qu'à demi qui, en 38, avait en quelque sorte prolongé pour lui son séjour d'Athènes.

Peut-être aussi se disait-il que, de Tarente, il pourrait gagner Brindes et saluer, à son retour en Italie[1], Auguste si désireux de voir l'*Énéide* achevée.

Mais en allant voir, comme il le désirait, Métaponte (et peut-être non loin du lieu où, plus de dix-sept ans avant, il avait assisté à l'entrevue d'Auguste et d'Antoine) il contracta une insolation qui lui fut fatale.

Ainsi le hasard permit qu'il mourût dans la ville où Horace souhaita un jour de mourir lui-même, auprès de son ami Septimius :

> Ille te mecum locus et beatae
> postulant arces : ibi tu calentem
> debita sparges lacrima fauillam
> uatis amici!

Léon HERRMANN.

V

OBSERVATIONS SUR LE *CARMEN SAECULARE* D'HORACE

PAR J. GAGÉ

Chargé de cours à la Faculté des lettres de Strasbourg

Le poème séculaire d'Horace propose à la sagacité des modernes deux problèmes principaux : l'un est celui du rôle qu'y jouent Apollon et Diane parmi les dieux invoqués; il s'est imposé aux commentateurs avant même que les Actes épigraphiques fussent venus apporter un terme de comparaison. L'autre, qui ne s'est précisé qu'avec cette découverte, est celui des conditions matérielles de son exécution : comment entendre les deux récitations que l'inscription nous assure avoir eu lieu, *de la même manière*, au Palatin et au Capitole (*eodemque modo in Capitolio*)?

1. Aulu-Gelle (*Nuits attiques*, IX, 4, 1) écrit : « Cum e Graecia in Italiam redire-remus egressique e naui in terram in portu illo inclito spatiaremur, quem Q. Ennius remotiore paulum sed admodum scito uocabulo praepetem appellauit » et il interprète *praepetem* par « de bon augure ». Croit-on que si Virgile était mort à Brindes, Aulu-Gelle aurait écrit cela?

En fait ces deux problèmes se tiennent trop étroitement pour admettre une discussion séparée. Si l'on ne se borne pas, en effet, à l'interprétation littérale des Actes, qui obligerait de croire à une répétition intégrale, la réponse ne peut être demandée qu'à l'analyse même des strophes. Ainsi fait-on depuis Mommsen. Pour ruiner son hypothèse d'un « chant processionnel », M. Warde Fowler, un des plus récents et peut-être le plus pénétrant des exégètes du *carmen*, n'a pas suivi une méthode sensiblement différente de la sienne. Il l'a d'ailleurs portée à toute la perfection dont elle est capable. Telle quelle cette méthode a rendu des services certains. Elle repose cependant sur un principe dont nous aurons ici à contester la légitimité, à savoir que le poème d'Horace a pour devoir de suivre rigoureusement le rituel conservé par les Actes, et qu'il est en défaut partout où il paraît s'en écarter.

Telle a été en fin de compte, pour le *carmen saeculare*, la conséquence inévitable de la trouvaille qui fut faite à Rome, en 1890, des fragments d'inscription relatifs aux jeux séculaires. Dès que Mommsen eut entrepris de le confronter avec les indications positives des Actes[1], ce poème, où l'on s'était habitué à louer de confiance l'inspiration et la forme, se mit à révéler ses faiblesses; tantôt il se montrait infidèle au rituel qu'il avait eu pour tâche de traduire; tantôt au contraire sa fidélité entravait son essor. On s'étonnait surtout de deux choses : qu'il n'eût pas tiré un meilleur parti de la claire antithèse exprimée dans les jeux par le partage des cérémonies entre les nuits et les jours; et qu'il eût laissé aux Actes à nous apprendre qu'il ne s'adressait pas moins aux dieux du Capitole qu'à ceux du Palatin, puisqu'il avait retenti sur les deux collines.

A ce dernier défaut Mommsen trouva lui-même le remède que l'on sait : ayant cru reconnaître dans le *carmen* trois parties principales, il attribua la première et la troisième au Palatin, la seconde au Capitole, et, pour rendre raison des strophes intermédiaires, imagina une procession chantante et dansante du chœur sur les pavés de la Voie sacrée. Quoique cette hypothèse fasse vio-

1. D'abord dans le commentaire de l'inscription, en latin, publié avec le texte dans l'*Ephemeris epigraphica*, VIII (1891), p. 225; étude reprise dans les *Gesammelte Schriften*, VIII (= *Epigr.*, I), 1913, p. 567; nos citations renvoient à cet ouvrage; puis dans une conférence de 1891, *Die Akten zu dem Säkulargedicht des Horaz*, publiée dans le recueil des *Reden und Aufsätze*, p. 351.

lence à l'expression des Actes, qu'elle ait soulevé dès le début beaucoup d'objections et qu'elle soit aujourd'hui, sous cette forme précise, généralement abandonnée, elle continue de peser et de jeter le trouble sur tous les commentaires[1]; nous voudrions indiquer ici quelques-unes des raisons intrinsèques qui la rendent, à notre avis, inacceptable et superflue.

*
* *

Reconnaissons d'abord que la discussion qu'elle a provoquée a eu un résultat fécond : elle a amené les érudits, par l'examen minutieux de la structure du *carmen*, à serrer de plus près et à mieux circonscrire le premier problème. Pour mesurer exactement la prépondérance d'Apollon et de Diane dans le poème d'Horace on manquait, jusqu'en 1890, d'un critérium solide. L'inscription parut l'offrir. D'une part, elle prouva que les dieux capitolins avaient eu une large part de sacrifices et de prières dans les rites séculaires, occupant à eux seuls deux pleines journées; et la nature même de leurs victimes permit à Mommsen, dans la répartition des strophes d'Horace, de leur réserver en propre la treizième au moins en toute certitude (*quaeque uos bobus ueneratur albis*[2]...). D'autre part, elle montra quelle avait été au juste, dans les cérémonies, la place d'Apollon et Diane : privilégiée, certes, puisqu'ils avaient l'honneur du jour suprême des jeux, et d'entendre les premiers l'hymne solennel, mais, à s'en tenir aux apparences, égale et de nature semblable à celle des autres divinités des *ludi*.

