

4005

PLACES, E. 204

1936

Platon et l'astronomie chaldéenne

Si l'on admet volontiers aujourd'hui une influence de l'Orient sur la philosophie et la science grecques en général ⁽¹⁾, il reste bien des divergences à propos de la manière dont cette influence aurait marqué tel penseur en particulier. Le cas de Platon est typique. Je voudrais, dans ces quelques pages, montrer rapidement ce qu'il y avait en lui de prédispositions aux influences orientales ; les traces que ces influences ont laissées dans son œuvre, du *Phédon* aux *Lois* ; la continuité de pensée qui unit à cet égard les *Lois* et l'*Épinomis* ; enfin, suivant qu'on en rejette ou admet l'authenticité, l'importance de ce dernier dialogue pour attester une conversion à l'astrolâtrie chaldéenne, soit de certains membres de l'Académie, soit de Platon lui-même.

*
* *

Né au début de la guerre du Péloponnèse, à une époque où les Grecs paraissaient oublier les contacts bienfaisants du VI^e siècle entre le monde ionien et l'Orient, et, cinquante ans après Salamine, se repliaient sur eux-mêmes pour s'entre-dévorer ; disciple de Socrate, dont la sagesse fortement conceptuelle n'annonçait pas les spéculations astrobiologiques de

(1) Voir en dernier lieu ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci*, I, Florence, 1932, p. 63-99, *Note sur les rapports entre la culture et la spéculation orientales et la philosophie et la science grecques* ; P.-M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, p. 15-25 ; les tomes I et II d'A. REY, *la Science dans l'antiquité*, Paris, 1930-1933, par exemple t. II (*la Jeunesse de la science grecque*), p. 18 : l'isolement de l'Ionie, extrême pointe de l'Orient en Méditerranée, « serait un bien autre miracle que le miracle grec ».

l'âge suivant : adversaire des derniers sophistes, mais par là même astreint à se servir de leurs armes, la dialectique, sinon l'éristique : Platon ne semblait guère prédestiné à regarder un jour du côté de la Chaldée et de ses prêtres.

Mais il y avait l'atavisme des Solon et des Critias, admirateurs de la vieille Égypte, dont le début du *Timée* garde le souvenir ; et dès la fin de la guerre du Péloponnèse et la paix d'Antalkidas (386), la Perse allait redevenir l'arbitre des cités grecques ; puis ce serait, présage de l'expédition d'Alexandre, l'échange de courants qui allait coïncider avec les progrès de la Macédoine ; si bien que le repliement d'une Grèce fermée aux influences de l'Orient n'aurait duré qu'une génération. En Platon lui-même, il y avait deux hommes : « un sophiste et un théologien, ou, si l'on veut, un Grec et un Chaldéen » (1). Le mot de Joseph de Maistre illustre bien la réaction contre le rationalisme et l'appel à l'Orient que M. L. Brunschvicg note à l'aube du XIX^e siècle, et « la dualité, dans le platonisme, de la réflexion philosophique et de la tradition mythologique » (2).

Dirons-nous donc : la dialectique seule est occidentale ; tout le reste, mythes d'Orient ? Ce serait abandonner le plus riche, le plus suggestif de la pensée de Platon. Ou plutôt, hâtons-nous de préciser cette opposition, peut-être spéculaire, entre la dialectique et le « mythe ». Nous prendrons comme exemples les textes relatifs à l'Idée du Bien et au Démon, ceux qui viennent les premiers en discussion lorsqu'il s'agit du Dieu de Platon. Ce sont : *Banq.* 210 e-211 b ; *Rép.* VI, 508 b-509 c ; *Soph.* 248 e ; *Tim.* 27 d-29 a, 29 e. Nous pouvons omettre le texte du X^e livre des *Lois* (893 b sv.), qui ne fait que reprendre, en l'appliquant à la divinité, la preuve par le mouvement qui servait dans le *Phèdre* (245 c-246 a) à démontrer l'immortalité de l'âme. Cette longue dissertation est dialectique dans ses grandes lignes, mais d'un caractère quelque peu populaire, et il y est question d'une pluralité de *theoi*. Par là, elle est moins significative que les autres passages.

(1) J. de MAISTRE, *Du Pape*, livre IV, chapitre VII (*Œuvres complètes*, t. II, Lyon, 1892, p. 488).

(2) *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, 1927, p. XIII-XIV.

