

5034

BOYANCE, P.

1966

C. 12

APOLLON

L'Apollon solaire

On sait qu'au XIX^e siècle il était généralement admis qu'Hélios et Apollon étaient des divinités au fond identiques. Comme l'écrivait Rapp, l'auteur de l'article *Hélios* du *Roschers Lexikon*. « le souvenir de l'identité originelle de nature entre Apollon et Hélios se poursuit à travers toute la littérature grecque¹ ». Il ne manquait cependant pas déjà alors de sceptiques et Welcker se plaignait que, dans un désir de contradiction (*im Eifer des Widerspraches*), on eût déclaré que c'est chez Euripide que pour la première fois Apollon apparaissait comme dieu solaire². Lui-même, polémique contre J. H. Voss, acceptait de constater que, chez Homère, Hélios et Apollon, Séléné et Artémis ne se confondaient pas, mais il croyait pouvoir établir qu'Apollon et Artémis s'étaient dégagés d'Hélios et Séléné³. Les savants du XIX^e siècle, dont Welcker n'était que l'un (on pourrait citer également un Otfried Müller, un Gerhard, un Usener⁴), revenaient ainsi à la théorie des mythographes anciens. C'est que, comme eux, ils faisaient une très large part à l'idée que les dieux sont originellement les forces de la nature.

Actuellement ces vues, en ce qui concerne Apollon, sont abandonnées, bien que A. H. Krappe, en 1946, ait encore fait au moins de l'Apollon Lycien un dieu solaire d'origine anatolienne⁵. On trouve dans Farnell sur l'identification Apollon-Hélios une étude détaillée dont les conclusions sont généralement admises et il revient à l'affirmation qui soulevait les critiques

1. T. I, 2, Leipzig, 1886-1890, col. 1996, l. 7.

2. E. G. WELCKER, *Die griechische Götterlehre*, t. I, Göttingen, 1857, p. 545.

3. *Ibid.*, pp. 546 sqq.

4. O. MÜLLER, *Dorier*, I, pp. 288 sqq. ; GERHARD, *Lichtgottheiten*, p. 392 ; H. USENER dans le *Rhein. Mus.*, 1868, p. 373.

5. *Apollon* dans *Studi e materiali di stor. d. rel.*, 1943-1946, pp. 115-132.

de Welcker : Euripide est le premier à nous la proposer¹. Viennent ensuite, peu après, un fragment de Skythinos de Téos² et un fragment de Timothée³. Le problème qui occupe nos mythographes est du reste désormais beaucoup moins celui de la nature originelle du dieu que celui de son pays d'origine. Est-il purement grec ? Vient-il du nord ? Le mythe de ces Hyperboréens, auquel il est intimement lié, en paraît l'indice à Farnell⁴. Cook veut qu'il ait depuis le Danube suivi le chemin de l'ambre⁵. MM. Rose, Guthrie sont de cet avis⁶, mais M. Nilsson, après Wilamowitz, frappé surtout par le rôle du dieu dans l'*Iliade*, comme protecteur des Troyens, songe plutôt à des origines asiatiques⁷.

Notre dessein ici n'est pas de reprendre ces importantes questions. Nous ne songeons pas à contester la différence originelle d'Hélios et d'Apollon et nous n'avons pas de théorie à proposer sur le lieu de provenance de celui-ci. Il est seulement d'essayer de préciser la date et les conditions dans lesquelles s'est faite l'identification des deux divinités et d'en tirer certaines leçons de portée plus générale. On ne met guère en doute aujourd'hui le plus souvent qu'elle soit de nature savante, philosophique même, mais on ne songe pas toujours à reconnaître avec précision quels sont ces philosophes qui sont surtout à rendre responsables et quelles raisons les ont conduits. Or si elle est très en faveur chez les stoïciens, ceux-ci ne sont en la matière (comme en bien d'autres) que des héritiers et des continuateurs, comme ils le sont, du reste, pour l'ensemble de leur théologie astrale et c'est ce qu'il faut montrer avec quelque détail.

Je reviendrai ainsi sur des textes et des idées déjà indiqués autrefois dans mes *Études sur le Songe de Scipion*, mais en les complétant et en les présentant sous un jour plus historique et

1. L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, t. IV, 190, pp. 136 sqq.

2. SKYTHINOS DE TÉOS, ap. PLUT., *De Pyth. Orac.*, c. 16.

3. TIMOTHÉE, Fr. 13 BERGK.

4. *Op. laud.*, p. 102 sqq.

5. A. S. COOK, *Zeus*, t. II, Cambridge, 1925, pp. 453-459.

6. N. J. ROSE, cité par W. K. C. GUTHRIE, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950, pp. 74 sqq. et 204.

7. En dernier lieu, *Geschichte der griechischen Religion*, dans le *Handbuch der Altertumswissenschaft*, t. 1, 2^e éd., Munich, 1955, p. 559 (p. 563, n. 2, discute la thèse de l'origine septentrionale). Cf. H. GALLET DE SANTERRE, *Delos primitive et archaïque*, Paris, 1958, p. 135, n. 2.

plus systématique. C'est au maître incomparable auquel je dédiai ces études de ma jeunesse, qu'il m'est agréable d'offrir ces considérations qui les prolongent.

Il faut noter d'abord qu'Euripide n'est pas, comme le dit encore Farnell et plus récemment M. A. S. Pease¹, le premier à nous offrir l'identification d'Hélios et d'Apollon. Il suffirait du reste de lire avec soin le fragment de son *Phaëthon*, où il nous la donne, pour en avoir déjà plus que le pressentiment². Un personnage (serait-ce Phaëthon après sa chute ? serait-ce, comme chez Ovide, la Terre ? pour Wilamowitz, c'est Kluméné, amante d'Hélios et mère de Phaëthon) s'écrie : « Hélios au bel éclat, comme tu m'as perdu (μ'ἀπόλεσας) moi et celui-ci ; chez les mortels il t'appelle à bon droit Apollon, celui qui sait les noms silencieux des divinités ! » L'étymologie d'Apollon — Ἀπόλλων < ἀπολλῶσθαι — est le biais par lequel s'opère l'identification. Or l'on constate qu'elle est le fait non pas du vulgaire, mais de « celui qui sait les noms silencieux des divinités ». Que faut-il entendre par cette expression assez singulière, « les noms silencieux » ? Je pense que cela signifie « des noms qui se taisent pour le profane », mais qui parlent aux savants. Ceux-ci sont capables d'appliquer à Hélios ce nom révélateur de sa nature. Évidemment la victime d'Hélios, Phaëthon ou Kluméné, déforme ou parodie sous l'effet de son désespoir l'attitude de ces gens, veut retourner contre le dieu cruel le nom véritable qui est le sien pour les initiés ; mais tout ceci suppose l'existence de ces derniers et de leur méthode d'interprétation.

Euripide est donc le témoin d'une exégèse qui lui est antérieure. Mais avant lui la tragédie nous en offre un autre, qu'on s'étonne de voir ignorer par trop de mythographes et qui n'est pourtant pas moins qu'Eschyle, en plusieurs passages. Le plus intéressant est une pièce perdue, sa tragédie des *Bassarides*, qui, selon Haupt, était la seconde pièce d'une tétralogie sur le mythe de Lycurgue, l'ennemi de Dionysos, tétralogie qui comprenait en outre les *Édoniens*, les *Jeunes gens* (Νεανίσχοι), et un drame satirique intitulé *Lycurgue*. Dans les *Bassarides*, on voyait au soleil levant Orphée monter sur le Pangée, y adorer

1. Édition du *De natura deorum* de CICÉRON, t. II, Cambridge (U.S.A.), 1958, p. 727.

2. Frag. 775 : ὦ καλλιφεγγές Ἥλι' ὡς μ'ἀπόλεσας καὶ τόνδ'. Ἀπόλλω δ'ἐν βροτοῖς σ'ἔρθῃ καλεῖ. ὅστις τὰ σιγόντ' ὀνόματ' οἶδε δαμνόνων.

Hélios comme le plus grand des dieux (μέγιστον τῶν θεῶν) et lui donner aussi le nom d'Apollon¹. On voit tout de suite l'intérêt de cette notice rapprochée du fragment d'Euripide. Elle nous confirme le caractère savant de l'identification. On ne croira pas volontiers avec Toepffer autrefois qu'Eschyle ait connu cette légende au cours de son séjour en Thrace². Orphée apparaît comme sachant appliquer à Hélios les σιγῶντ' ὀνόματ' dont parle Euripide. Et ceci nous oriente dans une certaine direction qui n'est pas celle de légendes locales et populaires.

