

Froidefond, Christian.

Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote /
[par] Christian Froidefond

[Paris ; Gap] : [Ophrys], 1971

403 p. ; 24 cm

Publications universitaires des lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence

Ook verschenen als proefschrift Parijs, 1970

Oorspronkelijk proefschrift Aix-en-Provence

Publications universitaires des lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence

Bibliografie: blz. 359-375

Publications universitaires des lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence

135405173

1260
FROIDEFOND C.
1971

Publications universitaires des lettres et sciences humaines d'Aix-en-Provence

CULTES ÉGYPTIENS, CULTES BACCHIQUES,
ORPHISME ET PYTHAGORISME (*Histoires* II, 49, 81, 123)

L'attribution à certains rois, comme Protée, de cet idéal de morale « laïque » s'explique mieux par le « folklore » que par référence à la traditionnelle physionomie du pharaon, incarnation de « dieux... créateurs du monde, fondateurs d'empires, auteurs et protecteurs de la loi

(583) Certains ont rapproché Protée de Merneptah (cf. WADDELL, *Herodotus Book II*, p. 220) et on a vu que sa légende avait pu emprunter à la biographie de tel autre roi un épisode comparable à celui que raconte Hérodote.

(584) Cf. *sup.*, p. 36 sq.

(585) SPIEGELBERG, Der Aegypterkönig Proteus, *B.I.F.A.O.*, 30 (1930), p. 103 sq. Cf. Diod. I, 62.

(586) Cf. MASPÉRO, *Protée dans la chronologie d'Hérodote et sup.*, p. 38 sq.

(587) Cf. *sup.*, p. 179 sq.

(588) Cf. II, 112.

(589) Cf. *sup.*, p. 45 sq. L'équité de Protée est d'ailleurs liée à ses dons divinatoires : cf. Euripide, *Hél.* 1002-1004.

(590) II, 115.

(591) II, 119.

(592) *Ibid.*

morale » (593). Les fonctions religieuses du roi prévaudront dans l'image que les Grecs se feront du pharaon. Le super fonctionnaire qu'est le pharaon selon Diodore fera preuve lui aussi des vertus éminentes que possède déjà Protée (594). Mais sa vie et sa morale sont surtout celles d'un prêtre (595), ses assistants, ses familiers sont des prêtres (596). Il se peut que des influences sémitiques aient joué un rôle dans cette évolution du type (597). Le souvenir des Rois-Prêtres, l'importance réelle du rôle religieux du pharaon teintaient en tout cas de religiosité des légendes auxquelles un Amasis avait apporté une note gaillardement profane. Mais précisément, dès l'époque d'Hérodote, des influences nouvelles, comme celles du pythagorisme, infléchissaient déjà l'idéal ancien, essentiellement mythique et social, dans le sens de la mystique et de la morale pure (598). Le héros pythagoricien était moins un citoyen d'élite et un arbitre éclairé de la vie de la cité qu'un clerc. Ce nouvel horizon de la morale pouvait se peupler de figures et de types nouveaux.

Rationaliste à ses heures, Hérodote est aussi par bien des points, l'héritier de cette révolution intellectuelle et spirituelle qui, aux VI^e et V^e siècles, tenta d'apporter une solution religieuse aux problèmes que la morale profane ne pouvait plus résoudre.

« C'est l'époque où l'inconnu charme les âmes, où le merveilleux les séduit, où se multiplient les oracles, où se précisent les conceptions relatives à la vie future... (Cette influence) se révèle... dans l'œuvre (d'Hérodote) par l'attention qu'il apporte aux choses de la religion, plus précisément par son respect des mystères, par l'extrême intérêt qu'il prête aux oracles et aux divinités prophétiques, par sa connaissance même des doctrines (nouvelles) » (599). Sur le plan métaphysique, social et doctrinal, un monde neuf se bâtissait, porteur de grandes espérances. On a vu que le caractère insolite, sinon exotique, de ce mysticisme triomphant incitait à en chercher l'origine hors de Grèce, qu'Hérodote lui-même croyait l'avoir trouvée en Egypte (600). C'est du moins la conclusion générale qu'on peut tirer de divers passages, dont l'analyse n'est pas toujours aisée. Qu'à travers les Mystères dionysiaques, l'orphisme et le pythagorisme, la morale, la philosophie et la science de son époque aient été un reflet de la grande sagesse égyptienne, c'est ce qu'il semble très nettement affirmer : < Αἰγύπτῳ > ἐμολογέουσι... ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεσμένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ χιρπύλοισι καὶ Πυθαγορείοις : « (Les Égyptiens)

(593) J. BAILLET, *Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Egypte*, p. 625.

(594) Cf. Diodore, I, 70, 6.

(595) Cf. I, 70, 9, etc... Mais Diodore connaît aussi le type, plus hellénisé, du pharaon législateur (I, 94 sq.).

(596) Cf. I, 73, 4, etc...

(597) Cf. HEIDEL, *Hec. and the Eg. Pr.*, p. 101, note 1.

(598) P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses*, p. 93-147.

(599) SOURDILLE, *Hérodote et la Religion de l'Egypte*, p. 22-23.

(600) Cf. sup., p. 154, et II, 49.

sont d'accord avec les prescriptions des cultes qu'on appelle orphiques et bacchiques, lesquels sont en réalité égyptiens et pythagoriciens » (601). Ce rapprochement, en fonction de l'Egypte, du culte dionysiaque, de l'orphisme et du pythagorisme, aussi intéressant pour l'histoire du « mirage égyptien » que pour celle de la pensée et de la religion grecques, a été souvent, et très diversement, commenté. Le passage dans son ensemble implique apparemment que les rites dionysiaques, importés d'Egypte par Mélampous (602), subirent encore une influence égyptienne indirecte à travers le pythagorisme dont ils se seraient largement inspirés. On a vu (603) en effet que l'origine égyptienne du pythagorisme ne semble pas faire de doute pour Hérodote. Ce serait encore, par le truchement de la doctrine du maître de Samos, à l'Egypte que remonterait l'orphisme, dont Hérodote conteste à plusieurs reprises, plus ou moins explicitement, l'originalité (604). D'autre part, la plupart des auteurs s'accordent pour reconnaître dans les ὄργια bacchiques auxquels fait allusion le chapitre 81 (605), les μυστήρια au cours desquels était mimée en Egypte la passion d'Osiris-Dionysos (606), c'est-à-dire l'équivalent de la partie dionysiaque des Mystères d'Eleusis (607).

La religion occupe, et à juste titre, dans le livre II une place prépondérante. Le rapprochement opéré par Hérodote entre certains rites et les doctrines philosophiques les plus représentatives de son époque, non seulement celles d'Orphée et de Pythagore, mais probablement aussi celles de Phérécyde, d'Empédocle (608), n'était même pas nécessaire pour qu'on fût tenté d'attribuer à la science sacerdotale des Égyptiens les constructions intellectuelles et les spéculations morales qui jouèrent en Grèce un si grand rôle jusqu'au V^e siècle. Notons tout d'abord que, par un curieux transfert, la religion grecque elle-même devait en tirer, aux yeux des Modernes, un bénéfice : à la faveur du secret qui n'a jamais cessé d'entourer les rites éleusiniens et les cultes mystiques en général, on a été tenté d'attribuer à ces derniers, d'après les termes mêmes du texte d'Hérodote, et en fonction des interprétations de certains auteurs tardifs, une profondeur philosophique et une cohérence doctrinale qui les

(601) II, 81. L'établissement même du texte est discuté : cf. L. MOULINIER, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris, 1955, p. 9-10.

(602) II, 49.

(603) Cf. sup., p. 160-161 et II, 123.

(604) Cf. II, 53 et 123. Sur toutes ces questions, cf. P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses*, p. 93 sq. et L. MOULINIER, op. cit., p. 8-13.

(605) (τοῦτων τῶν ὀργίων).

(606) II, 171.

(607) Cf. SOURDILLE, *Hérodote et la religion de l'Egypte*, p. 283 et n. 1. Selon E. BLOCHET au contraire (De l'autonomie de l'évolution de la philosophie grecque, *Le Muséon*, 1934, p. 123-166 et 297-345), Hérodote n'aurait jamais affirmé franchement l'origine égyptienne des Mystères d'Eleusis : E. BLOCHET ne s'appuie que sur le chapitre 49, ce qui implique une interprétation de II, 81 fort différente de celle que nous proposons ici.

(608) Cf. II, 123, et WIEDEMANN, *H. zw. B.*, ad loc.

apparenteraient vraiment aux grands mouvements de pensée du VI^e et du V^e siècles.

HÉRODOTE ET L'« ÉSOTÉRISME » ÉGYPTIEN

Ainsi l'Égypte, qui inspira si souvent les rêveries des Stoïciens et des Néo-Platoniciens, se trouve-t-elle également à l'origine d'audacieuses théories modernes, comme celles de V. Magnien. Il en reste peu de choses (609), mais elles ne manquent pas d'intérêt pour notre propos, car cet aspect moderne d'un « mirage grec » se rattache, par le canal d'Hérodote, à l'idéalisation de l'Égypte : « Suivant la trace (de Diodore de Sicile, Plutarque, Clément d'Alexandrie, Origène) des égyptologues ont vu dans les cultes et mythes égyptiens « un symbolisme raffiné qui dissimulait sous des images grossières les concepts les plus purs et les plus abstraits des religions et des philosophies modernes; ils y ont reconnu de la manière la plus évidente le panthéisme, le monothéisme... que n'y ont-ils pas reconnu ? et comme ces doctrines ne ressortaient pas clairement de l'ensemble des faits rigoureusement interprétés, ni des textes pris dans leur sens littéral..., ils ont relégué dans le secret des mystères ces doctrines élevées que la pleine lumière ne manifestait pas à leurs yeux » (610). L'auteur de ces lignes s'est employé avec succès à démontrer (611) que les doctrines égyptiennes n'eurent jamais rien d'ésotérique, que l'ésotérisme égyptien n'eut jamais rien de doctrinal. On ne croit plus, c'est un fait, à l'existence de Mystères égyptiens, ni au sens éleusien du mot, ni en son sens de « mystère » (612). Mais on peut se demander si ce n'est point encore par un effet subtil du « mirage égyptien » que les contempteurs de ces thèmes périmés ont voulu les prêter à Hérodote. Car, sollicitées par ceux qui ont cru en l'existence d'une doctrine éleusinienne, les données du livre II le sont aussi par ceux qui, comme Sourdille, refusent à juste titre de croire en l'existence d'une doctrine égyptienne. Y a-t-il vraiment, dans ce que rapporte Hérodote, de quoi penser que, selon lui, les Égyptiens connaissaient « des mystères... c'est-à-dire un ensemble défini de cérémonies et surtout de doctrines régulièrement réservées à un certain nombre de fidèles préalablement initiés » (613) ? Notons d'abord, à propos du pseudo-ésotérisme égyptien, que dans le livre II Hérodote justifie toujours sa discrétion en matière de religion par des motifs per-

(609) Cf. P. ROUSSEL, *Les mystères d'Eleusis*, R.E.A., 31 (1929), p. 261-264; A. BOULANGER : V. Magnien, *Notes sur l'antique théologie grecque*, R.E.A., 32 (1930), p. 415-416; G. MÉAUTIS, *Les dieux de la Grèce et les mystères d'Eleusis*, Paris, 1959, p. 93.

