

Philippe ROUSSEAU*

UN PARCOURS AUDACIEUX :
HÉSIODE DE L'ENÛMA ELISH AU PARADIS PERDU

À propos de : S. SCULLY, *Hesiod's Theogony. From Near Eastern Creation Myths to Paradise Lost*. - Oxford : University Press, 2015. - X+268 p. : bibliogr., index. - (Oxford Monographs on Classical Archaeology). - ISBN : 978.0.19.025396.7.

La réception d'Hésiode dans l'Antiquité, peu étudiée pendant longtemps¹, a fait l'objet ces dernières années de travaux qui en ont profondément renouvelé la compréhension. Mentionnons en particulier, depuis le *Brill's Companion to Hesiod*², les articles rassemblés par G. Boys-Stones et J. Haubold dans *Plato and Hesiod, Hesiod: The Other Poet* de H. H. Koning³ et *Hesiodic Voices* de R. Hunter⁴.

Le livre que Stephen Scully consacre à la *Théogonie* hésiodique s'inscrit de manière originale dans cet ensemble de recherches. Ambitieux dans son projet comme dans sa réalisation il ne se borne pas à étudier la réception du poème de l'Antiquité au XVII^e siècle, mais s'efforce

1. G. W. MOST, « Plato's Hesiod : An acquired taste » dans G. BOYS-STONES, J. HAUBOLD édés., *Plato and Hesiod*, Oxford 2010, p. 52 : « The reception of Hesiod throughout antiquity is a vast – and vastly understudied – subject. ... Much remains to be done if we are to understand better the structure and motivations of the reception of a poet who, while almost invariably running a more or less distant second to Homer, nonetheless enjoyed an astonishing degree of popularity and influence throughout antiquity and into the Middle Ages ».

2. F. MONTANARI, A. RENGAKOS, C. TSAGALIS édés., *Brill's Companion to Hesiod*, Leyde-Boston 2009.

3. H. H. KONING, *Hesiod: The Other Poet*, Leyde 2010.

4. R. HUNTER, *Hesiodic Voices*, Cambridge 2014.

* UMR 8163 « Savoirs, Textes, Langage », Université de Lille SHS ; philippe.rousseau@univ-lille3.fr

d'articuler entre elles trois approches généralement distinctes : une interprétation neuve de la *Théogonie*, une comparaison avec les grandes cosmo-théogonies du Proche Orient antique et l'examen de ce que l'on peut repérer comme des traces de la présence du poème hésiodique dans l'activité intellectuelle grecque de l'époque archaïque à la fin de l'Antiquité, et dans l'Europe de la Renaissance. Encore convient-il tout de suite de préciser que ces bornes chronologiques sont trompeuses. L'introduction de l'ouvrage mesure en effet le dessein d'Hésiode, tel que S. Scully le reconstruit, à deux entreprises intellectuelles beaucoup plus proches de nous dans le temps : les théories cosmogoniques de la physique contemporaine, et les « mythes scientifiques » par lesquels Freud s'efforce de rendre compte du fonctionnement de la *psyche* et du passage de la nature à la culture, dans *Malaise dans la civilisation* en particulier. Si les premières ne le retiennent pas, contrairement au traité de Freud, c'est qu'elles ne s'interrogent pas sur le lien entre la genèse du cosmos et la création de la société qui constitue selon S. Scully, avec sa dimension d'histoire familiale, le centre de l'intérêt d'Hésiode dans la *Théogonie*.

Le volume comprend 183 pages de texte et 50 pages de notes, auxquelles s'ajoutent deux bibliographies – dédiées, l'une, nourrie (721 entrées), aux travaux portant sur les œuvres de l'Antiquité, l'autre, plus brève (117 entrées), aux « modernes » – ainsi qu'un index de 243 entrées majeures mêlant matières, auteurs anciens et auteurs modernes. Le corps de l'ouvrage est divisé en six chapitres, dont l'ordre déconcertera peut-être le lecteur. Le premier chapitre offre en effet, en préambule et, formant en quelque sorte diptyque, une double comparaison d'Hésiode avec Homère, d'une part, et de la *Théogonie* avec la *Genèse* biblique de l'autre. Suit, dans le deuxième chapitre, une lecture du poème dont les conclusions ont été anticipées et partiellement utilisées dans l'introduction et le premier chapitre. Le troisième, remontant le temps, reprend les parallèles fréquemment examinés, depuis les travaux fondateurs de West, Walcot et Burkert, entre la *Théogonie* hésiodique et les mythes ou poèmes théogoniques ou cosmogoniques du Proche-Orient. Les suivants redescendent le cours de l'histoire. Le quatrième étudie les aspects multiformes de la réception du poème aux époques archaïques et classiques ; le cinquième détecte les échos de la théogonie hésiodique dans la littérature des périodes hellénistique et romaine ; le sixième, sous le titre « Theogonic Shadows » survole l'époque byzantine, la pré-renaissance italienne et le temps des Humanistes, et consacre l'essentiel de son propos au *Paradis perdu* de Milton.

L'abondance et la diversité des matériaux, des temps et des cultures convoqués par S. Scully dans son parcours sont grandes. Sans doute l'auteur a-t-il pu utiliser les travaux de ses prédécesseurs sur les relations entre la *Théogonie* et les cosmogonies proche-orientales, de F. Cornford⁵, P. Walcot⁶ et M. L. West⁷ à I. Rutherford⁸ et C. Lopez-Ruiz⁹, ainsi que les

5. « A Ritual Basis for Hesiod's *Theogony* » dans W. K. C. GUTHRIE éd., *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge 1950, p. 95-116.

6. *Hesiod and the Near-East*, Cardiff 1966.

7. Hesiod, *Theogony*, edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1966.

8. « Hesiod and the literary traditions of the Near East », *Brill's Companion to Hesiod*, op. cit. n. 2, p. 9-35.