Krüger, Wilamowitz ont appuyé sur ce témoignage leur vue d'un orphisme qui aurait d'abord été plus apollinien que dionysiaque, Orphée étant en fait peut-être, dans les *Bassarides*, la victime des Ménades thraces pour sa résistance à Dionysos³. Laissons de côté cette discrimination entre orphisme et dionysisme, selon nous plus spécieuse que solide — mais ceci n'est pas notre problème présent —, pour ne retenir que l'identification Apollon-Hélios. Mise par Eschyle dans la bouche d'Orphée, elle se retrouve de fait dans plus d'un fragment de la littérature orphique et d'abord dans les Hymnes VIII et XXXIV⁴. Il est légitime de penser qu'Eschyle n'a pas inventé de toutes pièces sa figure de l'aède fabuleux et a dû s'inspirer de cette littérature orphique, qui ne s'est pas créée un jour *ex nihilo* en un clin d'œil, quand Platon en constatera l'abondance multiforme⁵. Moins importants sont deux autres textes d'Eschyle, mais dont on doit s'étonner plus encore qu'ils aient été souvent ignorés des historiens des religions, puisque eux sont dans ce que j'appellerai l'Eschyle conservé. Il s'agit d'abord des *Sept contre Thèbes*, où le chœur parlant de l'Achéron l'appelle « la rive ignorée d'Apollon, la rive sans soleil⁶ ». Dans les *Supplantes*, le chœur salue « les rayons sauveurs du soleil » ; Danaos complète alors, selon la traduction de Paul Mazon : « Qui est aussi le pur

1. M. HAUPT, *De Aeschyli Lycurgia*, 1896. Le texte du fragment est PSEUDO-ÉRATOSTHÈNE, *Catalérismes*, 24 (Test. 113 des *Orphicorum fragmenta* de KERN).
2. *Allische Genealogie*, Berlin, 1889. Cf. toutefois M. P. NILSSON, *op. laud.*, I, p. 680.

3. A. KRÜGER, *Quaestiones orphicae*, diss. de Halle, 1934, pp. 30 sqq. ; U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, Berlin, 1932, II, pp. 192 sqq.

4. Voir aussi les frag. 62, 172 et 297 KERN.

5. *Rép.*, II, p. 364 e.

6. V. 859 : τὴν ἀστὶδῇ 'πόλλωνι, τὴν ἀνάλιον. Trad. P. MAZON. Ce texte et le suivant sont cités par Félix BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956, pp. 189-190.

Apollon, dieu jadis exilé du ciel¹ ». Ici peut-être peut-on discuter. Le τε que Paul Mazon traduit « qui est aussi » pourrait signifier simplement « et aussi » et ne faire que coordonner le Soleil et Apollon, comme nous les trouverons associés dans les *Lois* de Platon².

Quant au troisième des grands tragiques, Sophocle, il ne semble pas avoir fait allusion dans ce que nous avons de lui à l'identification d'Apollon et d'Hélios. Mais il sait dans les fragments 1017 sqq. de Nauck que les sages (οἱ σοφοί) appellent le soleil « géniteur des dieux et père de toutes les choses³ », lui assignent donc un rôle prépondérant dans leur théologie et leur cosmologie⁴. Qui sont ces sages ? Dieterich conjecturait que ce pouvait être Héraclite ; Krüger et Reinhardt pensent aux orphiques⁵. Nous allons voir qu'une autre direction de recherche a pour elle de bien autres probabilités⁶. Remarquons déjà que dans un autre passage, dans l'*Électre*, v. 62, on voit réapparaître à nouveau « les sages ». Ceux-ci se livrent au subterfuge de se faire passer pour morts afin d'être ensuite honorés, quand ils reparaissent⁷. On a pensé à Zalmoxis et à ce qu'en conte Hérodote⁸. Mais le scoliaste parle de Pythagore⁹, dont pour Hérodote Zalmoxis est du reste l'élève, et Hermippe avait en effet attribué au sage de Samos le même trait¹⁰.

1. V. 213 sqq. :

καλοῦμεν αὐτὰς 'Ηλίου σωτηρίου
ἀγνόν τ' 'Απόλλω, φυγάδ' ἀπ' οὐρανοῦ θεόν.

2. Cf. *infra*, p. 15 sqq.

3. Ap. ACHILLE, *Comment. in Arat.*, p. 35, MAAS : "Ἡλι' οἰκτίρους ἐμέ, <δν> οἱ σοφοὶ λέγουσι γεννήτην θεῶν πατέρα <τε> πάντων.

4. *Abraxas*, Leipzig, 1891, p. 55.

5. KRÜGER, *op. laud.*, p. 33 ; K. REINHARDT, *Kosmos und Sympathie*, Munich, 1926, p. 357, n. 1 (il s'agirait de Phanès).

6. Selon PARMÉNIDE (*Doc. L.*, IX, 22 = *Vors.*, I, p. 138, 12) les hommes sont d'abord nés du soleil. W. BURKERT, *Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg, 1962, p. 263, y voit une trace d'influence pythagoricienne.

7. *Électre*, v. 62-64 :

ῥδῃ γὰρ εἶδον πολλάκις καὶ τοὺς σοφοὺς
λόγῳ μάτην θνήσκοντας εἶδ', ἔταν δόμους
ἐλωσιν αὐτοῖς, ἐκτετίμηνται πλέον.

8. HÉRODOTE, IV, 95. Cf. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, p. 134.

9. *Schol. Soph. El.* 62 = SUIDAS, s. v. ῥδῃ. Cf. W. BURKERT, *op. laud.*, p. 140 et p. 136, n. 257. Burkert se prononce pour l'allusion à Pythagore.

10. Ap. Diog. L., VIII, 41.

Pour conclure sur ces textes de la tragédie attique, on voit qu'elle connaît l'équivalence d'Apollon et d'Hélios, de plus que cette équivalence est manifestement donnée comme le fruit de spéculations savantes. Eschyle prononce le nom d'Orphée. Pour le *Phaëthon* d'Euripide, Wilamowitz parlait d'orphisme. Mais l'orphisme à cette date est, quoi qu'on en ait dit, souvent difficile à distinguer du pythagorisme, vers lequel vont nous orienter d'autres témoignages. De fait, si nous examinons les hymnes orphiques VII et XXXIV, nous les trouvons emplis de considérations musicales¹, dont l'origine est dans la théorie pythagoricienne de l'harmonie des sphères. Ces hymnes sont bien tardifs, on le sait, mais sur ce point, comme sur d'autres, ils reflètent des spéculations plus anciennes.

Nous rencontrons d'abord sur notre chemin celui qu'on nomme parfois comme le fondateur de l'exégèse allégorique de la mythologie, Théagène de Rhégium, que Tatien donne comme contemporain de Cambyse². Selon lui, Homère nommait le feu Apollon, Hélios et Héphaïstos, de même que l'eau Poséidon et Scamandre, la lune Artémis, l'air Héra³. On remarquera que chez Théagène la base de ces identifications est fournie par le texte homérique et par les mythes qui nous montrent les interventions des dieux : la mention du Scamandre est à cet égard significative. Comme l'a bien vu autrefois Decharme⁴, Théagène commentait la bataille des dieux au chant XX et justifiait ainsi un des épisodes les plus discutés de l'*Iliade*. D'autre part il s'agit d'appeler Homère au secours de la philosophie ; car c'est la théorie des éléments qu'on prétend retrouver en lui. Ceci a parfois fait révoquer en doute l'ancienneté et l'authenticité du fragment, puisque Empédocle est l'auteur de cette théorie. M. Wehrli a souligné l'analogie de la scholie de Porphyre à laquelle nous le devons et du *De uita et poesi Homeri* faussement attribué à Plutarque, où il est parlé aussi de l'accord et de l'opposition des éléments en termes voisins dans un esprit qui

1. Cf. mes *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux-Paris, 1936, p. 91 (désormais *Études*).

2. *Discours aux Grecs*, 31 (= DIELS, *Vors.*, Test. 1). Cf. R. LAQUEUR, art. *Thetigenes* 9, in *P.W.*, V, A, 2, 1934, col. 1347.

3. Frag. 2 DIELS (= *Schol. Hom.* B à Y = PORPHYRE, I, 240, 14 SCHRAD.).

4. P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, pp. 273-275 ; Jean PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958, p. 98.

serait, là, stoïcien¹. Assurément l'expression peut avoir subi quelque déformation. Mais il n'est pas surprenant que Théagène ait pu connaître la théorie des éléments, alors qu'elle se formait. Aussi bien est-il question chez lui de feu et de lune, et non pas seulement d'eau ou d'air : on ne retrouve pas la rigoureuse quadripartition d'Empédocle. Par sa patrie d'origine, Théagène apparaît comme ayant pu subir l'influence du pythagorisme, ainsi qu'on l'a plus d'une fois pensé² et la méthode d'interpréter Homère par la philosophie est celle que la secte a pratiquée, comme le montrait récemment fort bien M. Dettiéne³. Elle suppose un milieu où l'on voulait garder la sagesse d'Homère tout en faisant place aux innovations de la pensée savante. Est-il besoin d'ajouter qu'en ce qui concerne Apollon et Hélios cela est confirmé par tout l'ensemble cohérent qui nous invite à chercher du côté du pythagorisme l'origine de l'équation et à confirmer par une analyse plus discriminatoire l'intuition que Rostagni appuyait déjà sur des textes accumulés, souvent des plus instructifs, mais qui devraient gagner encore à un examen plus précis⁴ ?

