

ÉTUDES PHILONIENNES

BOYANCÉ P., *Études philoniennes* : REG LXXVI 1963 64-110. | Sur la méthode allégorique de Philon, les réminiscences de Platon, l'arithmologie et l'influence pythagoricienne, le monde intelligible de Philon, les intentions du créateur, et divers passages philoniens.

Les « Sources chrétiennes » ont décidé d'ajouter à leurs publications, déjà si nombreuses et si méritoires, la traduction intégrale des œuvres de Philon d'Alexandrie. J'ai dit dans cette Revue, à propos de l'excellent livre du Père Daniélou (1), l'importance de ce penseur dans l'état actuel de la recherche. Il faut se féliciter sans réserves d'une entreprise, dont la direction incombe à MM. Arnaldez, Mondésert et Pouilloux et qui est patronnée par l'Université de Lyon. Il faut se féliciter également de la rapidité avec laquelle ont déjà paru huit volumes (2).

L'essentiel de l'effort a visiblement porté sur la traduction. Le texte est en général celui de l'édition Cohn-Wendland. Si l'on se place dans la perspective des éditeurs, on considérera que cet effort est réussi et on leur sera reconnaissant d'avoir mis à la disposition du lecteur français une œuvre dont l'abord ne lui était pas aisé. Avec des qualités diverses, plus d'élégance ici, plus de fidélité là,

(1) C. r. de Jean Daniélou, *Philon d'Alexandrie* (Paris, 1957) dans cette Revue, LXXII, 1959, p. 377-384.

(2) Philon d'Alexandrie. *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées sous le patronage de l'Université de Lyon par R. Arnaldez, J. Pouilloux, Cl. Mondésert. Paris, Éditions du Cerf. : Tome 1. *Introduction générale et De opificio mundi*. Introduction, traduction et notes par Roger Arnaldez. In-8° 1961, 260 p. — Tome 9. *De agricultura*, Introduction, etc., par Jean Pouilloux, 1961, 103 p. — Tome 27. *De praemiis et poenis, De execrationibus*, Introduction, etc. par A. Beckaert, 1961, 130 p. — Tome 2. *Legum allegoriae*, Introduction, etc. par Claude Mondésert, 1962, 320 p. — Tome 26. *De virtutibus*, Introduction, etc. par R. Arnaldez, A.-M. Verilhac, M.-R. Servel et P. Delobre, 1962, 160 p. — Tome 19. *De somniis*, Introduction, etc., par Pierre Savinel, 1962, 245 p. — Tome 11-12. *De ebrietate, De sobrietate*, Introduction, etc., par J. Gorez, 1962, 161 p. — Tome 7-8. *De Gigantibus, Quod Deus sit immutabilis*, Introduction, etc., par A. Mosès, 1963, 154 p.

les traducteurs se sont, on peut le dire, bien acquittés de cette partie de leur tâche. La seule réserve pourrait concerner certains termes techniques, rendus un peu trop lâchement. Par exemple, *De somniis* I, 181 ἀφθαρσία n'est pas seulement « immortalité » ; appliqué à l'âme, comme dans le titre du traité de Numénios, que ce passage ne fait pas qu'annoncer, il signifie « indestructibilité ».

Il y aurait plus de réserves à faire sur les notices, notice générale due à M. Roger Arnaldez, notices particulières des divers traités. Un des collaborateurs, M. Pouilloux, a déploré quelque part (*Bulletin de l'Association Ernest Renan*, 1961, p. 135) qu'en France on ait depuis Bréhier trop peu étudié Philon, et cela est vrai. Mais il apparaît vite que, si les présents éditeurs (ou certains d'entre eux) ont fait un effort certain pour assimiler la littérature spéciale relative à Philon, si M. Arnaldez en particulier (qui avait présenté comme thèse secondaire de doctorat à l'Université de Paris l'ébauche de sa présentation du *De opificio mundi* — ce qu'on est surpris de ne pas voir rappeler) nous donne des analyses utiles et précises des principaux travaux de l'érudition, ils n'ont peut-être pas toujours de l'histoire de la pensée hellénistique et romaine (où Cicéron est important), des problèmes qui se posent à elle aujourd'hui une connaissance intime et personnelle. Par exemple Philon est à chaque instant envahi par des notions de cosmologie, dont on peut bien dire que même sa théologie reste tributaire. Nos auteurs n'ont pas l'air de se douter qu'en France aussi de telles notions ont été objet de recherches, par exemple pour Cicéron. Philon pratique sans arrêt d'un bout à l'autre de son exégèse la méthode allégorique. Or cette méthode a donné lieu en France toujours à des recherches étendues et fructueuses pour Philon : celles de Franz Cumont, de l'abbé Buffière, de M. Jean Pépin. Aucun de ces noms n'apparaît ni dans la notice générale, ni dans les notices particulières. (Pas davantage n'est mentionnée mon étude de la théologie de Varron.) Toute affirmation de l'originalité de Philon est hypothéquée, si l'on n'envisage pas d'abord avec précision et rigueur l'étendue de ses dettes au néopythagorisme et au stoïcisme.

Il est bon d'arriver à sa tâche avec des définitions claires, comme celle-ci que je trouve sous la plume de M. Pouilloux : « En fait, tradition juive et pensée grecque semblent radicalement hétérogènes, l'une fondée sur la présence d'un absolu, infini, inconnaissable et

incommensurable, l'autre tout entière humaine, occupée de perfection et de finitude, pour qui en définitive l'homme reste mesure de toutes choses. » (p. 136). Mais le spécialiste, qui sait tout ce que le Dieu de Philon doit au dieu inconnaissable de la spéculation influencée par Platon et un texte fameux du *Timée* et qui est bien illustré par le tome IV de la grande synthèse du P. Festugière (à quoi je me permettrai de joindre une mienne contribution sur *Fulvius Nobilior et le dieu ineffable* (Revue de philologie, XXIX, 1955, p. 172 et suiv.), aura peine à se contenter de formules claires certes, mais trop claires pour n'être pas un peu courtes (qu'on me pardonne l'incohérence de ces métaphores). C'est presque à chaque page que les passages théologiques de l'écrivain juif font écho au *Phèdre* et au *Timée* et l'on est bien loin de les avoir dénombrés.

Les annotations, très succinctes, de la présente édition, n'aident guère à ce relevé, même pour un traité qui, comme le *De opificio mundi*, est une sorte de *Timée* hébraïque. Nous allons y revenir. Indiquons aussi les échos d'Aristote, en particulier de l'Aristote perdu. Par exemple, aux *Legum allegoriae*, p. 101 de l'éd. Mondésert, « le cadavre qui lui (à l'âme) était liée, le corps » (cf. p. 209) est une réminiscence d'un passage célèbre du *Protreptique* (frag. 59-61 Rose), que l'édition récente des fragments de l'*Horlensius* cicéronien due à M. Ruch (frag. 85) nous fait connaître chez le philosophe latin. Ajoutons à l'Aristote perdu, l'*Axiuchos* et le *De mundo*, utilisés d'une manière qui semble bien prouver qu'on les jugeait authentiques dans les milieux où Philon s'est formé.

On peut regretter aussi que si peu de renvois soient donnés d'une œuvre de Philon aux autres, alors que cet écrivain s'est répété à satiété, et que ces répétitions mêmes permettent à la fois de déceler les idées ou les thèmes auxquels il tient et d'éclairer les allusions par les textes plus explicites.

Mais pourquoi insister sur ces critiques? Je préfère remercier les auteurs pour ce qui est, je l'ai dit, l'essentiel de leur contribution et qui facilitera grandement des recherches comme celles dont ils m'ont donné l'occasion dans les pages qui suivent. Je serais un ingrat de ne pas leur en montrer surtout de la reconnaissance.

I. SUR LA MÉTHODE ALLÉGORIQUE DE PHILON

L'intérêt s'est porté dans ces dernières années sur la méthode allégorique : non seulement chez Philon, mais, j'y insiste, plus généralement à la fois chez les auteurs grecs (stoïciens, mais aussi pythagoriciens : voir les travaux de M. Armand Delatte et de notre élève commun, M. Detienne), chez leurs élèves latins (Varron par ex.), dans l'art funéraire hellénistique et romain (voir F. Cumont, mais aussi les livres de M. Carcopino et de beaucoup d'autres), chez les Pères de l'Église (voir par exemple MM. Courcelle et Daniélou, eux aussi avec bien d'autres). Deux livres de synthèse, quoique incomplets sur leurs thèmes respectifs, — plus restreint pour l'abbé Buftière : l'exégèse symbolique d'Homère, plus vaste chez M. Jean Pépin, — ont rassemblé utilement matériel et idées. Ils permettent d'enrichir et de nuancer ce que Leisegang et le P. Daniélou ont dégagé des recherches antérieures sur l'allégorie philonienne (1).

Leisegang distingue chez Philon, à la suite des stoïciens, une allégorie physique et une allégorie morale. Cette dernière se subdivise elle-même en deux : personnification des vertus, pure symbolique des vertus ou des forces spirituelles. Ici Philon se servait des manuels d'étymologie. Pour cette dernière forme de l'allégorie, la plus importante dans les *Legum allegoriae*, Leisegang pense avec Heinemann (2) qu'elle a ses origines dans les mystères et la philosophie présocratique. Heinemann avait émis l'idée que Philon aurait eu des prédécesseurs chez les Esséniens et chez les Thérapeutes et leur aurait dû en particulier « la conception de l'interprétation allégorique comme mystères ». A la suite de Bréhier (3), l'abbé Buftière distingue : a) le sens physique ou astronomique ; b) le sens spirituel à l'échelon cosmique ; c) le sens spirituel applicable à l'âme. Pour le Père Daniélou (4), il y a également d'abord une

(1) Félix Buftière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris, 1956. — Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958.

(2) Article *Thérapeutes* dans le *P. W.*, V A, col. 2327, 36 et suiv. H. Leisegang, art. *Philo*, *ibid.*, XX, col. 36-39.

(3) *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 2^e éd., Paris, 1950, p. 57-58 ; F. Buftière, *op. laud.*, p. 38, n. 27.

(4) *Op. laud.*, p. 129 et suiv.

exégèse cosmologique ; ensuite vient « l'interprétation anthropologique » (*moralis*) ; il institue à cet égard un rapprochement avec le *Tableau de Cébès*. Mais « la véritable allégorie philonienne est celle que nous trouvons dans l'*Allégorie des Lois* et qui concerne non plus le cosmos et l'homme qui est dans le cosmos, mais les mystères cachés du monde hypercosmique et l'itinéraire spirituel de l'âme qui s'élève au-dessus du monde visible et parvient dans le monde de Dieu ». Le Père Daniélou s'écarte — sans le dire, et non sans raison —, de ce que Leisegang avec Heinemann suggérerait des origines de cette allégorie ; mystères et philosophie présocratique (?). Mais il laisse supposer — et en cela je crois qu'il a tort — que cette « exégèse mystique » serait spéciale à Philon et sans doute proprement hébraïque.

Or il convient de rappeler 1) que, comme M. J. Pépin l'a marqué avec beaucoup de force, Philon connaissait fort bien l'allégorie des poètes — Homère, Hésiode, les orphiques — telle qu'on la pratiquait chez les philosophes grecs (1) ; mais aussi 2) que cette allégorie grecque n'est nullement la seule allégorie physique ou morale, et qu'il y a aujourd'hui des indices précis établissant que l'« exégèse mystique », qui florira indubitablement dans le monde païen chez les néoplatoniciens, celle qui concerne l'itinéraire spirituel de l'âme en route vers la patrie céleste, était déjà constituée en Grèce au temps de Philon. Si, pour le premier point, on trouvera dans les travaux de MM. Buffière et Pépin de quoi l'établir suffisamment, le second par contre demandera à être particulièrement considéré.

Comme l'ont indiqué notamment Leisegang, l'abbé Buffière, M. Jean Pépin, Philon connaissait bien l'exégèse d'Hésiode et d'Homère. Nous en avons une double preuve. D'abord — et elle suffit — ce qu'il déclare expressément dans le *De providentia*, II, 80. Philon explique à son contradicteur Alexandre, qui reprenait sans doute la critique de Platon, qu'Homère ne blasphémait pas les dieux. Mais — je cite ici la traduction de M. Pépin — il lui disait : « Tu ignores, ô ami de la sagesse, toi qui parfois fais fond sur ces vers pour accuser de folie l'ensemble du genre humain, qu'il n'en va pas ainsi. Car si la gloire d'Hésiode et d'Homère atteint jusqu'aux extrémités de la terre, la raison en est aux enseignements enfermés

(1) *Op. laud.*, p. 234.

sous les récits (*sententiae sub rebus comprehensae*) ; leurs commentateurs sont innombrables, dont l'admiration dure depuis leur époque même jusqu'aujourd'hui. » *Sententiae sub rebus comprehensae* ne nous dit pas clairement ce que nous devons entendre par là : allégories physiques ? allégories morales ? Mais la seconde preuve le permet et c'est celle qu'on peut tirer des rappels que fait Philon d'exégèses particulières de certains passages d'Hésiode et d'Homère. Les quelques faits recueillis par l'abbé Buffière (1) et par M. Pépin (2), et avant eux par Bréhier, qu'ils ont utilisé (3), ou par Franz Cumont (4) et moi-même (5), dont ils ont ignoré les travaux, pourraient être aisément multipliés (et j'en ai relevé que j'indiquerai quelque jour), mais ils sont déjà très significatifs.

Ils permettent à l'abbé Buffière de remarquer notamment que ce que dit Philon « correspond à la tendance des Néoplatoniciens, qui, pour l'exégèse d'Homère, ne s'intéressent plus au sens physique, mais cherchent dans les aventures d'Ulysse l'histoire de l'âme en marche vers la vraie patrie. » On voit qu'Homère leur offrait cette allégorie dont Leisegang voulait chercher l'origine dans je ne sais quels mystères et chez les présocratiques, et que le P. Daniélou considérait apparemment comme judaïque ou comme originale. Rien ne devrait moins surprendre, si l'on réfléchit que le thème illustré — celui de l'âme s'élevant vers le monde hypercosmique — est lui-même tout platonicien et grec d'origine, remonte au *Phèdre* combiné au *Timée*. Le seul tort de l'abbé Buffière est de ne pas se demander comment il se fait que Philon pouvait ainsi anticiper sur les néoplatoniciens. Puisque les stoïciens ne pouvaient être invoqués par lui, il eût convenu de chercher en dehors d'eux.

Nous ne sommes pas démunis du moyen de préciser. Origène connaîtra des exégètes pythagoriciens d'Homère (6). Il est à peu

(1) *Op. laud.*, p. 480.

(2) *Op. laud.*, p. 234.

(3) Du moins Pépin. Cf. Émile Bréhier, *op. laud.*, p. 62 et suiv.

(4) F. Cumont, *Un mythe pythagoricien chez Philon*, *Revue de philologie* XLIII, 1919, p. 78 et suiv.

(5) *Les Muses et l'harmonie des sphères*, dans les *Mélanges Félix Grat*, I, 1946, p. 6 et suiv.