9. *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge Mass., 2010.

recherches de ces dernières années sur la réception d'Hésiode dans l'Antiquité. Son projet, en sus de l'interprétation du poème, ne semble pas avoir été d'inventorier ni de répertorier, du côté de « l'amont », les motifs des mythes théogoniques orientaux avec lesquels on peut déceler des correspondances dans le récit hésiodique, ni, « en aval », les indices de la présence du poète archaïque dans la mémoire et les œuvres des époques qui l'ont suivi. Il utilise un travail de repérage antérieur qu'il complète ou précise à l'occasion¹⁰, mais la tâche qu'il se propose est d'évaluer ces indices, d'en éclairer la portée et de rendre compte de la nature ou de la signification de la relation qui s'établit entre le poème d'Hésiode et ses homologues orientaux d'une part, ses « lecteurs » anciens ou modernes de l'autre. Bien que S. Scully ne s'explique pas sur ce point, il est clair qu'il n'assigne évidemment pas la même fonction à l'étude comparative des récits mythiques de l'Orient ancien et à celle de la réception de la *Théogonie* dans les époques qui ont suivi. Mais il laisse son lecteur un peu incertain de ce qui constitue l'unité de propos réelle du livre.

Le premier chapitre offre une double comparaison de la *Théogonie* d'Hésiode avec Homère d'un côté, la *Genèse* de l'autre. S'inscrivant à sa manière dans la tradition ancienne de la mise en parallèle et en opposition des deux figures dominantes de l'épopée archaïque grecque¹¹, S. Scully fait porter la comparaison entre Hésiode et Homère sur deux points : leurs représentations du monde divin, et certains traits de style du premier, notamment les personnifications d'abstraction (p. 19). Le contraste tranché qu'il croit pouvoir établir entre le mode de gouvernement despotique du Zeus de l'*Illiade* et celui, « based upon a principle of laws and cherished customs », du Zeus de la *Théogonie*, anticipant sur l'interprétation qu'il donne de celle-ci dans le chapitre suivant, est contestable, autant que l'analyse trop rapide de la place de la justice dans les relations de l'Olympien avec les cités humaines selon les poèmes homériques (p. 14). La place de la *Bible* dans la culture occidentale explique que S. Scully ait choisi de comparer en les opposant la *Genèse* à la *Théogonie* hésiodique dans le deuxième panneau de ce chapitre liminaire, préparant ainsi, à distance, l'analyse du poème de Milton sur lequel s'achève le livre. Le contraste entre les visions de l'univers inscrites dans les deux mythes est articulé avec beaucoup de précision et de finesse (modalités du processus de génération, forme des commencements, relation au temps, exercice du pouvoir par le dieu souverain, place de l'homme dans la « création »). Les idées avancées sont souvent originales et stimulantes, mais S. Scully, comme dans le cas des poèmes homériques, appuie sa comparaison sur une lecture du poème d'Hésiode qui ne va pas de soi.

10. Aux travaux cités plus haut il faut ajouter les témoignages rassemblés dans Hesiod, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, G. W. Most éd. et trad., Cambridge Mass.-London 2006.

11. H. H. Koning montre dans son ouvrage de 2010 que cette relation joue un rôle structurant dans la réception antique d'Hésiode.

Ce n'est que dans le deuxième chapitre que S. Scully expose cette interprétation de la *Théogonie* comme « πόλις – creation myth » qu'il a utilisée dans l'introduction et le chapitre 1. Hésiode raconte et célèbre, selon lui, l'instauration sous le gouvernement de Zeus d'un ordre politique stable et harmonieux dans un espace idéal séparé et protégé des forces turbulentes de la nature, l'Olympe, conçu comme une cité ou une proto-cité, dont le modèle et les modes de gouvernance sont communiqués aux hommes, en un don, par l'intermédiaire des Muses. Tard venu dans une histoire familiale brutale, le souverain des dieux ne refonde pas l'ordre cosmique en intégrant pour les dominer toutes les dimensions du monde qui a précédé son avènement, et où règnent encore violence, querelles, et toute la descendance de Nuit. Mais il réussit à créer un espace clos, l'Olympe, où sont tenues en respect ces forces discordantes. De ce lieu préservé par la rupture qui l'institue, et de la société qui y vit, S. Scully estime que les commentateurs ont eu tort de les interpréter sur le modèle de l'*oikos*, et que le langage d'Hésiode suggère plutôt l'image de la *polis*, une cité bien réglée (v. 73 et 885) dont la gouvernance, caractérisée par le partage des *timai*, les alliances et les lois (*nomous*), se résume dans l'abstraction personnifiée d'*Eunomiè*, fille de Thémis. Si Zeus conquiert le pouvoir par la force et la ruse, il l'exerce sous la forme d'une « communal harmony, achieved by good leadership » (p. 40). On passe ainsi d'un mythe cosmogonique et théogonique structuré par un schème généalogique, donc naturel, à un « city-creation myth », de la nature et de l'effusion foisonnante et anarchique d'*Eros* au monde politique et policé (par le mariage) de la culture, et d'un désordre et d'une instabilité suscités par la domination des puissances féminines à un ordre stable dès que Zeus a ingurgité sa première épouse, – une paix dont l'harmonie n'est troublée que par le ressentiment d'Héra. Pour étayer son interprétation, S. Scully s'appuie sur une considération de structure déjà invoquée par W. G. Thalmann dans son livre de 1984¹², l'encadrement de la *Théogonie* par la description de l'Olympe et la célébration du pouvoir de Zeus dans le proème, et l'instauration de la royauté du souverain des dieux à partir du vers 881. Il en tire argument pour mettre en relation la description du don des Muses aux rois, dans les vers 80 à 93, avec l'établissement de la « cité » de Zeus, et avancer la thèse que cette dernière constitue, par le truchement des Muses, le paradigme des cités humaines bien réglées. La *Théogonie* d'Hésiode apparaît donc bien comme un poème politique (voir p. 40 « the essential political nature of the poem »), dans lequel le glissement de la cosmo-théogonie à l'institution de la cité ou de la « proto-cité » de l'Olympe peut s'interpréter comme un passage de la nature à la culture impliquant le « refoulement » de la nature, et comme un péan à l'harmonie réalisée par Zeus dans cet espace (p. 47)¹³. Il n'est pas question dans les limites de ce compte rendu de discuter en détail la lecture du poème proposée dans ce chapitre essentiel (et reprise ou complétée au fil des comparaisons, sous des formes diverses, dans d'autres parties du livre). S. Scully a certainement raison d'insister, comme d'autres avant lui, sur la fonction « politique » du poème d'Hésiode, mais on peut douter de l'explication qu'il avance.

12. *Conventions of form and thought in early Greek epic poetry*, Baltimore 1984.

