

1327 Pdx
BOYANCÉ P.
1955

FULVIUS NOBILIOR ET LE DIEU INEFFABLE

En 181, une découverte sensationnelle mit au jour sur le Janicule un cercueil qu'on reconnut aux inscriptions qu'il portait pour celui du roi Numa. La tradition annalistique, à laquelle nous devons la mention du fait, n'est pas sans présenter d'assez notables divergences, notamment sur le contenu des écrits qui y furent alors découverts. Mais, dans l'ensemble, comme l'a bien montré M. Armand Delatte¹, elle remonte à des historiens qui écrivirent peu après l'événement, et il n'est pas douteux que l'on s'est à cette date trouvé en présence de soi-disant livres de Numa et inspirés, au moins en partie, par la doctrine pythagoricienne que celui-ci était censé avoir puisée en Grande-Grèce auprès du Maître de Crotone lui-même.

L'attitude du Sénat, que guidait le préteur urbain Quintus Petilius, fut bien celle qu'on pouvait attendre du corps qui se faisait le zélé gardien de la religion ancestrale : il fit brûler les livres réputés dangereux pour celle-ci. C'est un épisode de la lutte qui se livrait alors contre les influences grecques qui allaient grandissant. Mais c'est aussi la preuve de la force qu'avait le courant pythagoricien. Au reste, il ne semble pas qu'on ait, même chez les autorités publiques, mis en doute l'authenticité de ces ouvrages. Bien des siècles après, Plutarque, dans sa vie de Numa, en est encore persuadé. On estima seulement qu'il n'était pas bon de faire connaître ces écrits et même de les conserver.

M. Delatte s'est demandé quelles doctrines dangereuses pour la piété traditionnelle ils contenaient, et c'est ainsi qu'il a été amené dans sa recherche à citer un texte singulier qui me paraît d'un grand intérêt. C'est sur lui que je veux concentrer la présente étude, car je le crois de réelle conséquence pour l'histoire du pythagorisme romain. Il s'agit d'un passage du *De ostentis* de Lydus ; il est attribué par celui-ci à un certain Fulvius, où M. Delatte ne doute pas avec Merkel qu'il ne faille reconnaître le célèbre Fulvius Nobilior, le protecteur d'Ennius, le vainqueur d'Ambracie, consul en 189 et censeur en 179. Voici la traduction de ce texte :

« L'étude des astres ne paraît pas non plus une recherche qui soit étrangère à la vénération du divin ; mais il est encore bien plus aisé de découvrir par les œuvres elles-mêmes la providence toute sage du Père ineffable de toutes choses et d'admirer que l'âme humaine puisse, guidée par le dieu,

réfléchir aussi, autant qu'il est possible, sur les choses célestes. C'est ce que dit Fulvius, l'ayant recherché dans les écrits de Numa¹. »

M. Delatte ne doute pas, disais-je, que ce Fulvius ne soit Fulvius Nobilior, lequel était aussi auteur d'un ouvrage sur les *Fastes*, et il émet l'opinion qu'il s'inspirerait ici des fameux livres découverts en 181 et aussitôt brûlés sur l'ordre du Sénat. Cependant, l'éditeur de Lydus, Wachsmuth, n'avait pas été aussi confiant dans l'authenticité ou dans la justesse de l'attribution ; il avait écarté en termes quelque peu dédaigneux l'opinion de Merkel², et nous ne sommes pas sûrs qu'au premier abord quelque lecteur ne soit tenté d'imiter plutôt la réserve de Wachsmuth que la confiance de Merkel. Vers 181, un consulaire romain, comme Fulvius Nobilior, pouvait-il prêter à Numa, qu'il les eût lues dans les écrits apocryphes trouvés sur le Janicule, qu'il les eût rencontrées ailleurs ou même imaginées de toutes pièces, des lignes d'une philosophie si épurée qu'elle fera songer tout de suite les érudits au mémoire classique de Franz Cumont sur le « mysticisme astral³ » ? C'est pourtant ce dont, pour ma part, je suis convaincu, et c'est ce que je voudrais essayer d'établir.

Il y a apparence d'abord que le Fulvius cité par Lydus ne soit pas un autre que le Fulvius auteur d'un *De Fastis*⁴ et plus d'une fois mentionné dans la littérature spéciale des savants et érudits romains et notamment par Varron, par Censorinus, par Macrobe et par Charisius. Le Byzantin Lydus est, on le sait, souvent l'aboutissant de cette littérature, il cite plus d'une fois les antiquaires romains. Or, le Fulvius des auteurs que je viens de nommer est sans aucun doute Fulvius Nobilior, qu'il soit désigné avec son cognomen ou, comme il advient ici chez Lydus, par son seul gentilice. Nous apprenons par Macrobe qu'il avait déposé — *posuit* — son ouvrage sur les *fastes* dans le temple d'*Hercules Musarum*⁵, ce temple fameux, d'autre part, et qui commémorait sa campagne victorieuse d'Ambracie, celle où Ennius l'avait accompagné, celle que le poète avait célébrée par

1. Lydus, *De ostentis*, 16. Le passage fait partie d'une défense — à propos de la lune — de la discipline augurale : Οὐδὲ τὸ περὶ τὴν τῶν ἀστέρων θεωρίαν διασχολεῖν (Wachsmuth : ἀπασχολεῖν mss.) ἔξω θεοσεβείας ποιεῖ ἀλλ' ἔτι μᾶλλον τὴν πάνσοφον ἔστι διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν θεωρεῖσθαι πρόνοιαν τοῦ πάντων ἀρρήτου πατρός, καὶ θαυμάσαι τὴν ψυχὴν ἀνθρώπου δύνασθαι ἡγουμένου θεοῦ καὶ περὶ τῶν οὐρανίων, ὡς δυνατόν, διαλέγεσθαι. Τὰῦτα μὲν οὖν Φωυλίδιος φησιν, ἐκ τῶν τοῦ Νουμῆος ἱστορήσας.

2. Wachsmuth, p. xxxiv, se référant à Merkel, *Proleg. Ovid. fast.*, p. lxxv, et à « d'autres » : *me iudice, audacius quam verius*. Wachsmuth, qui se réfère pour Fulvius Nobilior, *De Fastis*, au seul Charisius, « I, p. 111 Putsch », paraît ignorer les références relativement nombreuses, comme on va voir, à cet ouvrage.

3. Dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique* (Classe des Lettres, etc.), 1909, n° 5, p. 256-286.

4. Henry Bardon, *La littérature latine inconnue*, Paris, 1950, t. I, p. 189 (plusieurs textes utilisés par nous n'y sont pas mentionnés).

5. Macrobe, *Saturnales*, I, 12, 16 : *Nam Fulvius Nobilior, in Fastis quos in aede Herculis Musarum posuit, Romulum dicit, postquam populum in maiores iunioresque divisit, ut altera pars consilio, altera armis rem publicam tueretur, in honorem utriusque partis hunc Matum, sequentem Iunium vocasse*. Cf. Frazer, éd. des *Fastes*, t. IV, p. 346 ; G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, vol. IV, t. I (1953), p. 258 (cf. p. 275).

1. Les doctrines pythagoriciennes des Livres de Numa, *Bulletins de l'Académie royale de Belgique* (Classe des Lettres, etc.), Bruxelles, 1936, p. 19-40.

FULVIUS NOBILIOR ET LE DIEU INEFFABLE

En 181, une découverte sensationnelle mit au jour sur le Janicule un cercueil qu'on reconnut aux inscriptions qu'il portait pour celui du roi Numa. La tradition annalistique, à laquelle nous devons la mention du fait, n'est pas sans présenter d'assez notables divergences, notamment sur le contenu des écrits qui y furent alors découverts. Mais, dans l'ensemble, comme l'a bien montré M. Armand Delatte¹, elle remonte à des historiens qui écrivirent peu après l'événement, et il n'est pas douteux que l'on s'est à cette date trouvé en présence de soi-disant livres de Numa et inspirés, au moins en partie, par la doctrine pythagoricienne que celui-ci était censé avoir puisée en Grande-Grèce auprès du Maître de Crotone lui-même.

L'attitude du Sénat, que guidait le préteur urbain Quintus Petilius, fut bien celle qu'on pouvait attendre du corps qui se faisait le zélé gardien de la religion ancestrale : il fit brûler les livres réputés dangereux pour celle-ci. C'est un épisode de la lutte qui se livrait alors contre les influences grecques qui allaient grandissant. Mais c'est aussi la preuve de la force qu'avait le courant pythagoricien. Au reste, il ne semble pas qu'on ait, même chez les autorités publiques, mis en doute l'authenticité de ces ouvrages. Bien des siècles après, Plutarque, dans sa vie de Numa, en est encore persuadé. On estima seulement qu'il n'était pas bon de faire connaître ces écrits et même de les conserver.

M. Delatte s'est demandé quelles doctrines dangereuses pour la piété traditionnelle ils contenaient, et c'est ainsi qu'il a été amené dans sa recherche à citer un texte singulier qui me paraît d'un grand intérêt. C'est sur lui que je veux concentrer la présente étude, car je le crois de réelle conséquence pour l'histoire du pythagorisme romain. Il s'agit d'un passage du *De ostentis* de Lydus ; il est attribué par celui-ci à un certain Fulvius, où M. Delatte ne doute pas avec Merkel qu'il ne faille reconnaître le célèbre Fulvius Nobilior, le protecteur d'Ennius, le vainqueur d'Ambracie, consul en 189 et censeur en 179. Voici la traduction de ce texte :

« L'étude des astres ne paraît pas non plus une recherche qui soit étrangère à la vénération du divin ; mais il est encore bien plus aisé de découvrir par les œuvres elles-mêmes la providence toute sage du Père ineffable de toutes choses et d'admirer que l'âme humaine puisse, guidée par le dieu,

1. *Les doctrines pythagoriciennes des Livres de Numa*, *Bulletins de l'Académie royale de Belgique* (Classe des Lettres, etc.), Bruxelles, 1936, p. 19-40.

réfléchir aussi, autant qu'il est possible, sur les choses célestes. C'est ce que dit Fulvius, l'ayant recherché dans les écrits de Numa¹. »

M. Delatte ne doute pas, disais-je, que ce Fulvius ne soit Fulvius Nobilior, lequel était aussi auteur d'un ouvrage sur les *Fastes*, et il émet l'opinion qu'il s'inspirerait ici des fameux livres découverts en 181 et aussitôt brûlés sur l'ordre du Sénat. Cependant, l'éditeur de Lydus, Wachsmuth, n'avait pas été aussi confiant dans l'authenticité ou dans la justesse de l'attribution ; il avait écarté en termes quelque peu dédaigneux l'opinion de Merkel², et nous ne sommes pas sûrs qu'au premier abord quelque lecteur ne soit tenté d'imiter plutôt la réserve de Wachsmuth que la confiance de Merkel. Vers 181, un consulaire romain, comme Fulvius Nobilior, pouvait-il prêter à Numa, qu'il les eût lues dans les écrits apocryphes trouvés sur le Janicule. qu'il les eût rencontrées ailleurs ou même imaginées de toutes pièces, des lignes d'une philosophie si épurée qu'elle fera songer tout de suite les érudits au mémoire classique de Franz Cumont sur le « mysticisme astral³ » ? C'est pourtant ce dont, pour ma part, je suis convaincu, et c'est ce que je voudrais essayer d'établir.

