



HAL
open science

Les “religions orientales” dans le Dictionnaire des
Antiquités grecques et romaines de
Daremberg-Saglio-Pottier: circulation et mise en forme
des savoirs en France, à la fin du XIXe et au début du
XXe siècle

Corinne Bonnet

► To cite this version:

Corinne Bonnet. Les “religions orientales” dans le Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines de Daremberg-Saglio-Pottier: circulation et mise en forme des savoirs en France, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle. *Translating antiquity. Antikebilder im europäischen Kulturtransfer*, Sep 2007, Rome, Institut suisse, Italie. pp.99-118. hal-02044481

HAL Id: hal-02044481

<https://hal.science/hal-02044481>

Submitted on 21 Feb 2019

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.

Stefan Rebenich / Barbara von Reibnitz / Thomas Späth (Hrsg.)

Translating Antiquity

Antikebilder im europäischen Kulturtransfer

Schwabe Verlag Basel

Inhaltsverzeichnis

Stefan REBENICH, Barbara VON REIBNITZ, Thomas SPÄTH Einführung: «Übersetzung» der Antike	7
I. Übersetzte Antike	
Alexander GAVRILOV Übersetzung als Staatsangelegenheit: Die von Katharina II. gegründete <i>Kommission für die Übersetzung der fremden Bücher</i> , 1768–1783	21
Mirella ROMERO RECIO, Jaime ALVAR EZQUERRA A través del espejo alemán. La Hélade en la España del siglo XIX	45
II. Antikebilder: Religion und Mythos im 18. und 19. Jahrhundert	
Sotera FORNARO Die Mythologie übersetzen. Der Briefwechsel zwischen Friedrich Creuzer und Gottfried Hermann	75
Corinne BONNET Les «religions orientales» dans le <i>Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines</i> de Daremberg-Saglio-Pottier: circulation et mise en forme des savoirs en France, à la fin du XIX ^e et au début du XX ^e siècle	99
Oswyn MURRAY In Search of the Key to all Mythologies	119
III. Antikekonstruktionen für die Gegenwart der Neuzeit	
Martin VÖHLER <i>Beau désordre</i> : Adaption und Transformation des rhetorischen Terminus im 18. Jahrhundert	133
Alain SCHNAPP Les antiquaires face à l'Amérique: traduction et adaptation du passé	153

IV. Wissenstransfer: Erfolge und Schranken des Austausches

Henriette HARICH-SCHWARZBAUER Cicero und seine Freunde – Gaston Boissiers Studie <i>Cicéron et ses amis</i> . Zur Bewertung des Philosophen Cicero in Frankreich und Deutschland im 19. Jahrhundert	181
Arnaldo MARCONE La fortuna di Cesare e Cicerone in casa Gadda	199
Ève GRAN-AYMERICH Les correspondances d’antiquisants allemands et français au XIX ^e siècle: sociabilité savante et «fabrique de la science»	211
Personenregister	241

Les «religions orientales» dans le *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg-Saglio-Pottier: circulation et mise en forme des savoirs en France, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle

Corinne Bonnet

Voici deux ans, à l'initiative d'Aline Rousselle et de Geneviève Gal, l'université de Toulouse II-Le Mirail a procédé à la mise en ligne du *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines* de Daremberg-Saglio-Pottier (désormais DAGR).¹ Des milliers de visiteurs ont depuis eu recours à ce portail informatique. Une telle opération n'est cependant pas sans péril si elle n'est pas accompagnée d'une mise en perspective historique de l'instrument de travail ainsi placé à la disposition de millions d'internautes plus ou moins avertis. Car, si le DAGR peut encore rendre bien des services, en particulier grâce au riche référencement de sources de toutes natures que contiennent les notices, il faut éviter qu'il soit considéré comme une encyclopédie sur l'Antiquité reflétant un état actuel et fiable des connaissances. C'est donc bien comme «monument historiographique» que le DAGR présente aujourd'hui un intérêt majeur; il constitue, en effet, un reflet de la science de son temps à divers niveaux: par la délimitation des champs d'enquête, par la sélection des entrées, par le choix et l'utilisation des sources (littéraires, épigraphiques, archéologiques et iconographiques), par l'ouverture ou non sur des sciences «auxiliaires» ou connexes (par exemple: l'anthropologie ou la sociologie), par ses tendances herméneutiques, enfin par la compétition scientifique qui sous-tend cette encyclopédie et qui en fait une sorte de concurrent francophone de la *Realencyclopädie* germanophone.

Je me propose d'examiner ici la manière dont le DAGR reflète la constitution d'un savoir spécifique à l'intérieur des sciences de l'Antiquité, situé à la charnière entre l'Antiquité classique et l'Orient ancien, celui qui concerne la

¹ Daremberg, Saglio, Pottier: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments, contenant l'explication des termes qui se rapportent aux mœurs, aux institutions, à la religion, et en général à la vie publique et privée des anciens*, Paris 1877–1919, 5 tomes en 9 volumes, plus 1 volume de tables, 8664 pages et 7608 illustrations. Pour plus de détails sur l'historique et les modalités de réalisation de ce projet, voir le site <http://dagr.univ-tlse2.fr>.

pénétration et l'implantation des «religions orientales» en Grèce et à Rome. Ce questionnement est d'autant plus pertinent que la catégorie des «religions orientales» est alors en pleine émergence. Le volume de Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (désormais RO) paraît, en effet, en première édition, en 1906,² mais il s'inscrit dans un mouvement historiographique plus vaste, qui porte sur la transition entre paganisme et christianisme et qui place, au cœur de cette phase historique, un groupe de cultes venus de l'est du bassin méditerranéen. Or, Cumont est un collaborateur important du DAGR. On peut donc se demander quel rôle joue cette encyclopédie dans le processus de constitution et de diffusion des connaissances? Est-elle le théâtre d'une «codification» du savoir sur les «religions orientales»? Quel relais le DAGR assure-t-il entre la littérature scientifique spécialisée et le grand public, auprès duquel il a vocation à diffuser une science accessible? Telles sont les questions qui nourriront cet exposé, conçu dans une perspective de circulation des idées et de transmission des savoirs au sein de l'espace européen à la charnière entre le XIX^e et le XX^e siècle.³

Dans un premier temps, on rappellera le contexte dans lequel le DAGR naît et se développe. On envisagera ensuite l'émergence des «religions orientales» comme catégorie historique et historiographique à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle. Enfin, on examinera leur place dans le DAGR et la manière dont elles sont présentées, sur le plan quantitatif et qualitatif, heuristique et herméneutique. Une brève comparaison avec le traitement de ces sujets dans la *Realencyclopädie* sera esquissée en conclusion.