1. Les principaux sont ceux de : J. Vahlen, *Uber das Säkulargedicht des Horatius* (*Sitzungsber. d. kön. preuss. Ak. d. Wiss.*, 1892, II, p. 1005); von Christ, *Horatiana* (*Sitzungsber. d. kön bayerl. Ak. d. Wiss., phil. hist. Klasse*, 1893, p. 136), qui admettrait aussi une procession; G. Lafaye, *Sur le C. S. d'Horace* (*Rev. Philol.*, 1894, p. 126), d'accord dans l'ensemble avec Vahlen contre Mommsen; A. Waltz, *ibid.*, p. 114, qui revient à la théorie de M. en la modifiant. De même Wissowa, *Die Säkularfeier des Augustus*, 1894, publié dans ses *Abhandl. zur röm. Religion*, p. 192 (opinion maintenue dans *Relig. u. Kult. der Römer*[2]). Au contraire W. Fowler admet deux exécutions intégrales : *The C. S. of Horace and its performance* (*Classic. Quaterly*, 1910, p. 145, où nous renvoyons), article dont les conclusions sont résumées dans *Relig. experience of the Roman people*, 1911, p. 443.

Voir aussi les nombreuses éditions annotées, en particulier celle de F. Villeneuve (coll. G. Budé, 1927), p. 185-187, qui tient aussi pour une répétition complète. Th. Birt, *Horaz' Lieder*, p. 78, invoque en faveur d'une exécution processionnelle le culte d'un Apollon *Agyeus* qui n'a dans Rome aucune existence.

2. Grâce, on le sait, à cette indication des Actes : *K. Iun. in Capitolio bouem m*[*a*]*rem Iouï... inmolavit imp. Caesar Augustus* (l. 103).

Cette double constatation a eu pour effet, de façon plus ou moins consciente, d'orienter la plupart des exégètes vers l'hypothèse d'un partage, d'ailleurs peu équitable, et d'une sorte d'opposition concertée, sinon dans les jeux, au moins dans le *carmen*, entre le couple du Palatin et celui du Capitole. Elle semblait corroborée par le fait, révélé par l'inscription, des deux exécutions. Qu'ils opposent les dieux impériaux aux dieux républicains, comme Wissowa[1], ou simplement, comme Warde Fowler[2], les dieux nouveaux aux dieux traditionnels, il est frappant d'observer que même les érudits qui repoussent la théorie de Mommsen s'y tiennent obstinément sur ce point. Ils font presque tous de cette opposition latente soit le secret de la composition du *carmen*, soit, plus souvent, la cause de ses obscurités. Et, comme il leur faut bien avouer qu'elle n'éclate pas à la lecture, leur jugement sur le talent d'Horace est rarement tout à fait favorable.

C'est peut-être que cette prétendue opposition n'existe qu'en apparence. Il est bien peu vraisemblable, à priori, qu'Auguste, d'ordinaire si habile à camoufler sa révolution, ait dénoncé le caractère de son régime en dressant ouvertement ses dieux personnels contre ceux de la vieille Rome. Il l'est encore moins qu'Horace en ait pris la responsabilité à son compte. En outre, l'hypothèse méconnaît une des intentions les plus heureuses du *carmen*. Il n'y a qu'une strophe où Auguste y soit désigné : or, cette strophe est précisément celle où sont invoqués, sans être nommés, il est vrai, mais de façon certaine et en des termes pieux, les dieux du Capitole :

> Quaeque uos bobus ueneratur albis
> clarus Anchisae Venerisque sanguis
> impetret, bellante prior, iacentem
> lenis in hostem[3].

1. *Loc. cit.* Idée analogue chez Nilsson, s. v. *Saeculares (ludi)*, dans P. W., *Realencycl.*, 1920, col. 1716 : « Die Tradition, der sich Augustus willig fügte, zwang dazu, die beiden ersten Tage dem Juppiter vom Capitol und seiner Gemahlin zu widmen. *Die Götter von der Burg der Republik* haben den zeitlichen Vortritt, in Wirklichkeit gehört der wichtigere Teil der Feier *dem persönlichen Schutzgott des Kaisers...* »

2. *Loc. cit.*, p. 149 : « No doubt it was part of Augustus' policy to put the great Jupiter of the republic somewhat in the background as compared with his own Apollo; this can be proved in many ways : yet I half suspect that Horace here went a little beyond what was required of him. »

3. *C. S.*, v. 49-52.

Auguste nous apparaît donc, la seule fois où Horace l'évoque — et sa réserve à ce propos est en elle-même un fait à souligner — précisément en prière devant ces dieux qu'on l'accuse d'avoir systématiquement détrônés.

D'une manière générale, le rôle véritable qui revient à Apollon dans le *carmen* ne semble pas avoir été très justement ni très nettement compris. On multiplie à ce propos les explications; les plus bienveillantes sont celles qui invoquent le patronage de Phœbus sur les chants inspirés, ou la vogue exceptionnelle de son culte sous Auguste. On rappelle aussi, et avec plus de raison, sa royauté sur le dernier siècle, celui qui prépare le renouvellement du cycle millénaire[1]. Nous croyons qu'il est possible de faire sortir du texte même des raisons plus précises.

Il y a dans le *carmen saeculare* une présence trop méconnue : celle de la Sibylle. La Sibylle est la garante du calcul séculaire; c'est son oracle, en particulier, qui a réglé dans le détail l'organisation des jeux de 17 avant notre ère. La mention des *Sibyllini uersus* au début de la seconde strophe est donc en soi très naturelle. Mais, pour en sentir toute la valeur, il faut faire attention à ce fait, généralement ignoré, qu'en l'année 17 le recueil sibyllin habite déjà le temple d'Apollon Palatin. Il y a été transféré par les soins d'Auguste à une date que nous ne pouvons fixer avec une entière précision, mais qui ne peut, en aucun cas, être postérieure à 19[2]. La portée de l'événement, grande à tous égards, se mesure précisément par la célébration des jeux séculaires. Il n'est guère douteux qu'Auguste ait eu le projet bien arrêté de cette fête lorsqu'il accomplit le transfert. Elle en retire, en tout cas, un singulier supplément d'intérêt. Le chœur qui, le troisième jour venu, adresse aux dieux les prières de la cité, « au temps sacré » fixé par les oracles de la Sibylle, a devant lui non seulement Apollon et Diane, dont les statues magnifiques sont au fond de la *cella*,

1. Le fait est bien connu; cf. Virgile, *Bucol.*, IV, v. 10 : « tuus jam regnat Apollo »; J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV^e^ Églogue*, p. 50.