Il y a apparence d'abord que le Fulvius cité par Lydus ne soit pas un autre que le Fulvius auteur d'un *De Fastis*⁴ et plus d'une fois mentionné dans la littérature spéciale des savants et érudits romains et nommément par Varron, par Censorinus, par Macrobe et par Charisius. Le Byzantin Lydus est, on le sait, souvent l'aboutissant de cette littérature, il cite plus d'une fois les antiquaires romains. Or, le Fulvius des auteurs que je viens de nommer est sans aucun doute Fulvius Nobilior, qu'il soit désigné avec son cognomen ou, comme il advient ici chez Lydus, par son seul gentilice. Nous apprenons par Macrobe qu'il avait déposé — *posuit* — son ouvrage sur les fastes dans le temple d'*Hercules Musarum*⁵, ce temple fameux, d'autre part, et qui commémorait sa campagne victorieuse d'Ambracie, celle où Ennius l'avait accompagné, celle que le poète avait célébrée par

1. Lydus, *De ostentis*, 16. Le passage fait partie d'une défense — à propos de la lune — de la discipline augurale : Οὐδὲ τὸ περὶ τῶν ἀστέρων θεωρίαν διασχολεῖν (Wachsmuth : ἀπασχολοῦν mss.) ἔξω θεοσεβείας ποιεῖ ἀλλ' ἔτι μᾶλλον τὴν πάνσοφον ἔστι διὰ τῶν ἔργων αὐτῶν θεωρῆσαι πρόνοιαν τοῦ πάντων ἀρρήτου πατρός, καὶ θαυμάσαι τὴν ψυχὴν ἀνθρώπου δύνασθαι ἡγουμένου θεοῦ, καὶ περὶ τῶν οὐρανίων, ὡς δυνατόν, διαλέγεσθαι. Ταῦτα μὲν οὖν Φούλδιός φησιν, ἐκ τῶν τοῦ Νουμᾶ ἱστορήσας.

2. Wachsmuth, p. xxxiv, se référant à Merkel, *Proleg. Ovid. fast.*, p. lxxv, et à « d'autres » : *me iudice, audacius quam uerius*. Wachsmuth, qui se réfère pour Fulvius Nobilior, *De Fastis*, au seul Charisius, « I, p. 111 Putsch », paraît ignorer les références relativement nombreuses, comme on va voir, à cet ouvrage.

3. Dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique* (Classe des Lettres, etc.), 1909, n° 5, p. 256-286.

4. Henry Bardon, *La littérature latine inconnue*, Paris, 1950, t. I, p. 189 (plusieurs textes utilisés par nous n'y sont pas mentionnés).

5. Macrobe, *Saturnales*, I, 12, 16 : *Nam Fulvius Nobilior, in Fastis quos in aede Herculis Musarum posuit, Romulum dicit, postquam populum in maiores iunioresque diuisit, ut altera pars consilio, altera armis rem publicam tueretur, in honorem utriusque partis hunc Maium, sequentem Iunium uocasse*. Cf. Frazer, éd. des *Fastes*, t. IV, p. 346 ; G. De Sanctis, *Storia dei Romani*, vol. IV, t. I (1953), p. 258 (cf. p. 275).

un poème appelé précisément *Ambracia*. Les commentateurs, au reste fort rapides, du passage de Macrobe semblent avoir hésité entre deux sens pour ce *posuit* ; les uns, et, par exemple, tout récemment M. De Sanctis, ont paru croire qu'il s'agissait d'une inscription ; les autres, par exemple, Frazer, d'un livre déposé dans les archives du sanctuaire. *Posuit* me paraît recommander plutôt le second sens que le premier. Il s'agit d'un ouvrage offert au dieu comme un *anathème*. Au reste, la question est secondaire, car il résulte des fragments conservés, on va le voir, que l'inscription, si inscription il y avait, ne pouvait manquer d'avoir elle-même une certaine ampleur et de rappeler par là, par exemple, la fameuse inscription épicurienne de Diogène d'Oenoanda¹.

Un ouvrage *De Fastis* se prêtait-il à l'attribution à Numa de pensées concernant ce que j'appelle après Franz Cumont le mysticisme astral ? Assurément, oui ; que l'on songe à Ovide, à ses *Fastes* où le calendrier religieux de l'année romaine est tout jalonné de développements relatifs aux constellations, à l'astronomie qui gouverne la succession des jours et des mois². Or, Ovide, presque au début de son œuvre, la première fois où il est conduit par le dessein et l'ordonnance de son poème à présenter de telles considérations, a justement consacré de très beaux vers à l'expression de ce sentiment mystique qui leur est lié³. Le passage sur Numa pouvait prendre une place symétrique de ces vers d'Ovide dans le *De Fastis* de Fulvius.

Il le pouvait d'autant mieux que Numa jouait dans l'histoire traditionnelle du calendrier romain un rôle que Plutarque, le mentionnant, a caractérisé ainsi : « Il s'appliqua à l'étude du ciel d'une façon qui n'était ni exacte ni tout à fait dépourvue de science⁴. » Et Plutarque montre ensuite qu'alors que le calendrier de Romulus n'était que désordre, celui de Numa remédia à ses défauts. Plutarque suit la version connue selon laquelle au calendrier primitif de dix mois, calendrier romuléen, Numa en aurait substitué un autre de douze mois, en relation avec le cours de la lune et même celui du soleil. Censorinus, de son côté, ne manque pas de souligner le pro-

1. On pourrait songer aussi, pour une inscription comportant un vrai traité, aux *Fastes* de Préneste, qui nous auraient conservé l'œuvre de Verrius Flaccus.

2. Ovide définit ainsi le sujet des *Fastes* :

*Tempora cum causis Latium digesta per annum
lapsaque sub terras orta que signa canam.*

3. *Fastes*, I, v. 297 et suiv. :

*Felices animae, quibus haec cognoscere primis
inque domos superas scandere cura fuit
Credibile est illos pariter utriusque locisque
alius humanis exeruisse caput.*

.....
*Admouere oculis distantia sidera nostris
aetheraque ingenio supposuere suo.
Sic petitur caelum : non ut ferat Ossam Olympus
summaque Peliacus sidera tangat apex.*

4. Plutarque, *Vie de Numa*, 18 : « Ἡψατο δὲ καὶ τῆς περὶ τὸν οὐρανὸν πραγματείας οὔτε ἀκριβῶς οὔτε παντάπασι ἀθεωρήτως.

grès scientifique qu'a constitué en Grèce et ailleurs l'établissement d'un calendrier fondé sur les lunaïsons¹.

Or, qui est le premier en date de tous ceux qui ont accordé à Numa un rôle aussi décisif, mis en relief le progrès scientifique dont il aurait été l'instigateur? C'est aussi le premier en date² des antiquaires romains; c'est justement notre Fulvius Nobilior. Non seulement Fulvius professait, comme nous l'apprenons par Varron, que le premier mois était à l'origine celui de Mars et qu'il avait été ainsi baptisé par Romulus, mais il n'ignorait pas davantage — c'est Censorinus qui nous en instruit, probablement d'après Varron aussi — que c'est Numa qui avait porté au nombre de douze le nombre des mois romains³. Or, il importe de remarquer que, si sa version l'a emporté au point de prévaloir le plus souvent, cela n'a pas été sans contestation. L'érudit, qui dans le temps paraît avoir été le second à traiter du calendrier romain, un certain Julius Gracchus ou Gracchanus, contemporain des Gracques⁴, faisait à Tarquin — lequel? on ne nous le dit pas, mais probablement le premier, fils du Corinthien Démarate, que Cicéron loue d'avoir fait couler vers Rome les eaux de l'humanisme et de la culture⁵ — hommage des innovations prétendues de Numa. C'est dire que la doctrine était loin d'être fixée en ce domaine et qu'en prenant position pour Numa, Fulvius avait fait montre d'une certaine tendance, celle qui insistait sur la science profonde du personnage dans les choses de la religion, celle qui avait conduit à le mettre en rapport avec Pythagore.