13. Voir aussi, pour une formulation synthétique de cette interprétation de la *Théogonie*, ce que S. Scully écrit p. 93 s., dans la comparaison entre Hésiode et les Ioniens.

Il me semble, par exemple, qu'il édulcore singulièrement la part de la violence – emploi de la force et de la ruse – dans la prise *et l'exercice* du pouvoir par Zeus (que fait-il du traitement infligé par le maître de l'Olympe à la lignée de Japet ?) ; que le texte, qu'il commente d'assez loin, ne permet pas d'affirmer comme il le fait que le pouvoir du dieu n'implique pas la domination d'une nature qui préexistait à sa naissance, et se limite à la création d'un espace clos, préservé du temps et abrité des désordres du reste de l'univers¹⁴ ; qu'il sous-estime la fonction de l'épisode de Prométhée, faute d'une analyse précise de la structure concentrique qui gouverne la composition du poème (l'analyse de Thalmann, pour éclairante qu'elle soit, met à tort le proème en corrélation avec l'établissement du règne de Zeus ; l'hymne aux Muses a sa structure concentrique propre, distincte du chant que les déesses inspirent à l'aède¹⁵) ; qu'il ne rend pas compte du vers 903 qui limite aux hommes mortels la sphère d'action des Heures ; qu'il est difficile de lire, dans les vers 80-92, que l'harmonie de la cité idéale « filtre » (« filtering down », p. 47), par l'intermédiaire des Muses et des Rois, de l'Olympe à la *polis* humaine (une vue optimiste dont la formulation rappelle assez bizarrement la théorie spéculative du « ruissellement », « trickle down », dans l'économie néo-libérale).

Équipé de cette lecture du poème, S. Scully reprend dans le troisième chapitre le dossier des comparaisons entre la *Théogonie* hésiodique et quelques-uns des principaux mythes de création connus du Proche Orient (à l'exception de la *Genèse*, examinée dans le premier chapitre). Son choix correspond pour l'essentiel à celui de West dans l'introduction à son édition commentée (p. 19-30), auquel il ajoute le court fragment de la *Théogonie de Dunu*, une référence au mythe hittite du dragon Illuyanka mentionné par West dans sa note au vers 853, p. 391, et une brève discussion de l'utilisation allégorisante de l'*Enûma elish* dans les *Babyloniaka* de Béroze (dont il écarte l'utilité pour une comparaison avec Hésiode). L'hypothèse qu'il retient pour la transmission de ces mythes à la Grèce est raisonnable, même s'il ne la justifie pas. Une difficulté de ce chapitre tient au fait que S. Scully, soucieux de ne pas répéter ce qu'on peut lire dans les travaux antérieurs, présuppose chez ses lecteurs une connaissance des mythes sur lesquels il fait porter la comparaison. La section consacrée aux versions hittites du mythe de Kumarbi reprend et complète la liste des points de comparaison avec la *Théogonie* énumérés par Ian Rutherford dans sa contribution au *Brill's Companion to Hesiod*, et y ajoute l'esquisse d'un parallèle entre l'épisode de Typhée (sur l'authenticité duquel S. Scully laisse planer un doute) et les deux versions du récit hittite du combat entre le dieu de l'orage et le serpent Illuyanka. Dans celle qui traite de l'*Enûma elish*, qu'il qualifie d'Hymne à Marduk plutôt que d'épopée de la création, S. Scully insiste, au-delà de traits communs relevés par ses prédécesseurs, sur la ligne générale du récit qui conduirait de la théo-cosmogonie à la fondation de la première cité, Babylone, axe du monde et centre de la création (p. 61), et à l'établissement d'un ordre

14. Voir notamment, outre les développements du chapitre 2, ce qu'il écrit p. 25-27.

15. PH. ROUSSEAU, « Remarques sur quelques usages des structures concentriques dans la poésie archaïque grecque » dans R. MEYNET, J. ONISZCZUK éd., *Rhetorica Biblica e Semitica 2. Atti del secondo convegno RBS*, Bologne 2011, p. 249-50 et 253.

cosmique harmonieux par la victoire de Marduk sur Tiamat (passim) ; sous les différences de détail entre les deux poèmes, il décèle un schème narratif identique faisant passer d'une succession de générations sexuées et de violences familiales à l'instauration d'un ordre civique stable (« Both, ultimately, are praise poems of that city creator and of the city created »). Le rituel de la récitation annuelle de l'*Enûma elish* lui fournit un argument complémentaire assez inattendu pour conclure que la *Théogonie*, dont rien ne permet d'affirmer qu'elle aurait été composée pour une fête « politique », est aussi un hymne à Zeus et à l'Olympe (p. 56 et 63). La quarantaine de vers qui subsistent de la *Théogonie de Dunnu* offrent selon lui des traits qui rapprochent ce « mythe de cité » du poème d'Hésiode, malgré l'indistinction du « familial » et du « politique ». Deux pages un peu confuses traitent de l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos, connue par les fragments conservés dans la *Préparation évangélique* d'Eusèbe, et laissent le lecteur incertain de la portée que S. Scully accorde exactement à la comparaison, et aux éléments hésiodiques qui ont pu se mêler aux traditions orientales dans ce récit.

Le quatrième chapitre brosse un tableau de la réception de la *Théogonie* en Grèce aux époques archaïque et classique – « the time of its greatest significance ». S. Scully ne dissimule pas, dans l'introduction et la première section du chapitre, les difficultés de l'entreprise. Certaines tiennent aux positions respectives d'Hésiode et Homère dans les traditions culturelles de la Grèce, d'autres à la complexité de l'héritage hésiodique et à la difficulté de distinguer selon les époques la présence de la *Théogonie* de celle des *Travaux* ou du *Catalogue des femmes*¹⁶. Les problèmes de méthode, et leurs solutions, affluent au fil de l'exposé et sont brièvement abordés dans les pages 76 à 78, mais ne font pas l'objet d'un traitement systématique, malgré la discussion rapide des cinq critères proposés par G. Most¹⁷. L'approche se distingue d'une étude comme celle de H. Koning, appuyée sur une représentation de l'histoire culturelle inspirée de travaux récents sur les cadres sociaux de la mémoire collective, dans la tradition de M. Halbwachs, ou comme celle de R. Hunter, attentive à identifier et caractériser, à côté des références explicites à Hésiode ou aux *Travaux*, une « voix hésiodique » clairement reconnaissable, mais distincte des contenus de ce dernier poème. D'où l'impression de flottement que le lecteur peut ressentir devant la présentation de certains témoins de la réception de la *Théogonie*, selon que celle-ci se marque à la personnification d'entités abstraites, à la reprise de motifs théogoniques ou cosmogoniques, à des références aux contenus théologiques ou politiques du poème d'Hésiode tel que S. Scully le comprend, ou à ce que celui-ci perçoit comme une reprise ou une réélaboration du schéma organisateur de ce poème. Pour limiter cette dilution de son propos, les textes sur lesquels l'auteur entend concentrer son enquête sont ceux qui, conformément à son interprétation de la *Théogonie*,

16. Voir Hesiod, *Theogony, Works and Days, Testimonia*, op. cit. n. 10, p. LVIII-LVIX, et les deux ouvrages de H. H. Koning et R. Hunter cités plus haut.

