siècle (textes, inscriptions, documents archéologiques), mais aussi il faut les relire avec un esprit sceptique et critique toujours en éveil et d'autre part vérifier dans leur texte même toutes les références. La science n'a jamais terminé son travail, et elle est seule à pouvoir sans cesse rénover l'intérêt.

Marcel DURRY.

Histoire des religions.

Georges DUMÉZIL, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Collection « Latomus », vol. XXXI) : Bruxelles, Latomus, 1958, 122 pages.

Vingt ans ont passé depuis la publication, dans la *Revue de l'histoire des religions* (t. CXVIII, p. 188-200), de « la préhistoire des flamines majeurs ». Cet article-programme, M. Dumézil l'a fait suivre de plus de vingt ouvrages et d'une bonne cinquantaine d'articles, explorant en toutes sortes de matières le système idéologique des Indo-Européens. La dispersion et la diversité de ces travaux ne manquaient pas d'embarrasser l'étudiant désireux de s'initier à cette vaste enquête : par où l'aborder et comment connaître l'état des problèmes? Le lecteur informé lui-même, bien qu'ayant pu suivre toutes les étapes de la recherche, regrettait de n'avoir pas à disposition une vue d'ensemble où fussent ordonnés les résultats acquis. Voici la lacune comblée : le débutant a désormais un guide où est consigné tout l'essentiel, et l'initié une synthèse qui lui permettra d'apprécier mieux la structure de l'édifice et l'importance relative de ses éléments [1].

L'ouvrage comprend trois chapitres de vingt-six paragraphes chacun. Le premier est naturellement consacré aux trois fonctions sociales et cosmiques, c'est-à-dire aux « trois activités fondamentales que doivent assumer des groupes d'hommes — prêtres, guerriers, producteurs — pour que la collectivité subsiste et prospère » (p. 18). Partant de la doctrine tripartie indo-iranienne, M. Dumézil montre qu'elle se retrouve dans les documents celtiques, italiques et grecs, selon des modalités chaque fois particulières, mais néanmoins toujours pareille à elle-même, conforme à ce schème que « dans l'ancien monde, du pays des Sères aux colonnes d'Hercule, de la Libye et de l'Arabie aux Hyperboréens, aucun peuple non indo-européen n'a explicité pratiquement ni idéalement » (p. 11). Mais le domaine des « fonctions » ne se limite pas à une perspective sociale ; l'imagination des peuples indo-européens a utilisé la structure tripartie dans des directions très variées, et bien des sympho-

1. Ainsi, par exemple — M. Dumézil le fait remarquer lui-même — le problème des trois tribus romaines primitives perd, une fois situé dans l'ensemble, la place de vedette qu'il a occupée pendant des années.

nies secondaires se jouent dans la partition générale : triades de calamités et de délits, de médications, d'éloges, de procédures juridiques, de talismans ou de couleurs symboliques[1], etc. Une tel parallélisme exclut le hasard et, tout en accroissant la force probante de l'ensemble, confirme la seule explication qui en puisse être donnée, à savoir que « dès avant leur dislocation, les Indo-Européens avaient intellectuellement discerné, médité, appliqué à l'analyse et à l'interprétation de leur expérience, utilisé enfin dans les cadres de leur littérature noble ou populaire les trois nécessités fondamentales et solidaires que les autres peuples se contentaient de satisfaire » (p. 32).

Ce plan triparti ordonne de façon plus vigoureuse encore le système des dieux, la théologie, avec ses prolongements mythologiques et épiques, que M. Dumézil décrit dans le second chapitre. Il y caractérise les patrons canoniques des trois fonctions dans les divers secteurs du monde indo-européen dont la tradition est suffisamment ancienne et relativement pure. En Inde, on trouve d'abord le couple *Mitrá-Váruṇa*, dieux souverains du premier niveau, puis *Índra*, le guerrier par excellence, et les *Nâsatya* ou *Aśvin*, dieux jumeaux, guérisseurs et dispensateurs de tous les biens. La même équipe apparaît déjà chez ces « Para-Indiens » qui, fourvoyés vers l'ouest au cours de leur migration, fondèrent dans la boucle du haut Euphrate l'empire de Mitani ; côté iranien, elle est reconnaissable encore dans la nouvelle théologie monothéiste des Gāthā ; chez les Italiques, c'est la triade précapitoline de *Jupiter*, *Mars*, *Quirinus* et celle, ombrienne, de *Jupiter*, *Mars*, *Vofionus*.