Ce rôle de Numa pouvait-il apparaître plus précisément chez Fulvius avec cet aspect plus ou moins scientifique que lui prêtera un jour Plutarque? Pouvait-il être celui d'un personnage versé dans l'astronomie? Presque sûrement, et je suis convaincu que, dès le II^e siècle avant notre ère, il devait en être pour le *De Fastis* de Fulvius comme il en sera pour les *Fastes* d'Ovide : il ne pouvait y être fait abstraction des rapports entre l'année astronomique et l'année civile et la sagesse de Numa devait déjà consister à les avoir mises dans un accord plus parfait. N'oublions pas, en effet, certains faits caractéristiques de la civilisation romaine à cette époque. Rome avait alors son premier auteur occupé d'astronomie, avec ce Sulpicius Gallus,

1. *De die natali*, 22 : *Minime uidentur errasse qui ad Lunae cursum menses ciuiles adcommodarent, ut in Graecia plerique, apud quos alterni ad tricenos dies sunt facti. Maiores quoque nostri idem sunt aemulati cum annum dierum CCCLV haberent.*

2. Cf. Henry Bardon, *loc. laud.*

3. *De die natali*, 20, 4 : *Se magis Iunio Gracchano et Fulvio et Varroni et Suetonio aliisque credendum qui decem mensium putauerunt fuisse (scil. annum), ut tunc Albanis erat unde orti Romani... Postea, siue a Numa, ut ait Fulvius, siue, ut Iunius, a Tarquinio duodecim facti sunt menses.*

4. Henry Bardon, *op. laud.*, p. 144 et suiv.

5. *De republica*, II, 19 : *... hoc loco primum uidetur insitua quadam disciplina doctior facta esse ciuitas. Influxit enim non tenuis quidam ex Graecia riuulus in hanc urbem, sed abundantissimus amnis illarum disciplinarum et artium.* De Tarquin lui-même, Cicéron nous dit : *Propter humanitatem atque doctrinam Anco regi familiaris est factus.* On remarquera qu'à la différence de Cicéron (et de Varron), Tite-Live, I, 34 et 35, ne dit rien de cette prétendue culture de Démarate et de Tarquin.

dont Cicéron évoque plus d'une fois la figure dans l'entourage des Scipions : il était censé avoir dissipé dans l'armée romaine l'impression de terreur causée par une éclipse, soit en la lui annonçant à l'avance, soit plus probablement en lui en donnant après coup l'explication¹. Or, ce personnage (consul en 166), nous le savons par Pline l'Ancien, s'était préoccupé des distances entre les sphères célestes et il donnait les chiffres que la tradition attribuait à Pythagore². En même temps que l'astronomie apparaissait l'astrologie. Caton mentionne des astrologues qui opéraient auprès du populaire et contre lesquels il met en garde son fermier³. J'ai relevé ailleurs qu'Ennius, l'ami de Fulvius, retouchait dans son *Iphigénie* le portrait du devin Calchas, de manière à lui donner la science des astres⁴, et anticipait ainsi sur ce qui sera fait, sinon plus largement, du moins d'une manière plus connue, dans la poésie augustéenne et que Bouché-Leclercq a relevé⁵. Lucilius connaissait peut-être déjà, pour s'en moquer, les astrologues qui, dans leur présomption, n'hésitaient pas à faire l'horoscope de l'univers⁶.

Puisque je viens de prononcer le nom de Bouché-Leclercq, il me semble que je dois signaler une hypothèse importante pour les temps qui nous occupent et qu'il a jadis émise dans son *Histoire de l'astrologie* ; elle prend une signification plus notable à la lumière de ce que nous exposons⁷. Il énumère un certain nombre d'indices, de valeur, me semble-t-il, fort inégale, tirés du nom de mois romains pour aboutir à cette conclusion que « le calendrier romain a pu être remanié sous l'influence des idées astrolo-

1. Voir, en dernier lieu, Jean Beaujeu, éd. de Pline l'Ancien, dans la *Collection des Universités de France*, livre II, Paris, 1950, p. 142-143, où les textes sont cités p. 143, n. 1.

2. *Hist. nat.*, 2, 83 : *Pythagoras uero, uir sagacis animi, a terra ad lunam CXXXVI stadiorum esse collegit, ad solem ab ea duplum, inde ad duodecim signa triplicatum, in qua sententia et Gallus Sulpicius fuit noster.*

3. *De agricultura*, c. V : *Haruspitem, augurem, hariolum, Chaldaeum nequem consuluisse uelit.* Le *Chaldaeus* en question ne peut être évidemment qu'un astrologue. Cf. F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 4^e éd., 1929, p. 97. On a supposé que ces Chaldéens sont venus avec les prisonniers des guerres de Syrie contre Antiochus le Grand.

4. Frag. XII Vahlen. Cf. mon article *Le disque de Brindisi et l'apothéose de Sémélé*, *Revue des études anciennes*, XLIV, 1942, p. 198. Le vers figurait dans des railleries d'Achille à l'égard du devin.

5. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 551.

6. Je propose d'interpréter en ce sens le vers 1, conservé par Varron, *De lingua latina*, V, 17 :

aetheris et terrae genitabile quaerere tempus.

Selon Marx (éd., t. II, p. 1), le poète aurait mis le vers dans la bouche d'un adversaire, cherchant à le détourner vers la physique. L'hypothèse est plus vraisemblable que celle de Terzaghi, *Lucilio*, Turin, 1934, p. 264, qui établit une liaison tout à fait artificielle et recherchée avec le sujet de la première satire, le fameux *concilium* des dieux relatif à Lupus. Mais il ne s'agit pas seulement de la constitution du cosmos, comme dans le fragment 11 D. de Parménide, cité par Marx. Les mots *genitabile tempus* indiquent qu'on chercherait l'heure de naissance du cosmos ; c'est une théorie de l'astrologie (Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, p. 129), à laquelle Virgile se référera dans sa description du printemps (cf. mon article sur *Le sens cosmique de Virgile*, dans la *Revue des études latines* de 1954, p. 237 et suiv.).

7. *Op. laud.*, p. 189, n. 1.

giques. Le commencement de l'année civile aurait été reporté de mars en janvier et le nom tout neuf de *Januarius* substitué à un nom ordinal comme *Undecimber*, pour aboutir à une ordonnance censée « naturelle » et d'accord, par surcroît, avec les traditions de la *Saturnia tellus*. Le remaniement aurait été opéré par les pontifes après la *lex Acilia de intercalatione* (191 a. Chr.) et donné comme un retour aux instructions de Numa, les pontifes étant dupes ou complices de la supercherie qui fit découvrir (en 181 a. Chr.) des livres grecs et latins dans le tombeau de Numa. Ces livres, au nombre de sept (Liv., XL, 29 ; Lactant., *Inst. Div.*, I, 22 ; Piso ap. Plin., XIII, § 87) ou de douze (Val. Antias ap. Plin., *ibid.* ; Plut., *Numa*, 22) pour chaque langue, traitaient, les latins, du droit pontifical (dont faisait partie la gérance du calendrier), les grecs, de philosophie pythagoricienne (*Pythagoricos*, Liv. et Plin., *loc. cit.*), c'est-à-dire de « mathématique » ou astrologie. Il y a là le canevas d'un petit roman astrologique, fait avec des conjectures, mais non dépourvu de vraisemblance. L'objection tirée du fait que ces livres furent officiellement brûlés est facile à tourner, et, de plus, elle est atténuée par le témoignage de Valère Maxime, d'après lequel *Latinos (libros) magna diligentia adseruandos curauerunt* (Val. Max., I, I, 12). Quant au nom de *Ianuarius*, les textes qui le font remonter à Numa prouvent seulement que la prétention des pontifes était de ne pas innover.

Il me semble que, si l'attention de Bouché-Leclercq avait été attirée sur la figure et l'œuvre de Fulvius Nobilior, il y aurait vu une confirmation notable de son hypothèse. Son omission est d'autant plus curieuse qu'il mentionne, on l'a vu, la *lex Acilia de intercalatione* de 191. Or, par qui connaissons-nous l'existence de cette loi ? Précisément par le *De Fastis* de Fulvius Nobilior dans un fragment conservé par Varron, lequel, au reste, critique l'indication donnée par celui qui fut son prédécesseur dans la science des antiquités religieuses et lui oppose des documents plus anciens qu'il aurait négligés¹.

Nous savons par d'autres fragments que Fulvius s'expliquait sur le sens du nom des mois et nous avons conservé ce qu'il disait des quatre premiers de l'année romuléenne. Romulus, notons-le en passant, devait être déposé de ce rôle par Varron, qui estimera que ces noms étaient antérieurs au premier roi de Rome et d'origine latine. Selon Fulvius, par contre², Mars et Avril avaient été nommés par Romulus « d'après ses parents », c'est-à-dire pour Mars, d'après son père, et pour Avril — *Aprilis* — d'après Aphrodite, c'est-à-dire Vénus, « de qui on disait que ses aïeux tiraient leur naissance ».

1. Macrobe, I, 13, écrit, à propos de la première intercalation : *Fulvius autem id egisse Manium consulem dicit ab urbe condita anno quingentesimo sexagesimo secundo, inito mox bello Aetolico. Sed hunc arguit Varro, scribendo antiquissimam legem fuisse incisam in columna aerea a L. Pinario et Furio consulibus, cui mentio intercalaris adscribitur*. Le consul Manius est M'Acilius.

2. Censorinus, *De die natali*, 22, 9 : *Nomina decem mensibus antiquis Romulum fecisse, Fulvius et Iunius auctores sunt ; et quidem duos primos a parentibus suis nominasse, Martium a Marte patre, Aprilem ab Aphroditē, id est, Venere, unde maiores eius oriundi dicebantur, proximos duos a populo maium a maioribus natu, iunium a iunioribus, ceteros ab ordine quo singuli erant : quintilem usque ad decembrem perinde a numero. Varro autem...*

Il faut probablement entendre « ses aïeux », dans le sens très précis de son grand-père ; Fulvius désignait par là Énée, dont Naevius et encore son ami et protégé Ennius estimaient que Romulus était le petit-fils¹. Quant à Mai et à Juin, tous deux tiraient leur nom du peuple, l'un des plus avancés en âge — *maiores* — l'autre des plus jeunes — *iuniores*. Dans Macrobe, on voit préciser que Romulus avait procédé ainsi dans une intention morale : afin que les uns défendissent l'état par leur sagesse, les autres par leurs armes². C'est pour cela qu'il les avait honorés. Ainsi, Fulvius soulignait les pensées imbuées de philosophie qu'il attribuait aux fondateurs, et ainsi se précise encore le caractère d'un *De Fastis*, où le fragment qui nous intéresse spécialement prend une place qu'on peut trouver de plus en plus appropriée. On voit qu'il s'agit bien d'un traité en forme, non d'une simple énumération ; le commentaire s'y joint à la mention des faits.

Le système professé par Fulvius Nobilior pour les quatre premiers mois de l'année n'est pas resté plus incontesté que son attribution à Numa de l'année de douze mois. Si Julius Gracchanus a admis cette fois son étymologie hellénisante d'Avril, elle n'a pas eu l'heur de rallier les suffrages de Varron : ce dernier lui a objecté que l'on ne trouvait aucune trace d'Aphrodite dans les vieux documents latins et il lui a préféré un rapprochement avec *aperire*³. Entre parenthèses, nos savants donnent aujourd'hui plutôt raison au vieux Fulvius qu'au plus savant des Romains et rattachent, en effet, le nom latin d'*Aprilis* directement ou indirectement au nom grec d'Aphrodite. Pour Mai et Juin, Varron n'a pas suivi davantage Fulvius et Junius et a mieux aimé penser à deux divinités, Maia et Junon⁴.