2. Nous essayons de le démontrer dans les *Mélanges de l'École de Rome*, 1931, p. 100. L'opinion traditionnelle suit Suétone, qui prête par erreur cette réforme à Auguste devenu grand pontife, donc à partir de 12 (Suét., *Div. Aug.*, 31 : « postquam... pontificatum maximum .. suscepit »). Elle a empêché jusqu'ici, croyons-nous, de mesurer entièrement le sens des jeux séculaires de 17 et d'apprécier l'atmosphère dans laquelle ils se préparèrent. M. Carcopino, *Virgile et les origines d'Ostie*, p. 728, a déjà souligné dans les vers de Virgile, *En.*, VI, 792, l'annonce de leur résurrection.

mais aussi la grande prophétesse. Du recueil qu'abritaient deux cassettes dorées dans la base de la statue du citharède de Scopas[1], le sculpteur de la « Base de Sorrente », dans la première moitié du Ier siècle de notre ère, a su dégager la figure entière de la Sibylle, assise aux pieds de son maître dans l'attitude épuisée de la transe prophétique[2]. A l'époque d'Auguste, il n'est pas de Romain qui ne se la représente comme une Pythie nationale, et, si peu qu'il ait d'imagination, qui ne devine son obscure présence dans le sanctuaire du Palatin. L'origine sibylline des jeux séculaires ressort donc pleinement dans les cérémonies du troisième jour, et par elle leur sens apollinien.

Ce sens est encore accusé par les vers mêmes d'Horace. La plupart des commentateurs se montrent un peu embarrassés à traduire le vocable d'*augur* sous lequel Apollon est invoqué au vers 61 : Dieu *prophète* ? — Assurément la traduction n'est point fausse, mais elle ne rend qu'à moitié compte de la plénitude de sens dont le mot est alors chargé. Quelques savants l'ont soupçonnée. M. F. Muller en a fait sortir une explication ingénieuse, trop ingénieuse sans doute, de tout l'apollinisme du *carmen* : à l'en croire, l'expression, prise en un sens très proche de l'étymologie du mot (par *augeo*), recouvre, sous la divinité d'Apollon, la personnalité du futur *Auguste*[3]. M. Warde Fowler de son côté, frappé que le dieu soit invoqué dans la même strophe pour ses fonctions salutaires (*qui salutari leuat arte fessos | corporis artus...*), n'a pu s'empêcher d'évoquer l'*augurium salutis*, rite justement restauré par Octave en 29[4].

En fait l'*augurium salutis*, qui nous est d'ailleurs mal connu, se présente comme une vieille cérémonie par laquelle les magistrats, aidés des augures, interrogent les dieux sur le destin de

1. Suét., *loc. cit.* : « duobus forulis auratis sub Palatini Apollinis basi. »

2. Sur ce monument peu connu, voir Heydemann, dans les *Röm. Mitteil.*, IV (1889), p. 307-313 et pl. X a. Le mérite de cette heureuse identification revient à Petersen : cf. Hülsen, même revue, IX (1894), p. 240 : « Die Sibylle ist es, vom Künstler mit dem Tempelbildern verbunden in Hinblick darauf, dass die Basis des Apollo Palatinus die sibyllinischen Bücher barg. » Le même bas-relief nous donne l'image fidèle des statues de culte d'Apollon, Diane et Latone, déjà décrites par Properce de façon obscure : II, 31.

3. Dans les *Mededeel. d. Kon. Ak. d. Wett.*, d'Amsterdam, 1927; cf. le compte-rendu de M. Marouzeau dans cette revue, 1929, p. 227-228. L'étymologie d'*Augustus* par *augeo* est admise par MM. Ernout et Meillet dans leur tout récent *Dictionn. étymol. de la langue latine.*

4. W. Fowler, *loc. cit.*

l'année; on ne voit pas qu'Apollon y joue un rôle particulier. Pourtant la réflexion de W. Fowler est féconde et peut nous mettre sur la voie d'une vérité nouvelle. Le système religieux d'Auguste, croyons-nous, met en honneur les choses augurales[1]; à ce titre l'*augurium salutis* n'est déjà pas sans rapport avec les jeux séculaires : les deux cérémonies ont une destination parallèle. Mais, surtout, l'invocation d'Horace attire notre attention sur un fait important : à l'époque où nous sommes, le dieu du Palatin tend à cumuler toutes les fonctions divinatoires :

> Tu procul euentura uides, tibi deditus augur
> scit bene quid fati prouida cantet auis,
> tuque regis sortes, per te praesentit haruspex,
> lubrica signauit cum deus exta notis;
> te duce Romanos nunquam frustrata Sibylla[2]...

Ainsi s'exprime Tibulle. Avant d'attribuer ces vers à une exagération poétique sans portée, il est bon de se souvenir que l'élégie qui les contient est en l'honneur de Messalinus, *quindecemvir sacris faciundis*, prêtre attaché au temple d'Apollon Palatin, fils de Messala, dont Tibulle fréquente assidûment le cercle, et qui est lui-même augure[3]. Convenons que Tibulle est assez bien placé pour savoir à quoi s'en tenir, et quelle est la pensée des théologiens ou des politiques inspirés par Auguste, sur les vertus augurales du dieu palatin. Tout son poème, d'un accent général sincère[4], est un des témoignages les plus intéressants que nous ayons sur le mouvement apollinien et en particulier comme un de ceux qui nous aident le mieux à comprendre le sens du *carmen saeculare*. Nous espérons en donner bientôt une autre preuve. Marquons déjà ce résultat : Apollon, dans le poème d'Horace, apparaît, comme chez Tibulle, sous l'aspect de l'augure suprême.