Après avoir montré avec quelle constance et quelle rigueur — poursuivie souvent dans le détail — s'articule cette théologie, M. Dumézil en éclaire successivement, dans le dernier chapitre, les trois niveaux fonctionnels : souveraineté religieuse, force, fécondité, en expliquant jusqu'où a pu en être conduite, à ce jour, l'exploration particulière. Sont ainsi tour à tour étudiés : 1) Les deux aspects de la première fonction, dans le couple indien de Mitra le juriste et Varuṇa le magicien, qui ont chacun, au niveau de la souveraineté, un domaine, des modes d'action et un caractère propres, et dans ses homologues : Dius Fidius — Jupiter à Rome, Óðinn-Týr en Scandinavie ; ensuite les dieux qui leur sont adjoints : Aryaman et Bhaga près de Mitra, Sraoša et Aši près de Vohu Manah (le substitut zoroastrien de *Mitra), Juventas et Terminus près de Jupiter O. M.[2]. 2) Les deux types de guerrier dans

1. A l'appui de ce qui est dit ici, p. 25 s., notons que dans ses récentes *Études sur le vocabulaire du Rgveda* (première série, Pondichéry, 1958, p. 14 s.), M. L. Renou montre bien que le skr. *várṇa*, primairement « couleur », puis « caste », dérive en ce dernier sens « d'un terme désignant une catégorie, une base de classification ou de reconnaissance ».

2. Le cas des souverains mineurs en Scandinavie est plus complexe ; M. Dumézil promet, p. 72, de le reprendre prochainement.

l'Inde, chez les Iraniens, les Grecs, les Scandinaves ; les premiers rois de Rome et les trois fonctions ; les mythes d'Indra et la légende de Tullus Hostilius. 3) Les jumeaux védiques et romains, au niveau de la troisième fonction. Partout, dans la mythologie comme dans l' « histoire ancienne » ou l'épopée qui la doublent, M. Dumézil met en lumière les concordances, sans rien taire des divergences qui apparaissent ni des problèmes qui demeurent — car, pour la théologie et la mythologie de la seconde et de la troisième fonction, « le comparatiste en est encore à se battre avec sa matière ». Aussi le travail va-t-il se continuer « avec ses suites ordinaires, qui ne sont pas seulement des trouvailles nouvelles, mais aussi des corrections, des réinterprétations de détail à la lumière d'ensembles mieux compris, et généralement des réflexions critiques sur les bilans antérieurs » (p. 89). Le dernier mot est donc, heureusement, loin d'être dit, même si l'ensemble est d'une cohérence assurée. De plus, il faut revenir sans cesse sur les points qui paraissaient le plus solidement établis, les défendre contre ceux qui, redoutant les perspectives neuves, restent fidèles aux opinions reçues. L'appendice (p. 108-118) en donne un édifiant exemple, où, avant de reprendre la question en détail dans le *Journal asiatique* et la *Revue de l'histoire des religions*, M. Dumézil répond avec une verve aussi plaisante que fougueuse aux récentes attaques de M. Paul Thieme dont le livre est, pour une grande part, un pamphlet trop dénué de sérénité[1].

L'ouvrage de M. Dumézil se lit d'un trait, comme le dernier Simenon[2]. Aucune note au bas des pages, mais, à la fin, un bref historique des études et un commentaire bibliographique, « distribué suivant les paragraphes du livre, indiquant les textes que chacun résume ou améliore[3], marquant et datant sur chaque point important les progrès ou les tournants de la recherche » (p. 5). Il reste à souhaiter que soient nombreux, aussi parmi les latinistes, les usagers de cette somme, bilan d'une recherche proprement capitale dans le domaine des études indo-européennes et que nul de ceux qui y œuvrent n'a désormais le droit d'ignorer.

G. Redard.

1. *Mitra and Aryaman*, New Haven, Connecticut, 1957 (Trans. of the Conn. Academy of Arts and Sciences, vol. 41). Voir maintenant *Journ. asiat.*, 246, 1958, p. 67-84.