Un seul auteur de *Fastes*, me semble-t-il, s'est rallié intégralement au début de son ouvrage au système de Fulvius — dans la mesure limitée où nous le connaissons — aussi bien pour le rôle attribué à Romulus et à Numa que pour le nom des mois. Dans la suite, il est vrai, à propos de chaque mois particulier, Mars, Avril, Mai, Juin, il rapportera les autres étymologies, et notamment celles de Varron⁵. Il lui arrivera de refuser de se prononcer,

1. Cf., notamment, Ennius, *Ann.* 52 ; Jacques Perret, *Les origines de la légende troyenne de Rome*, Paris, 1942, p. 522.

2. Cf. p. 173, n. 5.

3. *De lingua latina*, VI, 33 : *Primus a Marte, secundus, ut Fulvius scribit et Iunius, a Venere, quod ea sit Aphrodite ; quoniam nomen ego antiquis litteris quod nusquam inveni, magis puto dictum quod uer omnia aperit, Aprilem. Tertius a maioribus Maius, quartus a iunioribus dictus Iunius.*

4. Varron a corrigé la doctrine du *De lingua latina*, où, sauf pour Avril, il paraît suivre Junius et Fulvius. Censorinus (suite du texte cité p. 177, n. 2) nous a conservé sa théorie : */ Varro autem Romanos a Latinis nomina mensium accepisse arbitratur. Auctores eorum antiquiores, quam Urbem fuisse, satis argute docet. Itaque Martium mensem a Marte quidem nominatum credit, non quia Romuli fuerit pater, sed quod gens Latina, bellicosa. Aprilem autem non ab Aphrodite, sed ab aperiendo ; quod tunc fere cuncta gignantur, et nascendi claustra aperiat natura. Maium uero non a maioribus, sed a Maia nomen accepisse ; quod eo mense tam Romae quam antea in Latia res diuina Maias fiat et Mercurio. Iunium quoque a Iunone potius quam iunioribus, quod illo mense maxime Iunoni honores habeantur.* On remarquera au passage la tendance de ce texte : encadrer les faits romains dans un passé italique qui les dépasse.

5. Pour le mois de Mars, Ovide conte d'abord la légende de Mars et de Silvia (*Fastes*,

mais, s'il rejettera formellement (pour Avril) une thèse de Varron, jamais il n'opposera pareil refus aux thèses de Fulvius. Ne reste-t-il pas significatif que, pour l'ensemble et dans le commencement de l'ouvrage, ce soit ce dernier qu'il suit¹? Or, cet écrivain est aussi le seul de nos classiques qui, sans être le moins du monde ébranlé par les critiques de Cicéron, de Tite-Live, de Denys d'Halicarnasse², continue — et notamment dans ses *Fastes*³ — à faire de Numa l'élève de Pythagore. A ces traits, je pense qu'on a reconnu Ovide, Ovide qui nous a donné sur les prétendus enseignements de Pythagore à Numa les beaux vers du XV^e chant des *Métamorphoses*, Ovide qui nous montre notamment Numa comme ne se contentant pas de connaître les institutions du peuple sabin :

... animo maiora capaci
concipit et quae sit rerum natura requirit⁴.

Peut-être, à la lumière de ces considérations, serons-nous poussés à regarder avec plus d'attention la mention d'un fait qu'on trouve dans le commentaire virgilien de Servius et qui est relatif et à Numa et à l'*aedes Musarum*, où Fulvius avait déposé ses *Fastes*, ses *Fastes* qui faisaient jouer à

III, v. 11 et suiv.) ; elle se termine (v. 73 et suiv.) par la décision de Romulus de baptiser de son nom le mois de Mars. C'est la variante de Fulvius et, après lui, de maints autres (cf. J. Frazer, éd. des *Fastes*, t. III, p. 2, n. 2). Mais, ensuite, Ovide envisage (v. 79 et suiv.) la théorie de Varron, qui, selon Frazer (*op. laud.*, p. 3), serait aussi celle de Verrius Flaccus, dont les notes du Calendrier de Préneste nous conserveraient la doctrine. Pour Avril, Ovide se rallie à l'étymologie qui le dérive d'Aphrodite (v. 61 et suiv.) et rappelle la légende des origines troyennes de Rome et des Jules, c'est-à-dire il suit Fulvius et repousse avec indignation (Frazer, p. 181) l'étymologie varronienne dans les vers 85-115. Pour Mai, il énumère sans choisir trois étymologies et les fait exposer et défendre par trois Muses : Polyhymnie dérive le nom de *Maestas*, Uranie reprend la dérivation de Fulvius et, enfin, Calliope celle de Varron. Ovide conclut (V, 108-110) par une déclaration d'impartialité. Une déclaration analogue conclut au chant VI le débat entre Junon, qui défend le système de Varron ; Hébé, épouse d'Hercule, qui, championne de la jeunesse, défend celui de Fulvius, et Apollon, qui rattache Iunius aux peuples réunis (*iuncti...*) par Tatius et Quirinus (VI, 99).

1. I, v. 37 et suiv. :

*Haec igitur uidit trabeati cura Quirini,
cum rudibus populis annua iura daret.
Martis erat primus mensis, Venerisque secundus :
haec generis princeps, ipsius ille pater.
Tertius a senibus, iuuenum de nomine quartus,...
at Numa nec Ianum nec auitas praeterit umbras,
mensibus antiquis praeposuitque duos.*

Ovide suggérera plus loin que l'adjonction de deux mois nouveaux pourrait avoir été suggérée à Numa par « l'homme de Samos », c'est-à-dire Pythagore (II, v. 151 et suiv.) :

*primus oliuiferis Romam deductus ab aruis
Pompilius menses sensit abesse duos,
siue hoc a Samio doctus, qui posse renasci
nos putat, Egeria siue monente sua.*

2. Cicéron, *De rep.*, II, 28 ; *Tusc.*, IV, 3 ; Tite-Live, I, 18 ; XL, 29 ; Denys d'Halicarnasse, *Ant. rom.*, II, 59.

3. *Fastes*, III, v. 152 ; cf. *Métamorphoses*, XV, v. 1 et suiv. ; *Pontiques*, III, 3, 44.

4. *Métamorphoses*, XV, v. 5-6.

Numa le rôle que nous venons d'élucider¹. D'après le Deuteroservius, Numa avait fait faire pour les Camènes un petit édicule de bronze. Frappé par la foudre, ce monument fut alors placé dans le temple d'Honos et de Virtus. En fin de compte, Fulvius Nobilior le transféra dans le sanctuaire d'*Hercules Musarum*. Wissowa, dans la mention très incidente qu'il fait de ce texte, ne paraît pas suspecter l'historicité, sinon naturellement de ce qui concerne la fondation par Numa, du moins de la fortune du petit édicule qu'on lui attribuait². Pas davantage M. De Sanctis dans son histoire récente³. Frazer émet, par contre, des doutes, fondés essentiellement sur la fin de la notice où l'on dit que le transfert fut opéré « dans le sanctuaire d'Hercule, qui reçut dès lors le titre de temple d'Hercule et des Muses⁴ ». Ceci, sans doute, est inexact. Le temple en question n'avait pas attendu la venue de l'édicule de Numa pour être consacré à un Hercule qui était déjà dit *Musarum* et qui sera qualifié par Eumène de Musagète. Nous savons que Fulvius y avait placé des images des Muses apportées par lui d'Étolie⁵. Mais cette légère confusion, si facilement explicable, n'entame en rien la valeur du reste de l'historiette. Quoi de plus vraisemblable que de voir un consul érudit, féru comme Fulvius du rôle de Numa, persuadé de son pythagorisme et de sa culture, juger que le sanctuaire le plus approprié pour recevoir l'édicule des Camènes était le temple qu'il vouait lui-même à l'*Hercules Musarum* et où il déposait un ouvrage qui exaltait l'œuvre calendaire de ce même Numa⁶?

Le moment est peut-être venu de nous attarder un moment auprès de ce temple qui porte le nom inattendu et piquant pour l'imagination d'« Hercule des Muses ». Le rhéteur gaulois Eumène parlera d'un Hercule Musagète, *comitem ducemque Musarum*, et commentera à sa manière le rapprochement de ces divinités : « Ces divinités devaient, comme de juste, par un appui réciproque et pour un mutuel profit, s'entr'aider et se faire valoir : la tranquillité des Muses devait bénéficier de la protection d'Hercule et la vaillance d'Hercule, de la voix des Muses⁷. » L'exégèse n'est, certes, pas absurde. Elle rend hommage au double aspect de la personnalité de Fulvius Nobilior, à la fois héros victorieux comme Hercule et lettré comme les Muses. Une monnaie, qui nous représente Hercule lui-même tenant la lyre,

1. *Ad Virg. Aen.*, I, 8 : il est curieux de voir attribuer à Numa une chapelle en bronze ; car c'est aussi en bronze qu'était le fameux sanctuaire de Janus au Forum, selon Procope (*Guerre des Goths*, I, 293), trait qu'omettent de commenter en général topographes et archéologues. La statue de ce second édicule passait pour avoir été consacrée par Numa (Pline, *Hist. nat.*, XXXIV, 33). On songera aussi au fameux bronzier Mamurius.

2. Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 2^e éd., 1912, p. 219, n. 6.

3. Gaetano De Sanctis, *Storia dei Romani*, IV, Parte seconda, t. I, 1953, p. 258 et 275.

4. Éd. des *Fastes*, Londres, 1929, t. IV, p. 346.

5. Pline, *Hist. nat.*, XXXV, 66. Cf. Eumène, cité *infra*, n. 7.

6. L'hypothèse d'une influence pythagoricienne sur l'*Hercules Musarum* est envisagée par Pierre Grimal, *Le siècle des Scipions*, Paris, 1953.