17. « The Poetics of Early Greek Philosophy » dans A. A. LONG éd., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge 1999, p. 332-362.

montrent un intérêt « in questions of Olympian harmony and idealized social justice » (p. 78). Intuitif, voire subjectif par moment, le parcours où S. Scully entraîne son lecteur n'en est pas moins instructif et stimulant.

Ce chapitre 4 se divise en deux grandes parties, dont l'une est consacrée à l'époque archaïque, l'autre à l'époque classique. La première, après un survol de la période et une présentation sommaire de la problématique de la réception, examine les relations entre trois des *Hymnes* homériques (*Aphrodite*, *Déméter* et *Apollon*) et la *Théogonie*, s'intéresse ensuite à Solon, puis aux Présocratiques, Anaximandre et Héraclite d'abord, Parménide et Empédocle en second lieu, et enfin à Pindare ; la deuxième traite de manière approfondie d'Eschyle (le *Prométhée enchaîné* et surtout l'*Orestie*), survole la comédie attique, les autres tragiques et les sophistes, accorde une place importante à l'usage que fait Platon de la *Théogonie* hésiodique (en particulier dans le *Banquet*, le *Timée* et la *République*), et passe brièvement en revue Isocrate, l'allégorie, Aristote et le *Mouseion* d'Alcidas. S. Scully conclut en soulignant d'une part l'importance de la présence d'Hésiode à côté de celle d'Homère et, d'autre part, l'influence durable de la conception d'un ordre divin stable et harmonieux contenue dans le mythe hésiodique de la création. Disons d'emblée que les analyses comparatives de ce chapitre ne sont pas toutes convaincantes, quelque intérêt que l'on trouve à les lire. Il est singulier par exemple que dans sa lecture de l'*Hymne à Aphrodite*, où S. Scully rapproche le pouvoir de la déesse de la puissance incontrôlable et antérieure à l'ordre de Zeus de l'Éros de la *Théogonie*, il ne tire rien du fait qu'Aphrodite y est dite, comme dans l'*Iliade*, fille de Zeus (v. 81). Le début de l'*Hymne à Déméter* (v. 2-3) contient une expression qui se lit dans les vers 913-14 de la *Théogonie*, et dont S. Scully note d'ailleurs à juste titre qu'on ne peut en conclure avec certitude à une dépendance de l'hymne par rapport au poème d'Hésiode. Mais y a-t-il entre les deux poèmes une correspondance structurale telle, dans leur « succession story » (père-fils d'un côté, mère-fille de l'autre), que l'on doive lire l'hymne comme un contrepoids opposé à la représentation hésiodique du gouvernement patriarcal de Zeus ? Il ne fait pas de doute, et R. Hunter en a donné de nouvelles preuves, que la pensée de Solon est nourrie d'Hésiode. Mais si l'on voit bien ce que l'Athénien doit aux *Travaux et les Jours*, sa dette envers la *Théogonie* semble se limiter, dans le fragment 4, à la personnification d'abstractions comme *Eunomiè*, *Dusnomiè* ou *Dikè*, et, peut-être, au modèle des rois inspirés de l'hymne aux Muses (*Th.*, v. 87). S. Scully a raison de rappeler après d'autres la visée pragmatique du projet hésiodique, et de relever certaines ressemblances entre les situations dans lesquelles les deux poètes inscrivent leur prédication, mais le rapprochement qu'il suggère entre l'action de Solon et celle de Zeus p. 87 repose sûrement sur une lecture forcée de la *Théogonie*. Du côté des Présocratiques maintenant. Prenant pour point de départ les observations d'Aristote sur les relations entre *mythologues* et *physiologues*, S. Scully replace d'abord la relation entre les Ioniens et Hésiode dans la perspective générale du passage de la pensée mythique à la pensée rationnelle, et rappelle en un bref aperçu les thèses de M. Stokes et D. Graham sur les liens entre l'*apeiron* et la cosmogonie d'Anaximandre, d'une part, Chaos et la *Théogonie* de l'autre. Mais le centre de gravité de son analyse est ailleurs. De l'unique fragment d'Anaximandre,

