

2381
RENNARD, M.
1966

La mosaïque aux divinités planétaires de Boscéaz près d'Orbe

La mosaïque aux divinités planétaires de Boscéaz près d'Orbe a été découverte en 1862¹.

La bordure est décorée de scènes de chasse et les angles s'ornent encore de deux bustes de Saisons sur les quatre primitivement représentés. Le champ central est occupé par treize médaillons octogonaux disposés en quinconce par séries de trois et de deux. Les quatre médaillons d'angle figurent des Tritons et des Néréides. Les sept médaillons centraux sont occupés par les images des sept divinités planétaires : Saturne, Sol, Luna, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, celle-ci occupant le centre. Enfin, Ganymède et Narcisse flanquent de part et d'autre l'ensemble.

Cet ouvrage remarquable peut être daté du début du III^e siècle.

Sa finesse lui assigne une place de choix dans l'histoire de la mosaïque. Mais comme on a plus d'une fois relevé les qualités formelles de l'œuvre, nous nous abstiendrons d'en souligner à nouveau la valeur artistique pour attirer plutôt l'attention sur sa signification idéologique, les auteurs qui se sont occupés de ce document ayant pratiquement négligé ce point de vue. Estimant probablement suffisant d'avoir compris le sens des sept représentations planétaires, ils ont négligé de s'attacher à la signification des autres images. Or, tous les sujets ici traités ont leur symbolisme particulier et, qui plus est, il y a entre ces motifs une étroite corrélation si bien qu'on peut arriver à une interprétation parfaitement unitaire de l'ensemble.

1. Cf. par exemple BONSTETTEN, *Second supplément au Recueil d'antiquités suisses*, Lausanne, 1867, pp. 16 sqq. et pl. XV ; M. BARBEY, L. DECOLLOIGNY et S. W. POGET, *Urba. Mosaïques et vestiges romains de Boscéaz, près Orbe* dans *Rev. hist. vaudoise*, 37, 1929, pp. 347 sqq. et pl. VII ; W. DEONNA, *L'art romain en Suisse*, Genève, 1942, fig. 51 ; V. von GONZENBACH, *Die römischen Mosaiken der Schweiz*, Bâle, 1961, pp. 184 sqq. et pl. 60 sqq. — Voir aussi P.-M. DUVAL, *Notes sur la civilisation gallo-romaine*, II. *Les dieux de la semaine* dans *Gallia*, XI, 1953, pp. 282 sqq.

IN: MELANGES D'ARCHÉOLOGIE
D'EPIGRAPHIE ET D'HISTOIRE
À JÉRÔME CARCOPINO

LES SEPT DIVINITÉS PLANÉTAIRES (fig. 1)

La croyance selon laquelle les âmes, une fois séparées du corps, gagnent les planètes est bien connue : les âmes, étant donné qu'elles sont créées à partir du feu céleste, ont avec les planètes des affinités originelles et y remontent après la mort¹. Cette conception se rencontre chez les pythagoriciens, les néo-pythagoriciens, les néo-platoniciens, etc. Il n'est donc pas surprenant que de nombreux textes y fassent allusion et que l'art ait multiplié les représentations des divinités présidant aux sept sphères planétaires, le soleil et la lune étant compris dans celles-ci.

On a pu réunir, pour chacune de ces divinités, des textes nombreux et des représentations non moins nombreuses qui illustrent la conception en cause. Nous n'y reviendrons donc pas à propos de la mosaïque d'Orbe. On notera cependant que même les personnages secondaires ne sont pas ici dépourvus de signification. Ainsi, les Éros qui entourent Vénus évoquent l'amour divin et sont les agents par lesquels se répand l'action de la déesse². D'autre part, les génies ailés encadrant Saturne et Mercure rappellent les génies de l'éternité qui, sur certains monuments, abandonnent à la terre les cendres des défunts tandis qu'ils entraînent les âmes jusqu'aux astres³.

On observera même que divers attributs qui distinguent nos divinités ne sont peut-être pas représentés sans raison. Les voiles mollement soulevés qui nimrent certaines d'entre elles évoquent les brises qui soufflent par les célestes séjours et qui favorisent l'ascension des âmes ; ils sont aussi un symbole cosmique suggérant la voûte du firmament, demeure des âmes bienheureuses⁴. Le miroir de Vénus n'est sans doute pas simplement l'attribut normal de la gracieuse déesse à laquelle la coquetterie est volontiers consentie : il a un sens prégnant étant donné qu'Aphrodite est une déesse cosmique et que dans

1. Cf. F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, pp. 116 et 139.

2. J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris, 1926, pp. 103 sqq. et 295 ; CUMONT, *op. cit.*, p. 86 ; G.-Ch. PICARD dans *Mél. Ét. fr. de Rome*, LIII, 1941-1946, p. 81.