Les commentateurs ont rencontré sur leur chemin deux strophes particulièrement inquiétantes : la neuvième qui reprend,

1. Cf. nos observations, *Mélanges de l'École de Rome*, 1931, *loc. cit.*
2. Tibulle, II, 5, v. 11-15.
3. Cf. Dion Cassius, XLIX, 54, 5-6.
4. L'élégie a été souvent étudiée; voir notamment Cartault, *A propos du « Corpus Tibullianum »*, p. 165, 196, 294; et M. Ponchont, *Tibulle* (éd. G. Budé, 1924), p. 105-107, et dans les *Mélanges P. Thomas*, 1930. Elle est nécessairement antérieure à 18, Tibulle étant mort vers cette date. Sa composition surtout a été très discutée; il ne semble pas qu'on ait assez tenu compte, pour expliquer ses étrangetés apparentes, de la continuité du thème apollinien.

après des prières aux divinités du Tarentum, Ilithye, les Parques et la Terre, la double invocation du début à Apollon et Diane ; et la dernière, qui passe sans transition apparente du groupe formé par Jupiter et tous les autres dieux (*Iouem... deosque cunctos...*) au couple du Palatin. La plupart ont reconnu dans le premier cas soit le couplet final de la récitation du Palatin, soit une reprise servant à rythmer le poème vers son milieu, en séparant du groupe des déesses les divinités capitolines invoquées à mots couverts dans les strophes suivantes ; de toute façon, ils n'ont pas aperçu de lien vraiment logique entre cette strophe et celles qui l'entourent. Quant à la dernière, elle leur a paru être une conclusion faite de deux parties bien distinctes : d'abord un résumé de toutes les prières exprimées, puis, au moment où le chœur se regroupe en une personne unique avant de se dissoudre, un dernier hommage à ses dieux instructeurs. Aussi les commentaires hésitent-ils : « La dernière strophe accuse l'idée maîtresse du morceau, écrivait M. Lafaye ; le chœur chargé de célébrer Apollon et Diane est certain de n'avoir pas vainement invoqué Jupiter et les autres dieux[1]. » Les mêmes vers, suivant M. Villeneuve, « achèvent de caractériser le *carmen saeculare* comme un hymne écrit avant tout à la gloire d'Apollon, le dieu du Palatin, et de Diane, la sœur d'Apollon[2] ». M. Warde Fowler préfère louer enfin Horace d'avoir, par une habileté tardive, combiné l'hommage à Jupiter avec la louange d'Apollon. Le premier, d'ailleurs avec juste raison, lui semble ici l'emporter si fort sur la seconde, qu'il précise, pour qu'on ne se méprenne pas, « qu'Apollon et Diane ne sont pas nommés ici en tant qu'arbitres des destins romains, mais seulement comme les divinités en l'honneur desquelles les chœurs, sur le point de se disperser, ont appris et chanté leur hymne[3] ». Et lui, qui rejette dans l'ensemble avec beaucoup de bon sens l'idée d'une exécution morcelée, avoue que cette dernière strophe, par exception, ne peut se concevoir chantée qu'au Capitole!

Cependant, même en laissant provisoirement de côté l'hypothèse, écartée par W. Fowler, d'une allusion à Apollon comme à l'arbitre des destins romains, hypothèse que nous aurons nous aussi à rejeter sous cette forme, mais que le transfert des oracles

1. *Loc. cit.*, p. 135.
2. Édition citée, p. 192, n. 1.
3. *Loc. cit.*

sibyllins du Capitole au Palatin oblige à considérer, il nous semble qu'on obtient une conclusion plus naturelle, un couplet mieux venu, si ces quatre vers font une même pensée, et si, au lieu d'une sorte de pirouette de poète pressé d'en finir, nous avons ici le dernier mot du sens des jeux.

Le chœur, en effet, vient d'invoquer une dernière fois les divinités du Palatin, avec un espoir déjà presque assuré ; il est probable que le chœur des vingt-sept garçons a, pour sa part, chanté la seizième et la dix-septième strophe, laissant au chœur des vingt-sept jeunes filles le soin de chanter la dix-huitième en l'honneur de Diane. Alors les deux chœurs se réunissent et concluent d'une seule voix :

> Haec Iouem sentire deosque cunctos
> spem bonam certamque domum reporto,
> doctus et Phœbi chorus et Dianae
> dicere laudes.

Si ce dernier couplet a un sens — et quelle vraisemblance qu'Horace l'ait négligé ! — ce ne peut être, nous semble-t-il, que celui-ci : l'espoir que le chœur emportera d'être entendu de Jupiter et de tous les dieux est justement fondé sur sa conscience d'avoir chanté comme il convenait les louanges de Phœbus et de Diane. Traduisons : « Ces prières, Jupiter les entend, lui et tous les dieux, j'en rapporte chez moi une bonne et sûre espérance, *puisque* j'ai su dire en chœur les louanges de Phœbus et de Diane. »

Notons qu'à l'époque d'Auguste la tendance de la spéculation théologique est bien de faire d'Apollon un intermédiaire secourable entre les hommes et le grand Jupiter, dont il reste avant tout l'interprète. C'est ainsi que Virgile l'a présenté dans l'Énéide. De la même pensée sort à la fois un mouvement monothéiste qui dégage au sommet du ciel la souveraineté de Jupiter[1], et un sentiment mystique qui veut des dieux plus présents. Apollon — et sa sœur Diane, qui partage son destin — devient une sorte d'*intercesseur* souverain.

Il nous semble que la difficulté principale du *carmen saeculare* se résout ainsi d'elle-même si l'on prend soin d'y distinguer, en quelque sorte, deux plans : sur celui du fond, tous les dieux con-

1. Cf. J. Carcopino, *op. cit.*, p. 761 et suiv.

tinuent de se ranger derrière Jupiter; sur le premier, plus visible et plus brillant, règnent Apollon et Diane. Mais les prières ne s'adressent à eux que pour atteindre les autres dieux.

On objectera que ce n'est pas l'ordonnance du rituel telle que nous la font connaître les procès-verbaux des jeux séculaires : Apollon et Diane n'y semblent pas jouer un rôle foncièrement différent de celui de leurs voisins; les hommages qu'ils reçoivent, sacrifices et prières — le *carmen* mis à part — sont tout à fait analogues à ceux qui ont occupé les deux premières journées. Toute la question est de savoir si ce rituel, malgré la précision de ses détails, et quoique ses traits archaïques aient probablement subi, de la part d'Auguste, quelques retouches d'un esprit plus moderne, nous met à même à lui seul, sans le secours du poème, de toucher la réalité religieuse qui était au fond des cérémonies de l'an 17. Il est normal, à toute époque, qu'un rituel ne traduise qu'imparfaitement des croyances. Une distance est ici d'autant plus explicable que les cérémonies séculaires ont, dans la religion romaine, les caractères spéciaux que l'on sait : prescrites par des oracles en langue grecque, faites de rites spécifiquement grecs — *Achivo ritu*, *ritu graeco* — elles s'adressent aussi aux formes grecques des dieux. Or, si avancée qu'ait pu être au temps d'Auguste l'assimilation entre les deux panthéons, il est vraisemblable que les trois Moires et surtout les trois Ilithyes adorées sur les autels du Tarentum offraient à l'imagination du public romain un visage peu familier. La pluralité des Ilithyes heurtait si fort le sentiment romain que la prière qui leur fut adressée au cours de la seconde nuit revint d'elle-même au singulier, malgré le précédent des *Moerae*[1]. Encore cette Ilithyia, réduite à l'unité, restait-elle sans consistance pour un peuple habitué, même après le triomphe de l'anthropomorphisme grec, à s'attacher aux fonctions de ses dieux bien plus qu'à leur personnalité. La comparaison du *carmen* avec les Actes doit donc être conduite à cet égard avec une grande prudence.