(6) Contre Celse, VII, 6 : μέμνημαι δὲ παρά τινι τῶν Πυθαγορείων ἀναγράψαντι περὶ τῶν ἐν ὑπονοίᾳ παρὰ τῷ ποιητῇ λελεγεμένων... Cf. F. Buffière, *op. laud.*, p. 530. Le terme d'ὑπόνοια pour désigner l'allégorie est celui dont use Platon, *Rép.*, 378 d. Il est peut-être un indice d'ancienneté.

près certain que c'est d'eux qu'il s'agit, à la condition de préciser ce que sont ces « pythagoriciens ». Et cela aussi ne sera pas impossible. En attendant, il convient tout de suite de mettre en lumière ce que j'avais relevé à propos du livre de Franz Cumont sur la symbolique funéraire des Romains (1) et qui est à peu près passé inaperçu de tous les auteurs que j'ai nommés plus haut, mais que je crois bien avoir signalé à M. Arnaldez lors de sa soutenance en Sorbonne. L'exégèse philonienne des récits bibliques se fonde sur la théorie pythagoricienne du langage. A maintes reprises il y est fait allusion par l'auteur juif. Une grande difficulté surgit, dit-il (2), quand on pense que les noms viennent de la *θέσις* et non de la *φύσις*. La solution est une solution intermédiaire. La *θέσις* est conforme à la nature, quand elle est l'œuvre d'un homme supérieur, d'un *homo sapiens scientiaque praestans*. Ceci est le fait du sage seul, ou plutôt du premier homme *id est* d'Adam. D'où vient, selon Philon lui-même, cette doctrine? *Des philosophes grecs qui ont déclaré sages les premiers qui ont établi les noms pour les choses* (3). Quant à l'attribution au « premier être engendré » (Adam), elle est due à Moïse, qui en cela a surpassé les philosophes. Philon nous donne des exemples de ces noms sagement institués : ainsi celui de la décade (4) (on remarquera qu'il s'agit d'une notion de l'arithmologie, spécialité des pythagoriciens), ainsi celui de *κονομία* (5). Ailleurs il sera dit, un peu différemment, qu'à l'opposé du vulgaire,

(1) La symbolique funéraire des Romains, dans la *Revue des études anciennes*, XLV, 1943, p. 295 et suiv.

(2) *Quaest. in Gen.*, I, 20 : *Magnam haesitationem philosophiae studentium exposuit admonendo, nomina ex positione esse, minime vero ex natura. Namque apud singulis naturalis accedit nomenclatio, quum homo sapiens scientiaque praestantior interveniat. Et profecto propria est mente sapientis solius, immo primo terrigenae positio nominum. Quoniam oportebat principem generis regemque universorum terrigenarum hanc quoque sortiri dignitatem.* Cf. le parag. 148.

(3) *Legum Allegoriae*, II, 15 (commentant Gen. I, 18 suiv., où seraient des réflexions *περί τῆς τῶν ὀνομάτων θέσεως*) : *Καὶ γὰρ οἱ παρ' Ἑλλήσι φιλοσοφούντες εἶπον εἶναι σοφοὺς τοὺς πρῶτους τοῖς πράγμασι τὰ ὀνόματα θέντας. Μωϋσῆς δὲ ἄμεινον οὐκ εἶπεν πρῶτον μὲν οὐ τίσι τῶν πρότερον, ἀλλὰ τῷ πρῶτῳ γεννωμένῳ κτλ.* Cf. *De Cherubim*, 17.

(4) *De Decalogo*, 5 : *Παρ' ὃ μοι δοκοῦσι καὶ οἱ πρῶτοι τὰ ὀνόματα τοῖς πράγμασι θέμενοι — σοφοὶ γὰρ ἦσαν — εὐκρίτως αὐτὴν προσαγορεύσαι δεκάδα, ὥσαντι δέχαδα οὖσαν παρὰ τὸ δέχεσθαι καὶ κενωρῆναι τὰ γένη πάντα τῶν ἀριθμῶν καὶ λόγων τῶν κατ' ἀριθμὸν καὶ ἀναλογιῶν ἀρμονιῶν τε καὶ συμφωνιῶν.*

(5) *Vit. Mos.*, I, 23 : *κονομίας, ἣν ἐτύμως ἐκάλεσαν οἱ θετικοὶ τῶν ὀνομάτων — σοφοὶ γὰρ ἦσαν.*

qui applique aux choses des noms « qui en diffèrent », Moïse établit des noms qui sont « des révélations expressives des choses » (1). Ailleurs encore il est rappelé que ceux qui ont institué les noms étaient indubitablement des sages et ces noms étaient comme des miroirs (2). Il est intéressant de remarquer que cette comparaison des noms à des miroirs sert dans le *De vita contemplativa* à rendre raison de l'exégèse pratiquée par les Thérapeutes (3). Dans le *De opificio mundi*, pour en venir enfin à lui, il est question de l'épithète de *τελεσφόρος* donnée à l'hebdomade « par ceux qui savent user dans leur sens propre (*κυρίως*) des noms » ; également au parag. 147, à propos du mot *ἐπτὰ* « de ceux qui au principe ont articulé les noms pour les choses, parce qu'ils étaient sages ».

Quels sont les philosophes que Philon désigne comme les auteurs de cette théorie? Les commentateurs de sa méthode allégorique ne se sont guère souciés de le savoir. Émile Bréhier, lui, parlait de Platon et du *Cratyle*, où ce qui est dit du nomothète, législateur primitif du langage, rappelle quelque peu la théorie philonienne (4). A l'appui on peut faire valoir que Philon use pour ses exégèses des étymologies du *Cratyle* (5). Mais il est aisé de voir que l'expression même dont use Philon n'est autre que celle que dans les *Tusculanes* Cicéron attribuait à Pythagore (6). Il ne devrait, selon nous, faire aucune espèce de doute que c'est à Pythagore que Philon entend faire allusion, car la formule reproduite par Philon et Cicéron était célèbre. Elle est ce qu'on appelle un *akousma* pythagoricien, une des maximes de cette espèce de catéchisme à l'usage des fidèles de la secte, qui, d'après les recherches de M. A. Delatte, auraient été

(1) *De Cherubim*, 17. (cf. 16.)

(2) *Quaest. in Gen.*, IV, 194 : *... prout per nominum impositionem denotans fabricationem ipsam... Nominum enim positores haud dubie sapientes sunt, ponentes sane nomina rerum declarantia, quibus tanquam ex speculo tam proprietates rerum quam figurae evidentiores (cf. *De Cherubim*, 17 : ἐνάρχεται πραγμάτων... ἐμφαντικώταται.)*

(3) *De vita contemplativa*, 78.

(4) *Op. laud.*, 285, renvoyant à *Cratyle*, p. 430 ab.

(5) Cf. Bréhier, *loc. laud.*

(6) *Tusculanes*, I, 62 : *Ex hacne tibi terrena mortali que natura et caduca concreta ea videtur, aut qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae visum est, omnibus rebus imposuit nomina, aut qui dissipatos homines congregavit...?* Rapprochement déjà fait par Colson-Whitaker, I, p. 479.

recueillies dans le traité aristotélicien « Sur les pythagoriciens » (1).

Clément d'Alexandrie, dès l'antiquité, qualifiait Philon de pythagoricien. Il songeait sans doute à la très grande place que tiennent chez lui les considérations sur les nombres. Cette arithmologie a de nombreux échos dans les traités récemment publiés et notamment dans le *De opificio mundi* : nous allons revenir sur la question de sa provenance. Pour l'instant il nous faut nous demander s'il n'y aurait pas quelque source commune, à laquelle ces deux auteurs, si proches dans le temps et si souvent apparentés, Philon et Cicéron, emprunteraient ce qu'ils disent de la formule pythagoricienne du langage. Nous avons déjà suggéré ailleurs (2) que cette source doit être cherchée dans l'Académie revenue au dogmatisme d'Antiochus d'Ascalon. Au livre I des *Tusculanes*, on a souvent songé à cet auteur pour le platonisme quelque peu teinté du matérialisme stoïcien qu'on y découvre. Les lignes sur le langage et Pythagore font partie d'une preuve, platonicienne d'esprit, de l'immortalité de l'âme, cette immortalité étant établie par le caractère divin des opérations de l'intelligence humaine ; Cicéron (aux parag. 38-39) développe la thèse que la croyance à l'immortalité de l'âme a été transmise de Phérécyde à Platon par l'intermédiaire des pythagoriciens. Nous verrons plus loin que cela s'intègre dans l'histoire de la philosophie telle que la professait sans aucun doute Antiochus d'Ascalon. Une confirmation très précieuse, en ce qui concerne l'*akousma* pythagoricien, peut être tirée du fait qu'il figure chez un autre contemporain, lui aussi apparenté à Philon, Varron dans son *De Lingua latina* : ce dernier aussi invoque « ceux qui les premiers ont donné leurs noms aux choses (3) ». Or on sait, et notamment par l'insistance que Cicéron a mise à le rappeler, que

(1) La formule pythagoricienne est : $\tau\acute{\iota}\ \tau\omicron\ \sigma\phi\omega\tau\alpha\tau\omicron\nu\ ;\ \dots\ \delta\epsilon\upsilon\tau\epsilon\rho\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \acute{\alpha}\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\nu\omicron\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\iota\ \theta\acute{\epsilon}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (Jamblique, *V.P.*, 82 ; Elien. *Var. Hist.*, IIV ; Proclus, *In Cratylum*, XVI, p. 5, 27, Pasquali). Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1916, p. 281.

(2) Philon d'Alexandrie, *Revue des études grecques*, LXXII, 1959, p. 379.

(3) *De lingua latina*, 8, 7. W. Spoerri a très heureusement rapproché ce texte de celui de Cicéron et de Philon, *Leg. alleg.*, II, 15. Saisissons cette occasion de signaler aux exégètes de Philon la grande importance pour l'étude de la pensée hellénistique du livre de W. Spoerri, à la vaste érudition duquel les comptes rendus n'ont pas rendu tout l'hommage mérité (*Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, diss. Bâle, 1959 (= *Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Heft 9), p. 139).

Varron était l'élève direct d'Antiochus, dont il défend les thèses dans les *Académiques* (1). Il n'est pas hors de propos de rappeler que Varron lui aussi pythagorisait, qu'il avait — tout comme Philon — composé un traité d'arithmologie (2) et que même, à ce que nous assure Plin l'Ancien, il se fit enterrer selon les rites pythagoriciens (3). Voilà qui éclaire d'un jour très cru l'état d'esprit de l'Académie dogmatique d'Antiochus.

Si le principe qui est à la base de l'exégèse allégorique vient donc du platonisme pythagorisant, pouvons-nous admettre qu'il en soit ainsi de l'exégèse elle-même ? Il se trouve que nous avons une autre rencontre entre Cicéron et Philon qui permet de l'établir. Je l'ai brièvement signalée dans ma recension du livre du P. Daniélou (4) ; il convient d'y revenir ici plus longuement. De l'aveu même de Cicéron, unanimement admis par les modernes, le livre V du *De finibus* met dans la bouche d'un péripatéticien éclectique, Calpurnius Pison, l'exposé de la doctrine morale d'Antiochus d'Ascalon (5). Or, à propos de la puissance extraordinaire que peut revêtir chez l'homme la tendance à la contemplation, est invoqué ce que dans l'*Odyssée* Homère a dit des Sirènes : « *Neque enim nocum suavitale aut nouitate quadam et uarietate cantandi reuocare eos solitae qui praeteruehebantur, sed quia multa se scire profitebantur, ut homines ad earum saxa discendi cupiditate adhaerescerent.* » Suit la traduction des vers donnant le chant des Sirènes. Puis : « *Vidit Homerus probari fabulam non posse, si cantuunculis tantus uir irretitus teneretur ; quam non erat mirum sapientiae cupido patriam cariorem esse.* » (6) Homère est donc un maître de vérité. Les Sirènes symbolisent l'attrait de la science sur le philosophe, lui-même représenté par Ulysse. L'analyse de Cicéron n'est sans doute ici pas tout à fait complète. Il oublie qu'Homère vante Ulysse pour avoir eu la sagesse de résister au chant des Sirènes. L'attrait qu'elles symbolisent, celui de la contemplation, peut donc être

(1) *Sec. Acad.*, I, praef.

(2) Intitulé *De principiis numerorum libri IX*.

(3) *Hist. nat.*, XXXV, 160. Cf. sur l'importance de cette notice J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte-Majeure*, Paris, 1926, p. 203 et suiv.

(4) *Art. cité*, p. 379.

(5) *De finibus*, V, 13.

(6) *De finibus*, V, 49. E. Bréhier, *op. laud.* p. 283 rapproche tout l'ensemble sur la vie contemplative (48-55) de Philon, *De Abrah.* 65 ; *De ebr.*, 158.

excessif. Il peut nous faire oublier notre but. Mais c'est le cas de nous souvenir qu'Antiochus n'était pas un partisan de la pure vie contemplative : comme Varron (1), comme Philon (2) — et c'est une nouvelle rencontre importante — il défendait la vie mixte, celle qui donne sa part aussi bien à l'action qu'à la contemplation (3).

Dans le *De finibus* on pourrait évidemment supposer que Cicéron, avec sa grande culture, sa profonde connaissance d'Homère, a tiré cet argument de son cru, — encore que la subtile bizarrerie de celui-ci ne soit guère dans son tour d'esprit —, s'il ne se trouvait que le même mythe homérique est également commenté par Philon et par Plutarque, non point tout à fait exactement de la même manière, mais aussi avec la persuasion de la sagesse d'Homère et la liaison du mythe au thème de la contemplation. Pour Philon, comme pour Plutarque, ce que les Sirènes font entendre, c'est une musique toute puissante, comparable à celle de l'harmonie des sphères (4). Si nous l'entendions, selon Philon, elle nous ferait

(1) Ap. saint Augustin, *Cité de Dieu*, 19, 3 : *Ex tribus porro illis vitae generibus, otioso, actioso et quod ex utroque compositum est, hoc tertium sibi placere adseverant* (id est : *Academici*). *Haec sensisse atque docuisse Academicos veteres Varro adserit, auctore Antiocho magistro Ciceronis et suo*. Il est évident que Varron et Antiochus suivent leur autorité habituelle.

(2) R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*. Bruxelles 1956, p. 173-174.

(3) Le texte cité n. 1 est confirmé par *De finibus* V, 55 et suiv., sur la nécessité de l'action impliquée par la nature humaine. J'ai montré que cette controverse sur les genres de vie a son reflet dans le *Cum dignitate otium* du *Pro Sestio*. Pour la recherche de l'inspiration cicéronienne, peut-être ai-je alors insuffisamment tenu compte du *De finibus* V, de Varron et d'Antiochus, mais je ne me suis pas égaré en orientant vers le Péripatos, puisqu'Antiochus voit dans ce dialogue ses thèses défendues par un péripatéticien, Calpurnius Pison, et que ce platonicien éclectique se recommandait d'Aristote ainsi que de Platon (*Cum dignitate otium*, *Revue des études anciennes*, XLIII, 1941, p. 172 et suiv. Cf. R. Joly, *op. laud.*, p. 158 et suiv., p. 163).