7. *Paneg. lat.*, V, 7, 3. Je cite la traduction d'Édouard Galletier dans l'édition de la *Collection des Universités de France*.

semble personnifier en lui la liaison des deux caractères¹. On imaginerait volontiers que la présence d'Ennius auprès du général dans la campagne d'Ambracie n'a pas été étrangère au vœu que celui-ci, selon la tradition, fit en cas de victoire. On sait, en effet, combien de sanctuaires dans ces siècles de l'histoire de Rome durent leur existence à une telle origine : en sorte que leur présence dans la Ville semblait raconter à la fois les triomphes des armées romaines et les vénération particulières des chefs qui les avaient commandées. Leur liste seule est suggestive et pour l'histoire militaire et pour l'histoire religieuse de Rome. Mais aucun de ces temples n'est peut-être instructif comme celui qui nous occupe.

On imaginerait volontiers, disais-je, qu'Ennius a été pour quelque chose dans le choix de son patron. En réalité, c'est à peine une supposition. Fulvius transfère l'édicule des Camènes dans le sanctuaire des Muses. Les premiers poètes latins avaient identifié aux Muses grecques ces Camènes que la légende mettait en rapport avec Numa. Livius Andronicus, Naevius parleront donc de Camènes, là où les poètes grecs parlaient de Muses. Mais, faisant un pas de plus dans l'hellénisation, ce sont les Muses, par leur nom grec, qu'Ennius précisément invoquera². Il les opposera aux Faunes et aux *vates* de la tradition indigène. On le voit, ce ne peut guère être un hasard indépendant de sa personnalité si son protecteur, à son tour, honorerait officiellement à Rome les Muses par leur nom grec. Hommage qui, notons-le en passant, ne sera pas répété.

Mais Fulvius et Ennius — nous avons peut-être le droit maintenant de prononcer leur nom simultanément — ont-ils créé de toutes pièces cet Hercule Musagète, inventé cette liaison entre les déesses et le dieu ? Je viens de dire avec Eumène le sens qu'elle revêtait. Cela ne signifie pas qu'elle n'ait pas existé déjà avant nos deux humanistes romains. Cela ne signifie pas surtout que rien dans l'histoire des cultes ne l'ait préparé. On nous dit que Fulvius aurait apporté d'Ambracie les statues des Muses. Mais cela ne signifie pas que le vœu lui-même formé sans doute avant la prise de la ville ait été suggéré par les circonstances de l'Acarnanie. Au reste, si l'on nous parle des statues des Muses, on ne nous dit rien de celle de l'Hercule qui leur fut adjoint et dont la présence auprès d'elles est assurément ce qui donne son caractère spécial au sanctuaire. M. De Sanctis conjecture bien que la statue de l'Hercule lyricine que nous font connaître les monnaies postérieures aurait la même origine. Mais c'est pure conjecture. Quant au rapprochement que le même auteur fait de ce dieu ayant cet attribut avec les « comportements idylliques de Polyphème », il nous paraît franchement inacceptable³.

1. Il s'agit de deniers frappés par Q. Pomponius Musa vers 64 et portant au droit l'image d'Hercule debout et tenant une lyre avec la légende : HERCULES MUSARUM (Babelon, *Monnaies de la République romaine*, t. II, p. 361, n° 8). Il y a évidemment un lien entre le *cognomen* du monétaire et l'effigie représentée (d'autres monnaies du même donnent les figurations des Muses).

2. Cf. Ettore Bignone, *Storia della letteratura latina*, I, 2^e éd., Florence, 1946, p. 319-320.

3. *Op. laud.*, p. 258.

L'idylle, la sensibilité alexandrine n'ont vraisemblablement rien à faire ici dans ce vœu d'un général victorieux.

Comment ne pas nous souvenir plutôt qu'Ennius est originaire de Grande-Grèce, que, dans son œuvre, il a pythagorisé et que les pythagoriciens de Grande-Grèce ont honoré spécialement Hercule et les Muses? Dans le pré-lude célèbre des *Annales*, le poète voyait Homère lui apparaître en songe et lui exposer le système de la nature :

... *et rerum naturam expandere dictis*¹.

Il lui annonçait — annonce flatteuse — qu'il s'était réincarné en lui selon un système pythagoricien de métempsychose qu'on doit à Franz Cumont d'avoir commenté et élucidé². Il est regrettable que nous n'ayons pas conservé ces pages, mais il est probable que nous pouvons nous en faire quelque idée par le discours d'Anchise au VI^e chant de l'*Énéide*. Mais qu'Homère lui-même fût l'auteur de la révélation et fût montré comme un sage instruit des vérités de la physique n'est sans doute pas une invention gratuite et personnelle d'Ennius. Ne devons-nous pas nous souvenir que, comme l'a montré si bien M. Armand Delatte³, Homère avait été, dans les cercles pythagoriciens, dont Aristoxène de Tarente nous a laissé la description digne de foi, l'objet d'une vénération et d'une pratique qui contrastent singulièrement avec l'attitude réservée que lui témoigna Platon? Homère, nous dit-on, était avec Hésiode lu chaque jour dans les réunions des conventicules et il devait être pour cette raison l'objet d'une exégèse symbolique qui prétendait retrouver, par exemple, dans les aventures d'Ulysse sur la mer celles de l'âme humaine dans ses réincarnations. Prêter à Homère une sagesse philosophique empruntée aux pythagoriciens était donc pour Ennius de Rudiae quelque chose qui devait lui paraître tout à fait naturel. Sur le contenu doctrinal qui pouvait être ainsi mis en œuvre, nous sommes, sans doute, en droit de demander des compléments à un autre ouvrage d'Ennius, ouvrage où l'on pense aussi généralement qu'il a pythagorisé, je veux parler de son *Épicharme*. Le thème de la contemplation du monde, du ciel, qui est si important dans notre fragment de Fulvius Nobilior, paraît bien s'y être trouvé, si l'on rapporte, avec M. Piwonka, à l'*Épicharme* ce fragment 3 des *Saturae* :

... *contemplor*
inde loci liquidas pilatasque aetheris oras,

où les *pilatae orae* ne peuvent guère être que les sphères du cosmos⁴.

Ennius, qui pythagorisait, comme je viens de le rappeler brièvement, ne

1. Lucrèce, ch. I, v. 126.

2. En dernier lieu *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 190.

3. *Études sur la littérature pythagoricienne* (Bibl. Hautes-Études, fasc. 217, 1915, p. 109 et suiv.).

4. Mario Puelma Piwonka, *Lucilius und Kallimachos*, Frankfurt a. Mein, 1949, p. 182 (cf. p. 191), avec les rapprochements indiqués avec l'*Evhémère* du même auteur, le *Songe de Scipion*, etc. L'interprétation des *pilatae orae* m'est personnelle.

pouvait ignorer que les Muses avaient été en Grande-Grèce les patronnes des pythagoriciens et elles l'avaient été tout spécialement dans leur ville sainte, à Crotone, et là elles rencontraient, jouant aussi un grand rôle, le dieu que Fulvius leur associe, Héraklès. S'il l'avait oublié, il s'en serait ressouvenu en lisant un historien qu'il n'a guère pu ignorer, puisque c'était l'historien grec le plus célèbre qui eût traité de l'histoire italienne et sicilienne, un historien extrêmement goûté à l'époque hellénistique, je veux parler de Timée de Tauromenium. La *Vie de Pythagore* de Jamblique nous a conservé, selon toute vraisemblance textuellement, les discours que Timée, dans son XI^e livre, mettait dans la bouche de Pythagore, discours adressés aux Crotoniates par le Sage de Samos au moment où il allait s'établir parmi eux et fonder sa secte¹. Tour à tour, il haranguait les diverses catégories, les divers âges de la population. Dans les paroles qu'il adressait aux hommes faits, il exaltait les Muses déesses politiques autant que poétiques, déesses de la concorde autant que de l'accord musical. Et les citoyens de Crotone répondaient à ce discours en élevant aux Muses un sanctuaire qui devait être dans la suite le centre de la vie pythagoricienne. Mais, d'autre part, les légendes de la fondation de leur ville donnaient une grande place à Héraklès. Et Pythagore ne manque pas de s'y référer précisément à la fin de ce même discours et avant le passage même où Timée va mentionner la fondation du Mouseion. Héraklès, poussant ses bœufs à travers l'Italie, fut traité injustement par Lacinios. Kroton vint à son secours pendant la nuit. Mais le héros, à cause de l'obscurité, le tua par mégarde. En expiation, il fit vœu qu'une ville portant son nom serait fondée près de son tombeau, si lui-même Héraklès obtenait l'immortalité. En récompense de ce bienfait, il convenait que les Crotoniates veillent à s'administrer dans la justice. C'est pour cela qu'à l'instigation de Pythagore, ils fondent le Mouseion.

Or, c'est à Crotone aussi que nous transportent les récits qui mettent Pythagore en rapport avec Numa. C'est à Crotone qu'au chant XV des *Métamorphoses*, Ovide conduit le futur roi de Rome. Que vient-il y apprendre auprès du Sage de Samos? Non pas tant les règles de sa future législation religieuse, non pas tant les secrets des rites et des observances que la vérité sur le monde, et, comme Ennius de l'ombre d'Homère, *quae sit rerum natura*². Les sources néo-pythagoriciennes d'Ovide mettent donc ici au premier plan les connaissances scientifiques que Numa aurait reçues de Pythagore. Mais — et c'est sur quoi je veux insister maintenant — avant de prêter l'oreille au très long discours où Pythagore va lui parler de la métempsychose liée au système du monde, ce Numa, si étroitement apparenté à celui de Fulvius Nobilior, comme nous l'avons vu, s'étant rendu *Herculei ... ad hospitii urbem*, c'est-à-dire à Crotone, s'inquiète de savoir « qui avait élevé ces murailles grecques sur les côtes d'Italie », et un vieillard

1. Jamblique, *V. P.*, 45-57. Cf. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège et Paris, 1922, p. 39 et suiv., et mon *Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 237 et suiv.

2. *Métamorphoses*, XV, v. 6.

du pays lui fait alors le récit de la fondation. Ce récit met en cause Hercule et Croton, sans suivre, toutefois, la même variante du mythe que la *Vie* de Jamblique. Ce qu'il faut en retenir, c'est ceci que nous trouvons de nouveau Numa, Pythagore, Hercule. On doit se demander si Ovide qui, dans l'apothéose de Romulus, paraît avoir suivi le récit d'Ennius, qui a cité alors littéralement, comme il le citera encore dans les *Fastes*, un vers de ce dernier, vers que nous a conservé Varron, ne doit rien à Ennius, à l'ami du fondateur de l'*aedes Herculis Musarum*, pour toute cette narration relative à Numa. Malheureusement, les fragments des *Annales* relatifs à ce dernier ne permettent pas de vérifier cette hypothèse.