3. CARCOPINO, *op. cit.*, pp. 108 sqq.

4. CARCOPINO, *op. cit.*, p. 379 ; CUMONT, *op. cit.*, p. 166 ; R. EISLER, *Wellenmantel und Himmelszelt*, 1910, *passim*.

la symbolique des anciens le miroir est l'image du ciel¹. Le siège sur lequel apparaissent Saturne et Vénus n'est-il pas, comme le trône de Mars, symbole d'élévation et de dignité, sans compter que les sièges des dieux signifient à l'occasion la maison divine² ?

Sans doute ces images auxquelles nous avons affaire demeurent-elles celles du panthéon commun de la fable. Mais les doctrines les plus élevées les ont accueillies comme elles ont accepté les fictions des poètes : en les tenant pour des métaphores et des symboles. Ces dieux de la légende, que matérialisent les statues des sanctuaires et les fresques des demeures, ne sont dès lors plus regardés, dans de telles conceptions, que comme des apparences matérielles et diverses du divin. C'est ainsi que le pythagorisme réussit à identifier l'Olympe traditionnel et multiple à l'Éther qui couronne la sphère, c'est-à-dire, selon sa conception monothéiste de l'Univers, à l'Unité divine qui contient et gouverne tout.

Il ne fait donc pas de doute que notre mosaïque procède de la croyance exprimée par Nigidius Figulus, par Posidonius d'Apamée, par Cicéron et aussi par de modestes épitaphes, selon laquelle « les âmes, libérées du corps, rejoignent les cercles concentriques où se meut la divinité de l'Éther³ » pour atteindre les régions de l'immortalité bienheureuse.

GANYMÈDE (fig. 2)

Cette ascension est exprimée par l'image de Ganymède, soulevé dans l'azur par l'aigle divin.

Déjà dans l'*Illiade*⁴, Ganymède, enlevé par Zeus, accède à l'Olympe. Mais l'Olympe, ici, s'identifie au monde sidéral dans lequel les sept planètes précèdent le cercle le plus élevé, la région ultime de l'apothéose.

La signification bien attestée de l'aigle comme oiseau de l'apothéose suffirait déjà à rendre plausible cette interprétation.

1. Cf. K. HABERLAND dans *Zeitschr. f. Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, XIII, 1882, pp. 324 sqq. ; von NEGELEIN dans *Arch. f. Religionswiss.*, 1902, pp. 1 sqq.

2. Ch. PICARD dans *Bull. corr. hell.*, LXXVIII, 1954, p. 265 ; cf. DEMANGEL dans *Arch. ephém.*, 1937, pp. 146 et 155 ; H. P. L'ORANGE, *Studies on the icon. of cosmic kingship in the anc. world*, Oxford, 1953, pp. 37 sqq. ; J. AUBOYER, *Le trône et son symbolisme dans l'Inde*, Paris, 1949, *passim*.

3. CARCOPINO, *op. cit.*, p. 268.

4. HOM., *Il.*, XX, 230.

Mais elle est pleinement assurée par des exemples caractéristiques. Ainsi, le gracieux adolescent est figuré à la voûte de la basilique pythagoricienne de la Porte Majeure, où il tient une torche d'une main tandis que de l'autre il vide une aiguière, les auteurs de catastérismes l'identifiant au Verseau pour qui ce geste est traditionnel : destiné à prendre place au milieu des constellations, l'échanson de l'Olympe montrait là aux humains le chemin du ciel étoilé¹. De même, le faite du mausolée des Secundini à Igel est couronné du groupe de Ganymède emporté dans les serres de l'oiseau ravisseur². Il occupe aussi le sommet d'une stèle de Grado³. A Palmyre encore, le groupe décore la clef de voûte d'un tombeau⁴, de même que la voûte de l'arc de Titus représente l'apothéose de l'empereur enlevé par l'aigle tout comme au plafond d'un tombeau de la Voie Latine on voit un griffon emportant le défunt voilé⁵. Au reste, une épitaphe métrique de Rome atteste la signification eschatologique du rapt de Ganymède :

*Nunc quia non licuit frunisci nostrum aue raptum Ganymeden
uelim quidem facerent caelestia fa[ta ut eode(m)]
iremus properes ad nostrum immaluru(m) tuendum⁶*

NARCISSE (fig. 3)

Dès lors, il est impossible de douter que l'image de Narcisse doive aussi s'interpréter dans un sens ésotérique et en corrélation avec l'image de Ganymède d'une part, à laquelle elle fait pendant, et d'autre part avec les figurations planétaires que toutes deux encadrent.