dont il rapproche le fragment 80 DK d'Héraclite, S. Scully, suivant sur ce point Ch. H. Kahn¹⁸, note que pour les deux « physiologues » il n'y a pas de discontinuité de principe entre l'ordre de la loi et celui d'une nature qu'ils pensent comme ordre cosmique ou comme « Justice », et que, s'ils empruntent à Hésiode l'usage d'un langage personnifié, ils s'opposent à lui sur le fond : pour Hésiode, ni Justice, ni Zeus ne font partie des premiers principes, mais leur ordre, « qu'on l'appelle culture ou Olympe », s'oppose, dans un espace séparé, mais intérieur au monde (« a space within the world »), à la violence et au désordre de la nature¹⁹. On ne reprendra pas ici la critique de cette interprétation de la *Théogonie*, mais on peut regretter que l'aphorisme d'Héraclite soit cité et commenté sans mention des corrections qui y ont été introduites et dont une au moins, que ne retiennent ni Bollack-Wismann²⁰ ni Kahn, avait déjà été inspirée à Diels par le rapprochement du fragment d'Anaximandre. Peut-être vaut-il la peine de se demander, d'une part si la quasi superposition des énoncés des deux Ioniens est réellement justifiée, même dans la perspective particulière de l'argumentation de S. Scully, – si, en particulier, la formule d'Héraclite a la visée cosmologique (ou cosmogonique) qu'il lui prête avec d'autres –, et d'autre part s'il n'y a pas une certaine difficulté à affirmer conjointement que l'espace « politique » créé par Zeus se tient à part des puissances discordantes d'une nature qu'il ne peut pas changer, et que « the *Theogony* celebrates νόμος for harnessing φύσις to the social good ». Chez les « physiologues » de l'Ouest, S. Scully relève, outre le rapprochement commun entre les scènes d'initiation rapportées dans les deux proèmes, des correspondances entre le langage hésiodique et celui du poème de Parménide, avec notamment, selon lui, un jeu d'échos, d'interprétation d'ailleurs malaisée, entre la parole des rois (*Th.* 90) et celle des filles du Soleil (B1, 15 DK), et le recours à des abstractions personnifiées (mais évidemment sans généalogie) chez le philosophe. Le paragraphe consacré à Empédocle note une affinité entre l'*Eros* hésiodique et la *Philia* empédocléenne, mais on ne peut se défendre de considérer que S. Scully fait violence au texte d'Hésiode lorsqu'il écrit que l'opposition d'Amour et Conflit chez l'Agrigentain « is reminiscent of the *Theogony's* Eros (also Philotes) and Eris/Neikea (Strife/Quarrels) » (p. 96), et qu'il gomme, comme son interprétation de l'avènement de la cité de Zeus l'y porte, la distance qui sépare l'histoire du monde divin de l'espace réservé à l'action des hommes²¹.

18. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony*, New York 1960, p. 230. *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge 1979, p. 205-207.

19. S. SCULLY, p. 93.

20. *Héraclite, ou la séparation*, Paris 1972, p. 243.

21. *Eris* n'apparaît jamais dans la *Théogonie* comme une puissance dont le statut puisse se comparer à celui d'*Eros*. Elle fait figure de puissance primordiale dans les *Travaux*, où le champ de son intervention est limité à l'étendue de la terre et aux humains (*Tvx*, v.11 et 19). On peut penser, comme l'auteur de ces lignes, qu'il existe un lien essentiel entre les deux poèmes, et montrer que le premier n'a sans doute été composé que pour servir de fondement à la prédication du second, mais cette hypothèse, que ne retient pas S. Scully, ne justifie pas la mise en couple de l'*Eros* de la *Théogonie* avec l'*Eris* des *Travaux et les jours*.

La deuxième partie du chapitre, nous l'avons dit plus haut, porte sur la réception de la *Théogonie* à l'époque classique, définie par la place centrale d'Athènes dans la vie intellectuelle. Deux auteurs surtout retiennent l'attention, Eschyle et Platon. Du premier, S. Scully examine le *Prométhée enchaîné* en un peu moins d'une page, mais fait porter l'essentiel de son analyse sur l'*Orestie*, dont il affirme que « No Greek work is more closely engaged with Hesiod's *Theogony* than Aeschylus's *Oresteia* » (p. 100). La thèse qu'il développe, à l'appui de cette assertion paradoxale, est que le poète tragique reprend et transforme une histoire populaire de vengeance dynastique en la remodelant sur le schéma structural de la *Théogonie*, tel que S. Scully le reconstruit, pour en faire l'histoire d'un cycle de violence intrafamiliale auquel on ne peut échapper que par l'institution de l'ordre de la cité. Disons d'emblée, sans même entrer dans la discussion détaillée d'une argumentation peu convaincante par ailleurs, que l'étude de la réception, ainsi conduite, risque de se réduire à une projection subjective dans la mesure où, même si l'on accepte et l'interprétation d'Hésiode proposée par S. Scully et sa lecture de la trilogie d'Eschyle, rien ne permet d'affirmer que c'est la *Théogonie* qui est sous-jacente à la réélaboration eschylienne d'une « Orestie » plus ancienne. Richard Hunter peut démontrer que ce qu'il identifie comme « la voix hésiodique » était perçu comme tel dans l'Antiquité, mais ce n'est pas le cas de ce que S. Scully présente comme la caractéristique de la *Théogonie*²². On reste étonné en revanche que l'hymne à Zeus (Ag. 160-183) soit à peine évoqué, p. 108.

Dans le survol rapide du reste de l'époque classique, jusqu'à la fin du IV^e siècle av. J.-C., S. Scully relève les indices d'une présence durable d'Hésiode et de sa *Théogonie* dans la culture grecque. Il s'appuie sur les travaux de ses prédécesseurs, avec le souci de montrer que la réception du poète s'estompe moins devant celle d'Homère entre le milieu du V^e siècle et la fin du IV^e que ne l'affirme H. H. Koning, et que la *Théogonie*, moins fréquemment citée que *Les Travaux et les Jours*, conserve, malgré l'évolution des idées, une influence dans certains milieux intellectuels. Les sept pages dédiées à Platon ont une place déterminante dans sa démonstration. L'analyse s'y concentre sur l'usage que Platon fait de la *Théogonie* dans quatre des discours du *Banquet*, ainsi que dans le *Timée* et la *République*. Il est vrai que l'espace est bref, mais S. Scully n'a pas à reprendre toute l'enquête sur nouveaux frais. Les études rassemblées par Boys-Stones et Haubold dans l'ouvrage cité plus haut, notamment celles de Naoko Yamagata pour le *Banquet* et de Elizabeth E. Pender pour le *Timée*, lui fournissent des points d'appui. Il lit dans les discours de Phèdre, Pausanias, Agathon et Diotime quatre corrections du mythe hésiodique d'Éros qui visent à rendre le dieu socialement plus responsable et philosophiquement plus acceptable, mais sans rompre pour autant, comme le pense Yamagata, le lien avec Hésiode. Dans sa comparaison du *Timée* avec la *Théogonie*, il relève, sans s'y attarder, l'inversion du processus cosmogonique introduite par Platon, mais s'arrête, après Pender, sur le motif de l'harmonie apportée aux hommes par les Muses (*Ti*, 47c5-e2), en soulignant la dimension sociale et politique de ce thème dans le proème du

22. L'utilisation que fait S. Scully de l'« Orestie » de l'*Odyssée*, p. 102, pour reconstituer la version populaire ou traditionnelle du mythe ne tient pas compte du contexte narratif et discursif des passages dans lesquels cette histoire est évoquée.