A cet égard une place de choix doit, à mon avis, être accordée à un auteur sur lequel j'ai déjà insisté, mais sur lequel il convient de revenir, l'astronome et mathématicien Cénopide de Chios⁵. D'après Apollodore, cité par Macrobe, il expliquait par l'obliquité de l'écliptique l'épithète de Loxias donnée à Apollon⁶. Cela

1. F. WEHRLI, *Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, diss. Bâle, Leipzig, 1928, pp. 89-91. Cf. la discussion de J. PÉPIN, *op. laud.*, pp. 98-99.

2. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 115 ; R. LAQUEUR, *loc. laud.*, col. 1347 ; F. WEHRLI, *op. laud.*, p. 94.

3. M. DÉTIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore, Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien* (coll. Latomus, LVII), Bruxelles, 1962, pp. 65 sqq.

4. A. ROSTAGNI, *Il Verbo di Pitagora*, Turin, 1924, p. 226, renvoyant à PLUT., *De Iside*, 354 f. ; PORPHYRE, *De abst.*, II, 36 ; PLUT., *ap. Stob.*, *Ecl. Phys.*, I, 21 W ; NICOM. in *Phot. Bibl.*, p. 143 a ; LYDUS, *De mens.*, II, 4 : 6 : 12 ; ANON., *Vit. Plat.*, II, p. 389, 48 WESTERMANN, et MÉNANDRE, I, 22 = A, 23 DIELS. En fait ces textes identifient Apollon tantôt à l'Un, tantôt au Soleil, tantôt aux deux. Rostagni croit que ces identifications auraient figuré dans un λόγος pythagoricien.

5. *Études*, pp. 95 sqq. : Le « système d'Euthyphron » dans le *Cratyle*, dans la *Revue des ét. gr.*, LIV, 1941, p. 155. Voir sur Cénopide surtout l'article *Cenopides*, de Kurt von Fritz dans le *P.W.*, XVII, 2, col. 2258 sqq. Cénopide vivait dans le 3^e quart du v^e siècle. D'après Diodore il est allé en Égypte. Kurt von Fritz le rapproche d'Hippasos de Métaponte et d'Hippon de Rhégium. Il est omis dans le livre récent sur l'allégorie de J. Pépin, mais cité par F. Buffière, p. 189.

6. MACROBE, *Saturn.*, I, 17, 31 (*Vors.*, 29, 7) : λοξίας cognominatur, ut ait Oinopides, ὅτι ἐκπορεύεται τὸν λοξὸν κύκλον ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολάς. Id est quod obliquum circum ab occasu ad orientem pergit.

suppose naturellement l'identification de celui-ci avec Hélios. Mais Œnopide est avant tout un savant, qui eut Hippocrate comme élève. Il est donné comme ayant découvert précisément l'obliquité de l'écliptique¹. Il invoquait ainsi le mythe à l'appui de ses découvertes ou, pour mieux dire, voulait présenter celui-ci comme son précurseur.

Mais ce n'est pas tout : le rapprochement d'un texte de la *Météorologie* d'Aristote et d'un passage de l'*Isagogè* à *Aratos* d'Achilles a donné à penser qu'il était de ces pythagoriciens, ou plutôt qu'il était ce pythagoricien (car nous connaissons la valeur réelle de ces pluriels) qui professait que la Voie lactée était l'ancien chemin du Soleil que celui-ci aurait abandonné quand il se détourna du festin de Thyeste². M. Burkert a contesté récemment que le rapprochement eût la valeur contraignante que lui attribuent, après Diels, M. Kurt von Fritz et moi-même³. La rencontre des « pythagoriciens » d'Aristote et de l'Œnopide de l'*Isagogè* n'entraînerait pas nécessairement leur identité puisque aussi bien la même doctrine nous est encore donnée comme celle du démocritèen Métrodore de Chios⁴. Est-ce correctement raisonner ? Puisque les pythagoriciens anonymes d'Aristote — qui avaient nécessairement un nom — ne peuvent être ce Métrodore, qui est démocritèen, tout en professant la même doctrine ou une doctrine analogue (la Voie lactée produite par une déviation (πάροδος) du Soleil), il reste qu'ils soient Œnopide, seul attesté comme professant aussi la même idée. Il convient d'ajouter aussi et surtout que, à la différence de Métrodore, et les pythagoriciens d'Aristote et Œnopide font

1. EUDÈME, frag. 94 Sp. (Vors., 29, 7). Cf. T. L. HEATH, *Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus*, Oxford, 1913, pp. 130 sqq. ; E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923, pp. 70, 359 ; Abel REY, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933, pp. 409, 441, 446.

2. ARISTOTE, *Meteor.*, I, 8, p. 345, a 13 (Vors., 29, 10) : τῶν μὲν οὖν καλουμένων Πυθαγορείων φασὶ τινες ὁδὸν εἶναι ταύτην (la voie lactée) οἱ μὲν τῶν ἐκπεσόντων τινὸς ἀστρὸν κατὰ τὴν λεγόμενὴν ἐπὶ Φαέθοντος φθορὰν οἱ δὲ τὸν ἥλιον τοῦτον τὸν κύκλον φέρεσθαι ποτὲ φασιν οἷον οὖν διακεκῦσθαι τὸν τόπον τοῦτον ἢ τι τοιοῦτον ἄλλο πεπονθέναι πάθος ἀπὸ τῆς φθορᾶς αὐτοῦ. MAAS, *ACHILLES, Isag. ad Arat.*, 24, p. 55, 18 (Vors. 29, 10) : ἕτερον δὲ φασιν ὦν ἐστι καὶ Οἰνοπίδης ὁ Χίος ὅτι πρότερον διὰ τοῦτου (id est τοῦ γάλακτος) ἐφύζετο ὁ ἥλιος, διὰ δὲ τὰ Θυέστεια δεῖπνα ἀπεστράφη καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ πεποιήται περιφορὰν. ἣν νῦν περιγράφει ὁ ζωδιακός.

3. W. BURKERT, *op. laud.*, p. 301, contestant mes *Études*, p. 96, ainsi que K. von FRITZ, art. *Oinopides* in *P.W.*, XVII, col. 2259, et que DIELS, *Vors.*, 29, 10.

4. ART., 3, I, 3 (Vors. 70 A 13).

intervenir le mythe¹ et que c'est là l'élément caractéristique qui justifie de les identifier, car il s'agit de ce comportement qui cherche l'unité de la tradition religieuse et des découvertes scientifiques, ici astronomiques.

Mais Aristote, dans le passage de la *Météorologie* déjà cité et relatif à « ceux qu'on appelle pythagoriciens », mentionne une autre explication mythique de la Voie lactée qui fait, elle, intervenir le mythe de Phaéthon². L'abbé Buffière a mis avec raison ceci en rapport avec le *Phaéthon* d'Euripide³. Mais j'irai plus loin que lui et je dirai que celui-ci non seulement a pu, mais, d'après les textes allégués par lui et par moi, a dû être au courant des spéculations des pythagoriciens⁴. Ajoutons que Platon nous offre des confirmations précieuses. Dans le *Timée* d'abord. Platon appelle le mythe de Phaéthon à l'appui de la thèse que parfois une παράλλαξις se produit dans les corps célestes qui circulent autour de la terre. A des intervalles de temps largement espacés, tout ce qui est sur la terre périt par la surabondance du feu⁵. Qu'est cette παράλλαξις ? Platon en parle aussi dans cette « fantaisie astronomique » qu'est le mythe du *Politique*⁶. Mais il vient justement cette fois de mentionner le mythe de Thyeste, destiné à expliquer une interversion du coucher et du lever du Soleil. Albert Rivaud, dans une note de son édition du *Timée*, estime qu'« on voit par les textes de Platon que l'on avait, dès le ve siècle, essayé de donner une explication rationnelle de la légende d'après les faits astrono-

1. Aristote ne parle que du mythe de Phaéthon invoqué par le premier groupe de pythagoriciens, mais ce qui est dit du mythe de Thyeste invoqué par Œnopide a exactement le même caractère. Si on compare son texte à celui d'Achilles, il est visible qu'il a abrégé.

2. *Loc. laud.*

3. *Op. laud.*, p. 188.

4. Quels peuvent être ces pythagoriciens, dont Platon peut se souvenir aussi dans le *Timée* ? Il serait naturel pour cette raison de songer au groupe d'Archytas, dont nous avons, de fait, un fragment sur le Soleil, qui exalte le rôle de celui-ci : ap. JAMBLIQUE, *Protreptique*, 4, pp. 16-17, le Soleil ὑπολαμβόμενος ἐντὶ καὶ ψυχῇ τῶν φύσιν ἔχόντων ὁρᾷται τε γὰρ δι' αὐτῷ πάντα καὶ γεννᾷται καὶ νοῆται, ἐξωθέντα καὶ γενναθέντα δὲ τράφεται τε καὶ ἀέξεται καὶ ζωπυρᾷται μετ' αἰσθησιῶς. Ces fragments (d'un Περὶ σοφίας) sont généralement considérés comme apocryphes. En tout cas on ne trouverait dans ce que PLATON dit du Soleil dans la *République* ou dans le *Timée* rien qui soit vraiment identique avec ces vues originales.

