aériennes et cartes bien commentées, sites et monuments, routes). Recueil joint de 8 cartes dépliantes avec surcharges. Un travail pionnier et méritoire.

R. CHEVALLIER.

Renée MUSSOT-GOULARD, *Histoire de la Gascogne*, « Que sais-je ? », n° 462 : Paris, P. U. F., 1996, 127 pages.

Seul le premier chapitre de cet ouvrage (*De l'Aquitaine à la Gascogne*) concerne les études latines, par le rappel qui est fait des temps romains et des temps barbares (*la période gothique*, p. 29, *la tourmente franque*, p. 36, *Les Gascons*, p. 40). Cette section mentionne les fluctuations de frontières qu'a connues la région au temps de l'administration romaine et celles de l'appellation, qui n'a pas toujours été contrôlée (Aquitaine de César, Aquitanique d'Auguste, Province des Neuf Peuples, principauté de Loup, *Wasconia*, etc.). Ainsi les « neuf peuples » forment une ethnie unique, fortement structurée (on est de naissance novempopulanienne). Mais dès qu'une énumération propose un détail des peuples en question, on s'aperçoit qu'il y a une douzaine de noms... Au même moment, d'ailleurs, l'Aquitaine n'est plus que la partie septentrionale de la Garonne, alors que le nom d'*Aquitani* représentait jadis les peuples méridionaux. Les *Vascones* eux-mêmes sont connus depuis la part importante qu'ils prirent dans la guerre de Sertorius contre Pompée. Leur férocité légendaire est encore un lieu commun chez Paulin de Nole ou Grégoire de Tours.

Christian NICOLAS.

Histoire des religions.

Gérard CAPDEVILLE, *Volcanus, recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, *B. É. F. A. R.* n° 228 : Rome, École française de Rome, 1995, 519 pages.

La lecture de la thèse de G. CAPDEVILLE sur Vulcain, dont la publication était attendue depuis plusieurs années, surprendra peut-être certains lecteurs. C'est un livre ambitieux — ce qui n'est pas à nos yeux une mince qualité —, et, ce qui n'est pas si fréquent pour ce genre de travaux, qui se bornent souvent à présenter des états de questions, indispensables certes mais qui n'ont pas la prétention d'en renouveler la problématique, offre une thèse au sens propre, c'est-à-dire une proposition de construction nouvelle à partir du rassemblement des données. Dans le cas précis, cela peut sembler une gageure. G. CAPDEVILLE part des légendes romaines où intervient Vulcain, ce qui représente assez peu de choses, fait intervenir le Velchans étrusque, sur lequel nous ne savons presque rien, et traite du Velchanos crétois, lui aussi bien obscur et dont on ne voit pas *a priori* ce qui pourrait le rapprocher de Vulcain (ou de Velchans) sinon une analogie de nom que beaucoup seraient portés à considérer comme purement fortuite. Mais justement G. CAPDEVILLE parie sur la réalité d'un lien ancien, que révèlerait la communauté de nom. C'est cette hypothèse qui l'autorise à proposer la reconstitution d'un archétype commun, et, étant donné sa manifestation à travers des exemples romain, étrusque et crétois, il convient d'envisager un héritage remontant au-delà de l'indo-européanisation, au substrat méditerranéen, seul susceptible de rendre compte d'un tel phénomène. Bref, l'auteur invite le lecteur à la reconstitution d'une idéologie non plus indo-européenne, comme les travaux de G. Dumézil nous ont habitués à le faire, mais

pré-indo-européenne. C'est à ce stade primitif que se situe l'étude comparative à laquelle renvoie le parallélisme Volcanus/Velchans/Velchanos — analogue à celui qu'on constate par exemple dans le cas de termes de flore dits « de substrat ».

La démarche est en soi légitime, et le caractère hypothétique des propositions n'est pas une objection dirimante. Après tout la méthode « dumézilienne » classique ne procède pas autrement; elle aussi cherche à reconstituer des ensembles cohérents à partir d'éléments dispersés, et le plus souvent réinterprétés, réinsérés dans des systèmes où leur signification d'origine n'est plus vraiment sentie (on pensera par exemple à la recomposition zoroastrienne du panthéon iranien, avec la démonisation de certains dieux). Simplement, dans le cas de cette idéologie pré-indo-européenne, il faut compter avec une part d'évolution encore plus grande, un caractère nécessairement encore plus ténu des indices sur lesquels on peut se fonder. Des esprits prudents jugeraient peut-être qu'il vaut mieux s'abstenir (et nous pouvons en effet évoquer les échafaudages extravagants auxquels a abouti une certaine *linguistica mediterranea* jonglant avec des rapprochements de toponymes vaguement assonnants, sans qu'aucune donnée de sens — et pour cause — ne pût les appuyer). Nous pensons pour notre part que, toute hypothétique qu'elle soit, la démarche méritait d'être suivie : nous rappellerons que W. BURKERT a bien rendu compte de certains détails de la pratique sacrificielle grecque (conservation des os de la cuisse) par des coutumes remontant aux chasseurs de l'âge paléolithique.

