

234 pdf
SONVILLE, P.
1964

Un témoignage de Varron sur la cosmologie pythagoricienne

O sancle Apollo, qui umbilicum certum terrarum optines...
Varron, au septième livre du *De lingua latina*¹, nous cite ce passage d'Ennius où le poète salue en l'Apollon delphien le possesseur de l'ombilic du monde. Varron s'empresse aussitôt d'ajouter que cet « ombilic » — qui désigne en réalité le tombeau de Python — n'est pas plus le centre du monde que le nombril n'est le véritable centre du corps humain.

A cette occasion, il introduit une brève digression dont l'inspiration pythagoricienne est certaine et d'autant moins négligeable que Varron passait pour avoir fait partie du cercle pythagoricien de Nigidius Figulus².

Les *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels-Kranz n'en font pas mention, malgré son intérêt et en dépit de la lumière qu'elle projette sur la conception vitaliste et archaïsante que les pythagoriciens de l'époque se faisaient de l'univers.

Notre étude tentera de réparer cette omission et de souligner un aspect de la cosmologie pythagoricienne qui n'a guère été aperçu jusqu'à présent.

* * *

Voici le texte : *Ilaque pingitur quae vocalur ἡ γῆ Πυθαγόρα ul media caeli ac terrae linea ducatur infra umbilicum per id quo discernitur homo mas an femina sil, ubi ortus humanus similis ul in mundo : ibi enim omnia nascuntur in medio, quod terra*

1) VII, 17.

2) A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 301.

Un témoignage de Varron sur la cosmologie pythagoricienne

O sancte Apollo, qui umbilicum certum terrarum optines...
Varron, au septième livre du *De lingua latina*¹, nous cite ce passage d'Ennius où le poète salue en l'Apollon delphien le possesseur de l'ombilic du monde. Varron s'empresse aussitôt d'ajouter que cet « ombilic » — qui désigne en réalité le tombeau de Python — n'est pas plus le centre du monde que le nombril n'est le véritable centre du corps humain.

A cette occasion, il introduit une brève digression dont l'inspiration pythagoricienne est certaine et d'autant moins négligeable que Varron passait pour avoir fait partie du cercle pythagoricien de Nigidius Figulus².

Les *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels-Kranz n'en font pas mention, malgré son intérêt et en dépit de la lumière qu'elle projette sur la conception vitaliste et archaïsante que les pythagoriciens de l'époque se faisaient de l'univers.

Notre étude tentera de réparer cette omission et de souligner un aspect de la cosmologie pythagoricienne qui n'a guère été aperçu jusqu'à présent.

* * *

Voici le texte : *Itaque pingitur quae vocatur ἡ χθών Πυθαγόρα
ut media caeli ac terrae linea ducatur infra umbilicum per id quo
discernitur homo mas an femina sil, ubi ortus humanus similis
ut in mundo : ibi enim omnia nascuntur in medio, quod terra*

1) VII, 17.

2) A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 301.

*mundi media. Praeterea si quod medium id est umbilicus ut pila terrae, non Delphi medium ; et terrae medium — non hoc, sed quod vocant — Delphis in aede ad latus est quiddam ut thesauri specie, quod Graeci vocant ὀμφαλὸν quem Pythonos aiunt esse tumulum ; ab eo nostri interpretes ὀμφαλὸν umbilicum dixerunt*¹.

A l'encontre d'Ennius, qui voit en Delphes le centre du monde, Varron pense que « ce qu'on appelle la terre de Pythagore est représenté de telle façon que la ligne qui se trouve au centre du Ciel et de la Terre se prolonge sous le nombril en passant par l'endroit où l'on discerne qu'un être humain est mâle ou femelle et où l'origine de l'homme se révèle semblable à celle du monde. En effet, c'est là, en ce centre, que tout naît parce que la Terre est le centre du monde. En outre, s'il est un centre de la terre, c'est-à-dire un ombilic analogue à une boule de terre, Delphes n'est pas ce centre. Le centre de la Terre, non pas le centre réel, mais ce qu'on prétend l'être à Delphes, est quelque chose qui se trouve dans un temple, sur le côté, un peu comme un trésor², et que les Grecs appellent ὀμφαλός et dont ils disent qu'il est le tombeau de Python. C'est en pensant à ce centre que nos interprètes traduisirent ὀμφαλός par « nombril ».

Il faut donc, nous dit Varron, nous représenter le tracé de « la ligne médiane du Ciel et de la Terre », et, si nous voulons atteindre le vrai centre des choses, prolonger la ligne au-delà de la terre et de l'ombilic de Delphes.