1. Le DAGR dans son contexte

Le DAGR se compose de 3721 entrées et de 7608 figures, réparties en neuf volumes publiés entre 1877 et 1919. Près de 174 auteurs, quasiment tous francophones à une exception près,⁴ ont participé à son élaboration. L'histoire de cette vaste entreprise collective a récemment été mise en lumière dans la quatrième livraison de la revue *Anabases*. Né en 1817 à Dijon, Charles Victor Daremberg⁵ n'est pas un historien de formation, mais bien un médecin, comme son ami et

² CUMONT (1906); 4^e éd., Paris 1929, reprise et enrichie d'une introduction historiographique et des notes manuscrites de Cumont dans la 5^e éd., Turin; 2006, Corinne Bonnet et Françoise Van Haepere, éd., en coll. avec Bastien Toune.

³ Ces problématiques sont au cœur du récent volume publié par JACOB (2006).

⁴ Il s'agit de l'égyptologue Cécil Torr.

⁵ GOURÉVITCH (sans date).

maître, Émile Littré. Il devient bibliothécaire de l'Académie de médecine, puis de la Bibliothèque Mazarine en 1850.⁶ Daremberg est passionné par Galien, auquel il consacre sa thèse, et les manuscrits anciens pour lesquels il accomplit plusieurs voyages en Europe, dont un en Italie, en 1849–1850, en compagnie d'Ernest Renan, pour le compte de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

La France lui apparaît, en matière de sciences de l'Antiquité, comme un pays isolé, voire arriéré. Il se met alors en tête de promouvoir un outil de travail permettant de relever le niveau de ces disciplines dans le domaine francophone et de concurrencer les autres pays d'Europe.⁷ Le 25 juillet 1855, un contrat est donc signé entre Charles Victor Daremberg et Louis Hachette⁸ pour la réalisation d'un «Dictionnaire universel» destiné aux savants, mais aussi à l'honnête homme, amateur d'antiquités, d'arts et de lettres. Le contrat énonce les domaines visés: si initialement les antiquités orientales, chrétiennes et médiévales sont incluses dans la liste, le projet final ne retiendra que les antiquités grecques et romaines, c'est-à-dire: «la religion, les lois et les institutions politiques, civiles et domestiques; les mœurs, usages et coutumes; les langues écrites et parlées; les arts et métiers (l'architecture, la statuaire, la peinture, la glyptique, les monnaies, la céramique, la métallurgie, les ameublements), l'épigraphie, la paléographie, etc.; les monuments conservés».

Daremberg met alors en place un réseau de collaborateurs, jeunes mais expérimentés, parmi lesquels on notera Edmond Saglio, qui devient, en 1865, directeur de publication du DAGR et qui rédigera de très nombreuses notices. C'est un avocat converti à l'Antiquité. En 1861, il entre au Louvre et devient, en 1893, directeur du Musée de Cluny. En septembre 1872, Charles Daremberg meurt et c'est donc sous la direction de Saglio que paraît le premier tome du DAGR, en 1877. La tâche s'avère cependant titanesque et, en 1884, Saglio s'adjoint la collaboration d'un jeune helléniste, revenu de l'École française d'Athènes et spécialiste de céramique, Edmond Pottier. Cette année-là, Pottier obtient un poste de Conservateur au Musée du Louvre, où il enseigne également (après un passage par Toulouse et Rennes). En 1911, il reste seul à la tête du DAGR, après la mort de Saglio, mais il est épaulé par le gendre de ce dernier, Georges Lafaye, ce qui lui permet de porter l'entreprise à son terme en 1919.

⁶ VALENTI (2006).

⁷ GOURÉVITCH (1994).

⁸ GOURÉVITCH (1993).

Le contexte de la conception et du lancement du DAGR est celui de la défaite sévère de la France face à la Prusse, en 1870–1871. Le magistère scientifique de l'Allemagne, notamment dans le domaine des sciences de l'Antiquité, est remis en cause, bien que la plupart des historiens francophones, à commencer par Renan, aient été formés en Allemagne, ou précisément à cause de cela. L'infériorité intellectuelle de la France est dénoncée: c'est «la crise de la pensée française», si judicieusement analysée par Claude Digeon.⁹ Il est vrai qu'à l'époque aucune université française ne dispose d'un département d'archéologie, alors que l'Allemagne en compte déjà seize!

Un sentiment de revanche anime par conséquent le milieu académique français: il nourrit la conviction que le redressement national passe par l'essor de la science. Partant, on analyse les raisons qui ont creusé le fossé entre les pratiques savantes françaises et allemandes; l'université d'outre-Rhin devient un modèle à égaler, voire surpasser. Des chaires sont créées, des moyens sont alloués aux universités pour former des spécialistes. Dans ce climat, est fondée, en 1875, l'École française de Rome, tandis que l'École française d'Athènes est modernisée entre 1876 à 1879. Le DAGR s'inscrit dans ce renouveau scientifique à visée «idéologique». Les Allemands riposteront rapidement, avec la publication, à partir de 1894, de la *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* d'August Pauly: le climat est à l'émulation.

Du point de vue de la méthode qui est à l'œuvre dans les notices, le DAGR participe du contexte épistémologique de l'époque. Il est donc marqué par un certain positivisme, c'est-à-dire par une exigence d'érudition exhaustive, une ambition de savoir intégral/universel et un souci probatoire, qui s'affiche dans le riche appareil critique de références aux sources et dans la présence de vignettes illustratives: nous allons y revenir. Mais le DAGR se veut aussi pédagogique: dans la lignée de l'*Encyclopédie* de Diderot et D'Alembert, il prête une grande attention aux données concrètes, les *realia* – métiers, techniques, outils, vie quotidienne, etc. – et il illustre en images les analyses savantes pour les rendre plus accessibles. E. Saglio précise bien, dans la Préface, que les images «toutes puisées aux sources antiques [...] n'y sont pas de pures illustrations, mais des preuves à l'appui de ce qui est allégué dans le texte».¹⁰

⁹ DIGEON (1992), 1^e éd. 1959; voir aussi pour les sciences de l'Antiquité en particulier BONNET (2006) (a), 24–29.

¹⁰ DAGR, vol. 1, Préface, VI (avec une citation de Winckelmann, qualifié de «l'illustre»). Sur l'utilisation des images dans le DAGR, voir LISSARRAGUE (2006), 173–177.

Intégrer les «religions orientales» dans une telle encyclopédie ne va pas de soi; elles débordent en quelque sorte du cadre initialement prévu, mais elles sont pourtant, à l'époque, considérées comme un enjeu historique important dans la perspective de la transition entre paganisme et christianisme. Dès lors, quelle place et quel rôle leur sont-ils dévolus dans le DAGR?