La démarche est rendue d'autant plus ardue pour les données qu'envisage G. CAPDEVILLE que certains problèmes spécifiques se posent. Il faut d'abord dégager ce qui remonte sûrement à ce stade pré-indo-européen. Or ce n'est pas toujours aussi simple qu'on pourrait le croire. Pour l'auteur, Vulcain et ses homologues étrusque et crétois seraient le reliquat d'un dieu masculin, lié au feu et en rapport avec les pratiques d'initiation juvénile, parèdre d'une figure féminine, à la fois mère et épouse. Si ce dernier trait évoque sans conteste la figure de la Grande Mère méditerranéenne, et est clairement non indo-européen, il convient d'être beaucoup plus nuancé, et prudent, sur les autres points. Un phénomène aussi universel que l'initiation n'est évidemment pas étranger aux usages indo-européens (il suffit d'évoquer les études consacrées par G. Dumézil à l'initiation guerrière, par exemple, dans *Heur et malheur du guerrier*, mais le phénomène n'est pas uniquement de « deuxième fonction »). Il ne suffit pas à lui seul à définir une autre idéologie, pré-indo-européenne, et il serait bon de dégager clairement ce en quoi l'initiation liée à un dieu comme Vulcain est reconnaissable comme telle, et ce en quoi elle a pu être repensée selon des schémas indo-européens (nous avons cru pouvoir montrer dans un article des *Mélanges R. Schilling* que l'initiation de Romulus et Rémus suivait un schème trifonctionnel). Même le lien avec le feu du dieu masculin principal, qui fait figure de chef et de roi, n'est pas absent des conceptions proprement indo-européennes. Il faut rappeler l'existence d'une riche mythologie sur ce point, avec le thème du « feu dans l'eau », si présent en Iran avec la notion de *Xvaranah*, cette auréole de feu qui caractérise le souverain légitime et qui évoque irrésistiblement celle qui entoure la tête du jeune Servius Tullius. Nous avons exploré cette voie dans un article du colloque Calliope II, *Caesarodunum* 16 *bis*, 1981 (Caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins) ; elle nous semble toujours valable. Mais cela ne veut pas dire qu'il faut récuser sur ce point la démarche proposée par G. CAPDEVILLE, qui regarde dans une autre direction. Les deux ont pu se superposer, se combiner et, plus généralement, on a certainement affaire ici à un thème — celui du lien du feu et du souverain — qui transcende, comme bien d'autres, la distinction indo-européen/non indo-européen.

La grande difficulté d'un essai de reconstruction comme celui-ci est que l'archétype à envisager est inévitablement encore plus lointain que celui que cherche à retrouver une démarche comparative portant sur des données indo-européennes. Étant donné justement l'indo-européanisation, notamment pour les faits romains, on ne peut plus espérer que retrouver les traces d'un système de pensée qui auront été intégrées dans des conceptions nouvelles. Il s'agira, encore plus qu'ailleurs, de *membra disjecta* qui auront été insérés par exemple dans un récit légendaire qui répond à d'autres préoccupations. Il est indéniable — selon nous — que la geste de Romulus a été composée en fonction de schémas indo-européens — que ce soit l'aspect « varunien » de la souveraineté, comme l'a suggéré G. Dumézil, ou une série de séquences trifonctionnelles appartenant au type du « premier roi » comme nous l'avons nous-même proposé. C'est en fonction de cette vision que l'initiation du héros a été pensée (ou repensée), et la référence à Vulcain est devenue si peu essentielle qu'elle est le plus souvent totalement absente des récits. Mais cette recomposition ne signifie pas qu'il soit illégitime de rechercher des éléments antérieurs. Qui plus est, elle peut permettre de rendre compte de certaines difficultés particulières. Ainsi on peut relever que, dans la reconstruction de G. CAPDEVILLE, le dieu du feu primitif apparaît dans une position différente à Rome et en Crète : dans le premier cas, il est père du roi et dans le second il occupe la position du dieu juvénile et futur souverain lui-même. Une telle redistribution des rôles n'est pas impossible à partir du moment où le schéma initial a été repensé, modifié. Les données indo-européennes elles-mêmes fournissent un bon exemple d'un processus analogue, avec *Dyauh pitar*, le dieu du ciel indien, qui est linguistiquement un homologue parfait du Jupiter latin : mais les deux dieux, tels que nous les connaissons, répondent à une définition religieuse différente, puisque Jupiter est une claire figure de dieu souverain, tandis que la divinité indienne appartient au type des dieux-cadres (comme Ouranos ou Janus; voir nos articles dans *R. H. R.*, 1978 et 1980).