Comparés aux textes du *Timée*, ceux du *Banquet* et de la *République* apparaissent comme nettement dialectiques. Est-ce à dire que le *Timée* soit mythique ? Le mythe est ainsi défini par le *Vocabulaire* de la Société française de philosophie : « A. Récit fabuleux, d'origine populaire... « Les mythes solaires... » ... B. Exposition d'une idée ou d'une doctrine sous une forme volontairement poétique et quasi-religieuse, où l'imagination se donne carrière, et mêle ses fantaisies aux vérités sous-jacentes » (1). Pour Platon, le *Vocabulaire* renvoie à Couturat. Si l'on suit Couturat, on exclura comme non-philosophiques tous les passages mythiques ; mais sans prendre à la lettre, avec Brochard, le détail des mythes, il reste plus juste d'y voir le prolongement de la connaissance scientifique. Pour M. Frutiger, le *Timée* est un mythe dans sa physique comme dans sa cosmogonie ; pour le R. P. Bremond, « il est mythique et philosophique » (2).

Sauvons donc les mythes, puisque aussi bien Platon n'y a jamais renoncé. La *République*, le *Phèdre* et déjà le *Phédon*, plus tard le *Politique* et le *Timée* contiennent des éléments « orientaux » (au moins par le caractère) qui prédisposaient Platon à embrasser, sur la fin de sa vie, la religion astrale des Chaldéens. Aussi, pour bien comprendre l'attitude finale

(1) *Vocabulaire de la Société française de philosophie*, publié par A. LALANDE, nouvelle édition, Paris, 1928, t. I, p. 499.

(2) V. BROCHARD, *Les Mythes dans la philosophie de Platon (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne)*, Paris, 1912, p. 46-59 ; P. FRUTIGER, *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930, surtout p. 210-225 ; A. BREMOND, *Archives de philosophie*, t. II, 1924, p. 400. Cf. A. DE SORAS, cité par F. Charmot, *L'Humanisme et l'Humain*, Paris, 1934, p. 339 : En face de ces mythes, deux attitudes possibles : « Ou bien exalter... l'effort du philosophe, qui tente d'unifier le réel en l'enchaînant dans les cadres de sa pensée ; et, par suite, déprécier, sinon comme œuvre d'art, du moins comme œuvre de philosophie, ces mythes, « la fonction fabulatrice » étant non un équivalent mais un substitut de la pensée, quand la pensée échoue... Ou bien, au contraire, ... présenter les mythes platoniciens comme des essais, prématurés, mais admirables, tentés par le génie grec pour exprimer quelque chose du sens spirituel que comporte le grand poème de la création ».

Le tout récent *Platon* de M. ROBIN (Paris, 1935, p. 192-196) définit clairement « la fonction du mythe » dans la philosophie platonicienne. Voir encore, A. RIVAUD, *Notice du Timée*, Paris, 1925, p. 12-14.

de Platon, il nous faut examiner à nouveau, comme Paul Shorey, mais d'un autre point de vue, « l'unité de sa pensée ».

* *

« Moins purement eschatologique que celui du *Gorgias* », le mythe géographique du *Phédon* « fait pressentir les grands mythes cosmologiques du *Phèdre* et du livre X de la *République*, et même, plutôt par ce qu'il implique ou ce qu'il appelle que par ce qu'il dit, ceux du *Politique* ou du *Timée* » (1). M. Robin, qui fait avec tant de mesure ces rapprochements, se défend d'entrer dans une recherche d'origines et se borne à noter que Platon a peut-être suivi ici la tradition orphique (2). Burnet était beaucoup plus affirmatif. Nous verrons tout à l'heure si les influences orphiques ou « pythagoriciennes » excluent forcément celles de l'Orient. Pour l'instant, imitons la prudence de M. Robin.

Sur l'influence orientale qui se fait sentir dans les mythes de la *République*, dans celui du *Politique*, dans le *Timée*, dans le *Banquet* (discours d'Aristophane) et dans le *Phèdre*, où l'identification des douze dieux grecs avec les douze patrons des mois doit venir d'Eudoxe de Cnide, il serait prétentieux et vain de reprendre l'étude récente de M. J. Bidez (3). L'attelage du *Phèdre* et la procession des dieux sont particulièrement significatifs. M. Kerényi explique par le zodiaque la nature et le rôle des douze dieux, et rapproche de ce passage *Lois* VIII, 828 bc. Pour M. Nyberg, le texte s'inspire de la mythologie orphique et, par celle-ci, de la théologie zervanite; et cette description des chars des dieux rappelle « le char des éléments selon les Mages chez Dion de Pruse » (4).