2. L'émergence des «religions orientales»

C'est à partir de la fin du XVIII^e siècle, et surtout au XIX^e siècle, que l'Orient devient une terre d'exploration scientifique.¹¹ Une authentique «révolution intellectuelle»¹² se produit alors, qui oblige les spécialistes de la Grèce et de Rome à repenser la genèse de la culture classique. Impulsé par l'expédition de Bonaparte en Égypte, l'orientalisme se développe, en France comme ailleurs, dans un cadre expansionniste et colonial,¹³ qui fait de la science un processus d'appropriation autant politique que culturel: c'est «l'alliance du sabre et de la plume». Dans une telle perspective, il est évident que les éléments qui, issus du patrimoine oriental, font l'objet d'un «legs» à l'Occident sont privilégiés ou soulignés. En particulier, berceau du monothéisme, l'Orient est perçu comme le creuset par excellence des mythes et des symboles. La *Symbolique* de Friedrich Creuzer, parue en Allemagne en 1810–1812 et éditée en français entre 1825 et 1851,¹⁴ contribue grandement à imposer cette idée.

L'Orient des savants, qui inspire l'Orient des artistes et des écrivains, investit alors l'imaginaire collectif, tandis que la vision hégélienne du progrès de l'humanité, qui imprègne tous les historiens de ces générations, fait de l'Orient une étape transitoire vers la «grande journée de l'esprit» qui est forcément occidentale et chrétienne. «Car ce qu'elle contenait de supérieur, cette région ne l'a pas conservé, mais l'a envoyé en Europe».¹⁵ Dans cette grande fresque migratoire

¹¹ Voir, par exemple, BOTTÉRO / STÈVE (1993).

¹² L'expression est de CUMONT (1893), 9–19.

¹³ Cf. HENTSCH (1987), en particulier 167–217 et, bien entendu, SAÏD (2003).

¹⁴ La traduction de Joseph-Daniel Guigniaut constitue en fait une réécriture profonde et un enrichissement considérable de l'ouvrage initial: cf. MÜNCH (1976). Cf. aussi BRAVO (1988), 375–424. Voir aussi BORGEAUD (2006), 153–162.

¹⁵ HEGEL (1987), 81.

et évolutionniste, les religions dites «orientales»¹⁶ vont vite s'imposer comme un élément majeur.

À cet égard, le rôle cardinal de Franz Cumont mérite qu'on s'y arrête brièvement. Je résume ici les acquis essentiels de recherches récentes:¹⁷

1) la date de 1906, parution du livre de Cumont, issu de conférences faites au Collège de France en 1905, ne représente pas la date de naissance des «religions orientales», mais celle d'une mise en forme particulièrement réussie et séduisante de ce concept;

2) sur le plan historiographique, il ne faut pas négliger l'apport fondateur de Johannes Gustav Droysen qui souligne les réussites culturelles de l'hellénisation de l'Orient, à contre-courant par rapport à l'interprétation dominante, de Plutarque à Gobineau, en passant par Rollin, qui considère l'Orient comme un foyer de décadence et l'époque hellénistique comme le début de la fin.¹⁸ Face à l'aporie d'un Orient civilisateur et dégénéré à la fois, Cumont et ses collègues essaient de se prononcer, de manière plus ou moins nuancée, sur les effets d'une «orientalisation» de l'empire romain;

3) pour Cumont – et sa vision va rapidement devenir une vulgate consensuelle, à l'exception de Jules Toutain qui, depuis son observatoire occidental (l'Afrique du Nord en particulier), résiste à l'idée d'une vague de cultes orientaux déferlant sur l'empire¹⁹ – les «religions orientales» qui migrent puissamment vers l'Occident sont, pour l'essentiel, supérieures à la religion nationale romaine. Certes, ces cultes se sont mal dégagés d'un stade primitif de religiosité naturaliste et grossière, ils charrient encore des savoirs mensongers et illusoire, reposant sur l'astrologie ou la magie, mais ces cultes sont néanmoins «plus avancés, plus riches en idées et en sentiments, plus prégnants et plus poignants que l'anthropomorphisme gréco-latin».²⁰ Ils sont supérieurs sur le triple registre des sentiments (ou des sens), de l'intelligence²¹ et de la conscience, parce qu'ils sollicitent une «foi personnelle», face à un paganisme devenu froid ou resté puéril.

¹⁶ Sur l'histoire de ce concept et la pertinence de la qualification d'«orientales», cf. *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), 151–272; BONNET / RÜPKE / SCARPI (2006); BONNET / RIBICHINI / STEUERNAGEL (2009). Voir aussi BONNET / VAN HAEPEREN (2006).

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Sur Droysen, cf. PAYEN (2005), 5–82. Voir aussi, sur les divers courants historiographiques, BRIANT (2005), 9–69; PAYEN (2006), 163–180.

¹⁹ TOUTAIN (1911). Sur ce qui différencie (et rapproche) Toutain et Cumont, voir BONNET (2009).

²⁰ RO, Préface, VIII.

²¹ RO, 30 : «la piété devient gnose».

Voilà pourquoi leur pénétration en Occident représente pour Cumont «le fait capital de l'histoire morale de l'empire païen»;²²

4) pour résoudre la contradiction d'un Orient à la fois supérieur et abject, Cumont s'emploie à distinguer deux niveaux de religiosité: un niveau populaire, sauvage, primitif, immuable, et celui de l'élite sacerdotale, toute tournée vers la gnose et la métaphysique, constamment stimulée par les philosophes. Le progrès décisif réside dans la diffusion des «mystères», orientés vers l'élévation morale et le salut de l'âme. Cumont propose, en définitive, une lecture évolutionniste de l'histoire des religions qui fait implicitement du monothéisme chrétien le point d'arrivée d'un *progrès* qui va du primitif au spirituel, du particularisme à l'universalisme, du polythéisme au monothéisme, les «religions orientales» servant de passerelle entre paganisme et christianisme;

5) enfin, l'intérêt porté aux «religions orientales» s'inscrit aussi dans la réflexion historique sur la «décadence de l'empire romain», très à la mode à l'époque. Depuis Montesquieu²³ et Gibbon²⁴, en effet, on s'interroge sur la logique des cycles du devenir historique. L'affaiblissement des religions nationales, voire leur anéantissement au profit de pratiques prétendument plus universelles et spirituelles, davantage syncrétistes et hénothéistes, aurait participé du mouvement général de déliquescence du monde romain et de ce que l'on nommait alors le «triomphe du christianisme».