Ce riche travail appellerait beaucoup de remarques de détail. Nous nous bornerons à quelques-unes. Ainsi nous estimerions que l'explication proposée par J. HEURGON dans *La vie quotidienne chez les Étrusques* pour l'épisode de Cacu et des frères Vibenna, y voyant une application du thème légendaire grec de la capture du devin, reste la plus satisfaisante de celles qui ont été proposées, surtout depuis que F.-H. MASSA-PAIRAULT l'a complétée par la référence à la capture d'Hélénos par les héros grecs de la guerre de Troie (ce qui rentre dans une polémique précise entre Romains et Étrusques à cette époque). Nous ne croyons pas que l'allusion, dans le texte de l'oracle de la version de Promathion de la légende de Romulus, à la naissance d'un seul héros exclut vraiment la procréation de jumeaux : Rémus ne joue qu'un rôle de faire-valoir et n'a pas à être mis sur le même plan que son frère. Mais nous savons gré à l'auteur, sur cette question de jumeaux, d'avoir valorisé les traces de gémellité existant au niveau de Faustulus, et aussi, en position semblable, dans la légende de Caeculus et dans la tradition sur Servius Tullius, que nous avons nous-même explorées dans un article des *Studies in Honor of E. C. Polomé* (Twins and Twins in the Legend of the Founding of Rome). Nous avons aussi apprécié la mise en parallèle des récits concernant Servius Tullius et Romulus (qu'on pourrait poursuivre sur d'autres points : extension du *pomerium*, organisation politique de la cité, triplicité des triomphes). Même si ce n'était pas là la préoccupation de l'auteur, ces remarques sont importantes pour l'appréhension de la réalité historique de la figure de ce roi, et l'alignement voulu de la présentation de son règne sur la légende du fondateur, telle qu'elle devait exister déjà à cette époque (dans la ligne des travaux de S. MAZZARINO et F. COARELLI). Signa-

lons encore les très bonnes pages sur les dieux fulgurants étrusques, sur la question complexe des foudres et des conseils du Jupiter toscan. Là comme ailleurs, G. CAPDEVILLE offre tous les textes de référence, et en donne une traduction — ce qu'on ne trouve pas dans les autres ouvrages sur la religion étrusque. C'est dire que cette thèse, si elle va bien au-delà d'un simple recueil de documents, les fournit aussi, et excellement.

Dominique BRIQUEL.

Santiago MONTERO, *Diosas y adivinas. mujer y adivinacion en la Roma antigua*, coll. Paradigmas, Biblioteca de Ciencias de las Religiones : Madrid, 1994, 254 pages.

La divination antique avait déjà été l'objet de nombreuses études, synthèses volumineuses ou enquêtes spécifiques, mais on ne s'était jamais intéressé particulièrement à la place occupée par les femmes dans la divination. S. MONTERO vient heureusement combler cette lacune pour le monde romain.