Avant d'examiner le contenu du fragment de Fulvius, il y a lieu de dire encore un mot concernant la date à laquelle fut élevé et dédié le sanctuaire de l'Hercule des Muses. L'auteur qui nous en a parlé le plus longuement et en termes précis, Eumène, dans son fameux discours pour les écoles d'Autun, nous donne un renseignement formel : Fulvius l'édifia *ex pecunia censoria*. Or, sa censure est de 179. Malgré la précision de cette indication, on préfère, en général, une autre date. Tite-Live, en effet, nous parlant de la censure de Fulvius et des édifices qui furent construits alors, n'a pas cité l'*aedes*¹. Sans doute il ne l'a pas mentionnée davantage auparavant et notamment quand il a parlé des jeux magnifiques célébrés par Fulvius pour sa victoire et où il fit venir nombre d'artistes grecs². Mais entre ces deux silences, dont un au moins est gros d'une omission, on a estimé que le plus vraisemblable, le plus facile à s'expliquer est le premier et on place la dédicace du temple en 187 ou 186, peu après la campagne d'Étolie. Notre fragment ne nous conduit-il pas à reviser le problème? S'il fait écho à la découverte sensationnelle du tombeau de Numa en 181, il lui est postérieur. Et il doit lui faire écho, car où trouve-t-on jamais, ailleurs qu'à propos de cette histoire, mention d'écrits conservés de Numa? La rédaction du *De Fastis* et son dépôt dans le sanctuaire de l'Hercule des Muses sont donc postérieurs à 181. Sans doute, à la rigueur, le censeur Fulvius a pu, en 179, placer ce document dans un édifice voué par lui dès 187 ou 186. Mais n'est-il pas séduisant de penser que la date donnée si nettement par Eumène est la bonne? Qu'en 179, lors de la censure, ont été liés et la dédicace du temple et les divers dépôts dont Fulvius l'a enrichi? Qu'il eût été voué au cours de la guerre d'Étolie n'est pas une objection : les cas ne manquent certes pas, où la dédicace d'un sanctuaire n'a eu lieu que bien des années après le vœu qui en avait été fait. Des deux silences de Tite-Live, c'est donc le second qui pècherait par omission. Mais n'est-ce pas le plus vraisemblable? Si l'omission se plaçait à propos des jeux commémoratifs de la victoire, ne serait-elle pas plus étrange, plus difficile à expliquer? Comment, parlant de la célébration des succès de Fulvius sous le coup de l'événement, aurait-il omis le monument qui les consacrait, si ce monument était ou allait être dédié?

1. XL, 50.

2. XXXVIII, 9, 13, et XXXIX, 5, 13-15.

* * *

J'en arrive maintenant au contenu de ce fragment qui a été mon point de départ. L'intérêt principal qu'il présente est aussi ce qui manifestement a fait difficulté. Il est évident que les doutes de Wachsmuth ont été suscités par son contenu doctrinal ; il lui a paru hardi d'attribuer à un auteur romain du II^e siècle av. J.-C. ce que nous y lisons. Mais, maintenant que la critique externe du document nous a conduit à reconnaître sa valeur, il y a lieu d'examiner de plus près les affirmations que l'on ne craint pas d'y attribuer au roi Numa.

Elles se ramènent, me semble-t-il, essentiellement à deux : une certaine conception de la divinité — un Dieu père ineffable de toutes choses, dont on reconnaît la providence à ses œuvres — et la valeur conférée à l'étude des astres comme au moyen d'accéder à la connaissance de cette divinité. Ovide, quand il développera les enseignements que Pythagore aurait donnés à Numa, dira notamment ceci :

*Isque licet caeli regione remotos
mente deos adiit, et quae natura negabat
uisibus humanis, oculis ea pectoris hausit*¹.

Si le dieu du Numa de Fulvius est un dieu ineffable, les dieux du Pythagore d'Ovide sont des divinités qui ne sont accessibles qu'à l'intellect (*mens*), qu'aux yeux du cœur (*oculis ... pectoris*) et non aux regards humains, c'est-à-dire évidemment à la vue du corps imparfait des hommes. Dès lors, ils ne s'identifient pas aux dieux-astres ; bien que, situés apparemment dans le ciel (*caeli regione remotos*), ils sont purement intelligibles. Sans doute Ovide parle au pluriel de « dieux », mais c'est un poète qui parle et de qui l'exactitude métaphysique n'est pas à attendre. Sans doute aussi il insiste non sur le caractère ineffable de la divinité, mais plutôt sur son caractère invisible. Mais c'est un fait que les deux conceptions se trouvent mêlées dans la littérature à laquelle nous suggérons maintenant qu'il faut se reporter et qui est la littérature pythagorisante issue du *Timée* de Platon.

C'est au *Timée* de Platon que remonte la paternité des thèmes mis en œuvre par Fulvius Nobilior, plus précisément à deux passages de ce traité qui ont eu une fortune immense dans la religion hellénistique, ceux qu'on peut lire aux pages 28 c et 47 a-c.

Le premier texte est relatif au démiurge qui est qualifié de « fabricant et de père de ce Tout présent », et dont il est dit qu'« il est difficile de le découvrir et que, quand on l'a découvert, il est impossible de l'exprimer pour tout le monde² ». Autrefois, Norden, étudiant la doctrine du « dieu

1. *Métamorphoses*, XV, v. 63 et suiv. On peut rapprocher de cette déclaration du Pythagore ovidien le fragment du pythagoricien Onatas, que nous citons plus loin, p. 191, n. 1.

2. *Timée*, p. 28 c : Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον, καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.

inconnu » — ou « inconnaissable » — (*Theos agnōstos*), doctrine qui, selon lui, était nettement à distinguer de celle du dieu ineffable, a souligné l'extrême diffusion de ce texte du *Timée* ; on remplirait, disait-il, des pages avec les citations qui en furent faites¹. Norden songeait surtout à la littérature chrétienne. Plus récemment, dans un ouvrage considérable sur Philon, M. Wolfson a prétendu que le texte de Platon n'avait pas à l'origine le sens qui lui fut donné dans cette exégèse. Platon n'y traiterait pas à proprement parler du dieu ineffable, au sens d'un dieu qui échapperait par sa nature au langage humain et à toute expression, mais il voudrait seulement dire « difficile à exprimer pour tout le monde » et par là opposer au vulgaire, à la masse profane les initiés philosophiques ou les sages auxquels cela serait permis². Et M. Wolfson de soutenir que l'idée du dieu proprement ineffable, inexprimable comme tel par la langue des hommes, n'apparaîtrait d'abord que chez Philon le Juif et serait d'origine orientale. Voilà qui serait gênant pour notre passage de Fulvius Nobilior !

Mais, en fait, les choses ne se présentent pas ainsi. Il y a toute une catégorie de textes, où il est vraiment impossible de croire à l'origine orientale et à l'influence sémitique. Ce sont ceux du « moyen platonisme » : Albinus³, Maxime de Tyr⁴, Apulée⁵, Numénius⁶, Celse⁷. Le P. Festugière, qui vient de les passer en revue dans le quatrième volume de sa *Révélation d'Hermès Trismégiste*, a démontré que non seulement l'idée du dieu ineffable, ce que conteste M. Wolfson, mais même celle du dieu inconnu ou inconnaissable, ce que déclarait Eduard Norden, n'ont pas des origines orientales et qu'elles

1. *Agnostos theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig, 1913, p. 84.

2. Harry Austrin Wolfson, *Philo. Foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol. II, 2^e éd., Cambridge (Massachusetts), 1948, p. 113 et suiv. (« Nor is the conception of the ineffability or unnamability of God found in any other Greek philosopher before Philo... »), p. 112, pour le texte du *Timée*.

3. Albinus, *Did.* 10, p. 165 Hermann : ἀρρητός ἐστι καὶ τῷ νῷ μόνῳ ληπτός. Norden, *op. laud.*, p. 80, n. 3, souligne la différence avec les néo-platoniciens où Dieu n'est plus seulement ἀρρητός, mais aussi ἄγνωστος.

4. Maxime de Tyr, XVII, 9, p. 68, 30-44 Dübner, notamment : τὸ θεῖον αὐτὸ ἀόρατον ὀφθαλμοῖς, ἀρρητον φωνῇ, ἀναφῆς σαρκί, ἀπευθὲς ἀκοῇ.

5. *Apologie*, 64, 7 Vallette : *Ille basileus, totius rerum naturae causa et ratio et origo initialis, summus animi genitor..., sine propagatione genitor... paucis cogitabilis, nemini effabilis* ; *De deo Socratis*, 37, p. 9 Thomas : ... cum Plato... praedicet hunc solum maiestatis incredibili quadam nimietate et ineffabili non posse penuria sermonis humani quavis oratione uel modice comprehendere (ici « il paraphrase Platon d'une manière amphigourique », Festugière) ; *De Platone*, I, 5, p. 86 Thomas : *Quem quidem caelestem pronuntiat indictum, innominabilem... cuius naturam inuenire difficile est, si inuenta sit, in multos eam enuntiari non posse* (la paraphrase de Platon n'est pas moins évidente).

6. Numénius, fragm. 20 Leemans : Dieu est παντάπασιν ἀγνωσόμενος. Ce fragment est considéré par Norden, *op. laud.*, p. 72, comme d'un auteur fortement orientalisé. En sens contraire, la longue discussion d'A.-J. Festugière dans l'ouvrage cité *infra*, p. 123-132. Même si l'on ne se déclare pas convaincu en ce qui concerne la théologie particulière de Numénius et si l'on renonce à faire état de ses textes, ceux d'Albinus, de Maxime de Tyr, d'Apulée suffisent amplement à notre présent dessein.