1) Texte de l'édition Roland G. KENT, *The Loeb Classical Library*, London, William Heinemann, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1938, pp. 284-286. Nous lisons cependant, selon la conjecture de Turnèbe, ἡ χθών et non <ἀντ>ιχθών, correction inadmissible d'Hermann, l'Anti-Terre ne pouvant être le centre générateur du monde à aucune époque de l'histoire du pythagorisme. Le texte des manuscrits porte : ιχθών.

2) Sur le sens de *in aede ad latus*, cf. A. B. COOK, *Zeus*, vol. II, part I, Cambridge, 1925, p. 173 : « It stood in a small chapel of his own. » Cf. aussi DAREMBERG-SAGLIO, IV, 198, et W. H. ROSCHER, *Omphalos*, Leipzig, 1913, p. 81, n. 150. Nous ne croyons pas du tout qu'*ut thesauri specie* se rapporte à l'*omphalos*, comme le pense Miss J. HARRISON, *Themis*, Cambridge, 1927, pp. 396 sq. La comparaison s'applique à *in aede ad latus*. PAUSANIAS (10, 24, 5) semble bien le confirmer lorsqu'il parle de l'*omphalos* qu'il a vu près de l'autel érigé par les habitants de Chios et du cratère d'Algate. Cet autel est une « sorte de *Thésauros* », analogue au Trésor des Athéniens, mais probablement plus petit.

La représentation de cette ligne fait appel à un schème poétique qui se retrouve dans toutes les religions primitives : il s'agit de l'Arbre ou de la Montagne du monde, considérés comme un axe cosmique, permettant d'établir la communication entre les divers niveaux d'un espace sacré tridimensionnel. M. Éliade définit comme suit ce processus d'imagination sacrée : « Dans la géographie mythique, l'espace sacré est l'espace réel par excellence », et il ajoute : « Dans les cultures qui connaissent la conception des trois régions cosmiques — Ciel, Terre, Enfer — « le centre » constitue le point d'intersection de ces régions. C'est ici qu'est possible une rupture de niveau et, partant, une communication entre ces trois régions »¹.

Notre texte fait visiblement allusion à cette topologie sacrée. Le prolongement de l'axe médian du Ciel et de la Terre nous fera passer, au-dessous de l'ombilic, jusqu'à la partie sexuelle et centrale de l'Univers *per id quo discernitur homo mas an femina sit*.

Il s'agit de l'endroit « où l'origine de l'homme se révèle semblable à celle du monde », *ubi ortus humanus similis ut in mundo*. Il faut en conclure que, pour les pythagoriciens, la naissance humaine a son modèle supérieur dans la naissance cosmique. Il n'est pas question ici d'une application pure et simple de l'archaïque correspondance entre le microcosme et le macrocosme. Notre texte va beaucoup plus loin. Il détermine *le centre* de ces deux mondes : de même que le vrai centre du corps humain n'est pas le nombril, mais se situe ailleurs et plus bas, dans la région du sexe, le vrai centre de l'univers n'est pas l'ὀμφαλός de Delphes, mais autre chose, situé sous l'ὀμφαλός, en un lieu qui exerce la même fonction que le sexe générateur et que les pythagoriciens appellent « Terre de Pythagore ».

L'analogie pythagoricienne des deux terres se prolonge

1) M. ÉLIADE, Psychologie et histoire des religions, dans *Eranos Jahrbuch*, 1950, Band XIX, Rhein-Verlag, Zurich, 1951.

ainsi dans l'ordre de la génération : il existe un lieu où le monde naît et qui correspond à celui où naît l'homme. Cette analogie ne va pas du corps humain à l'univers, mais au contraire de l'univers au corps humain. La naissance du monde est le paradigme de la naissance de l'homme. Lorsque Platon déclare que « ce n'est pas à l'image de la femme que la Terre accouche et fait vivre, mais c'est la femme qui imite la Terre »¹, il est vraisemblable qu'il se réfère implicitement au thème pythagoricien évoqué par Varron. On retrouve également ici la vieille idée mythologique qui fait des hommes des γηγενεῖς et de la Terre l'exemplaire de toute maternité². Mais les pythagoriciens la généralisent et l'appliquent à la distinction qu'ils tracent entre « la terre des hommes » et « la Terre de Pythagore ». La première semble bien dépossédée de sa puissance génératrice au profit de la seconde : « C'est là, en ce centre, que tout (*omnia*) naît », nous dit Varron. On peut dès lors en déduire que la terre où nous sommes tire son origine de cette autre Terre transcendante qui s'érige ainsi en moteur premier de la génération.