2. Lire, p. 13, l. 14 : ce que ; p. 44, l. 7 : objets ; p. 51, l. 5 : indépendamment ; p. 53, l. 17 : à propos ; p. 64, l. 14 : décelé ; p. 80, l. 18 : ambiguïté ; p. 81, l. 25 : différence ; p. 91, l. 21 : CXVIII ; p. 92, l. 4 : *MDG* ; p. 110, l. 9 : tendancieux ; p. 117, l. 8 de la n. 1 : dus, l. 2 de la n. 3 : *satpati* ; p. 121, l. 8 : Aša.

3. Relevons que, p. 94, M. Dumézil est d'avis qu'il faut maintenant renoncer à rapprocher étymologiquement le nom du héros irlandais *Éremon* de celui du dieu indo-iranien *Aryaman*, et par conséquent supprimer le dernier chapitre de l'ouvrage qu'il lui a consacré en 1949 : *Le troisième souverain, essai sur le dieu Aryaman.*

Henri Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République* : Paris, Klincksieck, 1958, 507 pages.

Il est rare qu'une thèse de cette dimension inspire d'un bout à l'autre de ses discussions critiques un tel sentiment de sécurité. En présence d'une documentation dispersée, hétérogène, et d'une « littérature » surabondante et contradictoire, M. H. Le Bonniec, dégageant à chaque pas le plus vraisemblable, a reconstruit posément l'histoire du culte de Cérès à Rome de telle façon qu'il sera désormais impossible de ne pas se référer à l'image objective qu'il nous en propose.

Deux parties seulement : « Cérès, déesse italique » et « Cérès-Déméter ». Il eût mieux valu formellement diviser la seconde, pour distinguer la déesse latine, très partiellement hellénisée, du temple voisin du Grand Cirque de celle, tout à fait « démétrienne », à laquelle, à partir de la seconde moitié du IIIe siècle, s'adresse un culte tout grec et mystique. Sans mutation ni dédoublement de la personne divine, il est vrai, sans même différenciation épithétique et duplication de sanctuaire ; il n'y eut pas à Rome une « Cérès d'Henna » comme il y eut une « Vénus d'Eryx ». Mais le phénomène en est d'autant plus curieux (on le dirait singulier si le cas de Liber ne s'en rapprochait), et il méritait d'être souligné avec plus de vigueur.

De toute façon, l'évolution est nette. *Numen* neutre, à l'origine, ou plutôt sans doute épithète féminine de *Tellus* (= la terre plate, cultivable?), l'archaïque *Ceres* est avant tout une *creatrix*. Son engagement ou sa dépendance à l'égard de Tellus se manifeste de façon durable par ses fonctions non seulement agraires, mais matrimoniales et chthoniennes (les séismes, la mort). Il aurait pu être insisté davantage sur le passage à la personnalité sexuée (cf. le dieu mâle *Cerus*/*Cerfus*), qui lui vaut — à l'inverse de Tellus — la prêtrise d'un flamine. Mais M. Le Bonniec a raison d'appuyer sur l'origine italique et la permanence des liaisons, fonctionnelles et cultuelles, entre Tellus et Cérès, sans qu'il soit nécessaire de les supposer là où elles ne sont pas attestées. Cérès ne devient maîtresse du cycle de la végétation et de celui des travaux agricoles, des rites de la croissance, de la maturation et de la récolte des céréales, qu'en utilisant les « magies » telluriennes ; elle ne s'impose pas comme déesse agraire au point de laisser oublier qu'elle est aussi infernale. Sa spécialisation ancienne n'en est pas moins certaine. Et l'on pourrait tenter d'imaginer comment elle s'est historiquement précisée, par référence aux cultes agraires de la vallée du Cirque et opposition à la personne et au rituel de Dea Dia. Mais M. Le Bonniec a refusé cette démarche trop aventureuse, et même relégué l'examen (crucial, à notre sens) de ces « alliances et affinités

originelles de Cérès » tout à la fin de sa première partie, au lieu d'en faire la charnière entre son troisième chapitre (« Cérès dans le cycle de Tellus ») et le quatrième (« Cérès déesse agraire »). En revanche, l'étude et la discussion détaillée de tous les rites propres à Tellus et à Cérès sont menées avec une rigueur, une science et un bonheur exemplaires : en particulier sur les *Feriae Sementiuae*, où M. Le Bonniec améliore mes conclusions (p. 56-64) ; sur le *Sacrum Cereale* de Servius Dan. (*ad Verg. G.*, I, 21), qu'il propose de fixer non aux *Cerialia* du 19 avril, mais avant le premier labour de printemps (p. 67-72) ; sur les sacrifices de la *porca praesentanea* (funéraire) et de la *porca praecidanea* (propitiatoire de la moisson), enfin distingués de façon lucide (p. 91-107).