L'exemple d'Ilithyia est justement caractéristique des intentions du poème. Horace l'invoque, lui aussi, au singulier; mais en outre il use, à la manière des prières romaines, d'une formule d'équiva-

1. Les Actes portent, à la ligne 115 : « Noctu autem ad Tiberim sacrificium fecit *deis Ilithyis...* » et, à la ligne 117, cette formule de prière : « Ilithyia, uti *tibei...* » La remarque est de Mommsen.

lence qui tend à résoudre cette déesse étrangère en un simple aspect fonctionnel d'une déesse indigène, Junon ou Diane :

Siue tu Lucina probas uocari,
seu Genitalis[1].

Ici Horace est, à coup sûr, plus près que les *Acta* des croyances vivantes, et par suite du sens profond des jeux. On s'est élevé parfois contre la supposition que, par ces épithètes secourables, il ait voulu donner à entendre qu'Ilithyia et Diane ne faisaient qu'une déesse[2]. L'objection part du souci, très vif chez beaucoup de commentateurs, de répartir les strophes entre les dieux avec une équité mathématique; or cette confusion aurait pour effet d'augmenter d'une strophe la part déjà privilégiée dévolue à Diane. On admettrait plus facilement, pour cette raison, l'identification avec Junon. Mais surtout on insiste pour expliquer par les seules nécessités du développement d'un thème — celui de l'accroissement de Rome grâce aux lois juliennes — l'altération de l'ordre des cérémonies, qui fait qu'Ilithyia, à l'inverse de l'indication des Actes, passe chez Horace avant les Parques.

Or Warde Fowler a prouvé que la prière au Soleil de la troisième strophe s'adressait bel et bien au quadrige éclatant qui ornait le faîte du temple d'Apollon Palatin (*in quo Solis erat supra fastigia currus*[3]), de sorte qu'il faut admettre, en respectant l'expression de l'oracle[4], et malgré les doutes de Mommsen, l'équation approximative Apollon = Sol, et du même coup rapporter dans l'ensemble à Apollon la troisième strophe. Dès lors précisément ces raisons de symétrie qu'on invoque rendent non seulement plausible, mais désirable, l'attribution à Diane de la quatrième strophe, par une équation parallèle Diane = Ilithyia. La *Lucina* de la IV[e] Églogue était bien Diane, elle aussi, et non Ju-

1. *C. S.*, v. 15-16. On sait avec quel formalisme inquiet et minutieux la liturgie romaine multipliait ces formules d'équivalence, pour être bien sûre de ne pas manquer son but. Les exemples sont nombreux.

2. En particulier et avec vivacité M. Waltz (*Rev. Philol.*, 1894, *loc. cit.*), qui tient à écarter de la strophe toute allusion à Diane et propose — correction arbitraire et qui n'a pas été suivie — de la rejeter après l'invocation aux Parques.

3. Properce, II, 31, v. 11; le poème est une description du temple, soit en 28, lors de son inauguration, soit peu après, à l'occasion de l'ouverture du portique des Danaïdes. M. W. Fowler s'étonne, à juste titre, d'être le premier à s'être souvenu de ce texte.

4. Ap. Zosime, II, 6, v. 16-17 : καὶ Φοῖβος Ἀπόλλων, | ὅστε καὶ ἠέλιος κικλήσκεται...

non. D'ailleurs, il n'est pas plus étonnant de voir la déesse « qui tient l'Aventin et l'Algide » figurer tour à tour dans le *carmen saeculare* sous ses aspects de déesse lunaire, de souveraine des forêts et d'accoucheuse[1], que d'y rencontrer dans une même strophe, sous le nom d'Apollon, le dieu solaire à l'arc éblouissant, l'augure et le médecin compagnon des Camènes[2]. Et ceci nous amène à une observation plus générale.

Les modernes ne semblent pas douter qu'Apollon et Diane ne soient considérés avant tout dans les jeux séculaires d'Auguste, et spécialement dans le *carmen*, comme des divinités célestes — *lucidum cœli decus*. Ils ont peut-être, sur ce point encore, péché par une fidélité trop littérale aux *Acta*. Ceux-ci, en effet, par leur division entre les nuits et les jours, commandée par l'oracle, donnent d'abord l'illusion qu'Apollon et Diane, honorés le troisième jour, se rangent parmi les divinités célestes à qui plaisent les cérémonies diurnes. L'impression est confirmée par les équivalences qu'Horace admet dans son poème, d'une part entre Phœbus Apollon et Sol, de l'autre entre Diane et Luna. On s'est pourtant trop hâté de les « précipiter dans le ciel ». Pas plus dans les *ludi* que dans le culte ordinaire, Apollon et Diane n'ont au fond renoncé aux vieilles fonctions, de nature plutôt chtonienne, qui faisaient leur efficacité primitive dans la religion romaine. Il suffit, pour en juger, de bien prendre garde à ces deux faits :

1° Diane et Junon s'unissent, au cours de la première *nuit*, pour recevoir des cent dix matrones dûment désignées l'hommage d'un *sellisternium*[3]. Le lien qui les assemble dans ce rite nocturne et la qualité des célébrants font ressortir au premier plan leurs fonctions fécondantes d'ordre chtonien : *siue tu Lucina probas uocari, seu Genitalis*.

2° Apollon et Diane sont, il est vrai, honorés le troisième jour, mais quels sacrifices reçoivent-ils ? — A la différence de Jupiter et de Junon du Capitole, de simples gâteaux, offrandes non sanglantes, que les Ilithyes sont seules par ailleurs à goûter dans ces jeux, comme dispensatrices de la fécondité, et que le texte de l'oracle, tel qu'il nous est parvenu, ne prescrivait pas pour eux[4].

