



HAL
open science

Compte rendu de Olivier DEVILLERS et Breno BATTISTIN SEBASTIANI, Sources et modèles des historiens anciens 2, Bordeaux, Ausonius éditions, 2021

Simon Cahanier

► **To cite this version:**

Simon Cahanier. Compte rendu de Olivier DEVILLERS et Breno BATTISTIN SEBASTIANI, Sources et modèles des historiens anciens 2, Bordeaux, Ausonius éditions, 2021. *Frontière×s: revue d'archéologie, histoire et histoire de l'art*, 2022, 6, pp.79-82. 10.4000/frontieres.1277 . halshs-04224249

HAL Id: halshs-04224249

<https://shs.hal.science/halshs-04224249v1>

Submitted on 7 Feb 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License



Frontière·s

Revue d'archéologie, histoire et histoire de l'art

6 | 2022

La mort et ses frontières

Olivier Devillers et Breno Battistin Sebastiani (éd.), *Sources et modèles des historiens anciens 2*

Simon Cahanier



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/frontieres/1277>

DOI : 10.4000/frontieres.1277

ISSN : 2534-7535

Éditeur

Université Lumière Lyon 2

Ce document vous est fourni par INIST - Centre national de la recherche scientifique (CNRS)



Référence électronique

Simon Cahanier, « Olivier Devillers et Breno Battistin Sebastiani (éd.), *Sources et modèles des historiens anciens 2* », *Frontière·s* [En ligne], 6 | 2022, mis en ligne le 11 juillet 2022, consulté le 07 février 2025.

URL : <http://journals.openedition.org/frontieres/1277> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/frontieres.1277>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-SA 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Sommaire du numéro

INTRODUCTION

La mort et ses frontières : négocier l'infranchissable ?

Reine-Marie Bérard 5

EN POUDRE OU EN BLOCS ? MATIÈRES COLORANTES ET FACIÈS FUNÉRAIRES

DANS LA PLAINE D'ALSACE AU NÉOLITHIQUE ANCIEN

(5300 à 4950 AV. N.È.)

Une révision des données

Laura Waldvogel 11

FRONTIÈRES ET MOBILITÉS EN CAMPANIE À L'ÉPOQUE ORIENTALISANTE :

QUESTIONS DE CULTURE MATÉRIELLE

Anna Maria Desiderio 25

POUR UNE ÉTUDE DES LIMITES DES NÉCROPOLES ÉTRUSQUES :

APPORTS DE LA BANDITACCIA À CERVETERI

Anne-Lise Baylé 37

THE TERRITORY BETWEEN VEII AND ROME IN THE ARCHAIC PERIOD:

RURAL STRUCTURES AS TERRITORIAL MARKERS OF CULTURAL FRONTIERS

Marco Arizza and Daniela Rossi 49

REPRÉSENTER LE PASSAGE DANS L'AU-DELÀ : LES IMAGES

DE RITES FUNÉRAIRES SUR LES TOMBEAUX (XIII^e-XIV^e SIÈCLES)

Haude Morvan 63

COMPTES RENDUS

Charles Davoine, *La Ville défigurée. Gestion et perception des ruines dans le monde romain*
(I^{er} siècle a.C.-IV^e siècle p.C.)

Adrien Bresson 77

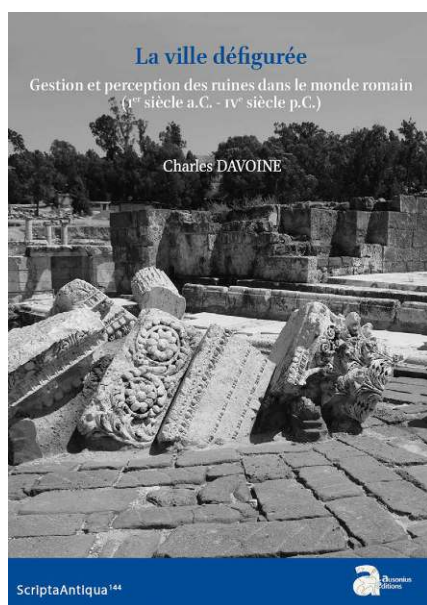
Olivier Devillers et Breno Battistin Sebastiani (éd.), *Sources et modèles des historiens anciens 2*

Simon Cahanier 79

Bassir Amiri, *Religion romaine et esclavage au Haut-Empire. Rome, Latium et Campanie*

Audrey Ferlut 82

Comptes rendus



Charles Davoine, *La Ville défigurée. Gestion et perception des ruines dans le monde romain (I^{er} siècle a.C.-IV^e siècle p.C.)*, Bordeaux, Ausonius éditions, Scripta antiqua 144, 2021, 430 p., EAN (édition imprimée) : 978-2-3561-3366

Publié avec le concours de la Société française d'histoire urbaine, *La ville défigurée* constitue une version remaniée de la thèse de doctorat de l'auteur. Dans son introduction, Charles Davoine (maître de conférences, université Toulouse Jean-Jaurès, laboratoire PLH) part du postulat que nous connaissons exclusivement les villes antiques dans un état de ruines, alors même que de nombreuses reconstitutions, sous la forme de maquettes, ont tâché d'effacer ces ruines et de représenter une ville antique idéalisée. Toutefois, d'après lui, au vu des guerres plurielles qui se sont produites dans les temps anciens, les ruines devaient déjà être nombreuses dans l'Antiquité et il incombait nécessairement aux habitants d'en assurer la gestion. Cette réalité antique rejaillit dans le monde contemporain puisque les ruines apparaissent comme une présence du passé, comme un rappel du déclin et de la renaissance : elles fascinent et doivent être

