

1329
BOYANCÉ
1975

BOYANCÉ P., *Étymologie et théologie chez Varron* : REL. LIII 1975 99-111.
| Varron, De l. L.V, 7-8, distingue pour l'origine des mots quatre degrés d'explication dont le plus élevé en valeur est attribué à une initiation donnée par le roi. Les origines de cette théorie sont chez Philon, marqué par l'entendement d'Antiochus d'Ascalon sur le pythagorisme. Celui qui a donné le nom aux choses est roi : chez Philon ce sont Adam et Moïse, pendant jath de Numa et de Tarquin l'Ancien dans la religion romaine selon Varron.

I

ÉTYMOLOGIE ET THÉOLOGIE CHEZ VARRON

PAR P. BOYANCÉ
Membre de l'Institut

SOMMAIRE. — Varron, dans le De lingua latina (V. 7-8) distingue pour l'origine des mots quatre degrés d'explication dont le plus élevé en valeur est attribué « au roi » ; et même plus précisément à une initiation donnée par le roi. C'est chez Philon d'Alexandrie qu'on peut découvrir les origines de cette curieuse théorie. Philon marqué comme l'avait été Varron par les enseignements de celui qui a instauré le moyen platonisme, Antiochus d'Ascalon, notamment en insistant sur l'influence pythagoricienne sur Platon. L'être le plus sage est selon un adage bien connu de la secte, conservé par les travaux des péripatéticiens sur les « akousmata » des pythagoriciens, « celui qui a donné leur nom aux choses ». On trouve chez Philon de nombreux échos de cette formule, comme aussi dans Cicéron (Tusculanes) et, semble-t-il, aussi dans Varron. Chez Philon, ceux qui ont donné leurs noms aux choses sont essentiellement Adam et Moïse. Or tous deux sont désignés expressément, et pour cette fonction même, comme des rois. Ils sont les pendants juifs de Numa et de Tarquin l'Ancien dans l'histoire de la religion romaine selon Varron¹.

En septembre dernier je prenais part, à Rieti, au colloque organisé pour célébrer le bimillénaire de la mort du plus célèbre enfant de cette petite ville de Sabine, qui s'appelait dans l'Antiquité Reate et qui était la patrie de Varron. J'avais choisi, ou plutôt on m'avait chargé, de parler des *Antiquités divines* et j'avais retenu en fait quelques thèmes particuliers relatifs à cet *opus maius* de l'illustre érudit, « le plus savant des Romains ».

1. Texte publié dans la *Revue des Études grecques*, n° 119-120, janvier-décembre 1976, p. xix.

De certains de ces thèmes, il m'a semblé à la réflexion que quelque chose faisait l'unité, qu'on pouvait les grouper autour d'une idée centrale, et c'est de cette idée que je veux parler ici, car elle intéresse aussi bien la pensée grecque que celle de Rome.

Mon premier thème était le pythagorisme de Varron, qui me semblait avoir une grande importance pour comprendre l'attitude du savant qu'il a voulu être en étudiant la religion romaine. Je rappelais ce qu'il fallait entendre historiquement par ce pythagorisme si on voulait l'insérer exactement dans la pensée de ce temps, et je précise : la pensée philosophique. Car ceux qui en ont parlé ne s'en sont parfois pas fait une idée bien exacte. Frappés par cette notice de Plinius l'Ancien, d'après laquelle il se fit ensevelir selon les rites pythagoriciens¹, ils imaginent parfois une évolution au terme de laquelle Varron aurait, sur le tard, été conduit à je ne sais quel mysticisme auquel ce pur érudit aurait d'abord été étranger². C'est oublier la place que Pythagore tient par exemple dans le *De lingua latina*, et dans le livre V notamment, qu'a édité excellemment notre ami M. Jean Collart, qui n'a pas manqué, lui, de le rappeler et de le souligner³. C'est oublier qu'il avait composé tout un traité d'arithmologie⁴, science éminemment pythagoricienne, comme en composera un penseur qu'il nous sera très utile de lui comparer, un penseur qui est de peu postérieur et dont j'ai été amené à prononcer le nom à son sujet, car je considère que sa connaissance est importante pour comprendre l'œuvre de Varron, exégète de la religion romaine, je veux parler de Philon d'Alexandrie, exégète de la religion juive. L'atmosphère de la culture qu'on respire chez l'un est très apparentée à celle de la culture qu'on respire chez l'autre. C'est celle de cette *ἐγκύκλιος παιδεία* qui était, pour l'un comme pour

1. Plinius, *N. H.*, XXXV, 160. L'attention fut attirée sur ce texte notamment par J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte-Majeure*, Paris, 1926, p. 203-204.

2. Fr. Della Corte, *Varrone, il terzo lume romano*, Gênes, 1954, 2^e éd., p. 247-248.

3. *Varron grammairien latin*, thèse de Paris, 1954, p. 37 : « Au moment d'exposer son plan des livres V-VI, Varron se met nettement dans le sillage de Pythagore, nommément désigné à l'exclusion de tout autre. » Il reprend la théorie des principes premiers qui vont par couples, telle qu'elle est exprimée par Aristote, *Met.*, I, 986 a et b. Il est rappelé par H. Dahlmann, *Varro und die hellenistische Theorie*, Berlin, 1932, p. 38, que le plan des livres V et VI repose sur « eine Harmonisierung der pythagorischen Lehre mit einer anderen und zwar einer stoischen ».

4. *De principiis numerorum libri IX*. Cf. Fr. Della Corte, *Varrone, il terzo gran lume romano*, Gênes, 1954, p. 247 ; L. Ferretto, *Storia del pitagoreismo romano*, Turin, 1953, p. 323.

l'autre, la propédeutique (le mot même est chez Philon¹) de la philosophie et cette philosophie était dans une large mesure, pour l'un comme pour l'autre, le platonisme revenu du scepticisme de la Nouvelle Académie au dogmatisme avec Antiochus d'Ascalon. Mes recherches menées concurremment sur Cicéron et sur Philon² m'ont persuadé de plus en plus de l'importance qu'il faut attribuer à ce maître aux origines de ce qu'il est convenu d'appeler le moyen platonisme.