(610) SOURDILLE, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, p. 291.

(611) *Ibid.*, p. 283-336.

(612) Cf. G. NAGEL, *Les « mystères » d'Osiris dans l'ancienne Égypte*, *Eranos-Jahrbuch*, 11 (1944), p. 145-166.

(613) SOURDILLE, *op. cit.*, p. 334.

sonnels, ceux mêmes auxquels il fait allusion au chapitre 3. On peut raisonnablement en déduire, comme le reconnaît assez curieusement Sourdille lui-même (614), qu'il s'est « tu probablement beaucoup moins par égard pour les Égyptiens qu'en considération des Grecs ». Du reste, comment aurait-il pu croire que les foules innombrables qui, par toute l'Égypte, célébraient les fêtes d'Isis et d'Osiris (615) ou pratiquaient certains rites familiers à la mystique grecque (616) fussent composées d'initiés (617) ? Le mot *τελετή* qu'il emploie au chapitre 171 s'applique plutôt aux fêtes de Déméter célébrées en Grèce qu'aux fêtes égyptiennes correspondantes. Un seul passage, à vrai dire, pourrait servir de fondement à l'interprétation de Sourdille : *Ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ἐκείνῃ τὰ θεῖα πάντα αὐτοῦ κατὰς ποιεῖσι, τὰ καλεῖται μυστήρια Αἰγύπτου* : « On donne auprès de ce lac, la nuit, des représentations de Sa passion (618), que les Égyptiens appellent des mystères » (619). Que le mot *μυστήρια* dérive de *μύω* ou de *μύσις* (620), une chose est sûre, c'est que « les Anciens savaient et sentaient que le *mystère*, le *secret* n'était pas l'élément principal d'un « mystère » (621). Beaucoup plus importants pour la compréhension du mot étaient les divers rites de purification (622), le déroulement d'un drame sacré (623), enfin la communication d'un *ἱερὸς λόγος*. Il est probable qu'Hérodote, qui eut plus d'une fois l'occasion de constater la présence de ces trois éléments dans la liturgie égyptienne (624), ne songe point à autre chose lorsqu'il dénomme *μυστήρια* les festivités célébrées en l'honneur d'Osiris.

Quant aux *ἱεροὶ λόγοι*, que l'auteur des *Histoires*, dans sa piété scrupuleuse, refuse de révéler, « n'allons pas croire... qu' (ils) eussent une élévation morale ou une portée philosophique extraordinaire... » (625). N'allons pas croire surtout qu'Hérodote leur ait attribué nécessairement, et dans tous les cas, une telle portée. Les *ἱεροὶ λόγοι* purement égyptiens (donc non soumis au secret) qu'il rapporte (626) n'ont rien qui les élève au-dessus de n'importe quel mythe étiologique, rien qui les apparente à un système philosophique. Inversement, la croyance en l'immortalité de l'âme, qu'illustraient

(614) *Ibid.*, p. 336.

(615) II, 61, 62.

(616) II, 81.

(617) L'explication qu'avance SOURDILLE (p. 288-289) est, de son aveu même, « fort singulière ».

(618) La passion d'Osiris-Dionysos.

(619) II, 171.

(620) HARRISON, *Prolegomena*, p. 154, opte pour cette dernière origine.

(621) *Ibid.*

(622) *Ibid.*, p. 153-155.

(623) Sur l'importance de cet élément dramatique dans les fêtes religieuses égyptiennes, cf. G. NAGEL, *loc. cit.*, et E. DRIOTON, *Théâtre et Mystères, L'amour de l'Art*, 23, n° III (1948), p. 200-204.

(624) Voir en particulier, II, 61, 62, 81.

(625) G. MÉAUTIS, *Eudoxe de Cnide et l'Égypte : Contribution à l'étude du syncrétisme gréco-égyptien*, R.P., 43 (1919), p. 23.

(626) Voir par exemple, II, 42, 63.

l'intention avouée de proposer une comparaison limitée entre Lacédémone et l'Égypte. Or, quant au fond, le *Busiris* constitue, répétons-le, un ensemble cohérent. Certes l'action du législateur — si importante d'ailleurs dans les *Πολιτεία* des sophistes — n'y introduit qu'une unité superficielle. Mais l'œuvre même de ce législateur apparaît comme un véritable système dès qu'on porte son attention, non plus sur la caste des guerriers (qui est au centre de toutes les *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*), mais sur celle des prêtres. C'est la philosophie, apanage des prêtres, qui est à l'origine de la *πολιτεία* égyptienne (84), qui conditionne la morale (85) et l'activité politique (86) d'une part, les règles de la piété d'autre part (87), la piété constituant par ailleurs le plus ferme soutien de l'ordre politique (88). Il est peu vraisemblable qu'Isocrate, même si on le juge moins sévèrement que Willamowitz (89), ait pu intégrer sans peine ce système théocratique à une *Λακεδαιμονίων Πολιτεία* ou en ait même eu le désir à l'occasion d'un ouvrage dont il ne cache pas la futilité. Ajoutons que, malgré un certain nombre d'affinités d'ordre politique avec le pythagorisme (90), Isocrate ne semble point s'être particulièrement intéressé à la doctrine du samien, pas plus qu'à celles de ces *πλῆκοι σοφιστῆς* dont il parle avec tant de mépris dans le *Sur l'Échange* (91).

HYPOTHÈSE D'UNE *Πολιτεία Αἰγυπτίων* D'INSPIRATION PYTHAGORICIENNE

Par suite, s'il reste indubitable que le *Busiris* est issu d'une *Πολιτεία*, on peut par contre douter que les institutions de Lacédémone ou d'Athènes aient été l'objet de cette *Πολιτεία*. Le modèle d'Isocrate semble avoir été, bien plutôt, une *Πολιτεία Αἰγυπτίων* d'inspiration pythagoricienne.

Il peut paraître étrange, dans cette hypothèse, que l'auteur grossisse tellement la dette de Pythagore envers l'Égypte (92). Pour Delatte (93), la partie de la légende de Pythagore qui concerne ses voyages à l'étranger « paraît avoir une origine indépendante de la tradition de l'École. Pythagore, démon ou dieu, n'avait, en effet, rien à apprendre auprès des prêtres ou savants étrangers ». Mais il est probable que le passage concernant les emprunts du philosophe

(84) Cf. *Bus.* 16 (ἀπαντας δὲ τοὺς ἀριθμοὺς περιλαβόν) et 22 (φιλοσοφίας ἀκοήν κατέδειξαν ἢ... νομοθετήσαν... δύναται).

(85) *Bus.* 23.

(86) *Ibid.* (τὰ μέγιστα τῶν πραγμάτων).

(87) *Bus.* 28 (τὴν τ' ἄλλην φιλοσοφίαν... καὶ τὰ περὶ τῆς θυσίας).

(88) *Bus.* 24 sq.

(89) Platon, I, p. 493; II, p. 110, note 3.

(90) Cf. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, p. 275, et inf., p. 253 sq.

(91) § 268, etc...

(92) *Bus.* 28-29.

(93) *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, 1922, p. 152.

aux prêtres égyptiens est tout entier de la main d'Isocrate. Comme dans la *πρηνθήκη* lacédémonienne, le ton s'y fait plus personnel et contient des allusions fielleuses à la trop brillante réussite, sinon de Pythagore lui-même, du moins de ses disciples (94). Isocrate a peut-être voulu, précisément, dénoncer une dépendance que son modèle n'aurait pas marquée assez nettement à son gré. De toute façon, il n'était pas dans la mentalité pythagoricienne de refuser, surtout dans le domaine de la politique, des parrainages antiques que recherchaient par ailleurs tous les auteurs de *Πολιτεία*, et en particulier tous ceux qui étaient affiliés au pythagorisme (95). Aux théoriciens politiques du IV^e siècle convient tout particulièrement ce qu'écrit G.C. Field (96) à propos, précisément, des Pythagoriciens : « Les philosophes eux-mêmes paraissent préoccupés de renier la paternité de découvertes qui leur appartiennent réellement, et d'essayer de les mettre au compte de quelque autorité ancienne ». Les sectateurs de Pythagore, qui n'hésitaient pas à louer à l'occasion les législations des autres pays (97), pouvaient, sans nuire à la légende de leur Maître, le rattacher à un pays dont les coutumes et les lois avaient avec leur propre doctrine des affinités garanties depuis Hérodote par la tradition littéraire.

Enfin, Isocrate lui-même n'a-t-il pas pris soin d'indiquer qu'il avait puisé son éloge de l'Égypte à une source contemporaine ? L'allusion du chapitre 17 ne peut viser que des Pythagoriciens du IV^e siècle (*ἐπιχειροῦντας, εὐδοκίμαζοντας, προκρίσειθαι*) que des laudateurs récents (*πολλοὶ... τῶν ἑνῶν*) (98) de l'Égypte.

Si c'est bien d'une *Πολιτεία Αἰγυπτίων* que s'est inspiré l'auteur du *Busiris*, il serait intéressant pour notre propos de dater, même approximativement, ce jalon fort important dans l'histoire du « mirage égyptien » : la date probable de composition du *Busiris* (385) fournit un *terminus ante quem*. D'autre part, l'allusion à la stabilité de la royauté égyptienne (99) ne peut se justifier que si l'ouvrage a été écrit assez longtemps après le début de la XXVIII^e dynastie ou, plus vraisemblablement encore, pendant le règne d'un des souverains de la XXIX^e dynastie. C'était l'époque de la suprématie lacédémonienne, qu'Isocrate reconnaît non sans aigreur (100), et dont l'affaiblissement ne devait que s'amorcer avec la guerre de Corinthe. En ce début du

(94) Il n'est pas certain que la périphrase du § 24 (ὅσοι... σφῆς αὐτοῦς) vise Pythagore. L'allusion directe du § 28 n'est pas nécessairement péjorative (cf. inf., p. 254). Au contraire le § 29 s'en prend aux disciples de Pythagore comme à des rivaux. Il contient un cruel jeu de mots (*συγώντας*) visant l'ἐχθροῦς pythagoricienne. Cf. BOYANCÉ : M. Timpanaro Cardini, *Pythagorici — Testimonianze e Frammenti* (Compte-rendu bibliographique), *R.E.G.*, 72 (1959), p. 412-414.

(95) Cf. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, p. 186.

(96) Plato and his Contemporaries, Londres, 1948, p. 176-177.