(4) Philon, *Quaest. in Gen.*, III, 172 : *... illum vero cantum caelestem haud large extendit usque in terram creator sicut et radios solares, praeveniens curam gerere propter genus humanum. Excitat enim (talibus cantibus) insaniam in auribus et indomitam voluptatem afferens animo, facit ut contemnatur cibus et potus atque fame morte appropriate fere moriamur ob cupidinem cantus: quod si Sirenum cantatio, ut Homerus dixit, ita violenter invitat auditores, ut oblivioni tradant patriam, domum, amicos et cibos vitae necessarios, quanto magis perfectissima illa et summa harmonia praedita atque vere caelestis musica attingens instrumentum auris cogat insanire ac divinare?* Le mythe des Sirènes (venu de la *République*, cf. *infra*) est combiné à celui des cigales (*Phédon*, p. 259 b et suiv.). La phrase *Excitat, etc.* traduit *Phédon*, 259 bc. : *οὕτως ἄρα τινες τῶν*

oublier patrie, maison, amis et nourriture, nous mènerait au délire et à la divination. Philon a ailleurs une autre allusion à l'harmonie des sphères et à cet effet qu'elle produit ; la référence à l'*Odyssée* y est plus voilée, mais elle est rendue certaine pourtant par la reprise des expressions qui définissent l'effet de l'harmonie céleste (1). Plutarque opposera, de façon un peu différente, Ulysse à ses compagnons (2). Ceux-ci ne perçoivent pas la musique divine, ayant les oreilles bouchées non par de la cire, mais par la chair et les passions. Quant à Ulysse : « Telle âme cependant, d'un naturel meilleur, entend et se souvient ; et ce qu'elle éprouve ressemble aux plus furieuses amours : elle désire, elle aspire et ne peut s'arracher au corps. » Il faut sans doute entendre par ce dernier trait que la sagesse d'Ulysse qui s'est fait, comme on sait, attacher au mât, a été de vouloir rester dans le corps : nous avons un rappel de la condamnation du suicide telle qu'elle était prononcée dans le *Phédon* et telle que Cicéron dans le *De senectute* l'attribue à Pythagore (3).

Chez Philon et chez Plutarque la présence de l'harmonie des sphères dans l'allégorie des Sirènes est un trait pythagoricien fort net, qui rappelle à la fois le mythe final de la *République* et un autre *akousma* de la secte, apparenté à ce mythe comme l'a montré M. Delatte (4). Chez Cicéron il s'agit de la science, ce qui peut au

τότε ἐξεπλάγησαν ὑφ' ἡδονῆς ὥστε ἄδοντας ἡμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν καὶ ἔλαθον τελευτήσαντες αὐτούς.

(1) *De somniis*, I, 35, : *ὁ δὲ οὐρανὸς αἰὶ μελωδεῖ κατὰ τὰς κινήσεις τῶν ἐν αὐτῷ τὴν πάμμουσον ἁρμονίαν ἀποτελῶν, ἥς εἰ συνέβαινε τὴν ἡχὴν εἰς τὰς ἡμετέρας φθάνειν ἀκοάς, ἔρωτες ἂν ἀκάθεκτοι καὶ λελυτηχότες ἡμεροὶ καὶ ἄπαντοί καὶ μακινώδεις ἐγίνοντο οἱ στρωὶ ὡς καὶ τῶν ἀναγκαίων ἀπέχεσθαι...*

(2) *Quaestiones conviviales*, IX, xiv, 6, 4. Cf. F. Buffière, *op. laud.*, p. 476-481.

(3) *De senectute*, 73 : *Vetat Pythagoras iniussu imperatoris id est de praesidio et statione vitae decedere*. Cf. *Phédon*, p. 62 bc.

(4) *Rép.*, X, p. 617 b. Jamblique, *V.P.*, 82 : *Τί ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς μαντεῖον ; τετρακτὶς, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρήνες*. Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 259 et suiv. ; P. Boyancé, « Sur les oracles de la Pythie », *Revue des études anciennes*, XI, 1938, p. 309 et suiv. ; *Les Muses et l'harmonie des sphères*, *Mélanges Felix Gral*, I, Paris, 1946, p. 4 et suiv. En fait, pour comprendre les sirènes de la *République*, il faut admettre l'exégèse pythagoricienne identifiant à une traversée de la mer le voyage des âmes vers la patrie céleste. Cf. sur ces croyances et les rites qu'elles ont suscités *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 140. Antiochus, puis le moyen platonisme n'ont fait que retrouver les origines pythagoriciennes du mythe de la *République*, aidés en cela par les recherches de l'école d'Aristote sur les symboles pythagoriciens.

premier abord sembler autre chose. On pourrait toujours supposer que l'exégèse a varié dans ses modalités, accentuant dans Philon et Plutarque son caractère mystique, et l'on pourrait expliquer le fait en pensant que Cicéron est plus près d'Antiochus lui-même, Philon et Plutarque, d'un élève de celui-ci, comme cet Eudore d'Alexandrie dont nous reparlerons. Un trait commun resterait en tout état de cause, que pour le sage il peut y avoir un danger dans l'excès même d'un bien ; Ulysse nous enseigne la nécessité en ce monde de tempérer la vie contemplative du pur esprit par la vie active dans le corps ; c'est ainsi seulement que nous pourrions rejoindre notre patrie. Mais la différence elle-même que l'on peut constater est moindre qu'il ne semble, quand on songe à ces lignes du *Songe de Scipion*, écho au fond de la doctrine platonicienne, selon laquelle la vraie musique est la philosophie : « Des hommes savants ont avec des chants et des cordes imité cette harmonie et se sont ouvert ainsi un retour en ces lieux, de même que les autres, qui, doués de génies exceptionnels, ont dans leur vie d'homme pratiqué les sciences divines » (1).

On n'en peut donc douter : Philon connaissait des philosophes pour qui l'*Odyssée* représentait la condition présente de l'homme à la recherche de sa vraie patrie, laquelle est indissolublement le ciel et la sagesse. Ces philosophes sont les précurseurs de Numénius d'Apamée et de Plotin, chez qui nous connaissons bien cette exégèse du divin Ulysse (2). Je leur rattracherais volontiers aussi l'inspiration

(1) On rapprochera le *De opificio mundi*, 78 (la musique des sphères imitée par les hommes inventeurs de la musique) et le texte hermétiste de l'*Asclepius*, cité par moi dans les *Masses et l'harmonie des sphères*, p. 11, n. 2 : *Musicum vero nomen, nihil aliud est nisi cunctarum rerum ordinem scire*, etc. Les nombreux points communs entre l'hermétisme et Philon s'expliquent, je le crois maintenant, par le moyen platonisme déboulant avec Antiochus. Un simple rapprochement fera éclater chez Philon l'identification de la musique céleste et de la contemplation : le *somnitis*, I, 36 : *πεπολιμένος μὲν ὡς θνητὸν τοῖς ἀστροῖς καὶ τοῖς ποταμοῖς διὰ τὰ φύρτος, ἀλλ' ὡς οἱ μέλλοντες ἀναδυνατίζεσθαι δι' αὐτὸν τῆς ἑσπερίας τελευτίας ἐκείνης φέρει, et *Leg. alleg.* III, 141 : οἷον καταπονομένης ἐστὶν ἡ ψυχὴ τοῦ θεοῦ τῆς ἀνθρώπου, etc. (le plaisir) ὡς οὐδὲ τὰ ἀνθρώπων ἀρτία ἢ ποταμῶν ἀπολείπει τὸν θεὸν τῆς ἀνθρώπου.*

(2) Numénius, frag. 45 Leemans (= Porphyre, *Antre des Nymphes*, 34) ; Plotin, *Ennéades*, I, 6 (la célèbre *Ennéade Sur le Beau*), 8, F. Butcher, *op. laud.*, ignore ce texte qu'il eût dû citer p. 414, 512, 514. Sur la présence du mythe sur les sarcophages chrétiens, cf. P. Courcelle, *Quelques symboles funéraires du néoplatonisme latin, le vol de Dédale, Ulysse et les Sirènes, Revue des études anciennes*, XLVI, 1944, p. 73 et suiv.

d'une page qui parle, comme un traité de Numénius, de « l'indestructibilité de l'âme » : l'âme, ayant quitté la région céleste, est venue dans le corps comme dans un pays étranger. Le Père qui l'a engendrée ne laissera pas sa captivité se prolonger indéfiniment, mais il dénouera ses liens et lui permettra de rejoindre en toute sécurité la mère patrie (1). Un autre texte de l'*Odyssée* (2), cité à deux reprises, une première fois dans le *De somnitis* (3), une seconde fois (ce que n'indique pas l'éditeur de « Sources chrétiennes ») dans les *Quaestiones in Genesim* (4), témoigne du même usage dans les *Quaestiones in Genesim* (4), témoigne du même usage allégorique de l'épée. Il s'applique à Ulysse qui a revêtu les haillons d'un mendiant. C'est ainsi que Dieu, pour se manifester et exercer sa justice en parcourant les villes des hommes, se donne volontiers des déguisements anthropomorphes.

Je pense donc que ces philosophes, qui pratiquent déjà l'exégèse néoplatonicienne d'Homère, doivent être cherchés dans l'Académie dogmatique d'Antiochus d'Ascalon. Il n'est pas surprenant qu'on puisse les qualifier, comme on qualifia leur continuateur Numénius, de pythagoriciens. Nous avons relevé ce texte des *Tusculanes* où Platon nous est montré dans son enseignement de l'immortalité de l'âme continuant Phéécycde de Syros et Pythagore. Ce texte se replace admirablement dans l'histoire de la pensée grecque, telle qu'on la découvre dans le *De republica* et le *De finibus* (5). C'est

(1) *De somnitis*, I, 181 : τὸ περὶ ἀφελείας ψυχῆς... ὅτι... ἀπονομένης μὲν γὰρ τὸν ὁρατὸν κόσμον... καὶ ἄνθρωπος ἐξ ἑνὸς σώματος ἔσται τὸ αἰώνιον. Φύσις δ' οὐ μέλει τοῦ πατρὸς κατεργασμένην αὐτὴν ὡς γενήσασθαι πεπολιμένην πατρίδι, ἀλλ' οὐ μὲν τὸν κόσμον ὡς αὐτὴν τὰ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἐξ ἑνὸς σώματος ἔσται τὸ αἰώνιον.

(2) *XVII*, v. 485-487.

(3) *De somnitis*, I, 233 : Dieu se donne les apparences des sages ; παλαιὸς μὲν ὢν ᾄδεται λόγος, ὅτι τὸ θεῶν ἀποφύγετον εἶδος ὡς αὐτὸς πεπολιμένος τὰς πόλεις ἐν κόσμῳ, τὰς τε ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώπων ἐξ ἑνὸς σώματος ἔσται τὸ αἰώνιον. οὐδὲν ὡς ἀφελείας, πατρὸς δὲ λυσιτελεῖν καὶ συζυγεῖν τὸν κόσμον. Suit un passage sur l'écriture et ses expressions anthropomorphiques pour Dieu.

(4) *Quaest. in Gen.*, IV, 2. Cf. J. Pépin, *op. laud.*, p. 237. Dans ce second texte « l'excellent Homère » est nommé et loué. Les vers y sont appliqués aux manifestations de la divinité, qui aime prendre des déguisements humains ; ainsi Ulysse a revêtu les haillons d'un mendiant.

(5) *De republica*, I, 16 : Sed autem le credo, Tubero, Platonem Socrate mortuo primum in Aegyptum discendi causa, post in Italiam et in Siciliam contulisse, ut Pythagorae inventa perdisceret, cumque et cum Archilo Tarantino et cum Timaeo Locro multum fuisse et Philoleo commentarios esse numerum, cumque eo tempore in his locis Pythagorae nomen nigeret, illum se et hominibus Pythagoreis

déjà ce qu'Aristote affirmait dans la *Métaphysique* (1) : Platon a combiné à l'influence socratique, qui ramenait à la considération de la morale et de la connaissance de soi, l'influence pythagoricienne, qui conduisait au cosmos, et cela à la suite de son voyage à Tarente auprès d'Archytas.

Nous ne pouvons pas ne pas nous demander si Antiochus avait raison. Les historiens modernes, qui ont voulu minimiser l'influence pythagoricienne sur Platon et ses disciples immédiats ou la ramener à celle du seul Archytas, traitent bien légèrement une histoire antique de la pensée platonicienne qui remonte en son principe à Aristote. Il n'est pas sans intérêt d'autre part de remarquer combien Antiochus d'Ascalon, pour ce platonisme teinté à la fois de pythagorisme et de stoïcisme qu'on trouve chez Philon, s'impose comme inspirateur mieux que ce Posidonius, auquel on a si volontiers songé autrefois (2). En ce qui concerne l'influence de l'Ancienne Académie, s'il est vrai que le stoïcisme à ses origines a pu en dépendre, comme le soutenait précisément Antiochus lui-même, traitant presque Zénon de voleur de Xénocrate et de Polémon, quelle raison spéciale aurait eue un stoïcien comme Posidonius d'insister là-dessus, et d'affaiblir ainsi les raisons qu'il avait de se rattacher à sa propre école ? Par contre il est bien caractéristique que c'est par Varron, qui se proclamait élève d'Antiochus, que nous ont été transmis certains fragments de Xénocrate (3). L'intérêt pour le pythagorisme se noue étroitement à ce retour à l'Ancienne

et studiis illis dedisse. Itaque cum Socratem unice dilexisset, eique omnia tribuere voluisset, leporem Socraticum subtilitatemque sermonis cum obscuritate Pythagorae et cum illa plurimarum artium gravitate conlexuit. La source du *De republica* est révélée par ce qu'on lit de semblable *De finibus*, V, 87 (dont on sait qu'il vient d'Antiochus). La mention de Timée de Locres montre bien que dans les milieux fréquentés par Cicéron le *Timée* passait (à juste titre !) pour d'inspiration pythagoricienne ; c'est pourquoi du reste Cicéron avait mis sa traduction de ce dialogue dans la bouche de son ami, le néopythagoricien Nigidius Figulus, comme il est chez Platon dans celle de Timée.

(1) *Métaphysique*, I, 5, 585 b. Dicéarque, son élève, fait de même (Plutarque, *Sympos.* VIII, 2-2 ; I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926, signale, p. 49, n. 4, que « ce jugement a encore influencé Nouménios et Proklos »).

(2) A la suite d'A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa*. Berlin, 1892. Cf. *infra* p. 87.

(3) Il est du moins probable que vient de lui ce qu'on trouve chez un Tertullien ou un saint Augustin.

Académie et nous avons vu comment Antiochus se représentait la formation de Platon. Ce sera une vérification précieuse, quand on constatera qu'un de ses élèves immédiats, Eudore d'Alexandrie, nous a transmis une notice essentielle de l'arithmologie pythagoricienne, dont on découvre l'influence sur la conception philonienne de la divinité (1), quand on verra que le même Eudore avait commenté le *Timée* (2), une des œuvres de Platon où l'on a voulu toujours retrouver avant toute autre l'influence de la secte. Ces vraisemblances, tirées de la situation respective des positions philosophiques, ne deviennent-elles pas des certitudes, quand on constate que ce que l'on sait de l'histoire d'Antiochus va en ce sens ? Nous savons qu'il a enseigné à Alexandrie à une certaine époque de sa vie (3) et qu'il a eu à Alexandrie un élève, cet Eudore que nous venons de nommer (4). Au total nous sommes fort loin de disposer pour Posidonius de ce faisceau convergent d'indices et de preuves, qui pèse certes de plus de poids que les combinaisons mécaniques de l'ancienne *Quellenforschung*.