Varron était l'élève d'Antiochus. Cicéron le présente dans les *Académiques*, le premier livre de la seconde version, comme le porte-parole romain d'Antiochus qui, je l'ai établi dans ma communication sur *Cicéron et les parties de la philosophie*³, qu'il faudra compléter par celle que j'ai faite en octobre dernier au second colloque cicéronien de Rome⁴, voyait essentiellement dans Platon un penseur qui avait ajouté à l'éthique de Socrate la physique des pythagoriciens et la dialectique qui lui était propre. Le pythagorisme de Varron repose sur cette vue d'histoire de la philosophie et ne se dissocie pas de son platonisme.

Dans mon exposé de Rieti, je soulignais brièvement que Philon d'Alexandrie empruntait un instrument majeur de son exégèse de la Bible à l'étymologie des noms, spécialement des noms propres de l'histoire sainte. Mais cela reposait sur l'idée pythagoricienne qu'exprimait de façon schématique et frappante la formule de ce qu'on appelle parfois le « catéchisme des acousmatiques », connu de nous par les travaux de péripatéticiens : « Qu'est-ce qui est le plus sage ? Le nombre et en second lieu ce qui a donné leur nom aux choses⁵. » Je vais avoir à revenir là-dessus plus longuement que je n'ai pu le faire à Rieti, et je n'en dis pas plus pour l'instant.

Mon second thème à Rieti était tiré d'un passage des *Antiquités divines* qui a, dans un passé récent, été sans doute le plus commenté de l'œuvre de Varron, le plus commenté du moins

1. Cf. mon article, *La fin de la culture antique*, *Rev. ét. anc.*, XLVII, 1945, p. 146.

2. Pour Cicéron, cf. *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruxelles, 1970, p. 258 et suiv., p. 299 et suiv., et l'article mentionné n. 4. Pour Philon, *Sur l'exégèse hellénistique du Phèdre*, *Miscellanea A. Rostagni*, Turin, 1963, p. 50 ; *Études philoniennes*, *Rev. ét. gr.*, LXXVI, 1963, p. 73 et suiv., p. 81, p. 98, p. 108 et suiv.

3. *Rev. ét. lat.*, LIX, 1971, p. 127 et suiv.

4. Sur les trois parties de la philosophie d'après le *De legibus*, I, §§ 59-62.

5. Élien, *V. H.*, 4, 17 ; Jamblique, *Vit. Pyth.*, 82. Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 181 ; W. Burkert, *Love and science in Ancient pythagoreanism*, Cambridge (Massachusetts), 1972, p. 169, n. 22.

non par les historiens de l'érudition ou de la grammaire, mais, bien à la suite de M. Willy Theiler dans son livre sur « la préparation du néo-platonisme¹ », par ceux de la philosophie dont les travaux sont restés quasi inconnus des spécialistes de Varron, si l'on en juge par le volume des *Entretiens Hardt*, tenus à Vandœuvre en 1962, où seule une excellente intervention de M. Alain Michel a permis que le nom d'Antiochus d'Ascalon fût au moins une fois prononcé². Ce texte est une exégèse de la triade capitoline qui repose sur une théorie des causes dans l'univers : Jupiter est la cause efficiente, Junon la cause matérielle, Minerve la cause exemplaire³. C'est là une doctrine d'origine péripatéticienne, mais qui, sous cette forme précise, appartient au moyen platonisme⁴. Ce qui concerne Minerve est particulièrement intéressant. La cause exemplaire, ce sont les idées. Minerve sortie de la tête de Jupiter, ce sont les idées conçues comme les pensées du Dieu suprême. Varron est ici le premier qui fait connaître une théorie que nous retrouvons après lui d'abord dans Philon d'Alexandrie⁵. Mais comment Varron a-t-il pu concevoir une vue aussi extraordinaire, je n'ose dire aussi extravagante ? Il fait intervenir ici Tarquin l'Ancien, instaurateur du culte capitolin, considéré déjà par Cicéron, en raison de ses origines corinthiennes, comme un représentant de l'humanisme grec⁶ et que Varron, lui, semble avoir mis en rapport avec les mystères grecs de Samothrace⁷. Tarquin l'Ancien, un roi : je vous prie de retenir ce point.

Je laisserai aujourd'hui de côté le troisième thème envisagé par moi à Rieti, bien qu'il fût lui aussi, je crois, assez nouveau

1. *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, p. 19.

2. Varron (dans *Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. IX, Vandœuvre-Genève, 3-8 septembre 1962 (publié en 1963), p. 102-103.

3. Aug., *Cit. D.*, VII, 28 (= Varron, *Ant. div.*, frag. XV, 4 Agahd).

4. Cf. notamment saint Hippolyte, *Philos.*, 10, 1, 2 (Diels, *Doxogr.*, p. 567). Voir en dernier lieu H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, 1964, p. 97 et n. 248, avec renvoi à H. Dörrie, *Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus* (dans *Les sources de Plotin. Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. V, 1960, p. 193-233). Cf. depuis H. Dörrie, *Präpositionen und Metaphysik, Wechselwirkungen zweier Prinzipienreihe*, *Mus. Helvetic.*, 26, 1969, p. 217 et suiv.

5. *De opificio mundi*, 29, p. 158 Arnaldoz.

6. *De republica*, II, 34. Cf. mon article *Sur la théologie de Varron*, dans *Rev. ét.-anc.*, LVII, 1955, p. 72.

7. En dernier lieu A. J. Kleywegt, *Varro über die Penaten und die Grossen Götter*, Amsterdam, 1972.

pour mes auditeurs. Selon Lydus, Varron identifiait le dieu des Juifs, Sabaoth, à la notion de lumière intelligible ($\phi\omega\varsigma\ \nu\omicron\eta\tau\acute{o}\nu$)¹. J'en viens au quatrième, qui, comme le second, nous est connu par la *Cité de Dieu* de saint Augustin, et qui concerne les statues divines². Dieu nous apparaît comme l'âme du monde, doctrine apparemment stoïcienne, mais qu'Antiochus, sous l'influence du *Timée*, la considérant comme en fait platonicienne, avait aussi adoptée : nous en avons la preuve la plus manifeste dans l'exposé mis par Cicéron dans la bouche de Varron son porte-parole³. Pour ces statues, nous voyons intervenir les « anciens ». Les anciens sont ceux qui ont imaginé les statues divines en leur donnant telle forme et tels attributs de manière que les initiés pouvaient à travers elle et à travers eux voir en esprit l'âme du monde et ses parties, c'est-à-dire en fait les dieux véritables⁴. Retenons de ce texte notamment l'idée de l'intervention aux origines de la religion et du culte des dieux de la sagesse des anciens.

