II

ARCHÉOLOGIE ET PHILOLOGIE

PAR JÉRÔME CARCOPINO
Professeur à la Sorbonne

Sans prétendre traiter, en général, de l'appui mutuel que se doivent prêter, au mieux de notre connaissance de l'antiquité latine, les fouilles de l'archéologue et les recherches philologiques, je voudrais seulement ici, par un exemple précis, montrer comment la découverte à Rome d'un monument, même anépigraphe, peut aider à résoudre des questions depuis longtemps pendantes d'histoire littéraire.

Il s'agit de la basilique de la Porte Majeure, dont je ne retiens, pour l'instant, que deux bas-reliefs : celui qui représente une scène de lécanomancie, cette forme de divination hydromantique, qui, étrangère au pythagorisme primitif, a, au contraire, prédominé dans les sectes néopythagoriciennes du I^er^ siècle avant notre ère (cf. Varro, ap. Aug., *Civ. Dei*, VII, 35; et Nigidius Figulus, ap. Apul., *De Magia*, 42), et qui est devenue courante dans la magie païenne (cf. le papyrus de Thompson et Griffith); ensuite et surtout, le bas-relief qui occupe la place d'honneur de la basilique, dans la coquille de l'abside, et où tout le monde est d'accord aujourd'hui pour reconnaître le « saut de Sappho à Leucade ».

Si le premier se réfère aux rites des néopythagoriciens romains, le second sert de support à leur symbolisme. Dès 1922, j'ai en effet montré qu'il fallait déduire d'un texte de Pline, *N. H.* XXII, 20, relatif aux propriétés érotiques des *centum capita*, l'herbe aux cent-têtes, qui avait enflammé d'amour Sappho pour Phaon, que la passion de la poétesse de Lesbos pour φάων, le brillant, épithète d'Apollon, avait pris aux yeux des pythagoriciens une signification ésotérique conforme à leur culte et à leurs espérances d'outre-tombe : *et Phaonem Lesbium dilectum a Sappho : multa circa hoc non magorum solum vanitate sed etiam pythagoricorum.* En vain soutiendrait-on avec M. Hubaux (*Musée belge*, 1926, p. 197 et suiv.) que *hoc*, dans la phrase de Pline, ne se rapporte qu'aux propriétés spéciales de la plante dite *capita centum*, et qu'au sur-

plus Pline, s'il nomme Phaon et Sappho, ne parle pas, dans ce passage, de Leucade. Il est possible que Pline n'ait pris le renseignement étrange que nous lui devons que dans un des traités de botanique pythagoriciens où ces rapprochements déconcertants ont trouvé place, et que, de l'aveu même de M. Hubaux, Pline préférait attribuer à Pythagore lui-même plutôt qu'au médecin pythagoricien Cleemporos (Hubaux, p. 199). Mais il est incontestable que les botanistes de la secte avaient eux-mêmes dérivé leur folle science du symbole préétabli du saut de Sappho à Leucade. Leucade, en effet, n'est pas absente du passage de Pline : elle y est sous-entendue. M. Hubaux n'a pas fait attention que la variété d'érynge appelée par les Romains *centum capita* porte le nom de Leucade : *ex his candidam nostri centum capita vocant.* La *candida* est la transcription de la λευκάς, sorte d'érynge décrite avant Dioscoride (III, 113) par Nikandros (*Theriaca*, 849), un des poètes alexandrins du IIe siècle avant J.-C. dont, justement, l'influence sur Ovide a été le plus souvent marquée. Le saut régénérateur de Sappho à Leucade a donc bien fait partie du bagage allégorique des néopythagoriciens.

Or, si l'on fait abstraction des scholiastes de basse époque, au nombre desquels il faut bien entendre ranger l'auteur du chapitre XLIX de l'ouvrage publié sous le nom de Palaiphatos, et qui, du reste, n'a nulle part parlé de Leucade, l'antiquité classique paraît avoir ignoré totalement l'histoire du saut de Sappho, à deux exceptions près : une allusion fugitive, et d'ailleurs empreinte de gravité religieuse, dans la *Leucadienne* de Ménandre (citée par Strabon) et le récit inclus dans la quinzième Héroïde d'Ovide, sans lequel, il faut bien l'avouer, le stuc de la basilique romaine, concordant avec lui dans les plus petits détails, fût demeuré à jamais inintelligible. Entre les deux traditions antagonistes, l'une idéalisante, l'autre péjorative, que nous possédons sur Sappho, l'événement de Leucade reste isolé, sans attache avec aucune d'elles. C'est un épisode dont on ne parlait qu'autour du sanctuaire apollinien de Leucade (où Ménandre l'a recueilli, et à propos duquel Strabon l'a mentionné), et dont l'invention remonte à l'exégèse poétique à laquelle, depuis le IVe siècle avant J.-C., les néopythagoriciens nous ont accoutumés.