Le texte de Varron nous donne la raison de cette primauté de « la Terre de Pythagore » : *quod Terra mundi media*. Cette Terre supérieure est le centre générateur de l'univers. Comme la terre des vivants, la Terre de Pythagore ne participe pas seulement à l'archétype générateur et maternel, elle l'est au plus haut degré et c'est d'elle que toute naissance provient parce que toute naissance s'effectue *in medio*.

Le rapprochement du texte de Varron avec le fameux fragment de Philolaos relatif au *Foyer central* situé ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας³ et appelé par lui *Centre sacré de toute chose* (Ἑστία τοῦ πάντος), *Habitacle de Zeus, Mère des Dieux, Autel et*

1) *Menex.*, 238 a : οὐ γὰρ γῆ μεμίμηται κυήσει καὶ γεννήσει, ἀλλὰ γύνῃ γῆν.

2) PHERECYDE, fr. 22 (a) Jacoby ; HELLANICOS, fr. 1 (a) Jacoby ; HÉSIODE, *Theog.*, 185 ; ESCHYLE, *Prom.*, 351 ; EURIPIDE, *Herc. fur.*, 5 ; *Phen.*, 935 et *Sch.*, 942 ; *Bacch.*, 538. On sait que pour la mentalité archaïque la Terre est Mère au sens le plus fort du terme, cf. U. PESTALOZZA, *Religione Mediterranea*, Milan, 1951, *passim* (cf. index s. v. *terra*), et W. K. C. GUTHRIE, *In the Beginning*, Londres, 1957, pp. 11-28.

3) D. K. I, 410, 12 = 44 B 7.

*Conjonction, Mesure de Physis*¹, s'impose immédiatement à l'esprit.

La signification sexuelle de ce *Milieu* n'est absolument pas douteuse, puisqu'il s'agit de l'endroit *infra umbilicum per id quo discernitur homo mas an femina sit*. Un passage d'Athénée confirme nettement ce sens de μέσον. L'auteur des *Érudits au Banquet* nous rapporte en effet un hymne phallique, transmis par Sémos de Délos, qui se chantait après que les participants à la procession du *phallos* fussent entrés en silence par la porte située derrière le théâtre et arrivés au milieu de l'*orchestra* : « Allez, formez un large espace (εὐρυχωρίαν) pour le Dieu, car il veut venir droit (ὀρθός) et, gonflé de désir, traverser le Milieu (διὰ μέσου βαδίζειν) »². Le terme μέσον — tout comme celui de Χώρα³ — revêt donc le sens religieux de *pudendum muliebre*.

Pour les pythagoriciens auxquels Varron se réfère, comme pour Philolaos, le vrai μέσον cosmique est donc bien le lieu où se trouve le sexe générateur de l'univers, correspondant au μέσον de la femme. Aristote le précise à son tour dans un passage du *De Caelo*⁴, qui rejoint le texte de Varron et dans des termes quasiment semblables : « Les pythagoriciens croient que ce n'est pas la terre qui occupe le centre de la sphère, mais plutôt le feu. Voici ce qu'est pour eux le milieu. Ils l'appellent *Citadelle de Zeus* et c'est le Feu qui possède la région (ἔχον τὴν Χώραν)⁵, en cause, comme si le terme *centre* était pris en un sens vulgaire et que le centre de la grandeur était aussi le centre de « la chose » et son centre générateur. Certes, chez les animaux, le centre de l'animal n'est pas celui de son corps, et c'est de cette manière qu'il faut plutôt concevoir ce qui

1) AETIUS, II, 7, 7 = D. K. 44 A 16.

2) XIV, 621 D = *Carm. Pop.*, 7, P. L. G. BERGK, III, p. 654. Cf. dans son sens profane, ORIBASE, C. M. G. Raeder, 5, 27, 3 et GALIEN, 14 732 Kühn.

3) χώρα = *pudendum muliebre* dans ARISTOPHANE, *Aves*, 557, avec l'emploi du verbe διαφοιτάω lequel, comme φοιτάω, a un sens très précis, cf. *Il.*, 14, 296 ; PLATON, *Rep.*, 390 c ; HÉRODOTE, 2, 111 et LYSIAS, 1, 19, Hude.

4) B, 13, 293 b 1 = D. K. I, 461, 30-35.