II. SUR LES RÉMINISCENCES DE PLATON

Le *De opificio mundi* est évidemment influencé par le *Timée*, dans l'ensemble et dans le détail. Notons maintenant pour l'ensemble que le sujet est en gros le même : la genèse du monde. Cette vérité n'a pas échappé, il va de soi, à M. Arnaldez (5). Mais comment peut-on se représenter la connaissance que Philon a eue du dialogue de Platon ? Il n'a pas échappé non plus à M. Arnaldez qu'il y a eu des commentaires de ce traité. Mais il croit pouvoir dire qu'ils s'étaient, avant Philon, attachés uniquement aux « passages

(1) L'importance d'Eudore a été révélée par H. Dörrie, dans un article paru malheureusement à une date qui le rend peu accessible dans l'*Hermes*, LXXIX, 1944, p. 25-39. Elle a été utilisée par A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste. IV Le Dieu inconnu*, Paris, 1954, p. 25. Je l'ai aussi soulignée dans cette *Revue*, LXIII, 1955, p. 321 ; LXXII, 1959, p. 380.

(2) Plutarque, *De animae procreatione in Timaeo*, p. 1013 b.

(3) Cicéron, *Acad. pr.*, II, 11.

(4) Cf. G. Luck, *Der Akademiker Antiochos*, p. 27. C'est un contemporain d'Areios, il a vécu à Alexandrie, vers 75 av. J.-C. (Diels, *Dox.* 81).

(5) P. 48 et suiv.

mathématiques » (1). Il se fonde pour cela sur ce que nous fait connaître Plutarque, qui dans son *De animae procreatione in Timaeo* ne traite en effet que de ce point particulier et ne mentionne que des auteurs antérieurs traitant de ce point particulier. Mais pourquoi aurait-on attendu la fin de l'antiquité, Chalcidius et Proclus, pour s'intéresser à l'ensemble de l'ouvrage? Quelle vraisemblance y a-t-il à cela, quand on constate la vogue incroyable de ce traité, dont témoigne entre autres la traduction entreprise et laissée incomplète par Cicéron?

Il importe surtout de se souvenir que la méthode du commentaire a été orale avant d'être écrite. Dans la littérature qui concerne la façon dont Platon pouvait être connu — lecture directe, morceaux choisis, doxographie — on oublie trop que l'enseignement devait revêtir, tout comme celui du *grammaticus* pour les poètes, la forme de l'explication de texte. Nous en avons la preuve dans un passage trop peu connu du *De oratore* de Cicéron, où l'un des interlocuteurs du dialogue rappelle comment il « lisait » à Athènes le *Gorgias* avec Charmadas, qui était alors le scholarque de l'Académie (2). Cicéron se souvient sans doute en fait de la manière dont il avait suivi les leçons de celle-ci, alors qu'Antiochus en était le scholarque.

Ce témoignage très précieux est confirmé par des indices indirects, qu'on peut tirer des réminiscences de Platon, par exemple, chez Cicéron et chez Philon. Elles montrent qu'entre les textes du Maître et leur souvenir s'interposent les commentaires et leur interprétation. Je l'ai montré naguère pour un passage du *Timée* et la façon dont Cicéron en use dans le *De legibus* (3), une autre fois pour un autre passage et sa traduction dans le *Timaeus* (4).

(1) *Ibid.*, n. 1.

(2) *De oratore*, I, 47. J'ai souligné l'importance de ce texte dans *Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron*, Association Guillaume Budé, Congrès de Tours et Poitiers... Actes du Congrès, Paris, 1953, p. 203.

(3) Cicéron et les semailles d'âme du *Timée*, dans *Romanitas*, III, 1961, p. 111 et suiv. = *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* Année 1960, 1961, p. 28 et suiv.

(4) *Xénocrate et les orphiques*, *Revue des études anciennes*, L, 1948, p. 226. Cicéron rend par *Lares* le *δαίμόνων* de *Timée*, p. 40 d; ce que j'ai supposé alors, l'interprétation démonologique des commentateurs, est en fait attesté par Chalcidius qui adopte et par Proclus qui rejette cette interprétation. Ce petit ait montre comment Chalcidius et Proclus, à la fin de l'antiquité, conservent les éléments de commentaires bien antérieurs!

L'astrologie, la démonologie ont ainsi été introduites là où elles n'avaient réellement que faire. Je pense qu'une étude systématique multiplierait les cas de ce genre.

L'étude des sources ne doit pas être séparée d'une recherche sur les conditions de l'enseignement et de la culture philosophique. A mon avis, on a beaucoup abusé en la matière, pour définir la pratique hellénistique, de la notion bâtarde, et au fond plus moderne qu'antique, de manuel. On a baptisé de ce nom des réalités fort disparates et que les anciens distinguaient. On a, sous l'influence de recueils comme ceux de Stobée, beaucoup trop songé aussi aux florilèges, aux compilations de morceaux choisis. En fait, la manière habituelle de l'enseignement d'une doctrine comme celle de Platon doit bien avant le néoplatonisme avoir été le commentaire. Philon lui-même fait-il autre chose pour la Bible? Comment ne pas remarquer l'analogie entre ses traités et les ouvrages d'un Proclus ou d'un Olympiodore? Ici et là on brode à l'infini sur les lemmes tirés du livre commenté.

Il y a dans les commentaires platoniciens conservés à la fin de l'Antiquité une pratique si constante qu'elle peut bien être appelée une méthode. C'est celle qui consiste à éclairer Platon par Platon. On n'a pour en mesurer l'étendue qu'à se référer aux *Indices locorum* des éditions de Proclus ou d'Olympiodore dans la *Bibliotheca Teubneriana*. On voit à propos d'un texte donné foisonner les citations tirées des autres dialogues. Or cette méthode est très ancienne, presque aussi ancienne que Platon lui-même, puisqu'on peut établir que Xénocrate n'a guère fait autre chose pour exprimer sa propre pensée (qui ne voulait du reste être autre chose que la continuation de celle du Maître) que de combiner des éléments des divers dialogues (1). Dès qu'on est conscient de cette possibilité, on ne peut manquer de relever qu'à chaque pas, pour ainsi dire, chez un Philon les souvenirs des divers dialogues viennent se fondre les uns avec les autres. Il semble en particulier que deux traités ont, en raison de leur sujet, été ainsi particulièrement rapprochés, le *Phèdre* (ou plus exactement le mythe du *Phèdre*) et le *Timée*.

Il est important de remarquer que la philosophie d'Antiochus d'Ascalon a voulu se rattacher à l'Ancienne Académie et plus

(1) Art. cité à la note précédente, p. 230, n. 2.

Philon dit de la monade (1) de ce que son concitoïen un peu plus âgé, Eudore, en avait dit, le référant aux pythagoriciens (2). Dans les *Legum allegorie*, II, 3, il est dit que la place de Dieu est en rapport avec l'Un et la monade, ou plutôt que la monade est en rapport avec le dieu un, car tout nombre est plus récent que le monde, ainsi que l'est aussi le temps, mais Dieu est plus ancien que le monde dont il est le démiurge. Mais il faut y joindre tous les textes recueillis par Staehle sous les nos 4 a, 4 b, etc., qui montrent dans la monade l'image de Dieu, mais surtout le texte n° 2, qui, plus encore que ceux qu'à retenus le P. Festugière, nous présente entre l'Un et la monade les rapports établis par les pythagoriciens. Ce texte s'apparente littéralement à un texte de Lydus, Lydus dont nous allons voir l'importance pour l'aritmologie platonienne (3). On y voit la monade présentée, avec une expression platonicienne, comme « l'archétype » de l'Un.

Selon les pythagoriciens d'Eudore il faut mettre au sommet des êtres non pas le couple monade-dyade, mais l'Un. Ce monisme est attribué par Sextus Empiricus à des pythagoriciens qui seraient plus récents que ceux qui partaient, dans leur échelle des êtres, du couple monade-dyade (4). Borchorst a trouvé à ce monisme une

(1) *Leg. alleg.*, II, 3: Τέταται οὖν ὁ θεὸς κατὰ τὸ ἐν καὶ τὴν μορῶν, μαζόν δὲ τὴν μορὰ κατὰ τὸν ἑα θεόν· πᾶς γὰρ θεοῦς καὶ τῶν ἑαυτοῦ, ὡς καὶ ἡρώδης, ὁ δὲ θεὸς περὶ τῶν καὶ les autres textes cités par Festugière.

(2) Simplicius, *ad Phisic.*, 181, 10 Diels. Traduit par Festugière, *op. loc.*, p. 24-25.

(2) *Simplicius, ad Physic.*, 181, 10 Diels. Traduit par Festugière, *op. laud.*, p. 24-25.

(3) *Quæst. in Gen., IV, 110.*
Porro distincta est unitas ab uno et
Wünsch.
Lydus, De mensibus, II, 6, p. 23, 6

modo quo excellit distinguuntque origi-
nale exemplar a forma: indicium
enim est unitas et similitudo unitatis
unum.

savoir stoïcienne ou héraclitéenne (1). Ceux qui ont voulu faire remonter à Posidonius l'arithmologie présente chez Philon et dans un certain nombre d'auteurs comme Théon de Smyrne, Chalcidius, Macrobie, Varron, source commune d'Aulu-Gelle, Servius, Cratinus, Martianus Capella et Favonius, se sont appuyés là-dessus. Mais si des pythagoriciens sont ainsi dits « plus récents » par Sextus, celui-ci entendait vraisemblablement par là qu'ils étaient un peu moins anciens que les autres et non qu'il fallait les identifier à un Posidonius du I^{er} siècle avant notre ère : de fait Eudore, ignoré de Borghorst, ne parle pas de « pythagoriciens plus récents » (2). Mais surtout cette doctrine de l'Un semble proche de celle qui figurait dans le traité d'Aristote sur le pythagorisme cité par Théon de Smyrne et dont Paul Wilpert a retrouvé la présence dans un long fragment chez Alexandre d'Aphrodisias (3). L'article de Paul Wilpert, paru dans l'*Hermès* de 1940, au début de la guerre, a trouvé peu d'écho. Il est pourtant très convaincant pour l'étude de ce problème. D'après Aristote, l'Un (Alexandre dit un peu différemment, comme Philon et Lydus, la monade) participe à la fois

des carrés, parlant donc la même forme ; dans le second cas, elles prennent une variété indéterminée de formes rectangulaires, hétéromériques. De là les caractères attribués aux termes de l'opposition monade-dyade indéterminée. La doctrine de Platon, où la dyade est celle du Grand et du Petit, a un tout autre caractère et l'indétermination de la dyade suppose constituée la doctrine des irrationalités, alors que nous restions avec l'autre dans le domaine plus positif de l'arithméo-géométrie des pythagoriciens antiques. Dès lors il n'y a pas lieu de conjecturer, comme on l'a fait depuis Zeller, et spécialement Frank et P. Festugière, la valeur des textes qui attribuent à ces pythagoriciens le concept monade-dyade indéterminée, textes où figure une aussi bonne autorité que Théophraste, arbitrairement refusé. J'ajouterais qu'au passage de Théophraste généralement considéré (*Mét.* A, 27, il convient d'ajouter celui dont R. Phipps a montré l'interêt (*Voss.*, I, 331, 2) et qui nous fait voir la dyade indéterminée mise en rapport avec le $\pi\epsilon\rho\iota\sigma\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\epsilon\nu\sigma\alpha$ déjà avant Eurytos.

(1) G. Borghorst, *De Anatoliti fontibus*, p. 58.

(2) Théon, *Exp. math.*, p. 22, 5 Miller (frag. 199 Rose).

(3) Alex. Aphr., 38, 10-41, 15 Hayduck (en partie frag. 203 Rose) ap. P. Aubert, *Hesle verlorren Aristoteleschriften bei Alexander von Aphrodisias*, LXXV, 1940, p. 387-389. Cf. p. 373, n. 3 sur le titre exact de ce traité. La principale raison de croire à l'origine aristotélicienne est le renvoi fait par *Metaph.*, p. 986 a 12 à un exposé sur le pythagorisme, lequel convient infiniment mieux, comme Bentley déjà l'avait vu, au fragment présent chez Alexandre qu'aux allusions fugitives du *De caelo*, par lequel on a aussi voulu l'expliquer. Déjà W. A. Heide admettait que le passage de la *Metaphysique* impliquait « a special treatise », tout en affirmant que « there remain some difficult questions regarding its scope ».

du pair et de l'impair. Il mérite d'être qualifié de « pair-impair ». Quand il est ajouté au pair il engendre l'impair, mais quand il est ajouté à l'impair, il engendre le pair, ce qui ne serait pas possible, s'il ne participait à la fois des deux natures, celle de l'impair et celle du pair (1). Aristote fait de l'Un le principe des nombres. L'accord entre les pythagoriciens d'Aristote et ceux d'Eudore est frappant sur le fait que le pair et l'impair sont qualifiés d'éléments (στοιχεῖα) et que l'Un est qualifié de principe des nombres (2). Cependant, selon Eudore, les éléments sont sortis de l'Un. Pour Aristote, l'Un qui est « pair-impair » semble inversement venir du mélange des éléments ou procéder d'eux. Il semblerait qu'il y a là un désaccord foncier. Ce désaccord se concentre sur les formules qui sont, pour Aristote dans Alexandre, συζευμένον ἔκ, pour Aristote dans Théon παρέχειν, d'une part, dans Eudore στοιχεῖα ἀπὸ τοῦ ἐνὸς γενέσθαι, de l'autre. Mais il est sans doute plus apparent que réel. C'est parce que l'Un suprême est pair-impair, est constitué de pair et d'impair, que le pair et l'impair peuvent sortir de lui. La formulation de Théon, analogue à celle d'Eudore

(1) Il vaut la peine de citer en parallèle les deux textes d'Alexandre et de Théon, allégués par Paul Wilpert p. 372, pour faire ressortir la force convaincante de sa démonstration :

Alexandre, 40, 18-20. Hanyluck
 εἶναι γὰρ τὴν μονάδα ἄλλα ἀπὸ τοῦ
 πέριτον, ὃ δὲδεχοντο διὰ τοῦ γεννητικῆς
 αὐτῆς εἶναι καὶ τοῦ περὶτον καὶ τοῦ
 ἀπὸ τοῦ ἀπὸ τοῦ. Ἀπὸ τοῦ γὰρ προ-
 τέρμενον περὶτον γενεῖ, περὶτον δὲ
 ἀπὸ τοῦ.

(2) Aristote ap. Alexandre
 τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα καὶ τὰς
 ἀρχὰς τούτων πάντων τῶν ὄντων
 ἀρχὴς ἔθεντο. Ταῦτα δὲ ἦν, ὡς
 εἰρηται, ἀπὸ τοῦ καὶ περὶτον, ὡς τὸ
 μὲν περὶτον περὶπαλέον, τὸ δὲ
 ἀπὸ τοῦ ἀπὸ τοῦ εἶναι. τῶν δὲ
 ἀριθμῶν τὴν μονάδα ἀρχὴν εἶναι,
 συζευμένον ἔκ τε τοῦ ἀπὸ τοῦ καὶ
 περὶτον.

Théon, exp. rer. math., 22, 5. Hilber
 Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ Πυθαγορικῷ
 τὸ ἐν ὅσον ἀπορρέον παρέχειν τῆς
 φύσεως. Ἀπὸ τοῦ μὲν γὰρ προτερέον
 περὶτον ποιεῖ, περὶτον δὲ ἀπὸ τοῦ.
 ὃ οὐκ ἐν ἴδοντο, εἰ μὴ ἀπὸ τοῦ τοῦ
 φύσεως παρέχει. Ἀπὸ καὶ ἀπὸ τοῦ περὶ-
 τον καλεῖσθαι τὸ ἐν.