La catégorie des «religions orientales», telle qu'elle s'est élaborée dans le contexte qui vient d'être évoqué, fait aujourd'hui problème à divers niveaux:²⁵ elle associe artificiellement des cultes (et non des «religions»!) d'origines disparates, qui apparaissent plutôt comme des créations gréco-romaines (Mithra, Isis et Sarapis, Cybèle, etc.); elle érige en norme les pratiques mystériques qui sont bien plus variées qu'il n'y paraît, bien moins contraignantes et qui n'ont pas nécessairement la dimension morale que Cumont leur prêtait;²⁶ elle oppose des cultes (orientaux et nationaux) qui ont généralement cohabité et se sont mutuellement influencés et intégrés, plutôt que de se concurrencer et de se combattre. Bref, le bloc des «religions orientales» a été, depuis Cumont, largement déconstruit, sans pour autant que l'on en vienne à nier que leur implantation en Occident repré-

²² RO, Préface, VII.

²³ MONTESQUIEU (1734).

²⁴ GIBBON (1776-1778).

²⁵ Cf. les débats consignés dans les publications de la note 16.

²⁶ Cf. le volume décisif de BURKERT (1987), trad. fr. Paris 1992; plus récemment BONNET / RÜPKE / SCARPI (2006).

sente un phénomène digne d'intérêt. Entre les positions dominantes de Cumont et celles de Boissier, Wissowa, Réville ou Macchioro,²⁷ dont la postérité a été moindre, il existe certes des nuances, mais on est néanmoins autorisé à dégager une tendance historiographique générale. La question est donc de savoir comment le DAGR s'insère dans ce courant.

Avant d'y venir, on notera encore que, si la France semble à la traîne dans certains domaines historiques, en revanche, dans le secteur de l'orientalisme, elle est à la pointe. Pour le domaine indo-iranien, on rappellera la publication du *Zend* (c'est-à-dire de l'Avesta) dès 1771 par Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731–1805),²⁸ on évoquera les noms d'Antoine Isaac Silvestre de Sacy (1758–1838), «le plus illustre des orientalistes de l'époque», et de Jean-François Champollion (1790–1832) qui perce les secrets de l'égyptien en 1822,²⁹ plus tard d'Ernest Renan avec son laboratoire de langues sémitiques comparées au Collège de France et sa *Mission de Phénicie* (1860–1861, parue entre 1865 et 1874).³⁰ Si d'autres nations, l'Angleterre en particulier, mais aussi l'Allemagne, prennent une part active dans l'exploration archéologique de l'Orient, la France constitue une référence dans ce domaine. Le DAGR se devait donc de refléter ces avancées. E. Saglio lui-même, du reste, tout comme son maître Léon Heuzey, affirmait que «l'helléniste de demain doit être en quelque façon un orientaliste sous peine d'ignorer la moitié de son métier».³¹

3. Le traitement des «religions orientales» dans le DAGR

Si elles ont droit de cité dans le DAGR, les «religions orientales» y sont fondamentalement traitées dans leur dimension occidentale, puisqu'on les étudie avant tout dans leur diffusion au sein de l'empire. Du reste, à l'époque, on connaît encore fort mal ces cultes sur le versant oriental. Ainsi, pour prendre les mesures de l'indigence documentaire, on rappellera que, dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, mis en chantier par Renan à partir de 1881, suite à son expédition au Liban, figure à peine quelques dizaines d'inscriptions provenant de Phénicie et de Chypre et ne se référant pas nécessairement aux cultes. Ce déséquilibre

²⁷ Pour le détail, cf. BONNET (2006) (b), 181–205.

²⁸ Cf. HERRENSCHMIDT (2007).

²⁹ CHAMPOLLION (1824), 48f.

³⁰ Cf. note 13.

³¹ POTTIER (1922), 324–331.

documentaire entraîne une distorsion du regard, comme si les «religions orientales» ne prenaient consistance que dans la diaspora, avec des allures de déferlement plus pernicieux que bénéfique.³²

Un tableau pourra efficacement résumer le traitement que reçoivent les «religions orientales» dans le DAGR. On ne perdra pas de vue le fait qu'outre les entrées explicites, il peut être question de rapprochements avec des correspondants orientaux dans des entrées consacrées aux divinités grecques et/ou romaines. J'ai en tout cas retenu pour mon enquête 14 entrées dues à 8 auteurs: Franz Cumont se charge de Mithra, Sabazius et Syria Dea; Georges Lafaye d'Harpocrate, Isis, Osiris et Sérapis; Edmond Saglio rédige Adonis et Bellone; François Lenormant, Bendis; Paul Decharme, Cybèle; Salomon Reinach, Jupiter Dolichenus; Karl Blondel, Ammon; Félix Robiou, Anubis. On soulignera d'emblée l'absence de Jules Toutain, pourtant auteur de 36 entrées dans le DAGR, entre 1900 et 1919, y compris de notices aussi importantes que *religio*, *ritus* ou *sacrificium*.³³ Cumont, auteur de 8 notices en tout (Mithra, Panthea signa, Priapus, Sabazius, Satrapa, Sol, Syria dea, Zodiacus), entre 1904 et 1919 (tome 3 à 5), y est-il pour quelque chose? On sait que le savant belge a été un interlocuteur privilégié des éditeurs, en particulier d'Edmond Pottier, pour le recrutement des auteurs de notices, comme l'a bien montré Véronique Krings.³⁴

Du point de vue de la longueur des notices, on notera que Cybèle, Isis et Mithra sont des entrées consistantes; Adonis, Ammon, Jupiter Dolichenus, Sérapis et Syria Dea, des entrées moyennes, tandis qu'Anubis, Bellone, Bendis, Harpocrate, Osiris et Sabazius sont de petite taille. L'arc chronologique couvert par ces textes est ample: de 1877 à 1911, mais entre la date de parution et la date de rédaction a pu s'écouler un laps de temps qui est presque impossible à évaluer. On se situe en tout cas, dans un espace temporel, en amont et en aval des *Religions orientales* de Cumont, parues en 1906. La sélection des entrées est assez logique, quoique l'absence d'une entrée Belus, par exemple, soit difficile à expliquer. La *Realencyclopädie* propose un éventail d'entrées beaucoup plus large.

³² Un autre exemple: Bernard de Montfaucon, dans son *Antiquité expliquée et représentée en figures*, publiée entre 1719 et 1757, et Johann Joachim Winckelmann, dans sa *Geschichte der Kunst des Altertums*, en 1764, ne connaissent de ces dieux «orientaux» que des images gréco-romaines.

³³ Sur l'implication de Jules Toutain dans le DAGR, voir CAZENAVE (2006), 205–218.

³⁴ KRINGS (2006), 205–218.