En rappelant ces trois points de vue exposés à Rieti, je me suis donné les moyens de comprendre une page du *De lingua latina* qui avait fait à Vandœuvre l'objet de discussions fort intéressantes⁵, qui se prolongèrent par deux articles eux-mêmes très suggestifs de M. Alain Michel⁶ et de M. Guy De Poerck⁷.

Le mieux sera de vous lire d'abord, dans la traduction de M. Jean Collart, cette page, livre V, §§ 7-8 :

« Maintenant je vais traiter de l'origine des mots en les prenant un par un ; ils comportent quatre degrés d'explication. Tout

1. Je renvoie à ce sujet à mon rapport que doit publier le volume des *Actes* du colloque de Rieti.

2. *Cit. D.*, VII, 5 (frag. XVI, 6 Agahd). Cf. sur ce texte, mon article *Théurgie et téléstique néo-platoniciennes*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1955, p. 197 et suiv., et Jean Pépin, *Mythe et allégorie*, Paris, 1958, p. 357 et suiv. (qui a ignoré mon article).

3. *Seconds académiques, livre premier*, 29.

4. *Primum eas interpretationes* (scil. *physicas*) *sic Varro commendat, ut dicat antiquos simulacra deorum et insignia ornatusque finxisse, quae cum oculis animaduertissent hi, qui adissent doctrinae mysteria possent animam mundi ac partes eius id est deos ueros animo uidere, etc.*

5. *Op. laud.*, p. 89 et suiv. (exposé de M. R. Schröter), p. 105 (intervention de M^{lle} Bréguet), p. 107 (intervention de M. Fr. Della Corte), p. 107 (intervention de M. J. H. Waszink).

6. *Le philosophe, le roi et le poète dans le « De lingua latina »*, *Rev. de philol.*, XXXIX, 1965, p. 69 et suiv.

7. *Etymologia et origo à travers la tradition latine*, dans *Gedenkschrift E. A. Leemans*, Bruges, 1970, p. 191 et suiv.

en bas, le degré où parvient même l'homme de la rue. Qui en effet ne voit l'origine d'*argentifodinae* (mines d'argent) et de *viocurus* (agent voyer)? Le second degré est celui où s'est hissée la grammaire d'autrefois, quand elle montre comment les poètes ont forgé chaque mot de leur invention et de leur composition : de Pacuvius par exemple,

« le sifflement des cordages »

par exemple

« le troupeau au col recourbé »

par exemple

« de sa chlamyde il se fait un écu pour son bras ».

Le troisième degré est celui où la philosophie est parvenue à s'élever, où elle s'est mise à rendre clairement raison des termes d'usage courant, à dire, par exemple, ce qui explique à l'origine les termes d'*oppidum* (ville), de *uicus* (quartier), de *uia* (rue). Le quatrième degré est celui où se trouvent le secret sanctuaire, les principes ineffables réservés au *rex*... A ce degré-là, si je ne parviens pas à acquérir la connaissance positive, je resterai du moins à l'affût de l'opinion, attitude que le médecin va parfois jusqu'à prendre lorsqu'il s'agit de notre santé au cours d'une crise.

« Si je n'atteins pas le degré suprême, néanmoins je dépasserai le second, car j'ai veillé non seulement sous le flambeau d'Aristophane, mais encore sous celui de Cléanthe. J'ai voulu dépasser ceux qui se contentent d'exposer comment sont forgés les mots poétiques. Il me paraissait illogique en effet de remonter aux causes à propos de tel mot forgé par Ennius, et de négliger tel autre mot forgé longtemps auparavant par le roi Latinus, pour la seule raison que je tire des mots poétiques plus de plaisir que de profit et des mots anciens plus de profit que de plaisir. Car, en fait, ces mots qui m'arrivent par héritage depuis le roi Romulus ne sont-ils pas miens au même titre que les mots légués par le poète Livius? »

Varron distingue pour les mots quatre « degrés d'explication ». La métaphore des *gradus*, des degrés est celle d'une échelle ou d'un escalier, comme on voudra, dont le sens est que chaque explication a plus de valeur que la précédente¹. Au plus bas degré

se trouve celle du peuple. Puis vient celle de « la grammaire » — entendons par là la discipline de la *παιδεία* qui s'attache à l'étude des poètes¹. Puis on s'élève à la philosophie, mais le plus haut degré n'est pas, comme on pourrait s'y attendre, celui du philosophe, mais bien celui du roi. Il est singulier que personne ne paraisse avoir songé à mettre en rapport cette doctrine avec la doctrine essentielle à la théologie de Varron qui distingue la religion des poètes, celle des philosophes et celle des cités. En étudiant cette théologie qui est d'origine stoïcienne, j'ai souligné que Varron, à la différence, semble-t-il, de bien des stoïciens, voit la théologie qui a le plus de valeur non dans celle des philosophes, qui a pourtant le plus d'affinité avec la réalité des choses, mais bien dans celle des cités, parce que ceux qui l'ont instituée ont eu égard aux possibilités et aux besoins des peuples². Je pense que c'est là, pour cette théorie d'origine stoïcienne, une innovation qui fait l'originalité de Varron et on voit que cette originalité est étroitement liée à son patriotisme romain. C'est, je crois, d'une manière très comparable que, si on étudie le *De natura deorum*, on y verra à la conclusion du dialogue, le dernier mot dit non par l'épicurien Torquatus ou par le stoïcien Balbus, mais par Cicéron lui-même qui, en dépit de son appartenance, comme Cotta lui-même qui les a combattus, à la Nouvelle Académie, se prononcera pour le respect de la tradition religieuse de Rome³. La différence est toutefois que Varron, étant en philosophie un disciple d'Antiochus et un fidèle de l'Ancienne Académie dogmatique, aura moins de peine encore à concilier philosophie et civisme (ou patriotisme).