5. *Timée*, p. 22 ed.

6. P.-M. SCHUHL, *Études sur la fabulation platonicienne*, Paris, 1947 (*Le mythe du Politique*), p. 85. *Politique*, p. 269 c ; mention du mythe de Thyeste : p. 268 a.

miques¹ ». Est-ce un effet de son parti pris antipythagoricien ? Il semble avoir ignoré le texte de la *Météorologie* qui aurait confirmé en effet son hypothèse, mais l'aurait obligé à en chercher les éléments du côté des pythagoriciens dûment allégués par Aristote.

Ce n'est probablement pas le seul emprunt de ce genre que Platon fait aux pythagoriciens et singulièrement à Énopide. J'ai déjà mis en évidence que, pour un autre mythe, homérique celui-là et fameux, destiné à une singulière fortune auprès des exégètes philosophes, celui de la chaîne d'or, à laquelle au chant VIII de l'*Iliade* Zeus suspendit Héra, Platon donne des exégèses symboliques dont l'une identifie la chaîne au Soleil² ; qu'en un autre passage encore il fait allusion à un système du monde qui donne au Soleil une place dominante³. J'ai proposé de voir là autant de références à Énopide⁴. Ce qui paraît sûr est que la découverte de l'écliptique, en permettant d'expliquer les saisons, a souligné le rôle essentiel joué par le Soleil dans la vie terrestre⁵. Le « merveilleux arrangement des saisons » est donné dans les *Lois* de Platon comme un des grands arguments en faveur de l'existence des dieux⁶. Aristote, dans un texte très curieux de la *Métaphysique*, fait « du soleil et de l'écliptique » une des sources de la vie de l'homme⁷.

Nous venons de parler de Platon. On trouve chez les néoplatoniciens, chez Macrobe, c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, Porphyre, auteur d'un traité célèbre sur le Soleil, chez Proclus l'indication que Platon aurait identifié Apollon et

Hélios¹. En réalité cela ne paraît pas exact sous cette forme précise. Il n'en est pas moins vrai qu'il les rapproche et qu'il connaît et, dans les *Lois*, partage une doctrine qui met Apollon en rapport avec le cosmos en général et le Soleil en particulier. Mais je crois que, pour le comprendre, il convient de dire auparavant un mot de Philolaos, autre pythagoricien, mais dont la cosmologie ne devait pas se confondre avec celle d'Énopide.

Philon d'Alexandrie et Lydus, avec des variantes dues à l'inexactitude du premier², nous ont conservé la notice que les pythagoriciens avaient consacré le nombre sept au « chef de l'univers ». Philon apporte à l'appui de cette affirmation un fragment de Philolaos : « Il y a un dieu qui est le chef et guide du tout, qui toujours est un, qui est stable, immobile, semblable à lui-même, différent des autres³ ». Ce dieu n'est pas nommé

1. MACROBE, *Sat.*, I, 17, 7 ; PROCLUS, *Theol. Plat.*, VI, 12 (Proclus rapproche Platon en cela d'Orphée).

2. Cf. mon article *Études philoniennes*, dans la *Revue des études grecques*, LXXVI, 1963, pp. 91 sqq.

3. ἔστι γὰρ, φησὶν, ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἀπάντων, θεός, εἷς ἀὶ ὢν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς ἐκαστῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων (PHILON, *De opif. mundi* 100, COHN-WENDLAND, I, 34) ; (LYDUS, *De Mensibus*, II, 11, p. 34, WIENSCH). L'authenticité de ce fragment a été très controversée. Parmi les commentateurs récents, on retiendra que Mme TIMPANARO-CARDINI, dans son édition des fragments des pythagoriciens dans la *Biblioteca di Studi Superiori*, t. II, Florence, 1962, p. 238, le place parmi les *frammenti dubbi* ; il est considéré comme authentique par ROSCHER, *Die Hebdomadenlehren der griechischen Philosophen und Ärzte*, dans les *Abhandl. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.*, 24, 1906, VI, pp. 38 sqq. ; et par K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte d.g.P.*, Bonn, 1916, p. 248. Il est condamné par WILAMOWITZ dans son *Platon*, 2^e éd., II, p. 89, et par E. FRANK, *op. laud.*, pp. 324 sqq. Selon Mme T.-C., il y aurait là une manipulation d'éléments pythagoriciens avec des adjonctions et des déformations néopythagoriciennes (?). M. BURKERT, *op. laud.*, p. 232, n. 57, trouve que les mots αὐτὸς ἐκαστῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων font penser de manière suspecte aux concepts utilisés dans le jeu dialectique du *Parménide* de PLATON. Il me semble que notre explication de l'ἕτερος τῶν ἄλλων doit permettre de répondre à cette objection. L'opposition de l'un soit à la multitude (τὰ πολλὰ), soit à l'autre (τὰ ἄλλα) a pu être formulée dans le pythagorisme antérieur à Platon, si l'on admet que cette école a vu dans la monade quelque chose de supérieur à la série des nombres, parce qu'elle en est l'élément constitutif (cf. PLUTARQUE, *De Iside*, 381 f ; PLOTIN, V, 5, 6 : les pythagoriciens appellent l'Un Apollon ἀποφάσει τῶν πολλῶν). Quelle valeur convient-il de donner à θεός ? Selon Mme Timpanaro-Cardini, le mot a valeur non de sujet mais de prédicat. Le sujet serait l'hebdomade, à laquelle seraient attribués les pouvoirs et les attributs de la décade (?) et du nombre en général. On se demandera d'abord comment ἑβδομάς qui est du féminin pourrait bien avoir des attributs au masculin... Surtout Mme Timpanaro-Cardini n'a pas pris garde aux rapports exacts de l'Un et de l'hebdomade dans ces textes de Philon et de Lydus. Apollon s'identifie lui-même à l'Un, non à l'hebdomade qui lui est seulement consacrée, parce que l'hebdomade est image (εἰκών) de l'Un. Celui-ci est le ὁ πρεσβύτερος ἄρχων καὶ ἡγεμὼν (c'est-à-dire πρεσβύτερος que l'hebdomade !), mots qui appellent la citation de Philolaos, appuyant cette définition de l'Un (μαρτυρεῖ δὲ μου τῷ λόγῳ καὶ Φιλόλαος ἐν τοῦτοις...).

1. Éd. de la *Collection des Universités de France*, p. 133, n. 1. Il ne rapproche pas non plus l'allusion au mythe de Thyeste dans le *Politique*.

2. *Iliade*, VIII, v. 18 sqq. Ce mythe est à l'origine de la conception capitale, dans la cosmologie et la théologie néoplatoniciennes, de la σειρά. Omis dans le livre de Buffière, il a fait l'objet d'une excellente étude de Pierre LÉVÊQUE, *Aurea catena Homeri, une étude sur l'allégorie grecque*, Paris, 1959. Cf. *Théèlète*, p. 153 b-c (... τὴν χρυσὴν σείρακα ὡς οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸν ἥλιον "Ομηρος λέγει).

3. *Cratyle*, p. 413 b.

4. La « doctrine d'Euthyphron » dans le *Cratyle*, pp. 155-156.

5. La religion astrale de Platon à Cicéron, dans la *Revue des études grecques*, LXXV, 1952, pp. 347 sqq.

6. *Lois*, X, p. 886 a ; cf. VI, p. 782 ab.

7. *Mét.*, XI, 5, 1071 a 13 : ἀνθρώπου αἴτιον τὰ τε στοιχεῖα... ὡς ὕλη καὶ τὸ ἴδιον εἶδος, καὶ ἐπὶ τι ἄλλο ἔξω ὅσον ὁ πατήρ, καὶ παρὰ ταῦτα ὁ ἥλιος καὶ ὁ λοξὸς κύκλος (non cité dans mon article de 1952 mentionné p. 10, n. 5). Cf. *De gen. corr.*, II, 10, 336 a 31 : Διὸ καὶ οὐχ ἡ πρώτη φορὰ αἰτία ἐστὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, ἀλλ' ἡ κατὰ τὸν λοξὸν κύκλον... Φαίνεται δὲ καὶ κατὰ τὴν αἰσθησιν ὁμολογοῦμενα τοῖς παρ' ἡμῶν λόγοις ὁ δῶμεν γὰρ ὅτι προϊόντος μὲν τοῦ ἡλίου γένεσις ἐστίν, ἀπίνοντος δὲ φθίσις...

par Philon et pourrait sembler ne l'avoir pas été par Philolaos. Pourtant Lydus citera le même fragment de Philolaos d'après une source qui paraît indépendante de Philon et, nous l'avons montré récemment, plus correcte¹. Les pythagoriciens consacrent au « chef de l'univers » non pas le nombre sept, mais l'heptomade, ce chef de l'univers étant lui-même l'un. Or cet un, selon Lydus, un vers d'Orphée le nomme « l'heptomade qu'a chérie le prince Apollon qui agit au loin ». Lydus rappelle qu'il a cité plus haut l'étymologie ἀπὸ τῶν πολλῶν, et c'est dans un passage où il a identifié Apollon, le Soleil et l'Un². C'est alors qu'il fait intervenir le fragment de Philolaos. Une confirmation précieuse de l'ancienneté des éléments de la notice de Lydus nous est fournie par Plutarque, où nous voyons que l'heptomade est consacrée au Musagète³. Il ne peut guère être douteux que le « prince et chef » de Philolaos n'est autre qu'Apollon, et Philolaos le dit presque en fait, si nous interprétons bien les derniers mots : « autre que les autres ». C'est une allusion étymologique au nom du dieu très proche de celle que Lydus nous présentait : ἀπὸ τῶν πολλῶν. Si Philon ne l'a pas rappelé, c'est que l'auteur juif a une tendance naturelle dans ses emprunts aux Grecs à éviter les noms de leurs dieux⁴.