Eudore

... τοὺς Πυθαγορικούς τὸ ἐν ἀρχὴν
 τῶν πάντων λέγειν, κατὰ δὲ τὸν
 δευτέρον λόγον διὰ ἀρχῆς τῶν ἀπο-
 τελευτώνων εἶναι, τὸ τε ἐν καὶ τὴν
 ἐναντίαν τοῦτο φύσιν... στοιχεῖα δὲ
 ἀπὸ τοῦ ἐνὸς γενέσθαι... τὸ μὲν γὰρ
 αὐτῶν ὁνομαζέσθαι τετραγώνον, ὁπίσ-
 μένον, γνωστόν, ἔρπον, περὶτον,
 δεξιόν, φῶς, τὸ δὲ ἐναντίον τοῦτο
 ἄσπετον, ἀόρατον, ἀγνωστόν, ἠὲ ἴδον,
 ἀπὸ τοῦ ἀπὸ τοῦ, ὡς δὲ στοιχεῖα τὸ
 ἐν καὶ ἡ ἀόρατος οὐκ ἔστι...

(l'Un, non la monade), est sans doute la plus ancienne. La « monade » d'Alexandre, qui se retrouve chez Philon et Lydus, est venue de ceux qui ont eu souci de bien distinguer l'Un antérieur aux nombres de l'Un premier des nombres. Les notions d'« archétype » et d'« imitation » dénoncent assez que ce sont des platoniciens. On verra plus loin les raisons de songer à Speusippe. Mais il est important de relever que d'autres rapprochements s'imposent entre le fragment d'Aristote et les doctrines de Philon. Nous en relèverons quelques-uns (1).

Pour la tétrade, sur laquelle Philon insiste particulièrement, M. Arnaldez rapproche avec raison (p. 170, n. 1) la tétractys pythagoricienne. Sa note eût pu citer au moins les *Études sur la littérature pythagoricienne* de M. A. Delatte (2). Il est dit que le ciel δεξιοκέντρο par la tétrade, ce que M. Arnaldez traduit « fut ornée ». Ceci laisse à croire qu'il lui a échappé l'allusion à l'harmonie des sphères, principe d'ordonnance du *cosmos* pythagoricien. Le mot *κόσμος* passant lui-même, on le sait, pour une création de Pythagore (3). L'identification de la *tétractys* à l'harmonie des sphères était un des articles de foi de ce catéchisme dont nous avons déjà parlé (4). Il y a d'autre part, au parag. 52, qu'il convient de rapprocher du *De plantatione Noe* (5), une autre allusion à la même *tétractys*, et

(1) Ajoutons-y par avance ce qui est dit parag. 51 de la justice-équité et ce qu'on lit dans le fragment d'Aristote, Wilpert, p. 387, l. 2 et suiv.

Aristote, sur les pythagoriciens
 Τῆς μὲν γὰρ δικαιοσύνης ἴδιον
 ὑπολαμβάνοντες εἶναι τὸ ἀντιστοιχῆσαι
 τε καὶ ἴσον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς τοῦτο
 ἐπίστασθαι ὅν, διὰ τοῦτο καὶ τὸν
 ἰσότητος ἵeron, ἀριθμὸν πρώτων ἑλέων
 εἶναι δικαιοσύνην. τὸ γὰρ πρώτων ἐν
 ἑκάστῳ τῶν τῶν αὐτῶν λόγων ἑλέωντων
 μέγιστα, εἶναι τοῦτο ὃ λέγεται. Τοῦτον
 δὲ οἱ μὲν τέσσαρα ἑλέων ἐνελ πρώτος
 ὡν τετραγώνος εἶς, ἵαζ διασπείρειται καὶ
 ἕστιν ἴσος (δὲς γὰρ δύο)...

Wilpert p. 372 rapproche d'Aristote,
 Eth. N. 1132 b 22 et *Magna Moralia*,
 1182 a 11-14.

(2) P. 249.

(3) Aetius, *Phys.*, 2, 1, 1 (Diels, *Dox.*, 327, 8).

(4) Cf. *supra*, p. 72, n. 1.

(5) 120.

cette fois c'est à une autre formule célèbre, celle du serment pythagoricien, dans la métaphore de la « source ». A. Delatte l'a relevée (1). « Les quatre éléments dont l'univers que voici (τόδε τὸ πᾶν ; formule fréquente chez Philon, et qui vient tout droit du *Timée*, p. 28 c!) a été fabriqué, découlent comme d'une source de la tétrade dans les nombres. »

La décade est définie τῆς παντελείας (2). M. Arnaldez nous renvoie à ce sujet à Nicomaque de Gérase et aux *Theologoumena arithmetica* du Pseudo-Jamblique. Il traduit « du nombre qui récapitule tout » et commente : « C'est le nombre le plus parfait. » Mais M. Delatte avait signalé que, bien des siècles avant Philon, Speusippe avait employé l'expression (3). Il eût convenu de relever que Philon lui-même l'attribue ailleurs (dans le *De specialibus legibus*) à « des savants » (4). On peut remonter plus haut que Speusippe, aux pythagoriciens dont il s'inspirait : le fragment d'Aristote ap. Alexandre d'Aphrodisias qualifie la décade de τέλειος ἀριθμός (5) ; mais, chez Speusippe, il est intéressant de noter que, à en juger par les *Theolog. Arithm.*, la décade était qualifiée de « modèle le plus achevé (παράδειγμα παντελέστατον) que se proposait Dieu, le créateur de tout ». Speusippe aurait donc uni l'emprunt au *Timée*, la mention du demiurge et du modèle (6), à l'arithmologie pythagoricienne, fondant ainsi, au sein de l'Académie, la tradition, dont le traité de Philon est une manifestation très postérieure.

Mais c'est surtout de l'heptade qu'il convient de parler. Il est naturel que Philon, dans son commentaire de la *Genèse*, insiste sur le septième jour, « jour de fête, non d'une seule cité ou d'une seule contrée, mais de la création entière, fête qu'il est strictement juste d'appeler seule universelle et anniversaire du monde ». Déjà, relevons-le, on trouvait chez Aristobule sur le septième jour un

(1) P. 180.

(2) Staehle, p. 54, pour ce mot ou des mots analogues (παντελής et τέλειος) appliqués à la décade ne cite pas moins de onze références chez Philon lui-même !

(3) Staehle, *op. laud.*, p. 4 (citant *Theol. Arithm.*, p. 80, 7 De Falco). Cf. Delatte, *op. laud.*

(4) II, 200 : ὑπὸ σοφῶν ἀνδρῶν (Staehle, n° 94 a, p. 55) : peut-être Philolaos, cf. p. 91, n. 1.

(5) P. 389, l. 14 suiv. Wilpert : αὐτίκα γοῦν τέλειον ἀριθμὸν ἡγοῦμεναι τὴν δεκάδα. Cf. Philolaos, 44 B 11 Diels (μεγὰλὰ γὰρ καὶ παντελής).

(6) *Timée*, p. 28 a et suiv.

texte fort intéressant (1), dont j'ai montré, dans mon *Culte des Muses*, les affinités avec les idées des philosophes grecs sur les fêtes depuis les *Lois* de Platon (2). On pourrait enrichir beaucoup ce que je n'avais fait alors qu'esquisser et l'on découvrirait que Platon peut être dit, en un sens, le père de la théorie du dimanche...

Dans le *De opificio mundi* Philon consacre à l'heptade les parag. 89 à 130, à quoi il convient de joindre les nombreuses autres citations recueillies dans la dissertation de Staehle. C'est une véritable monographie !

M. Arnaldez, pour les indications du parag. 100 relatives à des interprétations théologiques de l'heptade, a cité un texte très apparenté, qu'on a la surprise de trouver beaucoup plus tard chez Lydus. En réalité, si l'on se reporte à Staehle, on se rend compte que Lydus devrait être cité aussi pour les parag. 95 et 96 (n° 46 Staehle, p. 38), le parag. 111 (n° 50b, Staehle, p. 40), le parag. 112 (n° 51a Staehle, p. 41), le parag. 124 (n° 61a Staehle, p. 45), le parag. 117 (n° 63a Staehle, p. 47), le parag. 120 (n° 66 Staehle, p. 48), le parag. 121 (n° 67a Staehle, p. 48), le parag. 122 (n° 68a Staehle, p. 48) le parag. 126 (n° 73a Staehle, p. 50). D'autres parallèles avec Lydus se trouvent également pour d'autres nombres. Staehle affirme à tort que Lydus dépend de Philon (3). Robbins s'est prononcé en sens contraire (4) : à bon droit, car nous allons voir Lydus rectifier des erreurs de Philon au parag. 100, et d'autre part pour le parag. 124 (= n° 61a Staehle) Lydus, p. 35, 11-13 ajoute un renvoi à Hippocrate, lequel est bon (5).

Là où Philon oppose les autres philosophes et les pythagoriciens, apportant pour ceux-ci une citation de Philolaos (6), Lydus attribue

(1) D'après Valckenaer, *De Aristotele*, p. 90-92.

(2) *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, p. 221 et suiv. Il y a une étroite liaison entre le thème des fêtes et celui de la contemplation. Un document très important à cet égard est la digression sur les Courètes dans Strabon.

(3) *Op. laud.*, p. 16. Dans le même sens que Staehle, Klotz, *art. Lydus* in P. W. XIII, 2, col. 2213.

(4) Robbins, *Classical Philology*, 1921, p. 123. Cf. Cohn, t. I, p. LXIV et LXX.

(5) Il s'agit du *Περὶ ἑπταμήνου*, VII, 533 et suiv. Littre.

(6) Parag. 100 : οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι τὸν ἀριθμὸν τοῦτον (scil. le nombre sept) ἐξομοιοῦσι τῇ ἀμέτορι Νίκῃ καὶ Παρθένῳ, ἣν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κατὰ τὴν ἀνασανῆναι λόγος ἔχει, οἱ δὲ Πυθαγόρειοι...

à Philolaos l'idée des autres philosophes relative à Athéna (1). Mais c'est que Philon dans le *De opificio mundi* ne paraît pas avoir bien compris sa source, alors qu'ailleurs un texte de son *De Decalogo* par son accord avec Lydus justifie celui-ci et permet de corriger l'erreur. D'après le *De Decalogo* (c'est le passage déjà cité plus haut pour l'opposition de la nature indivisée et de la nature divisée) il y a une étroite parenté entre la monade et l'hebdomade ; l'hebdomade est dite μονάδος οἰκειοτάτη καὶ ἀρχῆς (ce qui plus loin se reflétera dans la parenté existant entre le mouvement de la sphère des fixes, qui correspond à la monade, et le mouvement des sept sphères planétaires, qui correspond à l'hebdomade). Chez Lydus, les pythagoriciens ont consacré l'hebdomade à l'ἡγεμόνι τοῦ παντός, c'est-à-dire, dit-il, à l'Un. Il apporte à l'appui un vers orphique, selon lequel Apollon « aime l'hebdomade », Apollon, qui, il le rappelle, car il l'a déjà dit plus haut, est le nom mystique de l'Un. D'après ces deux textes, celui du *De Decalogo* et celui de Lydus, il n'est pas question d'identifier l'ἡγεμόν τῶν συμπάντων dont parlait Philolaos à l'hebdomade, comme le fait à tort le *De opificio mundi* (2) : il y a entre eux seulement une affinité, tour à tour définie par les verbes ἀνατίθενται-ἐφίλησεν, celle qui lie l'hebdomade à l'Un (3).

En réalité, malgré sa confusion, le *De opificio mundi* implique lui aussi cette conception des rapports entre la monade et l'hebdomade. En effet, c'est ainsi seulement que s'éclaire ce passage où il est dit que l'hebdomade est l'image (εἰκών) de celui qui est un chef et

(1) *De mensibus*, 11, 12 : Ὁρθῶς οὖν ἀμήτορα τὸν ἐπὶ ἀριθμὸν ὁ Φιλόλαος προσηγόρευσε. Ce texte et le précédent sont jugés douteux par Maria Timpanaro Cardini, *Pythagorici. Testimonianze e frammenti*, t. 2, Rome 1962, p. 236 ; mais le rapprochement avec le fragment d'Aristote sur les pythagoriciens décelé par Wilpert n'est ignoré d'elle : il me semble décisif.

(2) τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξομοιοῦσι... οἱ... Πυθαγορεῖοι τῷ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων.

(3) Lydus, *loc. laud.* : Οἱ γε μὴν Πυθαγόρειοι τῷ ἡγεμόνι τοῦ παντός τὴν ἐβδόμην ἀνατίθενται, τοῦτεστι τῷ ἐνὶ, καὶ μάρτυς Ὁρφεὺς λέγων οὕτως : ἐβδόμη, ἣν ἐφίλησεν ἀναξ' ἐκάεργος Ἀπόλλων. Ἀπόλλωνα δὲ μυστικῶς τὸν ἕνα λέγεσθαι προειρήκαμεν... Mais peut-être ἐξομοιοῦσι désigne-t-il non l'identité, mais le rapport défini par la notion d'image. Cf. la note suivante. En *De spec. leg.* 11, 17 b, ἐξομοιοῦται s'applique précisément au rapport désigné par εἰκών. On rapprochera du vers orphique cité par Lydus, Plutarque, *Quaest. conv.*, LX, 3^e p. 738 d (ἡ δ' ἐβδομάς τῷ Μουσηγέτῃ προσκεκλήρωται). Cf. encore *De post.*, 64 : *Quod Deus*, 11 et *De dec.* 159.

un guide plus ancien qu'elle, c'est-à-dire de la monade (ὁ πρεσβύτερος ἀρχὸν καὶ ἡγεμόν). M. Arnaldez, en traduisant le comparatif πρεσβύτερος par un positif « vénérable » montre qu'il n'a pas vu que ce comparatif est destiné à marquer un écart avec l'hebdomade, qui n'est que l'image (εἰκών) de ce chef et de ce guide, c'est-à-dire pour un platonicien quelque chose qui ne peut imiter qu'imparfaitement (1).

On restitue donc assez aisément la pensée commune aux trois textes. On remarquera en passant que l'on restitue ainsi la portée exacte du fragment de Philolaos, qui a été méconnue en raison de la confusion faite par le *De opificio mundi* et analysée par nous. On a cru parfois que Philolaos glorifiait l'hebdomade, alors qu'il s'agit de l'Un, et qu'il est même clair qu'il s'agit de l'Apollon pythagoricien : cela est transparent dans l'expression ἕτερος τῶν ἄλλων employée pour le caractériser et qui est analogue à une des nombreuses étymologies du nom d'Apollon proposées dans le même esprit (l'une d'elles est de Speusippe) (2). C'est également à tort que Staehle s'est figuré que l'ἡγεμόν en question était Zeus (3).

L'hebdomade, elle, est dans notre ouvrage. Athéna. Philon l'appelle ici (4) « Victoire sans Mère » (ἀμήτωρ Νίκη) et « Vierge » (Παρθένος) ; il rappelle à l'appui de « sans Mère » le mythe de sa naissance. M. Arnaldez cite (peu clairement), quelques passages parallèles (5). M. Delatte en avait indiqué d'autres (6).

(1) *De op. m.*, 100, p. 207 Arnaldez. Hans Willms, *EIKON, Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, I. Teil : *Philon von Alexandria*, Münster in Westf., 1935, a omis ce passage p. 56 et suiv.