C'est ce qui nous permet de comprendre que, dans l'échelle de Varron, en ce qui concerne les mots, le degré le plus haut de leur

relève que *gradus* est un mot favori de Varron. Au propre, c'est le degré d'un escalier. Il est le plus souvent usité par lui au figuré. C'est ce qui explique dans le texte cité du *De lingua latina* « quo grammatica descendit », « quo philosophia ascendens pervenit », « quod si summum non attigero ».

1. Voir par exemple H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1948, p. 224.

2. Sur la théologie de Varron, p. 62-63 : la théologie « des poètes » pèche par un manque : *ait... ea quae scribunt poetae minus esse quam ut ea populi sequi debeat*. La seconde au contraire souffre d'un excès : *quae autem philosophi* (scil. scribunt) *plus quam ea vulgum spectare expediat*.

3. III, 95.

1. Robert Schröter, *Studien zur varronischen Etymologie*, Abh. Ak. Mainz, n° 12, p. 775.

institution n'est point, comme on s'y attendrait au premier abord, celui du philosophe qu'il déclare ne pas lui être étranger, à lui qui, non content d'avoir veillé à la lumière d'Aristophane (il s'agit d'Aristophane de Byzance, le grammairien de ce nom) l'a fait aussi à celle de Cléanthe, choisi comme un philosophe qui a médité sur le langage et peut-être aussi sur son rôle dans la théologie.

Et nous voici arrivés à ce qui dans la discussion de Vandœuvres a suscité sans doute le plus d'embarras, le point le plus controversé parce qu'il a semblé le plus obscur, le quatrième degré, celui qui concerne le roi :

Quartus ubi est adytum et initia regis.

Adytum est le texte adopté par M. Collart. C'est une correction généralement adoptée de la leçon des manuscrits qui ont *aditus*, lequel n'offre pas grand sens. Mais, dans le plus important d'entre eux¹, on lit une correction *aditum*; cette correction n'offre en elle-même pas grand sens non plus, puisque telle quelle elle ne s'insère pas dans la phrase. Mais il suffit d'y voir une légère déformation d'*adytum* (en grec ἄδυτον) pour y retrouver, avec Scioppius², le mot qui désigne la partie la plus sainte du sanctuaire, pour qu'on ait un texte satisfaisant. Et ce texte est confirmé et comme imposé par *initia*, où la métaphore se poursuit. *Initia*, ce n'est pas tout à fait ici « les principes » (ainsi M. Jean Collart), mais bien l'initiation, le mot qui traduit en latin le grec τελεταί³.

Que le degré suprême dans l'accès à une vérité soit comparé à une initiation est l'application d'une métaphore bien connue, ainsi que l'ont compris les interlocuteurs de Vandœuvres⁴. Le degré suprême est une révélation comparable à l'époptie éléusienne. Les stoïciens considéraient ainsi que la physique débouchait sur l'initiation, les mystères de la théologie⁵. Je me

1. C'est le manuscrit F (Laurentianus L1 10, XI^e siècle, cf. J. Collart, *Varron, De lingua latina. Livre V*, p. xxviii : « Le signe -y- y est employé très capricieusement dans la transcription des mots grecs. »

2. Cf. J. Collart, *op. laud.*, Introduction, p. LI.

3. Dans ce même livre, il est ainsi question pour les mystères de Samothrace de *Samothracum initia* (§ 58).

4. *Op. laud.*, p. 89, où M. Schröter se réfère à bon droit au fameux *Aglaophamus* de Lobeck, Königsberg, 1829, I, p. 123 et suiv.

5. Cléanthe (*St. vet. fragm.*, I, 538) suivi de Chrysippe (*Ibid.*, II, 1008).

permettrai seulement d'ajouter ici une remarque à ce qu'a cru pouvoir dire un des interlocuteurs de Vandœuvres, M. Schröter. Celui-ci a renvoyé à ce sujet à Posidonius¹ et à ce qu'a dit à ce propos Karl Reinhardt dans l'article *Poseidonios* de la *Real-Encyclopädie*². L'histoire de la comparaison débordait largement le cadre de ce rapprochement. J'en ai donné une esquisse dans un article de la *Revue des études grecques*, paru en 1962, *Sur les mystères d'Éléusis*³. À l'origine, il y a Platon et Aristote, le *Phèdre* et le *De philosophia*⁴. Mais il se trouve que celui qui fournirait le plus de textes pour l'histoire de cette comparaison, c'est quel-qu'un que j'ai déjà nommé, c'est Philon d'Alexandrie. Il en fournit même tellement qu'un de ses principaux exégètes, M. Goodenough, a cru pouvoir bâtir là-dessus l'existence de mystères alexandrins contemporains de Philon qui s'en serait inspiré, et il a écrit à ce sujet tout un livre⁵. Mais en réalité, comme le prouve l'insertion même des textes philoniens dans la longue histoire de la comparaison, il s'agit des mystères en soi ou bien plutôt des mystères par excellence qui ont toujours été pour les penseurs grecs depuis Platon et Aristote, ceux d'Éléusis. Vous voyez que l'usage même dans le *De lingua latina* de cette métaphore se rattache à l'atmosphère de culture que Varron et Philon ont l'un et l'autre tour à tour respirée.

Mais le mot le plus énigmatique de cette ligne de Varron, ce n'est pas *adytum* et *initia*. C'est le mot de *regis*. Quel est donc ce roi qui, plus qu'un autre, sait user des vocables et leur donner le sens le plus véritable? Sens à propos duquel Varron parle de *scientia* opposée à *opinio*, ce qui traduit évidemment l'antithèse

1. *Loc. laud.*, p. 90, n. 1.

2. *S. v.*, col. 806 et 808 et suiv.

3. LXXV, 1962, p. 460-473.

4. Pour Platon, *Phèdre*, 250 b c (selon Hermias dans son commentaire p. 178, l. 25-26 Couvreur, τὸ δὲ μυσούμενοι καὶ ἐποπτεύοντες ὡς ἀπὸ τῶν τελετῶν τῶν Ἐλευσίνι λέγει). Cf. aussi *Gorgias*, 497 c. Pour Aristote, cf. surtout le fragment publié par J. Bidez (*Catalogue des monuments alchimiques grecs*, t. VI, 1928, p. 171) et provenant d'un texte inédit de Jean Psellus. On joindra à cela que, selon Plutarque, *De Is. et Os.*, 77, 382 d, « Platon et Aristote appellent époptique cette partie de la philosophie par laquelle ceux qui, grâce au raisonnement, ont dépassé tout ce qui est d'opinion, mélangé, diversifié, se portent d'un bond à cet élément premier, simple, immatériel (*id est* l'intelligible)... ».