Le mythe de Narcisse, victime de son propre éblouissement dans l'onde, illustre un phénomène de désintégration de la personnalité par l'autofascination. Or, les phénomènes psychiques ont retenu les pythagoriciens : ainsi, on a montré à l'aide d'un passage d'Apulée⁷ que les membres de la secte

1. CARCOPINO, *op. cit.*, pp. 111 sqq. et 358 sqq.
2. CUMONT, *op. cit.*, p. 98.
3. *Id.*, *ibid.*, p. 97, n. 2 et 3.
4. *Id.*, *ibid.*, p. 97, n. 2.
5. *Id.*, *ibid.*; E. L. WADSWORTH dans *Mem. Amer. Acad. Rome*, IV, 1924, pl. XXIII, 1.
6. *C.I.L.*, VI, 35769; CUMONT, *op. cit.*, p. 500, Add. ad p. 97, n. 2.
7. APULÉE, *Apol.*, 43.

pratiquaient l'hypnose sur des enfants dont les âmes pouvaient, « plus facilement que d'autres, être endormies et s'extérioriser jusqu'à l'oubli des circonstances présentes¹ ».

Toute une série de notices antiques² affirment les effets d'excitation que produit sur l'imagination la contemplation des surfaces brillantes, qu'il s'agisse de miroirs ou de la nappe réfléchissante des eaux, ce qui est tout un, comme le suggère Mallarmé :

O miroir, eau froide par l'ennui dans ton cadre gelée...

Plutarque raconte par exemple une légende parallèle à celle de Narcisse aux termes de laquelle un certain Eutelidas s'était fasciné lui-même en se regardant dans l'eau³. De façon analogue, selon Columelle, les juments qui regardent leur image dans l'eau s'enflamment pour elles-mêmes d'une vaine passion, elles en oublient toute nourriture et périssent de consommation⁴.

Les deux tabous pythagoriciens : « On ne doit pas se mirer auprès d'une lampe⁵ » et : « Il ne faut ni se laver ni se mirer le visage dans un fleuve⁶ », montrent que la secte connaissait les effets d'une telle contemplation et qu'elle la considérait comme nocive puisqu'elle la réprouvait.

Rappelons au surplus que, chez Artémidore, les présages à tirer de la vision dans un miroir s'expliquent par une sorte de dédoublement de la personnalité⁷.

Ces mêmes croyances se rencontrent aussi dans les textes néo-platoniciens relatifs au miroir de Dionysos.

On sait comment Héra et les Titans avaient offert au petit Zagreus divers jouets dont un miroir afin de distraire son attention et de pouvoir ainsi le massacrer plus facilement. Or Proclus nous apprend que « les théologiens » considéraient le miroir « comme emblème de l'aptitude à l'achèvement spirituel de

1. G. MÉAUTIS, *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, 1922, p. 36.
2. Cf. A. DELATTE, *La catapromancie grecque et ses dérivés*, Paris, 1932, pp. 152 sqq.; S. EITREM, art. *Narkissos*, 1, dans P.-W., *R.E.*, col. 1728.
3. PLUT., *Symp.*, V, 7, 4.
4. COLUMELLE, VI, 35.
5. JAMBlique, *Protr.*, Symb. 24, p. 360, KIESLING; cf. Fr. BOEHM, *De symbolis pythagoreis*, Berlin, 1905, p. 51, n° 52.
6. MULLACH, *Fragm. phil. graec.*, I, Paris, Dindorf, 1860, p. 510, n° 24.
7. Cf. ARTÉMIODORE, II, 7.

l'Univers » et que, selon eux, si Héphestos avait fabriqué un miroir à l'intention de Dionysos, c'était pour que le dieu, « en contemplant son image, sortît de lui-même et se répandît dans toute la création divisible¹ ».

La même conception se rencontre chez Olympiodore : Dionysos « suivit en quelque sorte son image reflétée dans le miroir, à la suite de quoi il fut divisé et constitua les éléments de l'univers² ».

Plotin fait aussi allusion à cette doctrine : il déclare que les âmes, en contemplant leur propre image, sont attirées sur la terre comme ce fut le cas pour Dionysos en regardant son reflet dans un miroir. La création du monde est de la sorte expliquée « par l'extériorisation de Dieu qu'a provoquée la contemplation de son image » et la formation des êtres humains est attribuée « à une dissociation analogue des essences psychiques³ ».

Le même philosophe, dans un autre passage, où il recommande de s'élever à la contemplation de la Beauté suprême et suprasensible identifiée au monde des Idées sans se laisser séduire par les beautés matérielles, écrit encore : « Si on courait à elles pour les saisir comme si elles étaient réelles, on serait comme l'homme qui voulut saisir sa belle image portée sur les eaux (ainsi qu'une fable, je crois, le fait entendre) ; ayant plongé dans le profond courant, il disparut ; il en est de même de celui qui s'attache à la beauté des corps et ne l'abandonne pas ; ce n'est pas son corps mais son âme qui plongera dans les profondeurs obscures et funestes de l'intelligence, il y vivra avec les ombres, aveugle séjournant dans l'Hadès⁴ ».

