Lucrèce a 33 dactyles, Virgile en a 6 de plus, Ovide 7, Lucain 11[1]. Mais il faut remonter plus loin : cette liberté accrue dans l'emploi des intermots trochaïques est corrélative de transformations profondes : une sensibilité plus mobile et un assouplissement de la phrase poétique essentiellement caractérisé par la multiplication des pauses syntaxiques dans le corps du vers ; sur ce dernier point encore, les chiffres sont éloquents : contre 100 ponctuations en fin de vers, j'en compte à l'intérieur 13 chez Lucrèce, 41 dans les *Bucoliques*, 48 dans les *Métamorphoses*, 84 chez Lucain, 95 chez Valerius Flaccus[2].

Ainsi, l'histoire de l'hexamètre est-elle simultanément accroissement du nombre des dactyles, accroissement du nombre des mots et fins de mots trochaïques, exaltation d'une sensibilité qui s'affranchit de plus en plus des régularités de la forme — les influences de causalité s'étant apparemment exercées dans l'ordre inverse de celui où l'analyse en découvre les conséquences.

Mais cette histoire, qui est à la fois histoire des formes et histoire de la sensibilité poétique, n'est pas enclose dans l'histoire de l'hexamètre ; elle est la suite d'une autre histoire qui nous permet de remonter sensiblement plus haut. Le problème que nous avons ici posé pour l'hexamètre, celui du partage des groupes de deux brèves, est un des problèmes centraux de la versification dramatique ; on reconnaît généralement que son importance en latin est liée à l'autonomie du mot phonétique, et c'est pour cela que Plaute est ici plus scrupuleux que Ménandre. Or, ce que nous avons vu ici, c'est que la situation de Plaute à l'égard de Ménandre se prolonge dans la situation relative de Lucrèce ou de Virgile par rapport à Homère ou Apollonios. L'hexamètre ne doit plus nous apparaître comme un mètre artificiel, brutalement importé et succédant à une versification devenue nationale[3] : les mêmes problèmes s'y continuent.

Allons plus loin : la versification dramatique, elle-même, n'est pas homogène : à côté des vers du dialogue où l'exclusion du partage des brèves entre une syllabe finale et la syllabe suivante a la

1. Ces chiffres sur le pourcentage des dactyles sont ceux de R. B. Steele, *Variation in the latin dactylic hexameter*, Ph. Q., 5, 1926, p. 224-225.

2. Les 1.000 premiers vers de Lucrèce et des *Métamorphoses ;* Lucain, II + III, 1-264 ; les 1.000 premiers vers et les 1.000 derniers de Valerius Flaccus.

3. Nous avons abordé, dans les *Actes du premier Congrès de la Fédération internat. des assoc. d'études classiques*, p. 127-131, le problème linguistique posé par l'adoption de l'hexamètre et sa coexistence avec la versification dramatique.

rigueur que l'on sait, il y a les anapestiques où l'inflexibilité du principe subit déjà plus d'un accroc. Sans doute parce que l'influence du chant y est plus sensible, car la liberté est plus grande dans les dimètres, plus lyriques, que dans les septénaires ou les octonaires. L'existence des anapestiques, avec le progrès qu'ils représentent dans l'ordre d'une libération des contraintes de la langue parlée, nous permet de comprendre comment, à un certain moment, des hexamètres sont devenus possibles en latin ; leur apparition représente une étape nouvelle dans ce progrès, et l'histoire de l'hexamètre sera, pour une grande part, l'histoire, toujours orientée dans le même sens, du même progrès. Le tableau de la métrique latine se déploie comme une histoire, celle même de la constitution d'une langue poétique distincte.

Autant que nous en pouvons juger par l'étude des textes dramatiques, la musique, disions-nous, a été un des instruments de cette libération : l'unité d'une phrase mélodique appelée à renaître avec chaque vers est, en effet, difficilement compatible avec des coupures trop sensibles entre les mots ; à moins que les vers n'eussent rigoureusement la même structure verbale, ce qui ne conviendrait guère dans un long poème. Mais l'hexamètre aussi était chanté, comme on chantait l'*Iliade*, comme on chantera les chansons de geste ; nous ne négligeons ce fait capital que par un véritable anachronisme, durement puni, il est vrai, par la constitution de difficultés insolubles. C'est parce qu'il chante (*cano*) que le poète peut, avec plus ou moins de réserves, s'essayer toutefois à résoudre entre deux mots ses groupes de deux brèves, alors qu'en pleine époque classique la prose métrique se trouve encore astreinte avec autant de rigueur que le dialogue des comiques à l'exclusion d'un tel partage[1].

On peut suivre à travers toute l'histoire de la métrique et de la poésie latines ramenées à leur unité cet effort pour conquérir dans le poème et grâce à la musique une prononciation plus continue. Sans doute à l'exemple du grec ; par l'attrait aussi d'un type d'élocution plus souple, qui serait nettement distinct de la prose, plus apte à rendre la mobilité d'une âme qui veut ici se traduire jusque dans ses nuances.

Jacques PERRET.

1. Th. Zielinski, *Das Clauselgesetz in Ciceros Reden*, Ph. Supplbd, IX, 1904, p. 622.

VI

MÉTÉOROLOGIE, ASTRONOMIE ET ASTROLOGIE CHEZ CICÉRON

PAR M. RUCH

Attaché de recherches au Centre national de la Recherche

SOMMAIRE. — *Toute grande œuvre littéraire pose des problèmes qui invitent la postérité à en reprendre sans cesse l'examen. Si, à propos de l'épilogue du* De republica, *beaucoup a été dit et trouvé, on s'est moins intéressé au début de l'ouvrage, c'est-à-dire au dialogue préliminaire qui a pour objet l'interprétation de la parhélie. Comment Cicéron a-t-il eu l'idée de concevoir l'épisode en question? Quelle est la réalité historique qu'il recèle? A quelle tradition puise l'auteur du* De republica? *Telles sont les questions que je voudrais examiner, avec l'espoir d'apporter quelques éclaircissements en ce qui concerne les idées, originales ou non, que Cicéron pouvait avoir sur la météorologie, l'astronomie, enfin et surtout l'astrologie.*

I

La version primitive du « De republica ».

Cicéron nous avertit qu'il a maintes fois changé le plan et la composition de son ouvrage : *Saepe iam scribendi totum consilium rationemque mutaui : nam duobus factis libris in quibus nouemdialibus feriis quae fuerunt Tuditano et Aquilio consulibus, sermo est a me institutus Africani ante mortem et Laeli, Phili, Manili, P. Rutili, Q. Tuberonis et Laeli generorum, Fanni et Scaeuolae, sermo autem in nouem et dies et libros distributus* (*Ad Quint. fr.* 3, 5, 2, fin octobre-début novembre 54).