Son étude est divisée en deux grandes parties : la première couvre la période qui va de Tarquin l'Ancien à la fin de la République ; la seconde arrête la recherche en 384 ap. J.-C. Chacune analyse successivement les déesses oraculaires, les prophétesses, les rapports entre les femmes et la divination. Le choix des dates qui limitent chaque période demanderait certes quelques explications (d'autant plus qu'il y a de curieux glissements : la prophétesse Martha, attachée à Marius, n'apparaît que dans la seconde moitié du livre, de même que Scipion l'Africain ou Sylla) mais la structure s'explique à la lecture : toute l'œuvre est fondée sur le postulat initial, emprunté à Cicéron — dont le *De diuinatione* est évidemment fondamental pour toute étude de ce genre —, que la divination comporte deux catégories : la divination inspirée ou naturelle, dans laquelle la divinité s'exprime directement par la bouche d'une personne « possédée » et la divination inductive, qui est une véritable science de l'interprétation des signes envoyés par les dieux. Celle-ci, la seule reconnue officiellement à Rome, est aux mains de la communauté masculine, qui confie à des spécialistes (augures, haruspices, décemvirs) le soin de la pratiquer. La femme, de par sa nature plus sensible, est uniquement concernée par la divination naturelle ; or celle-ci est considérée avec méfiance pour son caractère incontrôlable ; le vocabulaire lui-même donne à ce type de divination un sens défavorable et confond délire prophétique et déraison. Pendant la période républicaine le sénat interdit et même persécute la divination inspirée et par conséquent la divination féminine. Elles prennent leur revanche sous l'Empire. La thèse est convaincante, même si l'esprit de système conduit parfois l'auteur à forcer les données à entrer dans le cadre de sa démonstration (d'où les glissements chronologiques dont nous avons déjà parlé). Il analyse avec justesse les raisons qui conduisent les Romains à interdire à la femme toute parole inspirée : l'inspiration libère la parole féminine, alors que l'idéal de la matrone romaine est celui de la « silent woman ». Il aurait fallu rappeler à ce sujet qu'avant d'être battue à mort par son mari pour avoir bu du vin, Fauna, dont l'épithète Fatua révèle la nature prophétique, passe pour avoir été une matrone modèle, que nul homme n'avait vue ou entendue, au point qu'on ignorait son nom ; de sorte que son châtiment apparaît comme la sanction d'une faute fondamentale : la libération de la parole inspirée féminine par le vin, acte qui la fait sortir de son statut matronal (il est regrettable que l'étude de L. MINIERI, *Vini usus feminis ignotus, Labeo*, 1982, ne soit pas citée). On lira avec intérêt les pages qui montrent comment les anciennes déesses oraculaires ont perdu soit leurs

vertus prophétiques soit leur nature divine. Il faut cependant remarquer que cette historicisation n'est pas propre aux déesses : Rome considère également ses dieux comme des hommes divinisés, à commencer par son fondateur. Il est vrai en revanche que Fortuna ne possède pas (ou plus ?) à Rome les dons oraculaires qu'elle manifeste à Préneste ou à Antium. Mais je ne suis pas sûre que Rome ait montré à l'égard des sorts de Préneste le scepticisme méprisant d'un Cicéron : il faut distinguer les croyances populaires des critiques des esprits éclairés. En tout cas Rome n'excluait pas le hasard de la vie politique, comme l'affirme l'auteur, puisque c'est par tirage au sort que s'effectuait le choix des gouverneurs des provinces. On découvrira avec intérêt que le pouvoir oraculaire des déesses était souvent associé à leur rôle de protectrices des naissances ; cette association est bien illustrée par la figure de Carmenta, de la double Fortune de Préneste ou d'Égérie. La fonction oraculaire de Junon est moins nette, sauf quand elle porte l'épithète de Moneta (mise en relation avec *monere*) ; les exemples cités ne sont pas tous convaincants : en particulier on peut difficilement considérer le corbeau qui vient miraculeusement aider Valerius Corvinus comme un signe oraculaire. La méfiance de Rome envers la divination inspirée se retrouve dans son attitude envers les prophétesses. Tarquin achète certes les livres de la Sibylle, mais avec réticence ; et ces livres seront enfermés dans le temple de Jupiter Capitolin, et confiés à un collège de prêtres, les décemvirs. Quant à la Pythie, elle apparaît comme une femme en proie à une transe délirante. Cette image négative, proche de celle de la Bacchante, est bien éloignée de la réalité telle que l'ont établie les chercheurs modernes, ce qui prouve à la fois la méconnaissance et la méfiance de Rome envers la prophétesse. On regrettera que le personnage de Tanaquil n'occupe ici qu'une place restreinte alors qu'elle est la seule femme de l'histoire romaine à pratiquer elle-même l'interprétation des signes divins et pourrait par là même affaiblir toute la thèse de l'auteur.

Si la femme est incapable d'interpréter les signes envoyés par les dieux, les dieux se servent volontiers d'elle pour faire savoir leur message. Mais c'est sans le savoir ni le vouloir que les femmes donnent des présages par leurs paroles (*omina*) ou par leur comportement. L'immoralité féminine (en particulier l'*incestum* des Vestales), les naissances monstrueuses dont elles sont l'origine sont pour les Romains des *prodigia* qui expriment le courroux divin (on saura gré à S. MONTERO d'en avoir dressé une liste détaillée).