prises en compte en tant que mises en scène de la mémoire. En ce qui concerne les Anciens, l'auteur souhaite s'intéresser précisément à leur définition et à leur conceptualisation de la notion de ruine, en même temps qu'au traitement qu'ils leur appliquaient et à la représentation qu'ils en avaient. L'idée est ainsi d'envisager le bâti antique comme un processus en construction au cours de l'époque impériale, d'Auguste à Honorius, période qui constitue une unité temporelle. Les sources littéraires, qu'elles abordent plus longuement ou très rapidement le cas des ruines ou du bâti en général, constituent un point de départ important de l'étude, de même que les abondantes inscriptions qui célèbrent les dédicataires anciens qui ont œuvré pour la reconstruction d'un édifice qui menaçait de tomber en ruines. L'archéologie constitue un outil précieux pour identifier les étapes de destruction, mais elle permet rarement d'identifier les causes, de dater précisément ou encore de connaître les moments de reconstruction ainsi que la gestion qui est faite des ruines.

La première partie de cet ouvrage, intitulée « Décombres ou bâtiment écroulé ? Les ruines, une affaire de mots », s'intéresse au vocabulaire des ruines afin d'observer, par le biais de la langue, la manière dont elles étaient catégorisées dans l'Antiquité. Sur le plan du vocabulaire, Charles Davoine observe que la *ruina* au singulier, qui désigne la chute d'un bâtiment, devient, au pluriel, *ruinae*, à savoir les ruines, ce qui traduit la fréquence des chutes de bâtiments à Rome, du fait de leur hauteur, et le nombre important de ruines dans la cité romaine. L'éventail des textes littéraires observés permet de se rendre compte de la multiplicité des sens du terme *ruina* qui, tous, traduisent un événement malheureux, sans que la réalité évoquée soit nécessairement identique. De même, de nombreux termes permettent de désigner les ruines selon leurs spécificités, que ce soit *rudera*, *uestigia* ou encore *parietinae*. À cet égard, la richesse du vocabulaire témoigne d'une conscience fine de la ruine dans l'Antiquité et d'une analyse précise des réalités auxquelles la chute du bâti renvoie. Souvent, plutôt qu'un substantif, ce sont des participes passés qui permettent de dire la ruine écroulée, ce qui exprime le mouvement du bâtiment en destruction. En effet, le répertoire de termes à disposition, qui permet de rendre compte de l'état de la ruine, est un indicateur du degré de décrépitude, précieux pour décrypter et analyser les raisons et l'état de dégradation en même temps que pour évaluer l'avancement et le degré de celle-ci, que ce soit du fait de la *uetustas* ou d'une *uis* extérieure (séisme, guerre, incendie...). Charles Davoine conclut, en

définitive, à la mise en place d'une phénoménologie de la ruine, tout en remarquant que le choix du vocabulaire utilisé tient aussi au type de discours choisi et aux intentions de l'auteur, si bien que l'état matériel d'un bâtiment n'induit pas nécessairement l'emploi d'un vocabulaire spécifique, sans pour autant que le champ sémantique employé change du tout au tout. Il apparaît en tout cas que les bâtiments dits *collapsa* doivent être restaurés, contrairement aux *ruinae* qui peuvent être éliminées.

Dans son deuxième chapitre, « Éviter les ruines : ne pas démolir », Charles Davoine observe des formules juridiques qui illustrent une volonté certaine de la part des Anciens d'éviter l'apparition de ruines dans la ville. Apparaît ainsi une peur de la défiguration du paysage, qui engendre une série de normes, quoiqu'elles ne concernent ni la construction ni l'entretien du bâti, puisque les mesures relatives à ces deux aspects sont prises dans le cadre d'une crainte de la catastrophe. Pour prévenir la ruine, malgré tout, la déconstruction et la déprédation sont interdites, notamment dans le cadre du sénatus-consulte hosidien de 47 apr. J.-C. qui interdit d'acheter un édifice dans le but de tirer profit de sa démolition, en revendant par exemple des matériaux comme le marbre, sous peine que la vente soit annulée et que l'acheteur soit contraint à verser deux fois le prix de l'achat, ce qui illustre une crainte certaine de la présence de ruines dans la ville¹. Pour autant, un acheteur a le droit de démolir pour reconstruire à l'intérieur de sa propriété, si cela rentre dans le cadre d'une jouissance personnelle et si l'objectif affiché n'est pas celui d'une revente de matériaux pour le profit. Il est également interdit de détruire les ornements des bâtiments afin de les transporter ailleurs. Il s'agit en effet de ne pas spéculer sur le bâti, ce qui peut conduire, à terme, à sa destruction, s'il devient sans valeur. La destruction de l'aspect de la cité est elle aussi interdite, et la crainte de la ruine est telle que des juristes conseillent même de ne pas détruire des édifices bâtis illégalement sur le sol public. Ce conseil n'est pas particulièrement suivi, et de tels édifices sont la plupart du temps démolis. Au sujet du bâti dans Rome, un édit de Valentinien de 376 engage à ne pas procéder à de nouvelles constructions mais davantage à réhabiliter l'ancien ou, en tout cas, à ne nullement détériorer l'ancien dans le cadre de nouvelles constructions. Il s'agit dès lors de limiter des usages qui pouvaient être en pratique un manque de considération des ruines et du bâti. Lorsque la ruine d'un bâtiment est trop importante, le dernier recours, à compter du v^e siècle, peut être d'encourager à exploiter les matériaux restants pour mener à bien une autre construction, dans l'idée vertueuse d'une utilisation nouvelle du bâti ancien afin de lutter contre les ruines.