Que nous apprend cette lettre? Cicéron a choisi la date de son dialogue (129, année de la mort de Scipion), et ce choix s'explique pour une double raison : il avait de même placé le *De oratore* quelques jours avant la mort de Crassus, survenue le 19 septembre 91, alors que l'entretien a lieu le 10, date des *ludi romani*[1] ; il y

1. Cf. *De or.* 3, 1 : *illa uirtus L. Crassi extincta subito est uix diebus decem post eum diem qui hoc et superiore libro continetur.*

a là une imitation évidente du *Phédon*[1], rien de plus. La date du dialogue semble ici définitivement arrêtée, alors que ce détail capital est encore omis quelques mois auparavant (*Ad Att.* 4, 16, 2 : fin juin-début juillet 54) : *Hanc ego de republica quam institui disputationem in Africani personam et Phili et Laeli et Manili contuli. Adiunxi adulescentes, Q. Tuberonem, P. Rutilium, duo Laeli generos, Scaeuolam et Fannium.* On constatera que cette énumération ne mentionne pas Spurius Mummius, qui aurait donc été ajouté par la suite ; mais ceci est de moindre importance. En revanche, ce qui frappe dans la première lettre, c'est que la date précise (le jour) n'est pas du tout indiquée. Et pourtant le détail des *nouemdiales feriae* est précieux : c'étaient des *feriae* exceptionnelles décrétées par le Sénat à la suite d'un prodige annoncé soit au Sénat lui-même, soit aux consuls, soit même aux tribuns. Dans les temps reculés, on nommait même à cette occasion un dictateur *feriarum constituendarum causa*[2]. Mais une question se pose aussitôt : comment Cicéron pouvait-il avoir eu connaissance de ces *nouemdiales feriae* et de leur date? La solution la plus simple serait d'admettre que c'est par le personnage qui relate l'entretien : Rutilius Rufus, que Cicéron prétend avoir vu, *complures dies*, en 78, à Smyrne : élève de Scaevola, il lui était facile de s'introduire auprès de Rutilius. Dans ce cas, il faudrait ajouter foi à la tradition orale ; c'est ce que fait M. van Bruwaene[3], pour qui « le *De republica* a son dialogue situé en 129 parce que le dialogue réel qui lui a donné lieu s'est vraiment passé à cette date, et Cicéron, en 78, a pris des notes... D'ailleurs, Rutilius était élève de Panaitios, membre le plus influent du cercle... ».

Ce raisonnement est tout à fait inacceptable ; car, en 54, Cicéron est très peu renseigné à propos des personnages qu'il met en scène dans son dialogue. C'est ce que prouvent les recherches ultérieures faites sur Fannius et Mummius, à propos desquels il commet les pires confusions. Ainsi, d'après le *De republica*, Fannius aurait eu vingt-sept ans en 129, alors qu'il était consul en 122[4]; de plus, Cicéron n'a jamais réussi à savoir si l'historien Fannius et le gendre

1. Cf. Schlottmann, *De arte dialogorum componendorum*, *Diss.* Rostock, 1889, p. 64, note 1, et *Ad Att.* 4, 16, 3 (pour l'imitation platonicienne) : *feci quod idem in* Πολιτείᾳ *deus illo noster Plato.*

2. Cf. Tite-Live, 7, 28, 7.

3. *La théologie de Cicéron.* Louvain, 1937.

4. On ne pouvait être consul avant trente-sept ans.

de Laelius étaient ou non une seule et même personne[1] ; enfin, la participation de Fannius à l'entretien est très discutable : non seulement celui-ci ne parle jamais dans les fragments que nous possédons, mais, dans le *De amicitia*, sa présence est niée par deux fois[2]. De même, incertitude complète à propos de la personne de Mummius, qui est confondu avec le destructeur de Corinthe[3], alors que d'après le Brutus[4] son œuvre semble connue. Rutilius n'a été choisi qu'après coup comme rapporteur, tout simplement parce qu'il est le dernier survivant du cercle de Scipion et que son récit accrédite avec le plus de vraisemblance une tradition orale et romaine. En effet, venant se joindre au groupe après la première discussion sur la parhélie, comment peut-il avoir eu connaissance du début de l'entretien? Tout ceci nous porte à croire, dès maintenant, qu'au cours des nombreux remaniements du dialogue cette première discussion a été ajoutée, entraînant d'ailleurs quelques modifications de ce qui existait antérieurement. En tout cas, la transformation de la tradition écrite en tradition orale fictive est une habitude constante chez Cicéron, même quand il lui faut remonter plusieurs générations ; ainsi Caton dit *De sen.* 43 : *Saepe audiui e maioribus natu qui se porro pueros a senibus audisse dicebant.*

Il est donc difficile d'admettre pour les *nouemdiales feriae* une tradition orale. Mais tout homme cultivé pouvait se renseigner à Rome dans les *Annales Maximi*. Cicéron insiste, *De or.* 2, 52, sur la nécessité de les connaître. Nous savons que le recueil indiquait brièvement[5] les événements politiques, mais surtout les éclipses et les prodiges, ainsi que les expiations qui y étaient consécutives, et d'ailleurs le *Pontifex Maximus* Publius Mucius Scaeuola avait, en 120, réuni en quatre-vingts livres tous les registres antérieurs[6]. Enfin, en mai 54, Cicéron demande à Atticus (*Ad Att.* 4, 14, 1) de lui envoyer les *Antiquités* de Varron, publiées sans doute deux

1. Cf. *Ad Att.* 12, 5 b, 3 et 16, 13, b, 2 (11 juin 45 et 4 novembre 44), et l'ouvrage de M. Bardon, *La littérature latine inconnue*. Paris, 1953.

2. *De am.* 25 : *Tu magis id diceres, Fanni, si nuper in hortis Scipionis, cum est de republica disputatum, adfuisses. De am.* 14 : Laelius dit à Scaevola : *tuque etiam* (outre Philus et Manilius) *mecum ueuisses.*

3. Cf. *Ad Att.* 13, 30, 1 ; 13, 5, 1.

4. *Brut.* 94 : Cicéron sait même, qu'étant à Corinthe, Mummius adressait des vers à ses amis de Rome.

5. Cf. Aulu-Gelle, 5, 18, 8 ; 2, 28, 6, et Pline, *Nat. hist.* 2, 140 : *Exstat annalium memoria sacris quibusdam et precationibus uel cogi fulmina, uel impetrari.*

6. Cf. Tite-Live, 1, 3, 2, 2.

années auparavant et qui contenaient toutes sortes de renseignements intéressants sur la religion romaine. Nous verrons plus loin quels rapprochements on peut faire entre la pensée de Cicéron et celle de Varron. En définitive, tout porte à croire qu'il y a eu effectivement des *nouemdiales feriae* en 129 et qu'elles étaient dues à l'apparition d'un prodige important ; mais, quant à leur date exacte, Cicéron l'ignorait sans doute.

Cependant, quel est ce prodige? Aucune trace d'un prodige quelconque, en 129, chez Obsequens. Comme Cicéron est la seule source pour les *feriae*, il est extrêmement difficile de s'appuyer sur le moindre indice. Une première hypothèse s'avère nécessaire ; procédons par analogie. La mort de Scipion paraissait, à l'époque, une catastrophe et, surtout, elle était entourée de mystère. Cependant, l'Antiquité est pleine de prodiges annonçant ou signifiant simplement la mort d'hommes célèbres. Or, l'apparition qui accompagne cette mort est toujours une éclipse de soleil, à commencer par les témoignages d'Homère[1]. A propos de la mort de César, que Virgile, dans les *Géorgiques*[2], entoure de prodiges, on peut même relever que ceux-ci sont consécutifs à l'événement, ne reposent donc pas sur une légende[3]. Cicéron, prononçant la IV^e *Philippique*[4] (20 novembre 44), s'en fait une arme contre Antoine, au moment même où ils se produisent. On pourrait citer de très nombreux exemples de ce genre[5].