poème d'Hésiode. On s'étonne un peu que son interprétation « politique » de la *Théogonie* ne l'ait pas incité à s'interroger sur le proème du dialogue de Platon, et la relation, évoquée par Socrate (*Ti*, 19b2-20c2), entre le résumé de la *République* et la cosmogonie du philosophe et homme d'État qu'est Timée. Quant à la *République*, le parti adopté par S. Scully est résolument paradoxal, et l'on peut douter qu'il convainque vraiment ses lecteurs. Il note en effet que lorsque Socrate mentionne le contenu de la *Théogonie*, c'est pour en condamner les mensonges (*Rép*, II, 377e-378a), mais traitant la création de la cité idéale comme un mythe socratique, il y décèle, comme germe d'une réception plus globale du poème archaïque, un point de contact avec le mythe hésiodique dans son concept de la justice, tel qu'il est présenté, en conclusion de la discussion, dans *Rép*, IV, 443c9-e3. De ce que dit Socrate, S. Scully retient le trait caractéristique de « s'occuper de ses propres affaires » et « de rester dans ses propres limites », qu'il rapproche du partage des *timai* par Zeus après sa victoire sur son ultime ennemi (*Th*, 885). Les deux auteurs, selon lui, « view justice as something stable and (ideally) permanent, based upon a fair distribution of honors and a community at one with itself », dans un espace civique abrité des conflits et autres puissances négatives, à l'image de l'Olympe hésiodique tel qu'il l'interprète. À ce trait partagé il en rattache d'autres, qui surprendront : les règles qui président aux naissances dans la cité idéale obéissent à ses yeux à la même logique que la naissance d'Athéna dans la *Théogonie*, et la prééminence de la sagesse, qu'il lit en *Rép*, IV, 431c, aurait son équivalent dans l'engloutissement de Mètis par Zeus. Conscient de la fragilité des parallèles qu'il construit S. Scully suggère qu'il s'agit plutôt « d'échos » que de signes d'une influence directe. Mais même cette interprétation faible de la relation entre la *Théogonie* et la *République* ne semble guère plausible.

« Echoes », tel est le terme qui, dans le titre du chapitre 5, caractérise la réception de la *Théogonie* à l'époque hellénistique et romaine. S. Scully relève lui-même ce qu'il peut y avoir de paradoxal dans cette évaluation lorsqu'il l'oppose à ce qu'écrit Most dans l'introduction de l'édition Loeb, p. LXV : « It was in the Hellenistic period... that Hesiod reached the acme of his literary influence in ancient Greece ». La raison qu'il avance est que l'intérêt pour la *Théogonie* est alors sélectif et dispersé parce que l'enseignement du poème ne concorde plus avec les idées politiques, religieuses et philosophiques dominantes, en dépit de l'attrait qu'une technique de composition discontinue et certaines scènes exercent sur les poètes d'Alexandrie, en particulier sur Callimaque. Chez le poète des *Aitia*, dont l'admiration pour Hésiode est connue, il ne s'applique pas tant à illustrer la dette à l'égard du poète archaïque que le soin avec lequel l'Alexandrin sépare ce qu'il vaut la peine de recueillir de ce qu'il convient de laisser de côté, dans le contexte politique et culturel de l'Égypte des Ptolémées. Son analyse comparative de l'*Hymne à Zeus*, dont le vers 79 cite *Th.*, 96, offre un exemple convaincant de cette approche, qu'il étend à Théocrite (*Idylles*, 7 et 17) et, sous une forme plus restrictive encore, à Apollonius de Rhodes. Dans l'examen de la lecture stoïcienne du mythe hésiodique, à côté du travail d'allégorisation du monde divin, S. Scully prête une attention particulière à ce qui oppose la figure de Zeus dessinée par le poète archaïque – telle qu'il l'interprète, et borne l'étendue de son empire – et celle de l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe ou de

la théologie de Chrysippe. Les arguments qu'il avance, p. 136 s., contre l'origine hésiodique de la version alternative de la naissance d'Athéna conservée par Galien²³ sont pertinents, comme l'explication de la préférence de Chrysippe pour elle. Dans son examen rapide de la « théogonie »²⁴ découverte dans l'île fantastique de Panchée par le narrateur de l'*Histoire sacrée* d'Evhémère, S. Scully ne prend en considération qu'une source, Diodore de Sicile, et n'évoque ni la discussion sur les limites des emprunts de l'historien à son modèle, ni celles sur le genre littéraire, problématique, ou le sens de l'œuvre hellénistique. Il est significatif qu'il substitue vite le nom de Diodore à celui d'Evhémère, quitte à les associer dans la conclusion de son analyse comparative lorsqu'il souligne avec une certaine satisfaction ce que l'histoire de la succession des trois rois divinisés, et le règne de Zeus, doivent, au prix d'une euphémisation qu'il qualifie, sans l'expliquer, de « politiquement correcte » (p. 139), à une lecture de la *Théogonie* hésiodique proche de la sienne propre. De la Rome de la République et des débuts de l'Empire il estime qu'elle n'a pas montré un grand intérêt pour le poème d'Hésiode, si l'on excepte Ovide. *Les Métamorphoses* lui paraissent offrir, prises dans leur ensemble, une reprise ironique du mouvement qui fait passer, dans la *Théogonie*, le monde du Chaos à la paix et à l'ordre, – sous le gouvernement d'un dieu qui se révèle être César Auguste, dans un lieu qui n'est plus l'Olympe, mais Rome. Plus convaincant à mon sens, son rapprochement entre l'ouverture du proème hésiodique et l'épisode de la rencontre entre Minerve et les Muses héliconiennes dans le chant V, suivi par l'évocation du concours de chant opposant aux Muses divines de l'Hélicon les neuf Piérides (filles du riche Piéros) est partiellement gâché par une méprise sur le récit d'Ovide²⁵. La brève section que S. Scully consacre à l'édulcoration de la *Théogonie* par Apollodore note que la *Bibliothèque* ne fait pas de l'Olympe le lieu d'une gouvernance juste et harmonieuse, ni de Zeus un souverain idéal. La fin du chapitre survole l'époque impériale, avec un intérêt plus marqué pour Plutarque (dont il souligne la sympathie pour Hésiode), les attaques de Lucien, l'attitude de Philon et des chrétiens, Clément d'Alexandrie, Théophile d'Antioche, et les néoplatoniciens.