5. E. R. Goodenough, *By light light. The mystic gospel of Hellenic Judaism*, New-Haven, 1935. Cf. mon article *Sur les mystères d'Éléusis*, p. 468.

bien connue chez Platon de Πιερίτης et de la δῆξα¹. M. Collart, dans son bref commentaire, reprend une suggestion qui a voulu voir dans le roi en question le *rex sacrorum* et introduit même dans son texte *sacrorum* après *regis*. Mais, en fait, rien ne paraît autoriser cette allusion à une prêtresse qui n'était à l'époque classique qu'une survivance effacée de l'ancienne royauté. M. Michel, dans son article, a jugé, et il a eu raison, qu'il s'agissait du roi de la tradition romaine² et de fait Varron en nomme deux, Latinus et Romulus. Le singulier, qui a surpris, vient de ce qu'on envisage non pas tel ou tel roi, mais le roi en soi, et nous allons voir à quel roi on peut songer, et nous retrouverons alors le second des thèmes que j'avais traités à Rieti, celui de la triade capitoline instituée par Tarquin l'Ancien.

Mais auparavant c'est en nous retournant à nouveau vers Philon que nous découvrirons l'explication décisive de ce rôle du roi et nous comprendrons qu'il n'est pas une innovation de Varron, fondée sur la connaissance de l'histoire romaine et son patriotisme qui lui fait exalter ceux qui ont institué les premiers cultes de Rome. M. Michel a eu le mérite d'entrevoir qu'il fallait songer à la sagesse de l'onomatothète, tel que la définissait le *Cratyle* de Platon³. Mais il a manqué à sa démonstration le chaînon que nous allons trouver chez Philon et qui nous amènera à confirmer à la fois et à modifier quelque peu sa référence au *Cratyle*.

En faisant jadis la recension du grand livre de Franz Cumont sur la symbolique funéraire des Romains, je m'étais réjoui de voir qu'il avait pour les « amours », les ἔρωτες de l'art funéraire, accueilli favorablement mon interprétation par un jeu de mots étymologique que nous trouvons dans le *Cratyle* entre ἔρως, amour, et ἥρως, héros, le héros désignant le mort bénéficiaire de l'héroïsation⁴. Émile Bréhier, dans son livre sur Philon, montrait que

1. Cette antithèse bien connue est sous-jacente aux §§ 30-31 du livre I des *Seconds Académiques*, où Varron, c'est-à-dire Antiochus, développe la pensée de Platon. On la trouve excellemment formulée par Philon, *De pietatis et pietatis*, 28, où il oppose le λαγνυλός et l'αἰσθητός en ces termes : ἡ ἀρετὴ τοῦ λαγνυλίου καὶ ἀκατακτάτου ποικιλοῦς ποταμοῦ, τὸ μὲν εἰς τὴν τῶν νοσητῶν ἐνέκρεσιν, ὃ δὲ εἰς τὴν τῶν ὁρατῶν, ὃ δὲ τῶν δόξων.

2. *Op. laud.*, p. 116.

3. Dans la Rev. ét. anc., XLV, 1933, p. 295 (= *Études sur la religion romaine*, Rome, 1932, p. 303). Cf. F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1912, p. 347.

celui-ci avait plus d'une fois mentionné les étymologies des noms de dieux dans le *Cratyle*¹, et Cumont conjecturerait donc en conséquence que c'est sous l'influence de ce dialogue fameux que Philon lui-même avait appliqué à la religion juive et à la Bible la même méthode par laquelle Platon avait fait donner par le divin Enthyphron parlant à Socrate une exégèse allégorique et philosophique de noms grecs. Seulement il avait échappé à Émile Bréhier que Philon, en réalité, par-delà le *Cratyle* et Platon, se référait explicitement à la doctrine pythagoricienne du catéchisme des acousmatiques, connu par l'école d'Aristote : « Qu'est-ce qui est le plus sage? Le nombre et en second lieu celui qui a donné leur nom aux choses². » Philon avait maintes fois cité et parfois littéralement cette formule³ sous la forme exacte que Cicéron lui donnait dans le premier livre des *Tusculanes* en la référant à Pythagore⁴. Il n'est pas difficile de conjecturer à qui Cicéron devait la connaissance de cette formule : c'est au maître commun de Varron et de lui-même et aussi de cet Eudoxe d'Alexandrie dont on a maintenu bien établi les contacts avec Philon le Juif et qui, comme lui, a pythagorisé⁵. Ce maître commun, c'est Antiochus d'Ascalon. Son influence de platonicien dogmatique a été souvent présumée dans la partie positive du premier livre des *Tusculanes*, celle où est affirmée l'immortalité de l'âme⁶. En enfin M. Walter Spoorri a, à bon droit, reconnu un écho de l'Akousme pythagoricien au livre VIII, 7, de *De lingua latina* où revient la formule typique *illi qui primi nomina imposuerunt rebus*⁷. Sans doute là est concédé que ces onomatothètes ont pu parfois se tromper, mais ce sont des cas exceptionnels : « parfois », est-il dit en effet.

1. Les idées philosophiques de Philon d'Alexandrie, Paris, 2^e éd., p. 283.

2. Cf. supra, p. 101.

3. Je citais, p. 304, successivement *Quaestiones in Genesim*, IV, 104; *Ibid.*, I, 20; *Vir. Moys.*, I, 23; *Legum Alleg.*, II, 13; *De Cherubim*, 17. Il faut rajouter *De opif. mundi*, 102; *De decalogis*, 23.