(1) L. ROBIN, édition du *Phédon*, Paris, 1926, p. LXXVIII.

(2) *Ibid.*, p. LXVI; p. 94, n. 1.

(3) Platon, *Eudoxe de Cnide et l'Orient* (Académie royale de Belgique, Bulletins de la classe des lettres, 5^e série, t. XIX, 1933, p. 195-218, 273-319).

4. K. KERÉNYI, *Astrologia platonica: Zum Weltbilde des Phaidros* (Archiv für Religionswissenschaft, XXII, 1923-1924, p. 245-256), surtout p. 246-250; H. S. NYBERG, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes. II. Analyse des données* (Journal asiatique, t. 219, 1931, p. 1-124, 193-244), p. 106; cf. p. 91-100, 243 et n. 1.

Mais, ici encore, M. Robin se contente d'une note à propos d'Hestia, qui reste au foyer du palais des dieux: « comme dans le *Timée* 40 b fin, (Platon) paraît transposer une métaphore des Pythagoriciens » (1). M. Diès pour le *Politique*, M. Rivaud pour le *Timée* gardent la même réserve. Nous arrivons ainsi aux *Lois*, dont l'atmosphère paraît, à première vue, si différente.

On comprend qu'à une époque où la chronologie platonicienne était dans l'enfance et où l'on ne songeait même pas à replacer les *Dialogues* dans leur milieu historique, Zeller ait pu douter de l'authenticité des *Lois*. Revenu de cette erreur, il devait batailler jusqu'à sa mort contre les partisans, — maladroits, à vrai dire, et excessifs, — de l'influence orientale. D'autres ont prétendu que les *Lois* marquaient l'abandon de la dialectique et de la théorie des Idées. En réalité, dans les *Lois*, l'étude de l'astronomie, qui, dans la *République* et le *Phèdre*, était subordonnée à la dialectique (2), se rattache encore à un système d'éducation ou à une science plus haute, qui n'est autre que la dialectique ou la théorie des Idées. Si la théorie des Idées n'apparaît qu'à l'arrière-plan dans les *Lois*, c'est que le premier plan appartient à la théorie de l'âme et des dieux. Les *Lois* sont un livre populaire, et il n'y a point de contradiction entre ce qu'on pourrait appeler les deux moments de la pensée de Platon (3).

La continuité qui se manifeste dans l'œuvre de Platon se prolonge-t-elle jusqu'à l'*Epinomis*? Sur le point de la dialectique, ce n'est pas douteux: l'*Epinomis* maintient (991 c) la discussion méthodique à côté de la formation par les sciences. Mais la conception de l'astronomie que ce dialogue suppose n'est-elle pas entièrement différente de celle des *Lois*? Nous entrons ici au cœur de notre sujet: en effet, montrer l'unité de la pensée de Platon à travers les *Lois* et l'*Epinomis*,

(1) *Notice du Phèdre*, Paris, 1933, p. LXXXIII.

(2) *Rép.* 531 d (cf. A. DIÈS, *Introduction à la République*, Paris, 1932, p. LXXXIII); *Phèdre*, 247 cd.

(3) Cf. V. BROCHARD, *les « Lois » de Platon et la théorie des Idées (Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne)*, Paris, 1912, p. 151-168, surtout p. 163-164; L. ROBIN, *Platon*, Paris, 1935, p. 272-273.

c'est montrer que Platon a connu et peut-être adopté l'astronomie chaldéenne.

* * *

Astronomie, disons-nous, et non pas *astrométéorologie* : Platon a toujours dédaigné l'observation vulgaire qui se borne à prédire le temps ; il étudie scientifiquement les astres⁽¹⁾. *Astrologie*, au sens moderne, ne serait pas plus exact⁽²⁾ : ni les *Lois* ni l'*Epinomis* ne parlent d'une influence que les astres exerceraient sur la naissance et la destinée humaines⁽³⁾. Mais *astrolâtrie* serait fondé, puisque les astres sont les dieux visibles ; et c'est bien une religion astrale que l'*Epinomis* propose aux Hellènes, à côté de la religion delphique (987 d- 988 a).