Mais à partir de l'époque impériale tout change : Rome s'ouvre avec frénésie à des types nouveaux de divination, en premier lieu à l'inspiration prophétique ; et les femmes participent de plus en plus aux techniques divinatoires. Nous sommes alors plongés dans un monde inquiétant où fourmillent sorcières, astrologues et devineresses. Les chefs de guerre se fient aux prédictions des prophétesses gauloises ou germaines. Les femmes ne se contentent pas de consulter sorcières, diseuses de bonne aventure ou astrologues, elles pratiquent elles-mêmes la divination, possèdent leur Pétosiris ou leur clef des songes. Le livre s'achève un peu abruptement, sans conclure. À nous de le faire : les progrès de la divination inspirée semblent marcher de pair avec l'émancipation féminine.

L'ouvrage est pourvu d'une bibliographie abondante et d'un double index des sources et des auteurs. Un index général eût cependant été le bienvenu. On regrettera surtout un certain nombre de négligences dans l'orthographe des noms étrangers, propres (« Le Boniec » pour Le Bonniec ; « Reugemont » pour Rougemont) ou communs (« des coleurs crardes » p. 63) et même antiques (« Priamo » pour Priape p. 149). On aurait préféré que les citations soient faites en latin ou du moins que le texte original soit systématiquement donné en note et surtout que les citations latines soient sans erreur, ce qui n'est pas toujours le cas (*muliebris fraude*

pour *muliebri* p. 97 ; *attendi animi* pour *attenti* p. 57, etc.). Mais ces réserves mises à part, on lira avec intérêt ce livre riche, bien documenté et qui éclaire un aspect nouveau de la condition féminine à Rome.

N. BOËLS-JANSSEN.

Jean-Marie PAILLER, *Bacchus. Figures et pouvoirs* : Paris, Les Belles Lettres, 1995, 228 pages.

On sait que J.-M PAILLER est l'auteur de *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C à Rome et en Italie : vestiges, images, tradition*, Paris-Rome, 1988. Dans ce nouvel ouvrage, il tente de cerner la personnalité divine de Dionysos-Bacchus. Entreprise difficile, car le dieu offre des visages simultanés et successifs, et n'est perceptible que par ses figures et ses pouvoirs. D'où, l'auteur en est bien conscient, « la structure plurielle, sinon éclatée » du livre.

Une première partie est consacrée à l' « aventure bachique ». L'auteur rappelle d'abord dans une première sous-partie (« L'âme du vin ») la variété et l'ambivalence des manifestations dionysiaques (sérénité athénienne, frénésie thébaine) en s'appuyant sur des textes éclairants ; puis il prend le cas concret d'une statue de Sucellus du IIe siècle de notre ère découverte en 1969 en Lozère et présentant des traits bachiques ; il commente ensuite deux enquêtes sur Bacchus : le *Dionysos à ciel ouvert* de M. DÉTIENNE fondé sur l'idée de *dynamis*, et l'*Identità culturale e conflitti religiosi* de E. MONTANARI, développant l'opinion que le vin est en définitive à Rome l'apanage de Jupiter. Une deuxième sous-partie est intitulée « Le dieu en ses domaines » : elle traite des grottes, dont l'auteur étudie les symbolismes d'une façon générale, du soleil, avec lequel J.-M. PAILLER pense que Dionysos est lié et que le Fufluns étrusque doit être mis en relation, et des *oscilla*, décors de maisons, interprétés comme des signes de reconnaissance entre sympathisants des mystères bachiques.

Une deuxième partie s'intéresse aux « bacchantes en Italie ». Elle contient un réexamen de la célèbre inscription de Cumes du Ve siècle av. J.-C. (« Nul ne peut être enterré ici s'il n'est devenu bacchant »), aboutissant à la proposition que devenir bacchant consiste en définitive surtout à revêtir le costume bachique ; elle contient également un réexamen de l'affaire des Bacchanales de 186 av. J.-C., présentant les principaux repères bibliographiques, élargissant le débat (notamment à l'orphisme en Italie) et exposant l'intérêt par rapport au dionysisme des fouilles de Bolsena. Le *bacchanal* apparaît à l'issue de cette enquête à la fois comme « lieu et lien », c'est-à-dire comme une occasion donnée aux membres accueillis de constituer aussi bien un corps de citoyens qu'une organisation spécifiques. L'affaire des Bacchanales est encore considérée dans ses implications familiales et publiques, et l'auteur invite en conclusion son lecteur à se garder des tentatives réductrices, notamment par la négation de l'existence ancienne d'une eschatologie dans le dionysisme des Ve-IVe siècles av. J.-C.