Le sixième chapitre esquisse d'abord un tableau rapide du réveil de l'intérêt pour Hésiode à Byzance, après la fin de l'Iconoclasme, et en Occident, à partir de Pétrarque. S. Scully relève que la *Théogonie* ne fait l'objet, à la différence des *Travaux et les jours*, que d'une attention faible pendant la Renaissance. Son exposé juxtapose une suite de notices brèves sur la lecture et l'usage du poème par Ficin et Politien à Florence, le dilemme d'Érasme, le silence des intellectuels protestants lors même qu'ils vantaient, traduisaient ou commentaient

23. *Sur les opinions d'Hippocrate et de Platon*, III, 8, 3-19.

24. S. Scully, p. 138, cite l'introduction de West à son édition commentée de la *Théogonie* (Hesiod, *Theogony*, M. L. WEST éd., Oxford 1966, p. 13).

25. P. 147. Seules les Piérides chantent une Gigantomachie, retournée, et mensongère, puisque les dieux n'y ont pas l'avantage. Le contenu du chant, rapporté par Ovide en V, 319-331, n'a rien à voir avec le résumé de ces vers par S. Scully. Celui-ci ne relève pas la parodie ovidienne de la relation hésiodique entre les Muses et les rois dans l'épisode de Pyreneus (V, 268-293).

les *Travaux*, l'utilisation des généalogies hésiodiques par Edmund Spenser. Ces éclairages ponctuels se lisent avec plaisir, mais ils n'offrent pas la démonstration que le lecteur aurait attendu d'une présentation plus systématique. On ne peut se garder du sentiment qu'ils servent essentiellement à introduire le plat de résistance du chapitre, sinon du livre, l'examen de la réception de la *Théogonie* dans *Le Paradis perdu*. Un spécialiste de Milton serait assurément mieux à même de juger les treize pages consacrées à cette étude que l'auteur de cette revue critique. S. Scully fait usage, dans le corps du chapitre et dans les notes qui l'accompagnent, d'un ensemble important de travaux sur la réception des œuvres de l'Antiquité classique par le poète anglais, où la place d'Hésiode et de la *Théogonie* est conséquente, et reconnue. Son exposé enchaîne une bonne vingtaine de passages et d'épisodes du *Paradis perdu* en y commentant les échos clairs ou assourdis de modèles hésiodiques dont certains ont été déjà identifiés et d'autres demandent discussion²⁶. Le chemin qu'il fait parcourir à son lecteur est sinueux et ne permet pas de discerner clairement les principes qui guident l'usage miltonien de la *Théogonie* d'Hésiode, ni de comprendre le sens de la réception ou de l'usage du poème archaïque dans le *Paradis perdu*. À côté des rapprochements qui s'imposent S. Scully utilise le critère des abstractions personnalisées comme indice de l'influence d'Hésiode (p. 180 s.), mais les exemples qu'il propose, Chaos, Tartare ou Discorde, ne sont pas pleinement convaincants par eux-mêmes. À l'autre critère, le dessein « politique » de la *Théogonie*, caractérisé par le passage d'une histoire familiale pleine de violence et de crime à l'instauration dans l'Olympe d'un espace harmonieux et ordonné, abrité des puissances négatives de la Nature, mais limité dans son extension, l'analyse de S. Scully ne revient que dans les dernières lignes du chapitre, et du livre, pour l'opposer à la promesse du salut qui sert de conclusion proleptique à l'histoire de la chute, et regretter que la leçon s'en soit perdue avec la disparition de l'ancien polythéisme grec.

Et le projet, et sa réalisation, méritent les louanges qui leur ont été décernées. S. Scully propose une lecture personnelle, vivante, riche en vues nouvelles et en idées stimulantes, du grand poème théogonique d'Hésiode, des traditions mythiques et poétiques orientales auxquelles ce poème peut être comparé et qui ont pu avoir une influence directe ou indirecte sur sa composition, et de sa réception dans un histoire culturelle qui couvre au moins vingt-quatre ou vingt-cinq siècles. Il est inévitable que l'on traverse des landes dans un voyage de cette étendue, mais le résultat vaut l'effort d'attention qu'*Hesiod's Theogony* demande à son lecteur. S. Scully sait faire sentir la place, importante ou limitée selon les époques, que la *Théogonie* a occupée dans la réflexion et l'imagination de la Grèce archaïque à l'Angleterre du XVII^e siècle. Il complète utilement et intelligemment les travaux des dix dernières années sur la réception d'Hésiode. On le lira donc avec plaisir et profit.

26. P. 175, le transfert à son Fils, par le Tout-Puissant, de la conduite de la guerre (VI, 701-5) imite-t-il vraiment, « knowingly or not », le passage de la *Théogonie* (530-531) dans lequel Zeus accorde à Héraclès la gloire de délivrer Prométhée de l'aigle qui lui ronge le foie ? Il est permis d'en douter.