De son côté, la philosophie hermétique s'est inspirée de ces conceptions. Dans le *Poimandrès*, il est expliqué comment l'Homme-Dieu, l'Ἀνθρώπος, ayant brisé l'enveloppe des sept cercles, se penche à travers cette ouverture des sphères et montre à la Nature d'en bas la belle forme de Dieu. La Nature ne le voit pas directement, mais elle aperçoit son reflet dans l'eau, son ombre sur le sol et s'éprend de lui. L'Ἀνθρώπος, de son côté, s'étant vu

1. PROCLUS, *In Timaeum*, 33 b, 11, p. 80, 19 DIEHL. Cf. A. DELATTE, *op. cit.*, p. 153, et EITREM, *op. cit.*, col. 1729.

2. OLYMPIODORE, *In Phaedr.*, B, ρκγ', p. 111, 14 NOVIN.

3. PLOTIN, IV, 3, 12 BRÉHIER. Cf. A. DELATTE, *op. cit.*, p. 154, et EITREM, *op. cit.*, col. 1729.

4. PLOTIN, I, 6, 8 BRÉHIER.

lui aussi dans le miroir de l'eau, s'éprend de sa propre image. Il veut s'établir sur la terre et vient habiter la forme sans raison. « Alors la Nature, ayant reçu en elle son aimé, l'enlaça toute et ils s'unirent, car ils brûlaient d'amour » et c'est ainsi que naquirent les premiers hommes¹.

D'après cette doctrine, l'homme serait donc demeuré immortel s'il n'avait pas connu l'amour charnel et celui-ci conditionne d'autre part l'immortalité de l'espèce, ces deux immortalités s'excluant, car la mort est la conséquence de l'amour terrestre — αἴτιος τοῦ θανάτου ἔρως² — la chute consécutive à l'abandon consenti aux séductions de la beauté corporelle³.

Ces textes témoignent donc de l'observation des effets psychophysiologiques de la contemplation des surfaces brillantes. Ils révèlent la conception, fondée sur l'observation, selon laquelle cette contemplation produit une sorte de désintégration de la personnalité. Ils montrent que les anciens avaient été frappés par le fait que pareille contemplation peut « déterminer une excitation de l'imagination et... faire sortir le sujet de lui-même, pour parler le langage des néo-platoniciens ». C'est là, « comme une anticipation, grossière sans doute et déformée par le mysticisme religieux, de la théorie moderne des phénomènes de l'hypnose⁴ ».

Il nous paraît que c'est à la lumière de ces conceptions qu'il faut interpréter notre représentation de Narcisse.

On pourrait dès lors suggérer que le bel adolescent est l'image de l'âme attirée par la matière. Selon Plotin, nous l'avons vu, l'âme, si elle se laisse tromper par la ressemblance apparente qu'offrent les simulacres du monde des sens avec les réalités du monde des idées, si elle se laisse séduire par leur attrait décevant et, cédant à une inclination irraisonnée, se précipite vers eux, plongera dans la matière de même que Narcisse, se penchant vers sa propre image aperçue dans le miroir des eaux, fut englouti dans leurs profondeurs.

Notre représentation de Narcisse constituerait ainsi l'antithèse de celle de Ganymède. Au rapt de Ganymède, illustration

1. *Corpus hermeticum*, Libellus I, *Poimandres*, 14, d'après la traduction d'A.-J. Festugière. Cf. EITREM, *op. cit.*, col. 1929.

2. *Corpus hermeticum*, I, 18.

3. Cf. Th. ZIELINSKI dans *Archiv. f. Religionswiss.*, VIII, 1905, p. 327.

4. A. DELATTE, *op. cit.*, p. 154.

de l'immortalité attendant ceux qui sont capables de s'élever aux vraies réalités du monde suprasensible, s'opposerait, symbolisée par Narcisse, l'attraction des apparences d'ici-bas qui n'engendrent que la mort matérielle.

Cette interprétation serait d'accord avec les aspects funéraires du mythe de Narcisse¹. Le narcissé couronnait les morts et ornait les tombes. Il était attribué à la souveraine des Enfers ; une couronne d'or trouvée dans une tombe de l'Italie méridionale est faite d'un rameau de chêne enlacé de différentes fleurs parmi lesquelles il y a des narcisses ; Strabon signale, près de l'Oropos, un tombeau de Narcisse appelé Σιγηλος², le Silencieux, c'est-à-dire une pierre cultuelle à valeur funéraire.