Cet ouvrage, nourri de nombreuses lectures, est intéressant et brillant, mais inégalement convaincant. Nous suivons volontiers l'auteur dans l'importance qu'il donne à l'eschatologie dionysiaque, mais nous jugeons hasardeuses ses analyses sur le costume bachique et sur les *oscilla*, et trop générale son étude sur la grotte. On regrette l'absence d'index.

G. FREYBURGER.

Cristianismo primitivo y religiones mistéricas par J. ALVAR, J. M. BLÁSQUEZ, S. FERNÁNDEZ ARDANAZ, G. LÓPEZ MONTEAGUDO, A. LOZANO, C. MARTÍNEZ MAZA, A. PIÑERO : Madrid, Catedra Historia, Serie Mayor, 1995, 546 pages.

Il s'agit d'une série d'études portant à la fois sur le christianisme primitif et sur les religions à mystères qui lui furent contemporaines, le christianisme y étant considéré non pas du point de vue de l'histoire de l'Église, mais simplement comme une parmi les nombreuses religions de l'Empire romain. Le volume compte 33 études, dues le plus souvent à J. M. BLÁSQUEZ. La majorité d'entre elles concernent le christianisme, envisagé sous les aspects les plus divers (les sources sur Jésus, la civilisation de l'époque, la sociologie du christianisme ancien, la réaction païenne, la gnose, l'influence de la philosophie grecque sur les penseurs chrétiens, etc...) ; mais d'autres traitent de cultes païens : ceux de la déesse Syrienne, de Cybèle, d'Isis et Sérapis, et de Mithra. L'ouvrage a le mérite de considérer un grand nombre de questions et d'aborder des points fondamentaux, tels que les causes du triomphe du christianisme ou les analogies entre celui-ci et les religions à mystères. Cependant, l'ensemble reste trop souvent général et superficiel, beaucoup d'assertions n'étant pas appuyées sur des références précises à des sources antiques ou à des travaux modernes. La bibliographie est donnée à la fin du volume. Elle est judicieusement présentée par thèmes, mais il y manque des titres importants pour les mystères isiaques.

G. FREYBURGER.

Archéologie. Histoire de l'Art.

Antonietta VIACAVA, *L'atleta di Fano*, collection « Studia archaeologica », n° 74 : Rome, l'Erma di Bretschneider, 1994, 154 pages, 116 photographies.

On sait que l'admirable bronze représentant un jeune athlète, recueilli par des pêcheurs de Fano, au large de l'Adriatique en 1961, est aujourd'hui au Musée Paul Getty en Californie. Il faut savoir gré aux administrateurs de ce musée d'avoir confié à l'excellente spécialiste qu'est Antonietta VIACAVA l'étude complète de cette pièce exceptionnelle, qui s'avère maintenant sans conteste être un des rares bronzes de Lysippe lui-même. Après avoir évoqué les circonstances de la trouvaille et les vicissitudes qui l'ont conduite d'Italie en Suisse puis aux U. S. A., l'auteur reprend avec une grande objectivité toutes les études auxquelles a donné lieu ce bronze fascinant. Cette étude critique est elle-même une leçon de méthode et de lecture de la littérature archéologique — souvent passionnée et contradictoire — qui entoure tous les sujets prêtant à controverse. Elle passe ensuite à une description minutieuse de la statue, et particulièrement du geste qu'elle esquisse (et qui n'est pas, comme l'avait bien vu déjà Claude ROLLEY, le geste « napoléonien » par lequel l'athlète poserait lui-même la couronne sur sa tête), enfin elle passe au délicat problème de l'attribution (Lysippe lui-même ou un artiste de son école) avant d'avancer avec fermeté vers la datation proposée : vers 340, à un moment où Lysippe vient d'arriver à la Cour d'Alexandre et se met à reproduire les princes de l'entourage du jeune élève d'Aristote. Elle nous conduit enfin à son hypothèse, qui est de voir dans cette statue l'effigie de Seleucus Nicator dans sa jeunesse. Non moins riche est le chapitre qui étudie les dérivations du type lysippéen ainsi créé et toute la « descendance » iconographique connue, en sculpture, sur les monnaies et même en mosaïque. Le personnage historique du séleucide était si remarquablement traduit (Ch. PICARD disait que Lysippe divinisait les humains) qu'il a servi de modèle