Est-ce à dire que l'exposé, malgré son érudition et la subtilité de nombre de ses analyses, emporte toujours la conviction ? Les pages qui précèdent montrent que ce n'est pas le cas, aux yeux au moins de l'auteur de cette revue critique. Nous avons signalé plus haut les réserves que l'on pouvait formuler à l'égard d'une interprétation du poème dont S. Scully fait, dans certaines de ses démonstrations, l'outil permettant de repérer les indices de la réception d'Hésiode dans certaines œuvres. Il arrive que l'argumentation donne tant d'extension à ce critère que la sûreté de la conclusion en est affectée – lorsque par exemple l'harmonie devient le marqueur unique ou presque de l'« hésiodisme » d'une œuvre ou d'un passage. Les qualités mêmes du livre peuvent à l'occasion se retourner contre la force persuasive des démonstrations, la spontanéité de l'intuition et l'ingéniosité de l'interprétation frôler le subjectif et l'arbitraire. S. Scully parcourt dans un nombre restreint de pages, si l'on ne tient pas compte des notes, la production littéraire d'un nombre considérable de siècles. Cette brièveté relative est elle aussi sans doute une qualité, mais elle a pour contrepartie, dans l'alternance un peu expéditive de ce qu'un narratologiste appellerait les scènes et les sommaires, de rarement accorder aux textes convoqués pour la comparaison l'attention philologique et herméneutique nécessaire pour garantir la solidité du rapprochement ou de l'explication. Si le chemin sur lequel il entraîne son lecteur semble parfois capricieux, c'est qu'il ne définit pas assez clairement les principes méthodiques de son enquête. Son intuition le guide, souvent avec bonheur, sur les traces de la *Théogonie*, mais elle ne suffit pas à assurer celui qui le suit que le parcours choisi est le seul ou le meilleur. Elle ne permet pas de comprendre pleinement pourquoi ni comment on lit et on utilise le poème hésiodique aux différentes époques que le livre étudie. Il n'y a sûrement pas qu'une manière de procéder pour reconstruire les cadres de la réception d'une œuvre à un moment donné de l'histoire littéraire d'une culture ou par un auteur particulier. Les auteurs des études rassemblés par Boys-Stones et Haubold dans *Plato & Hesiod*, le livre de H. H. Koning, celui de R. Hunter offrent des approches différentes. S. Scully dégage de son analyse de la *Théogonie* deux critères, rappelés plus haut, de la réception du poème, l'un thématique, l'autre terminologique. Il les applique au besoin, tantôt l'un, tantôt l'autre, mais sans pour autant se tenir constamment à eux, ni rendre compte des raisons de la présence intertextuelle du poème hésiodique dans des textes auxquels ces critères ne s'appliquent pas. Ford²⁷, Koning ou Hunter construisent les outils de leur recherche à partir d'une analyse de la réception, qu'il s'agisse des « deux Hésiodos de Platon », de la triple forme sous laquelle la figure d'Hésiode survit dans la mémoire collective de la culture antique, ou de la « voix hésiodique » dont Hunter poursuit les échos. Ces manières de faire auraient eu leur avantage dans le cas de la *Théogonie*. L'horizon d'attente dans lequel s'effectue la réception créative du poème d'Hésiode n'est pas le même aux diverses époques et dans les différents lieux que parcourt son enquête. La *Théogonie* n'est certainement pas le même objet culturel dans l'Ionie du début du VI^e siècle, l'Athènes d'après les guerres médiques ou des lendemains de la guerre du Péloponnèse, la Rome de la République et des débuts de l'Empire, l'Angleterre lettrée du XVII^e siècle. En dépit des

27. A. L. FORD, « Plato's two Hesiods » dans G. BOYS-STONES, J. HAUBOLD édés, *op. cit.* n. 1, p. 133-154.

réflexions nombreuses, disséminées au hasard de ses analyses, sur le contexte intellectuel ou culturel de tel ou tel affleurement de la *Théogonie* chez un auteur postérieur, S. Scully procède souvent d'autre façon. Soucieux à juste titre, comme ses prédécesseurs, de ne pas s'en tenir aux citations ni aux échos explicites, il utilise le sens du poème tel qu'il le comprend (voir par exemple l'introduction, p. 3), et parcourt, en le brandissant comme une lanterne, le champ de la culture antique pour découvrir et déchiffrer les signes d'une allusion à, ou d'une réécriture de, la *Théogonie*, un peu à la manière du Maréchal de Soubise cherchant son armée sur les champs de bataille de la guerre de sept ans.

Mais à la différence de l'illustre baderne, l'intelligence et l'érudition de S. Scully le conduisent le plus souvent sur de bonnes traces. Sa quête est fructueuse, et son livre, riche de savoir et d'idées, bienvenu²⁸.

28. Il est dommage que l'ouvrage, dont la lecture est agréable dans l'ensemble, n'ait pas fait l'objet d'une relecture aussi attentive qu'il eût été souhaitable. Des coquilles sont inévitables, quelle que soit la vigilance du, ou des, correcteurs. Mais il en reste un peu trop, dans Hesiod's *Theogony*, et parmi elles quelques erreurs regrettables. Certaines ne sont que des erreurs typographiques sans importance : Gasper pour Jasper Griffin p. 14, Pluarach pour Plutarch p. 78, trail pour trial p. 105, ensar'd pour ensnar'd p. 180, etc., ou des accidents mécaniques comme « they are also help paint a picture » p. 178. D'autres sont plus gênantes : p. 27, Mêtis n'est pas enceinte du fils qui pourrait menacer Zeus quand celui-ci l'avale ; p. 109, le marchand de saucisse des *Cavaliers* n'est pas le représentant de Cléon ; p. 116, E. Pender n'est pas un homme ; p. 144, les Muses ne dispensent pas leurs conseils à Jupiter mais à César (Horace, *Odes* III, 41s) ; p. 147, les Piérides d'Ovide ne sont pas nées en Piérie, mais filles de Piéros, un mortel, ce ne sont pas des Muses, et ce ne sont pas elles qui fuient en Egypte et se déguisent sous des formes animales, mais les Olympiens terrifiés par les géants et Typhée (*Mét.* V, 294-331) ; p. 251, la référence bibliographique concernant D. L. Page 1955 est fautive : lire ou D. L. PAGE, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955, ou E. LOBEL, D. L. PAGE, éd., *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford 1955.

REVUE DES ÉTUDES ANCIENNES
TOME 120, 2018 N°1

SOMMAIRE

ARTICLES :

Milagros NAVARRO CABALLERO, María del Rosario HERNANDO SOBRINO, <i>À l'ombre de Mommsen : retour sur la donation alimentaire de Fabia H[---]la</i>	3
Michele BELLOMO, <i>La (pro)dittatura di Quinto Fabio Massimo (217 a.C.): a proposito di alcune ipotesi recenti</i>	37
Massimo BLASI, <i>La consecratio manquée de L. Cornelius Sulla Felix</i>	57
Sophie HULOT, <i>César génocidaire ? Le massacre des Usipètes et des Tencières (55 av. J.-C.)</i> ...	73
Lee FRATANTUONO, <i>The Wolf in Virgil</i>	101
Gabrielle FRIJA, <i>Les notables de Stratonice de Carie à l'époque antonine : hétérogénéité juridique, homogénéité sociale</i>	121

QUESTIONS ET PERSPECTIVES

Claude AZIZA, <i>L'Antiquité au cinéma</i>	141
--	-----

LECTURES CRITIQUES

Philippe ROUSSEAU, <i>Un parcours audacieux : Hésiode de l'Enûma elish au Paradis perdu</i>	149
Françoise-Hélène MASSA-PAIRAULT, <i>Des Attalides à Rome. Perspectives sur Pergame</i>	163
Comptes rendus.....	187
Notes de lectures	323
Liste des ouvrages reçus	327