Tableau des entrées relatives aux «religions orientales» dans le DAGR

Notice	Auteur	Tome	Année	Colonnes	Figures	Plan
Adonis	SAGLIO E.	I, 1	1877	8	4	non
Ammon	BLONDEL K.	I, 1	1877	6	3	non
Anubis	ROBIOU F.	I, 1	1877	1	1	non
Bellone	SAGLIO E.	I, 1	1877	1 1/2	3	non
Bendis	LENORMANT F.	I, 1	1877	2 1/2	2	non
Cybèle	DECHARME P.	I, 2	1887	25	14	oui
Jupiter Dolichenus	REINACH S.	II, 1	1892	4 1/2	2	non
Harpocrate	LAFAYE G.	III, 1	1900	2 1/2	2	non
Isis	LAFAYE G.	III, 1	1900	18 1/2	12	oui
Mithra	CUMONT F.	III, 2	1904	22	12	oui
Osiris	LAFAYE G.	IV, 1	1907	1	0	non
Sabazius	CUMONT F.	IV, 2	1911	3	1	non
Sérapis	LAFAYE G.	IV, 2	1911	6	3	non
Syria Dea	CUMONT F.	IV, 2	1911	11	14	non

Si l'on procède à une comparaison, même superficielle des notices entre elles, on s'aperçoit que, sans suivre un schéma fixe et pré-établi par les directeurs du Dictionnaire, elles répondent néanmoins, dans les grandes lignes, aux mêmes questions. Aucune d'entre elles ne présente une originalité marquante, même si la notice de F. Cumont sur Mithra se détache par la richesse et la profondeur du traitement. La relative homogénéité de traitement s'explique aisément: une encyclopédie comme le DAGR ne se prêtait pas aux hypothèses personnelles ou risquées, comme le précise E. Saglio dans la Préface³⁵ et comme il ressort également des échanges épistolaires entre F. Cumont et E. Pottier. Le 11 décembre 1900, au sujet de l'entrée Mithra destinée au savant belge, Pottier écrit:

³⁵ DAGR, Préface, V.

«Il s'agirait de faire un résumé très dense et très succinct du sujet. Nous faisons un Dictionnaire, et non une Revue. Nous demandons aux auteurs de montrer l'état actuel de la science sur tel sujet, sans entrer dans les discussions ni les publications d'inédits.»³⁶

La plupart des notices s'efforcent de préciser le berceau de la divinité, qui est exprimé en termes d'*origine* effective du culte. Aucun auteur ne fait (encore?) la différence entre ce concept et celui, qui nous est devenu familier, de «discours sur les origines», de *représentation* de la genèse d'une divinité. Les considérations étymologiques, dans cette perspective génétique, ne sont pas rares: c'est une époque où la linguistique comparée, dans le sillage des travaux de Max Müller, est très à la mode; c'est aussi le moment où Hermann Usener, qui fut le maître de Cumont à Bonn, publie ses *Götternamen*.³⁷ Les langues comme les mythes sont censés donner accès à la préhistoire d'une figure divine. Sauf rare exception, il est vrai que la phase pré-grecque de ces divinités est très mal documentée, de sorte qu'un flou s'installe dès le début des notices. L'origine iranienne de Mithra est certes connue et expliquée par Cumont, mais la continuité entre le Mitra perse et le Mithra romain ne fait l'objet que de quelques considérations rapides; pour Adonis, aucun document phénicien n'est mentionné: et pour cause, il n'existe pas de dieu phénicien nommé Adonis! Pour autant, aucun des auteurs ne semble soupçonner le fait que l'exotisme de ces dieux relève d'un processus de construction idéologique de l'altérité religieuse.

Pour cerner la personnalité du dieu, il est ensuite fait appel aux sources, littéraires, épigraphiques et iconographiques, qui éclairent le double registre de la *mythologie* et du *culte*. Le premier a pratiquement toujours une préséance, comme s'il recelait un degré de vérité supérieure. Au sujet de Mên, pour lequel on ne conserve aucune mythologie, Legrand parle de dieu «sans poésie», ni enthousiasmant, ni excitant, ni effrayant, d'où sa caractérisation curieuse de «dieu de la vie bourgeoise» ou «de la classe moyenne». Parler de mythologie, c'est aussi souvent l'occasion de faire écho aux théories en vogue à l'époque, comme les interprétations astrales, naturalistes ou teintées d'ethno-anthropologie, comme le totémisme. Cette partie de la notice, il faut l'avouer, a particulièrement mal vieilli.

Ainsi, Adonis incarne-t-il la végétation qui meurt et renaît, une lecture fortement influencé par les travaux de J.G. Frazer, tandis qu'Attis est le soleil, tout

³⁶ Lettre conservée à l'Academia Belgica dans le fonds de correspondance passive de F. Cumont. Pour son exploitation, voir KRINGS (2006), 159–167.

³⁷ Sur l'importance historiographique de cet ouvrage, cf. ELM (2003), 67–79.

comme Dolichenus, du reste; Cybèle est liée aux montagnes, Sabazius est un dieu de la végétation, la dea Syria, Atargatis, une grande déesse de la nature... Un caractère solaire ou lunaire est, de surcroît, volontiers attribué à ces dieux orientaux.

Dans la présentation des pratiques dévotionnelles, l'accent est mis sur le *parcours de diffusion* du culte: depuis sa patrie «orientale», le culte se répand dans le monde grec, puis dans la sphère romaine, de manière assez linéaire. La vision est donc clairement *diffusionniste* avec plusieurs foyers d'origine (Syrie, Égypte, Anatolie, Perse) et Rome comme point d'aboutissement naturel, conformément à la vision de Juvénal dénonçant l'Oronte syrien qui déverse ses eaux dans le Tibre.³⁸ Peu d'attention est prêtée aux conditions *locales* ou *régionales* d'insertion et intégration de ces divinités dans les panthéons «indigènes».

Enfin, le traitement des représentations iconographiques, importantes aux yeux des éditeurs en ce qu'elles donnent à voir l'Antiquité sans médiation, «telle qu'en elle-même» pratiquement, ne s'élève guère au-dessus d'un niveau purement descriptif; au mieux, il s'agit d'une esquisse de catalogue (un micro-corpus), et non de l'analyse d'un langage spécifique, d'un mode de communication et de représentation du divin. Les images ont fondamentalement un pouvoir évocateur et pédagogique: elles produisent un «effet de réel».