On sait que le système de Philolaos met au centre de l'univers non pas le Soleil, mais un feu central, dont certains textes nous disent qu'il l'identifiait à Hestia. Ce feu central est l'Un, mais il a d'autres noms encore, également attestés : « Maison de Zeus », « Mère des dieux⁵ ». C'est ainsi que pour Théagène le feu était à la fois Apollon, Hélios et Héphaïstos⁶. L'identification bien connue à Hestia n'est donc pas une objection à son identification avec Apollon. Par contre la cosmologie même

de Philolaos avec ses sphères — dont celle du soleil — gravitant autour de ce feu central ne paraît pas pouvoir admettre l'identification Apollon = Hélios que nous avons découverte chez Énonide.

Philolaos n'en donnerait pas moins à Apollon un rôle cosmique que nous avons maintenant à rapprocher de ce que le *Cratyle* de Platon nous dit de ce dieu¹. Il n'est pas inutile de rappeler auparavant que j'ai essayé de montrer que les étymologies souvent jugées purement fantaisistes données dans ce dialogue se réfèrent en réalité à une conception pythagorisante de l'univers, donnant une grande place à la divinité des corps célestes et à leurs révolutions circulaires². Celle du nom même de « dieu », θεός, est une allusion au mouvement des corps célestes³. Or il est remarquable, ainsi que je l'ai signalé, que, d'après le passage même de Platon, la terre elle aussi figure parmi ces corps célestes qui se meuvent⁴. Ce ne peut être une inadvertance de l'auteur et on est dès lors obligé de songer très précisément à la cosmologie de Philolaos pour lequel la Terre aussi se meut autour du feu central. Mais Apollon lui-même est dans le *Cratyle* le sujet d'un passage qui attirera tout spécialement et à juste titre l'attention des néoplatoniciens⁵. Apollon y apparaît comme présidant à la fois à la musique et à l'astronomie. Platon invoque la doctrine de « ceux qui sont habiles dans la musique et l'astronomie⁶ ». Or on sait — et lui-même nous le dit dans la *République* — que ces personnes pour qui ces deux disciplines sont particulièrement précieuses, et du reste considérées comme parentes

1. *Études philoniennes*, p. 92, Philon se trompe en attribuant à « d'autres philosophes » qu'aux pythagoriciens ce que Lydus, confirmé notamment par l'autorité d'Aristote, attribue à juste titre à Philolaos, la notice sur la Niké sans mère et Vierge, c'est-à-dire Athéna.

2. *De mensibus*, II, 4, p. 21 WUENSCH. Sur cette étymologie, A. ROSTAGNI, *loc. laud.*, et A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris, 1915, p. 144.

3. PLUTARQUE, *Quaest. conv.*, p. 738 d.

4. J'ai montré que dans un texte des *Quaestiones in Genesim* il est fait une claire allusion à l'Apollon Musagète en ces termes : « ipse deus uerbum (id est : λόγος) harmoniae dux princepsque... » (*Quaest. in Gen.*, IV, 110). *Dux princepsque*, à travers l'arménien, correspondent manifestement à ἄρχων καὶ ἡγεμὼν (*Les Muses et l'harmonie des sphères*, *Mélanges Felix Grat.*, t. I, Paris, 1946, pp. 7-8).

5. A., 16 DIELS. Cf. TIMPANARO-CARDINI, p. 148 = *AET.*, II, 7, 7.

6. Cf. *supra*, p. 154, n. 3.

1. *Cratyle*, pp. 404 sqq. Voir *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, pp. 101, 179, 260 ; V. GOLDSCHMIDT, *Essai sur le Cratyle. Contribution à l'histoire de la pensée de Platon*, Paris, 1940, pp. 125 sqq. ; P. BOYANCÉ, *La « doctrine d'Euthyphron »*, pp. 147 sqq. Cf. W. BURKERT, p. 75, n. 12, d'accord avec moi au moins sur le pythagorisme de ce passage.

2. *Op. cit.*, pp. 145 sqq.

3. P. 397 *cd.*

4. *Ibid.* Les pythagoriciens d'Italie, dont parle ARISTOTE, *De caelo*, II, 9, 293 a 20-24, professent en fait le système de Philolaos, comme l'a, je crois, très bien montré W. BURKERT, *op. laud.*, pp. 316 sqq.

5. Comme je l'ai déjà suggéré notamment dans ma *Note sur la tétractys*, *Antiquité classique*, XX, 1951, p. 422. Sur le traité de Porphyre sur le Soleil, voir P. COURCELLIE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, thèse, 1943, pp. 191-200. Particulièrement intéressant est l'écho qu'on en trouve chez MARTIANUS CAPELLA (I, 11-12), parce qu'il conserve trace des spéculations néoplatoniciennes relatives à l'Apollon delphique, mis en rapport avec la tétractys pythagoricienne et avec le Soleil.

6. *Cratyle*, p. 404 : οἱ κομφοὶ περὶ μουσικὴν καὶ ἀστρονομίαν.

l'une de l'autre, ne sont autres que les pythagoriciens¹. Ce texte du *Cratyle* est généralement considéré, tout comme le mythe de la *République*², comme faisant écho à la célèbre doctrine — pythagoricienne au témoignage d'Aristote — de l'harmonie des sphères³.

Il y a dans un fragment de Philolaos sur l'Un au milieu de la sphère une expression curieuse qui s'explique précisément par la musique⁴. C'est quand il dit du foyer central, de l'Un, qu'il est « le premier accordé » (τὸ πρῶτον ἀρμολύθην). Cela s'explique, comme je l'ai dit autrefois⁵, par la position médiane dévolue à ce principe. C'est une pratique des musiciens grecs attestée par Dion Chrysostome⁶, mais déjà connue d'Aristote⁷, de commencer par accorder la corde située au milieu de la lyre, la mèse, avant de régler sur elle les autres cordes⁸. La mèse joue ainsi un rôle de lien, de σύνδεσμος ; W. Jaeger a signalé autrefois⁹ les origines pythagoriciennes de cette idée du σύνδεσμος dans le *Problème XIX* de la collection aristotélicienne. En conformité avec ces vues de Jaeger, le feu central apparaît aussi chez Philolaos comme συνοχήν... φύσεως¹⁰. Il reste évidemment difficile de comprendre comment l'Un, qui devrait être simple par définition, peut être dit le résultat d'un accord. La même difficulté se rencontre dans l'explication donnée récemment, et qui veut reconnaître là l'harmonie héraclitéenne des contraires¹¹. Cette explication de surcroît ne rend pas compte du mot essentiel πρῶτον, celui qui est lié à la fonction éminente de la mèse, mot dont je pense avoir donné la raison d'être et le sens

1. *Rep.*, VII, 530 d.

2. X, 617 b.

3. *De caelo*, II, 9, 290 b 12.

4. *Frag. Vors.*, B, 7 = STOBÉE, *Ecl.*, I, 21, 8.

5. *Études*, p. 99. L'explication donnée par Mme Timpanaro-Cardini (qui ignore la nôtre), p. 215, par l'union du pair et de l'impair et le rapprochement avec le πρῶτον ἐν de la *Métaphysique*, XII, 6, n'explique pas la notion même qu'implique l'ἀρμολύθην, et le πρῶτον ἐν est évidemment autre chose que le πρῶτον ἀρμολύθην. Celui-là est l'Un, premier des nombres, et le πρῶτον ἀρμολύθην est le « premier accordé ».

6. *Or.*, LXVII, 234 DIND.

7. Textes cités, *Études*, p. 98, n. 2.

8. La mèse est donc qualifiée — tout comme l'Un de Philolaos — d'ἄρχων et d'ἡγεμών. Textes dans mes *Études*, p. 98, n. 2.

9. *Nemesios von Emesa*, Berlin, 1914, p. 109. Cf. E. PFEIFFER, *Studien zum antiken Sternnglauben*, Leipzig, 1916, p. 119, se référant à Archytas et à Philolaos pour la notion de μέσος dans la musique et l'astronomie.