La deuxième partie s'ouvre sur « la reconnaissance officielle du culte hellénisé », par la fondation en 496-493 (selon Denys d'Halicarnasse) du temple de Cérès-Liber-Libera. On aimerait se rendre mieux compte comment M. Le Bonniec — qui rejette avec raison la thèse outrancière de M. Fr. Altheim — se représente le mode et le degré d'hellénisation de la déesse avant la constitution de la triade : « une influence campanienne... indéniable et ancienne » (p. 289) n'a, en fait, modifié ni le nom ni le culte latins. Et, d'autre part, M. Le Bonniec prouve fort bien que la triade n'est ni éleusinienne, ni sicilienne, ni étrusque, mais combine deux couples latins de dieux de la fécondité, Cérès-Liber et Liber-Libera. Quant au temple, *d'art* étrusco-grec comme il se doit à cette date, loin de témoigner d'une hellénisation déjà acquise des divinités qu'il recueillait, il a pu par son imagerie en créer les conditions et en affermir les apparences. De fait, pendant longtemps encore, les *ludi* des *Cerialia* (sans *pompa*, et avec, le 19 avril, leur lâcher de renards en feu et leurs courses de chars) n'eurent rien de spécifiquement grec : ce n'est que vers 175 que des représentations scéniques y furent ajoutées. Et, quand le mythe grec de l'enlèvement de Corè et des errances de Déméter à sa recherche se diffusa à Rome, l'ancien culte agraire était tellement urbanisé qu'on ne se scandalisait plus de commémorer avant la floraison du blé le drame symbolique de l'enfouissement et de la réapparition du grain. Nous pensons que, pendant les deux premiers siècles de la République, l'hellénisation de Cérès et de son culte fut très lente et toute superficielle. Le phénomène majeur, durant cette période, est l'évolution sociale qui, après avoir centré sur un sanctuaire plébéien les anciens cérémoniels d'une banlieue agricole, ne les a plus maintenus que par habitude calendaire en une agglomération citadine de plus en plus vaste. En contre-partie, le temple du Grand Cirque accroissait la compétence et l'autorité des édiles plébéiens, devenait dépôt d'archives officielles, prenait sens

politique et valeur économique : autour de Liber jouait l'idéologie de liberté, et Cérès patronnait les distributions annonaires. Tous ces aspects ont été parfaitement déduits et discutés par M. Le Bonniec.

De « l'hellénisation tardive du culte » de Cérès — en fait la seule explicite, et qui tranche brutalement sur la signification (procréatrice) de la triade comme sur l'ancienne ordonnance du culte latin — M. Le Bonniec nous procure l'étude la plus complète et la plus sûre. D'influence sicilienne, les *sacra Graeca Cereris Matris* n'apparaissent à Rome que vers 226 (au juste : entre 249 et 218), avec des prêtresses grecques, citoyennes cependant, qui assurent le service non plus de la triade, mais de Cérès-Proserpine. Le *sacrum anniuersarium* est une « fête matronale thesmophorienne » et mystique, précédée d'un jeûne rituel (*ieiunium*) ; seulement, célébré vers la mi-juin (comme le prouve le synchronisme, rectifié, de la bataille de Cannes), il représente aussi une duplication, mais d'un style tout nouveau, des fêtes de la moisson. A lui doivent être rattachés les « mystères » nocturnes, ou *initia*, réservés aux femmes, que Cicéron autorise par exception en en spécifiant l'origine grecque (*De leg.*, II, 21 et 35-37) ; mais sont-ce les mêmes que les *Romana... mysteria*, dont, de Cilicie, il demande à Atticus (*Ad Att.*, VI, 1, 26) le 13 février 50 que lui soit précisée la date? et serait-ce par crainte de se mettre en route pour Rome (au début de juillet !) un jour « tabou » (p. 430-436)?... Au contraire, le rite obscur des « Noces d'Orcus » est, en toute raison, rattaché à un autre culte, celui de Dis pater — Proserpine. D'origine purement grecque aussi est le jeûne collectif institué en 191 pour « procurer » des prodiges ; mais, quand de quinquennal il devient annuel et se transfère du début de l'année au 4 octobre, la veille de l'ouverture du *mundus Cereris*, ne s'agirait-il pas « d'une... contamination de rites grecs et romains »? L'hypothèse est tentante ; et alors quelle meilleure preuve de la vitalité de l'antique Cérès latine !