La doctrine de l'*Epinomis* est dans la logique du *Timée*, des *Lois* et de tout le platonisme. Comme M. Grube, après M. Harward, le fait remarquer justement, « l'identification des dieux avec les âmes du soleil, de la lune, des planètes et des autres corps célestes... est une conséquence naturelle... de la croyance de Platon que seule une âme peut causer un mouvement ». Si, au temps où l'*Epinomis* fut écrit, les planètes s'étaient déjà révélées soumises à des lois mathématiques, « l'identification des dieux avec les différentes planètes... paraîtrait découler naturellement des prémisses platoniciennes. Ce n'est pas substituer une nouvelle religion à

(1) *Epin.* 990 a 5-8 ; cf. E. PREIFFER, *Studien zum antiken Stern-glauben* (= *ΣΤΟΙΧΕΙΑ*, II), Leipzig et Berlin, 1916, p. 46.

(2) « Aujourd'hui... *astrologie* ne comporte aucune équivoque. Le caprice de l'usage a réservé à la science le terme d'*astronomie*... et appelé *astrologie* l'*astromancie* » (A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *l'Astrologie grecque*, Paris, 1899, p. 3, n.2). Mais comme l'auteur l'explique (après la p. xx) dans une note manuscrite de son exemplaire, conservé à la bibliothèque de la Sorbonne, l'emploi d'*ἀστρολογία* au sens de « science des astres » ou *astronomie* ne créait pas davantage une équivoque avant l'introduction de l'*apotelesmatique* et de l'*astromancie*, et la vogue de l'*astrologie* divinatoire ou « judiciaire ».

(3) D'après M. BIDEZ (*Platon, Eudoxe de Cnide*... p. 280-281, 288-289), le choix des vies dans le mythe d'Er et dans le *Phèdre* dénoterait l'influence de la *généthialogie* chaldéenne ; de même *Tim.* 41 e (p. 308).

l'ancienne, mais plutôt donner une nouvelle vie et un nouveau sens à une vieille formule, tout olympienne »⁽¹⁾. Étudiant la religion de Platon d'après le X^e livre des « *Lois* », le R. P. A. BREMOND a pu citer fréquemment l'*Epinomis*⁽²⁾.

Sans doute, il subsiste des divergences. *Epin.* 987 b 5 attribue aux planètes le mouvement de gauche à droite (*ἐπὶ δεξιὰ*), celui du même d'après *Tim.* 36 c 5-6, alors que *Tim.* 36 d l'attribue au ciel des fixes. C'est que l'*Epinomis* (comme *Lois* VI 760 d) se place au point de vue populaire du spectateur qui regarde les astres à un moment isolé de leur course, tandis que le *Timée* suppose qu'on se tourne vers le nord, comme on le faisait pour observer le vol de l'oiseau ; celui-ci va, par conséquent, *ἐπὶ δεξιὰ*, vers l'est (cf. *Il.* M 239) ; les planètes, au contraire, vont vers l'ouest, donc *ἐπ' ἀριστερά*. Cette contradiction apparente, un des arguments de Proclus contre l'authenticité de l'*Epinomis*, a été bien expliquée par M. Taylor après Boeckh et Th.-H. Martin : *Timée* parle en pythagoricien, comme l'exigeaient les vraisemblances dramatiques et historiques ; or, pour les Pythagoriciens, c'est le *κόσμος* qui tourne *ἐπὶ δεξιὰ* ; et de l'accord qui existe entre *Epin.* et *Lois* 760 d contre le *Timée*, il faut rapprocher celui qui oppose également au *Timée*, à propos de l'orbite planétaire, *Lois* VII 822 a et *Epin.* 987 b 7-9⁽³⁾. Les particularités de l'*Epinomis* en ce qui concerne le cinquième élément, ou éther, et la démonologie nous intéressent ici moins directement⁽⁴⁾.

(1) G. M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, Londres, 1935, p. 176 ; cf. J. HARWARD, *The Epinomis of Plato*, Oxford, 1928, p. 19-20.

(2) *Recherches de science religieuse*, XXII, 1932, p. 26-53.

(3) A. E. TAYLOR, *Logos*, IV, 1921, p. 49-54 ; cf. *Plato*..., Londres, 1926, p. 498, n. 1 ; *The Laws of Plato*..., Londres, 1934, p. 210, n. 1. Pour M. Robin, le langage du *Timée* s'explique au mieux par la manœuvre d'une machine astronomique (*Platon*, p. 210-212) ; cf. A. RIVAUD, édition du *Timée*, p. 55-56 ; *Revue d'histoire de la philosophie*, II, 1928, p. 7-11.