Le troisième chapitre de l'ouvrage, « Combattre les ruines : restaurer les édifices détruits », interroge les actions conduites aussi bien à l'égard des édifices privés que publics et les obligations qui les accompagnent. Concernant les habitations privées, il apparaît que rien dans le droit n'oblige à lutter contre la ruine des bâtiments, mais dans les faits, l'interdiction de destruction contraint la plupart du temps les propriétaires à agir en amont pour prévenir les ruines. Malgré tout, si l'état d'un bâtiment privé pose des problèmes publics, alors les autorités peuvent contraindre un propriétaire à la restauration. En ce qui concerne les édifices publics, le maintien en état incombe aux cités et c'est au gouverneur de veiller à ce qu'elles respectent cette charge. À cet égard, les empereurs sont souvent célébrés comme restaurateurs d'édifices dans les inscriptions dédicatoires. Il y a au demeurant une hiérarchie de ces restaurations et la priorité va souvent aux édifices indispensables comme les aqueducs ou les ponts. La ruine d'un édifice, par son caractère exceptionnel, appelle une réponse exceptionnelle que des dispositifs juridiques encouragent. À partir des années 360, la politique de restauration est même la principale source de dépense publique dans le bâti, laissant l'apanage des constructions neuves à l'investissement privé.

Le chapitre 4, « Détruire, occuper, abandonner : les non-dits des ruines », propose d'étudier les pratiques de destruction, d'occupation ou encore d'abandon des ruines qui sont la plupart du temps tues et que l'on connaît essentiellement par le biais de textes qui portent sur la nécessité de reconstruction ou de sauvegarde du bâti. L'étude de telles pratiques, bien éloignées de la préservation, permet d'observer le destin normal et attendu des ruines sous la Rome impériale. Il semble ainsi que la présence de décombres fait partie du quotidien d'une ville, et que ces derniers peuvent rester durant quelque temps en attente de traitement, quoique cela reste un non-dit des textes antiques. Si la préservation des ruines en souvenir d'un événement traumatique est pratiquée dans le monde grec, il n'y en a pas de trace dans le monde romain, ce qui conduit à se demander s'il s'agit d'un non-dit ou si cela n'a tout simplement pas existé dans la mesure où, dans la mentalité romaine, conserver des ruines revient à préserver la trace d'une défaite. En revanche, il est de tradition de conserver de glorieux vestiges et de les préserver de la ruine en procédant à de perpétuelles reconstructions. Cela concerne par exemple la cabane de Romulus. Ainsi, il n'y a pas de préservation des ruines du passé et les princes demandent des reconstructions, si bien que les villes ne sont plus authentiques, parce que c'est avant tout l'ornementation qui intéresse et qui est célébrée. Ainsi, les ruines n'existent-elles pas au présent dans les discours : elles ne sont mentionnées que lorsqu'elles ne sont plus présentes, et ce essentiellement parce que leur existence est refusée.

¹ Pour consulter le texte latin reproduit, originellement inscrit sur une table de bronze découverte à Herculaneum, voir *FIRAI*, 288-290, n° 45.

Il apparaît, dans le cinquième chapitre, « De l'édifice décomposé à la cité défigurée : les ruines, entre esthétique et identité », que les ruines sont marquées par une esthétique de la difformité, dans les textes anciens, qui abolit apparemment l'identité des édifices et de l'espace urbain. Ainsi, pour éviter les ruines, peut-on reconstruire tout à fait un bâtiment, quitte à modifier complètement son ornementation, sans que les textes mentionnent explicitement les changements opérés et ne se privent d'en louer la dimension esthétique : le beau est ce qui importe. De fait, toute ruine est un ajout à la *deformitas* de la cité, contrairement à la reconstruction qui, elle, constitue un remède à la difformité. Cela est d'autant plus important que les ruines donnent une image négative de la cité qui passe pour mal administrée.

Enfin, dans le chapitre 6, intitulé « Mort, renouveau et éternité : les ruines et le temps impérial », Charles Davoine propose d'étudier les ruines au regard du programme impérial augustéen qui proclame l'éternité de Rome et de l'Empire : les ruines, qui symbolisent la mort, paraissent ne plus pouvoir être tolérées, et ce notamment car la comparaison entre villes et êtres humains est fréquente. En effet, les êtres et les villes sont soumis aux changements du temps destructeur, et la période trouble de la fin de la République n'a rien arrangé, d'où le programme de restauration augustéen, poursuivi par d'autres empereurs, comme Septime Sévère, dans l'idée d'une sacralisation de Rome et de la famille impériale. Il s'agit d'une forme de retour à l'âge d'or garanti par les empereurs, de restauration de l'ordre du monde. Ainsi, dans la deuxième moitié du IV^e siècle, les ruines sont régulièrement évoquées pour insister sur la nécessité d'une reconstruction, qui revient à la conservation civique et à la préservation de la civilisation. Par comparaison, lorsque dans son *De reditu suo*, en 418, Rutilius Namatianus évoque, lui, les ruines romaines comme des vestiges du passé et qu'il ne cherche pas à masquer un quelconque état de décrépitude, on voit bel et bien que l'époque a changé.

Pour mener à bien sa réflexion, Charles Davoine ne manque pas de citer avec abondance les textes latins, qu'ils soient épigraphiques ou littéraires. Il s'appuie également sur de multiples réalisations graphiques et synthétiques, comme des tableaux, en plus de fournir une bibliographie conséquente et éclairée, source précieuse pour qui souhaite approfondir encore davantage le sujet.