Je ne crois cependant pas que cette explication, pour séduisante qu'elle soit, doive, en fin de compte, être acceptée. Elle conférerait à notre médaillon un caractère péjoratif, si l'on peut dire, qu'il serait le seul à présenter ici : car toutes les autres représentations de notre mosaïque sont prometteuses d'immortalité.

L'interprétation exacte du motif doit par conséquent se chercher dans un sens qui est à l'opposé du processus illustré chez Plotin tout en étant exactement parallèle.

En effet, si les âmes individuelles, en se laissant séduire par les apparences d'ici-bas, s'éloignent de l'âme universelle et se fragmentent en quelque sorte en passant de l'Univers à ses parties, le processus inverse permet d'échapper à la conclusion logique d'un monde mauvais et d'un créateur méchant. C'est la solution qu'adopte Plotin. En descendant sur la terre, écrit-il, les âmes individuelles « ne tranchent pas leurs liens avec leurs principes..., leur tête reste fixée au-dessus du ciel » ; si, pendant leur séjour sur cette terre, elles ne recherchent pas les beautés corporelles, mais continuent à se tourner vers la beauté véritable, elles ne sont point contaminées ; et même s'il arrive qu'elles descendent assez bas, « leur père Zeus a pitié de leur fatigue... et les libère de leur corps afin qu'elles puissent... venir dans la région intelligible où reste éternellement l'âme de l'Univers³ ».

1. Cf. EITREM, *op. cit.*, col. 1727.
2. STRABON, IX, 10, p. 404 C.
3. PLOTIN, IV, 3, 12 BRÉHIER.

Ainsi, par la mort, l'âme se libère de tout ce qui est matériel, des « vêtements » humains dont elle s'est affublée en descendant sur la terre.

Déjà dans le *Gorgias*, Platon faisait citer à Socrate le vers d'Euripide :

*Qui sait si vivre n'est pas mourir
et si mourir n'est pas vivre¹ ?*

De même, au livre VI du *De republica*, Cicéron prête à l'Africain un propos semblable : « Ceux-là vivent, qui se sont envolés, comme d'une prison, des chaînes de leur corps ; quant à ce que vous appelez la vie, ce n'est qu'une mort² ».

Une inscription du I^{er} siècle dit pareillement : *Corpore consumpto uiua anima deus sum³*.

A ces citations, on pourrait en joindre bien d'autres sur le corps « vêtement » ou « tombeau » de l'âme, dans lesquelles la métaphore s'avive parfois d'apparentes analogies verbales fondées sur de fausses étymologies⁴.

On sait aussi que ces idées étaient professées, non seulement par les néo-platoniciens, mais encore par les disciples de Pythagore qui se réclamaient eux aussi de Platon.

C'est donc la libération de l'âme de son enveloppe charnelle au moment où se termine le temps du séjour ici-bas qui se trouve symbolisée par notre représentation du mythe de Narcisse.

Il est à peine besoin de dire que les traits funéraires qui se constatent dans la légende de Narcisse et qui ont été sommairement rappelés plus haut se concilient parfaitement avec cette interprétation.

D'autre part, ce mythe exprime exactement la nature psychique du narcissisme qui est un phénomène d'« autophilie », si l'on peut ainsi s'exprimer, amenant le sujet à fuir la réalité et à abandonner le monde extérieur, c'est-à-dire, pour parler le langage des anciens, à sortir de lui-même et à se détacher de ce que leurs philosophes regardaient comme les illusions du monde sensible.

1. PLATON, *Gorgias*, 492 e.
2. CICÉRON, *De rep.*, VI, 14, 14.
3. BUECHLER, *Carm. epigr. lat.*, 975.
4. Cf. CARCINO, *op. cit.*, pp. 252 sqq. ; CUMONT, *Lux perpetua*, Paris, 1949, *Index*, art. *Âme*.

Si la légende de Narcisse signifie ainsi l'abandon par l'âme de son enveloppe charnelle, on comprend que, dans les formes littéraires du mythe, les sœurs de Narcisse ne retrouvent pas sa dépouille et ne rencontrent que la fleur au lieu de son corps disparu :

... *croceum pro corpore florem
inueniunt*¹.

Les autres représentations du mythe de Narcisse confirment notre interprétation, à commencer par une fresque de Pompéi où les motifs qui entourent l'image du bel adolescent indiquent clairement qu'il est appelé à accéder au monde d'en haut².

Il faut noter aussi l'analogie qu'il y a entre le phénomène d'hypnose que constitue l'autofascination de Narcisse et la croyance selon laquelle ὕπνος, le Sommeil divinisé, libère l'âme de son enveloppe matérielle et se fait le génie psychopompe qui la sauve de l'anéantissement³.