5) ἔχον paraît bien avoir ici le sens de « posséder » comme on « possède » une femme.

se passe dans le cas du Ciel tout entier »¹. L'expression τὸ μέσον ἀπλῶς λεγόμενον désigne évidemment « le milieu » au sens du *pudendum* et, selon Aristote, les pythagoriciens raisonnent comme si le centre du monde était un centre analogue à celui qu'on appelle grossièrement τὸ πρᾶγμα, *pudendum virile*², et φύσις, *pudendum muliebre*³. Et c'est vrai, en un sens, ajoute-t-il, puisque le centre de l'être vivant est bien celui-là et ne doit pas être confondu avec son centre corporel, qui est sans doute en sa pensée l'ὀμφαλός au sens de nombril. Autrement dit, pour Aristote, comme pour Varron, les pythagoriciens placent au centre du monde un organe générateur analogue à celui de l'être vivant et distinct du nombril : c'est le feu ou Zeus qui féconde cet organe et engendre ainsi l'univers⁴.

Le centre de la génération cosmique est donc bien un αἰδοῖον γυναικεῖον selon les pythagoriciens dont Varron rapporte les idées, voisines de celles de Philolaos. *Omnia nascuntur in medio quod Terra* — la « Terre de Pythagore » — *mundi media*. Cette place *centrale* qu'occupe la véritable Terre et qui fait d'elle la génératrice de tout ce qui est, le seul ὀμφαλός authentique.

Cette conception se retrouve du reste dans d'autres mythologies. M. Éliade cite par exemple les textes rabbiniques suivants : « Le Très-Saint a créé le monde comme un embryon », ou encore : « Tout comme l'embryon croît à partir du nombril, de même Dieu a commencé à créer le monde par le nombril et de là il s'est répandu dans toutes les directions »⁵. La reli-

1) Traduction de J. TRICOT, *Aristote, Traité du Ciel*, Paris, 1949, p. 102, très modifiée. Voici le texte : τὸ δὲ μέσον εἶναι τοιοῦτον· ὁ Διὸς φυλακὴν ὀνομάζουσι, τὸ ταύτην ἔχον τὴν χώραν πῦρ, ὥσπερ τὸ μέσον ἀπλῶς λεγόμενον καὶ τὸ τοῦ μεγέθους μέσον καὶ τοῦ πράγματος ὃν μέσον καὶ τῆς φύσεως. καὶ καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις οὐ ταύτῃ τὸ τοῦ ζώου καὶ τοῦ σώματος μέσον, οὕτως ὑποληπτέον μᾶλλον καὶ περὶ τὸν ὅλον οὐρανόν.

2) πρᾶγμα = *phallus* chez ARISTOPHANE, *Lys.*, 23 sq.

3) Cf. LIDDELL-SCOTT, s. v. VII.

4) Sur le pouvoir générateur du feu dans la mentalité archaïque, cf. U. PESTALLOZZA, *Religione Mediterranea*, pp. 218, n. 5, 227, 231, 266, 270 et M. MARCONI, *Riflessi mediterranei sulla più antica religione laziane*, Milan, 1939, pp. 223 sq.

5) *Op. cit.*, p. 267.

gion préhellénique était déjà centrée sur le culte d'une Matrice primordiale figurée par un ὀμφαλός¹. La religion préhistorique l'avait précédée, comme en témoignent les trois *petras marmuradas* du plateau de Marcomer en Sardaigne, datant du III^e millénaire : ce sont « des pierres en pain de sucre, de forme géométrique, qui exhibent avec netteté deux seins de femme »². Le centre ou μέσον n'a donc pas seulement comme tel une valeur hiérophanique, comme le pense M. Éliade : il renvoie à une réalité sexuelle bien déterminée dont les pythagoriciens ont conservé une signification et un symbolisme qui viennent du fond des âges.

Les textes de Varron, de Philolaos et d'Aristote nous présentent ainsi une cosmologie pythagoricienne dont l'inspiration « sexuelle » ne paraît pas pouvoir être mise en doute.

La suite du passage d'Aétius relatif à Philolaos complète la démonstration.

La « Terre de Pythagore » est ici appelée Ἑστία τοῦ παντός. L'image s'explique aisément, lorsqu'on se rappelle que « l'ἱστία est proprement l'ἑσχάρα de la maison, sur laquelle on sacrifie chaque jour à Zeus ἑστιοῦχος et à une divinité nommée Hestia »³, que le mot ἑσχάρα revêt pour un Grec un double

1) U. PESTALOZZA, *Pagine di Religione Mediterranea*, Milan-Messine, 1942, t. I, p. 13 et n. 24 ; M. MARCONI, Μέλισσα, dea cretese, in *Athaeneum*, n. s., XVIII, 1940, fasc. III, p. 175, avec les textes à l'appui.