Adrien Bresson

Doctorant, université Jean Monnet Saint-Étienne, HiSoMA (UMR 5189)



Olivier Devillers et Breno Battistin Sebastiani (éd.), *Sources et modèles des historiens anciens 2*, Bordeaux, Ausonius éditions, Scripta antiqua 145, 2021, 585 p., EAN (édition imprimée) : 978-2-3561-3370-0

Cet ambitieux ouvrage collectif fait dialoguer les contributions, écrites en anglais, italien, castillan et français, de trente-six spécialistes d'historiographie antique de quinze pays différents répartis sur cinq continents. C'est le fruit d'un vaste projet international orchestré par les deux éditeurs du volume autour de la question du rapport des historiens anciens à leurs modèles et/ou à leurs sources. Il vient poursuivre et compléter les réflexions engagées dans une autre série de vingt-huit contributions publiée en 2018². Comme dans ce premier recueil, les textes rassemblés abordent des périodes, des auteurs et des questions très divers. Leur réunion n'obéit à aucune logique thématique ou méthodologique mais au choix explicite de multiplier autant que possible les approches et les points de vue, dans l'ordre chronologique, de la Grèce classique aux réceptions contemporaines des auteurs anciens. Ce choix éditorial invite à présenter individuellement chaque contribution.

Six contributions traitent des historiens de la Grèce classique. Les trois premières concernent Thucydide et abordent le discours généralisant de l'auteur sur le comportement humain. M. Soares étudie l'épistémologie

2 DEVILLERS O. et SEBASTIANI B.B. (éd.) 2018, *Sources et modèles des historiens anciens*, Bordeaux.

de l'historien à partir de celle de P. Ricoeur, à savoir à travers la dialectique entre « compréhension narrative » du récit historique et « explication » des lois de l'Histoire. Il montre que le récit de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* s'articule avec un « savoir nomologique » sur les réactions vraisemblables des acteurs, qu'il se caractérise par une tendance à la généralisation sociologique ou psychologique et à l'abstraction permettant l'universalisation des faits particuliers rapportés tout en aidant à leur compréhension. À partir des analyses freudiennes du *Malaise dans la culture*, C. Sierra Martín considère la relation entre individu/*ιδιώτης* et société/*πόλις* dans la cité classique et ce que les épisodes de crise sociale/*στάσις* révèlent de la conception thucydéenne de la nature humaine, violente, mais contrôlée par la loi. A. Gianotti décrypte enfin la relation intertextuelle qui unit le récit thucydéen de la bataille de Déliion et du débat sur la restitution des corps des Athéniens morts au combat aux *Suppliants* d'Euripide : les similitudes de forme et de fond, plus grandes qu'avec la version de Diodore de Sicile, invitent à considérer la tragédie comme une des sources de Thucydide, et ce, jusque dans le discours moral.

Les trois contributions suivantes considèrent le cadre méthodologique et interprétatif de Xénophon. C. Bearzot aborde sa méthode historiographique, jamais explicitée dans l'œuvre, à partir des occurrences du couple conceptuel *ἀλήθεια/ψεῦδος*. Selon l'auteur, la conception de la vérité (devant être déduite d'une enquête et prouvée par une démonstration argumentée ou des témoignages) et du mensonge (dont il faut se garder tout en signalant ce qui est cité sans preuve) qui se dégage de ces passages serait transposable sur le plan historiographique. Pour sa part, L. De Martinis souligne que Xénophon est attentif au fait religieux et qu'il considère la divinité, de laquelle relèvent également le destin et le hasard, comme un acteur providentiel de l'histoire ; il montre que la perspective religieuse de l'historien puise ses racines dans l'enseignement socratique. P. A. Tuci étudie quant à lui le portrait, favorable sans être idéalisant, que brosse l'historien d'un général spartiate qu'il a personnellement connu, Dercylidas, à travers ses actes et ses paroles ; l'examen des autres sources permet de constater qu'elles s'accordent globalement avec le portrait de Xénophon même si elles interprètent les traits de caractère du général tantôt positivement, tantôt négativement, ce qui révèle les biais de l'historien.

Les vingt-cinq contributions suivantes traitent de la période romaine. Dans la seule étude générale du volume, J. H. Richardson s'intéresse à la tendance des historiens romains à reconstituer le passé sur la base du présent et aux implications méthodologiques de ce mode de pensée (« *the anachronistic nature of Roman thinking about the past* », p. 110). Par bien des aspects, cette contribution, qui souligne la nécessité de replacer chaque œuvre dans un contexte de production, est une des clés de voûte du recueil.

Quatre auteurs étudient la méthodologie de Polybe. À travers la question de la perspective temporelle, D. Barbo aborde le projet global des *Histoires* et montre qu'il est révélateur de l'émergence d'une nouvelle représentation du temps historique : pour Polybe, l'écriture de l'histoire est moins le moyen de lier le présent au passé, que le présent au futur, en s'interrogeant sur ce que sera l'empire de Rome dans un monde dorénavant unifié. J. Thornton détaille les éléments « hérodotéens » de la méthode et de l'historiographie de Polybe ainsi que les passages des deux œuvres présentant des similitudes, même si ces traits relèvent plutôt de la diffusion de l'œuvre d'Hérodote dans la culture grecque que de son utilisation directe par Polybe. Il souligne notamment l'intérêt de Polybe pour l'histoire culturelle ou la géographie. Á. M. Moreno Leoni établit que l'historien se représente comme un « intellectuel cosmopolite » qui, parce qu'il a beaucoup voyagé, est capable d'évaluer la valeur des « savoirs locaux » et de leur donner du sens dans le cadre d'une histoire d'ambition universelle en les confrontant à d'autres exemples. E. Teytelbaum, enfin, étudie les récits de siège des *Histoires*. Il montre que les lieux communs historiographiques servent un discours technique sur les raisons et les moyens de prendre une ville par la force, en particulier à travers l'intérêt que porte Polybe aux aspects humains, techniques et stratégiques de ces épisodes.