Un schéma aussi sommaire laisse perdre, il va de soi, avec une bonne part de l'essentiel, tout l'infini détail, auquel nous ne saurions trop recommander de se reporter. Tous les travaux antérieurs sont discutés sereinement, avec le sens le plus juste de ce qui en est douteux et de ce qu'il convient d'en retenir : ceux d'Altheim, R. Bloch, P. Noailles, Wagenvoort, Wissowa, Weinstock, moi-même... Et une sorte d'arbitrage, non d'éclectisme, mais de bon sens, dégage de leur confrontation des éléments de progrès qu'il faut bien dire scientifiquement fondés ; l'image du culte de Cérès qui en résulte est, d'ensemble, la plus vraisemblable ; un progrès de nos connaissances objectives se vérifie sur à peu près tous les points.

Est-ce à dire que cette analyse constructive, qui évite les risques

et dispense partout une lumière égale, n'ait que des avantages? On aimerait qu'un connaisseur aussi averti de Cérès dégage des problèmes, pose des questions, pousse l'audace jusqu'à formuler lui-même des hypothèses : sur l'évolution numinale, sur les cultes plébéiens durant la période étrusco-latine 509-449, sur la répartition religieuse entre édiles et flamine dans le culte de la triade, sur les rapports entre Cérès et Liber... On regrette qu'il n'ait pas voulu dégager, par comparaison, la profonde originalité du processus d'hellénisation de Cérès et de son culte... Mais il ne s'agit pas là de réserves sur un travail de tous points excellent[1] ; ce ne sont qu'exemples des aspirations que rend maintenant possibles ce livre fondamental.

Jean BAYET.

Edgar WIND, *Pagan mysteries in the Renaissance* : London, Faber and Faber limited, 1958, 230 pages et 77 illustrations, 50 sh.

Depuis quelques années on étudie beaucoup l'influence que la pensée antique a exercée sur l'art de la Renaissance italienne. Les travaux de Salis, de Panofsky, de Seznec, d'Ed. Wind ont précisé l'action de penseurs comme Marcile Ficin, auquel M. A. Chastel vient de consacrer un important travail (*Marcile Ficin et l'art*, Genève-Lille, 1954).

Aujourd'hui, M. Wind s'intéresse à la destinée des « mystères païens » pendant la Renaissance, en Italie. Distinguant mystères cultuels (Éleusis), mystères magiques (cf. Cumont) et mystères littéraires (Platon), c'est de ces derniers seulement qu'il s'occupe, puisque les Renaissants n'ont connu qu'eux, à travers Platon et le néo-platonisme (p. 16 et suiv.) : le rôle de Ficin et de Pic de la Mirandole a été, à cet égard, essentiel (p. 18-19). Grâce à eux et à d'autres humanistes dont il a relevé l'importance, M. Wind s'efforce de découvrir, au delà des apparences plastiques, la pensée qui organise les œuvres des peintres ou des sculpteurs, et dont elles ne sont que « l'expression voilée ». D'analyse en analyse — il vaudrait mieux dire : de surprise en éblouissement — M. Wind mène ses lecteurs devant des œuvres d'art pourtant familières, et qui leur apparaissent maintenant toutes nouvelles. Dans la Naissance de Vénus (Botticelli), j'avoue que la grâce de la déesse ne m'avait jamais rappelé que le geste pudique de la Vénus Médicis, qu'abritent également les Offices. J'avais tort. Il fallait remonter à la Vénus anadyomène d'Apelle, dont Botticelli s'efforça de retrouver la forme (il y a là une constatation intéressante, et que je crois juste :