4. *Tusc.*, I, 6, 2 : *Ex hocne tibiterrena mortaliu natura et caduca contrita ea (scil. immortalis et incorruptibilis) uideretur aut qui primus, quod summus sapientissimus Pythagoras uisum est omnibus rebus imposuit nomina...*

5. Cf. notamment le R. P. Festugière, *La Révélation de Hermès Trismégiste*, IV : *Le Dieu incarné et la gnose*, Paris, 1934, p. 19; H. Dörrie, *Eudoxos von Alexandrien*, Hermes, 1944, p. 25 et suiv.; J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1938, p. 58. On sait que Philon lui-même est qualifié de « pythagoricien » par Clément d'Alexandrie.

6. Cf. G. Lavek, *Der Akademiker Antiochos*, thèse de Berlin, 1933, p. 34-35.

7. Walter Spoorri, *Späthellenistische Bortliche über Welt, Kultur und Götter*, *Untersuchungen zu Diaktor von Sizilien*, Biele, 1939, p. 139, cite *De lingua latina*, VIII, 7 : *Et illi qui primi nomina imposuerunt rebus fortasse in in quibusdam sunt lapsi...*

Revenons à Philon. J'ai relevé dans mon article sur le livre de F. Cumont un certain nombre de textes philoniens auxquels il convient d'en ajouter d'autres. Le texte des *Allegories des lois* (*Legum allegoriae*) est peut-être le plus précieux¹. Il commente le verset II, 18 de la *Genèse*, où il reconnaît des réflexions de Moïse concernant l'imposition des noms aux choses faites par Adam. Moïse est en cela opposé aux philosophes grecs. Ceux-ci ont dit qu'étaient sages les premiers qui ont imposé leurs noms aux choses. Mais Moïse s'est bien mieux exprimé, lui qui d'abord a dit que la chose n'appartenait pas à certains des gens d'autrefois, mais au premier homme créé, c'est-à-dire Adam. Les *Quaestiones in Genesim* se réfèrent également à Adam, en précisant qu'ainsi est décidée la controverse des philosophes qui hésitent pour l'origine du langage entre la *théa* et la *phéa*². En réalité, la vraie solution est celle qui se décide pour la *théa*, pour l'imposition, mais une imposition qui repose sur la *phéa*, la nature : *aple singulis naturalis accedit nomenclatio, cum homo sapiens scientiaque praestantior intervenit*. Cette solution des rapports entre la *théa* et la *phéa* est celle-là même qui était, selon Armand Delatte, celle de l'akousma pythagoricien³. Elle est aussi celle du grammairien Sergius, où M. Dahmann retrouvait la marque de Varron : *Cum maiores nostri uiderent rerum naturam et nescirent quem ad modum appellarent, constituerunt sibi nomina, quibus diversa appellarent, sic ut dicerent hominem, leonem, auem et cetera, item inanimata*⁴. Philon ajoute encore : « Assurément, l'établissement des noms est propre à celui seul qui est sage en son esprit ou bien plutôt au premier-né de la terre, c'est-à-dire Adam. » Mais cette doctrine de Moïse concernant Adam vaut ailleurs pour Moïse lui-même. Moïse nous est présenté à son tour comme le sage qui a su, à la différence des autres hommes, donner aux

1. II, 15, p. 112-113 Mondésert : *Καὶ γὰρ οἱ παρ' Ἐλῆναι φιλοσοφούντες εἶπον εἶναι σοφοὺς τοὺς πρῶτους τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα θέτας· Μωυσὴς δὲ ἀπεκρίθη ὅτι πρῶτον μὲν οὐ τοῖς πρῶτον, ἀλλὰ τῷ πρῶτῳ γενομένῳ... Cf. De mut. nom., 61, p. 62 Ananiev : ... ἐπὶ τῷ πρώτῳ σοφῷ, τῷ γένει δὲ ἀφ' ὧν ἀρχαῖον ἀγγέλλεται.*

2. I, 20. Je cite la traduction du texte arménien par Aucher : *Magnum hesitationum philosophiae studentium exposuit nomenclatio nomina ex positione, minime vero ex natura. Namque apud singulis naturalis accedit nomenclatio cum homo sapiens scientiaque praestantior intervenit. Et profecto propria est mente sapientis solus, immo primi terrigenae positio nominum. Quoniam oportebat principem humani generis...*

3. *Op. laud.*, p. 281.

4. H. Dahlmann, *Varro und die hellenistische Theorie*, Berlin, 1932, p. 13, citant Sergius, G. L., 4, 488, 3 et 4 : *Cum maiores nostri uiderent rerum naturam et nescirent quem ad modum appellarent, constituerunt sibi nomina, quibus diversa appellarent...*

choses les noms qui en expriment la nature. Ces noms sont qualifiés d'*ἐπεχρηστέατα*, ce sont des mots révélateurs de la réalité¹. Ailleurs, ils sont dits *προπορεύεσθαι*, « adaptés à la nature »² ; ailleurs, Philon dira encore de Moïse ceci : « Le gros des hommes, ne connaissant pas la nature des choses, se trompent fatalement aussi sur l'imposition des noms car à ce dont la pensée fait le tour comme à la suite d'une dissection (*ὡς περ ἐξ ἀντομῆς*) s'attachent des dénominations appropriées, mais aux choses qui sont confusément mêlées, ce sont des désignations, ce sont des dénominations qui sont sans aucune exactitude. Au contraire Moïse, grâce à sa grande maîtrise de la science concernant les choses, a coutume d'user des noms qui vont le mieux droit au but et qui sont les plus révélateurs (*εὐθελοῦστέροις καὶ ἐπεχρηστέροις*)³. Je voudrais dans ce texte commenter au passage ἐξ ἀντομῆς qui concerne les choses auxquelles la pensée sait donner des noms appropriés, quand elle procède d'une façon définie par ces mots. Il me paraît manifeste que cette façon de procéder par des coupures faites selon les articulations de la nature des choses s'inspire directement d'un passage du *Craque*, dont voici la traduction de Léon Robin dans l'édition de la *Pléiade*⁴ : « Un exemple : au cas où, nous, nous entreprendrions de couper quelque chose (*τῶν ὄντων τέμνω*), nous faudra-t-il dans chaque cas couper comme nous, nous le voudrions et avec l'instrument que nous voudrions ? Ou bien, au cas où, en coupant chaque chose, nous voudrions bien nous conformer à la nature du « couper » et de l'« être coupé », en nous servant aussi de l'instrument destiné à cela, est-ce que nous couperons, est-ce que nous y trouverons notre avantage, tandis que, au cas où ce sera contrairement à la nature, nous manquerons notre affaire, nous n'accomplirons