(97) Jamblique, *Vie de Pythagore*, 260. Cité par DELATTE, *op. cit.*, p. 53.

(98) *Bus.* 28.

(99) *Bus.* 17.

(100) *Bus.* 19-20.

iv^e siècle, l'activité intellectuelle et spirituelle des confréries pythagoriciennes établies en Grèce, à Thèbes, Phlionte, Lacédémone, peut-être même Athènes (101), dut bénéficier du regain de prestige de Sparte : car entre le laconisme et le pythagorisme existèrent toujours des affinités (102) qui ne sont pas sans intérêt pour l'histoire du « mirage égyptien » (103).

Ainsi le *Busiris* ne serait que le reflet d'un reflet de l'Égypte, ne porterait témoignage sur elle qu'au second degré. Œuvre, par ailleurs, de circonstance et véritable *παιγνιον* de sophiste amateur, cet éloge de l'Égypte ne peut nous révéler tout ce que son auteur pensait, ou savait, de la civilisation égyptienne : il fait partie de plein droit, à titre d'imitation avouée et d'exercice rhétorique, de cette littérature sophistique dont on a pu dire qu'elle était « vide le plus souvent de pensée personnelle et de sincérité » (104). Pourtant la portée de cette sincérité, si minime soit-elle, doit être définie d'abord : car il y a, dans toute œuvre sophistique, deux parts : celle du *κρίσις*, de la virtuosité, de la mauvaise foi et celle, non négligeable pour notre propos, qui fait que l'œuvre demeure, en dépit des intentions de l'auteur, le reflet d'opinions historiquement intéressantes. Étudier le « mirage égyptien » dans le *Busiris*, c'est étudier d'abord dans quelle mesure l'utilisation de l'Égypte n'a été pour Isocrate qu'un artifice parmi d'autres ; c'est dégager ensuite l'image idéalisée de l'Égypte qu'ont utilisée, mais aussi contribué à créer, les préoccupations militantes de l'époque.

**

Le *Busiris*, dans son ensemble, est né d'un souci de polémique : Isocrate a voulu surenchérir sur la maladroite *ἀπολογία* de Polycratès, sans rien concéder à la légende de Busiris (105). Encore ne s'agit-il là que de la personnalité fabuleuse du roi d'Égypte (106). Plus lourde de conséquences est l'allusion aux emprunts faits par

(101) Cf. WILAMOWITZ, *Platon*², II, p. 116.

(102) Cf. OLLIER, *Le mirage spartiate*, p. 197-206.

(103) Aussi douteuse que soit l'authenticité du *Περὶ Νόμου καὶ Δικαιοσύνης*, attribué à Archytas (cf. DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, p. 121 sq.), il est indubitable que la persistance d'une expérience politique pythagoricienne à Tarente — la seule de ce genre qui survécût en Grèce depuis 410 — dut inspirer ceux mêmes des sophistes qui ne partageaient pas les idées de Pythagore et de ses disciples. Directement ou indirectement (peut-être par l'intermédiaire de Gorgias, maître d'Isocrate), une telle expérience dut enrichir la littérature politique de *τότοι* nouveaux. Il serait facile de rapprocher, sur bien des points, le *Περὶ Νόμου* du *Busiris*. Mais ce serait s'avancer trop loin sans doute sur le terrain des conjectures.

(104) ROBIN, *La pensée grecque*, p. 177.

(105) *Bus.* 4 sq., 30 sq.

(106) Le *Busiris* (ou la tradition dont il découle) contribue peut-être, à l'occasion, à la légende osirienne. L'étymologie du nom de la ville de Busiris (Pi-Osiris) une fois élucidée, le grand dieu, devenu par ailleurs selon l'interprétation évhémériste un roi civilisateur, a pu être rapproché du Busiris grec et endosser une partie de ses *εὐρήματα* (cf. Plutarque, *De Iside*, 13 et *passim*).

Pythagore aux Égyptiens. Le philosophe de Samos a retiré de ces emprunts une gloire dont ses disciples, rivaux (?) d'Isocrate, ont à leur tour profité : si bien que, de la Vallée du Nil aux cercles philosophiques de l'Athènes du iv^e siècle, le prestige de la sagesse égyptienne n'a cessé d'agir, apportant considération et profit. L'idée d'un séjour de Pythagore en Égypte — quoique déjà attestée par Hérodote (107), l'idée, tout à fait neuve celle-là (108), de l'importation en Grèce par le Samien de certaines conceptions politiques des Égyptiens, si elle ne figurait pas dans la *Πολιτεία* dont s'est inspiré Isocrate, a pu, on l'a vu (109), lui être suggérée à titre de commentaire par quelque rivalité d'école. Plus complexe est sans doute le rôle de l'Égypte dans les réflexions spartophobes des chapitres 19 et 20. L'éloge assez vague du chapitre 17 (*Δικαιοσύνην... ἀριστὰ διακρίνῃ τὴν αὐτῶν πόλιν*) s'assortit en effet d'observations et de critiques fort précises. Certes, les Lacédémoniens ont le mérite de défendre eux-mêmes leur cité sans employer de mercenaires : mais ils doivent cet usage à l'Égypte, et en compromettent les effets par leur oisiveté (*ἀργία*) et leur désir de domination (*πλεονεξία*) (110). Les prescriptions qui assurent à Lacédémone l'entière subordination des guerriers à l'État (111) n'ont assurément rien de spécifiquement égyptien : les quelques passages d'Hérodote que nous avons invoqués (112) n'ont pu servir que de prétexte à un parallèle humiliant pour Lacédémone. Bien plus : à une époque où les mésaventures égyptiennes des mercenaires grecs défrayaient l'histoire d'Athènes et de Sparte, Isocrate, en vantant l'*ἀνδρεία* égyptienne, faisait preuve de la plus éclatante mauvaise foi ! C'est qu'il voulait, grâce à l'Égypte, faire la leçon à la fois à sa patrie et à Lacédémone. Celle-ci, sortie ébranlée, mais victorieuse, de la guerre de Corinthe, se présentait toujours comme la rivale la plus sérieuse d'Athènes. Pour l'hégémonie de la Grèce, Athènes, en dépit de ses revers, avait de plus en plus recours à ces armées de mercenaires dont Isocrate s'efforcera à maintes reprises (113) de montrer l'influence néfaste sur sa politique. La fiction égyptienne permettait à l'auteur du *Busiris* de morigéner Athènes sans exalter Lacédémone. Ce qu'a de délibéré ce procédé confirmerait, s'il en était besoin, que les chapitres 17 à 20 sont parmi les plus « sérieux » de cette œuvre frivole. En dépit du sujet d'ensemble, l'Égypte n'y joue qu'un rôle d'« utilité » : malgré Hérodote et la tradition vague, mais solide, qui apparentait Lacédémone à l'Égypte, c'est à Athènes que, dans le *Panathénaïque* (114), Isocrate rapportera tout ce que la constitution lacédémonienne a de meilleur.

(107) II, 81, 123.

(108) Les emprunts que signale Hérodote sont d'ordre uniquement religieux ou philosophique.

(109) Cf. *sup.*, p. 247.

(110) *Bus.* 20.

(111) *Bus.* 18.

(112) Cf. *sup.*, p. 242-243.

(113) *Sur la Paix*, 42, 48, 95 sq.; *Archidamos*, 76.

(114) 153-154.

Si les intentions polémiques sont, dans le *Busiris*, assez évidentes, il est plus difficile de délimiter les développements proprement rhétoriques, même ceux qui, nécessités par le genre de l'ἔπαινος, ont été ajoutés par Isocrate à l'ouvrage plus sérieux dont il s'est inspiré.

ELOGE DU PAYS D'EGYPTE

Il ne semble pas que l'éloge du pays proprement dit (115) ait été déplacé dans une Πολιτεία : depuis Hippocrate (116), les théoriciens politiques n'avaient cessé d'insister sur l'importance déterminante du τόπος et de la χώρα dans l'élaboration des lois. Les Pythagoriciens — qui furent peut-être à l'origine de la théorie parméniennienne des zones climatiques — avaient sur ce déterminisme géographique des idées précises (117). Mais dès lors qu'il s'agit de la Vallée du Nil, et d'un fleuve qui, depuis Homère, avait été le sujet de τόπος : en vers ou en prose, il devient difficile de faire la part du théoricien politique et celle du rhéteur. Polycratès lui-même avait, dans son éloge de Busiris, exploité dans le même sens qu'Isocrate, mais avec l'aide de la mythologie, ce thème privilégié (118) ; Théocrite, dans son très conventionnel ἐγκώμιον de Ptolémée, ne manquera pas de lier l'éloge de la Vallée du Nil à celui de son roi (119). Assez vagues et rhétoriques sont, dans le *Busiris*, les éloges hyperboliques du pays dans son ensemble : le meilleur lieu de séjour (120), le plus beau pays du monde (121), grâce à une situation privilégiée (122) qui lui assure les productions les plus abondantes et les plus variées (123). Ces superlatifs ne correspondent guère aux théories des zones, qui ne considéraient pas comme des plus propices le climat du pays des « hommes noirs ». En tout cas, Isocrate, comme tous ses compatriotes, ne devait jamais penser qu'aucun ciel pût être plus favorable à l'homme que celui de la Grèce (124). Mais il a eu, peut-être d'après son modèle pythagoricien (125), le mérite de rattacher ces hyperboles à une explication rigoureuse et systématique des conditions de vie égyptiennes. Le Nil, bien entendu, en est la clef. Il assure d'abord la protection (ἐνδοξία) (126) du pays. Isocrate, comme sans

doute ses devanciers (127), tire la leçon des expéditions d'Egypte ; elles avaient amplement démontré la valeur stratégique de cette redoute naturelle qu'était le Delta, et les considérations du *Busiris*, pour être générales, ne s'en inspirent pas moins de faits très précis : il s'agit des déconvenues, toutes récentes encore en 385, des généraux d'Artaxerxès (128), ou plus précisément encore, du premier séjour de Chabrias en Egypte (129), séjour que le stratège mit sans doute à profit pour commencer les travaux de fortification du Delta, son plus grand titre de gloire (130). Comme tout bon législateur, Busiris avait choisi, pour installer son peuple, un pays non seulement inexpugnable, mais propre à lui assurer une subsistance suffisante (131) grâce à l'agriculture et au commerce : or le Nil, permettant une irrigation indépendante des caprices atmosphériques (132) et constituant une voie d'accès idéale pour les importations et les exportations (133), a doté l'Egypte de tous les avantages que se partagent d'ordinaire les grandes plaines continentales et les îles. Elle est grâce à lui un continent insulaire (134). Incontestablement le thème, jusque là purement poétique ou scientifique, du Nil se trouvait enrichi de considérations économiques et politiques : l'ᾠδὴ ῥητορική des chapitres 11 à 14 du *Busiris* est donc plus apparente que réelle et les paradoxes de la géographie égyptienne sont mis en valeur avec une fermeté tout à fait digne d'un traité politique.