1. Et dont la correction typographique est à peu près absolue. Je note seulement, en passant : p. 58, dernière ligne du texte : 30 et 31 (*au lieu de* : 29 et 30) ; p. 112, l. 15, *lire* : T. Statilio Ilius] ; p. 174, n. 6, *lire* : Ci-dessus...

les peintres de la Renaissance — et ceux du classicisme européen — se sont reportés volontiers aux descriptions littéraires d'œuvres disparues ; ils se sont aidés d'elles pour retrouver le souvenir des formes abolies : le mariage d'Alexandre par le Sodoma (Farnésine) est un exemple de ces tentatives et, pour une époque plus proche de nous, le tableau de la galerie Heim (Paris), attribué à L. Le Nain, et qui représente Ariane et Bacchus (cf. H. Bardon, *Hommages à W. Deonna*, 1957, p. 99-100), a été très justement rapproché de Pausanias (1, 20, 3 ; 10, 29, 2) par M. Ch. Sterling : *Il seicento europeo*, Roma, 1956, p. 162, n° 172). Mais ce n'est pas tout. Sur la toile de Botticelli, l'eau s'anime de petites vagues : leur écume rappelle la blessure d'Ouranos, tandis que l'apparition de la déesse qui vient de naître ajoute à l' « atmosphère cosmogonique générale » une teinte tout à fait néo-platonicienne. Pour les néo-platoniciens, en effet, toute naissance divine est une « passion » du dieu qui abandonne l'Un pour le Multiple. Or il y a deux Vénus (il me semble que Boccace avait eu tendance à dédoubler, pour le moins, les dieux antiques) : l'idéale et sa servante, une Vénus terrestre. La Vénus de Botticelli n'est que cette Vénus terrestre, de séduisante apparence, et la preuve en est le manteau dont on va la revêtir, car la nudité platonicienne est perfection et absolu. De même, sur le tableau de la Galerie Borghèse (Titien), où, à chaque extrémité d'un bassin rectangulaire, l'Amour sacré et l'Amour profane s'opposent et se répondent, n'allons pas croire que l'Amour sacré soit la femme assise, aux vêtements chastes et à l'air pensif. Le *De amore* de Ficin a persuadé M. Wind qu'elle est l'amour humain, un amour d'ailleurs méditatif et détaché. L'amour divin, c'est la figure nue, nue d'une nudité platonicienne.

Pareillement, l'Apollon et Marsyas de Raphaël, à la Stanza della Segnatura, va bien au delà du récit d'Ovide. Marsyas n'est pas vaincu, ou il ne l'est qu'en apparence. Sa flûte dionysiaque nous entraîne vers la sérénité apollinienne, car Marsyas est initié par Apollon ; la souffrance que lui impose le dieu n'est autre que la souffrance de l'âme qui va se séparer du corps pour s'unir à l'infini. D'où le symbolisme de l'écorchement. *Quid me mihi detrahis?* (*Metam.* 6, 385) : voilà la suprême métamorphose, celle qu'Ovide n'avait pas prévue.

D'un livre si riche, si surprenant, un latiniste retiendra d'abord d'utiles considérations sur les sources de la connaissance de l'antiquité dans l'Italie des xv^e^ et xvi^e^ siècles. Plus que les textes du latin tardif, les ouvrages de Ficin et de Pic de la Mirandole, à qui M. Wind attribue une influence peut-être excessive, ont joué le rôle d'intermédiaire — un intermédiaire assez déformant : mais il ne faut pas se plaindre de changements qui résultent d'une pensée exigeante et souvent profonde. Quant

à l'art antique (cf. Wind, p. 129), on n'en connaissait alors à peu près rien, à part les sarcophages. Les scènes sculptées sur les tombeaux ont suscité d'autant plus d'intérêt qu'on ne savait point que les vases grecs du v^e^ siècle portaient le dessin des mêmes légendes, dès lors beaucoup moins « mystérieuses » qu'on ne supposait. Il s'est développé ainsi une tendance à aborder les œuvres antiques avec un esprit littéraire : cette constatation justifierait, s'il en était besoin, l'effort de M. Wind, qui, sur ce point, est pleinement un homme de la Renaissance.