2) S. VON CLES-REDEN, *The Realm of the Great Goddess*, Londres, 1961, pl. 37.

3) EUSTATHE, *Comm. ad Od.* 22, 335. Dans son édition des *Hymnes homériques*, M. J. HUMBERT se demande s'il ne faut pas restituer à Ἴστία sa forme Ἑστία d'après la glose d'Hésychius : γιστία ἑσχάρα. Or, le même Hésychius note que γίς ἱμάς καὶ γῆ καὶ ἰσχύς (i. e. Γίς). Si γίς signifie γῆ, ἱμάς est la ceinture magique d'une déesse-mère : APHRODITE (*Il.*, 14, 214 et 219) ; le verbe ἱμάσσειν qui dérive d'ἱμάς au sens de lanière ou de fouet, est employé dans *Il.*, 2, 782, avec γαῖαν comme complément et signifie « frapper la terre de la foudre », ce qui nous renvoie à la bipenne crétoise, symbole de fécondation. Quant à ἰσχύς, il est employé avec γῆς dans SOPHOCLE, *Œd. Col.*, 610 et dans XÉNOPHON, *Œcon.*, 17, 10, au sens de « fécondité de la terre ». Cf. aussi ἄλοχος ἰσχυρά Διός, dans ESCHYLE, *Suppl.*, 302, que P. Mazon traduit trop librement par « épouse opiniâtre de Zeus », alors qu'il faudrait sans doute penser à « l'épouse féconde de Zeus ». De toute manière, on se trouve ici en présence de mots très éloignés par le sens en apparence, mais qui se rejoignent tous, par un réseau subtil d'images et de significations secondes, dans l'idée centrale de « puissance de fécondité » qu'Hestia détient. On connaît le passage fameux du *Phèdre* (247 a) où il est dit qu'Hestia reste seule au foyer des dieux, alors que se déroule le triomphal cortège des Olympiens. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'elle est le μέσον, le Centre de l'univers, comme telle ina-

sens, celui de foyer et celui de *pudendum muliebre*¹, que l'ouverture de la Terre delphique d'où émane le souffle prophétique de la Pythie est dite μεσόμφαλος², qu'Eusèbe nous parle d'une statue d'Hestia καθ'ὃ δὲ γονίμος ἡ δύναμις³, exactement comme Simplicius nous signale, à propos des Pythagoriciens, qu'une δημιουργικὴ δύναμις jaillit ἐκ μέσου de la γῆ ζωογονοῦσα⁴, qu'Hésiode, en ses conseils divers au paysan, lui interdit « de montrer indécemment près du foyer ses parties souillées de sperme »⁵ et que Pline souligne la force génératrice du foyer⁶. Il est certain, d'autre part, que Varron n'ignorait pas que Vesta, la déesse latine parallèle d'Hestia⁷, était à la fois Flamme et Terre, exactement comme l'Ἑστία pythagoricienne, Terre de Pythagore dont le Feu « possède » la Χώρα. On lit en effet dans Ovide : *Nec tu aliud Vestam quam vivam intellige flammam*⁸ et que Vesta n'a d'autre image que le Feu⁹, mais aussi : *Vesta eadem quae Terra*¹⁰. Virgile joint au nom de Vesta l'épithète sacrée de *Mater*¹¹, et Denys d'Halicarnasse, parlant des institutions de Numa et du temple de Vesta, rassemble en une phrase les deux caractéristiques, ignée et terrestre, de la déesse : « Le Feu est dédié à Ἑστία

movible, et parce qu'elle engendre l'univers à partir de ce μέσον sacré. C'est le sens du proverbe : ἀφ'Ἑστίας ἄρχεσθαι, ARISTOPHANE, *Vesp.*, 846 ; PLATON, *Euthyphron*, 2 a ; STRABON, I, 1, 16 et HÉSYCHIUS, s. v. On comprend alors pourquoi Aristonoos (J. V. POWELL, *Collectanea Alexandrina*, Oxford, 1925, p. 172) l'appelle « reine de l'Olympe et de la Terre », καὶ Ὀλύμπου καὶ κυρία Γαίας. Elle en est le μέσον, le *pudendum* générateur. Sur les rapports entre Hestia et la Terre féconde, on peut sans doute rapprocher l'épithète ταμία qui est conférée à la première dans une inscription de Cos (*Syll. Inscr. Graec.*, édit. W. DITTENBERGER, Leipzig, 1915-1924, 3^e éd., 1025, 29) et les qualifications d'ἀενάου ταμὴ κόσμοιο, θεῶν, πρωτόσπορος ἀρχή, παμμήτωρ, que lui confère NONNOS, *Dion.*, IX, 220. Cf. aussi le verbe κυρεῖν, qui est peut-être apparenté à κύριος, associé à γάμων chez ARCHILOQUE, fr. 18 Bergk et à τέκνων chez HÉRODOTE, I, 31. BAILLY-SECHAN-CHANTRAINE rapproche κύρος de κυεῖν.