Observons même combien différent certains détails de nos deux représentations de Ganymède et de Narcisse. Aucune importance n'est accordée au *pallium* de Ganymède malgré l'élan de son ascension. Ce manteau n'a d'autre raison d'être que de souligner la nudité héroïque du jeune Troyen. Par contre, Narcisse se débarrasse d'une masse compacte de vêtements. Il semble aussi que son attitude trahisse l'effort tandis que Ganymède s'élève dans l'azur, livré tout entier au facile élan qui l'emporte.

N'est-ce pas que Narcisse symbolise précisément l'âme s'efforçant, aux portes de l'au-delà, de se délivrer de son enveloppe charnelle tandis que Ganymède signifie l'âme qui, après s'être de plus en plus allégée de ses éléments mortels en traversant les sept planètes, arrive, complètement épurée, au terme du grand voyage, selon une croyance dont Jérôme Carcopino et Franz Cumont ont relevé maints exemples ?

Au reste, il subsiste des traces d'une corrélation entre Narcisse et certaines planètes. Il y a des traditions où Narcisse

est fils de Séléné¹, la Lune, et c'est à celle-ci qu'est dévolue la fleur qui porte le nom du bel éphèbe. Ajoutons que des papyrus magiques mettent Narcisse en rapport avec les planètes et notamment, semble-t-il, avec Vénus².

* *

A la suite de cette exégèse, nous en arrivons de la sorte à proposer pour les neuf médaillons jusqu'ici examinés la tripartition suivante : dans les régions les plus élevées, Ganymède ou l'ultime ravissement de l'apothéose ; sous ce cercle suprême, les sept planètes correspondant à autant de cercles de l'Éther divin, à travers lesquels l'âme, au cours de son ascension, se débarrasse des éléments mortels qui subsistent en elle ; enfin, sous les cercles planétaires, la terre ou l'espace intermédiaire entre celle-ci et la moins élevée des planètes, région où l'âme, tel Narcisse, se délivre de son enveloppe charnelle.

Or, pour Cicéron, l'Éther comporte pareillement neuf cercles ou neuf sphères : *novem... orbibus uel potius globis connexa sunt omnia*. Le plus élevé, celui qui embrasse tous les autres, est le dieu suprême... ; le neuvième, le plus bas, est la terre : *nona tellus... et infima est* ; entre le cercle le plus élevé et la terre se trouvent les sept cercles planétaires³.

Cette tripartition du ciel, qui est d'origine pythagoricienne, était déjà un fait établi chez Philolaos, qui distinguait d'abord l'οὐρανός, s'étendant jusqu'aux cercles planétaires, puis le κόσμος, constitué par les sept planètes, et, enfin, au-dessus de ces dernières, l'ὄλυμπος, auquel allait correspondre le Paradis chrétien⁴.

Car cette triple division du ciel pénétra dans le christianisme puisque aussi bien l'apôtre Paul écrit dans la II^e épître aux Corinthiens : « Je connais un homme dans le Christ, qui, il y a quatorze ans, fut ravi jusqu'au troisième ciel... Et je sais que cet homme fut enlevé dans le Paradis⁵. »

1. NONNOS, *Dion.*, XLVIII, 582 sqq.

2. *Papyri graecae magicae*, éd. PREISENDANZ, t. II, Berlin et Leipzig, 1931, XIII, p. 88, l. 25, et p. 105, l. 355. Cf. EITREM, *op. cit.*, col. 1726.

3. CICÉRON, *De rep.*, VI, 17, 17. Cf. CARCOPINO, *op. cit.*, p. 268, n. 8 (p. 269). Sur l'ordre dans lequel Cicéron énumère les sphères planétaires, v. P. BOYANCÉ, *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux, 1936, pp. 59 sqq.

4. PHILOLAOS, fr. A 16 DIELS. Cf. CARCOPINO, *op. cit.*, p. 270, n. 5.

5. SAINT PAUL, II Cor., 12, 2. Cf. CARCOPINO, *op. cit.*, p. 270.

1. OVIDE, *Mét.*, III, 509-510.

2. Cf. K. SCHEFFOLD, *Pompeianische Malerei*, Bâle, 1952, p. 190.

3. Cf. F. BENOIT, *L'héroïsation équestre*, Gap, 1954, p. 16.

Ces notions pythagoriciennes n'étaient pas encore oubliées des auteurs chrétiens du ^v^e siècle. Ainsi Claudien Mamert connaissait toujours la division du ciel attestée chez Philolaos comme le prouve telle citation qu'il fait¹ et d'autre part il nous a laissé une notice *De eo quod apostolus raptum se usque ad tertium dicit caelum*², ce qui prouve que le passage mentionné de l'apôtre des gentils doit bien s'interpréter comme nous venons de l'indiquer.