Quatre contributions sont consacrées aux historiens de la fin de la République et du principat augustéen. Deux abordent des figures exemplaires. V. Fabrizi, étudie les relations intertextuelles qui unissent les récits liviens de combats singuliers avec des modèles épiques, mais relève aussi que l'historien définit, à travers ces épisodes, un idéal de l'héroïsme romain qui s'éloigne de la tradition poétique. N. Horn montre que dans les *Histoires philippiques* abrégées par Justin, Trogue Pompée a exploité des sources variées pour dénaturer en le noircissant le portrait très positif d'Alexandre le Grand brossé par Clitarque, sa source principale. Ce travail de composition s'expliquerait par la volonté d'en faire une figure exemplaire du mauvais souverain afin d'exalter la figure d'Auguste et de légitimer la domination romaine. J. Tomás García présente quant à lui les sources qui permettent d'analyser la nature de la tyrannie de Sicyone et la généalogie de la famille des Orthagorides, en soulignant l'intérêt d'un extrait de Nicolas de Damas souvent ignoré. Enfin, P. A. F. Almeida présente comment César, qui s'écarte de la tradition, a mis la description ethnographique de la société gauloise au service de la justification de la conquête.

Avec onze contributions, le Haut-Empire, en incluant l'époque des Sévères, constitue la période la mieux couverte par le volume. J. C. Iglesias-Zoido analyse les relations intertextuelles qu'entretiennent les deux discours prononcés par Éléazar au cours du siège de Masada, dans la *Guerre des Juifs* de Flavius Josèphe, avec

d'autres récits de siège et de suicides collectifs et révèle qu'ils participent d'une critique des effets terribles et contraires aux lois humaines et divines que peut avoir la rhétorique dans une situation extrême. Deux contributions considèrent l'*Histoire d'Alexandre le Grand* de Quinte-Curce. J. Peltonen montre que la digression sur la prostitution des Babyloniennes sert de repoussoir à la défense des mœurs des femmes romaines et E. Berti présente la structure rhétorique des discours contradictoires que Quinte-Curce et Arrien, dans l'*Anabase*, font prononcer à Alexandre et Coenos au bord de l'Hyphase pour mettre en évidence le recours à des modèles déclamatoires comme la première *Suasoire* de Sénèque le Père. N. H. T. Baptista et L. Ribeiro Leite détaillent les étapes et les logiques, génériques et contextuelles, de la construction selon les principes de la rhétorique épictétique de la *persona* de Domitien chez les poètes contemporains et les historiens postérieurs ; les auteurs défendent une nouvelle approche théorique de l'éloge qui dépasse la question de la sincérité ou de la dimension subversive du discours pour y voir une manière pour les auteurs de construire activement une image du prince idéal. V. E. Pagán étudie comment Tacite élabore le récit du massacre de *Tarracina*, au troisième livre des *Histoires*, de façon à mettre en images la violence des guerres civiles. À partir des *Annales*, S. Audano analyse le détachement affiché par Tibère face à la mort de Drusus (le prince poursuivant ses activités publiques) au prisme de la topique consolatoire stoïcienne tout en soulignant que l'adoption de ce modèle éthique « républicain » anachronique se justifie par la dimension exemplaire de la maison impériale. Analysant Plutarque et Appien, F. Porte démontre que, parallèlement à la propagande césarienne, certains auteurs ont dénoncé la stratégie de Pompée en 48 av. J.-C. en l'examinant à la lumière du paradigme stratégique de la temporisation, c'est-à-dire de l'*exemplum* de Q. Fabius Maximus Cunctator, Pompée ayant eu tort d'abandonner sa stratégie initiale d'affaiblissement de l'adversaire pour engager la bataille à Pharsale. F. Nasti souligne l'intérêt historique et l'originalité de l'*Enchiridion* du juriste Sextus Pomponius, une histoire du droit romain écrite sous les Antonins, et propose de l'inscrire, structurellement et thématiquement, dans la tradition des théories d'Aristote, Polybe et Denys d'Halicarnasse sur les systèmes politiques ; l'autrice rapproche aussi l'énumération des juristes latins des genres des *diadochai* et des *hairéseis*. J. J. Swist analyse de manière systématique comment Florus a réécrit le récit livien de l'époque royale pour en faire un paradigme de l'époque impériale et légitimer le pouvoir des Antonins, en particulier d'Hadrien, présenté comme un nouveau Romulus. À propos de Cassius Dion, N. Simões Rodrigues replace l'*agôn* entre Mécène et Agrippa sur le meilleur des régimes politiques, au livre 52 de l'*Histoire romaine*, dans sa tradition théorique et littéraire. Enfin, K. Laporte étudie la manière dont les choix de composition d'Hérodien participent de la caractérisation des personnages, à travers les exemples de Marc Aurèle, figure idéale du bon empereur, et de Julia Maesa, qui incarne le type de la dirigeante œuvrant dans l'ombre des empereurs.

Six communications traitent de l'Antiquité tardive. Les deux premières abordent des figures impériales : pour B. Girotti, les écarts observables entre la manière dont les vices des empereurs du Haut-Empire sont présentés dans les ouvrages historiographiques du IV^e siècle (Aurelius Victor, Eutrope, l'*Épitomé* anonyme...) et leurs sources s'expliquent par l'évolution sémantique des termes qui les désignent (*avaritio*, *ambitio*, *cupiditas*...). En examinant en détail le contexte sociopolitique d'Aurelius Victor et sa conception du régime impérial (il valorise la stabilité politique et le respect des hiérarchies entre *Caesares* et *Augusti*), M. Antikeira indique que rien ne permet d'en faire un partisan de Julien. M. Dahm réexamine le genre, le style et la portée du *Breuiarium* de Festus ainsi que la biographie de l'auteur et voit dans l'œuvre un pamphlet militaire à portée didactique destiné à fournir à l'empereur Valens un recueil d'*exempla* utiles pour sa campagne contre les Perses. J. Pigoń étudie le fonctionnement des prolepses narratives qui structurent les *Res Gestae* d'Ammien Marcellin et souligne les écarts avec la manière de Tacite, une des sources possibles de l'œuvre. F. Petorella aborde trois *Vies* de saints tardo-antiques pour éclairer la vision de l'histoire que traduisent les œuvres hagiographiques : la reconstruction d'un récit crédible, mais largement anhistorique, vise à montrer à un public convaincu que l'action de Dieu guide les hommes dans une perspective téléologique chrétienne et que ce sont les saints hommes qui font l'histoire. I. Matijašić reconstitue la culture historique d'Évagre le Scholastique à partir du relevé des auteurs mentionnés dans l'*Histoire ecclésiastique* et met en évidence la centralité du concept de cycle historique (l'enchaînement d'œuvres formant un récit continu) dans l'Antiquité tardive.