10. *Frag. Vors.* A, 16 = AET., *Plac.*, II, 7, 7.

11. BURKERT, *op. laud.*, p. 239, n. 99.

profond, liés tous deux à l'idée pythagoricienne de l'harmonie des sphères¹.

Si l'on accepte ces remarques, Platon aurait connu deux exégèses pythagoriciennes d'Apollon (dieu suprême de la secte, mis directement en liaison avec le fondateur²) : l'une, celle d'Œnopide, l'identifiant au Soleil, identification souvent reprise par la suite, l'autre vouée à moins de fortune, celle de Philolaos : Platon qui, dans le *Cratyle*, connaissait le rôle cosmique d'Apollon, devait dans sa cité des *Lois* donner une place de premier plan au couple juxtaposé d'Apollon et d'Hélios. Les *euthynoi* qui sont les magistrats les plus élevés de la cité sont prêtres d'Apollon et d'Hélios³. L'un d'entre eux est élu grand prêtre et il est éponyme, « afin, dit Platon, de servir de mesure pour la supputation du temps, tant que subsistera notre État » (trad. L. Robin⁴). C'est dans le sanctuaire d'Apollon et d'Hélios que chaque année « après l'époque où le Soleil passe des constellations de l'été à celles de l'hiver les citoyens se réunissent pour élire les *euthynoi*⁵ ». C'est là aussi que sera élu l'épimélète chargé de l'éducation de la jeunesse⁶. M. Reverdin, en traduisant de façon un peu trop lâche dans le texte cité « de façon à permettre de dater les années⁷ », laisse échapper les mots caractéristiques μέτρον ἀριθμοῦ τοῦ χρόνου qui nous rappellent la doctrine platonicienne du temps telle qu'elle est exposée dans le *Timée*, en relation avec la théorie du cosmos⁸. La qualité du grand prêtre d'Hélios et d'Apollon ne peut pas être étrangère à son rôle dans le calendrier ainsi défini dans son essence mathématique. Il convient de rappeler que la religion

1. Sur μέσος et μέσότης, voir aussi J. SOULHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues*, Paris, 1919 (p. 26 sur Philolaos).

2. A. DELATTE, *Études sur la littérature pythagoricienne*, p. 279 ; A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora*, Turin, 1924, pp. 226 sqq. ; J. CARCOPINO, *La basilique pythagoricienne de la Porte-Majeure*, Paris, 1927, *passim* (voir l'index s. v. Apollon). Cf. aussi P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, p. 360 ; M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955, pp. 235 sqq.

3. *Lois*, XII, pp. 945 e sqq. Cf. O. REVERDIN, *La religion de la cité platonicienne (École française d'Athènes. Trav. et mém., fasc. VI)*, Paris, 1945, pp. 100-102.

4. P. 947 b.

5. P. 945 e.

6. P. 766 b.

7. *Loc. laud.*

8. *Timée*, p. 38 b. La théorie platonicienne du temps remonte peut-être aux pythagoriciens (ARISTOTE, *Phys.*, 4, 10, 218 a 33 sqq.). Cf. aussi ÉRATOSTHÈNE (ap. STOBÉE, 2, 40), qui définit le temps τὴν τοῦ ἡλίου πορείαν.

des *Lois* connaît douze grands dieux placés à la tête des mois¹, que le territoire de la cité est divisé en conséquence en douze secteurs qui rayonnent autour du centre et que Platon lui-même signale que cela se fait « en correspondance avec les douze mois et la révolution de l'univers² », c'est-à-dire, ainsi que le dit Léon Robin³, la révolution du Soleil sur le cercle zodiacal dans les douze mois de l'année.

Si on admet de replacer avec nous le *Cratyle* et les *Lois* dans la perspective des textes antérieurement analysés, il est impossible d'échapper à la conclusion de l'influence profonde du pythagorisme sur la religion de Platon.

Platon souligne avec force, par la bouche de l'Athénien, l'importance religieuse d'avoir des idées justes sur les dieux célestes : « Voilà maintenant, Mégille et Clinias, les raisons pour lesquelles j'affirme à cette heure l'obligation, pour les citoyens comme pour la jeunesse de notre État, en ce qui concerne les dieux, d'avoir une connaissance de tout cela en bloc, qui soit poussée jusqu'au point de les préserver des blasphèmes sur ce sujet, jusqu'au point au contraire de leur faire prononcer des paroles de bon augure, chaque fois qu'ils offrent un sacrifice, aussi bien que lorsqu'ils formulent des prières inspirées par la piété⁴ ». Pour avoir de la religion des *Lois* une idée tout à fait juste, il est essentiel de souligner des passages comme celui-là, qui mettent l'accent sur l'importance primordiale de la théologie astrale⁵.

Je serais tenté de voir un écho des *Lois* dans ce que Philochore, devin et purificateur qui vivait vers 300 av. J.-C., disait dans son traité *Sur les jours*⁶. En effet nous avons vu la liaison manifeste établie par Platon entre le culte d'Hélios et d'Apollon et le calendrier de sa cité. N'est-ce pas elle que nous retrouvons

1. P. 828 bc. Comme dans le *Cratyle*, les divisions du temps sont aussi divinisées (p. 889 b.). Sur tout ceci, cf. *La religion platonicienne*, dans la *Rev. ét. anc.*, XLIX, pp. 181-182.

2. P. 771 b.

3. Traduction de la *Pléiade*.

4. *Lois*, VII, 821 d. Trad. L. ROBIN.

5. Voir J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, thèse, Paris, 1939, pp. 56-84.

6. Sur Philochore, voir l'art. de Richard LAQUEUR dans *P.W.*, XIX, col. 2434 sqq. Il est mort peu après 260. Les fragments du *Περὶ ἡμερῶν* ont été édités par R. REITZENSTEIN dans les *Gött. gel. Nachr.*, 1906, pp. 40 sqq. Le fragment ici visé est le frag. 181.

chez Philochore, quand il déclare que le premier jour du mois appartient à Apollon et Hélios¹ ? L'érudit athénien s'inspirait sans doute plus des spéculations nouvelles des philosophes que des traditions religieuses authentiques de la cité et il n'est sans doute pas sans intérêt, pour situer sa figure, de signaler que le même Philochore avait composé un catalogue des héroïnes, soit des femmes pythagoriciennes².

Cette identification d'Apollon et d'Hélios, que Platon n'a pas entièrement réalisée, encore qu'il y tende dans le sanctuaire des *Lois*, a été faite à l'Académie par son neveu et successeur Speusippe : le même Speusippe qui d'une part avait composé un livre sur les nombres pythagoriciens³, d'autre part souligné dans un éloge les origines apolloniennes de son oncle, en prenant modèle sur ce que lui enseignaient les fidèles du Maître de Crotone⁴. Nous ignorons malheureusement dans quel contexte se trouvait ce qu'il disait à ce sujet et qui s'appuyait sur une étymologie du nom d'Apollon analogue à celles que nous citons. Le Soleil s'appelle Apollon « parce que sa force (son être ?) est constituée de beaucoup de feux⁵ ». Ainsi Macrobe traduit des mots grecs qui semblent dire plutôt que son feu (ou le feu ?) est constitué de nombreuses substances, ἀπὸ πολλῶν οὐσιῶν.

Nous avons rappelé, en commençant, que les stoïciens ont professé l'identité d'Apollon et d'Hélios et nombreux sont les témoignages, nombreux sont les philosophes qu'on pourrait invoquer. Mais il est remarquable que le nom du fondateur, Zénon, ne figure pas parmi eux. C'est avec Cléanthe que nous avons la première mention et ce ne doit pas être un hasard. Cléanthe se préoccupait d'appuyer systématiquement sa théologie sur l'exégèse allégorique des poètes, d'Homère, d'Hésiode, des Orphiques⁶. Il reprenait ainsi la méthode qui paraît avoir été celle de Théagène et qui a certainement été celle d'Énopide de Chios.

1. Φιλόχορος δὲ ἐν τῇ περὶ ἡμερῶν Ἡλίου καὶ Ἀπόλλωνος λέγει αὐτὴν (scil. τὴν ἑνῆν). Cf. M. P. NILSSON, *Opuscula selecta*, t. I, 56, n. 30.

2. *F. Gr. Hist.* 328, I JACOBY. W. BURKERT, *op. laud.*, p. 94, n. 40, envisage que ce pourrait être la source du catalogue de JAMBLIQUE, *V.P.*, 267. W. BURKERT, p. 151, n. 6, rapporterait aussi au pythagorisme un autre traité, *Περὶ συμβόλων*. On signale encore, de Philochore, un *Περὶ καθαρῶν* (cf. LAQUEUR, *loc. laud.*).

3. Frag. 4 LANG = NICOMAQUE DE GÉRASA, *Theol. arithm.*, 82, 10 sqq.

4. *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936, pp. 254 sqq.

5. MACROBE, *Saturnales*, I, 17, 8.

6. PHILODÈME, *De pietate*, 13 (frag. 1078 von ARNIM).

Or, nous allons le voir, pour Cléanthe, le Soleil a une place centrale dans sa théologie. Il lui identifie Apollon. Il lui identifie aussi Dionysos¹.