LES BIENFAITS DE LA SPÉCIALISATION

Au contraire, le développement concernant la supériorité égyptienne dans le domaine des techniques (τέχναι, ἐπιστήμαι) (135) apparaît beaucoup plus pauvre et conventionnel : il se limite à une comparaison emphatique et se cantonne dans des généralités. L'auteur (Isocrate, ou plutôt son modèle) a visiblement hâte de se retrouver sur un terrain plus sûr, celui des institutions politiques. Non point qu'après Hérodote, les mérites des artisans et artistes égyptiens n'aient été suffisamment établis pour permettre de beaux effets de rhétorique : mais, visiblement, il s'agissait d'une supériorité admise globalement et presque *in abstracto*. Dans le *Busiris*, elle apparaît plutôt comme un postulat d'où se déduit la seule constatation vraiment importante, celle des avantages de la spécialisation. Le principe a

(115) *Bus.* 11-14.

(116) Cf. *sup.*, p. 131.

(117) DELATTE, *Essai sur la politique pythagoricienne*, p. 93 sq.

(118) *Bus.* 31, cp. 13.

(119) *Idylles*, XVII, 77-80.

(120) *Bus.* 11.

(121) *Bus.* 15.

(122) *Bus.* 12.

(123) *Ibid.*

(124) *Aréop.* 74. Cf., dans un contexte semblable, Platon, *Timée*, 24 c.

(125) DELATTE rapproche de certains textes politiques pythagoriciens les

§ 11 sq. du *Busiris* (p. 94).

(126) *Bus.* 13.

(127) La chose est sûre pour Polycratès, qui mettait au crédit de Busiris l'existence même du Delta (*Bus.* 31).

(128) Cf. *sup.*, p. 237.

(129) Sur ce séjour, cf. MALLET, *Les Rapports...*, p. 95 et note 5.

(130) Cf. Plin. *Hist. nat.* V, 14.

(131) *Bus.* 13, 15.

(132) *Bus.* 13.

(133) *Bus.* 14.

(134) *Bus.* 14. Cf. Et. de Byzance, s.v. Δέλτα : ... νῆσος Αἰγύπτου.

(135) *Bus.* 17.

surtout plus valable. L'archaïsme égyptien jouerait ainsi le même rôle que l'exotisme dans certaines œuvres philosophiques ou moralisantes comme, par exemple, la *Cyropédie* (247). A vrai dire, le « dépaysement » n'est pas seulement destiné à faire apparaître, par comparaison, des vérités que le particularisme des mœurs a obscurcies. Il s'accompagne, dans la plupart des cas, d'une aspiration nostalgique vers quelque forme de civilisation plus naturelle et naïve, et se fonde presque toujours, en droit, sur l'idée que la société dans laquelle vit l'auteur résulte d'une plus ou moins longue dégradation. Voltaire auteur des *Contes philosophiques* renie, malgré qu'il en ait, le philosophe moderniste du *Mondain*. La « curiosité de Platon s'est portée avec une prédilection marquée vers les formes les plus spontanées et les plus naïves de la pensée » (248) et aussi de la vie sociale. Mais c'est dans un passé relativement récent qu'il a situé l'âge de l'innocence et de la vertu : à l'époque des premières cités doriennes, ou de la grandeur de Lacédémone. Le passé de l'Égypte — ou plus exactement l'« uchronie » (249) égyptienne — ne sert point à prouver que l'avenir de l'homme est derrière lui, mais permet de greffer artificiellement l'idéal philosophique sur la réalité historique. Supériorité de la dialectique sur le dogmatisme des Sophistes, telle est la leçon du mythe de Theuth; description d'une Athènes idéale, telle est la raison d'être du mythe du *Timée*. Cela ne va pas sans contradictions apparentes puisque, dans le premier cas, l'Égypte sert à critiquer l'Écrit au nom d'une tradition orale, et, dans le second, la tradition orale grecque au nom des écrits sacrés de l'Égypte : mais dans l'un et l'autre cas, le plus vieux pays du monde garantit et autorise les hardiesses novatrices de la pensée.

Pourtant l'antiquité même de l'Égypte en fait, d'une autre façon, un exemple privilégié : dans un monde où tout se dégrade, même les cités les plus proches de la perfection (250), l'organisation égyptienne (251) a subi plus que toute autre l'épreuve de la durée. Par là, sa situation historique reste privilégiée en tant que telle aux yeux du théoricien (252). C'est ce qu'il ne faut pas oublier en essayant de reconstituer l'image que Platon a pu se faire de l'Égypte de son temps, d'apprécier la valeur d'ensemble des jugements divers et parfois contradictoires qu'il a portés sur elle.

(247) D'autres rapprochements seraient peut-être possibles si le roman grec, qui semble plus ancien qu'on ne l'a longtemps cru, nous était mieux connu.

(248) L. ROUX, *loc. cit.*, p. 290.

(249) Le mot, appliqué, dans son contexte, au mythe du *Politique*, est de J. Bidez, *Eos*, p. 66.

(250) *République*, 546 a.

(251) *Διακόνησις καὶ οὐνταξις* (*Timée*, 23 c).

(252) Cf. *Politique*, 302a (le passage peut bien s'appliquer, entre autres, à l'Égypte).

L'ÉΠΟΛΙΣ ÉGYPTIENNE ET LE PYTHAGORISME

Si la plus antique Égypte et ses archives servent, pour ainsi dire, dans le *Timée*, à ancrer dans l'Histoire une Athènes fabuleuse, c'est bel et bien à l'Égypte contemporaine de Solon que le prêtre demande une confirmation irréfutable de ses dires. L'évidence de faits constatables (*ἐνθάδε γὰρ ἀνεπαύετο*) (253) permet paradoxalement une extrapolation favorable à Athènes, mais c'est parce que le caractère exemplaire des institutions égyptiennes échappe à toute comparaison actuelle. Aucun pays, aucune cité, grecque ou barbare, n'a jamais obtenu de Platon panégyrique aussi complet en sa brièveté. En vérité c'est un « système » égyptien que décrit à grands traits le prêtre de Saïs, et les mots *δικαίωμα*, *σύστασις* (254) évoquent beaucoup plus, dans ce contexte, qu'une simple organisation politique. La conséquence de cette « organisation d'ensemble » octroyée par les dieux est bien sûr l'ÉΠΟΛΙΣ (255), mais l'ÉΠΟΛΙΣ parfaite (par opposition à telle ou telle de ces réussites politiques de hasard et de détail que Platon emprunte aux cités grecques ou barbares) se fonde sur la nature même des choses. L'auteur de la *République* (dont les thèses servent de point de départ au *Timée*) (256) ne pourrait sans se déjuger accorder à l'Égypte l'ÉΠΟΛΙΣ sans la créditer du même coup de toutes les découvertes intellectuelles qui aboutissent à l'organisation politique idéale ou, au contraire, en découlent. La tripartition sociale égyptienne, fortement marquée par le prêtre (257), correspond à celle de la *République* et obéit aux impératifs de la sociologie platonicienne. La hiérarchie des classes n'est que suggérée, mais le résumé tout récent de thèses antérieures (258) rendait sur ce point toute précision superflue. Par contre le strict compartimentage corporatif de la classe des artisans (259) marque explicitement que la société égyptienne obéit à la loi de la division du travail et de la spécialisation, loi essentielle pour Platon (260), et prouve du même coup que la tripartition a, en Égypte comme dans la *République*, une valeur économique en même temps que politique. Par ailleurs, les trois classes, hiérarchisées et profondément différenciées, obéissent comme un tout organique à la Loi, qui les a créées, qui les maintient distinctes (261), et qui a su les faire concourir au développement de la civilisation. Si la partie « pédagogique » de la *République* analyse

(253) *Timée*, 24 a.

(254) *Timée*, 23 e, 24 c. Cp. Isocrate, *Busiris*, 17.

(255) *Timée*, 23 c (*εὐνομούμενη*), 24 d (*εὐνομούμενον*).

(256) *Timée*, 17 b sq.

(257) *Timée*, 24 a (*χωρὶς ἀφορισμένον, οὐκ ἐπιμεγνύμενον*), 24 b (*χωροῦσμενον*).

(258) *Timée*, 17 c sq.

(259) *Timée*, 24 a (*Καθ' αὐτὸ ἕκαστον, ἄλλω δὲ οὐκ ἐπιμεγνύμενον δημοκρατεῖ*).

(260) Cf. L. ROUX, Platon et la science sociale, *R.M.M.*, 21 (1913), p. 211-255.

(261) *Timée*, 24 ab.

selon un mouvement ascendant le rôle de la *φρόνησις* dans la dynamique sociale, et son utilisation à des fins de moins en moins utilitaires, jusqu'à la pratique de la philosophie, le *Timée* en revanche doit, à cause de la fiction du nomothète divin (en l'occurrence Nèith-Athéna), décrire la création de la société tripartite et en déduire le développement à partir de son principe même. Mais ce principe, dans les deux cas, reste identique : c'est l'activité de la classe dirigeante qui légitime l'organisation sociale. Comme la cité idéale, l'organisation égyptienne trouve sa justification dans les activités de l'esprit, et c'est de la *φρόνησις* que la loi s'est occupée d'abord et surtout. Bien plus : alors que l'idéalité de la cité de la *République* apparaît d'abord à travers une étude de l'homme, la société égyptienne du *Timée* se situe au centre de perspectives plus vastes, comme l'intermédiaire entre l'ordre humain et l'ordre universel, qu'elle reflète et que l'effort de l'esprit lui a révélé : « Et pour l'esprit, vous voyez sans doute combien la loi en a pris soin par ici, dès le début, comment, en étudiant l'ordre du monde (*κόσμος*), elle a su tirer des principes de cette étude divine les règles de la divination et de la médecine, et nous faire acquérir toutes les autres sciences qui font suite à celle-là » (262). Telle quelle, la description de la société égyptienne revêt dans le *Timée* une importance toute particulière, puisque cette société consacre dans les faits, historiquement, l'identité profonde du macrocosme et du microcosme humain, que tout le dialogue a pour but d'établir et de démontrer. C'est ainsi que Platon tentera d'intégrer dans la cosmologie et la physique la divination (263) et la médecine (264) qui, plus que toutes les autres sciences, dans le *Timée*, font apparaître la parenté de l'homme et du cosmos et, de ce fait, peuvent effectivement occuper la première place parmi les sciences proprement humaines.