L'image rend donc visible, pour nos divinités orientales, tel ou tel trait de leur caractère, un attribut, une posture, une association ou assimilation, un rite: le caractère lascif d'Adonis, le lien entre Cybèle et Attis, les lions de Cybèle, le sistre d'Isis, la procession isiaque, etc., mais jamais l'image n'est utilisée comme expression même de la dévotion, comme véhicule d'un message «théologique». Les monnaies trouvent particulièrement faveur aux yeux des éditeurs, sans doute en raison de leur format. Les légendes sont extrêmement laconiques – les images sont brièvement présentées et commentées dans le corps de la notice – et le contexte des objets n'est pratiquement jamais précisé ni pris en compte. On est donc incapable de voir l'image «fonctionner» dans un environnement précis: public ou domestique, dédicatoire ou funéraire, rituel ou «profane», etc. C'est une simple «image de papier», comme ce vase apulien, étalé comme s'il constituait un tableau, sans que l'on ait la moindre idée du type de vase, de son lieu de découverte, de sa datation, de son environnement archéologique.

Le vocabulaire des notices est également révélateur d'une époque et de ses modes de pensée. «Asiatique» est l'adjectif qui est le plus souvent appliqué aux

³⁸ Iuvenalis, *Saturae* 3,62: *iam pridem Syrus in Tiberim defluxit Orontes*.

divinités qui nous intéressent; on trouve aussi «égyptien», «phrygien», «syrien», «sémitique», «mésopotamien», «barbare» (ou «étranger»), et même l'étrange «aryaque» appliqué par Cumont à Mithra, mais jamais «orientale», sauf une fois chez Cumont précisément. On a donc la sensation de se trouver, sur le plan historiographique, dans une phase pré-cumontienne,³⁹ à un moment où la catégorie des «religions orientales» n'avait pas encore clairement émergé. On notera aussi les variantes lexicographiques servant à désigner le phénomène de l'*assimilation* des dieux étrangers aux dieux grecs et romains, phénomène qui joue un rôle central dans toutes les notices, étant donnée l'orientation classique du DAGR. Il est donc question d'identification, d'assimilation d'affinités, de travail de condensation, d'association, de syncrétisme enfin et assez souvent, un concept occupé à s'imposer comme marque distinctive du «creuset ardent», selon l'expression de Cumont, du paganisme finissant. Nulle part, cependant, il ne fait l'objet d'une définition: il désigne des phénomènes de transferts culturels, qui sont volontiers perçus comme sources de confusion, d'anarchie. On retrouve là la duplicité des modèles historiographiques: celui de Droysen qui voit dans l'*Hellenismus*, la «fusion» (*Verschmelzung*) entre les cultures grecque et orientale, la période la plus brillante de l'Antiquité, tandis qu'un autre courant y décelé une contamination responsable d'un inexorable déclin.

Le syncrétisme – Legrand parle même de «passion de syncrétisme» –, avec ses réseaux d'équivalences et de rapprochements, est donc implicitement présenté comme un facteur d'involution du polythéisme, qui conduira à l'hénothéisme et au triomphe du christianisme. Face à ce tableau peu précis et diffus, on mesure mieux l'impact qu'ont eu, en 1905/6, les conférences au Collège de France et le livre de Cumont sur *Les religions orientales dans le paganisme romain*. Il mettait élégamment en ordre et en forme des savoirs disparates, et organisait la matière de manière systématique, autour de deux ou trois grandes idées. Comparer cet ouvrage avec les notices du DAGR, pourtant presque contemporaines, montre le saut de qualité effectué par Cumont et grâce à lui. Une avancée qui eut pour effet, en raison du pouvoir de séduction de la prose et des analyses de l'historien belge, de «canoniser» une vulgate que le monde scientifique entérina et sur laquelle nous avons vécu pendant un siècle pratiquement.

³⁹ Même si les notices les plus récentes paraissent après 1906 (1907–1911 pour le tome IV, 1–2, mais avec une date de rédaction difficile à préciser). Le livre de Cumont est ainsi cité dans l'entrée Osiris.

Marqués par un certain primitivisme (ils sont qualifiés de «grossiers» ou de «méprisables») et appréhendés dans une perspective évolutionniste, les cultes d'origine orientale sont dépréciés par rapport aux cultes gréco-romains qui constituent un modèle de référence implicite. D'abord, au lieu d'être publics, ces cultes étrangers sont essentiellement confinés dans la sphère privée. Les auteurs dessinent une ligne de partage, tout à fait artificielle, entre les cultes nationaux et officiels abrités dans des sanctuaires et les cultes étrangers et privés confinés «dans l'enceinte de quelques congrégations». C'est là que les cultes mystérieux, qualifiés de «mystérieux» par Decharme, réservés à quelques initiés, trouvent naturellement leur ancrage. La propagation du culte d'Attis est même qualifiée de secrète. À quelques exceptions près (Isis, Serapis, Mithra), ces cultes apparaissent comme *marginalisés* au sein des sociétés gréco-romaines. Ils provoquent, nous dit-on, la répugnance et le mépris. Attis n'est rien moins qu'un «dieu bâtard inscrit frauduleusement sur la liste des divinités», et par conséquent «chassé du culte public». Implicitement ou explicitement, les auteurs dessinent autour de ces cultes un environnement de compétition, de conflit avec les cultes nationaux. C'est Cumont qui l'exprime le plus nettement dans son entrée sur Mithra. Il parle de lutte et de rivalité, spécialement avec le christianisme naissant, épousant en cela la vision des sources chrétiennes qui mettent en scène un combat entre le polythéisme syncrétique du Bas-Empire et le christianisme émergent. Cumont utilise du reste, au sujet de Mithra, comme on le lui reprochera dans les comptes rendus de ses *Religions orientales*,⁴⁰ un vocabulaire ambigu qui semble relever du registre de l'*imitatio diabolica*. Mithra est vénéré dans des «conventicules»; son culte fait l'objet d'une «liturgie», de «baptêmes», de «banquet mystique», de «dogmes» et même d'un «système doctrinal» avec une «théologie des mystères».

Un autre élément dépréciatif récurrent est l'incertaine *détermination sexuelle* des divinités orientales. Originaires d'un Orient au sein duquel le masculin et le féminin se distinguent mal, voire se mélangent et s'inversent, ces divinités étrangères sont parfois qualifiées d'androgynes, comme Bendis ou Cybèle, tandis qu'Attis, le dieu châtré, est caractérisé par la mollesse et la mélancolie. L'orientalisme, au sens de représentation imaginaire et fantasmée de l'Orient, est ici très sensible.⁴¹

Dans les notes de bas de pages, outre la bibliographie francophone, on relève maintes références à des auteurs allemands, comme Winckelmann, Baudissin,

⁴⁰ Cf. VAN HAEPEREN (2007), 159–185.

⁴¹ Cf. SAÏD (2003).