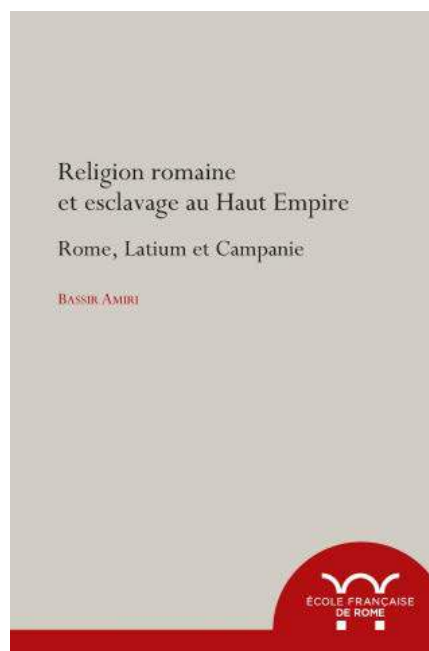
Enfin, trois contributions abordent la réception moderne des Anciens dans trois contextes très différents. G. Flamerie de Lachapelle analyse celle de Florus en France entre 1761 et 1876 ; il démontre que la place de l'historien décline dans l'enseignement et la librairie en même temps que les jugements portés sur lui se font plus critiques : on le considère comme un écrivain au style tantôt agréable, tantôt trop teinté de rhétorique, un abrégiateur utile, mais un mauvais historien. B. B. Sebastiani étudie Gandhi utilisateur d'Hérodote quand il reprend l'*exemplum* de Solon et Crésus pour commenter la *Gita* et érige ce cas de figure en paradigme d'une théorie de la réception. P. Donoso Johnson étudie la réception de Thucydide au Chili dans les années 1949-2017 en parcourant les liens qui unissent les études et les traductions de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* au contexte sociopolitique. Le volume se conclut ainsi sur un retour à l'auteur étudié dans les premières

contributions. Il est complété par une bibliographie générale de cinquante pages, un index des sources et un index des noms propres.

Prises dans leur ensemble, les trente-cinq contributions réunies offrent un panorama extrêmement riche et très stimulant de la recherche la plus récente sur les historiens anciens, au gré d'un parcours qui aborde les inévitables « classiques », mais laisse néanmoins une place conséquente à des auteurs peu étudiés dont les œuvres sont revalorisées comme témoins de leur temps (Sextus Pomponius, Florus, Hérodien, Aurelius Victor, Festus...). Il faut souligner par ailleurs que l'objectif des éditeurs de composer un ouvrage multipliant les approches et les points de vue a été pleinement atteint. L'absence de synthèse(s) rend toutefois difficile la confrontation des différentes contributions, aussi cette somme se prête-t-elle moins à une lecture linéaire exhaustive qu'à une lecture ponctuelle privilégiant une sélection de contributions. Or, à travers la question des sources et des modèles des historiens anciens, c'est bien de la manière d'écrire l'histoire, toujours inscrite dans un contexte précis, dont parle d'un bout à l'autre l'ouvrage. La présentation plus généraliste de certaines des thématiques qui unissent un grand nombre de communications (la construction des *personae* et des discours, les rapports entre histoire, épopée et rhétorique, les applications pratiques du récit historique...) aurait pu contribuer à renforcer l'homogénéité de l'ensemble sans rien retirer de la richesse des réflexions proposées. Cet ouvrage n'en reste pas moins une somme extrêmement précieuse d'un point de vue aussi bien thématique que méthodologique qui contribue à renouveler la recherche sur les historiens anciens.

Simon Cahanier

Docteur en littérature latine, chercheur associé HiSoMA (UMR 5189)



Bassir Amiri, *Religion romaine et esclavage au Haut-Empire. Rome, Latium et Campanie*, Rome, Publications de l'École française de Rome, Collection de l'École française de Rome 581, 2021, 421 p., EAN (édition imprimée) : 978-2-72831-3761, EAN électronique : 978-2-7283-13778

Riche d'une impressionnante bibliographie et d'indexés variés, le livre (421 pages) de Bassir Amiri, maître de conférences HDR en histoire romaine à l'Université Bourgogne Franche-Comté au sein du laboratoire ISTA, nous donne à voir les différentes formes et niveaux de la pratique religieuse des esclaves.

Évoquant tour à tour la place des esclaves dans la sphère religieuse de la cité, des réseaux de sociabilité et de l'individu, l'auteur crée un parcours à travers les différents temps et lieux de la pratique religieuse romaine et se pose la question de la place des esclaves et de la réalité de leurs pratiques religieuses alors que leur statut juridique ne leur confère pas d'individualité. À travers trois grandes parties divisées en trois chapitres, dotés d'introduction et de conclusion – ce qui est très appréciable –, nous découvrons que malgré un statut juridique très restrictif l'esclave est présent dans toutes les sphères de la pratique religieuse, dans des circonstances et des cadres précis,

mais toujours subordonné à l'autorité du maître ou des réseaux de sociabilité, malgré la possibilité de quelques formes d'autonomie et d'individualité – dans le domaine des pratiques funéraires par exemple.