(4) L'éther, attribué par Atticos et Cicéron à Aristote, l'était par Xénocrate et Simplicius à Platon ; cf. J. HARWARD, *l. c.*, p. 123-124. Voir sur cette question Th. H. MARTIN, *Études sur le Timée de Platon*, II, Paris, 1841, p. 140-143 ; A. E. TAYLOR, *Plato*..., p. 499, n. 2. ; P. DUHEM, *le Système du monde*, Paris, 1913, p. 45-48 : l'*Epin.* établit le passage entre les quatre éléments du *Tim.* et les cinq substances sim-

A l'appui de sa thèse sur *l'Origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes* (1), M. L. Rougier a récemment soutenu le plein accord des idées de l'*Epinomis* avec celles des autres dialogues (2). Mais il prétend démontrer ainsi que l'origine pythagoricienne de la doctrine exclut tout emprunt à la Chaldée, alors qu'il semble bien probable, au contraire, que le pythagorisme a, par l'Asie Mineure, beaucoup reçu de l'Orient. Tout comme les mystères d'Éléusis, s'ils ne sont pas de provenance directement égyptienne, ainsi que le croyait Paul Foucart, remonteraient cependant à l'Égypte par l'intermédiaire de la Crète (3), la religion astrale a pu venir de Perse, ou plutôt de Babylone, en Grèce, par les cultes à mystères, l'orphisme et la spéculation philosophique (4).

ples d'Aristote ; le feu de l'*Epin.* est l'éther pour Aristote, et *vice versa*. Duhem répondait par avance aux objections d'E. Sachs et de W. Jaeger. Pour Jaeger (*Aristotle*, Oxford, 1934, p. 137 ; p. 139 et n. 1), l'*Epin.* ne prend que l'extérieur de la théorie aristotélécienne, à savoir l'existence d'un cinquième élément : l'air est simplement dédoublé et le feu garde la première place. D'après E. Sachs (*Die fünf platonischen Körper = Philologische Untersuchungen*, XXI, Berlin, 1917, p. 15-16 et 63-64), l'ordre des éléments n'est pas le même 984 b et 981 b. C'est que, pour introduire l'éther dans la série platonicienne des éléments, — sur laquelle Platon n'avait pas varié, comme en témoigne l'incertitude même de l'*Epinomis*, — ou bien on suit les indications de Platon sur la nature de l'éther, qui, d'après *Tim.* 58 b (et d), était la plus pure partie de l'air (984 b) ; ou bien on se guida sur la succession des polyèdres réguliers (*Tim.* 55 ac), et l'éther prit la cinquième place, celle du dodécaèdre (981 b). L'« incertitude » qu'E. Sachs trouve dans l'*Epinomis* s'explique aussi bien si Platon a lui-même développé dans ce dialogue les « indications » du *Timée*.

La démonologie de l'*Epinomis* (984 b-985 b) mériterait une étude spéciale ; notons seulement qu'A. E. Taylor justifie Platon d'y avoir ajouté un trait à ses descriptions antérieures (985 b 1-4) : cf. *Plato and the authorship of the « Epinomis »* (Proceedings of the British Academy, XV, 1929), p. 22.

(1) Institut français d'archéologie orientale. Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire, t. VI, 1933.

(2) *Op. cit.*, p. 124-127.

(3) Cf. Ch. PICARD, *Sur la patrie et les pérégrinations de Déméter* (REG, 40, 1927, p. 320-369), surtout p. 367-368.

(4) E. PFEIFFER, *Studien zum antiken Sternglauben*, p. 130. Cf. H. GRESSMANN, *Die hellenistische Gestirnsreligion* (= Beihefte zum

* * *

S'il n'y a pas de contradictions entre l'*Epinomis* et les autres dialogues de Platon, si même ceux-ci préparent, dans une certaine mesure, l'enthousiasme final du maître pour la religion astrale, cet enthousiasme est un fait nouveau, qu'il reste à établir et à expliquer. En effet, les plus fermes partisans de l'influence orientale sur l'Académie, MM. Cumont, Bidez et Jaeger, attribuent l'*Epinomis* à Philippe d'Oponte. Or, si l'*Epinomis* n'est pas de Platon lui-même, les rapports de Platon avec la théologie sidérale des Chaldéens redeviennent fort problématiques. Mais, en réalité, il ne paraît pas impossible de montrer que les arguments apportés en faveur de l'influence orientale sur l'Académie établiraient, tout aussi bien, que cette influence s'est exercée sur Platon, et expliqueraient, par suite, qu'il n'y ait rien dans le langage de l'*Epinomis* qui ne convienne à l'auteur des *Lois*.