Or, y a-t-il un prodige semblable en 129? Oui, une éclipse de soleil, le 20 novembre. Elle a été observée par Hipparque, sans doute depuis l'île de Rhodes[6], et était totale, dans l'après-midi du 20 novembre, sur une ligne suivant sensiblement la côte de l'Afrique du Nord, passant exactement à Carthage, puis en Sicile, enfin en

1. *Il.* 16, 567 (mort de Sarpédon).
2. 1, 460.
3. Dio Cassius, 45, 17.
4. *Phil.* 4, 10 : *Iam enim non solum homines, sed etiam deos inmortales ad rempublicam conseruandam arbitror consensisse. Siue enim prodigiis atque portentis Dii inmortales nobis futura praedicunt, ita sunt aperte denuntiata, ut et illi poenae et nobis libertas appropinquet; siue tantus consensus omnium siue impulsu deorum esse non potuit. Quid est quod de uoluntate deorum dubitare possimus?*
5. Ainsi la mort de Carnéade. Hesch. Mil. (Suidas) : φασὶ δὲ τελευτήσαντος αὐτοῦ, τὴν σελήνην ἐκλιπεῖν καὶ τὸν ἥλιον ἀμύδρον γενέσθαι. De même, la mort de Proclos a été annoncée par une éclipse de soleil, un an auparavant : cf. Marinus, *Vita Procli* 37 : οἷον ἀπόλειψε τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ φωτά.
6. Cf. Aratos, *Phaen.* 1, 226, éd. Manitius (pour la zone touchée) ; Ptol., *Synt.* 5, 363, 13 ; 304, 3 ; 369, 4-10, éd. Heiberg (pour le point d'observation).

Grèce et ἐν τοῖς περὶ τόν Ἑλλήσποντον τόποις[1]. Même si on admet de mauvaises conditions atmosphériques, un pareil phénomène a pu être relevé partiellement ou totalement soit en Sicile, soit en Afrique du Nord, et il paraît improbable qu'il dût échapper entièrement aux Romains. En tout cas, l'éclipse était totale à Rhodes, puisqu'elle permit à Hipparque de calculer le diamètre du soleil.

Or, Cicéron connaissait très bien les ouvrages d'Hipparque : il est au courant de la critique que fait celui-ci de la géographie d'Ératosthène[2]. De plus, il avait utilisé, en 60, un commentaire d'Hipparque, pour traduire Aratos. Détail curieux : le *De inuentione*, qui est de 84, nous apprend que des discussions astronomiques avaient fréquemment lieu dans les écoles de rhéteurs[3]. Quant à l'éclipse de 129, elle est également mentionnée par Cléomède[4] dont la source est souvent Poseidonios, qui lui-même avait répandu les écrits d'Hipparque. Poseidonios, enfin, est l'auteur d'un ouvrage d'histoire relatant les événements à partir de 136, ainsi que de nombreux traités géographiques et astronomiques. Telles sont donc les sources d'information dont pouvait disposer Cicéron.

Mais il y a plus : Hipparque ne s'est pas borné à relever l'éclipse ; il lui attribuait sans doute une signification, puisque Pline (*Nat. hist.* 2, 95) nous apprend qu'il professait la théorie de la συγγένεια (*cognatio*) entre le Cosmos et les hommes. Ce détail sera interprété par la suite. On objectera sans doute que le phénomène n'a pas été visible à Rome même. Mais nous sommes à une époque où tout ce qui se passe en Sicile intéresse grandement les Romains. Cicéron nous rapporte assez longuement dans les *Verrines* (4, 107) comment furent expiés les prodiges consécutifs à la mort de Tiberius Gracchus, sous le consulat de P. Mucius et L. Calpurnius, c'est-à-dire en 133 : les membres du Collège des decemvirs font un pèlerinage à Henna ; l'inquiétude à Rome est grande. Fait significatif : les *Verrines* nous apprennent également que les Siciliens

1. Cf. Pappus, éd. Hultsch, *Ber. Sächs-Gesellsch.*, 1900, p. 169 sqq., et *Sächs. Ges. d. Wiss. Abh. phil. hist. Kl. N. F.*, 1, 1897, n° 5.

2. Cf. *Ad Att.* 2, 6, 1 (avril 59) : *Etenim* γεωγραφικὰ *quae constituarum magnum opus est. Ita ualde Eratosthenes quem mihi proposueram a Serapione et ab Hipparquo reprehenditur...*

3. *De inu.* 1, 6, 8.

4. Κυκλικῆς θεωρίας ψετεώρων, p. 172, 20 ; 178, 13. Cf. Ziegler, *De vita et scriptis Cleomedis*. Diss. Leipzig, 1878, et *De motu circulari*, éd. Ziegler, 1891. En ce qui concerne l'utilisation par Cicéron du commentaire d'Hipparque, cf. Atzert, *De Cicerone, interprete Graecorum*. Diss. Göttingen, 1908, cap. I.

avaient érigé de nombreux monuments et sanctuaires à Scipion et qu'ils vénéraient l'Africain à l'instar d'un dieu (1, 11 ; 2, 3). Cicéron, qui était questeur en Sicile, ne pouvait ignorer ces coutumes. Tout porte donc à croire qu'un prodige observé en Sicile devait avoir eu, à Rome, certaines répercussions.

Quoi qu'il en soit, même s'il n'y a pas eu de relation objective entre l'éclipse du 20 novembre et la mort de Scipion, c'est-à-dire même si les *nouemdiales feriae* ont été décrétées pour une autre raison, subjectivement, c'est-à-dire dans l'esprit de Cicéron, au moment où il conçoit le *De republica*, la connaissance de ce fait semble avoir joué un rôle déterminant. Le tout est de savoir maintenant si l'auteur connaissait la date exacte de la mort de Scipion ; la double indication de la version définitive : *feriis latinis* et *quod erat hibernum tempus anni*, nous invite à l'admettre, bien que le *De amicitia* laisse à dessein planer le mystère sur l'événement. Mais les deux ouvrages historiques où la relation pouvait se trouver sont celui de Rutilius Rufus contenant des précisions chronologiques intéressantes (ainsi la date de la mort du premier Africain [1]), et celui de Fannius que Cicéron utilise surtout pour sa connaissance du portrait moral de Scipion dont le trait principal était, comme on sait, l'εἰρωνεία. D'autre part, les seuls fragments que nous puissions interpréter (4-7) se rapportent à la vie des Gracques, et la version criminelle de la mort de Scipion remonte évidemment aux adversaires de ceux-ci. M. Carcopino (*Autour des Gracques*) place la date de cette mort au début de mai 129, en s'appuyant sur Appien (1, 29) et Valère-Maxime (4, 2). Il y aurait donc un intervalle d'environ six mois entre l'événement et le prodige du 20 novembre, détail que Cicéron ne pouvait ignorer, et nous verrons plus loin quels arguments d'ordre interne vont nous permettre d'étayer cette hypothèse.