C'est là tout l'intérêt du livre : montrer les grands traits communs de la pratique religieuse des esclaves à Rome, dans le Latium et en Campanie tout en prenant en compte la diversité des possibilités et des situations. Par une étude critique des sources – insistant sur le fait qu'elles ne donnent accès qu'à une petite frange des personnes réduites en esclavage –, l'auteur parvient à établir un portrait clair et nuancé de leur place dans les pratiques rituelles et religieuses, dans toutes les sphères – cité, *domus*, *familia* et espaces funéraires.

Dans son introduction, il explique d'abord que la définition de « l'esclave » sous l'Empire, tant du point de vue des Anciens que des modernes, l'enferme dans une catégorie propre et séparée, ce qu'il nuance dès les premières pages en montrant que, même contraint par son statut juridique, dans de nombreux contextes,

l'esclave construit et propose une image de lui-même différente de celle livrée par le discours officiel. Il présente ensuite l'historiographie du sujet : rareté des travaux sur la religion des esclaves, place des individus et des esclaves dans la religion civique, pratiques religieuses... Il évoque d'ores et déjà l'idée d'une grande diversité des situations et des conditions malgré un statut juridique unique. Il présente enfin l'objectif de l'ouvrage : saisir la place de l'esclave dans les pratiques et l'espace culturels en montrant que, loin d'être monolithiques, les fonctions religieuses des esclaves sont l'objet d'une appropriation et d'une négociation constantes dont il cherche à identifier les modalités, tout en précisant qu'il n'y a pas une, mais des expériences religieuses des personnes réduites en esclavage.

Dans la première partie (p. 23-144), intitulée « Action, initiative et autorité des esclaves dans la sphère religieuse » – divisée en trois chapitres : « De l'exclusion à l'inclusion religieuse des esclaves » (p. 29-58), « Acteurs ou agents serviles ? » (p. 59-102) et « L'esclave célébrant : la voix de son maître ? » (p. 103-144) – l'auteur s'emploie à identifier la manière dont les esclaves, présents en tant que personnel servile dans les temples, dans le cadre de la religion civique, dans les *collegia* et la *familia*, étaient en contact avec le sacré : via l'accès à l'espace sacré, l'accès aux objets de culte et aux activités culturelles. Le premier chapitre, s'appuyant sur le cas des *serui publici*, des esclaves des collègues, des victimaires et des *aeditui*, montre que l'esclave, qui n'est pas à l'initiative du geste religieux car dépourvu de *potestas*, accède à la vie religieuse civique par la connaissance et la pratique des gestes. Il n'est donc pas exclu de la vie religieuse publique, au contraire, il est présent dès que nécessaire en tant que technicien du culte, avec un savoir-faire spécifique qui lui permet de faire l'expérience de la pratique religieuse au-delà de ce que semble lui promettre son statut servile. L'auteur insiste sur le fait que la pratique religieuse de l'esclave est déterminée par des facteurs sociaux et par la grande diversité des situations, et qu'une différence notable existe entre les esclaves avec un savoir-faire et ceux de basse condition. Dans le chapitre 2, reprenant les exemples des *aeditui*, des victimaires et des collègues de *ministri*, Bassir Amiri démontre que par l'accomplissement des gestes techniques dans les cérémonies religieuses, l'esclave se situe à l'interface des différents acteurs du rite, ce qui lui assure un accès et une participation à certains degrés à l'expérience religieuse civique. L'esclave se définit ici par son implication momentanée dans un champ social autre que celui dans lequel il intervient habituellement. L'auteur aborde à nouveau la question des collègues et la participation des esclaves à des structures religieuses spécifiques autorisant plus de mixité sociale. Pour l'esclave, dans ce cas, cela signifie une expérience culturelle forte, inédite par ailleurs, la reconnaissance et la légitimité des gestes accomplis lors des cérémonies ainsi qu'une forme de reconnaissance sociale, néanmoins conditionnée à l'autorisation du maître. Dans le troisième chapitre, il est question de l'autonomie de l'esclave célébrant par rapport à son maître. Ce chapitre réaffirme, en s'appuyant sur le cas des *aeditui* et des *uilici*, l'idée que l'esclave est inséré dans les pratiques religieuses au sein de communautés et réseaux divers auxquels il appartient et qui constituent les cadres qui déterminent sa situation, sa condition et son action dans les différentes pratiques religieuses. L'auteur conclut que, quels que soient les lieux, les temporalités, les structures et les échelles, l'expérience religieuse de l'esclave est toujours liée à la volonté du maître.