1. *De Chirub.*, 17, 1, 183 CV : « Οὐ μὲν ἄλλος ἄλλως ἀπὸ τοῦ ὅμοιου ὀνόματα τίθεται διακρίνοντα τῶν πραγμάτων ὡς ἔρεπα μὲν εἶναι τὰ συζυγώνοντα, ἔρεπα δὲ καὶ ἄλλα τὰς ἐν αὐτοῖς, παρὰ Μωυσῆ δὲ αἱ τῶν ὀνομάτων θέσεις ἐνέργειαι πράγματα εἰς τὴν ἐπεχρηστικότητα δὲ αὐτῶν τὸ πρῶτον ἐξ ἀνάγκης εἶναι τοῦ νοῦ καὶ (τοῦ νοῦ καὶ) κατ' οὐ τίθεται διακρίνοντα ἑαυτῶν.

2. *Quis rer. div. heres*, 48, Cf. encore *De fuga et inu.*, 51 : *De mut. nom.*, 201.

3. *De agricultura*, 1-2, p. 22 Pouilloux : « Οἱ μὲν πολλοὶ τῶν ἀφελῶν τὰς φύσεις τῶν πραγμάτων, οὐκ εἰδότες καὶ περὶ τῶν ὀνομάτων θέσιν ἐξ ἀνάγκης ἄλλας τὰ νοῦν· τοῖς μὲν γὰρ ὡς περ ἐξ ἀντομῆς ἀνταποκρίνεται ἕκαστα προσηγορίαις, τοῖς δὲ ὑποσχετικαῖς αὐτοῖς ἀποδοῦναι περὶ τῶν πραγμάτων κατὰ τὴν φύσιν αὐτῶν. Μωυσὴς δὲ κατὰ πάλαν προνοοῦσθαι τῆς ἐν τοῖς πράγμασι ἐπιστήμης ὀνόματα εὐθελοῦσθαι τοῖς καὶ ἐπεχρηστέροις εἰδοῖς χρῆσθαι.

4. *Platon, Œuvres complètes*, Paris, t. I, 1950, p. 617-619.

rien qui vaille? » Philon use aussi d'une comparaison avec les miroirs : en eux apparaissent les propriétés des choses. Comparaison qu'on retrouvera dans le commentaire donné par Hieroklès des célèbres *Vers dorés* attribués à Pythagore¹.

Or, que sont, d'autre part, pour Philon, Adam d'abord et plus précisément même Moïse? Il rappelle en cette occasion qu'ils sont des rois. Pour Adam, je complète la citation des *Quaestiones in Genesim* que j'avais à dessein laissée inachevée : « Assurément l'établissement des noms est propre à celui seul qui est sage en son esprit ou bien plutôt au premier-né de la terre. Puisqu'il convenait que le premier du genre humain, le roi de tous les êtres nés de la terre obtint aussi ce privilège... » Mais, plus explicitement encore et d'une façon pour nous décisive, il y a ce texte du *De opificio mundi* que je cite dans la traduction de M. Arnaldez : « Il (c'est-à-dire Moïse) fit tout à fait bien d'attribuer au premier homme l'imposition des noms (*Gen.* 2, 19), car c'est une œuvre de sagesse et de royauté ; sage, il l'était, cet être qui avait acquis par lui-même la science et l'instruction, puisqu'il était né des mains de Dieu ; en outre il était roi et il convient au chef (*ἡγεμῶν* qui est l'équivalent grec du latin *princeps*, titre de l'empereur romain) de nommer chacun de ses subordonnés, etc.³ »

Σοφίας γὰρ καὶ βασιλείας τὸ ἔργον : nous tenons, je crois, les mots qui expliquent l'énigmatique formule du *De lingua latina*.

Mais il convient d'ajouter que Moïse lui-même, qui est reconnu comme un autre onomatothète, est très souvent désigné par Philon comme un roi⁴. Et ici il convient d'insister sur le fait qu'on trouve à son sujet, à propos de la royauté, des expressions et des passages qui rappellent de près certains petits traités attribués à des pythagoriciens. M. Louis Delatte a consacré un ouvrage

important à ces traités, dont les auteurs sont Ecphanté, Diotégène et Sténidas, d'autre part inconnus. Ils nous ont été conservés par l'*Anthologie* de Stobée¹. M. Delatte les a édités, traduits et pourvus d'un long commentaire. Selon lui, les parallèles avec Philon s'expliqueraient par le fait que ces ouvrages s'inspiraient de lui. M. Delatte les date du II^e siècle de notre ère, et ils refléteraient la mystique impériale romaine². La thèse m'a toujours paru peu vraisemblable : comment des faussaires auraient-ils eu l'idée singulière d'aller chercher chez un auteur juif, pour les attribuer à des pythagoriciens, les éléments d'écrits sur la royauté? L'étude de ces écrits a été depuis reprise par M. Thesleff, avec celle d'autres petits opuscules pythagoriciens et celui-ci, en raison notamment de la langue, un atlique teinté de dorisme, les a estimés composés en Sicile au III^e siècle avant notre ère dans l'entourage du roi Hiéron de Syracuse³. Inutile de souligner combien ce que nous venons de dire à propos des échos chez Philon de l'akousma pythagoricien appliqué à Adam et à Moïse renforce l'origine pythagoricienne de ces vues sur la royauté.

Ici, il convient de rappeler que l'idée d'une monarchie éclairée qui aurait été celle de l'humanité primitive a joué d'une grande faveur depuis le *Politique* de Platon, dont le mythe fameux a pu en accréditer l'idée⁴. Elle avait été adoptée notamment par un philosophe célèbre, Posidonius d'Aparée, au témoignage de Sénèque dans l'*Épître à Lucilius*, 90 : à l'âge d'or *animus rector* *elegebatur... in quibus non poterat potentior esse nisi melior; penes sapientes fuisse regnum Posidonius indicat*. Et encore *eundem habebant et ducem et legem*. Cette loi animée, qui se trouve notamment dans la *Vie de Moïse* de Philon⁵, M. Louis Delatte a

1. VI, 22; VII, 64-65; VII, 61-62; VII, 63. Cf. Louis Delatte, *Les traités de la royauté d'Ecphanté, Diotégène et Sténidas* (Biblioth. de la Fac. de philosophie et lettres de Liège, fasc. XCIV), Liège-Paris, 1942.