II

Le problème de la parhélie.

Nous voici donc ramenés au mois de mars ou d'avril 129 : *paucis diebus ante mortem Africani*, c'est-à-dire aux *feriae latinae*, date

1. Tite-Live, 52, 1 : *Scipionem et Polybius et Rutilius hoc anno (M. Claudio Marcello et A. Fabio Labeone coss.) mortuum scribunt : ego neque his neque Valerio assentior.* Les historiens anciens, curieux de coïncidences, plaçaient d'ailleurs la même année la mort d'Hannibal.

de la scène définitive du dialogue, date aussi de la parhélie. On sait qu'il s'agit là d'un phénomène astroscopique dû à la réfraction des rayons solaires par les cristaux de glace en suspension dans les hautes régions de l'atmosphère : il se produit une tache ronde, lumineuse, opposée au soleil. L'explication relève donc non de l'astronomie, mais purement et simplement de la météorologie : c'est d'ailleurs dans ce sens que les Anciens l'ont donnée. La description d'Aristote revient à caractériser un phénomène de réfraction[1] ; Pline se borne à transcrire Aristote[2] ; Sénèque donne également l'explication par la réfraction[3]. Cléomède considère l'apparition comme un πλάσμα, une image trompeuse due à la réflexion[4]. Cependant, Basilios[5] affirme que des phénomènes de ce genre sont dus à la différence de densité de l'air, et cette théorie semble remonter à Poseidonios[6], qui est souvent influencé lui-même par Aristote, Théophraste et Aratos. Il existe donc bien, dans l'Antiquité, une explication scientifique.

Mais, bien entendu, la croyance populaire donne à l'apparition la signification d'un prodige. Tite-Live en cite un grand nombre à la suite desquelles des cérémonies expiatoires sont ordonnées[7] : leur exécution est cependant confiée aux consuls et non au *Pontifex Maximus* (ceci dès l'année 206), ce qui prouve que le prodige n'est pas jugé très grave. Il est même parfois considéré comme étant de bon augure : ainsi, toujours d'après Tite-Live (29, 14), on croit qu'un double soleil annonce la fin de la Guerre Punique. Obse-

1. Cf. *Probl.* 58, 15, 11, et *Meteor.* 3, 3. Le phénomène ne se produit jamais au zénith, mais toujours au lever et au coucher ; le « deuxième soleil » apparaît dans la périphérie du « premier ».

2. Pline, *Nat. hist.* 2, 57 ; 2, 71.

3. *Quaest. nat.* 1, 12 : *Historici soles uocant et binos ternosque apparuisse memoriae tradunt*, et Sénèque ajoute : « Il faut que l'image du soleil rencontre une matière qui permette la réflexion. »

4. Cléomède (II, 6, p. 218, 8 sq.). On trouve aussi ἀνθηλίους (Plut., *Mor.* 894 b) et ἀντιδίσκωσις (Lydus). Ammien (20, 3, 6) parle de *sol geminus*.

5. Cf. Basilios, 125 B 11, et Capelle, *Der Physiker Arrian und Poseidonios* : *Hermes*, 40, p. 614 sqq.

6. Cf. Cic., *De diu.* 2, 47 : *Prognosticorum causas persecuti sunt et Boethus Stoïcus et noster Posidonius et si causae non reperiantur istarum rerum, res tamen ipsae obseruari animaduertique potuerunt.*

Cette remarque se trouve dans un passage qui s'adresse contre la divination : *caeli autem distributio quam ante dixi et certarum rerum notatio docet unde fulmen uenerit...* ; *quid significet autem, nulla ratio docet...*

Poseidonios avait écrit une Μετεωρολογικὴ Στοιχείωσις et expliquait les comètes par un épaississement de l'air (Sénèque, *Quaest. nat.* 7, 20).

7. Ainsi, par exemple, 28, 11 : *prodigia consules hostis maioribus procurare iussi et supplicationum unum diem habere.*

quens, d'autre part, signale un grand nombre de parhélies : pour 174, 122, 118, 104, etc. ; par contre — fait singulier — rien pour 129. Cicéron est donc la seule source pour cette année mémorable : cependant, rien n'empêche l'apparition de se produire autour des *feriae latinae*, dont les consuls, depuis 154, fixaient la date, dès leur entrée en charge, entre janvier et mars[1]. L'hypothèse d'une invention pure et simple reste cependant ouverte.

En effet, il fallait à Cicéron, à l'appui de sa thèse (l'immortalité conférée aux grands hommes d'État) et de la parhélie et de l'éclipse, d'une part, une explication scientifique, d'autre part, une interprétation mystique. En 54, personne ne croit plus aux prodiges d'aucune espèce. « Or, Cicéron, écrit Cumont (*Lux Perpetua*), grâce à Nigidius Figulus, a été mis en contact avec ce courant d'idées mystiques qui commençait à se répandre en Occident : stoïcisme de Poseidonios et pythagorisme de Nigidius Figulus. A mesure qu'il avançait en âge et que la vie lui apportait des désillusions, ces idées religieuses s'imposaient davantage à sa conscience. Il va donc réintroduire, mais très prudemment, la religion des prodiges et, d'abord, il va commencer par la nier. »

Nous aurons ainsi à examiner, à propos du *De republica*, quatre thèses :

1. L'explication scientifique de la parhélie : phénomène météorologique.

2. L'interprétation mystique de la parhélie : prodige.

3. L'explication scientifique de l'éclipse : phénomène astronomique.

4. L'interprétation mystique de l'éclipse : phénomène astrologique.

Enfin, nous verrons quel rapport il convient d'établir, au point de vue mystique, dans le *De republica*, entre ces deux phénomènes, qui ont, d'autre part, chacun une signification historique, en ce qui concerne la vie et la mort de Scipion.

Il est évident que l'explication scientifique de la parhélie a dû se trouver dans l'une des parties perdues du dialogue préliminaire. La façon dont Cicéron fait parler les personnages permet de retrouver la filiation : Tubero→ Panaitios→ Aristote.

1. Cf. *Ad Quint. fr.* 2, 4, 2 (mars 56). — Suét., *Caes.* 79 (janvier). — Cassius Dio 44, 4, 3. — Cic., *Ad fam.* 8, 6, 3 (février 50) se moque des consuls qui n'avaient pris jusqu'à cette date que ce seul décret.