Rappelons donc les principaux de ces arguments.

Tout d'abord, la mention d'un hôte chaldéen de l'Académie. Elle figure dans une notice de l'*Index* d'Herculanum qui se rapporte vraisemblablement à Philippe d'Oponte : « Platon, dans sa vieillesse, accueillit un étranger chaldéen », qui put l'instruire des découvertes faites par ses compatriotes (1). Pour M. Jaeger, la présence de ce Chaldéen a pu

« Alten Orient », 5), Leipzig, 1925, p. 7-8 : « On reconnaît généralement aujourd'hui les éléments de la religion astrale chaldéenne dans la mystique arithmétique et géométrique des Pythagoriciens ; et que les vues des Orphiques (vi^e siècle) sur la destinée de l'âme après la mort, sa réincarnation et sa libération du cycle des choses soient d'origine orientale, on n'en doute plus guère aujourd'hui. Mais c'est aussi le grand maître de l'Académie, Platon lui-même, qui, précisément en raison de ses relations avec la mystique orphique et les Pythagoriciens, a été plus fortement influencé par des conceptions astrales qu'il ne semblait jusqu'ici. » Et M. Gressmann de renvoyer à l'article, cité plus haut, de M. Kerényi. Nous avons vu l'opinion semblable de M. Nyberg.

(1) *Academicorum philosophorum index Herculanensis*. Edidit S. MEKLER, Berlin, 1902, p. 13, col. III, l. 39-41. Cf. F. CUMONT, *Babylon und die griechische Astronomie* (Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, XXVII, 1911, p. 1-10), surtout p. 3-4, et *Astrology*

faire naître la légende de l'Indien qui aurait interrogé Socrate sur sa philosophie, ou du mage qui lui aurait prédit une mort violente, légende qui ne faisait que formuler l'idée, courante dans l'Académie, d'après laquelle il faudrait désormais combiner la théologie astrale de l'Orient et la religion delphique des Grecs⁽¹⁾.

Vient ensuite ce que M. Rougier appelle « l'argument de Bidez » : « argument singulièrement frappant », il le reconnaît⁽²⁾. C'est (*Epin.* 987 c 4) la leçon du *Parisinus graecus* 1807 (A) et de la première main du *Vaticanus graecus* 1 (O), *Ἥλιον* au lieu de *Κρόνον*, selon laquelle Saturne serait la planète du soleil, comme l'appellent les astrologues babyloniens. La note que M. Bidez a consacrée à cette question dès 1905 a été reprise par M. Cumont en 1911, dans son article des *Neue Jahrbücher*⁽³⁾, puis, tout récemment, dans un important mémoire sur les *Noms des planètes et l'astrolâtrie chez les Grecs*⁽⁴⁾. Quoique M. Rougier allègue à l'encontre de la leçon *Ἥλιον* l'ignorance qu'elle supposerait chez l'auteur de l'*Epinomis*⁽⁵⁾, cette conception semble bien « fournir une preuve décisive de l'origine orientale des doctrines astronomiques » de ce dialogue⁽⁶⁾. La leçon primitive des deux

and religion among the Greeks and Romans, New-York et Londres, 1912, p. 49 ; J. BIDEZ, *Revue de Philologie*, 2^e série, XXIX, 1905, p. 320, n. 4 ; W. JAEGER, *Aristoteles*, Berlin, 1923, p. 133 (*Aristotle*, 1934, p. 132 ; *Aristotele*, 1935, p. 172).

(1) *Aristotle*, p. 165 et n. 1 ; *Aristotele*, p. 219 et n. 1. Les deux principaux textes sont le fragment 31 Müller d'Aristoxène de Tarente (*FHG*, t. II, p. 281) et le fragment 32 Rose d'Aristote (Diogène Laërce) : cf. aussi l'*Index Herculensis* (Mekler), p. 12, note à la l. 40 de la col. III. — Je cite de préférence les traductions anglaise et italienne de Jaeger (R. Robinson, Oxford, 1934 ; G. Calogero, Florence, 1935), parce que les additions et corrections de l'auteur en font comme une seconde édition de son ouvrage.

(2) *L'Origine astronomique...*, p. 117.

(3) *Supra*, p. 137, n. 1.

(4) *L'Antiquité classique*, IV, 1935, p. 5-43, surtout p. 10-13 (traduction et commentaire d'*Epin.* 986 c-987 d).

(5) « L'auteur... n'a garde de professer une doctrine astronomique aussi barbare que celle qui justifie l'appellation donnée à Saturne d'astre du Soleil » (*op. cit.*, p. 118).