Car naturellement c'est encore moins un hasard si les doxographies qui soulignent telle doctrine commune avec celles d'Énopide² attestent aussi le rôle primordial qu'il donnait au Soleil dans son système du monde³. Cela a été parfois masqué par des travaux comme ceux de Karl Reinhardt, qui, pour accentuer le rôle qu'ils accordaient en la matière à Posidonius, ont presque escamoté les textes relativement nombreux et explicites — en tout cas plus nombreux et explicites que ceux qu'on peut alléguer pour Posidonius⁴. Pour Cléanthe le Soleil est le siège de l'hégémonikon du cosmos⁵. Il est la raison du monde⁶. La conflagration générale, l'ekpyrose, consiste en ce que le Soleil ramène tout à lui⁷. Il me paraît quasi certain qu'il faisait du Soleil le cœur du monde⁸ et qu'il interprétait le développement du monde comme celui d'un grand vivant qui se développe à partir du cœur, car un texte philonien, dont certains éléments font un écho littéral à la page du *De natura deorum*, où Cicéron expose la doctrine de Cléanthe sur le feu vivifiant dans le cosmos, nous dit que, selon les « physiciens », l'animal se développe à partir du cœur qui se constitue le premier⁹.

1. MACROBE, *ibid.*, I, 18, 14. La même identification se trouvait dans les *Theologoumena*, attribués à Aristote (*ibid.*, I, 18, 1).

2. VORS., 29, 6 = AET., I, 7, 17. L'étymologie donnée par CLÉANTHE d'Apollon (Stoic. uel. Fragm., I, 540 = MACROBE, *Sat.*, I, 17, 8) se rapporte au zodiaque.

3. CIC., *Acad. prior.* II, 127 : *Cleanthes, Zenonis auditor, solem dominari et rerum potiri putat*. Cicéron l'oppose à Zénon et à « presque tous les autres stoiciens ». Voir sur tout ceci mes *Études*, pp. 78 sqq., et aussi *Les preuves stoïciennes de l'existence des dieux*, dans l'*Hermès*, 90, 1962, pp. 55 sqq.

4. En dernier dans l'article *Poseidonios du P.W.*, XXII, 1, 1953, col. 692-697.

5. ARIUS DIDYME, *Épit.*, 29, 7 (Dox. gr., 465, 5) ; Stoic. uel. fragm. I, 499 ; AET., *Plac.* II, 4, 16 (Dox. gr., 332, 23).

6. *Ibid.*

7. Stoic. uel. fragm., I, n° 510 (= PLUT., *De commun. not.*, 31, p. 1075 d). Le Soleil qui ramène tout à lui est sans doute aussi inversement cet *ignis aetherii fons* (que REINHARDT, *op. laud.*, col. 694, l. 27, veut attribuer à Posidonius).

8. Voir *Études*, pp. 78 sqq. Je n'y avais pas encore reconnu l'influence probable d'Aristote. Cf. *infra*, n. 3.

9. *Leges allegoriae*, II, 3, 6, p. 107, MONDÉSERT : ... δοκεῖ τοῦ ὅλου σώματος προπλάττεσθαι ἢ καρδίᾳ. Suit une comparaison avec la base d'un édifice ou la quille d'un bateau. Puis on rapprochera CLÉANTHE ap. CIC., *De nat. deor.*, II, 24 : *animaduersumque saepe est cum cor animantis alienius euulsum ita mobiliter palpillet, ut imitetur igneam celeritatem*, de PHILON poursuivant *loc. laud.* : *παρὰ καὶ μετὰ τελευτὴν ἐτι ἐμπιπδὼν φαίνεται αὐτῇ ὥς καὶ πρῶτην γινόμενην καὶ ὑστέρον φθειρομένην*. Cette doctrine est rapportée κατὰ τοὺς ἀρίστους τῶν ἱατρῶν καὶ φυσικῶν. Ailleurs

Mais cette théorie embryologique qui est celle d'Aristote¹ se trouve déjà dans un fragment d'Empédocle² ; elle a donc peut-être elle aussi des origines pythagoriciennes et on peut déceler des traces de ces origines notamment dans les métaphores d'Aristote³ et de Philon.

Car ce n'est pas davantage un hasard si, dans ce système du monde que nous permettent de retracer les fragments conservés (et non les combinaisons de la *Quellenforschung*), nous retrouvons cet Apollon, dieu musicien du cosmos⁴, que

(*Leg. alleg.*, I, 59, p. 70, MONDÉSERT), Philon mentionne une exégèse de l'arbre de vie biblique, qui y voit le cœur cause de la vie et occupant une position centrale, où il exerce la fonction « hégémonique ».

1. ARISTOTE, *De part. animal.*, III, 4, pp. 666 a 20 sqq. ; *De gen. animal.*, II, 6, pp. 741 b 15 sqq. E. S. FORSTER, éditeur de ce traité dans la Loeb Classical Library, renvoie pour cette doctrine du *cor primum uiuens, ultimum moriens* à ERSTEIN et al., *Mit. z. Gesch. d. Medizin u. Naturw.*, 1920, 19, 102, 219, 305.

2. VORS., A. 84 (CENSORINUS, 6, 1) : *quem in hoc Aristoteles seculus est, ante omnia cor iudicavit incrementum, quod hominis uitam maxime continet*.

3. J'ai indiqué dans mes *Études* (*loc. cit.*) le texte de Smyrne qui attribuait à certains pythagoriciens la doctrine du Soleil cœur du monde (III, 15). Ces mêmes pythagoriciens sont dits professer l'ordre « chaldéen » des planètes. Cela est à mettre en rapport avec le rôle du Soleil comme mèse dans l'harmonie céleste. Il y a là un tout parfaitement cohérent. W. BURKERT, *op. laud.*, p. 298, oppose à l'idée de voir là une bonne tradition le fait qu'Eudème, l'élève d'Aristote, garde le silence sur cet ordre et ne connaît comme pythagoricien qu'un seul ordre, celui que suivent Platon et Aristote (cf. p. 287). La force de cet argument *ex silentio* apparaît difficilement contraignante, si l'on remarque qu'Eudème, de l'aveu de Burkert, s'intéresse à l'ordre qui lui semble le vrai, celui de Platon et d'Aristote, que d'autre part Aristote fait allusion (cf. *Études*, p. 63, citant *Métaphysique* par erreur désignée *Météorol.*, 8, p. 1074 b 17) à des variations dans la façon de disposer les planètes.

4. Il convient d'autre part d'attirer l'attention sur de curieux parallélismes d'images entre ce que dit Philolaos du centre du monde et ce que Aristote et les physiciens cités par Philon disent du cœur. On notera d'abord que pour Philolaos, selon le frag. B, 17, le monde, qui est un, se constitue « sous le commandement du milieu et à partir du milieu » (ἀρχῇ τοῦ μέσου καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου). Il fait d'autre part dans l'homme, d'après le frag. B, 13, du cœur le siège de la ψυχή, c'est-à-dire du principe de la vie et de l'animation. On sait qu'il compare le centre du monde à l'ἑστία. Or ARISTOTE, dans le texte du *De part. animal.*, III, 7, p. 670 a 25-26, compare le cœur de l'animal à l'ἑστία ! Il est remarquable qu'il le compare aussi à une ἀκρόπολις, ce qui me paraît indubitablement une allusion polémique à Platon qui plaçait dans la tête, « comme dans une acropole », le principe des sens, en un texte du *Timée*, qui connut, comme je l'ai indiqué dans mes *Études philoniennes*, p. 110, une vraie fortune (p. 76 b). D'autre part, la comparaison singulière du cœur avec la quille d'un vaisseau dans Philon (cf. n. 6) est faite par Philolaos (test. 17) pour son centre enflammé du monde ! Tout ceci suggère que Philolaos voyait dans son Un, centre enflammé du monde, aussi le cœur de celui-ci (et confirme la valeur de ces fragments).

5. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, V, 8, 49, p. 358 STÄHLIN (Stoic. uel. fragm., I, 502). La lyre d'Apollon représente le κόσμος, que le dieu frappe avec le Soleil comme avec son plectre et par ce moyen εἰς τὴν ἐναρμόνιον ποιεῖν ἔχει. Ce plectre du Soleil se retrouve chez ARISTIDE QUINTILIEN, *De musica*, III, 25, p. 94, IAHN, attribué à ὁ τῶν σοφοτέρων λόγος. L'image figurait aussi dans Skythinos, cf. *Études*, p. 92, n. 2. Cléanthe, en fait, citait-il tout bonnement les vers de celui-ci, ainsi qu'il alléguait volontiers les poètes ?

le *Cratyle* nous présentait, en écho aux « gens habiles dans la musique et l'astronomie », *id est* les pythagoriciens.