Sans doute Platon a-t-il eu conscience d'incorporer au système philosophique du *Timée* un ensemble de conceptions orientales, sinon proprement égyptiennes, fort étrangères à la mentalité grecque. Au terme de sa recherche, il redécouvrait et fondait en raison les correspondances profondes entre l'ordre politique et l'ordre universel, dont les Égyptiens voyaient dans leur roi la garantie et dans la pérennité de leurs institutions, la preuve (264^{bis}). En outre, la tradition grecque, en faisant des prêtres les dépositaires de toute la science et de toute la sagesse égyptiennes, permettait de justifier plus rationnellement ces conceptions assez vagues et variables. Enfin, on savait depuis Hérodote (265) que des « sciences » comme la mantique et la

(262) *Timée*, 24 b. Nous adoptons ici la construction et la traduction de STALLBAUM et de TAYLOR (cf. TAYLOR, *A Commentary on Plato's Timaeus*, p. 54-55). Non que d'autres constructions ne soient grammaticalement possibles : mais elles aboutissent en général à donner à *κόσμος* un sens peu satisfaisant (A. RIVAUD, par exemple, prend le mot comme un synonyme de *παῖδα*).

(263) *Timée*, 71 b sq.

(264) *Timée*, 82 a sq.

(264^{bis}) Cf. Ph. DERCHAIN, *Papyrus Salt 823*, Bruxelles, 1965.

(265) Hérodote, II, 83, 84.

médecine étaient placées en Égypte sous la protection des dieux et servaient ainsi d'intermédiaires entre le règne divin et la société humaine.

Les rapprochements qui s'imposent entre les institutions égyptiennes et celles de la *République* d'une part, entre le *Timée* et le *Busiris* d'autre part, s'expliqueraient pour certains auteurs, on l'a vu (266), par une *pré-République* dans laquelle Platon se serait inspiré de l'Égypte sans l'avouer. Cette thèse, qui ne facilite pas l'étude du traité d'Isocrate, soulève à propos de Platon des difficultés encore plus considérables, puisque la seule allusion faite à l'Égypte dans la version traditionnelle de la *République* (267) lui est nettement défavorable, Platon prenant d'ailleurs le soin de déclarer que la société idéale n'est pour l'heure réalisée nulle part (268).

Si, pour expliquer les similitudes du *Busiris* et du *Timée*, on admet l'existence d'une source commune, que Platon ne pouvait guère ignorer mais qu'il dédaigne d'utiliser dans le plus important de ses ouvrages politiques, la *République*, on ne s'étonnera pas de ne trouver aucun détail original dans la description donnée par le prêtre de la société égyptienne. Visiblement Platon, bien qu'il ne puisse se passer de la confirmation de l'Égypte, cherche avant tout à introduire l'exemple de l'ancienne Athènes. Celle-ci n'est pas décrite dans le *Timée*, et le sera sous un jour assez différent dans le *Critias* (269). Mais cette anomalie apparente est fort significative. La fragmentation de la classe productrice en corporations très indépendantes est marquée avec une netteté qui peut faire penser en effet à l'Égypte vue par Hérodote et interprétée par les premiers théoriciens politiques, mais ces corporations n'évoquent que la Grèce : la mention des *θηρονομίαι* seule pourrait sembler spécifique (270), si l'on ne connaissait l'importance que Platon accorde toujours à la chasse (271). Enfin, la distinction des *νομάς* et des *γεωργίαι* est déjà suggérée chez Hérodote. Plutôt que l'Égypte, Platon semble avoir en vue certaines traditions athéniennes (272). Quoique aussi brefs que celui du prêtre saïte, les résumés de Socrate (273) et de Critias (274) concernant, l'un la société idéale, l'autre l'ancienne société athénienne,

(266) Cf. *sup.*, p. 240 sq. et 277.

(267) *République*, 436 a.

(268) *République*, 592 b. Cp. 470 e, où il est dit que l'Etat idéal doit être grec.

(269) *Critias*, 110 c.

(270) L'Égypte fut de tout temps considérée par les Grecs (et cela, dès Hérodote) comme le paradis des chasseurs et des pêcheurs. L'art égyptien n'a pas peu contribué à répandre cette idée, grâce aux charmantes scènes nilotiques et aux thèmes décoratifs qu'elles ont inspirés.

(271) Par exemple dans le *Sophiste* et les *Lois*.

(272) C'est apparemment l'interprétation de DUMÉZIL : *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, p. 252 sq. Sur les classes dans l'ancienne Athènes, voir Isocrate, *Aréopagitique*, 45.

(273) *Timée*, 17 c.

(274) *Critias*, 110 c.

reflètent mieux la pensée de Platon : le groupe des μάχιστα y apparaît comme la cellule-mère des classes dirigeantes (φιλόσοφοι et ἐπίκουροι de la République), la fonction commune de celles-ci étant la garde de l'Etat. A partir de la bipartition de fait des sociétés doriennes, la tripartition définie dans la République s'opérait grâce à la formation philosophique des magistrats suprêmes, l'Utopie platonicienne visant, en dernier ressort, à concilier μουσική et γυμναστική (275). L'auteur du *Busiris* soulignait à la fois la compétence philosophique des prêtres égyptiens (276) et leur participation à la πολιτική de l'Etat (277). Mais il ne pouvait le faire que dans des perspectives théocratiques, en identifiant plus ou moins nettement religion et philosophie (278), et en expliquant l'importance politique des prêtres par l'efficacité de leurs prières et par leur ascendant sur les esprits superstitieux. Platon abordera ailleurs ces questions (279). Il se contente, dans le *Timée*, d'une comparaison rapide et banale entre l'Egypte et la Grèce, sans rien dire du rôle réel des prêtres dans la cité, sans tenter (sinon à l'aide d'une analogie de détail empruntée à Hérodote) (280) de rapprocher valablement les μάχιστα égyptiens des castes militaires doriennes.

Le développement consacré à la φρόνησις n'apparaîtra guère plus significatif. Non point qu'il s'explique entièrement par le souci d'habiller à l'égyptienne la philosophie du *Timée*. L'éloge du législateur divin, qui a su ménager le développement des études, reproduit, en moins clair, l'éloge de la σχολή qu'on trouve dans le *Busiris* (281) : car, dans les deux cas, il ne s'agit pas seulement des loisirs accordés en vue de la formation des futurs dirigeants (282), mais bien de l'apanage d'une classe vouée aux recherches désintéressées. On songe à l'idéaliste du *Théétète* (283) plutôt qu'aux gardiens de la République, ce qui confirme que Platon a cherché délibérément à idéaliser ces antiques philosophes par le moyen le plus simple qui soit : en taisant leur rôle politique. Le rapprochement opéré à partir du pythagorisme entre l'idée d'une vie contemplative, distincte en droit de la vie politique, et les doctes occupations prêtées au clergé égyptien se confirme et se précise ici. Mais c'est dans la description d'un « système » scientifique égyptien qu'on trouvera le plus fortement marquée l'empreinte du pythagorisme.

Les conceptions pythagoriciennes qui abondent par ailleurs dans le *Timée* sont en fait indispensables à la compréhension des Αἰγυπτίων.

(275) Le résumé initial du *Timée* (18 a) insiste sur ce point essentiel.

(276) *Bus.* 22.

(277) *Bus.* 15.

(278) *Bus.* 28.

(279) Cf. *inf.*, p. 303 sq. On doit remarquer qu'il a laissé de côté tout le développement de *Busiris* consacré à la piété, l'utilisation théocratique de la piété ne pouvant servir à un rapprochement entre l'Egypte et la cité idéale.

(280) *Timée*, 24 b.

(281) *Bus.* 21.

(282) *Bus.* 23.

(283) *Théétète*, 173 c sq.

πικρά (284). Si l'idée générale du *Timée*, à savoir que macrocosme et microcosme se correspondent et s'interpénètrent, peut suffire à expliquer la prééminence de la science du κόσμος, l'emploi même de ce mot avec un sens ambigu (285) rappelle le pythagorisme. Les Pythagoriciens n'ont-ils pas en quelque sorte approfondi la notion de κόσμος ? (286). Quoique le contexte (287) permette de penser qu'il s'agit principalement ici de l'astronomie, considérée d'ailleurs par certains auteurs comme la science pythagoricienne par excellence (288), le mot κόσμος peut faire allusion également à la musique : Platon lui-même, au nom des Pythagoriciens, rapproche toujours les deux sciences (289). Ainsi, les trois disciplines fondamentales (musique-astronomie, médecine, mantique) seraient-elles les mêmes dans les doctrines égyptiennes et dans le pythagorisme (290). En faisant de la recherche d'un « ordre » la recherche même de la vérité, Platon rejoint une des idées-forces de l'Egypte, qu'exprime bien le double sens (« vérité » et « ordre ») du mot *m't*. Mais le « système » égyptien du *Timée* s'explique sans doute par des raisons plus immédiates et moins sujettes à caution. Encore que le narrateur ne prenne pas à son compte les explications astronomiques du prêtre de Saïs, ou du moins en laisse à celui-ci la responsabilité (291), c'est

(284) *Timée*, 24 bc. Sans doute certains détails invoqués par GEFFCKEN (*Platon und der Orient*, p. 517 sq.), qui distingue comme un « air égyptien » dans le début du *Timée*, sont-ils pythagoriciens : ils témoignent au moins d'une rencontre qui ne peut être dans tous les cas fortuite entre thèmes pythagoriciens et thèmes « égyptiens ». Sur les emprunts prétendument faits à l'Egypte par l'auteur du *Timée*, voir Procl., in *Tim.*, II, 247, 16 sq., 255, 274-276, et J. Bidez, *Eos.*, p. 182, note 54.

(285) *Timée*, 24 b.

(286) Cf. L. BRUNSCHWIG, *Le rôle du pythagorisme dans l'évolution des idées*, Paris, 1937.

(287) *Timée*, 47 ab.

(288) C'est le cas de DELATTE. Pour BOYANCÉ, au contraire, l'astronomie pythagoricienne est issue de la musique : *Le Culte des Muses*, p. 102.

(289) *République*, 530 d. Cf. *Timée*, 47 a-e.

(290) Cf. Jamblique, *Vie de Pythagore*, 163 : τῶν δ' ἐπιστημῶν οὐκ ἡμιστά γὰρ τοὺς Πυθαγορείους τῶν μουσικῆν τε καὶ ἱατρικῆν καὶ μαντικῆν ; *Cratyle*, 405 a et V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle*, p. 125 sq.