2. Cf. la conclusion sur la datation, p. 281, et suiv.

3. H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Albo, 1961; cf. mon compte rendu dans la *Rev. et. anc.*, LXXVI, 1962, p. 443-447.

4. Cf. Delatte, p. 133. Toutefois, il faut remarquer que sur ce thème qu'il faudrait rechercher encore aujourd'hui l'idéal de cette royauté primitive, Platon paraît avoir varié. L. Delatte montre qu'on livre IX de la *République* le roi doit se rendre aussi semblable que possible à la divinité. Dans le *Politique*, cette image du pasteur divin de l'âge d'or est trop grande pour un roi.

5. L. Delatte cite, p. 130, n. 2, « *Vita Moysis*, I, 148-163; II, 2-9 et 48; *De special. leg.*, IV, 164; 184-188 ».

bien vu que l'idée, sinon tout à fait l'expression, s'en rencontrent dans le *Politique*¹. Et un écrivain attribué à Archytas de Tarente *Ἦεν ὅ γε καὶ θεοὶ ἀνθρώπων* l'avait reprise². Sans aucun doute, la diffusion de ces vues chez les philosophes a pu être connue de Varron et nous les voyons chez lui appliquées aux rois de Rome.

Il s'y joint aussi probablement une autre vue qui vient de Platon et à laquelle Cicéron fait écho dans ce premier livre des *Tusculanes* que nous avons déjà évoqué. C'est l'idée qu'on trouve dans le *Phédon* et selon laquelle l'humanité primitive était plus près des dieux³.

De là une tendance à reconnaître une valeur supérieure aux « anciens » comme tels. Léon Robin, à propos du passage du *Phédon* où il est dit que ces anciens proches des dieux valaient mieux que nous, rapproche ce qui est dit dans le *Phédon* et déclare : « L'intérêt des légendes et des traditions (il s'agit là du roi égyptien Teuth en Égypte) est donc qu'elles sont les *symbols* d'une sagesse perdue : affaire à nous de la retrouver en réfléchissant sur ces symboles⁴. »

C'est l'attitude même que nous découvrons dans le troisième des thèmes de Rieth que j'évoquais devant vous, celui qui concernait les statues divines et leurs attributs. La sagesse des anciens a permis à ceux qui sont initiés aux mystères de la doctrine d'apercevoir en esprit l'âme du monde et les vrais dieux. A Vandœuvre, un des interlocuteurs avait cité ce texte comme pouvant éclairer des *initia* et l'*adylum* du roi. M. Cardauns avait parfaitement raison de le faire⁵, et des contradicteurs, MM. Brink et Schröter, furent bien mal inspirés d'écarter avec une brièveté quelque peu dédaigneuse cette suggestion. Ils eurent d'autant plus tort de le faire que, comme je l'avais rappelé dans mon article *Sur la théologie de Varron*⁶, Varron professait que la religion de Numa, refusant la représentation anthropomorphique des dieux, était en un sens plus pure, mais que cet aniconisme avait pris fin avec Tarquin l'Ancien et les statues de cette triade qu'on honorait

1. L. Delatte, p. 141.

2. L. Delatte, p. 160.

3. *Phédon*, 16 c : οἱ παλαιοὶ θεοὶ ἀνθρώπων καὶ ἐγγυσιέσθαι θεῶν οὐκ ὀκνοῦντες : Cicéron, *Tusculanes* I, 12, 26.

4. Édition de la Pléiade, Paris, 1942, p. 1484, cf. p. 1420.

5. *Entretiens sur l'Antiquité classique*, IV, Varron, p. 108 et suiv.

6. P. 65.

au Capitole et nous voici à notre second thème qui a une orientation analogue au troisième, encore que la doctrine philosophique prêtée à Tarquin ne soit plus tout à fait la même : celle des trois causes pour le second, celle de l'âme du monde pour le troisième, doctrines qui ne sont pas identiques, mais qui, toutes, nous l'avons dit, doivent venir d'Antiochus d'Ascalon, à la fois platonicien et stoïcien. Je rappellerai que j'avais, avant le colloque de Vandœuvre, commenté le texte allégué alors par M. Cardauns dans un article resté, lui, ignoré de tous les interlocuteurs et paru en 1955 dans la *Revue de l'histoire des religions*, sous le titre *Théurgie et téléstique néo-platoniciennes*, où je suivais dans le néo-platonisme et d'abord chez Plotin cette théorie des statues consacrées qui s'esquissait chez Varron. Mais, comme disait l'autre, c'est là une autre histoire...

Ainsi voyons-nous chez Varron, comme on le reverra chez Philon, une même exaltation du rôle joué aux origines de la religion par les rois et une même conception religieuse de la royauté auréolée d'un reflet divin. Chez l'un comme chez l'autre on saisit en cela les échos d'un pythagorisme qui concerne les origines du langage et veut déceler en celui-ci les échos d'une sagesse quasi philosophique comme celle de cette doctrine d'Enthyphon que j'ai étudiée autrefois dans le *Cratyle*¹. Mais il me paraît évident que tout cela doit être mis en relation avec l'idéologie et la mystique impériales. Varron a dédié ses *Antiquités divines* au grand pontife Jules César. Lui qui l'avait combattu dans les rangs des pompéiens s'est laissé porter par le courant qui aboutira un jour à la notion d'un empereur auréolé d'un prestige surhumain. L'idée d'un monarque en qui s'incarne la loi, qui est une loi vivante, se relie ainsi étrangement aussi bien aux petits traités pythagoriciens sur la royauté qu'au *Politique* de Platon. C'est tout cela qui explique l'*adylum* et les *initia regis* dans l'énigmatique formule du *De lingua latina* qui a été au cœur de mon propos.

1. La « doctrine » d'Enthyphon dans le « *Cratyle* », *Rev. ét. gr.*, LVI, 1944, p. 141-175.