1. *C. S.*, v. 1, 36 et 69.
2. *Ibid.*, v. 61-64.
3. Cf. *Acta*, lignes 101-102 : « Iunoni et Dianae. »
4. L'oracle, chez Zosime, *loc. cit.*, v. 17-18, disait : Ἴσα δεδέγθω | θύματα Ἀγυιοῖ-

Ces offrandes semblent être propres en Grèce au culte d'Hélios ; mais aussi ce culte est fait essentiellement de vieux rites chtoniens[1].

Il apparaît donc qu'Horace a souligné en Ilithyia, selon l'esprit même des jeux, sinon selon leur forme, la puissance fécondante et salutaire partagée usuellement à Rome entre Junon et Diane dans leurs aspects de *Lucina* ou de *Genitalis*, partiellement reconnue aux deux déesses par le sellisterne de la première nuit, et d'ailleurs nécessaire, en premier lieu, à l'efficacité des lois juliennes. Double raison pour l'invoquer dès le début, avant les Parques.

Mais l'examen du *carmen* permet encore d'autres observations dans ce sens. Les prières aux divinités nourricières ou salutaires du *Tarentum* sont, comme l'on sait, encadrées fort nettement entre l'invocation initiale aux dieux du Palatin et sa reprise à la neuvième strophe :

> Condito mitis placidusque telo
> supplices audi pueros, Apollo ;
> siderum regina bicornis, audi,
> Luna, puellas.

Le chœur semble appeler la faveur du couple sur des prières qu'il est près, ou qu'il vient d'énoncer : car la strophe n'a pas de sens en elle-même, puisqu'elle ne désigne à ses vœux aucun objet. Elle pourrait se rapporter aux suivantes comme une introduction ; mais celles-ci, dès le vers 37, concernent non plus Apollon et Diane, la chose paraît certaine, mais les dieux du Capitole ou l'ensemble des dieux qui veillent sur les destinées de Rome[2]. D'autre part,

δης. Wilamowitz a corrigé Λητοΐδης en Ἐλειθύησιν, et il a été suivi sur ce point par Mommsen (*Gesamm. Schr.*, VIII, p. 609, n. 6), pour des raisons qui ne nous paraissent pas convaincantes. L'indétermination des détails et l'usage de qualificatifs banals comme Λητοΐδης répondent tout à fait aux habitudes du style oraculaire. Les quindécemvirs ont précisément pour tâche d'interpréter les allusions obscures. Si le choix des offrandes émane de leur initiative, sa signification n'en est que plus grande.

1. La double remarque a été faite par Blumenthal, *Ludi saeculares*, dans *Klio*, 1918, p. 240.

2. La question est discutée ; il est du moins certain que ces dieux dont Rome est l'œuvre, au v. 37 (*Roma si uestrum est opus*), sont ceux qui sont directement invoqués dans la douzième strophe, au point culminant du mouvement (v. 45 : *Di, probos mores...*). Le plus probable est qu'il s'agit déjà des dieux du Capitole, auxquels appartient sûrement la strophe suivante. Il ne peut, en tout cas, être question encore d'Apollon et Diane seuls.

l'équilibre du poème est mieux observé si, dans cette suite de dix-neuf strophes, dont la dernière peut être mise à part comme ἔξοδος, la neuvième clôt le groupe de la première moitié. Le plus sage en tout cas, du point de vue de la composition, est de la considérer comme une pause entre deux séries de prières. Quelles sont donc les prières sur lesquelles le chœur, par son *audi* répété, attire l'attention d'Apollon et de Diane, et à quels dieux sont-elles destinées?

La vraisemblance, si l'on en juge d'abord d'après l'apparence, est qu'il s'agit des prières résumées par la strophe précédente, c'est-à-dire adressées à Tellus. Est-il donc admissible qu'Apollon soit appelé par le chœur à garantir l'efficacité des prières à la Terre, comme nous l'avons vu, dans la strophe finale, assurer la bienveillance de Jupiter et des autres dieux?

Pour répondre, reportons-nous encore à l'élégie de Tibulle : au point où son poème, par une déviation plus apparente que réelle, descend des réminiscences épiques à des scènes d'idylle rustique, quelques vers décrivent le miracle de l'*omen* apollinien :

> ... et succensa sacris crepitet laurea flammis
> omine quo felix et sacer annus erit.
> *Laurus ubi bona signa dedit*, gaudete coloni,
> *distendet spicis horrea plena Ceres*[1]...

Le crépitement du laurier d'Apollon est donc, au sortir de l'ère maudite qu'ont annoncée les prodiges[2], la promesse d'une sorte d'année d'or. Les peintures qui suivent sont, en effet, de celles qui s'appliquent couramment aux *aurea saecula;* elles rappellent, avec un peu de fadeur, les tableaux de l'églogue virgilienne. Le développement d'un thème littéraire n'est pas douteux. Mais, comme dans la IV^e^ Églogue, il n'est pas défendu d'y voir autre chose. Si l'on associe étroitement, comme nous pensons qu'il faut le faire, les strophes 8 et 9 du *carmen saeculare*, elles font aux vers de Tibulle un écho frappant :

> Fertilis frugum pecorisque Tellus
> spicea donet Cererem corona;

1. Tib., II, 5, v. 81-84.

2. *Ibid.*, v. 79-80 : « Haec fuerant olim : sed tu iam mitis, Apollo, | prodigia indomitis merge sub aequoribus. » Cette allusion aux superstitions séculaires rend encore plus légitime le rapprochement avec le *carmen saeculare*.

nutriant fetus et aquae salubres
et louis aurae :
condito mitis placidusque telo
supplices audi pueros, Apollo [1]...

Même vœu d'une fécondité merveilleuse de la Terre. Même espoir qu'Apollon l'accordera. Notons d'ailleurs que la prière du chœur ne monte pas directement à Tellus, qui n'est pas, à proprement parler, invoquée. Apollon et Diane sont suppliés de la recueillir et de l'exaucer. Horace semble donc admettre, comme Tibulle, que, pour obtenir les grâces des dieux, et notamment de ceux qui dispensent la fertilité, rien ne vaut le secours bienveillant d'Apollon[2].