(291) Platon fait-il allusion à l'inclinaison de l'écliptique, redécouverte par Énopide de Chios, mais peut-être connue depuis longtemps des Égyptiens (A. REX, *L'apogée de la science technique grecque : Les sciences de la nature et de l'homme. Les mathématiques d'Hippocrate à Platon*, Paris, 1946, p. 39. Cf. Diodore, I, 98, 2) ? La détermination des cycles sothiaques (1 460 ans), élément original de l'astronomie égyptienne, concorderait bien, également, avec la théorie des catastrophes cosmiques exposée par le prêtre. Celle-ci peut s'expliquer aisément à partir de données d'Hérodote (II, 142) et de certains mythes platoniciens (cf. *sup.*, p. 272 sq.). Mais on peut remarquer que l'interprétation scientifique du mythe de Phaéton se rattache, par Énopide, au pythagorisme (cf. BOYANCÉ, *La religion astrale de Platon à Cicéron*, p. 348-349), ce qui, dans le contexte du *Timée* peut contribuer à expliquer un rapprochement avec la science égyptienne. Enfin, l'idée de la « Grande Année », quoique d'origine chaldéenne, a pu être connue des Grecs par l'intermédiaire de l'Egypte (cf. R. MONDOLFO, *Nota sui rapporti fra la cultura e la speculazione orientale e la filosofia e la scienza greca*, in ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, p. 63-99), et Eudoxe, admira-

la réputation indiscutée des astronomes égyptiens qui rend possible et garantit le mythe de l'Atlantide. La médecine égyptienne n'était pas moins célèbre : mais surtout, elle correspondait parfaitement aux conceptions pythagoriciennes, qu'elle avait peut-être inspirées par l'intermédiaire de l'école de Cos. Déjà Hérodote affirmait que la thérapeutique reposait d'abord, en Egypte, sur une certaine hygiène de vie (292); l'auteur du *Busiris* (ou son modèle), allant plus loin, l'identifiait purement et simplement à l'hygiène et à la diététique (293); l'influence pythagoricienne est évidente. Pour Pythagore « la médecine (est) essentiellement cathartique » (294) et, à ce titre, elle exclut toute thérapeutique locale (295). Ces conceptions, Platon les fait siennes dans le *Timée* (296), et en toute sincérité (297). S'il rejette certaine médecine tout empirique, il fait volontiers figurer parmi les sciences la médecine « totale », et fondée sur une règle, de Pythagore, d'Hippocrate et des Egyptiens (298).

Suivant en cela les Pythagoriciens, Hérodote semble avoir établi une liaison entre la médecine et la mantique égyptiennes (299). Platon fait de même (300). Et l'on aurait tort sans doute de rappeler, pour éclairer ici son jugement sur l'Egypte, certains passages peu favorables aux devins (301). Car Platon, qui accorde peu de prix à la divination fondée sur l'examen des victimes (302), reste pourtant fidèle à lui-même, dans le *Phèdre* (303) comme dans le *Timée* (304), en considérant les rêves et l'enthousiasme prophétique comme le reflet, en certains hommes inspirés, du monde divin. Or il pouvait

teuer de l'Egypte plutôt que de la Chaldée (cf. *inf.*, p. 319), a pu sur ce point influencer Platon; mais dans ce cas l'utilisation du renseignement doit être mise au compte de l'auteur du *Timée*: Eudoxe tenait en effet les Mages pour plus anciens que les Egyptiens (Eudoxe, Fr. 38 Brandes), opinion qui s'accorderait mal avec le sens général de tout le « récit » de Solon.

(292) Hérodote, II, 77.

(293) *Busiris*, 22.

(294) BOYANCÉ, *Le Culte des Muses*, p. 105.

(295) Hérodote insiste au contraire sur la spécialisation médicale en Egypte (II, 84).

(296) Cf. RIVAUD, *Timée*, Coll. des Univ. de Fr., p. 116.

(297) Cf. *Charmide*, 156 c sq.; *Phèdre*, 270 c.

(298) Cf. *Epinomis*, 976 a.

(299) Cf. II, 83, 84.

(300) Au contraire, Isocrate, dans le *Busiris*, oppose à la médecine la φιλοσοφία, au sens le plus large du mot (*Bus.* 22). Pourtant il semble inclure dans la φιλοσοφία la θητική (*Bus.* 28) (méprisée par Platon). L'auteur du *Timée* paraît plus fidèle sur ce point à l'esprit du pythagorisme, mais il est remarquable que dans les deux cas la θητική soit rapprochée de l'Egypte. (Pour certains des biographes anciens de Platon, au contraire, les développements du *Timée* relatifs à la mantique s'inspirent plutôt de la μαγική : cf. BIDEZ, *Eos...*, p. 23).

(301) Par exemple, *Phèdre*, 278 e. Sur le rôle politique des devins en Egypte, cf. *Politique*, 290 d.

(302) *Timée*, 72 bc (στερηθέν δὲ τοῦ ζῆν (τὸ ἥπαρ) γέγονε τυφλὸν καὶ τὰ μαντεῖα ἀμυδρότερα ἔσχεν τοῦ τι σαφὲς σημεινέιν).

(303) *Phèdre*, 244 c (malgré 248 e).

(304) *Timée*, 71 d sq.

savoir par Hérodote qu'en Egypte, précisément, « l'art divinatoire n'(était) l'attribut d'aucun homme, mais de quelques divinités » (305).

Bien entendu, l'éloge des connaissances astronomiques des prêtres égyptiens comme celui de la divination et de la médecine égyptiennes n'ont, pris séparément, rien qui puisse étonner, mais le groupement, la hiérarchisation de ces sciences sont chose originale et nouvelle, sinon pour l'auteur du *Timée*, du moins pour nous, qui ignorons à peu près tout de ses sources. Comme dans le *Busiris*, les découvertes de la science, issues des observations astronomiques, sont l'œuvre des prêtres et résultent de la σχολή, rendue elle-même possible par la spécialisation sociale. Le *Timée* et surtout le *Critias* (306) montrent par ailleurs comment la constitution des archives sacrées et la recherche historique, apanage des prêtres, impliquent une société différenciée et une civilisation déjà adulte. Mais en faisant de l'astronomie (ou, plus généralement, de la découverte d'un ordre universel) l'origine de toutes les sciences, Platon, plus nettement encore que l'auteur du *Busiris*, repousse la thèse de l'origine empirique de la géométrie (307) et de l'arithmétique (308) égyptiennes. Cela peut sans doute, dès le *Phèdre*, servir à comprendre mieux la personnalité de Thot (309), dieu lunaire « compteur des années », bien que l'ordre de ses inventions dans le *Phèdre* (310) et sa méthode de classement des signes dans le *Philèbe* (311) le désignent d'abord comme calculateur, plutôt que comme astronome. En plaçant (non seulement sur le plan de la logique, mais sur celui de la chronologie) l'astronomie, science divine, avant toutes les autres sciences et toutes les autres connaissances (312), le texte du *Timée* attribue pour la première fois à la pensée orientale cette idée qu'on ne peut connaître les choses humaines sans connaître les choses divines. Ce thème, qui apparaît, traité par Socrate, dans le premier *Alcibiade* (313), sera plus tard mis au compte de sages orientaux (314) et servira à railler l'humanisme grec jugé trop étroit.

(305) Hérodote, II, 83.

(306) *Critias*, 110 a : Μυθολογία γὰρ ἀναζητήσις τε τῶν παλαιῶν μετὰ σχολῆς αὐτῶν ἐπὶ τὰς πόλεις ἔρχεσθον.

(307) Hérodote, II, 109.

(308) Si le mythe de Theuth du *Phèdre* est le premier texte connu qui rapporte à l'Egypte l'invention du calcul, et quoiqu'on attribue en général celle-ci aux Phéniciens, une tradition attestée par Proclus (cf. TANNERY, *La géométrie grecque*, Paris, 1887, p. 66-68) prouve qu'on ne la séparait pas des préoccupations mercantiles de ces derniers.

(309) Sur la légende de Thot et le pythagorisme, cf. Aristoxène de Tarente (*F.H.G.*, 81).

(310) Le nombre et le calcul, la géométrie et l'astronomie.

(311) Sur toute cette question, cf. *sup.*, p. 279 sq.

(312) *Timée*, 24 c (ὅσα τε ἄλλα τοῖσις ἔπειτα μαθήματα).

(313) Au milieu, il est vrai, de quelques détails orientalisants et dans un contexte favorable à la Perse : 133 et *passim*. Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *Grecs et Sages orientaux*, p. 29-41.

(314) Au compte d'un sage indien, dans une tradition d'Aristoxène de Tarente : cf. FESTUGIÈRE, *loc. cit.*

Si l'on veut faire le bilan du récit de Critias en fonction de l'idéalisation de l'Égypte, on retiendra, plutôt que le rappel sommaire et conventionnel de la fameuse tripartition sociale égyptienne, ce qui concerne la vie des prêtres et leur sagesse. Vie consacrée à l'étude d'un « ordre divin » qui apparaît dans la marche des astres, se reflète dans le monde humain et sert à l'édification des âmes comme à la purification des corps.

Sans doute faut-il chercher d'abord du côté du pythagorisme l'origine de cette idéalisation, qui était déjà presque achevée dans le *Busiris* (315). Que Platon se soit ou non inspiré d'un ouvrage pythagoricien, l'allure générale et les thèmes du *Timée* lui imposaient, de toute façon, et pour des raisons qui pourraient ne ressortir qu'à la rhétorique, un tel rapprochement, ébauché dès Hérodote, entre le pythagorisme et l'Égypte.

C'est d'ailleurs à des fins rhétoriques qu'il a utilisé les trois *τόποι* égyptiens qui constituent les trois premières parties de l'éloge de l'Égypte dans le *Busiris*. L'éloge du pays lui-même (316) sert à accréditer le récit de Solon. La tripartition sociale (317) et l'organisation des activités intellectuelles (318) permettent d'établir par l'intermédiaire de l'Égypte l'idéalité de l'ancienne *πολιτεία* athénienne. On expliquera de la même façon que l'auteur du *Timée* ait, par un paradoxe apparent, renoncé au développement relatif à la piété égyptienne (319) : l'utilisation des croyances religieuses à des fins proprement politiques, telle du moins que la conçoit Isocrate, convenait mieux à une oligarchie théocratique qu'à l'Athènes idéale du passé.

Le problème de la sincérité de l'auteur reste donc entier. Moins encore que le mythe de Theuth, qui n'est qu'une fantaisie mais utilise l'Égypte pour des raisons intrinsèques, le récit du *Timée* ne peut suffire à situer l'Égypte dans l'œuvre et la pensée de Platon.

Mais déjà l'utilisation des *Αἰγυπτιακά*, par les choix qu'elle implique, permet d'apercevoir un des problèmes que l'auteur du *Timée* a pu se poser à propos d'une civilisation si glorieuse et tant vantée : celui du fondement même de l'ordre social égyptien. Problème central dans cette période de désillusions politiques durant laquelle furent composés les derniers grands dialogues. Problème central aussi en ce qui concerne l'Égypte elle-même, puisqu'il met en cause la valeur de la *κοίτη* des prêtres et par suite celle de leur méthode de gouvernement.

(315) Sur l'idéal de vie pythagoricien en rapport avec les castes sacerdotales d'Orient, cf. BOYANCÉ, *La religion de Platon*, R.E.A., 1947, p. 178 sq.; Sur la vie pythagoricienne, R.E.G., 52 (1939), p. 36 sq.; *sup.*, p. 263 sq.

(316) *Bus.* 11-15.

(317) *Bus.* 15-20.

(318) *Bus.* 21-23.

(319) *Bus.* 24-29.