(2) Il y a un accord remarquable dans le texte du fragment donné par Philon et par Lydus : Ἔστι γὰρ... ἡγεμόν καὶ ἀρχὸν ἀπάντων θεὸς εἷς αἰὶ ὦν (εἷς αἰὶ ὦν θεὸς Lydus) μόνιμος ἀκίνητος αὐτὸς αὐτῷ (ἐαυτῷ Lydus) ὁμοῖος, ἕτερος τῶν ἄλλων. Lydus donne pour Apollon une étymologie destinée à appuyer son identification à l'un : ... διὰ τὸ ἄνωθεν εἶναι τῶν πολλῶν. Celle de Philolaos insiste sur l'identité du dieu à lui-même et sur son immutabilité. L'une s'oppose à l'idée de pluralité, l'autre à celle de changement. Speusippe, lui, selon Macrobe, expliquait par ὡς ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν πυρὸς αὐτοῦ συνεστῶτος (*Sat.*, I, 17, 7). La mise en valeur d'Apollon-Un est évidemment en liaison avec la doctrine de l'Un « transcendant », relevée plus haut. Nous avons relevé le parallèle entre ce que Philolaos dit d'Apollon et Aristote de l'Un-intellect.

(3) *Op. laud.*, p. 37.

(4) *Parag.* 100.

(5) P. 206, n. 1.

(6) A. Delatte, *op. laud.*, p. 158.

En fait les dénombrements de Staehle permettent de constater la très grande fréquence de ces mentions dans les traités philoniens (1) ; il y joint comme de coutume les passages analogues des autres écrivains. Mais aucun de ces auteurs n'a pu citer le texte le plus ancien et qui nous fait remonter à l'ancien pythagorisme. Cette interprétation d'Athéna figure déjà dans le fragment du traité d'Aristote, dont, nous l'avons dit, Paul Wilpert a montré la valeur et l'authenticité. Il y a entre le texte de ce fragment et les parag. 99-100 du *De opificio mundi* un parallèle que met en lumière leur citation en regard l'un de l'autre (2) :

Frag. d'Aristote

ἐπεὶ δὲ οὔτε γεννᾶ τινὰ τῶν
ἐν τῇ δεκάδι ἀριθμῶν ὁ ἐπτά
οὔτε γεννᾶται ὑπὸ τινος αὐτῶν,
διὰ τοῦτο καὶ Ἀθηναῖον ἔλεγον
αὐτόν.

ὁ δὲ ἐπτά οὔτε τινὰ γεννᾶ
οὔτε ἐκ τινος γεννᾶται· τοιαύτη
δὲ καὶ ἡ Ἀθηναῖα ἀμήτωρ καὶ
ἀεὶ παρθένος.

De opificio mundi § 100

Μόνος δ'... ὁ ἐπτά οὔτε γεννᾶν
πέφυκεν οὔτε γεννᾶσθαι. Δι' ἣν
αἰτίαν οἱ μὲν ἄλλοι φιλόσοφοι
τὸν ἀριθμὸν τοῦτον ἐξομοιοῦσι
τῇ ἀμήτορι Νίκῃ καὶ Παρθένῳ,
ἣν ἐκ τῆς τοῦ Διὸς κεφαλῆς
ἀναφανῆναι λόγος ἔχει...

Un problème est posé par le fait que Lydus attribue aussi à Philolaos l'idée que le nombre sept est ἀμήτωρ, que naturellement il n'engendre, ni n'est engendré. Lydus ne nomme pas Athéna, mais le terme même d'ἀμήτωρ paraît impliquer sa mention chez Philolaos. Quel rapport devons-nous concevoir entre les pythagoriciens d'Aristote et ce dernier? Ne faudrait-il pas purement et simplement les identifier? Il est remarquable qu'Aristote prête à ses pythagoriciens la doctrine de l'anti-terre (3), dont on sait qu'elle

(1) Ἀμήτωρ apparaît dans une dizaine de textes. On notera *Leg. alleg.*, I, 15 une référence explicite aux pythagoriciens, ce qui confirme l'inexactitude du *De opificio mundi* qui l'attribue « aux autres philosophes ». Pour l'idée de « Vierge », on trouve le plus souvent la forme ἀειπαρθένος (Lydus donne seulement ἀμήτωρ) ; mais le fragment d'Aristote (cf. *supra*) a ἀεὶ παρθένος ce qui atteste l'ancienneté de la variante. On trouvera dans Staehle les textes post-philoniens. La mention de Nikè semble le fait du seul *De op. m.*

(2) En tenant compte naturellement de l'erreur de Philon relevée plus haut et relative aux « autres philosophes » (p. 88, n. 4 et 5).

(3) P. Wilpert, p. 388, l. 5, cf. p. 389, l. 20 et suiv. Cf. p. 372, où il donne raison à Rose d'avoir mis ces lignes dans le texte de son fragment 203.

est considérée par la doxographie antique comme une innovation de Philolaos (1).

Les remarques que nous venons de présenter sur l'arithmologie de Philon montrent que celle-ci conserve des emprunts à l'ancien pythagorisme (probablement celui de Philolaos). Il faut relever d'autre part les deux notices, que l'Un serait à l'image ou de la monade ou de Dieu (εἰκὼν), que l'heptade serait à l'image de la monade. Une telle notion a une saveur manifestement platonicienne et suggère donc que la source immédiate doit être cherchée du côté de l'Académie. La rencontre à propos de l'Un et de la monade avec Eudore d'Alexandrie paraît suggestive. Nous savons qu'Eudore avait commenté le *Timée*, comme le prouve la citation de Plutarque (2). Il aurait aussi commenté la métaphysique d'Aristote (3). Ce qu'il dit de l'Un, ce dernier fait suggèrent qu'il a pu accentuer l'affirmation d'une certaine transcendance de Dieu (4) et je pense qu'une analyse précise de cette transcendance chez Philon y dénoterait des influences péripatéticiennes. Mais le point est de trop de conséquence pour que je n'en parle ici qu'en passant. Enfin il est notable que l'arithmologie de Philon se lie étroitement à sa distinction du sensible et de l'intelligible.

(1) Aët., II, 7, 7 (44 A 16 Diels). Ceux qui déclarent (ainsi récemment M^{me} De Vogel, *Greek Philosophy, I Thales to Plato*, Leyde, 1950, p. 20) « hautement improbable » que Philolaos ait professé cette cosmographie ignorent, semble-t-il, la confirmation que le fragment d'Aristote sur le pythagorisme apporte à la notice d'Aëtius et au texte du *De caelo*, II, 13 293, a 18. On rapprochera encore ce qui est dit p. 388, l. 2, de τὸ μέσον καὶ τὴν ἐστίν de la doctrine du feu central dans Philolaos, *ibid.* Cf. sur ce point Philon, *De Cherbim*, 26.

(2) *De animae procreatione in Timaeo*, p. 1013 b. Sur Eudore et Antiochus, G. Luck, *op. laud.*, p. 27. Mais Speusippe pourrait bien lui-même s'interposer entre les pythagoriciens anciens (Philolaos) et Eudore, car nous avons vu qu'il introduisait dans ce qu'il disait de la décade selon les pythagoriciens (cf. ici encore Philolaos, se rapprochant des pythagoriciens d'Aristote, 44 B 11 Diels) la notion de « paradigme », de modèle empruntée au *Timée* et par là se présentait comme un précurseur du traité philonien. Selon Théon (*Theol. Arithm.*, p. 61 Ast), son « petit livre » sur les nombres pythagoriciens s'inspirait de fait de Philolaos.

(3) Überweg-Praechter, *Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des Altertums*, 12^e éd., Berlin, 1926, p. 530-531, citant Alexandre d'Aphrodisias *In metaph.*, p. 59, 7 Hayduck.

(4) Il semble qu'on puisse rapprocher un curieux texte « dualiste » des *Quaestiones in Exodum* et ce qu'Eudore dit de la monade et de la dyade (voir dans cette *Revue*, LXXII, 1959, p. 378-380).

IV. SUR LE MONDE INTELLIGIBLE DE PHILON

Il est très important en effet de remarquer que dans son traité sur les nombres le plan de l'ouvrage distinguait la substance intelligible et la substance sensible, le nombre se manifestant pour l'une comme pour l'autre. C'est ce que Staehle déduit avec raison (p. 10) de *Quaest. in Gen.*, IV, 110 : *Quam vero habeat naturam decas tam secundum intelligibilem naturam quam sensibilem iam dictum est in libro, in quo de numeris actum est*. Cela doit remonter sans doute à la doctrine platonicienne des nombres idéaux (1) ; mais la distinction elle-même de la nature intelligible et de la nature sensible rappelle essentiellement le *Timée* et le *Phèdre*, les reminiscences de ces deux traités étant fondues les unes aux autres selon le procédé analysé plus haut. Il est vraisemblable, ou pour mieux dire certain, que Philon n'a ainsi le premier ni lié l'arithmologie à la théorie des deux substances, ni imaginé la synthèse dogmatique qui unit le *Phèdre* au *Timée*.

On sait que dans le *De opificio mundi*, ce que Philon prétend exposer, ce n'est pas la genèse du monde sensible, mais celle du monde intelligible (2). Malgré l'importance des éléments stoïciens de sa physique et de son éthique, une telle structure générale de la réalité déconseille de regarder du côté du stoïcisme. Si l'on a malgré tout songé à Posidonius, ce n'est pourtant pas seulement en donnant à tort le pas aux éléments sur la structure, ce qui eût été une grave erreur de méthode, c'est qu'il a semblé que ce stoïcien, favorable à Platon, commentant le *Timée*, était placé mieux qu'un autre pour opérer la synthèse. Le passage où il est fait chez Sextus Empiricus allusion à ce commentaire est enrobé dans un texte sur l'arithmologie pythagoricienne et Schmekel s'est fondé sur lui pour une recherche qui aboutissait à faire de Posidonius la source commune des notices d'arithmologie présentes chez un grand nombre d'auteurs (dont

(1) L. Robin, *Platon*, 1938, p. 142 et suiv. ; P.-M. Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Paris, 1954, p. 199 et suiv. La doctrine est, on le sait, surtout connue par Aristote.

(2) Parag. 15 et suiv. Cf. R. Arnaldez, *op. laud.*, p. 118 et suiv.

Philon) (1). Mais Robbins, grâce à l'utilisation et à la comparaison d'un autre texte de Sextus (2), lui parfaitement cohérent et organique, a rendu le service de montrer que le passage sur Posidonius ne figurait dans son contexte que comme un corps étranger et a ainsi ruiné la base sur laquelle depuis Schmekel on croyait pouvoir se fonder (3).

Toutefois Robbins et Staehle qui le suit ont laissé un peu vite de côté un texte de Posidonius qui, que cet auteur ait ou non commenté l'ensemble du *Timée*, en fait l'exégèse sur un point capital, celui de l'Âme du monde. Ce texte est conservé par Plutarque (4). L'essentiel en est de considérer l'âme comme un intermédiaire entre l'intelligible et le sensible, de même que le sont les essences mathématiques. Cette théorie est apparentée à la thèse xénocratique selon laquelle l'âme est un nombre (5). Mais par mathématique Posidonius entend aussi géométrique. C'est pour cette raison que Plutarque écarte non sans vivacité la solution posidonienne, qui lui paraît affaiblir la thèse platonicienne de l'antériorité absolue de l'âme sur les corps. Selon lui, dans le *Timée*, l'âme est constituée avant d'être mise en rapport avec les corps et l'étendue (6).

Philon ne pose pas clairement le problème de la création et de la nature de l'âme (au sens posidonien, qui entend l'Âme du monde). Nous avons vu son exégèse du *De decalogo*, pour qui le mélange de la nature non divisée et de la nature divisée s'applique non plus à une telle âme, mais au ciel. Cela peut sembler une exégèse assez

(1) *Die Philosophie der milleren Stoa*, Berlin, 1892, p. 493 et suiv., partant de Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII, 91 et suiv.

(2) *Classical Philology*, XV, 1920 et suiv., p. 309 et suiv., mettant en lumière Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IV, 2 et suiv.

(3) Cf. *supra*, p. 83, n. 2.

(4) *De animae procreatione in Timaeo*, p. 1023 b et suiv.

(5) Frag. 60-64-68 Heinze.

(6) Posidonius affirmait *τὴν ψυχὴν ἰδέσθαι εἶναι τοῦ πάντος διαστατοῦ καὶ ἀριθμῶν συνεστῶσαν ἀρμονίαν περιέχοντα*. Plutarque insiste sur l'idée platonicienne, essentielle au platonisme et peu conciliable avec le stoïcisme, que l'âme est plus ancienne que le corps (*Lois*, X, p. 896 c : *ψυχὴν μὲν προτέρην γεγονέναι σώματος ἡμῶν, σῶμα δὲ δευτέρον τε καὶ ὑστερον ψυχῆς ἀρχούσης, ἀρχόμενον κατὰ φύσιν*. *Timée*, p. 34 c). C'est le principe de la célèbre preuve de l'immortalité dans le *Phèdre*, p. 245 c et suiv. On lira avec fruit sur ce texte de Plutarque Philipp Merlan, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haye, 1953, p. 30 et suiv., qui estime que Posidonius fait intervenir, pour définir l'âme, à la fois l'arithmétique, la géométrie et la musique.

grossièrement physique ou matérialiste. Mais telle n'est certainement pas l'intention de Philon. Car celui-ci parle non pas du ciel, mais du ciel intelligible et croit certainement sauvegarder par là le primat de l'esprit. Telle est aussi la position fondamentale du *De opificio mundi*. En fait ce prétendu intelligible risque d'apparaître comme un simple doublet, un calque sans originalité de ce monde sensible qu'il est censé expliquer. Mais on sait que la théorie platonicienne des idées a toujours risqué de pencher dans ce sens et d'expliquer d'autant moins le réel qu'elle entend en expliquer tout le détail.

De quel côté convient-il de situer les inspireurs de Philon ? Posidonius est évidemment exclu, pour les raisons mêmes qui le font écarter par Plutarque. Il faut songer à des penseurs se figurant sauvegarder mieux la transcendance de l'âme. On se souviendra que, selon les conclusions de M. Theiler, Antiochus serait revenu à une certaine forme de la théorie des Idées (1). On pourra donc songer à son école, à son disciple Eudore.

Selon Philon, comme le dit fort bien M. Arnaldez « les Idées sont devenues les pensées de Dieu et constituent son Logos, monde intelligible » (2). Il remarque aussi fort justement : « Les idées n'ont plus dans le *De opificio mundi* le caractère de solution retrouvée chaque fois par Platon, mais ont simplement un contenu inventorié. » Cependant il faut remarquer que, si le mot même de « monde intelligible » paraît propre à Philon, il a son point d'appui dans le « lieu hypercéleste » du *Phèdre*, dans la *République* (3) et dans le *Timée*, où il est dit du Vivant-en-soi, du Modèle que le dèmiurge a devant les yeux : τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῷα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει, καθάπερ ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. Cette opposition, des animaux visibles qui sont dans notre cosmos et des animaux intelligibles que le Vivant-en-soi

(1) W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, Berlin, 1930, p. 19, p. 41. Antiochus y a joint une exégèse du mythe d'Athéna naissant de la tête de Zeus : Athéna, ce sont les idées (*ideae*), les modèles des choses (*exempla*). Selon Varron, qui nous a conservé cette exégèse, Jupiter n'est cependant pas Dieu, mais le ciel. Mais sur cette hésitation entre le ciel et Dieu, dont il y a des traces chez Philon, cf. *infra*, p. 103. Voir aussi de moi-même, *Sur la théologie de Varron*, *Rev. ét. anc.*, LVII, 1955, p. 77-78 ; G. Luck, *op. laud.*, p. 28 et suiv. En sens opposé, notamment E. Böckel et M^{me} De Vogel. J'y reviendrai.