Voici d'abord Tubero : pour lui, la parhélie n'est pas un signe ; il faut en rechercher la *ratio*, l'explication. Or, Tubero s'est effectivement occupé d'astronomie et de météorologie. Pline l'Ancien[1] nous laisse la mention suivante d'un traité *De astris*, rédigé sans doute en 47, année de la réforme du calendrier, faite par César : *stella regia appellata Tuberoni in pectore leonis occidit matutina.* Or, dans toute la discussion du *De republica*, Tubero nous apparaît comme le représentant de la science grecque. Pour retrouver l'explication qu'il a dû donner de la parhélie, il faut rapprocher celle-ci d'un phénomène analogue, l'arc-en-ciel. Car Aristote les avait traités conjointement et déclarés tous les deux πλάσματα, reflets atmosphériques : c'est ce qui ressort d'un commentaire d'Alexandre Aphrodisias des *Meteorologica* (3, 4)[2]. Est-ce à dire que Cicéron a trouvé la mention de la parhélie de 129 chez Tubero? Rien n'est moins sûr. En effet, si Pline, traitant au livre II de phénomènes célestes, cite Tubero comme source (entre Titus et Tiro), en revanche, des dix-neuf exemples d'apparitions qu'il donne, trois seulement sont relatives à l'époque où Tubero pouvait s'adonner à de telles investigations.

§ 99 : Sp. Postumio. Q. Mucio cos = 174.
Cn. Domitio. C. Fannio cos = 122 (ce qui concorde avec Obsequens, dont la source est, comme on sait, l'*Epitome* de Tite-Live).

§ 98 : L. Opinio. Q. Fabio cos = 122.

Nous constatons donc de nouveau que la parhélie de 129 n'est nulle part mentionnée. Mais l'attitude scientifique qu'adopte Tubero est aussi celle de Panaitios ; ici, il faut faire appel à une autre comparaison : les comètes. Scipion, dans le *De republica*, souligne, dès le début, l'attitude rationaliste de son ami : *Quam uellem Panaitium nostrum nobiscum haberemus, qui cum cetera, tum haec caelestia uel studiosissime solet quaerere* (1, 16). On sait que Panaitios avait abandonné l'ancienne théorie stoïcienne d'après laquelle les astres créent (ποιεῖν) la destinée des hommes, et il est même douteux qu'il leur ait conservé une valeur de signes (σημαίνειν)[3].

1. *Nat. hist.* 18, 234. Cf. *Schol. Germanici Arat.*, p. 132. Breysig (1899).

2. P. 373 b, 13 Haydich : οἱ δὲ περὶ Γεμῖνον καὶ Αἴλιον εἰς δεῖξιν τοῦ « ἔμφασιν » τὴν ἴριν εἶναι προσχρῶνται καὶ τῷ προσιόντων τι αὐτῇ δοκεῖν· καὶ αὐτὴν προσιέναι καὶ ἀπο χωροῦντων ἀποχωρεῖν, ὥσπερ ὁρᾶται ποιοῦντα καὶ τὰ ἐν τοῖς κατόπτροις ἐμφαινόμενα. Cf. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des klassischen Altertums*, 1907, p. 604 sqq.

3. Cf. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*, 1892, p. 192 sqq. — Cic., *Ac. pr.* 2,

Panaitios désapprouvait également, avec Carnéade, la doctrine platonicienne de l'immortalité[1]. Pour lui, la comète[2], comme la parhélie sans doute, est un phénomène météorologique. Nous retrouvons donc là tout un courant rationaliste : que la parhélie de 129 soit un fait réel ou imaginaire, ceci importe peu pour notre connaissance des partisans de l'explication scientifique. En revanche, nous savons qu'à l'époque des *feriae latinae* le Sénat avait précisément l'habitude de délibérer au sujet des prodiges[3] : la vraisemblance historique est donc parfaite. Mais, aux yeux de l'école rationaliste, il s'agit, comme pour l'arc-en-ciel et les comètes, d'un phénomène météorologique, dénué de toute signification.

Cependant, à côté de l'explication scientifique stoïcienne, il y a une tradition mystique : celle qui est suivie par les Stoïciens orthodoxes, de la première école. Cicéron l'indique, *De nat. deor.* 2, 14, par la bouche du stoïcien Balbus, en énumérant les phénomènes qui traduisent une intervention divine : *Cleanthes noster quattuor de causis dixit in animis hominum informatas esse deorum notiones... tertiam quae terret animos fulminibus... tum sole geminato, quod, ut e patre audiui, Tuditano et Aquilio consulibus euenerat, quo quidem anno P. Africanus sol alter extinctus est..., quibus exterriti homines uim quandam esse caelestem et diuinam suspicati sunt...*

Il faut distinguer dans ce passage la transcription du modèle grec et l'exemple ajouté par Cicéron : car Cicéron ajoute toujours aux théories grecques des exemples tirés de l'histoire romaine et, d'autre part, présente toute tradition comme tradition orale, même au prix des plus graves invraisemblances[4]. Or, il est aisé de remarquer que cette tradition est encore ici très douteuse. Le père de Balbus, Lucilius Balbus, était sénateur en 162[5], donc au moins

107 : *Panaetius ea de re dubitare se dicit, quam omnes praeter eum Stoici certissimam putant, uera esse responsa haruspicum, auspicia, oracula, somnia, uaticinationes seque ab adsensu sustinet.* Cf. Cic. *De diu.* 1, 12 ; 2, 87 ; Diog. Laërce, 7, 149, dit que Panaitios s'oppose ainsi à Chrysippe, Poseidonios, Zenon, Boethus. — Cf. Fowler, *Panaeti et Hecatonis fragmenta.* Diss. Bonn, 1881, p. 19-22.

1. Cf. Cic., *Tusc. disp.* 1, 79.

2. Cf. Sénèque, *Quaest. nat.* 7, 30, 2 : *Panaetio et his qui uideri uolunt cometen non esse ordinarium sidus, sed falsam sideris faciem, diligenter tractatum est an aeque omnis pars anni edendis cometis satis apta sit, an omnis caeli regio idonea in qua creentur...* Mais, pour Sénèque, ces recherches sont sans objet, puisque les comètes sont des « feux essentiels ».

3. Cf. Wissowa, *Religion und Kultur der Römer*, p. 109 ; Mommsen, *Staatsrecht*, III, p. 1059 sq.

4. Cf. *De sen.* 39 : *orationem Archytae Tarentini... quae mihi tradita est, cum essem adulescens Tarenti cum Q. Maximo* (c'est Caton qui parle).

5. Cf. *De nat. deor.* 2, 12.

octogénaire en 129, l'âge requis pour entrer au Sénat étant de quarante-six ans. Mais Cicéron connaissait d'assez près le fils, Quintus, son interlocuteur, pour avoir écouté avec lui les leçons de Poseidonios[1]. Quant à l'exemple cité, la parhélie de 129, il s'explique simplement comme une réminiscence du *De republica*, puisque Balbus aurait pu citer des parhélies bien plus récentes : celle de 122 ou celle de 124.