De la sorte, l'Antiquité (Rome, bien sûr, de préférence à la Grèce) fournit les thèmes : on utilisa Ovide plus que tous les autres, Apulée aussi, dont l'*Ane d'or* apparut comme une somme de la pensée platonicienne, et même un Aulu-Gelle. Mais, si Rome offre le motif et l'esquisse de la forme, ce sont les platoniciens qui les pénètrent de pensée et de symbolisme. M. Wind aurait pu poursuivre son enquête et nous montrer, sans grande peine, que l'évolution s'est continuée après la Renaissance : peu à peu le thème s'est dépouillé du symbole, l'allégorie est devenue décorative — fastueuse ou gracieuse seulement. Nous voici alors devant l'art classique : chez Guido Reni ou le Guerchin ou Luca Giordano, chez Ribera, chez Rubens, Jordaens ou Breenbergh, chez Laurent de La Hyre ou Carle van Loo, Apollon écorche Marsyas sans trop se soucier de ce qu'il convient d'en penser. Il faut avouer que les œuvres que M. Wind analyse avec tant de savoir et d'acuité sont beaucoup plus chargées d'intentions. Ainsi, la triade des Grâces suscite une série de recherches d'ordre philosophique, que M. Wind détermine en des pages d'une fermeté précise. La médaille de Pic de la Mirandole, dont le revers s'orne des trois Grâces surmontées des mots *Pulchritudo*, *Amor* et *Voluptas*, s'explique par la philosophie trinitaire de l'amour, telle que Ficin la concevait. La pensée abstraite élucide ici l'œuvre d'art jusque dans le détail : le premier bienfait de l'amour, *Pulchritudo*, descend sur nous de l'au-delà, tandis que la Grâce ravie, *Amor*, tourne le dos au monde pour contempler les vérités qui nous dépassent (*Voluptas*)[1]. La fonction assignée à l'amour, qui sert de médiateur entre *Pulchritudo* et *Voluptas*, répond à la définition de l'amour donnée par Platon dans le *Banquet* et reprise par Ficin dans sa doctrine de l'amour divin. Ce groupe des Grâces, nous le retrouvons dans le Printemps de Botticelli ; mais il s'y intègre à un ensemble très complexe. M. Wind nous rappelle que la toile fut peinte pour Lorenzo di Pierfrancesco, cousin de Laurent le Magnifique, et élève de Ficin et de

1. Je signale que, avec Pontus de Tyard (*Solitaire premier ou dialogue de la fureur poétique*, Paris [1575]), le platonisme français propose une exégèse philosophique des trois Grâces beaucoup plus pragmatique et utilitaire.

Politien. Les réminiscences d'Horace, d'Ovide ou des hymnes homériques n'éclairent que des détails. En réalité, il s'agit d'une conception figurée de l'amour, où le groupe des Grâces répond à celui que forment Zéphyr, Flore et Chlorys : *Chloris eram quae Flora uocor*, écrivait Ovide. Mais la poésie n'a donné, une fois encore, que le thème : l'interprétation est autre. La Chloris qui fuit et l'amoureux Zéphyr s'unissent dans la beauté de Flore : la Passion (Zéphyr) a transformé la Chasteté (Chloris) en Beauté (Flore). La même intention explique le groupe des Grâces (opposition et accord : Volupté et Beauté nouent sur la tête de la Chasteté le nœud symbolique de leurs doigts). Quant à Mercure — Amour contemplatif — il est, chez Ficin, le dieu qui rappelle les esprits vers les choses célestes par le pouvoir de la raison : sur la peinture il continue le mouvement des Grâces, et le regard de Castitas va à lui, c'est-à-dire à l'au-delà. Il répond à Zéphyr, l'amour-passion, dont il est une forme sublime. Au centre du tableau se tient Vénus, déesse de modération, de concorde et d'harmonie : elle garde les deux formes contemplatives de l'amour, symbolisées dans leur concordante opposition par Mercure et Zéphyr.

Ces quelques remarques prouvent, je pense, la richesse de l'ouvrage de M. Wind. Il y a là une pénétration rare, servie par une connaissance tout à fait admirable des penseurs de la Renaissance italienne. Je suis sûr que les historiens de l'art retiendront une grande partie de ses commentaires.