Gruppe, Meyer, Drexler, Böttiger, Amelung, Creuzer, Otto, Wissowa, etc. Les notices de Cumont sont les plus riches sur le plan de l'érudition et de l'analyse. Même s'il n'évite pas toujours les jugements de valeur, il articule son discours sur plusieurs niveaux d'appréhension: le mythe, le culte, la liturgie, le dogme, les représentations, les sacrifices et la portée morale, toujours si centrale dans ses analyses. Il est aussi le seul à proposer, pour illustrer la diffusion du culte de Mithra, une carte du pourtour de la Méditerranée, le seul à soulever la question des niveaux sociaux impliqués dans l'adoption des cultes étrangers.

4. Un bref regard sur les religions orientales dans les encyclopédies allemandes

L'histoire de la *Realencyclopädie* (RE) est aussi celle d'une filiation.⁴² August Friedrich von Pauly (1796–1845) lança cette entreprise, avant de passer la main à Wilhelm Teuffel et Christian Walz qui bouclèrent une première édition de la RE en 1839, puis la seconde en 1861–1866. Georg Wissowa (1859–1931) reprit alors le flambeau en 1890 et le céda en 1906 à Wilhelm Kroll. Même si, par son titre, la RE se réfère à l'Antiquité classique, elle couvre de fait un espace méditerranéen très vaste, y compris le Proche-Orient, signe sans doute de la vitalité de l'orientalisme allemand de l'époque.⁴³

Lorsqu'en 1890, Wissowa hérita de la direction du projet, il était déjà en correspondance avec Cumont depuis deux ans;⁴⁴ il l'enrôla donc logiquement dans l'entreprise à laquelle il participa très régulièrement jusqu'à la première guerre mondiale, en rédigeant 69 entrées.⁴⁵ Certaines d'entre elles concernent le domaine des «religions orientales», mais aucune ne se recoupe avec celles du DAGR. Une bonne partie de la correspondance Cumont-Wissowa (22 lettres de Wissowa, 1888–1913; 14 lettres de Cumont, 1892–1914) tourne du reste autour

⁴² Sur cette histoire, CANCIK (1998), 7–22.

⁴³ MANGOLD (2004).

⁴⁴ Cf. BONNET (2006) (a), 242–256.

⁴⁵ Aeternus deus, Anaïtis, Anisa, Anubion, Archigallus, Arimanius, Aristokritos, Aschera, Askaenos, Astarte, Atargatis, Attis, Aumos, Aziottenos, Azizos, Baal, Baitokaikeus, Balcar-nensis, Balmarcodes, Balsamem, Baltis, Barkabbas, Bellefarus, Beelmaris, Beelphegor, Beelzebub, Bennios, Beruth, Betagon, Bozenos, Brathy, Bronton, Caelestis, Cannophorus, Cautes, Cernophorus, Cervae, Chamos, Criobolium, Dagon, Damascenus, *Dea syria*, Deloptes, Dendrophori, Dikaios, Dolichenus, Dracones sancti, Dusares, El, Elagabalus, Eliun, Eloim, Eshmun, Euporia, Gad, Gallos, Gazaria, Germaios, Glykon, Gurzil, Hadaranes, Hammo, Haos, Hilaria, Hypsistos, Iaribolos, Ichthys, Ioel, Iolaos.

de la rédaction des notices, comme c'est le cas, pour le DAGR, de la correspondance Cumont-Pottier.

D'une trop rapide comparaison entre le DAGR et la RE, on peut constater que:

- la RE n'utilise aucune illustration: c'est de l'érudition «pure et dure», avec les références aux sources et à la bibliographie dans le texte (entre parenthèses): les deux niveaux de lecture, implicite dans le DAGR avec les références séparées en notes, disparaissent. Le public cultivé n'est pas concerné, mais exclusivement le monde savant;
- la longueur des notices est assez comparable dans les deux encyclopédies, mais la RE couvre beaucoup plus explicitement les religions de l'Orient, comme telles, et non pas seulement dans leurs rapports avec l'Occident romain. Les entrées Astarté, Eshmun, Gad, Dagon ou Baal-samem sont confiées à Cumont.

Les auteurs engagés dans la RE sont majoritairement germanophones, mais la présence de spécialistes d'autres nations n'est pas rare. Des traducteurs intervenaient dès lors en cas de besoin. L'optique n'est donc pas tant, comme dans le DAGR, de fournir une vulgate francophone des sciences de l'Antiquité que de proposer, sous l'égide de l'*Altertumswissenschaft* allemande, dont la *Führung* scientifique semble acquise, une synthèse des connaissances destinée à la communauté scientifique internationale. D'où l'habitude de convoquer tout simplement les meilleurs spécialistes.

À la même époque, Cumont participe également à l'*Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* de W. Roscher (1845–1923), paru en 6 volumes, chez Teubner, entre 1884 et 1937, comme en font foi les 13 lettres de Roscher à Cumont, entre 1894 et 1908.⁴⁶ En 1894, Roscher propose à Cumont l'entrée «Mithra» à 110 Marks par page. Cumont décline, puis accepte finalement et rend son texte en 1895. Il consignera en 1898/99 l'entrée Oromasdes. Différemment de la RE, mais comme le DAGR, le Roscher utilise des illustrations: gravures, mais aussi photos en noir et blanc, avec des légendes précisant soigneusement l'origine de l'image. L'entrée «Mithra», parue en 1897, est manifestement le modèle que l'auteur utilisera ensuite pour le DAGR, quoique Cumont ait opté, dans le Roscher, pour une structure plus apparente, avec des sous-titres: «I. Ursprung, II. Verbreitung des Kultus, III. Mithrasreligion, IV. Tempel, Kultus und Glaubigen, V. Bildwerk, VI. Mithra und das Christentum».

⁴⁶ BONNET (2006) (a), 236–241.

On est dans le registre du recyclage, en quelque sorte, mais avec des nuances dans la mesure où la circulation des savoirs à travers l'Europe suppose de s'adapter à des modes de pensée et à des traditions éditoriales différentes.

5. Conclusion

L'esquisse ici présentée, au départ d'un échantillon de notices relatives à un sujet «épineux» de l'époque, me semble révélatrice d'options scientifiques et culturelles sensiblement différentes. Né dans un climat d'émulation entre l'*Altertumskunde* allemande et les sciences de l'Antiquité francophones, le DAGR, par sa conception même et sa mise en œuvre, rend paradoxalement manifestes les raisons d'une distance qu'il s'efforçait de combler. Dans les pratiques professionnelles, dans la diffusion des savoirs, de part et d'autre du Rhin, on campe sur des positions différentes. Le DAGR ne manque certes pas d'ambition, mais il sert des objectifs multiples qui débordent du cadre académique et qui en affaiblissent les contenus scientifiques. Il donne à voir une science qui ne s'est pas encore vraiment émancipée d'une approche «antiquaire» et qui n'assume qu'à moitié l'érudition que les Allemands déploient avec fierté. Les grandes entreprises de formalisation des savoirs constituent donc un miroir intéressant des pratiques savantes et de la circulation des savoirs en Europe. Bien d'autres enquêtes mériteraient dès lors de voir le jour dans cette perspective.