7. Ap. *Contr. Cels.* d'Origène, VI, 62-66, notamment 65 : οὐδὲ λόγῳ ἐφικτός ἐστιν ὁ θεός, οὐδ' ὀνομαστός.

sont bien grecques, platoniciennes et pythagoriciennes¹. Il est impossible, en effet, de croire qu'Albinus, Maxime de Tyr, Apulée, bien que postérieurs, soient en rien influencés par Philon d'Alexandrie. Qui plus est, l'analyse des textes philoniens eux-mêmes fait ressortir à l'évidence que l'auteur juif se souvient une fois de plus de ses sources grecques, et en particulier du *Timée*.

Je vais y revenir, mais je verserai au débat un texte — peut-être le plus important par sa date et son auteur — qui a échappé à ces divers critiques, et qui est pourtant un texte fort accessible, puisqu'il n'est pas d'un autre que Cicéron au livre premier du *De natura deorum*² ! Il est particulièrement significatif par la façon dont il se présente. L'épicurien Velleius fait une revue d'opinions diverses exprimées sur les dieux par les philosophes. Il choisit donc évidemment des opinions jugées caractéristiques par la tradition des écoles et le caractère doxographique de tout le passage nous assure qu'il ne mentionne que des idées déjà bien accréditées, pour ne pas dire des lieux communs. Or, de Platon, il rapporte notamment ceci « que, dans le *Timée*, il dit qu'on ne peut nommer le Père de ce monde ». Voilà, me semble-t-il, qui suffit à réfuter en deux mots l'argumentation de M. Wolfson et ses distinctions entre le sens réel de Platon et une interprétation de tendance orientale. Voilà qui confirme, s'il en était besoin, que le « moyen platonisme » du II^e siècle de notre ère se réfère à une interprétation, sinon entièrement exacte — peu nous importe ici — du moins depuis longtemps accréditée du passage fameux du *Timée*.

Le second texte du *Timée*, dont on peut déceler l'influence dans Fulvius Nobilior, n'est pas moins fameux que le premier. C'est celui de la page 47 a-c : la vision des choses célestes est à l'origine de la connaissance du Tout : « De tous les discours que nous faisons maintenant sur le Tout, aucun jamais n'aurait été tenu si nous n'avions vu les astres, le soleil et le ciel³. » Un peu plus loin, Platon précise que là est l'origine de la philosophie. Je dis bien : la philosophie, car j'ai montré ailleurs que tel était bien le sens reconnu alors à ces mots traduits assez diversement par les modernes⁴ : ἐξ ὧν ἐπορίσθημεθα φιλοσοφίας γένος.

Mais ce ne sont pas seulement ces deux textes qu'emprunte Fulvius Nobilior ; c'est vraisemblablement aussi l'idée de les rapprocher, de les lier l'un à l'autre. Car nous trouvons une telle fusion également chez Philon d'Alexan-

1. *La révélation d'Hermès Trismégiste*. IV : *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris, 1954, p. 92-140.

2. *De nat. deor.*, I, 30 : ... *Platonis, ... qui in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse*. Ce texte est ignoré de Norden, de Wolfson et du P. Festugière. L'origine doxographique est probable, mais on ne saurait non plus ignorer le fait que Cicéron a traduit lui-même au moins une partie du *Timée*. Voici ce passage : *atque illum quidem quasi parentem huius universitatis inuenire difficile, et cum inueneris, indicare, in vulgus nefas* (*Tim.* 2).

3. *ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἂν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτε οὐρανὸν ἰδόντων*.

4. Dans ma recension du *Dieu cosmique* du P. Festugière, *Revue des études grecques*, LXIV, 1951, p. 309.

drie ; lui aussi il unit en un tout plus ou moins harmonieux les indications de ces deux passages. Qu'on se reporte, par exemple, à ces paragraphes du *De specialibus legibus* que je cite dans la traduction du P. Festugière¹ ; il paraphrase tout en le délayant le *Timée*, p. 47 a-c (dans les §§ 185-189), mais c'est pour, de là, arriver au *Timée*, p. 28 c : « Et lui (à savoir l'intellect) quand, grâce à la vue, il a pris connaissance de ce qu'il n'était pas capable d'appréhender par lui-même, loin de s'arrêter tout simplement à ce qu'il a vu, poussé par son zèle pour la science et l'amour du beau, il s'est laissé charmer par le spectacle et a formé la conclusion raisonnable que cet ensemble ne s'est pas constitué de lui-même par des mouvements aveugles, mais qu'il l'a été par la pensée de Dieu, qu'on peut, en toute piété, nommer Père et Créateur... » Philon continue en employant le terme de providence qu'on trouve chez Fulvius : « ... et que le Père qui l'a engendré prend soin, conformément à l'ordre naturel, de ce qu'il a produit, veillant par sa providence sur le Tout et sur ses parties ». Il ne manque à ce passage que de citer plus complètement le *Timée*, p. 28 c, et de nous rappeler que « le Père et Créateur », le Père qui a « engendré » l'ensemble est aussi le dieu ineffable. Ce complément se retrouve ailleurs chez Philon².

L'étude des sources de Philon est loin d'être achevée. En particulier, l'obsession de l'influence stoïcienne et posidonienne a longtemps empêché de prêter toute l'attention nécessaire aux influences platonicienne et néopythagoricienne. Il est certain qu'on eût, il y a un certain nombre d'années, résolu le problème qui nous occupe en faisant entendre le Sésame qui ouvrirait toutes les portes et en prononçant le nom fatidique de Posidonius. On en est revenu³, et dans le cas présent, s'il s'agit spécialement de *Timée*, p. 28 c, ce n'est pas au livre II, au livre stoïcien et que certains veulent posidonien du *De natura deorum*, c'est au livre I, dans une doxographie et dans la bouche de l'épicurien Velleius, que figure la précieuse notice.

Pour déterminer l'origine des réflexions philoniennes, il ne faudrait pas non plus perdre de vue d'autres textes où interviennent les notions, soit du dieu ineffable, soit du dieu « père de toutes choses ». Je voudrais rappeler, en particulier, que ce dernier figure dans un passage que j'ai étudié à la suite de Franz Cumont, et où l'on retrouve ce que ce dernier appelait « un mythe pythagoricien », un mythe relatif à la naissance des Muses⁴. Le Père, ayant créé l'univers, demanda ce qui manquait à sa perfection⁵. Il s'adressa à l'un de ses interprètes, c'est-à-dire à Apollon (Cumont pensait

1. *La révélation d'Hermès Trismégiste. II : Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 557. Ce texte semble à peu près négligé dans l'ouvrage récent de Wolfson.

2. Pour cette idée : ἀγαθὸν εἶναι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν, Philon se réfère expressément à *Timée*, p. 29, par ces mots : ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἶπε τις.

3. Cf., par exemple, Karl Reinhardt, article *Poseidonios*, dans *P. W.* (1953), col. 818, 55 et suiv.

4. Franz Cumont, *Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon*, *Revue de philologie*, XLIII, 1919, p. 78 et suiv. ; Pierre Boyancé, *Les Muses et l'harmonie des sphères*, dans les *Mélanges Félix Grat*, t. I, Paris, 1946, p. 6 et suiv.

5. Philon, *De plantatione Noe*, 28, 127 (II, p. 156 C.-W.).

à Orphée ou Musée). Celui-ci répondit que ce qui faisait encore défaut était « le discours qui ferait l'éloge de l'univers », qui célébrerait la création du Père. C'est pour avoir cet éloge véridique que le Père a créé τὸ πάμμουσον καὶ ὑμνωδὸν γένος, c'est-à-dire les Muses, comme le prouve le nom de leur mère Mnémé, « que les hommes appellent Mnémosyne ». J'ai rapproché d'autres textes, soit de Philon, soit d'autres auteurs qui établissent, je pense, que Philon connaissait une théologie des Muses, faisant de celles-ci les déesses de la musique universelle, laquelle s'élève comme un hymne en l'honneur du dieu suprême¹. Il arrive que les Muses sont plus précisément mises en relation avec les sphères et leur fameuse harmonie et Philon, je l'ai prouvé, connaît cette précision supplémentaire².

Mais, et ceci nous permet de revenir à Fulvius — il importe de remarquer que le même Timée de Tauromenium, dont nous invoquons les récits relatifs à Pythagore à Crotone, les discours qu'il mettait dans la bouche de ce sage à propos de la fondation d'un Mouseion, connaissait, lui aussi, la fonction cosmique des Muses. Selon son Pythagore, celles-ci exercent leur puissance non seulement en ce qui concerne les plus belles des connaissances, mais aussi en ce qui a trait à l'« accord et à l'harmonie des réalités existantes³ ». On peut, dès lors, se demander sans trop de hardiesse si un Ennius, un Fulvius Nobilior ne connaissaient pas déjà cette théologie néo-pythagoricienne des Muses, telle qu'elle figure chez Philon d'Alexandrie deux siècles plus tard. Ce qui est sûr — et je l'ai rappelé dans l'article indiqué — c'est qu'un poète latin, Varron de l'Atax, devait, vers la fin du

1. Cf., notamment, le texte cité, p. 5, n. 2 (*De somniis*, I, 6-7 ; 34-37 (III, p. 212 C.-W.) (... οἱ ἐπὶ τιμῇ τοῦ τῶν ὅλων πατὴρ ἀδόξοι ὕμνοι...)). Il serait utile, je crois, de faire état d'un autre texte du *De somniis*, que voici (II, 26-28, p. 263, 15 et suiv. C.-W.) : ταύτης ἐστὶ τῆς συγγενείας καὶ τὸ διπλοῦν σπήλαιον (*Gen.* 23, 9), αἱ διπλαῖ καὶ περιμάχητοι γινώμαι, ἥ τε περὶ τοῦ γεγονότος καὶ ἡ περὶ τοῦ πεποιηκότος, αἷς ἐντρέφεται ὁ ἀστέιος, θεωρῶν μὲν τὰ ἐν κόσμῳ, φιλοπευστῶν δὲ καὶ περὶ τοῦ γεννήσαντος πατρός. Ἀφ' ὧν οἶμαι καὶ τὴν ἐν μουσικῇ δις διὰ πασῶν εὐρεθῆναι συμφωνίαν· ἔδει γὰρ καὶ τὸ ἔργον καὶ τὸν δημιουργὸν τελειοτάταις μελωδίαις εὐδαιμονίζεσθαι δυσὶν οὐχὶ ταῖς αὐταῖς. Ἐπειδὴ γὰρ τὰ ὑμνούμενα διέφερον, ἀναγκαῖον καὶ τὰς μελωδίας καὶ συμφωνίας διακεκρίσθαι. τὴν μὲν συνημμένην ἀπονέμοντας τῷ συνημμένῳ καὶ ἐκ διαφερόντων ἀρμολύβῃ κόσμῳ, τὴν δὲ διαζευγμένην τῷ πάσας γενέσεως διεζευγμένῳ κατὰ τὴν οὐσίαν θεῷ. Nous y trouvons une curieuse répartition entre le cosmos et le démiurge, qualifié de nouveau — souvenir du *Timée* — de « père qui l'a enfanté » de deux hommages musicaux, correspondant aux deux systèmes d'« harmonies », le système de l'harmonie conjonctive et celui de l'harmonie disjonctive. La distinction si nette entre le cosmos et le Dieu père du cosmos, considéré comme « disjoint dans son essence de toute génération », montre bien que nous n'avons pas une source stoïcienne, mais une source néo-pythagoricienne, influencée par Platon et par Aristote dans le sens de la transcendance divine. Notre texte met aussi en rapport la contemplation de l'homme vertueux — véritable culte intérieur — et l'hommage musical, ce qui est un thème que j'ai également analysé dans l'article en question, thème également néo-pythagoricien d'origine et qui se retrouvera dans l'hermétisme.