Il n'y a rien dans cette hypothèse qui ne soit vérifié par les témoignages du temps. L'art augustéen a prodigué les symboles de la fécondité; il gravite autour d'une corne d'abondance :

adparetque beata pleno
copia cornu[3]...

Il fait collaborer à cette fécondité miraculeuse les éléments naturels divinisés : la Terre, les Eaux, les Souffles, le Ciel; de telle manière que, si les bas-reliefs de l'*Ara Pacis* n'étaient postérieurs de plusieurs années aux jeux séculaires, ils sembleraient avoir inspiré tous les détails de la huitième strophe d'Horace. Or, tous ces espoirs d'opulence, qui s'épanouissent après Actium et hésitent d'abord entre Apollon et Mercure, sont portés par le même mouvement que le culte d'Apollon, dieu de la paix brillante et prospère. Sur un des panneaux de l'autel de Carthage, monument augustéen par excellence, Apollon tend vers un trépied un rameau de laurier[4]. Il est permis de voir dans ce geste les mêmes promesses que Tibulle a mises dans le crépitement de la *laurea succensa*, et Horace dans son appel au dieu du Palatin.

1. La ponctuation à la fin du vers 32 varie naturellement selon les éditeurs; le point et virgule, et non le point, nous paraît s'imposer après *louis aurae*.

2. Blumenthal, *loc. cit.*, a précisément souligné, d'après la nature des offrandes du troisième jour, les attributions de dispensateur de la fécondité prêtées dans les jeux, selon lui, à Apollon-Helios, mais sans y voir plus qu'une influence tout extérieure du rituel grec.

3. *C. S.*, v. 59-60. M. Rostovtzeff, dans son article *Augustus* des *Röm. Mitteil.*, 1923-1924, et aussi dans le deuxième chapitre de sa *Soc. a. econ. hist.*, a bien souligné la place de ces rêves assez matériels dans la mystique augustéenne.

4. Cf. Poinssot, *L'autel de la Gens Augusta à Carthage*, 1929, pl. III.

Ainsi la place d'Apollon, dans le *carmen saeculare*, nous apparaît tout à la fois plus grande et plus petite que ne l'admettent la plupart des commentateurs : plus grande, en ce sens que le dieu y est au fond partout présent, et non pas seulement dans les strophes où il est directement invoqué, puisqu'il n'est pas de prière à d'autres divinités qui ne lui soit aussi confiée; mais plus petite, puisqu'elle ne lui est pas faite, comme on le dit trop souvent, aux dépens des dieux du Capitole. Dans tout le *carmen*, comme au fond des jeux, Apollon et Diane apparaissent comme des *intercesseurs*, d'une singulière efficacité, il est vrai, mais qui ne remplacent pas, et encore moins ne détrônent, les maîtres capitolins.

Si l'on veut vérifier cette impression, il suffit de relire d'un seul mouvement l'ensemble du *carmen*. Il apparaîtra mieux, croyons-nous, que les prières qui vont aux Parques, aux dieux du Capitole, aux divinités des jeux en général, loin de s'opposer ou simplement de se juxtaposer à celles qui montent vers Apollon et Diane, courent sur des plans différents : aux uns le chœur demande pour la cité des grâces déterminées : à Ilithyia la fécondité heureuse de la race, à Tellus celle des champs, aux grands dieux sévères du Capitole la victoire, la puissance et les bonnes mœurs. Aux autres rien de précis, mais une bienveillance générale à tous ces vœux. La différence ressortira surtout dans la strophe finale où Horace nous semble avoir assez clairement indiqué que les *Phœbi et Dianae laudes* chantées par son chœur ont eu pour dessein de fléchir tous les dieux, et d'abord Jupiter : *Iouem deosque cunctos*.

*
* *

Si le sens du *carmen saeculare* est celui que nous avons essayé de définir, peut-être y a-t-il lieu de réviser le jugement qu'on a porté sur lui depuis Mommsen, par comparaison avec les *Acta*. Non que nous devions amoindrir la valeur du témoignage épigraphique; ce n'est pas sa faute s'il a conduit la plupart des érudits à déprécier outre mesure le poème d'Horace. Les Actes nous conservent avec une exactitude précieuse le rituel observé pour les jeux de 17, ce qui n'est pas peu. Ils peuvent aussi, en plus d'un endroit, accuser le sens d'une allusion d'Horace qui, sans eux, nous échapperait. Mais il faut les prendre pour ce qu'ils sont : la forme positive d'une liturgie très travaillée et qui présente, pour avoir

suivi de très près les indications de l'oracle, un ordre plus systématique que profond. Il est probable que les jeux séculaires gagnèrent beaucoup de force sur les imaginations à cette antithèse saissante entre rites diurnes et rites nocturnes. Mais sa contrainte était artificielle en une large mesure, et se dénonce par plusieurs traits. Des divinités comme Junon et Diane devaient, pour entrer dans ce cadre, briser leur personnalité. D'autre part, si la nature des sacrifices variait suivant les dieux, les prières, à quelque divinité qu'elles allassent, se modelaient sur le même schéma.

Pour faire ressortir les nuances et faire courir un mouvement vraiment religieux à travers cette structure un peu rigide, Auguste attendait la fin du troisième jour, le moment où les jeux allaient prendre, avec l'exécution du *carmen saeculare*, la plénitude de leur sens. N'oublions pas, en effet, que ce *carmen* était en lui-même un rite particulièrement efficace pour fléchir les dieux[1]. Chanté, suivant la prescription de l'oracle, devant le temple des Immortels[2], il n'avait garde d'oublier qu'il s'adressait à tous les dieux « à qui ont plu les sept collines[3] ». Si Horace, comme Mommsen le souhaitait vainement, avait modelé son poème sur le cadre rigoureux des cérémonies, il eût peut-être donné un résumé plus fidèle; mais il aurait mal rempli l'attente d'Auguste et des contemporains, qui avaient soif d'entendre, au bout de ces trois journées de rites théâtraux et un peu étrangers, une traduction en leur langage des données du rituel. Les croyances proprement romaines reprennent le dessus, dans le *carmen*, sur les conceptions grecques; elles y retrouvent leurs dieux. Ni Auguste ne s'est laissé aller à altérer le sens des jeux pour y faire un sort particulier à « son » dieu ou à lui-même, ni Horace n'a dépassé, par maladresse ou par excès de zèle, les intentions d'Auguste. Le *carmen saeculare* n'est pas moins officiel à sa manière que les *Acta*. Il ne répond pas moins à une volonté précise de l'organisateur des jeux.