La deuxième partie (p. 147-251), intitulée « Participation religieuse et sociabilités serviles », comporte trois chapitres : « La sociabilité religieuse des esclaves et ses enjeux » (p. 147-162), « La place religieuse des esclaves dans la *familia* » (p. 163-196) et « Les dédicaces des esclaves au sein de la *domus* : entre communauté et individualité » (p. 197-251). Cette partie se concentre sur l'accès des esclaves à de multiples pratiques religieuses au sein de communautés très diverses, leur octroyant l'accès à une pluralité d'expériences religieuses qui sont autant de passerelles sociales. La question de la sociabilité religieuse de l'esclave évoquée dans le chapitre 4 révèle que, dans le cadre de structures collégiales créées ou autorisées par le maître ou l'État romain, l'esclave a une pratique culturelle et religieuse autonome, mais dans certaines circonstances, dans le cadre de concessions strictes et de régulation de l'ordre social. Ici, le cadre communautaire de la religion romaine apparaît comme une possibilité de canaliser une diversité d'expressions religieuses en fournissant la base d'une culture religieuse commune. Les esclaves, en s'inscrivant et en développant leur investissement religieux dans ces cadres, se voient octroyer une dimension supplémentaire, apte à servir leur mise en valeur et leur image personnelle, tout en restant toujours sous la tutelle du maître. Le chapitre 5 s'intéresse à la place de l'esclave dans la pratique religieuse de la *familia*. Il montre que, contrairement à une idée répandue dans l'historiographie, maîtres et esclaves n'ont pas de pratiques distinctes des cultes domestiques et que la pratique religieuse sous l'autorité du *pater familias* implique le partage de l'expérience religieuse à l'occasion des prières et des cérémonies collectives. Il n'y a donc pas de religion séparée, mais des pratiques religieuses régulées, encadrées et hiérarchisées sous l'autorité du *dominus* ce qui crée un système de connexion entre les différentes sphères de la maisonnée à partir d'une expérience rituelle partagée. Le chapitre 6 porte sur les dédicaces des esclaves dans la *domus* qui constitueraient une forme potentielle d'individualisation et d'expression propre sans que cela mette en cause l'ordre souhaité par le *pater* ou la *mater familias*. L'étude du *uotum* dans les inscriptions des esclaves prouve leur investissement religieux et la connaissance des mécanismes et pratiques culturels dans le monde romain, selon des pratiques empreintes de romanité. L'auteur conclut que, pour l'esclave, le vœu

s'apparente à une pratique strictement encadrée et subordonnée à son assise financière et dont l'enjeu est tout autant dirigé vers la divinité que vers le maître. Il évoque ensuite la question des pratiques magiques, rappelant que tout contact avec les faiseurs de magie est interdit aux esclaves afin de maintenir la tutelle du maître, l'équilibre des pouvoirs entre individus et communauté et d'éviter des dépenses inutiles. Il remet également en question la thèse selon laquelle la magie serait uniquement dévolue à ceux qui n'ont pas accès au cadre religieux officiel. La pratique magique pour l'esclave n'est possible qu'en rapport avec la volonté du maître, et dans le strict respect de l'équilibre de la structure de l'autorité dans la *familia*.

La troisième partie (p. 253-366), intitulée « Subordination et autonomie religieuses de l'esclave », regroupe trois chapitres : « Vers la constitution d'un espace religieux autonome ? » (p. 253-290), « La religion de l'esclave : une religion de classe ? » (p. 291-330) et « L'esclave face à la mort » (p. 330-366). Dans cette partie, l'auteur revient sur l'idée selon laquelle l'activité religieuse des esclaves dans le cadre domestique se définit d'abord par rapport au cadre fixé par le *pater familias*. Mais il s'intéresse également à plusieurs cas particuliers qui peuvent rendre les frontières poreuses : les *uicarii*, les esclaves « chefs de famille » et les pratiques funéraires des esclaves. Sur le plan religieux, les esclaves s'intègrent d'abord dans leur communauté de travail et dans leur *familia* initiale avec des pratiques et des gestes qui sont en fait une reprise de ce qui existe dans le cadre de la religion romaine traditionnelle. Il montre aussi qu'il n'y a pas de religion de classe ni de divinités spécifiques aux esclaves, mais qu'au contraire, c'est le contexte social dans lequel l'esclave évolue qui détermine les choix des divinités révérees. Lorsque le lien avec le maître est rompu, après une fuite, une révolte ou un affranchissement – même si dans ce dernier cas le lien reste fort –, les choix des esclaves sont aussi guidés par les circonstances et la structure de la société romaine. Pour une demande d'asile, la divinité est choisie en fonction du temple qui octroie ce droit. Pour les révoltes, les divinités, les schémas et mécaniques fondamentaux de la religion traditionnelle sont repris et appliqués à un contexte spatial particulier. Dans le cadre de l'affranchissement, l'esclave devenu affranchi garde la même grammaire culturelle marquée par le désir de s'investir dans la communauté et de contrebalancer son absence de racines. Dans le dernier chapitre, consacré aux pratiques funéraires, l'auteur montre que les esclaves, en dehors de ceux voués à la *damnatio ad ludum* ou à la *damnatio ad metallum*, n'ont pas des funérailles de second ordre puisque la loi leur garantit le droit au tombeau et aux rituels funéraires, et ce même si l'esclave demeure dépendant du contrôle du maître. Les rites funéraires sont cependant bien réels, autorisés et similaires à ceux des personnes libres, même si l'enlèvement des corps devait être rapide et les funérailles probablement organisées de nuit.

Par une étude circulaire de toutes les sphères de l'expérience religieuse romaine et de la place de l'esclave en leur sein, Bassir Amiri montre que l'esclave, malgré certaines restrictions et obligations vis-à-vis du maître, est bien intégré dans les pratiques religieuses romaines à tous les niveaux de la sphère religieuse et de la société. Il insiste néanmoins sur la pluralité des expériences et sur la diversité des situations qui font, pour reprendre l'idée phare de l'ouvrage, qu'il n'y a pas une religion des esclaves, mais des pratiques religieuses de l'esclave dans les cadres permis par la religion romaine.

Religion romaine et esclavage au Haut-Empire propose l'une des rares synthèses sur le sujet donnant au lecteur la possibilité de mieux envisager la question des pratiques religieuses des esclaves. Riche, fondé sur une analyse rigoureuse des sources et une vision très ritualiste de la religion romaine, il offre, pour une partie de l'Empire romain, une image de l'intégration des esclaves à la religion romaine tout en prenant en compte l'ensemble des débats historiographiques, évoqués et tranchés par un avis clair et nuancé.

Audrey Ferlut

Docteure en histoire antique, enseignante-chercheuse associée HiSoMA
(UMR 5189), vacataire ENS de Lyon, professeure d'histoire-géographie et de DNL
au lycée du Parc Lyon 6^e