Or, si nous examinons bien la série des prodiges dont fait partie la parhélie, elle s'oppose, dans le *De natura deorum*, à une série d'autres apparitions qui ont un caractère tout à fait différent, puisqu'elles se situent ailleurs : *Quartam causam esse eamque uel maximam aequabilitatem motus constantissimamque conuersionem caeli, solis lunae siderumque omnium distinctionem, utilitatem, pulchritudinem, ordinem, quarum rerum aspectus ipse satis indicaret non esse ea fortuita* (2, 15). — La distinction entre ces deux espèces de phénomènes s'éclaire si on se réfère à un autre passage du même livre : *Nulla igitur in caelo nec fortuna, nec temeritas, nec erratio, nec uanitas inest, contraque omnis ordo, ueritas, ratio, constantia, quaeque his uacant ementita et falsa plenaque erroris, ea circum terras infra lunam, quae omnium ultima est, in terrisque uersantur* (2, 56). Nous retrouvons donc ici la distinction du monde sublunaire et du monde supra-lunaire, à laquelle Cicéron faisait allusion dans le *Somnium* 6, 18 : *Infra autem* (scil. *sub lunam*) *iam nihil est nisi mortale et caducum, praeter animos generi hominum munere deorum datos ; supra lunam sunt aeterna omnia.* La preuve de cette âme accordée aux hommes par un don des dieux est apportée, à la suite de Poseidonios, dans les *Tusculanes* (1, 43-53). Or, d'après le passage du *De natura deorum*, la région sublunaire est le règne de la matière, du hasard, du changement, en un mot de l'irrationnel, tandis que dans le monde supra-lunaire, règne du rationnel, de l'âme, tous les phénomènes ont une constance absolue. En vertu du rapport de συμπαθεία, c'est-à-dire de participation, tout dépendant de la force animée du soleil[2], on peut admettre que la parhélie signifie un trouble intervenant dans les affaires des hommes. Tout le dialogue

1. Cf. *De nat. deor.* 2, 104 ; 2, 88 (*Posidonius, familiaris noster*).

2. Cf. *De nat. deor.* 2, 40 (Balbus affirme la nature animée du soleil) ; *Acad. post.* 2, 126 : *Cleanthes, Zenonis auditor, solem dominari et rerum potiri putat.* On sait que, d'après Cléanthe, l'ἡγεμονικόν du Cosmos se trouve dans le soleil, qui est par conséquent divin. Cf. Minuc., *Octauian*, 9, 10 ; Lact., *Inst. diu.* 1, 5 ; *Ep.* 4, 3.

préliminaire contient d'ailleurs des allusions répétées à la connexion entre les phénomènes humains et les phénomènes célestes[1]. Dans le *De diuinatione* (2, 87-97), texte le plus important pour connaître sa philosophie propre, Cicéron affirme avec beaucoup de conviction l'idée de la συμπαθεία : celui qui en connaît la clef connaît aussi l'évolution fatale de chaque homme. Prodige solaire, mais se produisant dans le monde sublunaire, la parhélie nous semble ainsi présager un événement violent qui viendra troubler le cours de la vie de Scipion. Obsequens ne nous rapporte-t-il pas, lui aussi, deux prodiges solaires qui ont eu lieu, l'un sous le consulat de Scipion et de Laelius (*duo discolores circuli solem cinxerunt*), l'autre, en 233, sous le consulat de Scipion et de Fulvius (*sol noctu uisus*)? Ainsi la destinée de l'Africain semble bien être déterminée par l'influence directe du soleil.

III

Le problème de l'éclipse.

Mais il est temps de revenir au deuxième phénomène dont la discussion occupe la plus grande partie du dialogue préliminaire : celui de l'éclipse. Ici de même une explication scientifique va s'opposer à une suggestion mystique. La première est imputée à Sulpicius Gallus[2] (*De rep.* 1, 21) ; *memoria teneo*, dit Philus. Mais Cicéron est si peu renseigné sur la vie de l'astronome, qu'une fois de plus il faut admettre la transformation de la tradition écrite en tradition orale, puisque *De off.* 1, 19 l'auteur affirme : *in astrologia C. Sulpicium audimus*. Gallus, consul en 167, aurait donc été plus que centenaire pour pouvoir donner des leçons à Cicéron. Il y a là, visiblement, une source livresque, soit l'autobiographie de Rutilius, soit un ouvrage de première main, peut-être le *compositum uolumen* dont parle Pline (1, 53), dans lequel Gallus aurait expliqué

1. On sait aussi que Poseidonios est le défenseur zélé de la mantique. Il prétend ressentir en son for intérieur le principe divin. Le devoir de l'homme est τὸ κατὰ πᾶν ἕπεσθαι τῷ ἐν ἡμῖν δαίμονι, συγγενεῖ τε ὄντι καὶ τὴν ὁμοίαν φύσιν ἔχοντι τῷ τὸν ὅλον κόσμον διοικοῦντι. Cf. *Fleckeis. Jahrb. Suppl.* 24, p. 625. L'homme doit donc contribuer à l'ordre des choses : τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὴν κατὰ τὸ δύνατον (Clemens, *Strom.* 2, 129, p. 183 St.).

2. Cicéron parle de lui avec éloge, *De or.* 1, 228 (en relation avec la vie de Rutilius Rufus). *Brut.* 78, il le cite comme un bon connaisseur de la langue grecque. *De sen.* 49, il le montre passant la nuit à faire des calculs astronomiques.

l'éclipse de lune de la bataille de Pydna, explication que les historiens transformèrent en prédiction[1]. Mais, si l'on peut admettre, à la rigueur, cette explication, il est tout à fait invraisemblable que Gallus ait pu calculer, par récurrence, la date de l'éclipse de soleil qui accompagna la mort de Romulus : on se trouve là en présence d'une tradition scientifique plus ancienne, Pythagore, à qui Cicéron attribue d'ailleurs, dans le *De republica*, toutes les connaissances scientifiques de Platon. Or, Pline nous apprend que, pour ses calculs, Gallus était d'accord avec Pythagore (*Nat. hist.* 2, 83)[2] et, d'autre part, Gallus est une des sources du livre II de l'*Histoire naturelle*[3]. Mais, en ce qui concerne Cicéron, il faut admettre néanmoins qu'il doit la connaissance de ces détails à un ouvrage de seconde main. En effet, expliquant la théorie pythagoricienne de la distance entre la terre, la lune et le soleil, Pline (2, 83) cite souvent Varron et ajoute : *in qua sententia et Gallus Sulpicius fuit noster ;* cette affirmation concordant avec celle de Censorinus[4], on voit que la source commune de Pline et de Censorinus est Varron[5]. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que ces renseignements se soient trouvés dans les *Antiquités divines*, qui ne parurent qu'en 47, puisqu'ils concernent des connaissances relatives à la science humaine.

Or, successivement, il va être question, à présent, de quatre éclipses : l'éclipse de lune de la bataille de Pydna (168), l'éclipse de soleil de la guerre du Péloponèse (430), l'éclipse de soleil rapportée par Ennius (350), enfin l'éclipse de soleil qui accompagna la mort de Romulus (716). Cette accumulation surprend. Comment Cicéron aurait-il ignoré celle de 129? Mais seul le dernier prodige (716) accompagna la mort d'un grand homme. Aussi Scipion le commente-t-il en des termes sensiblement différents : pour les deux premiers, une explication officielle était nécessaire, puisqu'elle dissipa des craintes futiles. Mais où se passent-ils? Dans des territoires non encore soumis aux Romains à l'époque. Quant au troisième, cité par Ennius, il ne sert qu'à calculer la date du quatrième qui est aussi celle de la mort de Romulus, et c'est cette éclipse seule qui va être retenue par la suite :

De rep. 1, 25 : *Etiamsi « natura » ad « humanum » exitium abri-*

1. Cf. Unger, *Philologus, Suppl.* 44, p. 37.
2. Cf. Stein, *Beiträge zur römischen Geschichte. Hermes*, 1927, p. 561-562.
3. Cf. Münzer, *Beiträge zur Quellenkritik der Naturgeschichte des Plinius*, p. 162-163.
4. *De die.* 13, 3.
5. Cf. Zeller, *Philosophie der Griechen*, III, 2[3], p. 95, 3.

puit, « *uirtus* » *tamen in caelum dicitur sustulisse* (c'est Scipion qui parle).