Bibliographie

- AA.VV.: Les «religions orientales»: approches historiographiques / Die «orientalischen Religionen» im Lichte der Forschungsgeschichte, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), 151–272.
- BONNET, C.: Le «grand atelier de la science». Franz Cumont et l'*Altertumswissenschaft*. Héritages et émancipations. Des études à la première guerre mondiale (1888–1923), Bruxelles / Rome 2006 (a).
- EADEM: Les religions orientales au laboratoire de l'hellénisme, vol. 2: Franz Cumont, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), 181–205 (b).
- EADEM: L'empire et ses religions: un regard actuel sur la polémique Cumont-Toutain concernant la diffusion des «religions orientales», in: Cancik, H.,

- Rüpke, J. (éd.): *Die Religion des Imperium Romanum*, Tübingen 2009, 55–74.
- BONNET, C., RÜPKE, J., SCARPI, P. (éds.): *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, Stuttgart 2006.
- BONNET, C., VAN HAEPEREN, F.: Introduction historiographique, in: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, éd. par C. Bonnet, F. van Haepereen, Turin 2006⁵, XI–LXXIV.
- BONNET, C., RIBCHINI, S., STEUERNAGEL, D. (éds.): *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza*, Rome 2009.
- BORGEAUD, P.: L'Orient des religions. Réflexion sur la construction d'une polarité, de Creuzer à Bachofen, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), 153–162.
- BOTTÉRO, J., STÈVE, M.-J.: *Il était une fois la Mésopotamie*, Paris 1993.
- BRAVO, B.: Dieu et les Dieux chez Creuzer et F. G. Welcker, in: Schmidt, F. (éd.): *L'impensable polythéisme*, Paris 1988, 375–424.
- BRIANT, P.: Alexandre et l'hellénisation de l'Asie: l'histoire au passé et au présent, in: *Studi ellenistici* 16 (2005), 9–69.
- BURKERT, W.: *Ancient Mystery Cults*, Harvard / Cambridge / Londres 1987.
- CANCIK, H.: Altertum und Antikerezeption im Spiegel der Geschichte der Realencyclopädie (1839–1993), in: Cancik, H.: *Antik Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, Stuttgart / Weimar 1998, 7–22.
- CAZENAVE, J.: Le mystère Toutain à la lumière de sa contribution au DAGR, in: *Anabases* 4 (2006), 205–218.
- CHAMPOLLION, J.-F.: *Précis du système hiéroglyphique des Anciens Égyptiens ou Recherches sur les éléments premiers de cette écriture sacrée, sur leurs diverses combinaisons et sur les rapports de ce système avec les autres méthodes graphiques égyptiennes*, Paris 1824.
- CUMONT, F.: Les progrès récents de l'histoire grecque, in: *Revue de l'Instruction Publique en Belgique* 36 (1893), 9–19.
- IDEM: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1906.
- DAREMBERG, C., SAGLIO, E., POTTIER, E.: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, d'après les textes et les monuments, contenant l'explication des termes qui se rapportent aux mœurs, aux institutions, à la religion, et en général à la vie publique et privée des anciens*, 9 vols., Paris 1877–1919.
- DIGEON, C.: *La crise allemande de la pensée française, 1870–1914*, Paris 1992².

- ELM, D.: Die Kontroverse über die «Sondergötter». Ein Beitrag zur Rezeptions- und Wirkungsgeschichte des Handbuches «Religion und Kultus der Römer», in: Borgeaud, P., Prescendi, F. (éds.): Actes du Colloque «Wissowa 2002»: cent ans de religion romaine (=Archiv für Religionsgeschichte 5 (2003)), 67–79.
- GIBBON, E.: The Decline and Fall of the Roman Empire, London 1776–1778.
- GOUREVITCH, D.: Un épisode de l'histoire du *Dictionnaire des Antiquités* connu sous le nom de «Daremberg et Saglio»: la publication du *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes* de l'abbé Martigny, in: *Caesarodunum* 27 (1993), 79–95.
- EADEM: La mission de Charles Daremberg en Italie (1849–1850), Naples 1994.
- EADEM: Charles Victor Daremberg (1817–1872) et une histoire positiviste de la médecine, École pratique des Hautes études, sans date.
- HEGEL, F.: Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. par J. Gibelin, Paris 1987³. (Éd. originales posthume 1837.)
- HENTSCH, T.: L'Orient imaginaire: la vision politique occidentale de l'Est méditerranéen, Paris 1987.
- HERRENSCHMIDT, C.: Les trois écritures: langue, nombre, code, Paris 2007.
- JACOB, C.: Les lieux de savoir, tome 1, Paris 2006.
- KRINGS, V.: Franz Cumont: l'apport des lettres à l'étude d'une participation au DAGR, in: *Anabases* 4 (2006), 205–218.
- LISSARRAGUE, F.: Le Daremberg ou l'Antiquité en images, in: *Anabases* 4 (2006), 173–177.
- MANGOLD, S.: Eine «weltbürgerliche Wissenschaft». Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2004.
- MONTESQUIEU, C.-L.: Considérations sur les causes de la grandeur et la décadence des Romains, Amsterdam 1734.
- MONTFAUCON, B. DE: Antiquité expliquée et représentée en figures, 1719–1757.
- MÜNCH, M.-M.: La symbolique de Creuzer, Quinet, Michelet, Flaubert, Paris 1976.
- PAYEN, P.: Introduction à: Droysen, J.G.: Histoire de l'hellénisme (édition intégrale), Grenoble 2005, 5–82.
- IDEM: Les religions orientales au laboratoire de l'hellénisme. 1. J.G. Droysen, in: *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), 163–180.
- POTTIER, E.: Souvenirs d'un collaborateur, in: *Revue archéologique* (1922), 324–331.
- SAÏD, E.: L'orientalisme: l'Orient créé par l'Occident, Paris 2003.

- TOUTAIN, J.: Les cultes païens dans l'empire romain, I^{ère} Partie: Les provinces latines, t. 2: Les cultes orientaux, Paris 1911.
- VALENTI, C.: «Daremberg et Saglio» ou «Saglio et Pottier»? La difficile gestation du dictionnaire savant, in: *Anabases* 4 (2006), 159–167.
- VAN HAEPEREN, F.: La réception des *Religions orientales* de Fr. Cumont: l'apport des comptes rendus, in: *Anabases* 6 (2007), 159–185.
- WINCKELMANN, J.J.: *Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764.