2. Cf., surtout, les *Quaestiones in Genesim*, IV, § 110, cité *loc. cit.*, p. 7, n. 3. J'ai montré également à la suite les échos de cette théologie des Muses dans l'hermétisme et le néo-platonisme. Mes rapprochements paraissent avoir échappé aux récents éditeurs du Corpus hermétique. Je crois donc devoir les rappeler ici.

3. *V. P.*, 45 in fin. : Ἐπεδείκνυε δὲ αὐτῶν τὴν δύναμιν οὐ περὶ τὰ κάλλιστα θεωρήματα μόνον ἀνήκειν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν συμφωνίαν καὶ ἀρμονίαν τῶν ὄντων.

1^{er} siècle av. J.-C., parler de l'harmonie des sphères comme d'un chant qui s'élève pour réjouir les dieux, et nous voyons ainsi à Rome, avant l'époque de Philon énoncée, une des idées les plus caractéristiques de cette théologie des Muses que j'ai analysée¹. Y a-t-il excès de hardiesse à remonter encore un peu plus haut et à penser qu'elle a été connue dès le 11^e siècle, à l'époque où tout nous invite à placer la floraison du pythagorisme romain? Je ne le pense pas, et l'on peut, dès lors, sans excès d'imagination, croire qu'un Ennius, dans le temple de l'*Hercules Musarum*, pouvait songer à l'harmonie des sphères.

Notre texte de Fulvius nous permet ainsi d'entrevoir ce qu'a pu être l'influence pythagoricienne dans la Rome du 11^e siècle et ce qu'était le pythagorisme qui se manifestait ainsi. On se contente à cet égard volontiers de données quelque peu générales et vagues. Notre fragment nous autorise à penser à une littérature où l'on utilisait les œuvres de Platon, qui passèrent à un moment donné pour pythagoriciennes et au premier rang desquelles on mettra naturellement le *Timée*. Pour Cicéron, il ne fera pas de doute que Platon se soit instruit auprès des pythagoriciens italiens et spécialement de Timée de Locres²; cette opinion de sa part explique le fait que, quand il a lui-même traduit une partie du célèbre dialogue, il a placé son travail en quelque sorte sous le patronage du coryphée du néo-pythagorisme contemporain, je veux dire de Nigidius Figulus. Mais ce que Cicéron croyait ainsi avoir déjà une longue histoire et il n'y a pas lieu de donner une importance exagérée à ce que Posidonius d'Apamée a pu alors enseigner d'analogie. On n'avait pas attendu ce dernier pour insister sur les rapports entre le platonisme et le pythagorisme et les emprunts de celui-là à celui-ci étaient déjà à la base de ce que dénonçait un Aristoxène de Tarente en relation avec d'authentiques milieux pythagoriciens de Grande-Grèce³.

Plutarque, dans sa vie de Caton, où il montre celui-ci s'instruisant à Tarente chez son hôte le pythagoricien Néarque, s'attache à souligner les liens entre l'enseignement de ce dernier et la doctrine de Platon⁴. Assuré-

1. *Vidit et aethereo mundum torquerier axe
et septem aeternis sonitum uocibus orbes,
nitentes aliis alios; quae maxima diuis
laetitia; stat tunc longe gratissima Phoebi
dextera, dum similes meditatur reddere uoces.*

J'ai montré dans l'article cité que les néo-pythagoriciens ont greffé sur une exégèse symbolique du mythe hésiodique des Muses l'idée de cette musique céleste réjouissant les dieux. Sur Varron de l'Atax, voir H. Bardon, *La littérature latine inconnue*, p. 368-370.

2. *De rep.*, I, 16; *Tusc.*, I, 87. L'existence même de Timée de Locres, protagoniste du *Timée*, est, on le sait, très souvent révoquée en doute par les modernes.

3. Cf., par exemple, I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926, p. 44 et suiv. Pour ce qui est de la crédibilité d'Aristoxène parlant de la vie pythagoricienne, je me permets de renvoyer à mon article *Sur la vie pythagoricienne*, *Revue des études grecques*, 1939, p. 36 et suiv. Cet article est ignoré de R. Mondolfo dans sa bibliographie de E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I : I Presocratici; vol. 2 : *Ionici e Pitagorici*, 2^e éd., Florence, 1950, p. 361 et suiv.

4. *Cat. m.*, 2.

ment, Plutarque, étant donné sa propre position philosophique, se complait à faire ces rapprochements. Ce n'est pas une raison pour les rejeter. Au reste, on trouve pour les confirmer — et dans les limites de la question qui nous occupe — des fragments néo-pythagoriciens d'un réel intérêt. De Fulvius et aussi du Pythagore d'Ovide on rapprochera ces lignes d'Onatas : « Le dieu qui est n'est lui-même ni visible ni accessible à la perception, et il ne peut être contemplé que par la raison et l'intellect ; mais ses œuvres et ses actions et ses interventions à travers le monde tout entier sont évidentes et peuvent être perçues pour tous les hommes¹. » Ici, il n'y a pas le dieu ineffable, mais, ce qui s'y lie étroitement chez le platonicien Albinus, par exemple, le dieu accessible au seul intellect. C'est ce que nous découvrons chez le Pythagore d'Ovide, avec la réserve, déjà signalée, que celui-ci parlait non de Dieu, mais des dieux. Ici encore il y a l'opposition entre Dieu et ses œuvres, celles-ci étant le moyen d'arriver à celui-là qui se dérobe par nature. Signalons encore tel fait d'un caractère plus général : c'est au second siècle avant notre ère que M. Richard Harder place la fabrication d'un autre écrit pseudépigraphe inspiré de Platon, le petit ouvrage attribué au pythagoricien Okellos de Lucanie².

* * *

Franz Cumont, étudiant avec Joseph Bidez la façon dont avait été présentée aux Grecs la figure de Zoroastre, avait été frappé des traits pythagoriciens dont on l'avait enrichie³. Non seulement ceux qui ont traité de Pythagore à l'époque hellénistique l'ont mis en rapport avec le prophète de l'Iran et prétendu qu'il était allé s'instruire auprès de lui. Mais d'autres, ou les mêmes, ont fait remonter au Maître prétendu quelques-uns des traits caractéristiques de la vie pythagoricienne et, par exemple, le végétarisme ou la pratique du silence mystique. De ce travail d'élaboration pseudo-historique, nous avons, avec Pythagore et Numa, le pendant en Occident. Seulement, il va de soi que les rapports se sont trouvés inversés et cette fois Pythagore est le Maître et son interlocuteur le disciple. Mais, visiblement dans l'un et dans l'autre cas, tout part d'un même esprit et obéit aux mêmes intentions. Il sera donc prudent que les historiens, avant d'utiliser ces légendes, de chercher si un noyau de vérité n'y serait pas contenu, prennent une idée exacte des conditions et de l'atmosphère intellectuelle et spiri-

1. Stobée, I, 1, 39, p. 48 W. : 'Ο μὲν ὦν θεὸς αὐτὸς οὔτε ὁρατὸς οὔτ' αἰσθητὸς ἀλλὰ λόγῳ μόνον καὶ νόῳ θεωρατός· τὰ δ' ἔργα αὐτῷ καὶ ταὶ πράξεις καὶ ταὶ κατὰ τὸν συμπαντα κόσμον ἐπιστροφάσιες ἐναργεῖς τε καὶ αἰσθηταὶ ἐντι πάντεσσιν ἀνθρώποις. Ce texte serait à rapprocher des textes hermétistes cités par le P. Festugière, *op. laud.*, p. 60. La suite est citée par lui, p. 118, avec renvoi à Zeller, III, 2, p. 133, n. 1 ; Norden, *Agn. Th.*, p. 39, n. 1 ; E. Peterson, *Der Monotheismus*, p. 00 et suiv. La suite du fragment (p. 45 W.) doit être rapprochée de *Phèdre*, 246, dont il est visiblement dérivé : les autres dieux se comportent à l'égard du « Dieu premier et intelligible » ὥσπερ χορεύεται ποτὶ χορυφαῖον καὶ στρατιῶται ποτὶ στρατηγόν. Ceci permet de situer la position de ce Pseudoonatas.

2. Dans son édition, *Neue philol. Untersuch.*, I, Berlin, 1926.

3. *Les mages hellénisés*, Paris, 1938, t. II, p. 33.

tuelle dans laquelle elles se sont constituées. La propagande intéressée des cénacles pythagoriciens y est visiblement présente, et il est sans doute opportun de ne pas faire remonter trop haut l'influence qu'elle a pu exercer à Rome. Assurément, au II^e siècle, avec Fulvius Nobilior et Ennius, nous ne dépassons pas les limites qu'une sage critique doit s'imposer. Il est même vraisemblable que le III^e siècle a déjà connu des contacts de cette nature, et il n'est que de renvoyer là-dessus aux travaux de M. Carcopino.

Pierre BOYANCÉ.