(2) *Op. laud.*, p. 119.

(3) *Phèdre*, p. 247 c. Cf. R. Arnaldez, p. 151, n. 3 ; *Rép.* VII, p. 517 b.

a reçus en lui et qu'il renferme, suggère qu'à « notre cosmos » s'en oppose un autre, dont le Modèle joue le rôle. Ajoutons le *κροταπερὶ κόσμος τις ἀσώματος* du *Philebe* (1), et nous avons les éléments que les commentaires platoniciens ont combinés, selon la méthode définie plus haut, pour en tirer la notion du « monde intelligible ». Dans la suite, nous voyons — et c'est là la principale nouveauté — comment Dieu a conçu ce monde intelligible : ainsi que l'architecte-urbaniste conçoit le plan de sa ville (2). Cette conception, qui supprime la supériorité du Modèle sur le dèmiurge, qui fait des Idées (avec une majuscule) les idées, les concepts de Dieu, est naturellement plus propre à s'accorder avec le Dieu de la Bible que celle du dèmiurge authentique. Philon est-il l'auteur de cette conception qui lui convient mieux ? Pouvons-nous le déduire de ce fait même qu'elle lui convient mieux ? On la retrouve, on le sait, dans le moyen platonisme, et elle semble bien présente dans ces passages de Varron qu'a mis en valeur M. Theiler.

Cela se confirme peut-être si l'on porte son attention sur le rôle que joue chez Philon cette opposition de l'intelligible et du sensible. Ce n'est pas tant celui qu'on trouve dans le *De opificio mundi*, d'une explication de ce qui est, d'une théorie physique au sens antique de ce mot, que d'une doctrine morale et eschatologique. J'ai déjà mentionné le « lieu hypercéleste » du *Phèdre*, mais c'est tout le mythe qu'il faut envisager et qui trouve chez Philon d'innombrables échos (3). Le P. Daniélou nous disait que l'allégorie la plus proprement philonienne est celle qui concerne non plus le cosmos et l'homme qui est dans le cosmos, mais les mystères cachés du monde hypercosmique et l'itinéraire spirituel de l'âme qui s'élève au-dessus du monde — du sensible à l'intelligible, ajouterons-nous. Il ne soulignait peut-être pas assez que, si par là Philon s'écarte des stoïciens et de leur immanence, il ne s'en exprime

(1) P. 64 b.

(2) Parag. 18 et suiv. Cf. sur ce point Theiler, p. 30 et suiv., qui rapproche du parag. 24 (cf. 17) Philon, *de aetern. m.*, 159, 8 ; Chalcidius, p. 367, 12 (comparaison avec l'architecte : nouveau cas de continuité dans l'exégèse du *Timée*!).

(3) Il y aurait certainement lieu de les rechercher systématiquement et d'en donner une vue aussi complète que possible. Sur l'importance du *Phèdre* dans la vision hellénistique du monde, cf. *La religion astrale de Platon à Cicéron*, dans cette *Revue*, LXV, 1952, p. 321-330.

pas moins avec des expressions grecques toutes puisées dans le mythe du *Phèdre* — à commencer par cette idée, ce thème des « mystères cachés » (1). J'ai étudié dans cette *Revue* la fortune de la comparaison de la philosophie ou de la sagesse avec les mystères éleusiniens (2). Il me paraît intéressant d'ajouter à ce que j'en ai dit que Philon paraît bien connaître aussi le fameux passage du *De philosophia* d'Aristote où il est dit, de ces mystères, qu'ils tendent non pas tant à donner un enseignement qu'à susciter un sentiment (3). *Fug.*, 138, il est dit de façon qui me semble analogue à propos de l'extase : *ἐμᾶθον μὲν ὁ ἔπαθον, τὸ δὲ διαθὲν ἀγνοοῦσιν* (texte cité dans l'édition du *De praemiis*, p. 36, n. 1, par M. A. Beckaert, qui n'en a pas vu l'origine). C'est cette comparaison, traditionnelle déjà, et qui remonte au *Phèdre*, non pas à je ne sais quels mystères alexandrins ou juifs (4), que l'on trouve chez Philon, en particulier dans la mention des Petits et Grands mystères, caractéristique d'Éleusis, comme l'avait vu avec sa perspicacité coutumière Émile Bréhier (5).

Il est difficile de croire que Philon ne doive au mythe du *Phèdre* que la phraséologie dont il revêt ses vues personnelles, quand on constate l'étroite fusion de cette phraséologie avec la conception même du réel que suppose l'opposition de l'intelligible et du sensible. L'expérience morale et eschatologique (et, du reste, plus morale qu'eschatologique) est si étroitement liée avec les notions sur le réel, qu'on a peine à croire qu'elle ne l'était pas aussi chez ceux à qui il empruntait ces notions. Cela devient une certitude, quand on considère un poète latin de peu antérieur, Virgile, dans le discours d'Anchise (6), ou quand on regarde le moyen platonisme qui, postérieur à Philon, mais purement grec, ne peut être sérieusement considéré comme influencé par cet auteur juif.

(1) P. 249 cd.

(2) Sur les mystères d'Éleusis, dans la *Revue des études grecques*, LXXV, 1962, pp. 460-473.

(3) *Frag.* 15 Rose. Cf. J. Croissant, *Aristote et les mystères*, Liège, 1932, p. 137 et suiv.

(4) Thèse surtout soutenue par E. R. Goodenough, *By light light*, New-Haven, 1935. R. Arnaldez, dans son introduction générale se montre avec raison réservé (p. 61 et suiv.).

(5) *Op. laud.*, p. 245.

(6) Cf. Sur le discours d'Anchise (dans les *Mélanges Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960), en particulier p. 73 et suiv.

En ce qui concerne les origines précises de ces emprunts au *Phèdre*, il est important, je crois, de relever un indice qui doit être tiré d'un parallèle entre le premier livre des *Tusculanes* et un passage du *De mutatione nominum* (1). Il faut rappeler d'abord d'une façon générale qu'à l'époque hellénistique, à la suite de Xénocrate, le mythe du *Phèdre* a été entendu littéralement (2). Ce qui n'était qu'une image traduisant dans l'espace des notions ontologiques (un peu, si l'on veut, et même beaucoup, comme la ligne de *République*, p. 506 c, dont les sections symbolisent les divers degrés de la connaissance) a été considéré comme une réalité cosmologique, sous l'influence des vues pythagoriciennes du reste connues et à demi admises par Platon dans le *Timée*. Le *Phèdre* est ainsi devenu le texte quasi sacré relatif à l'ascension de l'âme vers le ciel. C'est dans le cadre d'une interprétation générale de ce type que le *De mutatione* explique l'ascension de la *διάνοια* par le mouvement très rapide dû à la chaleur et au feu qui l'embrasent. Il est évident que nous avons là, dans cette idée d'une *διάνοια* chaude et ignée, trace

(1) *Tusculanes*, I, 40 et suiv. C'est immédiatement après avoir rappelé que Pythagore et Platon sont les auteurs de la croyance à l'immortalité de l'âme et manifestement comme s'il exposait leur pensée (*ipse cum eodem ipso* (id est : Platon) non inuitus erraverim. Num igitur dubitamus...)) que Cicéron expose ses vues sur l'organisation du cosmos et l'ascension de l'âme dans ce cosmos ; des réminiscences du *Phédon* et du *Phèdre* se mêlent à des notions qu'on jugerait stoïciennes, en particulier Cicéron inclinant pour la composition de l'âme à la croire ignée : parag. 42 : *is autem animus, qui si est horum quattuor generum, ex quibus omnia constare dicuntur, ex inflammata anima constat, ut polissimum videri video Panaetio...* Cicéron insiste parag. 43 sur la rapidité de cette âme qui s'élève dans l'espace et ne se repose que *cum... sui similem et levitatem et calorem adeptus est*, c'est-à-dire le ciel. Le texte du *De mutatione nominum* est absolument parallèle, avec la chaleur et le feu qui ne laissent pas l'âme en repos, son ascension vers le ciel où elle rejoint l'élément apparenté (*συγγενικῶς*). Philon ajoute la métaphore de l'ἀψίς qui est l'indice de l'« en marge du *Phèdre* », l'appliquant à la sphère des fixes et surtout marquant entre le ciel et les idées un rapport sur lequel nous allons revenir et qui est caractéristique du platonisme de cette école : *ἐπὶ πολλὰ γὰρ ἡ διάνοια ἐν τῷ ταύτῳ πράγματα ὁμοῦ καὶ σώματα στείχει μετὰ ἀλέκτου φορᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ γῆς καὶ θαλάττης αὐτίκα πέρατα φθάνει συναιρούσα καὶ τέμνουσα τὰ ἀπειρομεγέθη διαστήματα · κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν χρόνον τοσοῦτον ἀπὸ γῆς ἀναπηδᾷ, ὥς δι' ἀέρος εἰς αἰθέρα ἀνέρχεται καὶ μόλις περὶ τὴν ἐσχάτην τῶν ἀπλανῶν ἀψίδα ἴστασθαι. Τὸ γὰρ ἐνθερμον καὶ διάπυρον ἡρεμεῖν αὐτὴν οὐκ ἐᾷ · διὸ πολλὰ ὑπερβύλλουσα καὶ τοῦ παντός αἰσθητοῦ τοῦτου ὄρου, ἔξω φέρεται πρὸς τὸν ἐκ τῶν ἰδεῶν παγόντα συγγενικῶς (*De mutatione nom.*, 179).*

(2) Cf. *La religion astrale de Platon à Cicéron*, p. 326 et suiv.

C'est, en second lieu, qu'entre l'une et l'autre de ces mentions il y a le mythe bien connu du *De facie in orbe lunae* de Plutarque (1). Ce mythe montre l'âme se dégageant du corps pour atteindre la lune, l'intellect (νοῦς) se dégageant de l'âme par une seconde mort pour atteindre le soleil. K. Reinhardt a cru pouvoir rattacher ce mythe et la tripartition du composé humain sur laquelle il repose à Posidonius (2). Mais j'ai déjà montré (3) que cette tripartition a été le fait d'Antiochus d'Ascalon et j'établirai dans la *Miscellanea Rostagni* (4) qu'elle vient du *Timée* (5). Or cette tripartition, fondamentale dans le mythe de Plutarque, se trouve déjà dans le texte sur l'ascension céleste de Moïse, quoique sous une forme légèrement différente. Moïse, rappelé par Dieu, cesse d'être la dyade de l'âme et du corps pour devenir de la nature de la monade, étant tout entier transformé en « intellect le plus apparenté au soleil » (6). L'ascension selon Plutarque remonte donc en son principe à la source de Philon, et il ne fait pour ainsi dire aucun doute que cette source doit être cherchée dans l'école d'Antiochus (7).

De la même manière que ce texte sur Moïse contient en germe le mythe du *De facie in orbe lunae*, un autre texte dans le *De fortitudine* (8) contient en germe le mythe d'une autre œuvre de Plutarque, le *Sur les délais de la justice divine*, où les âmes apparaissent comme autant d'astres.

(1) P. 927-928.

(2) Voir en dernier lieu l'article *Posidonios* du P.W. XXII (1953) col. 782 et suiv. K. Reinhardt, dans cette dernière présentation de ses vues, n'a guère tenu compte des remarques présentées par R. M. Jones, *Posidonius and solar eschatology*, *Classical Philology*, XXVII, 1932, p. 113-125 et par moi-même, *Études sur le Songe de Scipion*, p. 81 et suiv. Nos objections n'en gardent pas moins toute leur force.

(3) *Sur la théologie de Varron*, *Revue des études anciennes*, LVII, 1955, p. 81 et suiv.

(4) J'y ajoute, aux textes déjà cités dans l'étude précédente, de nouvelles références empruntées notamment à *De finibus*, V et à Philon.

(5) P. 30 b. Dans le *Timée* la tripartition se présente sur le plan cosmique.

(6) Μετακληθεὶς ὑπὸ τοῦ πατρὸς, ὅς αὐτὸν δυνάδα ὄντα, σῶμα καὶ ψυχὴν, εἰς μονάδος ἀνεστοιχείου φύσιν ὅλον δι' ὅλων μεταρμυζόμενος εἰς νοῦν ἡλιοειδέστατον (*De vita Mos.*, II, 288).

(7) Une source plus lointaine peut du reste être Xénocrate (ainsi W. Will, *Die Geschichte des Geistes in der Antike*, *Eranos-Jahrbuch*, 13, 1945, p. 76 et suiv.).

(8) *De virtutibus*, 12 : l'âme y est dite ἀστὴρ ὅσα αὐτὴ καὶ σχεδόν τι τῶν ἐπουρανίων ἀπεικόνισμα καὶ μίμημα. Émile Bréhier, *Les idées philosophiques...*, 2^e éd., p. 189, a rapproché du νοῦς ἡλιοειδέστατος.

V. SUR LES INTENTIONS DU CRÉATEUR

Nous retrouvons au parag. 55 la « lumière intelligible », dont nous avons parlé plus haut dans ses rapports avec les astres sensibles. Mais cette fois-ci elle n'apparaît plus comme une source dont ils seraient, d'une manière assez peu claire, nous l'avons dit, l'émanation. D'une manière qui concorde mieux avec la conception qu'on peut avoir des rapports entre l'intelligible et le sensible, et qui rappelle évidemment le *Timée*, p. 30 c et suiv. en particulier, Dieu créait les astres sensibles, les yeux fixés sur cette idée de la lumière intelligible, dont il a été parlé en liaison avec le monde incorporel. Philon use à ce propos d'une comparaison et il attribue à Dieu des intentions qui l'une et les autres rappellent, ce que n'a pas indiqué M. Arnaldez, de très près le *Timée*. Les intentions de Dieu sont « l'une pour donner la lumière, l'autre pour servir de signes : ensuite pour indiquer le moment des différentes saisons de l'année et surtout pour distinguer les jours, les mois et les années, qui sont la mesure du temps et qui ont engendré la nature du nombre » (1). Cela vient, comme l'avait vu Wolfson (2), du *Timée*, p. 38 c, et il y a chez Philon de nombreux textes parallèles (3). La comparaison est celle des astres à des statues divines et de toute beauté, le ciel lui-même étant comme « un sanctuaire très pur de l'essence corporelle ». Philon dira de même dans le *De specialibus legibus* : le monde est le sanctuaire le plus haut placé de la divinité, ayant comme temple le ciel, qui est la partie la plus sainte de l'essence des réalités, et comme ex-votos les astres (4). J'ai, à propos du *Songe de Scipion*, étudié cette conception du monde comme sanctuaire (5). Elle remonte au *Timée*, p. 38 c, et à l'*Epinomis*. Il

(1) Parag. 55.

(2) *Op. laud.*, I, p. 320.

(3) Cf. la note 163 de Wolfson.

(4) I, 66 : Τὸ μὲν ἀνωτάτω ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρεὶ κόσμον εἶναι, νεὼ μὲν ἔχοντα τὸ ἀγίωτατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, ὡρανόθεν, ἀναθήματα δὲ τοὺς ἀστέρας.