De rep. 1, 17 : *Cum subito sole obscurato non comparuisset*, « *deorum* » *in numero collocatus putaretur* : *quam opinionem nemo umquam* « *mortalis* » *adsequi potuit sine eximia* « *uirtutis* » *gloria* (c'est encore Scipion qui parle).

De rep. 6, 24 : *Namque ut olim deficere sol hominibus extinguique uisus est, cum Romuli* « *animus* » *haec ipsa in templa penetrauit...* (le même phénomène est interprété par une voix d'outre-tombe).

Nous voici donc en pleine interprétation mystique : la convergence de deux séries parallèles de faits, les faits humains (indiqués par *natura*, *humanus*, *mortalis*, *hominibus*) et les faits d'ordre divin (*uirtus*, *caelum*, *deorum*, *animus*), n'est pas une simple coïncidence. Du côté humain, l'élément divin indiqué par *uirtus* et *animus* correspond au *deorum numen*, et le problème des rapports entre l'ordre humain et l'ordre divin ne cesse de hanter l'esprit de Cicéron, puisque, dans l'*Hortensius*, il le souligne encore : *In Hortensio dialogo, cum de solis canonicis defectionibus loqueretur, ut easdem, inquit, tenebras efficiat sol quas effecit in interitu Romuli, qui in obscuratione solis factus est* (August., *De ciu. dei* 3, 15, 1). Donc, en ce qui concerne Romulus, la signification mystique de l'événement ne fait pas de doute ; mais je voudrais m'appuyer sur des arguments plus solides encore. Les inscriptions nous apprennent qu'il existait à Rome un véritable culte solaire[1]. Or, le sanctuaire du soleil se trouvait au Quirinal, à côté du temple de Quirinus, nom que Romulus reçut après sa mort[2]. Toujours d'après ces inscriptions, ce culte était répandu depuis la fin du IIe siècle av. J.-C. dans tout l'Empire romain. D'autre part, pour en revenir à l'affirmation : *animus haec ipsa in templa penetrauit*, que dit-elle au juste? Elle sépare radicalement le sort du corps, donc de la vie terrestre, de celui de l'âme, donc de la vie éternelle. Or, si nous pouvons mettre la parhélie en rapport avec les troubles du monde sublunaire, c'est-à-dire avec les vicissitudes de l'existence terrestre, l'éclipse, phénomène du monde supra-lunaire, ne peut avoir de signification que pour le sort de l'âme. Cette séparation des deux principes ressort nettement d'un passage de saint Augustin que les éditeurs

1. *C. I. L.*, I², p. 327.
2. *De rep.* 2, 20.

citent au livre III du *De republica* (*De ciu. dei* 22, 4 = *De rep.* 3, 40) : *sed uidelicet homines docti atque sapientes contra uim tantae auctoritatis... acute sibi argumentari uidentur aduersus corporum resurrectionem et dicere quod in tertio de re publica libro a Cicerone commemoratum est; nam cum Herculem et Romulum ex hominibus deos esse factos adseueraret « quorum non corpora sunt in caelum elata; neque enim natura pateretur ut id quod esset e terra nisi in terra maneret »*. Et c'est visiblement à ce passage associant l'apothéose de Romulus et celle d'Hercule que fait allusion Lactance (*Inst.* 1, 18, 11) quand il cite un autre fragment du *De republica* que les éditeurs classent parmi les *incerta* : *Est uero, inquit, Africane, nam et Herculi eadem ista* (celle que *tu* indiques) *porta patuit*, en relation avec les vers d'Ennius :

Si fas endo plagas caelestum ascendere cuiquam est
Mi soli caeli maxima porta patet

introduits ainsi : *apud Ennium sic loquitur Africanus* (le premier Africain !).

Or, Servius, dans le commentaire des *Géorgiques* (1, 34), nous apprend que Varron avait, lui aussi, indiqué les chemins par lesquels Romulus, Hercule et d'autres seraient montés au ciel, parmi les étoiles[1]. Ame volontiers mystique, comme nous l'apprend le *De diuinatione*[2], Varron, d'après un autre renseignement du commentaire de Servius, plaçait toutefois le séjour des âmes dans le monde sublunaire[3]. D'après saint Augustin[4], par contre, il semble que c'était là un séjour provisoire. Or, Cicéron, *De natura deorum* 2, 33-39, attribue aux astres la *diuinitas*, assimile le feu du soleil au feu spirituel et lui décerne la perfection, puisqu'il se manifeste dans l'éther. Telle serait donc la convergence des faits lunaires et des faits cosmiques, et l'événement astronomique, comme le phénomène météorologique, a une signification métaphysique.

1. *Varro... ait se legisse Empedocli cuidam Syracusano a quadam potestate diuina mortalem adspectum detersum, eumque inter cetera tres « portas » uidisse tresque uias : unam ad signum scorpionis, qua Hercules ad deos iisse diceretur, alteram per limitem qui est inter leonem et cancrum, tertiam esse inter aquarium et pisces.*

2. 1, 68 ; 2, 114.

3. *Ad Aen.* 6, 703-750 : *De qua re etiam Varro in primo diuinarum plenissime tractauit.*

4. August., *L. L.* 13, 19 : *ut a ceteris hominibus hoc uideantur differre sapientes, quod post mortem ferantur ad sidera, ut aliquando diutius in astro sibi congruo quisque requiescat.*

IV

Le parti que Cicéron tire de ces deux prodiges.

Mais, si pareilles idées ne sont peut-être pas originales et remontent soit à Poseidonios, soit à Varron, soit même à Poseidonios[1] connu à travers Varron, en revanche, le parti que Cicéron en tire dans le *De republica* est entièrement son ouvrage : 1) en ce qui concerne le portrait de Scipion, au point de vue dramatique ; 2) en ce qui concerne la thèse du *prooemium*, au point de vue philosophique ; 3) en ce qui concerne l'hypothèse du meurtre, au point de vue historique ; 4) enfin, en ce qui concerne l'idéal de Cicéron, au point de vue politique[1].