CRITIQUE DE LA THÉOCRATIE ÉGYPTIENNE : LE POLITIQUE

Un passage du *Politique*, sans doute à peu près contemporain du *Timée* (320), fournit sur ce point un élément de réponse. En effet, parmi les subalternes qui rivalisent indûment avec l'homme « royal », Platon fait figurer les devins et les prêtres. Ceux-ci, déclare l'Étranger, tirent trop de gloire et d'orgueil de leur fonction, fort importante puisqu'elle fait d'eux les intermédiaires entre les dieux et les hommes, mais néanmoins inférieure à la fonction politique dont elle n'est qu'un adjuvant. Platon va chercher en Égypte un exemple particulièrement clair de cette promotion illégitime du sacerdoce : « en Égypte, un roi ne peut régner s'il n'est pourvu de la prêtrise et s'il s'est, par hasard, élevé par la force en partant d'une autre classe, il devra finalement se faire admettre dans cette dernière caste » (321).

Ainsi le pouvoir de fait des prêtres égyptiens n'aurait point de fondement légitime. Car si leurs prétentions sont bien celles de magistrats suprêmes — et non, comme l'écrira Diodore (322), de simples auxiliaires royaux, elles ne se justifient point par ce savoir véritable qui est l'apanage du politique. L'investiture sacerdotale peut rendre effective et légale une autorité illégitime, issue même d'un coup de force. L'*ἱερατική* à laquelle Platon fait ici allusion désigne une fonction et non une science, le mot étant pris comme synonyme d'*ἱερατεία*. D'autres (323) ne refuseront pas le pieux contresens qui consiste à voir dans cette *ἱερατική* une science et une philosophie — celles mêmes auxquelles Platon, selon ses biographes, aurait été initié lors de son voyage sur les bords du Nil.

Si l'exemple des monarchies orientales et des anciennes monarchies grecques (324), dans lesquelles le roi s'entourait de tout un appareil religieux, excitait en Grèce l'admiration des uns et la réprobation des autres, l'histoire de l'Égypte offrait aux théoriciens politiques des exemples on ne peut plus significatifs d'usurpation théocratique. Le plus illustre était sans doute celui de Hérihor (324^{bis}), cet ancien officier devenu grand prêtre, qui dut à sa vocation sacerdotale tardive de monter sur le trône, et qui incorpora à son nom royal le titre de « premier prophète d'Amon ». Le rôle joué de tout temps par le clergé dans l'histoire de l'Égypte, en particulier au cours des troubles de la fin du Nouvel Empire et de l'époque saïto-persane, pouvait passer aux yeux d'un observateur étranger pour un rôle régulateur, la continuité des traditions religieuses demeurant assurée au milieu des intri-

(320) Cf. RIVAUD, *Timée*, Coll. des Univ. de Fr., p. 22-23.

(321) *Politique*, 290 de.

(322) I, 73.

(323) Plutarque par exemple : *De Iside*, 9.

(324) *Politique*, 290 e-291 a.

(324 bis) J.G. GRIFFITHS (Plato on priests and kings in Egypt, C.R., 15 (1965), p. 156-157) suggère le cas d'Horemheb, de la XVIII^e dynastie.

nurement théorique et spéculative de la science pharaonique (59). Le débat, si important pour une appréciation d'ensemble de la pensée égyptienne, se prolongea après la mort d'Aristote, dont les élèves semblent cependant, pour la plupart, s'être ralliés à l'opinion d'Hérodote (60), comme la plupart des spécialistes modernes (61).

Si l'on se contente de comparer, sur ce point, Hérodote et l'auteur de la *Métophysique*, on sera tenté de prêter, à l'affirmation de ce dernier une originalité et une nouveauté qu'elle n'a peut-être pas en fait.

LES PRÊTRES ÉGYPTIENS ET LE PYTHAGORISME : PHILOSOPHIE ET LOISIR

Certes, comme le fait remarquer C. Macdonald (62), les mathématiques occupaient, à l'époque d'Aristote, une place très importante dans l'éducation libérale et la *γυμνάσιον*. Mais on avait voulu depuis bien longtemps déjà oublier leur origine empirique pour ne songer qu'à leur valeur propédeutique et philosophique, voire religieuse. Le *Bustris* comme le *Timée* admettaient déjà, on l'a vu (63), un rapport étroit entre l'organisation politique égyptienne et le libre exercice d'une activité intellectuelle désintéressée. Au vrai, Aristote ne fait qu'exprimer, avec sa netteté d'expression coutumière, une tradition que ses disciples, plus pragmatiques, négligeront sur ce point, celle du pythagorisme (64). Avec Platon déjà, mais aussi avec Aristote, la philosophie, en tant son exercice à la pratique de la *γυμνάσιον*, s'était organisée comme un thèse : elle retrouvait dans le pythagorisme un modèle, un garant et aussi un jalon dans l'histoire de la pensée (65). C'est parce qu'il ne conçoit pas l'activité intellectuelle en dehors du cadre d'une confrérie philosophique qu'Aristote attribue toujours aux « Anciens », précurseurs de la civilisation, une discipline pythagorique (66). Comment ne l'eût-il pas fait dans le cas de l'Égypte, alors que la civilisation égyptienne passait pour la plus ancienne

et que, de surcroît, des analogies maintes fois relevées depuis Hérodote rapprochaient les prêtres égyptiens des sectateurs de Pythagore ?

Il est certain que, plus encore que l'Académie, le Lycée « a prétendu retrouver en Orient des philosophes comparables aux philosophes-types de la Grèce, les Pythagoriciens, pratiquant la même union qu'eux de la science des nombres et de la mystique purification » (67).

Y eut-il chez Aristote autre chose que cette concession au goût du travestissement à l'orientale ? Certains, à mesure que s'élabore l'histoire de la pensée du Stagiritte, ont voulu réserver à un « Aristote perdu » étroites affinités avec la science et la « philosophie » de la Chaldée et de l'Égypte, en faisant remarquer que le livre I de la *Métophysique*, qui, précisément, contient l'hommage le plus net à la sagesse sacerdotale, est relativement ancien (68).

C'est sans doute durant son séjour à l'Académie qu'Aristote apprit à reconnaître l'importance des découvertes astronomiques égyptiennes : que ses connaissances sur ce point remontent, pour la plus grande part, à Eudoxe, c'est ce qu'on admet en général (69). Sur la foi de ce spécialiste de l'astronomie orientale, Aristote, plus crédule sur ce point que Sénèque, attribue aux Égyptiens certaines connaissances sur les comètes (70) ; ils auraient aussi, selon lui, su opérer la distinction entre les planètes et les astres fixes, étudié à propos des unes et des autres, et consigné dans leurs archives, des conjonctions et occultations d'astres (71). L'auteur du *De Caelo* manifeste à l'égard de cette œuvre de patience et de rigueur (72) une admiration qui donne à penser que les catalogues astronomiques égyptiens étaient encore, lors de la composition du traité, une découverte de fraîche date (73) : écho d'un enthousiasme juvénile, l'hommage rendu aux observations « dignes de foi » des astronomes de la Vallée du Nil rappelle les préoccupations orientalisantes des cercles de l'Académie. Sur la foi d'Eudoxe, Platon, on l'a vu (74), avait de même surevalu la science égyptienne. Seule une connaissance plus précise de l'œuvre d'Eudoxe permettrait, pour Aristote comme pour son maître, d'expliquer le crédit fait à l'Égypte. Cependant, si Aris-

(59) Cp. *Polit.* VII, 10, 1329^b et Hérodote, II, 109 et 161 sq.

(60) C'est le cas de Proclus, dans le *Prologue* de son *Commentaire sur Euclide*, qui pourtant s'inspire d'Eudème, disciple d'Aristote.

(61) Cf. en particulier, C. MACDONALD, *Hérodote et Aristote on Egyptian geometry*, *C.R.*, 64 (1950), 12 et J.G. CHAPMAN, *Aristote on Egyptian geometry*, *C.R. New Series*, II (1952), p. 10-11. Contra O. GILLMAN, *La science égyptienne*, p. 310.

(62) *Loc. cit.*

(63) *Cl. sup.*, p. 263 sq. et 298-299.

(64) A. propos d'une influence pythagoricienne sur les *Alémaniques* du *Bustris* et du *Timée*, cf. *sup.*, p. 246 sq. et 289 sq.

(65) Sur le pythagorisme d'Aristote, cf. JAKSEN, *Aristotele : Fundamentals of the history of his development*, p. 306 sq., 432 sq., 455 sq. et P. BOVANCÉ, *Le culte des Muses*, p. 185-227.

(66) Cf. P. BOVANCÉ, *Sur la vie pythagoricienne*, *R.E.G.*, 52 (1939), p. 36 sq.

(67) P. BOVANCÉ, *La religion de Platon*, *R.E.A.*, 49 (1947), p. 191. Cf. L. ALFONSI, *Talies e l'Egitto*, *R.F.*, 78 (1950), p. 204-222.

(68) J. Bidez, *Eudoxe*, p. 95-96 (cf. JAKSEN, *op. cit.*, p. 167 sq. et L. ALFONSI, *loc. cit.*).

(69) HAMEL, *Hec. and the Eg. pr.*, p. 89 avance aussi le nom d'Hippas.

(70) *Metaph.* I, 6, 343^b, 10. Cp. Sénèque, *Q.N.* VII, 3 : « Nullum autem mentationem facit (Conon) cometarum, non praetermissurus, si quid explorat apud illos (sc. Aegyptios) compertisset ».

(71) *Metaph.* I, 6, 343^b, 28. *De Caelo*, II, 12, 292^a.

(72) Cf. JAKSEN, *op. cit.*, p. 307.

(73) Cf. *De Caelo*, II, 12, 292^a, 8 (où *κύρια ταχυρότερα*).