Ce premier résultat acquis, on voit quelles conséquences il entraîne dans l'histoire littéraire de l'antiquité.

I. — On distinguait, depuis le beau livre de Wilamowitz, deux Sappho : la poétesse inspirée, vénérée à Lesbos même comme divine, comptée au nombre des Muses, celle de la réalité; et la Sappho caricaturale sur laquelle les Athéniens de l'ancienne et de la moyenne comédie avaient épanché les flots de leur bile antiféministe. On ne savait trop à laquelle des deux attribuer l'amour de Phaon ; et M. Théodore Reinach, dès 1912 (*C.-r. Acad. inscr.*, 1912, p. 772) supposait que c'était là une histoire tardive, née d'un contre-sens sur l'épithète de φάων que Sappho avait dû attribuer au dieu dans ses vers. Cette conjecture paraît aujourd'hui la vérité même. Le contre-sens, seulement, était intéressé, et procède du système d'interprétation tendancieux des néopythagoriciens.

II. — On discutait pour savoir quelle pouvait bien être la source d'Ovide, en cette quinzième Héroïde où abondent les mots transposés du grec (poetria, chelys). Les uns voulaient que le poète romain eût imité Sappho elle-même ou quelqu'une de ses odes aujourd'hui perdues ; et c'est l'opinion à laquelle M. Hubaux a récemment essayé de rendre une faveur qu'elle avait depuis longtemps perdue. Les autres, à la tête desquels s'était placé Comparetti en 1876, supposaient quelque ouvrage alexandrin. La basilique de la Porte Majeure leur donne raison. Le stucateur n'a pas copié Ovide pour la bonne raison que l'œuvre d'Ovide est partout ailleurs absente de sa décoration. Le stucateur et Ovide dépendent d'une même tradition, et puisque celle-ci, aberrante quant à la vie de Sappho qu'a connue l'antiquité classique, ne saurait remonter à Sappho elle-même, force nous est de la rapporter à un ouvrage alexandrin de caractère ésotérique et d'inspiration néopythagoricienne.

III. — Mais alors les liens d'Ovide et du pythagorisme se resserrent par là même. On ne peut mettre sur le compte du hasard sa conception des métamorphoses, et le discours de Pythagore inséré au livre XV, ses espoirs d'immortalité céleste des *Tristes*, la concordance de son astrologie et de celle de Nigidius dans les *Fastes* : qu'il ait ou non appartenu à l'une de ses sectes, Ovide a frayé avec le néopythagorisme contemporain, il en a eu la curiosité et le goût ; et dès lors on est tenté d'éclaircir par cette relation dangereuse le mystère de sa disgrâce.

Si l'on passe en revue les diverses explications proposées de

l'exil d'Ovide, on est conduit à écarter[1], pour leurs invraisemblances chronologiques ou textuelles, aussi bien celles de Voltaire que celles de Boissier, celles de Plessis que celles de Cartault. Je n'en retiendrai qu'une valable, celle que M. Salomon Reinach a développée naguère (*Mythes, Cultes et Religions*, IV, p. 69-79), et dont le livre de Ripert ne semble pas s'être souvenu : la disgrâce d'Ovide et son envoi à Tomi résultent non pas seulement du crime qu'il aurait commis en publiant l'*Art d'aimer*, vieux de neuf ans déjà lors de son départ, mais aussi et surtout du crime auquel il n'aurait qu'assisté sans le commettre, et qui a motivé directement sa condamnation. M. Salomon Reinach pensait que le poète s'était laissé entraîner à l'une de ces expériences de divination que les empereurs ont constamment proscrites. C'est la vérité même, maintenant que nous savons d'une part que les néopythagoriciens s'y adonnaient et furent pour ce motif, à diverses reprises, l'objet de sanctions brutales (cf. saint Jérôme, *Chron.*, Ol. 184, I : *Nigidius [Figulus] Pythagoricus et magus in exilio moritur;* Ol. 188, I : *Anaxilaus Pythagoricus et magus Urbe et Italia pellitur*) ; d'autre part qu'Ovide à tout le moins fréquenta les milieux néopythagoriciens de son temps. Peut-être même n'est-ce pas s'aventurer bien loin dans la voie de la conjecture que de retrouver une allusion voilée à l'hydromancie pratiquée par la secte Nigidienne dans les fameux vers des *Tristes*, II, 1, 103 et suiv. :

Cur aliquid vidi? Cur noxia lumina feci?
Cur imprudenti cognita culpa mihi?
Inscius Actaeon vidit sine veste Dianam;
Praeda fuit canibus non minus ille suis.

Jérôme Carcopino.

1. C'est ce que j'ai fait en détail dans un article publié en roumain par la revue *Orpheus*, Bucarest, 1925, p. 289-313.