dont il fut membre correspondant, et, plus encore, d'un compatriote alsacien à celui qui, enfant puis étudiant et jeune enseignant réfugié « à l'intérieur », traversa deux guerres. John Scheid évoque ensuite son enseignement à l'EPHE, « chaire Religions de Rome, 1957-1982 », sous le double signe de Dumézil et de Wissowa (on notera, ce qui n'est pas fortuit, l'omission du nom de K. Latte). Puis Yves Lehmann, « Robert Schilling et la religion romaine. Regard sur une œuvre scientifique », propose une synthèse de l'œuvre, centrée sur la rencontre de la littérature et de la religion, depuis la lecture du calendrier préjulien d'Antium jusqu'aux poètes augustéens et à une réflexion linguistique sur *Venus uenia uenerari* – bel hommage au latin « pendant des siècles… ciment de l'univers civilisé ». Dernières pages de cette mise en place, Gérard Freyburger, « Robert Schilling, latiniste et humaniste », nous livre des souvenirs personnels sur l'apôtre du latin vivant, l'humaniste rhénan, l'humaniste chrétien, qui découvrit les beautés du latin, jeune enfant, à l'église, et œuvra, avec les latinistes d'outre Rhin, à la réconciliation franco-allemande.

L'ouvrage comporte cinq parties :

I. Faits ou phénomènes religieux romains
II. Littératures et religions dans l'antiquité romaine et chrétienne
III. Religion et philosophie dans le monde gréco-romain
IV. La survivance des dieux antiques dans les littératures européennes des temps modernes
V. Inédit.

I. – John Scheid, « Vénus et les modalités de l'action. La fécondité de l'analyse de Robert Schilling », rend hommage au savant qui lui fit découvrir les arvales et les études de religion romaine. C'est par le « charme » magico-religieux que s'explique toute l'action de la déesse romaine : son rôle politique, proche de Jupiter, et symétrique de celui de Fides, comme de Junon dans l'Énéide ; patronne des imperatores de la fin de la République, liée aussi à Mars *Vltor*.

Vinciane Pirenne-Delforge – Gabriella Pironti, « Vénus et Aphrodite : 60 ans après la thèse de Robert Schilling », l'une et l'autre spécialistes d'Aphrodite (thèses de l'Université de Liège). Loin de l'image réductrice de « déesse de l'amour », trois points sont à considérer : les jardins, le pouvoir et la souveraineté, la légende troyenne. R. Schilling a fait justice du premier. Vénus est l'agent de la bienveillance de Jupiter, dans une perspective verticale. Aphrodite, dans une perspective horizontale, assure la cohésion de la cité (*Pandêmos*). Comme Mars et la mère des Énéades, des liens étroits unissent Aphrodite et Arès. L'œuvre de R. Schilling a eu valeur d'exemple pour une « révision du portrait canonique de la déesse grecque ».

Jean-Marie André, « Les *ludi* romains : religion, idéologie et encadrement juridique sous le Haut-Empire ». La loi réglemente les dépenses engagées pour les jeux ; l'ordre social observé dans les spectacles (places réservées aux sénateurs, ainsi qu'aux chevaliers) ; l'ordre moral qui stigmatise les comédiens et les gladiateurs.

Exigence qui inspirera également les empereurs chrétiens, soucieux de composer entre les « plaisirs du peuple » et la morale qu'impose la religion.

Charles Guittard, « Ovide, les *Fastes* et l'histoire du calendrier romain ». Les *Fastes* sont, après le *Peruigilium Veneris* et le livre VII de Pline, le troisième texte que R. Schilling ait édité dans la CUF, et son *opus magnum*. *Veneralia*, *Vinalia*, *Matralia* en particulier : Ovide excelle dans la description rituelle. Le rite, l'histoire, le mythe : à ces trois niveaux, les *Fastes* sont une œuvre majeure pour notre connaissance de la religion romaine.

Nicole Belayche, « *Nomen ostendit* (Macrobe). Rites et images, les supports des noms de Janus », passe en revue les épiclèses du dieu, qui permettent de reconstruire sa théologie. Janus est un dieu engagé dans le temps : temps des origines (avec Saturne), des fondations (Romulus), temps quotidien du Romain. Dieu cosmique aussi, solaire et astrologique chez Macrobe.

Dominique Briquel, « L'analyse de R. Schilling : une remarquable avancée dans l'interprétation de la légende de Romulus », rappelle que Rémus fut d'abord vainqueur. Le retournement final, le fratricide, où l'aîné des jumeaux est éliminé par le cadet, signifie la victoire de la culture, qui élimine le stade premier de la nature.

II. – Maud Pfaff-Reydellet, « Prendre au sérieux Ovide, poète des *Fastes* : l'héritage de Robert Schilling » : poète léger, sans doute, mais néanmoins profond, sensible au mystère du sacré, et pour qui, après Virgile, le prince est un « interlocuteur privilégié du poète ».

Catherine Notter, « La déesse Vénus dans les *Épigrammes* de Martial » : nommée ou concernée dans une quarantaine d'épigrammes, elle y est une figure riche et complexe, à la fois sexuelle, voire obscène, et chaste patronne du mariage.

Agnès Molinier Arbo, « La piété de Commode et les amants de Faustine : réflexions autour de *Comm*., 8, 1 dans l'*Histoire Auguste* », dont la valeur historique se trouve confirmée. Haï dès ses débuts, Commode voulut, en prenant le titre de *Pius*, marquer sa révérence à l'égard de son père et confirmer sa légitimité impériale de fils (bien réel) de Marc Aurèle.