(6) F. CUMONT, *L'Antiquité classique*, 1935, p. 11, n. 6.

meilleurs manuscrits de l'*Epinomis* constituait « un témoignage de trois siècles antérieur à Diodore, et très vraisemblablement antérieur à Bérosee lui-même » ; et M. Bidez pouvait conclure : « Quand cessera-t-on de contester qu'Eudoxe déjà a pu avoir connaissance de la sagesse et des aberrations des Chaldéens »⁽¹⁾ ? Que l'*Epinomis*, en effet, adopte le nom chaldéen d'une planète, cela ne prouve pas qu'il prenne à son compte toute l'astronomie impliquée par ce nom ; mais qu'Eudoxe ait fait connaître à Platon les doctrines orientales, on n'en peut plus douter aujourd'hui⁽²⁾.

Laissons de côté un troisième argument qui a été apporté en faveur d'une influence orientale, mais iranienne plutôt que chaldéenne. C'est le dualisme à la manière de Zoroastre qu'attesteraient le X^e livre des *Lois* (896 d-897 d) et l'*Epinomis* (988 e 2-3). Aux négations de MM. Robin et Guérout⁽³⁾, M. Schuhl oppose, sans prendre parti, le témoignage favorable de M. Jaeger, et celui, plus douteux, de Wilamowitz⁽⁴⁾, pour qui d'ailleurs Platon n'aurait pas définitivement admis un mal radical. Cette dernière interprétation a été celle d'Origène et de ses disciples, avec la restauration finale qu'ils appelaient *ἀποκατάστασις* ; il y a toute une tradition de platonisme optimiste.

(1) *Revue de Philologie*, 1905, p. 320. M. Bidez est revenu sur la question dans l'article cité plus haut, *Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient*, et dans le *Volume offert à Jean Capart* (Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales de l'Université de Bruxelles, III, 1935), p. 41-89 : *les Écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides*.

(2) Cf. J. BIDEZ, *Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient*, p. 199 sv., 311-312.

(3) L. ROBIN, *Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon*, Paris, 1919, p. 72, n. 2 ; M. GUÉROUT, *Le X^e livre des « Lois » et la dernière forme de la physique platonicienne* (*REG.* 37, 1924, p. 27-78), surtout p. 49-54. Ajouter J. HARWARD, *The Epinomis of Plato*, p. 46 et 135.

(4) P.-M. SCHUHL, *Sur le mythe du « Politique »* (*Revue de métaphysique et de morale*, 1932), p. 58 et n. 9 ; W. JAEGER, *Aristoteles*, p. 134 (*Aristotle*, p. 133 ; *Aristotele*, p. 175) ; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, t. II, Berlin, 1919, p. 315-323. Ajouter F. CUMONT, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1929, p. 278, n. 47 ; L. ROUGIER, *op. cit.*, p. 90.

Reste la reconstitution du *περὶ φιλοσοφίας* d'Aristote que M. Jaeger a élaborée dans un chapitre magistral (1). C'est une sorte de commentaire de l'*Epinomis*, à partir de 981 b surtout (2). En effet, d'après le *Περὶ φιλοσοφίας*, la théologie astrale du vieux Platon doit remplacer la théorie des Idées comme point de départ de la métaphysique ; et la théologie du *Περὶ φιλοσοφίας* correspond à peu près parfaitement à celle de l'*Epinomis*, sauf qu'elle introduit dans la cosmologie de Platon l'éther, comme élément des cieux, et l'éternité du monde (3).

Si le fragment 15 du *Περὶ φιλοσοφίας*, si important pour la psychologie des mystères (4), inaugure l'ère de la religion personnelle, celle-ci, d'après le fragment 10, a deux sources : la saisie de Dieu dans le sommeil ou à l'approche de la mort et la perpétuité de la vie intérieure de l'âme ; la vue du ciel étoilé. Or, n'est-ce pas là le double enseignement de l'*Epinomis*, comme ce sera plus tard le double objet de l'admiration de Kant (5) ? Sans doute, les rêves envoyés par Dieu (et prophétiques) du fragment 10 (cf. *Tim.* 71 ; *Epin.* 985 c) seront abandonnés d'Aristote dans le *De divinatione per somnum* ; mais même après avoir sacrifié la théorie des Idées, il gardera quelque temps la conception platonicienne de l'âme, et probablement aussi la doctrine platonicienne de l'immortalité.