TRITONS ET NÉRÉIDES

Quant à l'allégorie des Tritons et des Néréides, on en connaît bien le sens³. Rappelons-nous qu'ils sont les convoyeurs bienveillants des âmes, tout comme ils ont guidé l'expédition marine des Argonautes à laquelle présida Orphée ? qu'ils entourent Vénus marine, la plus haute de nos sept planètes ? que les Néréides menèrent Achille à Leucè, l'île de lumière, identifiée au séjour des Bienheureux : *insula Achillea eadem Leuce et Macaron dicta*⁴ ?

Ici également, Tritons et Néréides évoquent donc l'ultime voyage par delà l'Océan mythique, la grande traversée vers l'au-delà, facilitée par leur action secourable.

SCÈNES DE CHASSE ET SAISONS

Il ne nous reste plus qu'à justifier les décors de la bordure : scènes de chasses et Saisons.

On a plus d'une fois montré la valeur morale de la chasse, école de vertu⁵. Les représentations du genre, illustrant la poursuite victorieuse du fauve, symbolisent le triomphe sur les forces du mal. Elles rappellent Œdipe l'emportant sur le sphinx, Dionysos domptant et asservissant les fauves, c'est-à-dire les puissances mauvaises des vices, comparées à des *μέγιστα θηρία*. Lutter contre les animaux sauvages, c'est affirmer la

1. CLAUD. MAMERT, *De statu an.*, II, 7, Migne, P.L., LIII, p. 746. Cf. CARCOPINO, *op. cit.*, p. 267, n. 3.

2. CLAUD. MAMERT, *De statu an.*, II, 12, Migne, P.L., LIII, p. 756. Cf. CARCOPINO, *op. cit.*, p. 270, n. 5 (p. 271).

3. Cf. CARCOPINO, *op. cit.*, p. 297.

4. PLINIE, *H.N.*, IV, 93.

5. J. AYMARD, *Essai sur les chasses romaines*, Paris, 1951, *passim*.

nécessité de combattre les passions « animales » qui sont en nous ; « vaincre la bête féroce..., c'est proclamer la victoire de la connaissance¹ ». L'esprit du mal, c'est l'*ἀφροσύνη*, l'absence de sagesse : *ἡ γὰρ ἀφροσύνη τοῖς ἀνθρώποις Σφίγξ ἐστίν*². Mais l'homme de bien en triomphe par la *διανοία*, c'est-à-dire l'intelligence réfléchie, et, grâce à celle-ci, atteint l'immortalité comme Bellérophon qui disait : *Δοκέω... ἐς οὐρανὸν οὐχὶ τῷ ἔππῳ ἀναβῆναι, ἀλλὰ τῇ διανοίᾳ*³.

Au reste, voir la représentation d'une victoire sur les forces mauvaises est éminemment favorable. On a montré à suffisance combien ces figurations étaient d'heureux présage et avaient un caractère prophylactique.

Quant aux Saisons qui apparaissent ici dans les angles, où la défense est particulièrement nécessaire, on sait qu'elles apportent une vie nouvelle et qu'elles sont des facteurs de vitalité. Leur renouvellement conditionne le renouveau de la nature. Elles sont ainsi un gage de résurrection. Leur cycle étant perpétuel, elles symbolisent l'Éternité et sont garantes d'immortalité⁴.

Notre mosaïque n'est d'ailleurs pas la seule à établir une liaison directe entre les scènes de vénerie et les Saisons. Cette association exprime l'idée que la *uirtus* procure la *felicitas* selon une connexion analogue à celle qui unit les Saisons aux courses triomphantes du cirque ou à des images de la Victoire⁵.

* *

Ainsi donc, l'initié ne se leurre point devant les gracieuses représentations matérielles qui font le charme de notre mosaïque, car il n'ignore pas qu'il doit en pénétrer le sens. Il y apprend qu'en domptant les forces mauvaises et en pratiquant la *uirtus* il connaîtra la *felicitas* et qu'au-delà de la mort ses mérites lui vaudront la suprême récompense : après le trépas, son âme traversera les flots de l'éther avec l'aide des démons favorables,

1. J. AYMARD dans *Gallia*, XI, 1953, p. 268.

2. CÉBÈS, *Pinax*, III, p. 3 (PRAECHTER). Cf. R. JOLY, *Le Tableau de Cébès et la philosophie religieuse*, Bruxelles, 1963, pp. 53 sqq. et 83.

3. LUCIEN, *Astr.*, 13.

4. Cf. par exemple G.-Ch. PICARD dans *Mél. Éc. fr. de Rome*, 1941-1946, p. 77 ; J. BABELON dans *Bull. Soc. nat. ant. de France*, 1944, pp. 367 sqq.