1) ARISTOPHANE, *Equites*, 1286.

2) SOPHOCLE, *Œd. Rex*, 480.

3) *Praepar. Evang.*, 3, 11, 7.

4) *Comm. ad Arist. de Caelo*, 511, 26 = D.K. I, 462, 1-2, A 58 37.

5) *Op. et D.*, 733, traduction MAZON.

6) *Nat. Hist.*, XXXVI, 70 et XXVIII, 7.

7) CICÉRON, *De Nat. Deor.*, II, 27.

8) *Fastes*, VI, 291.

9) *Ibid.*, 298 : *effigiem nullam Vesta nec ignis habet.*

10) *Ibid.*, 267. Cf. ARNOBE, III, 32 : *Terram nonnulli Vestam pronuntiant.*

11) *Georg.*, I, 498. Comme EURIPIDE, fr. 938 Nauck, cf. *Alc.*, 162.

parce que *la Terre* qui est la *Déesse* et qui tient (κατέχουσα) le lieu central de l'univers (τὸν μέσον... τοῦ κόσμου τόπον), tire d'elle-même les lueurs du Feu céleste »¹. C'est le pendant, au niveau religieux, de la conception cosmologique des Pythagoriciens relative au Feu central qui est en même temps « la Terre de Pythagore ».

Un texte remarquable de Plutarque² évoque des idées pythagoriciennes pareilles à celles dont font état Philolaos, Aristote et Varron : « On dit que Numa donna la forme ronde au temple de Vesta (τὸ τῆς Ἑστίας ἱερὸν), *citadelle* de l'inextinguible Feu (τῷ ἀσβέστῳ πυρὶ φρουράν), *non pas en imitant la forme de la terre* qui serait assimilée à Ἑστία, *mais de l'univers* tout entier dont le centre, à ce que croient les Pythagoriciens, est constitué de feu, et c'est cela qu'ils nomment Ἑστία et Monade. Quant à la terre, elle n'est ni immobile ni placée au centre de la course cosmique, mais elle se transporte circulairement tout autour du Feu. Elle ne se range donc pas parmi les parties originelles et les plus précieuses de l'Univers (οὐ τῶν τιμιωτάτων οὐδὲ τῶν πρώτων τοῦ κόσμου μορίων ὑπάρχειν) ». Hestia est donc bien à nouveau ici le μέσον, le vrai « centre » du monde situé au-dessous de la terre, l'autre Terre, l'autre ὁμφαλός que décrit Varron : dans les deux textes, la terre des vivants est dépossédée de sa fonction première et *généralrice* (τῶν πρώτων... μορίων)³. « On dit même, continue Plutarque, que Platon devenu vieux repensa le problème ; il investit la Terre de la seconde place (ἐν δευτέρῳ Χώρῳ), la place centrale et maîtresse étant réservée à quelque chose d'autre et de plus puissant », ce qui signifie que Platon, après avoir adopté l'hypothèse géocentrique, se rallia à la cosmologie pythagoricienne identique à celle que mentionnent Philolaos, Aristote et Varron, avec toutes les idées archaïques qu'elle présuppose.

1) *Ant. Rom.*, II, 66, 3.

2) *Numa*, 11.

3) Μόρτις signifie spécialement les organes générateurs, cf. LUCIEN, *Vil. Auct.*, 6 ; *Dial. Mort.*, 28, 2 ; DIODORE DE SICILE, I, 85, Bekker-Dindorf-Vogel ; PLUTARQUE, 2, 797 f et 323 b ; GALIEN, 12, 431, Kühn.

Les autres expressions qu'Aétius emprunte aux pythagoriciens font entendre le même écho.