(5) *Études sur le Songe de Scipion*, p. 115-120. Cf. A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, II *Le Dieu cosmique*, Paris, 1949, p. 233 et suiv. Voir aussi, pour l'idée de l'initiation dans ce sanctuaire, dans cette *Revue*, LXXV, 1962, mon article *Sur les mystères d'Éleusis*, p. 469 et suiv.

est digne de remarque que l'auteur juif, influencé par son modèle et en dépit de son monothéisme, accepte de désigner les astres comme des statues de dieux. Mais il est influencé de la même manière dans un autre passage analogue et plus surprenant, où l'on s'étonne que la curiosité de M. Arnaldez n'ait pas été mise en évidence : au parag. 27, Philon parle du ciel comme de « la demeure très sacrée des divinités visibles et sensibles ». Il s'agit évidemment des *θεῶν ὁρατῶν καὶ γεωργῶν* du *Timée*, p. 40 d, c'est-à-dire des astres. Wolfson rapproche également *De special. leg.* I, 5, 19. Et cet écho du *Timée* au parag. 27 est suivi immédiatement d'un autre au parag. 28 : « Même si le créateur créait tout d'un seul coup, ce qui naissait dans la beauté n'en comportait pas moins l'ordre, car il n'y a aucune beauté dans le désordre. » Platon avait dit, 30 a : « ... il (le démiurge) l'a amenée (scil. la masse visible) du désordre à l'ordre, car il avait estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre. Et onques ne fut permis, onques n'est permis au meilleur de rien faire si ce n'est le plus beau. » (trad. Rivaud).

Au parag. 21, c'est Philon lui-même qui s'est référé au *Timée*, pour l'idée que « le Père et Créateur est bon ». M. Arnaldez a vu (1) qu'il s'agit de *Timée*, p. 29 e. Mais il n'eût pas été inutile de signaler que l'expression « Père et Créateur », qui revient à chaque instant chez Philon, vient très précisément de là. Car cela mesure l'imprégnation platonicienne de l'auteur. Il eût fallu aussi relever — et dans la même intention — que la phrase qui suit : « C'est grâce à cette beauté qu'il n'a pas gardé jalousement (ἐφθόγγας) l'excellence de sa propre nature à une substance qui n'avait rien de beau par elle-même. » (2) rappelle un des passages les plus fameux du *Timée*, p. 29 : « Il était bon, et un être bon n'éprouve aucune jalousie jamais au sujet de rien. » L'ἐφθόγγας est un écho du φθόγγος platonicien ; la traduction « refuse » (Arnaldez) le dissimule (3).

(1) P. 155, n. 4.

(2) ὃς χάριν τῆς ἀρίστης αὐτοῦ φύσεως οὐκ ἐφθόγγεν οὐδὲν ἐξ αὐτῆς ἐχούσῃ καλόν.

(3) Il y a un autre texte de Platon, où, sous la forme d'un adage, est exprimée cette idée que Dieu n'éprouve aucune jalousie, est toute générosité : c'est *Phédrus*, p. 253 a. Philon se réfère expressément à ce texte *Quod omni. prob. lib.* 2 : ἐπεὶ δὲ κατὰ τὸν ἀγαθώτατον Ἰδαιῶνα φθόνος ἔξῃ θεῶν γοργῶς ἔσται, θεοτάτων τε καὶ κοινωτάτων, σοφία, συγχαίσει μὲν οὐδέποτε τὸ ἐαυτῆς ἐφθονήσασθαι... Il y a de ce même passage une autre citation (relevée, elle, par

Mais de Platon vient encore plus loin l'idée que Dieu donne non pas en proportion de la grandeur de ses grâces, mais seulement selon les capacités de ceux qui reçoivent ses bienfaits (1).

De même qu'il a gardé « les divinités visibles et engendrées » du *Timée*, de même, au parag. 75, on voit Dieu recourir dans sa création de l'homme à des aides, dont Philon prétend trouver l'idée dans un mot de la *Genèse* : « faisons », parole prêtée à Dieu par Moïse. S'il recourt à des aides, c'est, dit Philon, « afin que les volontés et les actions irréprochables de l'homme de bien soient attribuées à Dieu, guide de l'Univers, et leurs contraires, à d'autres de ses subordonnés ». Il est évident que l'idée de ces aides ne peut venir de ce simple pluriel de la *Genèse*, arbitrairement interprété. Elle vient tout bonnement elle aussi du *Timée*, où est résolu de la même manière le problème du mal accompli par les méchants. Les aides du Démiurge y sont les dieux dont il est question aux pages 41 et suiv. et à qui celui-ci adresse un grand et solennel discours. En 42 d il est bien spécifié que l'intervention de ces auxiliaires a été voulue pour que le démiurge fût sans responsabilité dans le mal de chacun des êtres mauvais : ἵνα τῆς ἔπειρας εἴη καρίας ἐξάστῶν ἀναίτιος. De ces mots il y a une reprise presque littérale chez Philon, laquelle, s'il était besoin, prouverait l'emprunt (2). Or c'est là, on l'avouera, une idée de grande importance et son expression n'est pas isolée dans l'œuvre de Philon. Celui-ci, dès le *De aeternitate mundi*, traité purement philosophique et généralement regardé comme antérieur à ses travaux d'exégèse hébraïque, cite expressément *Timée*, p. 41 a, et, comme l'a relevé Wolfson (3), lui fera encore écho *Fug.* 13, 70, et *Conf. ling.* 36, 179. Selon Wolfson, ces aides seront les Puissances, δυνάμεις. Il se peut. Mais

Wolfson, I, p. 371, dans *De spec. leg.* I, 321. — Dans la suite du texte *Quod omni. prob. lib.*, on relève deux autres allusions au *Phédrus* : ἀνταρταχέων δὲ αἰετὶ εὐδαιμονίας τοὺς ποτῶν διδόντας λόγον, οἳ ἀσπάρτου διδοῦσιν ἀσπάρτου ἀνταρταχέων (Phédrus, p. 253 a) μέθυσεν τῶν νηφάλων ἀνταρταχέων μέθην. Or δὲ ἔπειτα τοῦ ἀνταρταχέων λεποφασματίζοντες (Phédrus, p. 219 b-c) ... La seconde de ces allusions a l'intérêt de nous confirmer que chez Philon la comparaison si fréquente aux Mystères vient en partie de Platon. Cf. *supra*, p. 100.

(1) *Timée*, 30 a, on entend du moins en ce sens le κατὰ δύναμιν ; cf. *De op. m.*, 20 : Ἄλλ' οὐ πρὸς τὸ μέγεθος εὐεργετῆ τῶν αὐτοῦ χάριτων — ἀρετῶν παρὰ αὐτὰ καὶ ἀνταρταχέων —, πρὸς δὲ τὰς τῶν εὐεργετουμένων δυνάμεις.

(2) Parag. 75 : ἔστι γὰρ ἀναίτιος εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῦ ἐχθροῦ.

(3) *Op. laud.*, I, p. 273.

il est évident, ce que Wolfson a mal vu, que Philon adapte tant bien que mal à son monothéisme les Dieux auxiliaires du *Timée*. Un emprunt aussi caractéristique, touchant un problème aussi fondamental de la théodicée, montre que, si l'arithmologie de Philon est plus influencée par le pythagorisme, sa théologie est toute platonicienne d'esprit.

Conformément à ce que nous disions de la méthode combinatoire des commentateurs platoniciens, il n'est pas inutile de rappeler que ces textes du *Timée* sur les dieux auxiliaires, sur les Nouveaux dieux, comme ils y sont appelés (1), et qui sont aussi les dieux astraux, ont généralement été mis en rapport avec un autre texte, qui a fait l'objet d'innombrables exégèses, dont je dis un mot dans mon article à paraître dans la *Miscellanea Rostagni* : c'est celui où dans le *Phèdre* on voit se dérouler le cortège des dieux suivant le char de Zeus, Zeus, qui lui-même a été identifié à la fois au dèmiurge et à l'Âme du monde (2). On en trouve l'écho déjà dans Philon, *De specialibus legibus*, I, 207.

VI. SUR DIVERS PASSAGES PHILONIENS

J'indiquerai d'abord que je commente divers passages du *De opificio mundi* dans la *Miscellanea Rostagni* (3) : 1) la métaphore de Dieu cocher du monde, au parag. 46 et en d'innombrables autres endroits, vient du *Phèdre*, de Zeus en p. 246 e, le grand ἡγεμών ; 2) la tripartition, intellect, âme, corps, mise en valeur aux parag. 30, 66, 69, se retrouve notamment dans le livre V du *De finibus* et chez Varron. Elle est certainement d'Antiochus d'Ascalon, mais vient de *Timée*, p. 30 b.

Pour le parag. 69, je commenterai, en complément de ce qui est dit plus haut, le mot ἀγαλματοφοροῦντα appliqué à l'homme particulier, qui porte en lui l'image de Dieu. Richard Harder, dans son

(1) P. 42 d.

(2) P. 246 e-247 a : Τῷ δ' ἐπεταὶ στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἑνδεκα μέρη κεκοσμημένη ... τῶν δὲ ἄλλων ἔσσι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγουῦνται, κατὰ τάξιν ἣν ἕκαστος ἐτάχθη. Le commentaire de L. Robin *ad loc.* ne mentionne pas le rapprochement fait si souvent avec le *Timée* par les néoplatoniciens.

(3) P. 234-242 (*Sur l'exégèse hellénistique du Phèdre*).

étude sur le *Songe de Scipion*, avait indiqué le parallèle de Cicéron, *De legibus*, I, 59 (1). Il pourrait y avoir réminiscence et combinaison de *Timée*, p. 90 c et de *République*, p. 498 cd (τὰ ἐνδον ἀγάλματα). On songera naturellement ici encore à Antiochus.

Le parag. 77 sur l'origine de la philosophie est un souvenir d'un texte fameux du *Timée*, p. 47 b, cher à Cicéron (2). Le γένος reproduit ici par Philon a été considéré tantôt comme une périphrase à la manière homérique, tantôt comme ayant un sens plein : ainsi par Chalcidius, qui traduit : *quoddam seminarium philosophiae pandens*. Dans tout ce qui précède, les deux comparaisons, banquet et spectacle, rappellent librement le mythe du *Phèdre*.

Au parag. 82 nous retrouvons l'ἀγαλματοφοροῦντα appliqué à l'homme. Il reproduit ici τὰ ἐνδον ἀγάλματα de la *République*. Mais « les nombreuses natures semblables aux étoiles » sont « représentées par les arts, les sciences et les théorèmes fameux qui gouvernent chaque vertu », ce qui implique, outre la réminiscence du texte de la *République*, la connaissance d'une exégèse de ce passage à peu près identique à celle qu'en donnera Proclus, quand il entendra par ces statues les vertus (3).

Mais en outre le curieux participe est ici incorporé à un rapprochement de ces « statues intérieures », présentes dans l'homme, avec ces statues du cosmos que sont les astres selon l'*Epinomis*. Il y avait donc un commentaire qui faisait ce rapprochement. Mais ce n'est pas tout. Cette identification est elle-même présentée comme la théorie de l'homme microcosme image du ciel macrocosme. Il convient de rappeler que c'est là une théorie bien connue, à laquelle Philon a lui-même fait écho ailleurs (4) et dont on trouve des formules semblables chez les auteurs postérieurs (5). Elle a sa source

(1) Über Ciceros Somnium Scipionis, dans les *Schriften der Königsberger Gelehrtengeellschaft*, VI Jahr, 1929, p. 18.

(2) Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron, dans *Assoc. Guil. Budé. Congrès de Tours et Poitiers*, Paris, 1953, p. 215. Cicéron ne le cite pas moins de huit fois. Cicéron, avec un juste sens du grec, est pour la périphrase.

(3) *Comment. in Alcib.*, 190, 10, p. 88, Westerink.

(4) *Heres.*, 155-233 ; *Migr.*, 220 ; de prov., I, 40 ; de plant. Noc, 28 ; de migr. Abrah., 220 ; de poster. Caini, 58 ; de Abrah., 71 ; de vil. Mos., II, 127, 1.

(5) Josef Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (*Beiträge zu der Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, XIII), Fribourg en Brisgau, 1912, p. 233 ; Karl Mraz, *Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium. Ein Beitrag zur Geistes-*

dans le *Timée*, p. 47 b-d et surtout p. 90 cd, mais des origines plus lointaines chez Démocrite (1) et chez les pythagoriciens (2).

Dans les *Legum allegoriae* III, au parag. 115, il est dit fort justement par le P. Mondésert que la comparaison de la raison au Roi et des sens aux gardes de celui-ci se trouve ailleurs dans Philon et Cicéron (3). Mais il est très certain que l'origine de cette comparaison est encore dans le *Timée*, p. 76 bc, où le *logos* est placé dans la tête comme dans une acropole (ce dernier mot aussi figure chez Philon). Platon y reprend la division tripartite de l'âme dans la *République*. Le cœur est placé lui-même εις την δορυφορικὴν οἴκησιν. Une autre allusion au même passage du *Timée* est dans le *De somniis*, I, 32. Pour Cicéron, on précisera qu'il s'agit notamment du *De legibus*, I, 26, dans une anthropologie qui vient selon toute vraisemblance d'Antiochus (4). Parmi les autres auteurs, citons notamment Galien, *De usu part.*, 8, 2 (III, 614 K). Les sens y sont dits καθάπερ τινὰς ὑπηρέτας καὶ δορυφόρους μεγάλου βασιλέως.

Pierre BOYANCÉ.

geschichte des 5. Jahrhunderts n. Chr., dans les *Sitzungsberichte der Preuss. Akad. d. Wiss.*, 1933, 6.

(1) Démocrite, frag. B, 349 Diels.

(2) Photius, *Bibl. cod.* 249 (*Vil. Pyth.*), p. 440 a 33 Bekker. Cf. W. Jaeger, *Nemesios von Nemesa*, Berlin, 1914, p. 123. Cf. aussi Aristote, *Phys.*, p. 252 b 24 et suiv.

(3) P. 236, n. 1.

(4) On y joindra *Tusc.*, I, 20 (Ni Dougan ni Pohlenz dans leurs commentaires n'ont vu l'allusion au *Timée*). *Eius* (scil. *Xenocratis*) *doctor Plato triplicem finxit animum, cuius principatum, id est rationem, in capite sicut in arce posuit et duas partes ei parere voluit, iram et cupiditatem, quas locis suis iram in pectore, cupiditatem subter praecordia locavit*; je montre dans mon article de la *Miscellanea Rostagni* que le « principat » de la *ratio* vient d'Antiochus.

19 19 2573. BOYANCÉ (P.). *Etudes philoniennes*. *Rev. Et. gr.*, Fr. (1963), n° 359 360, 64 110. — La méthode allégorique de Philon est fondée en partie sur la doctrine du langage attribuée à Pythagore. Il est permis de penser qu'une telle méthode n'était pas inconnue de l'Académie d'Antiochus. L'usage des textes platoniciens suppose une méthode de commentaire éclairant Platon par Platon, de manière à présenter un système dogmatique de Platon. L'emploi étendu de l'arithmologie chez Philon semble bien remonter à la même inspiration d'une Académie pythagoricienne. La division de cette arithmologie selon « la nature intelligible » et « la nature sensible » correspond à la théorie du monde intelligible professée par Philon et selon laquelle les Idées sont les concepts de Dieu. On peut confirmer notamment par Plin l'Ancien la thèse de M. Theiler qui attribue à Antiochus l'origine de cette théorie, présente chez Varron. L'influence du *Timée* sur le *De opificio mundi* est illustrée notamment par la théorie des motifs imputés au créateur et par celle de ses auxiliaires.