Pour ma part, il me semble que le livre aurait encore besoin d'une mise au point. Il traite de sujets si difficiles, si subtils ! Parfois, la démonstration paraît se dérober à nos bonnes volontés accueillantes. Et puis, est-il certain que les textes que signale M. Wind soient précisément ceux qui ont agi sur l'artiste? La pensée de la Renaissance italienne est d'une telle richesse, non exempte de contradictions ! Admettrai-je aussi que les peintres et les sculpteurs aient toujours participé à ce mouvement de réflexion, qui fut puissant certes, mais qui est surtout l'œuvre d'intellectuels? On m'objectera le Vinci et Michel-Ange. Assurément. Mais croirai-je que Titien participe toujours à ces exégèses? N'oublions pas que nous n'avons aucun texte des artistes ici étudiés qui permette d'affirmer que l'influence décelée par M. Wind a été subie par eux en toute lucidité. D'autre part, même un thème qu'un grand artiste a su mettre en œuvre en le chargeant de symbolisme philosophique ne chemine-t-il pas, ensuite, selon sa voie personnelle, qui l'écarte forcément de ces interprétations exégétiques? Au fond de la toile qu'on appelle la Vénus d'Urbino, deux femmes se penchent sur un coffre : vont-elles y chercher le vêtement qui ramènera dans ce bas monde la beauté idéale? L'explication séduit ;

elle est historiquement possible ; mais rien ne me prouve que l'intention de Titien fut telle. Certes les artistes de la Renaissance ont beaucoup réfléchi, mais M. Wind a réfléchi encore plus qu'eux, et les peintures italiennes du XVe et du XVIe siècle sont devenues pour lui forêt de symboles. On excusera un latiniste, qui s'est senti parfois un peu égaré en ces mystères, d'estimer que la priorité, dans l'acte de la création picturale, a dû revenir, de temps en temps, aux exigences plastiques.

H. BARDON.

Archéologie.

Albert GRENIER, *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, 3e partie : *L'architecture* : Paris, Picard, 1958, 2 volumes, 1.026 pages.

Depuis 1934, nous attendions avec impatience et confiance la suite du précieux *Manuel* que M. A. Grenier, poursuivant l'œuvre de J. Déchelette, consacre à l'archéologie gallo-romaine. Il vient de répondre à nos vœux par un exposé substantiel, qui présente les principaux monuments de la Gaule sous un double éclairage, méditerranéen et celtique.

Après une introduction trop modeste et une bibliographie exhaustive, la première section contient des indications utiles sur la valeur des nombres et le calcul des proportions, les ordres et les termes d'architecture, les matériaux et les techniques. Malgré l'imprécision des critères chronologiques, je crois que l'usage de la brique, soit isolée soit même en double cordon, s'est répandu dans la vallée du Rhône dès le Ier siècle après J.-C. (p. 71-72).

La deuxième section est consacrée à l'urbanisme : après avoir montré le caractère social et politique, artistique et scientifique, de la ville, colonie romaine ou latine, fondation impériale ou agglomération indigène, M. A. Grenier examine le plan des principales cités. A Orange, le titre de la page 180 « *Le Gymnase (le prétendu Cirque)* » est un peu trompeur, car le texte élimine à juste titre aussi bien le prétendu gymnase que le prétendu cirque ; à Lyon, le sanctuaire fédéral des Trois Gaules peut se dater de 12 plutôt que de 10 avant J.-C. (p. 222 et 687).

Dans la troisième section, nous abordons les monuments par les portiques et par les capitoles de Narbonne, de Toulouse et d'Autun. Puis nous descendons aux forums : M. A. Grenier s'arrête longuement à celui d'Arles, pour examiner en toute objectivité les hypothèses divergentes et conclure avec beaucoup de vraisemblance qu'il se trouvait au-dessus des fameux « cryptoportiques », qui devaient servir d'*horrea*, comme à Narbonne, Reims et Bavai ; pour l'exèdre voisine, ornée de colonnes et de niches, il se rallie un peu vite à l'opinion de M. Formigé qu'elle « ne paraît pas postérieure à Trajan » (p. 292), alors que