5. J. AYMARD dans *Gallia*, XI, 1954, p. 266.

et, une fois débarrassée de la gangue du corps, s'élèvera à travers les sept cercles planétaires, s'y purifiant toujours davantage, pour atteindre enfin les régions suprêmes de l'immortalité.

On notera cependant que, si la doctrine de Pythagore éclaire souvent le sens de notre mosaïque, il ne faudrait pas la considérer comme une manifestation artistique de la foi d'un initié. Nous y trouvons en effet des éléments qui sont en contradiction avec le pythagorisme de stricte observance, ainsi les scènes de chasse : il est vrai que le Maître recommandait tous les exercices qui endurcissent le corps, mais il excluait précisément la chasse¹. D'ailleurs, des notions propres à d'autres doctrines sont intervenues dans notre exégèse. Il convient donc bien plutôt de parler d'éclectisme.

Il n'en reste pas moins que notre mosaïque n'accumule pas les motifs sans ordre et au hasard pour couvrir la surface ou satisfaire la fantaisie. Elle a une valeur cachée qui représentait pour l'artiste, auteur du carton, le véritable but et la principale justification de son effort. Elle témoigne du noble souci d'offrir une haute leçon morale en suggérant l'espoir du ravissement éternel au juste qui sait la lire avec les yeux de l'esprit et d'un cœur fervent ; elle lui assure que le salut qui l'attend est inscrit dans la voûte étoilée où les astres projettent leur lumière d'espérance ; elle lui fait la promesse que, dans les sphères célestes, l'âme multiple de l'humanité connaîtra le perpétuel bonheur une fois qu'elle y aura retrouvé l'unité de Dieu.

Bruxelles-Liège.

Marcel RENARD.

1. PORPHYRE, *Vie de Pyth.*, 7.

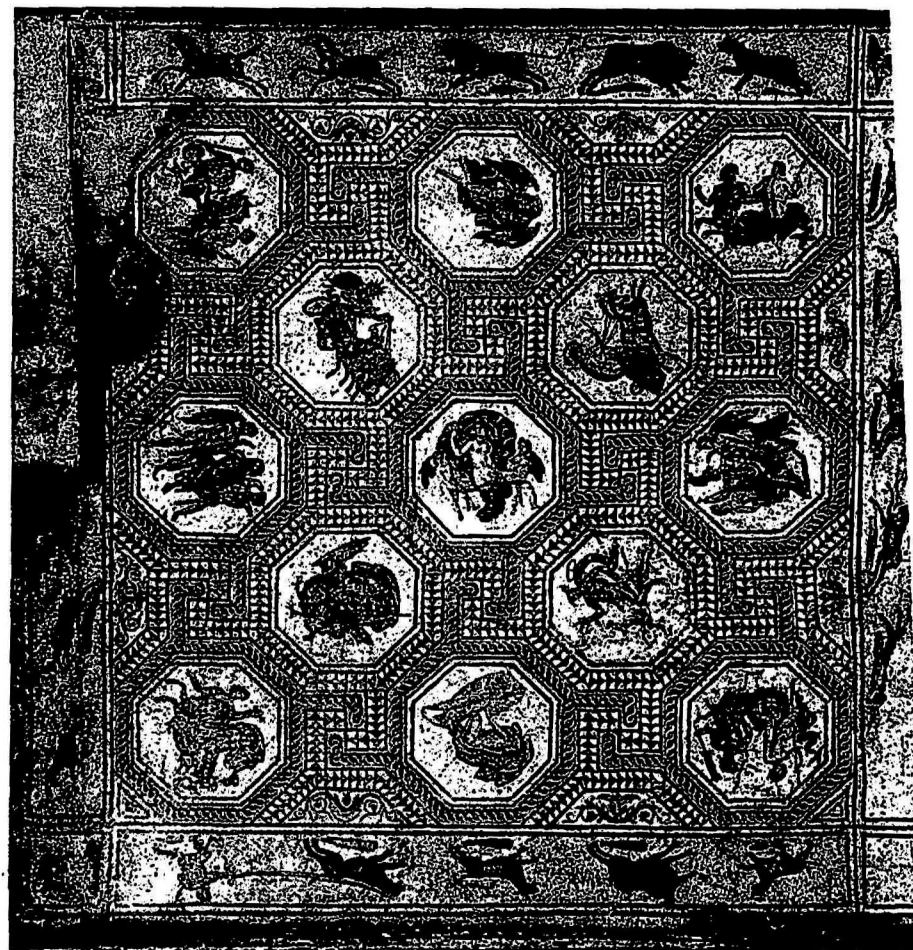


FIG. 1. — Orbe. Mosaïque aux divinités planétaires.



FIG. 2. — Orbe.
Mosaicque aux divinités planétaires.
Ganymède.



FIG. 3. — Orbe.
Mosaicque aux divinités planétaires.
Narcisse.