1. *Le portrait de Scipion : celui du Romain idéal.*

Homme d'État, il a comme premier devoir d'inspirer la confiance dans l'action humaine et, par conséquent, de délivrer ses amis de la crainte, de sorte que l'entretien *De republica* peut se développer en toute sérénité. Homme supérieur et inspiré, il discerne dans le ciel qui s'étend sur l'Empire l'action des dieux. Mais voici que science et religion vont se rejoindre au moment où il fait le récit du *Songe*. En effet, il sait trois choses : qu'il aura un rôle analogue à celui de Romulus (*Dictator rempublicam constituas oportebit*) ; qu'un danger mortel le guette (*si impias propinquorum manus effugeris*), mais que la voie du destin est *anceps ;* enfin, que Romulus, après l'accomplissement de son œuvre (*De rep.* 2) a été promu au rang des dieux. Il peut donc en déduire une quatrième : si le danger annoncé par la parhélie ne se réalise pas, sa mort, c'est-à-dire l'apothéose de son âme, n'interviendra qu'après sa dictature qui marque son œuvre suprême, c'est-à-dire, au plus tôt, dans un délai de six mois, à savoir, en admettant que les *feriae* aient lieu en avril, que la dictature commence en mai, au plus tôt, en novembre 129. Revenons maintenant à Cicéron : d'après le *Somnium*, une nouvelle éclipse ne peut se produire à Rome qu'après l'achèvement de la « grande année »[2], dont pas même la vingtième partie n'est écoulée depuis la mort de Romulus ; mais elle peut se produire ail-

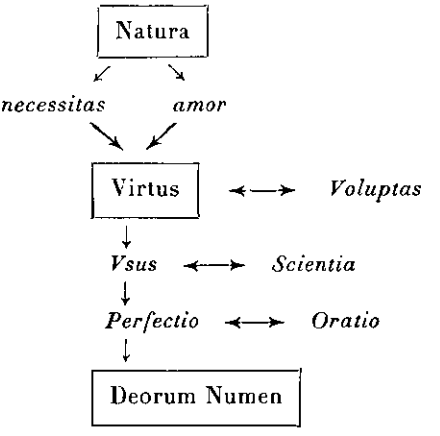
1. Il est d'ailleurs possible que Poseidonios signalait des prodiges aussi dans ses ouvrages historiques. Cf. F. H. G. 285, 78 = Strabon 6, 2, 11, p. 277, pour un prodige de la Guerre Sociale (126).

2. *De rep.* 6, 24 : *quando ab « eadem » parte sol « eodemque » tempore iterum defecerit.*

leurs, puisque, pour chaque homme, nous enseigne le *De diuinatione*[1], son « horizon » diffère selon l'endroit qu'il occupe et donc pour aucun homme l'*ortus occasusque siderum* ne se fait à un moment identique. Or, la Numidie, la Sicile et le Proche-Orient, zone de l'éclipse du 20 novembre 129, n'est-ce pas là précisément le théâtre des hauts faits de l'Africain? Ainsi Scipion a été ravi à l'existence terrestre, avant l'achèvement de son œuvre, par un acte de violence qu'annonce le trouble de la parhélie ; par contre, son apothéose était fixée d'avance par le destin aussi immuable et constant que le retour astronomique de l'éclipse.

2. *La thèse du « prooemium » : l'apothéose des grands hommes d'État.*

Ainsi Polybe et Panaitios ont beau qualifier de κενὰ pareils prodiges. Poseidonios, Varron, Nigidius Figulus, Hipparque même, affirment la συγγένεια (*cognatio*) entre les événements du Cosmos et la vie des hommes. Mais surtout l'idée de l'apothéose, obtenue par la *uirtus*, confirme magnifiquement la thèse du *prooemium* qui peut se résumer par le schéma suivant :



La nature peut donc conduire, par l'exercice de la *uirtus*, à l'essence divine. Or, qu'est-ce que la *uirtus*? *Nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura* (*De leg.* 1, 25). D'autre part, on ne peut étendre son influence plus loin qu'en gouvernant. Les ancêtres ont donc fait très sagement de croire que les héros sont de la famille des dieux au sens propre : *ut et genere etiam putarentur*

1. Cf. *De diu.* 2, 93.

diuino, et non seulement dotés d'un principe divin : *non solum ingenio* (*De rep.* 2, 4). Ayant même origine et même rôle que Romulus (*condere aut consueruare ciuitates*, 1, 12), comment Scipion n'aurait-il pas même fin[1], c'est-à-dire comment cette fin ne serait-elle pas marquée par le même prodige supra-lunaire? Donc, si la parhélie signifie le meurtre, mort violente du corps, l'éclipse ne peut signifier que le passage de l'âme dans l'au-delà, et Laelius dit bien, *De am.* 12 : *Ut ex tam alto dignitatis gradu ad superos uideatur deos potius quam ad inferos peruenisse.*

3. *La version du meurtre* : c'est un sacrilège.

Cette interprétation s'accorde avec l'hypothèse du meurtre et exclut celle du suicide. En effet, dans le *Somnium*, le suicide, cette mort par anticipation, est formellement condamné : il bouleverse l'ordre des choses, tel qu'il a été fixé par le dieu suprême[2]. Une terrible accusation pèse donc sur les meurtriers : ils ont attenté non seulement à l'ordre humain, mais aussi à l'ordre divin. Leur attentat est criminel et sacrilège à la fois[3]. Il est d'ailleurs l'œuvre du parti populaire. Or, de tout temps, ce parti avait nié l'influence divine dans les affaires humaines : n'avait-il pas expliqué la disparition subite de Romulus par le meurtre des patriciens? Mais il faut que le peuple ne perde pas le sens du *sacrum* et du *nefas*. Il faut donc être très prudent en lui révélant des vérités scientifiques qui risquent de porter préjudice au scrupule religieux[4]. Gallus ne voulait d'ailleurs pas que l'astronomie fût divulguée. Seuls des esprits supérieurs voient que science et religion ne s'opposent pas. Mais, de même chez Plutarque, Paul-Émile ne divulgue pas les explications de Gallus.

1. Cf. Sén., *Ad Lucil.* 86 : *animum Scipionis in caelum ex quo erat rediisse persuadeo mihi.*

2. Cf. *De rep.* 6, 15 : *nisi deus is, cuius hoc templum est omne quod conspicio, istis de corporibus custodiis liberauerit, huc tibi aditum patere non potest. Quare et tibi, Publi, et piis omnibus retinendus est animus custodia corporis, nec iniussu eius a quo ille est nobis datus, ex hominum uita migrandum est, ne munus humanum assignatum a deo, defugisse uideamini.*

3. Cicéron, *Ad Quint. fr.* 2, 3, 3, fait parler Pompée, qui déclare qu'il saurait mieux protéger sa vie qu'Émilien, qui s'est fait assassiner par Papirius Carbo. La lettre est de 56. *De or.* 2, 106 et *Ad fam.* 9, 21, 3, Cicéron montre que dans toute la famille des *Papirii* ne se recrutent que des criminels. *De nat. deor.* 3, 80, Cotta dit : *Cur Africanum domestici parietes non texerunt?* Or, Cotta, interlocuteur du *De oratore*, est le neveu de Rutilius Rufus. La tradition du meurtre semble donc remonter au cercle même de Scipion, adversaire du parti populaire.

4. Aussi Tubero s'étonne-t-il, *De rep.* 1, 23, que Paul-Émile ait pu donner l'explication de l'éclipse à l'armée : *docere hoc poterat ille homines paene agrestes et apud imperitos audebat haec dicere?*