1. On sait quel rôle joue le rite du *carmen* exécuté par un chœur dans la liturgie grecque des quindécemvirs; il y en a plus d'un exemple en dehors même des jeux séculaires. Il en fut chanté un en 207 et en 200 pour apaiser les dieux. Il est possible que Livius Andronicus ait composé pour les jeux séculaires de 249 un *chorus Proserpinae* qui serait le premier *carmen saeculare* (cf. Cichorius, *Röm. Studien*, p. 1 et suiv.). Les Romains ont mis dans ce rite une confiance toute particulière.

2. *Ap.* Zosime, II, 6, v. 18-20 : καὶ ἀειδόμενοί τε Λατῖνοι | παιᾶνες κούροισι χόρῃσί τε νηὸν ἔχοιεν | ἀθανάτων.

3. *C. S.*, v. 7-8 : « Dis, quibus septem placuere colles | dicere carmen. » On n'a pas attaché une importance suffisante à ces vers, qui prouvent à eux seuls que le *C. S.* n'est pas adressé seulement à Apollon et Diane.

Horace, on peut le croire, a travaillé sur un « canevas », et sa liberté poétique a pu en souffrir. Mais tenons pour probable que ce « canevas » officiel présentait déjà les mêmes divergences avec les Actes.

*
* *

Revenons au problème de l'exécution chorale. Il se pose encore, puisque les *Actes* nous ont conservé le témoignage de deux récitations, au Palatin et au Capitole. Mais notre hypothèse modifie sensiblement son aspect. La question de savoir comment il faut entendre ces deux exécutions n'est pressante qu'autant qu'on introduit des divisions précises à l'intérieur du *carmen*. Si l'on admet que les dieux, tour à tour, y ont chacun leur strophe, on sera nécessairement porté à chercher la solution qui accorde chaque fois le lieu de la récitation avec la destination des prières ; et, en toute rigueur, on ne devra s'estimer satisfait que lorsqu'on aura trouvé pareille solution pour toutes les strophes. En tout cas, une invocation à Jupiter et à Junon ne pourra se concevoir qu'au Capitole, un appel à Apollon et à Diane ne pourra s'imaginer qu'au Palatin. On sait à quels excès a conduit cette méthode. Il n'est pas si aisé qu'il semble de s'en affranchir. M. Warde Fowler lui est resté très fidèle dans la tentative même qu'il a faite pour se passer de la théorie mommsénienne du chant processionnel. Son bon sens lui a fait donner à l'expression des Actes, *eodemque modo in Capitolio*, sa signification la plus naturelle. Mais il a voulu du moins trouver réunies, au Palatin comme au Capitole, des conditions topographiques telles que le chœur, par de simples évolutions sur place, pût invoquer du regard et au besoin montrer du geste les dieux qu'il priait et dont les temples pourtant n'étaient pas sur la colline[1]. La raison qui lui a paru la meilleure au fond pour justifier une répétition intégrale du *carmen* au Capitole c'est que, sur l'*area Capitolina*, devant le temple de Jupiter et de Junon, tous les autres dieux avaient quelque statue[2]. Il en a avoué à son insu la fragilité en faisant un sort particulier à la strophe

1. W. Fowler, *loc. cit.* Ces pages sont une leçon très vivante de topographie romaine. L'auteur a bien vu à ce propos que le temple d'Apollon devait se trouver sur le rebord du Palatin, au-dessus du Vélabre, c'est-à-dire sur l'emplacement des ruines attribuées couramment à Jupiter Victor, et non sous la Villa Mills, où les toutes dernières fouilles, conduites avec le talent que l'on sait par M. Bartoli, ne l'ont pas trouvé.

2. *Ibid.* La réflexion est d'ailleurs utile.

finale, qui selon lui, nous l'avons vu, n'aurait vraiment appartenu qu'à la récitation du Capitole.

Pour nous, qui croyons reconnaître dans le *carmen saeculare* une perpétuelle et consciente confusion des prières adressées à Jupiter et aux autres dieux avec les invocations à Apollon et Diane, un appel à Jupiter et Junon n'est pas plus difficile à accepter devant le temple d'Apollon Palatin que, sur le parvis du Capitole, une invocation à Apollon et Diane. Puisque aussi bien — nous y insistons encore — le chœur ne demande guère à ces deux divinités prises ensemble des bienfaits très déterminés, mais une complaisance générale à toutes ses prières, il peut les invoquer en tout lieu sans porter ombrage aux dieux ou aux déesses dont il espère des dons précis. Par suite, nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de chercher dans le poème d'Horace la trace de coupures artificielles justifiant une exécution morcelée. Le balancement du *carmen*, essentiellement marqué par la reprise à la neuvième strophe du mouvement initial, est très saisissable en effet, mais n'est, à cet égard, qu'un bel effet poétique et musical. Le *carmen saeculare*, n'en doutons pas, a déroulé ses dix-neuf strophes au Capitole exactement comme au Palatin et, s'il y avait une exception à faire, ce ne serait assurément pas pour la dernière, où sont entrelacés plus étroitement qu'ailleurs le thème capitolin et le thème apollinien.

Il n'en reste pas moins que ces deux lieux n'ont pas été choisis au hasard. L'oracle ne précisait pas avec une netteté absolue quel était ce νηὸς ἀθανάτων où devrait se tenir le double chœur. Mais le temple du Palatin, avec ses statues, la présence mystérieuse de la Sibylle, l'image flamboyante de Sol au sommet, s'offrait le premier à l'exécution du *carmen*. La plupart des strophes y éveillaient un écho précis. Là, en effet, eut lieu la première récitation, celle qui, du point de l'efficacité religieuse comme de l'effet moral, était vraiment essentielle. Quant à la répétition du Capitole, elle n'offre rien en soi de surprenant et se justifie par plus d'une raison ; certaines strophes, notamment la treizième, y prenaient plus de relief qu'au Palatin ; aucune ne pouvait s'y sentir tout à fait déplacée. Car, répétons-le, le rôle des dieux capitolins demeure essentiel dans une cérémonie qui a pour objet de faire avec le ciel un nouveau pacte de cent dix ans, et le Capitole, même dépossédé du dépôt sibyllin, reste sous Auguste, avec le Palatin, une des deux collines saintes de Rome.

J. GAGÉ.