Le Διὸς οἶκος est, de toute évidence, la réplique du Ζηνὸς πύργος de Simplicius¹, du gynécée de Zeus². Zeus, identifié au Feu, apparaît ici comme le Parèdre qui féconde la Χθὼν Πυθαγόρα, Matrice originelle et Déesse-Mère de l'Antique religion préhellénique (μητέρα θεῶν)³. Le βωμός n'est pas seulement l'autel au sens liturgique du terme. Son nom suggère une sorte de sexualité sacrée. Hésychius⁴ lui donne pour synonyme ἔμβολος, terme que les poètes comiques emploient pour πέος⁵. Le jeu de l'imagination verbale, propre à la mentalité primitive, a pu évoquer un sens second et diffus derrière ces expressions. Il est l'équivalent du Διὸς θρόνος de la doxographie de Simplicius⁶. Or, le trône n'est autre que la Déesse-Mère elle-même, tant chez les Égyptiens⁷ que chez les Minoens⁸ et dans les mystères de Samothrace⁹. Les Corybantes « participent au trône de la Mère »¹⁰. Et Héra, dont la fonction de Déesse-Mère originelle est bien attestée, est « l'objet auguste de l'étreinte de Zeus sur un trône d'or »¹¹. Le terme voisin d'ἔδρα a, du reste, un sens nettement « sexuel » chez Aristophane¹².

1) D.K. I, 462, 3, 58 B 36.

2) Cf. pour ce sens de πύργος, DÉMOSTHÈNES, 1156, 10, Blass.

3) AÉTIUS, II, 7, 7 = D.K. I, 403, 15, 44 A 16.

4) HÉSYCHIUS, s. v. βωμός.

5) ARISTOPHANE, fr. 317, cf. βωμολόχευμα dans *Equit.*, 902 ; *Pax*, 748 et βωμολοχεύεσθαι dans le fr. 116, ainsi que le sens trivial de βωμόλογος. Les plaisanteries et bouffonneries comiques sont le plus souvent à base d'allusions sexuelles.

6) D.K. I, 462, 4, 58 B 36.

7) Cf. H. FRANKFORT, *La Royauté et les Dieux*, Paris, 1951, p. 79 : « Les Égyptiens pouvaient aisément parler du trône où un prince devenait roi comme de la mère du souverain. Un texte des Pyramides déclare que le roi défunt va au ciel pour s'asseoir sur « le grand trône qui fait les dieux » (*Pyr.*, 11546). Isis est le Trône, *ibid.*, p. 239 et 253. Cf. le rituel du couronnement dans l'Inde archaïque : « Le roi s'assied sur le trône qui représente le *pudendum* », Am. HOCART, *Kingship*, Londres, 1927, p. 92.

8) Cf. Ch. PICARD, Die Grosse Mutter von Creta bis Eleusis, *Eranos-Jahrbuch*, 1938, Zurich, 1939, p. 105.

9) Sur les θρωνισμοὶ μητρῶοι, O. KERN, *Hermes*, 1916, p. 56 ; A. D. Nock, A Cabiric Rite, in *A.J.A.*, 1941, p. 577 et Jean BOUSQUET, Le trône de l'Hermès de Samothrace, in *Mélanges Picard*, t. I, p. 105 sq.

10) JULIEN, *Orationes*, v, 168 B.

11) EURIPIDE, *Hel.*, 241.

12) *Thesm.*, 133.

Quant à συνοχή et à φύσις, il suffit de consulter le dictionnaire pour connaître les associations d'images que ces mots devaient suggérer à un Grec¹.

* * *

De cette analyse, il résulte assez clairement, croyons-nous, que :

- 1^o Varron nous rapporte une cosmologie pythagoricienne qui est en même temps une cosmogonie saturée d'idées religieuses archaïques relatives à un αἰδοῖον γυναικεῖον divin, origine et centre de l'Univers, distinct de la Terre-Mère habituellement considérée par les Grecs comme la source de la vie.
- 2^o Cette cosmologie et cette cosmogonie sont bien antérieures à Varron et au Cercle pythagoricien de Nigidius Figulus : loin d'être néo-pythagoriciennes, elles appartiennent à

1) Ajoutons à ces textes des lexiques, une série d'autres dont nous ne justifierons que le premier : ESCHYLE, *Ag.*, 633 : τοῦ τρέφοντος Ἡλίου χθόνος φύσιν, dont la traduction exacte nous paraît être « le Soleil qui féconde la matrice de la Terre ». En effet, le Soleil est πατήρ (*Choeph.*, 984). En outre, τρέφειν ne peut pas ici signifier « élever », ni même « nourrir » au sens extérieur du terme, comme le montre *Eum.*, 663 : ἐν σκότοισι νηδύος τεθραμμένη. Cf. également *Sept.*, 754 : ὅστε ματρὸς ἀγνάν | σπείρας ἄρουραν, ἴν' ἔτράφη | ῥίζαν αἵματόεσσαν | ἔτλα, οὐ τρέφεσθαι signifie quasiment « être enclos », « être nourri de l'intérieur », comme dans SOPHOCLE, *Œd. Col.*, 136. Œdipe a été « nourri de l'intérieur » par Jocaste, comme les γηγενεῖς : *Od.*, 13, 410 : οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφειν ἀνθρώποιο, et Lycurgue, fr. 85 : ἦ τρέψασα <γῆ>.