Frédéric Chapot, « Le voyage chrétien et son récit : enjeux et signification du *propempticon* (*carm*. 17) de Paulin de Nole » : christianisation tant de l'espace que du temps, les vœux d'usage pour le voyageur cèdent la place au Christ, guide du pèlerin évangélisateur.

III. – Yves Lehmann, « *Quisque suos patimur manes* (*Énéide*, VI, 743). Réflexions sur l'eschatologie virgilienne ». Virgile est un poète non « moins spiritualiste que Platon ». L'Hadès, non pas souterrain, mais aérien, est une sorte de purgatoire où chaque défunt se transforme péniblement en un être élyséen, inséparable du Dieu qui est l'âme universelle. Ce qui n'est pas sans rappeler le « Songe de Scipion ».

Cécile Merckel, « Aspects de la théologie de Sénèque. Un stoïcisme paradoxal : raison et émotion religieuse ». Sénèque, qui s'adresse au *progrediens*, ne parle pas seulement à sa raison, mais aussi à sa sensibilité. Le sage est en extase philosophique dans sa contemplation du monde.

François Heim, « Le culte solaire chemin vers le christianisme ». C'est le dernier, ou l'un des derniers textes de notre collègue, disparu brutalement en juin 2018. Loin de n'avoir été qu'un redoutable adversaire du christianisme, et en dépit de ses ambiguïtés, le culte solaire a (aurait ?) préparé la foi dans le Christ, « soleil de justice ».

IV. – Eckhart Lefèvre, « Römische Götter in der Dichtung des Elsässers Jakob Balde – eine literarische Wiederauferstehung », ressuscite l'humaniste du XVII^e^ siècle Jacob Balde, jésuite alsacien, lecteur chrétien d'Horace et de Virgile, dont le lyrisme chante tour à tour Cupidon et le Christ, Daphnis et le Christ, Melpomène et Marie, Diane et Marie, Vénus et Marie.

V. – Robert Schilling et Gérard Freyburger, « La religion romaine de Vénus sous l'Empire », est un précieux inédit à quatre mains qui fait le point en trois étapes sur les influences étrangères, puis le retour de la Vénus romaine au Ier siècle, son apogée au IIe siècle (temple de Vénus et de Rome), ses affinités, à la fin de l'Empire, avec les grandes déesses Astarté, Cybèle et surtout Isis.

Suivent une bibliographie des études parues depuis 1986 et deux index, des noms propres, des notions. Le livre fait honneur tant à ses auteurs qu'au savant dont il fait revivre l'œuvre et la figure. On notera quelques fautes, non corrigées (comme p. 9 Romulus pour Rémus le réprouvé). Je n'ai trouvé (ai-je mal cherché ?) ni la bibliographie d'E. Lefèvre, ni les deux fac-similés annoncés p. 244, où l'on eût reconnu l'écriture de R. Schilling. On regrettera aussi l'absence d'un portrait, comme celui, si vivant, des Hommages qui lui furent offerts en 1983.

Jacqueline Champeaux.

Épigraphie. Paléographie. Numismatique

Mireille Corbier (dir.), *L'Année épigraphique 2015* : Paris, PUF, 2018, 1129 pages.

Cette livraison de *L'Année épigraphique*, qui réjouira une fois de plus les amateurs d'inscriptions, reprend son plan traditionnel, en trois parties (Généralités, Rome-Italie-provinces, et Tables analytiques). Et elle n'a en rien maigri, puisqu'elle dépasse pour la première fois les mille pages. À ce propos, il faudrait peut-être attirer l'attention des auteurs de cette remarquable revue sur le danger de cet excédent pondéral : à trop grossir, ils risquent de livrer un produit que peu de particuliers pourront se procurer en raison de son prix et de la place qu'il prend dans une bibliothèque privée (ce nouveau fascicule atteint déjà les 5 cm d'épaisseur). D'ailleurs, et sans vouloir critiquer qui que ce soit, nous pensons que quelques notices sont inutiles ou trop développées.

Il convient logiquement, pour commencer, de mentionner quelques généralités et de citer ensuite les numéros les plus originaux, laissant de côté les épitaphes et autres documents analogues aux textes stéréotypés. Au chapitre des généralités, fécond dans l'*AÉ*, se trouvent notamment des mélanges *in honorem* (nos 10 à 15), en particulier ceux qui ont été consacrés à G. Marini (no 4), ici commentés avec abondance. Les spécialistes d'onomastique, pour leur part, retrouveront avec plaisir la suite des publications de H. Solin (no 42) et les latinistes seront séduits par une référence aux liens entre littérature et épigraphie (no 74). Ils pourront lui ajouter un nouvel examen d'un texte connu depuis longtemps, *CIL*, V, 2685, de Padoue (ici no 469). On avait pensé autrefois qu'il avait été gravé sur la sépulture de Tite-Live ; hélas, il faut déchanter car il n'a aucun rapport avec l'illustre historien.

Pour le reste, les divisons géographiques et les thèmes historiques se partagent équitablement la revue. Les régions de l'empire ont été naturellement plus fécondes, inégalement il est vrai.

Rome et l'Italie n'ont pas apporté de grands livres, ni de grands textes. À l'opposé, la péninsule ibérique a donné matière à de nombreux travaux de synthèse : nos 497-518 pour l'ensemble, nos 523-530 pour la Lusitanie, nos 562-566 pour la Bétique et nos 596-610 pour la Tarraconaise, désormais appelée Citérieure. Une seule autre région a donné matière à des synthèses nombreuses, l'Afrique (nos 1733 à 1750).