Enfin, le livre III du *Περὶ φιλοσοφίας*, que remplissait la preuve de Dieu par le spectacle des cieux, faisait écho à *Epin.* 978 cc, et à l'allégorie de la Caverne.

Il ressort de cette comparaison que les deux dialogues

(1) *Die Programmschrift ; Περὶ φιλοσοφίας* (Aristoteles, p. 125-170 ; *Aristotle*, p. 124-166 ; *Aristotele*, p. 161-220).

(2) Dans *Hermes*, 64, 1929, p. 23-30. M. JAEGER a examiné la première partie du dialogue (973 c-979 d).

(3) *Aristotle*, p. 138-140 ; *Aristotele*, p. 181-184.

(4) J. CROISSANT, *Aristote et les mystères*, Liège et Paris, 1932 ; cf. *REG.* 47, 1934, p. 264-265 ; *Recherches de science religieuse*, 24, 1934, p. 508.

(5) Cf. *Epin.* 977 b, commenté *REG.* 44, 1931, p. 158. M. Jaeger faisait déjà le rapprochement avec Kant et citait *Lois XII*, 966 d (*Aristotle*, p. 161 ; *Aristotele*, p. 214), mais non le texte de l'*Epinomis*.

sont nés dans l'atmosphère de l'Académie, alors toute chaldéenne ou du moins toute pleine de la théologie astrale. Mais comment expliquer l'accord souvent frappant des expressions (par exemple fr. 10 et *Epin.* 985 c), bien qu'ici même Aristote reste didactique, alors que l'*Epinomis* garde quelque chose du style du *Phèdre* ? Les deux auteurs pourraient s'inspirer d'un enseignement oral de Platon ; mais la fidélité d'Aristote à cet enseignement s'expliquerait mieux par l'attention avec laquelle il aurait médité l'œuvre posthume de son maître. Celui qui devait, dans des vers fameux, élever un autel à l'Amitié en l'honneur de Platon n'a-t-il pas, en effet, regardé ce nouveau Zoroastre comme le fondateur d'une religion (1) ?

En résumé, l'argumentation de M. Jaeger démontre, d'une manière convaincante, l'influence chaldéenne sur l'Académie ; mais si, comme il le croit, l'*Epinomis* n'est que de Philippe d'Oponthe, on ne semble pas fondé à parler d'une conversion de Platon à la théologie astrale. Il faut en dire autant des arguments de MM. Cumont et Bidez, bien que ceux-ci affirment qu'en l'occurrence la question d'authenticité importe peu. Est-il donc indifférent que le ton énergique et presque inspiré, autoritaire dans sa brièveté, sur lequel l'auteur de l'*Epinomis* prêche aux Hellènes, selon l'expression de M. Cumont, « le premier évangile de la religion stellaire de l'Asie » (2), soit celui du vieux Platon ou seulement celui d'un disciple sans crédit ? Mais Aristote n'aurait pas suivi de si près un Philippe d'Oponthe dans son manifeste « sur la philosophie », et il est difficile de concevoir que ce ton d'autorité soit celui d'un autre que Platon (3).

Ainsi, après avoir rappelé les prédispositions de Platon à une influence orientale, puis suivi les traces de cette in-

(1) W. JAEGER, *Classical Quarterly*, 21, 1927, p. 13-17 ; cf. *Aristotle*, p. 106-109 et 134, n. 2 ; *Aristotele*, p. 137-141 et 176, n. 1.

(2) *Astrology and religion...*, p. 51.

(3) Cf. A. E. TAYLOR, *Plato and the Authorship of the « Epinomis »*, p. 81.

fluence dans son œuvre et montré, de ce point de vue, l'unité de sa pensée, nous nous sommes trouvé en présence d'un document qui se donne pour le testament spirituel du chef de l'Académie et qui, en même temps, est une profession de foi en la religion astrale. Si l'*Epinomis* n'est pas de Platon, la question posée dans cet article, celle des rapports de Platon avec l'astrolâtrie chaldéenne, n'admet qu'une réponse hypothétique. Nous avons, au contraire, essayé d'établir que la théologie sidérale de l'*Epinomis* prolonge l'évolution attestée par les *Lois*, et que, si l'authenticité du dialogue apparaît d'ailleurs soutenable, ce dialogue constitue le plus clair témoignage de l'influence que la religion des Chaldéens a pu exercer sur les dernières années de Platon.

Yzeure (Allier).

ÉDOUARD DES PLACES.

IN MÉLANGES

FRANZ CUMONT.