Pour d'autres passages à interpréter dans le même sens, cf. PINDARE, *Nem.*, VI, 1 sq. ; SOPHOCLE, *Trach.*, 1062 ; *Ajax*, 760 ; *Œd. R.*, 869 ; *Œd. Col.*, 445 ; EURIPIDE, *Hipp.*, 737, 1276 ; *Médée*, 102 ; fr. 902 ; *Bacch.*, 315 ; ARISTOPHANE, *Lys.*, 545, 1037 ; *Them.*, 531 ; *Nubes*, 276, 537, 1075 et 1077 ; *Vesp.*, 1282 ; *Pax*, 1164 ; ALEXIS, fr. 268 ; ARCHIPPUS, fr. 45 (Edmonds) ; PLATON, *Critias*, 109 c ; PLUTARQUE, *Vit. Cleom.*, 39. Cf. aussi la *Vénus Fisica* de Pompéi, *C.I.L.*, IV, 1520 ; X, 928 ; IV. Suppl. 6865 ; X, 203 et FORCELLINI-CORRADINI, *Totius latinitates Lexicon*, s. v. *physicus*, ainsi que les *Tabellae Defixionum*, I.G., III, 3, 89 a ; MACROBE, *Sat.*, in SERVIUS, *Ad. Aen.*, 2, 632.

Concernant les présocratiques, nous renvoyons à un cours du Pr Marcel de CORTE, *Les origines religieuses de la physis grecque* (encore inédit), que nous avons suivi à l'Université de Liège en 1962-1963, où se trouvent commentés et analysés dans le sens précité les passages suivants : ANAXIMANDRE, A 9, I, 83, 6 ; I A 9 a ; I, 83, 23 ; B 2, I, 89, 16 ; ANAXIMÈNE, A 5, I, 91, 14 ; ÉPIMÉNIDE, B 26, I, 37, 25 ; ÉPICHARME, fr. 4, I, 198, 17 ; fr. 10, I, 200, 12 ; HÉRACLITE, B 100, I, 152, 14 ; B 123, I, 178, 8 ; B 112, I, 176, 2 ; PARMÉNIDE, B 10, I, 241, 12 sq. ; B 16, I, 241, 10 ; EMPÉDOCLE, fr. 8, I, 312, 4 sq. ; fr. 27, I, 323, 11 sq. ; fr. 63 ; A 70, I, 296, 31 ; A 73, I, 298, 8 ; fr. 110, I, 352, 20 sq. ; fr. 126, I, 362, 4 sq., etc.

l'ancien pythagorisme puisqu'elles remontent, à travers Varron, jusqu'au Stagirite et jusqu'à Platon qui en font état¹.

Il y aurait donc lieu de reprendre sur de nouvelles bases l'étude des conceptions pythagoriciennes relatives à l'origine du *cosmos* et de les relier aux cultes de la Déesse-Mère des temps archaïques dont elles ont subi l'influence profonde dans le détail d'un vocabulaire qui assimilait crûment la naissance du monde à celle des êtres vivants. Victor Hugo s'en est peut-être quelque peu souvenu lorsqu'il chantait :

*La Terre, inépuisable et suprême matrice*²,

qui est la Χθὼν Πυθαγόρα elle-même, projection de la παμμήτωρ³ dans l'absolu.

Pierre SOMVILLE.

1) Cf. aussi ÉPIMÉNIDE, fr. 6 Kinkel, rapporté par PLUTARQUE, *De Def. Or.*, 1 : οὐτε γὰρ ἦν γαίης μέσος ὁμφαλός οὐδὲ Θαλάσσης· | εἰ δέ τις ἐστί, Θεοῖς δῆλος, θνητοῖσι δ'ἄφαντος, qui fait remonter plus haut encore l'origine de la χθὼν Πυθαγόρα, invisible à nos yeux. Cf. enfin l'allusion de CALLIMAQUE, *Hymne à Zeus*, 428 sq., relative à un ὁμφαλός dans la religion crétoise, et DIODORE DE SICILE, V, 70.

2) Le sacre de la femme, in *La légende des siècles*, Paris, 1950, éd. de La Pléiade, p. 21. Cf. du même, *Le Satyre*, p. 419 :

*Mais qu'importe à la terre ! Au chaos contiguë,
Elle fait son travail d'accouchement sans fin.*

3) SOPHOCLE, *Anl.*, 1282.