Naturellement enfin — et je dirai presque surtout — ce n'est pas un hasard si nous trouvons chez Cléanthe liées à sa théologie d'Apollon des considérations sur l'harmonie des sphères qui ne nous sont attestées ni chez Zénon ni, semble-t-il, chez Chrysippe¹. Ici la marque pythagoricienne est particulièrement nette. C'est grâce à Apollon que chaque partie du monde vibre harmonieusement et que le monde est lui-même en accord musical avec toutes ses parties² ; rien de ce qui existe n'échappe à la musique. Mais ces rapports musicaux se retrouveraient aussi dans la succession des instants et le rythme du temps. C'est aussi grâce à lui qu'il y a entre les voix des humains et l'air cet accord qui, je suppose, explique le chant. Ailleurs il est dit de façon un peu différente que le Soleil est le plectre avec lequel Apollon ramène le monde à l'harmonie³. Il s'agit là vraisemblablement d'une exégèse allégorique de cet attribut mythique, la lyre d'Apollon, exégèse que nous découvrirons ensuite dans un fragment de l'*Ὅνος λόγος*, petit écrit de Varron (un *Logisticus*⁴). Grâce au Soleil, selon Cléanthe, le dieu amène le cosmos à sa marche harmonieuse⁵.

De ce rôle prépondérant du Soleil dans l'harmonie cosmique, nous trouverons plus tard l'écho chez Philon le Juif. Le Soleil « accorde l'instrument (ὄργανον) véritablement musical et divin », c'est-à-dire l'heptacorde cosmique⁶. Censorin attribue cette dernière formule qu'il connaît aussi (par Varron ?), τὸ μουσικὸν καὶ θεῖον ὡς ἀληθῶς ὄργανον, à un pythagoricien, Dorylaos, dont nous ne savons rien d'autre part⁷. Très nettement cette fonction d'accord apparaît liée à la place qu'il a alors dans la succession des planètes au milieu d'elles, entre la Lune, Vénus et Mercure d'une part, Mars, Jupiter et Saturne de l'autre. Nous retrouvons le rôle de la mèse, tel que nous l'avons rappelé dans la pratique des musiciens grecs⁸. En était-il ainsi chez

Cléanthe ? Adoptait-il ce qu'on appelait l'ordre chaldéen des planètes¹ ? Cet ordre est beaucoup plus ancien qu'on ne l'a cru parfois : professé certainement par Archimède² (III^e siècle av. J.-C.), il est même attribué par maints auteurs à des pythagoriciens³ et le parti qui en est tiré pour la fonction d'accord attribuée au Soleil-Mèse suppose encore vivantes les spéculations sur l'harmonie des sphères.

Cléanthe nous apparaît ainsi, au sein du stoïcisme, comme l'auteur qui a donné le plus de place à l'identification Apollon-Hélios⁴. Il y aurait à suivre, après lui, la fortune de cette idée. Mais il y faudrait un travail spécial et d'autre part rien d'essentiel, je crois, ne s'ajouterait aux thèmes que nous avons passés en revue. Indiquons seulement que le mythographe Apollodore d'Athènes au II^e siècle avant notre ère est celui qui avait recueilli la plus importante documentation à ce sujet : c'est ce qu'atteste expressément cet Héraclite auquel nous devons les *Allégories homériques*⁵. Il est probable qu'on lui doit plus d'une de ces notices que j'ai utilisées dans le présent mémoire et qui se trouvent maintenant pour une bonne part rassemblées dans les *Saturnales* de Macrobe⁶. Il serait intéressant aussi de suivre l'histoire du nom de Phœbus, épithète d'Apollon, qui a, notamment dans la poésie latine, favorisé l'identification de ce dieu avec le Soleil : par exemple Tibulle désigne par lui l'Hélios-Phaëthon qui, dans l'*Odyssée*, nous

1. Chrysippe, après lui, est encore fidèle à l'ordre de Platon (*Stoic. uel. frag.*, II, n° 527). Posidonius à l'ordre chaldéen (*Études*, p. 63, approuvé par BURKERT, *op. laud.*, p. 297, n. 121). Hermippe critiquera ceux qui, faisant du Soleil le cœur du monde, ne le placent pas au milieu de la suite des sphères. Mais Aristote avait distingué, dans le *De caelo*, centre vital et centre spatial. Pour tout ceci, voir *Études*, p. 102, suivant R. P. JONES, *Posidonios and solar eschatology*, dans la *Classical Philology*, XXVII, 1932, p. 131, étude décisive à laquelle Reinhardt n'a jamais pu répondre et qui reste pourtant — comme mes *Études* — encore souvent ignorée.

2. *Études*, p. 61, n. 6.

3. *Ibid.*, n. 7. Pour Chalcidius, voir maintenant l'édition WASZINK, p. 119, qui ne cite à vrai dire que Théon et ignore mes *Études* sur ce point.

4. Pour les stoïciens en général, CIG., *De nat. deor.*, II, 68. Cf. en outre Chrysippe (MACROBE, *Sat.*, I, 17, 7) ; Diogène de Babylone (PHILODÈME, *De pietate*, 15 sqq. = *St. uel. frag.*, 33) ; CORNUTUS, p. 66, 18 sqq. LANG.

5. *Alleg. homer.*, 7, 1, p. 7 BUFFIÈRE (ἡμετέριον δὲ περὶ τούτων ἀποδείξει καὶ Ἀπολλοδώρου). Cf. K. REINHARDT, *De Graecorum theologia*, diss. Berlin, 1910, pp. 103 sqq. MACROBE, *Sat.*, I, 17, 19, se réfère au XIV^e livre du Περὶ θεῶν.

6. *Saturn.*, I, 17 (chapitre entièrement consacré à l'équation Soleil-Apollon). A Rome naturellement, Varron connaît celle-ci : *ling. lat.*, V, 68 ; *Antiquités divines*, frag. XVI, 32 AGARD.

1. *Études*, pp. 90-91.

2. CORNUTUS, c. 32 (frag. 503 Von Arnim).

3. Cf. *supra*, p. 167, n. 4.

4. AP. NONIUS, 100, 25 (= Ὅνος λόγος 51 BUECH.), cité *Études*, p. 100, n. 2.

5. Cf. *supra*, p. 167, n. 4.

6. PHILON, *Vit. Moys.*, III, 9 (*Études*, *ibid.*). Cf. *Quis rer. diu. her.*, 223.

7. *De die natali*, 13, 5 (*Études*, *ibid.*).

8. Cf. *supra*, p. 162.

est dit ne pas se manifester aux Cimmériens plongés dans les ténèbres¹.

Ce que j'ai voulu rappeler, c'est la façon dont s'est établie cette identification, comment elle paraît liée à la religion et à l'astronomie pythagoriciennes. Fruit de la méthode allégorique, elle a réussi à avoir pourtant une certaine fortune proprement religieuse, dans la mesure où elle exprimait un sentiment vivant, celui de l'harmonie présente au sein de l'univers, cette harmonie qu'exprimait la conjonction de l'astronomie et de la musique².

Chez les néoplatoniciens, elle aura encore de multiples occasions de s'affirmer et, grâce à elle, Apollon gardera dans le paganisme finissant un prestige tout particulier.

Roma

Pierre BOYANCÉ.

66 BOYANCÉ P., *L'Apollon solaire* [dans le pythagorisme] ; cf. Religion grecque.

BOYANCÉ P., *L'Apollon solaire* : Mélanges Carcopino (cf. Mélanges) 149-170.
| L'identification d'Hélios et d'Apollon est antérieure aux tragiques ; elle paraît liée à la religion et à l'astronomie pythagoriciennes et a connu par la suite une fortune philosophique et religieuse qui est esquissée ici.

Mélanges d'archéologie, d'épigraphie et d'histoire offerts à J. Carcopino : Paris Hachette 1966 xv & 993 p. ill. | REL XLIV 1966 603-605 Stuveras.

1. TIBULLE, IV, 1, 66. De même dans VIRGILE, *En.*, XI, 913 (cf. III, 637 ; IV, 6), il n'est pas du tout sûr que Phoebus soit un autre que Sol et qu'il faille voir en lui avec C. BAILEY (*Religion in Virgil*, Oxford, 1935, p. 169) Apollon.

2. Les volumineux articles *Pythagoras* et *Pythagoreer*, parus en 1963 et dus à M. Kurt von FRITZ dans la *Real Encyclopädie*, XXIV, 1, col. 171-267, n'offrent rien d'utile sur le problème abordé ici. L'aspect proprement religieux du pythagorisme, soit en lui-même, soit dans son influence sur Platon, n'est du reste pas vraiment abordé. Rien sur Apollon ; rien sur le célèbre *akousma* relatif à la *tétraclys*. Aucune de mes études sur ce thème ne paraît connue (ni mon article de la *R.E.G.*, 52, 1939, *Sur la vie pythagoricienne*, notamment pour l'esprit et la valeur du témoignage d'Aristoxène). Ce qui est dit col. 244 de mon *Culte des Muses* ignore en fait entièrement les deuxième et troisième parties du livre et donne de la première (à compléter par mon article non cité *Platon et les cathartes orphiques*, dans la *R.E.G.*, 54, 1941) une idée sommaire.