(74) *Cl. sup.*, p. 309 sq.

tote prête à tort (75) aux astronomes de la Vallée du Nil la connaissance et la description de phénomènes aussi complexes que les conjonctions d'astres, il semble avant tout apprécier leurs qualités d'observateurs patients et méthodiques (76). Contrairement à l'auteur des *Lois*, il ne songe à leur attribuer aucune des découvertes théoriques qui permettent de passer de l'observation du ciel à une science vraiment philosophique. Il ne semble pas que le Stagirite, même si l'on prête à sa pensée une phase initiale de rationalisme « mystique » (qui expliquerait certaine curiosité à l'égard de l'Orient), ait cherché son inspiration ailleurs que dans les théories astronomiques de Platon. Et plus tard, c'est dans sa propre théorie du premier moteur qu'il verra l'aboutissement philosophique de l'astronomie (77). Et si, en pleine possession de sa doctrine, il ne répugne pas à se situer dans la continuité d'une tradition à laquelle l'Orient et l'Égypte ne sont pas étrangers, c'est surtout pour montrer, selon son habitude, que l'aristotélisme est l'achèvement véritable de la philosophie, la réalisation de son entéléchie (78). Les anciens avaient certes compris « que les astres sont des dieux et que le divin embrasse la nature entière » (79), mais les mythes qui ont servi à traduire et à perpétuer cette intuition, n'ont qu'une valeur pratique, politique. Ils étaient destinés à « persuader la multitude et (à) servir les lois et les intérêts communs ». Telle est, encore une fois, l'explication de la zoolâtrie. A propos de celle-ci, Aristote songe sans aucun doute à certains symboles astronomiques (80) qu'Eudoxe avait contribué à répandre, mais aussi, plus directement, aux mythes égyptiens : on voit que le philosophe se refuse à leur accorder une quelconque valeur symbolique et que son rationalisme n'y voit que des subterfuges servant les desseins d'un législateur avisé. Si l'on songe aux développements ultérieurs de cette question dans la pensée grecque, on admettra qu'Aristote est sur ce point assez proche de l'évhémérisme (81) et ne laisse guère pressentir certaines exégèses du Portique si soucieuses de valoriser (à l'aide de quelles subtilités !) les mythes les plus étranges. Moins préoccupé que certains de ses disciples (82) de dégager dans ce domaine les grandes lignes d'une évolution historique, il renvoie dos à dos l'anthropomorphisme homérique si souvent décrié et les

(75) Cf. O. NEUGEBAUER, *The history of ancient astronomy, Problems and Methods*, J.N.E.S., 4 (1945), p. 4-8; E.M. ANTONIADI, *L'astronomie égyptienne*, Paris, 1934, p. 94 sq., fait état, en faveur des Égyptiens, des affirmations d'Aristote, mais ne tente pas de les justifier.

(76) *De Caelo*, II, 12, 292 a, 8.

(77) Cf. *Métaph.*, en partic. XII, 8.

(78) Cf. W. SPOERRI, *Encore Platon et l'Orient*, p. 218. Un Théophraste, un Diogène-Laërce, plus curieux d'histoire, seront disposés à majorer l'apport oriental (cf. F. DIRLMEIER, *Peripatos und Orient*, p. 129 sq.).

(79) *Métaphys.* XII, 8, 1074 b.

(80) Comme les noms de certaines constellations : le Taureau, le Bélier, etc...

(81) Sur l'évhémérisme d'Aristote, cf. W.A. HEISEL, *Hec. and the Eg. Pr.* p. 92 sq.

(82) Tel Eudème de Rhodes, auteur d'une *Ἱστορία τῶν ἑσίων λογισμῶν*.

croyances de l'Orient. Pour tout dire, une seule conception venue d'Orient lui paraît philosophique, dans la mesure où elle se libère parfois du mythe, et ce n'est pas celle des Égyptiens, mais celle des Mages... (83).

Le principal mérite des prêtres de la Vallée du Nil serait donc, tout compte fait, d'avoir les premiers donné l'exemple de la vie contemplative. Mais, ni sur le plan philosophique, ni sur le plan politique, Aristote n'a songé à en tirer des conséquences importantes et bien précises. Comment s'en étonner ? Contempteur des Barbares, il ne pouvait qu'être de ceux qui proclament l'originalité et la supériorité absolue de l'hellénisme (84). Cette conviction constante, et l'évolution de sa pensée vers un rationalisme « pratique » ne pouvaient que détourner le philosophe des prestiges de l'Orient, auxquels succombera, devenu fils d'Ammon, son élève Alexandre.

(83) Encore ne faut-il peut-être pas attribuer à cet hommage autant d'importance que ne l'a fait JAEGER : cf. J. KERSCHENSTEINER, *Platon und der Orient*, p. 192 sq.

(84) Cf. *Polit.* I, pass. et VII, 7, 1327 b (où Aristote, après Hippocrate, etc... note la propension des peuples d'Asie à la servilité, trait distinctif des Barbares).

CONCLUSION

Lorsque la littérature et l'art s'emploient à idéaliser ou, plus généralement, à « styliser » un peuple, une race ou une civilisation, le résultat peut prendre, selon les cas, trois aspects sensiblement différents (1). Que l'imagination se donne libre carrière, et l'on voit s'édifier des constructions poétiques aux contours vagues et flatteurs, authentifiées, le cas échéant, par tel détail réel d'importance mineure : la Grèce a connu ces lointains paradis, l'*Élysée* aux charmes campagnards, l'*Ile des Bienheureux*, l'*Ile lumineuse*. S'il s'agit de contrées ouvertes depuis peu à l'observation scientifique, le prestige de la nouveauté et de l'étrangeté éveille au cœur des civilisés la nostalgie latente de l'« âge d'or », le désir d'une anti-civilisation naïve et vertueuse : dans l'imagination et la pensée grecques, ce sont surtout l'endurance, le courage et la simplicité des peuples du Nord, Hyperboréens, Scythes, etc., qui ont alimenté le mythe du « bon sauvage ». Enfin, l'esprit partisan ou le goût des réformes s'autorise parfois des singularités des coutumes étrangères pour faire le procès des mœurs ou des institutions : l'auteur de la *Cyropédie*, à la fois historien et « romancier », s'emploie à souligner les vertus de l'organisation politique et sociale de l'empire perse ; au sein du monde grec, la Crète, Lacédémone, présentées par plus d'un grand esprit comme de glorieux exemples, serviront de contre-point à la démocratie athénienne.

D'Homère à Aristote, l'Égypte n'a cessé d'être matière, ou prétexte, à de telles interprétations. Les points de vue changeant, le « mirage égyptien » demeure. Il a survécu aux fantaisies de la géographie poétique, aux audaces intellectuelles des débuts de la science, à la spartophilie des siècles philosophiques. Trop lointaine et trop étrangère à l'esprit grec pour inspirer aussi profondément que le fit Lacédémone la vie intellectuelle et politique d'Athènes, l'Égypte a occupé plus durablement que n'importe quel autre pays les horizons de l'hellénisme.

D'autre part, si on se réfère aux trois types d'idéalisation distingués plus haut, on s'aperçoit qu'aucun d'eux, à aucun moment, ne suffit à rendre compte du « mirage égyptien ». Ce qu'on disait, en plein *v^e* siècle, des Hyperboréens ou des Scythes se dégage à peine

(1) Voir J. JÜTHNER, *Hellenen und Barbaren*, ch. VI.

de la fable : mais dans l'*Odyssée* déjà l'Égypte apparaît liée à l'histoire grecque et dépeinte avec un certain réalisme. L'importance de son rôle historique compense ici, et au-delà, les effets de son « insularité ». De même, au IV^e siècle, l'on voit chez les théoriciens politiques (Platon par exemple) la réalité encore imposante de l'Égypte d'alors résister à une stylisation trop simpliste : utilisée comme un thème de fiction romanesque par l'auteur du *Timée*, l'Égypte est en effet devenue dans les *Lois* un des principaux centres de référence du législateur. C'est la Perse d'Usbek et de Rica entrant dans l'*Esprit des Lois*.

Le dialogue d'Athènes avec son propre passé d'une part, avec la Crète et Lacédémone d'autre part, fut un des principes dynamiques de l'hellénisme. A cause de son long passé, à cause de certaines ressemblances, souvent formelles, avec Sparte, l'Égypte fut plus ou moins discrètement associée à cette confrontation. Mais elle devait lui survivre : quand vint le déclin des cités, elle restait un point de repère prétendu immuable pour un monde qui, plus que jamais, se sentait éphémère. D'autre part, elle trouvait dans son immense histoire de quoi braver toute entreprise de démystification : installés dans la Vallée du Nil, les Grecs pourront taxer de puérilité les cultes indigènes en en tenant pour seule responsable l'incompétence des prêtres contemporains, héritiers oublieux d'une trop longue tradition (2).

Il est visible qu'à la mort d'Alexandre, l'évolution du « mirage égyptien » n'est pas achevée. Une conviction est profondément implantée, celle de l'existence d'une sagesse égyptienne : le rationalisme grec se l'est donnée pour définir, dans le doute et l'inquiétude, ses propres limites. Mais, avec Platon et Aristote, ce rationalisme a trouvé son état d'équilibre : c'est dire qu'il n'a utilisé l'exemple des Barbares qu'à des fins limitées, et de façon fragmentaire.

Dès les débuts de l'époque hellénistique, le goût des systèmes philosophiques et de leur belle ordonnance va profiter aux Barbares : les Hyperboréens avec Hécatee d'Abdère, les Indiens avec Onésikritos, donneront lieu à des constructions abstraites et systématiques dépassant largement les limites de la curiosité historique.

Pour l'Égypte, l'importance de cette nouvelle orientation fut telle que la mort d'Alexandre peut être considérée comme un tournant dans l'histoire du « mirage égyptien » : préparés par une longue sympathie et des curiosités ardentes, hâtés par Alexandre et par l'essor de la nouvelle capitale du monde civilisé, Alexandrie, vont s'opérer le rapprochement et, dans certains domaines, la fusion de l'héritage égyptien et de l'hellénisme. Au savoir nouveau, qui se veut total, qui rêve de réconcilier la recherche philosophique et les religions traditionnelles, l'Égypte apportera la somptuosité ambiguë de ses symboles, que le rationalisme grec se hâtera d'approfondir à

(2) Cf. Plutarque, de *Iside*, 78 (οὐ νῦν ἰσχυρῶς), etc...

sa manière. D'Hécatee d'Abdère aux Néo-Platoniciens, l'exégèse allégorique donnera un contenu nouveau aux vieilles légendes, aux vieilles croyances. On sait, en particulier par Plutarque, quels trésors d'ingéniosité dépenseront pour y parvenir Stoïciens et Néo-Platoniciens. L'école d'Alexandrie, fille de l'Égypte hellénisée, n'hésitera pas à « restituer » aux Égyptiens la paternité du platonisme. Et, paradoxe qu'explique un souci de polémique, les auteurs chrétiens, si sévères en général pour les chimères des vieux âges, se plairont à insister sur l'apport égyptien, aux dépens du paganisme gréco-romain. Rome même, malgré tant de motifs d'hostilité, n'échappera pas au charme de l'Égypte (3) et suivra, plus ou moins réticente, le chemin emprunté depuis des siècles par ses laudateurs.

Ce chemin, qui traverse tout le Moyen-Age, nos contemporains ne l'ont pas oublié. Les progrès de l'égyptologie n'ont pas découragé les amateurs de symboles. Rationalisme conquérant des Grecs, désir secret, chez certains Modernes, de prendre en défaut la science officielle : causes opposées, effet identique : l'Égypte reste un objet privilégié d'interprétation (4).

(3) Cf. J. LECLANT, Reflets de l'Égypte dans la littérature latine d'après quelques publications récentes, *R.E.L.*, 36 (1958), p. 81-86.

(4) Cf. E. IVERSEN, *The myth of Egypt and its hieroglyphs in European tradition*, Copenhague, 1961, et J. BALTRUSAITIS, *La quête d'Isis. Introduction à l'égyptomanie*, Paris, 1968.