

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 22 (1972)  
**Heft:** 6

**Artikel:** Divers aspects de la cosmologie de 70 AV. J.-C. à 20 AP. J.-C.  
**Autor:** Dörrie, Heinrich  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381002>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 15.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## DIVERS ASPECTS DE LA COSMOLOGIE DE 70 AV. J.-C. A 20 AP. J.-C. <sup>1</sup>

I. Nous ne nous bornerons pas à esquisser quelques-uns des systèmes cosmologiques en vogue à cette époque, ou à retracer les discussions intarissables au sujet de la cause principale de l'univers ; nous essayerons de remonter aux origines des spéculations cosmologiques dont le siècle qui nous occupera ici fut extrêmement riche. Si nous réussissons à retrouver les conditions intellectuelles qui ont été à l'origine de ces spéculations, nous aurons l'avantage de pouvoir expliquer pourquoi les systèmes cosmologiques de l'époque précédente ne donnaient plus satisfaction — ce qui est vrai en premier lieu du système d'Epicure et de celui des Stoïciens. En effet, l'époque que nous allons étudier est caractérisée par des changements brusques, presque révolutionnaires, ce qui est rare dans le domaine de la philosophie. La pensée de Posidonius, déjà, permet de relever des innovations remarquables ; enfin, outre quelques témoignages plus ou moins symptomatiques, Philon d'Alexandrie laisse deviner à travers ses emprunts à la philosophie grecque quel bouleversement s'est produit pendant ce siècle. Bref, la philosophie telle qu'on la pratiquait dans les écoles d'Athènes, devenues classiques, était plongée dans une crise aiguë. Il fallait chercher une issue.

On reproche souvent à la philosophie d'être trop riche en théorie et de se soucier trop peu des besoins intellectuels ou économiques des hommes. Or, dans le cas qui nous intéresse, le malaise qui conduisit à la crise fut lié à des facteurs de caractère tout à fait opposé. La philosophie de la période hellénistique finissante s'était concentrée sur le problème du bonheur ; elle avait pour but principal de rendre justice à la nature de l'homme. Le pivot de chaque discussion était la *εὐδαιμονία* <sup>2</sup>, le bonheur complet et parfait. Celui-ci n'était nullement fondé sur des réflexions métaphysiques : c'était uniquement la

<sup>1</sup> Conférence faite à l'Université de Neuchâtel en mai 1972.

<sup>2</sup> Cf. *Stoic. vet. fragm.*, I, 81, 30 ; I, 126, 24 ; III, 6, 14 ; etc.

nature humaine, réalisée dans ce monde visible et matériel, qui portait le bonheur en elle ; pour l'atteindre, il fallait vivre selon la nature. On étudiait avec zèle les moyens d'y parvenir — τὰ προηγμένα<sup>1</sup> — et les risques, les dangers et les fautes — τὰ ἀποπροηγμένα<sup>2</sup> — qui pourraient faire manquer ce but — ἀμαρτάνειν. En tout cas, on était convaincu que l'homme seul était responsable du succès comme de l'échec. S'il atteint le bonheur, il le doit uniquement à sa propre nature et à la réalisation de celle-ci. Il lui faut faire la chose la plus simple, mais qui est paradoxalement la plus difficile : vivre conformément à la nature — τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν<sup>3</sup>. Vous avez deviné depuis longtemps que j'ai évoqué par ces quelques remarques la doctrine principale des Stoïciens. Quant à celle que professaient les Epicuriens comme leur remède à efficacité quadruple — τετραφάρμακος<sup>4</sup> — elle n'en était pas aussi éloignée qu'on l'a souvent prétendu ; leur formule était plutôt négative : il ne faut point se laisser entraîner par des difficultés, ni en causer à autrui — μήτε πράγματα ἔχειν μήτε παρέχειν<sup>5</sup>. En tout cas, les deux systèmes, quoique souvent opposés l'un à l'autre, étaient tous deux nettement anthropocentriques. La cosmologie, explication de ce monde et des principes qui le gouvernent, était reconnue comme une science certes intéressante, mais qui contribuait trop peu à résoudre le problème essentiel, celui du bonheur de l'homme. On illustre cela par la comparaison suivante : la logique est semblable aux racines d'un arbre ; la physique, qui comprend la cosmologie, aux troncs et aux branches ; mais l'éthique, c'est le fruit de la philosophie<sup>6</sup>. Et il est évident que l'on plante et nourrit l'arbre entier dans l'espoir de récolter ce fruit. Les différentes parties de la philosophie ne sont pas d'égale valeur ; on doit cultiver le tout pour bénéficier de la chose la plus précieuse, la seule qui soit utile. Autrement dit : il ne faut pas s'occuper de philosophie pour obtenir des connaissances en matière de logique ou de physique. La philosophie ne doit pas servir à une connaissance inutile parce que purement théorique. L'unique connaissance qui compte, c'est celle qui mène au bonheur. Pour l'obtenir, il faut se soustraire à des soins multiples et ne pas s'arrêter à des étapes intermédiaires, dont l'une est la cosmologie.

Voilà les raisons pour lesquelles ni la cosmologie épicurienne ni la cosmologie stoïcienne ne seront directement comparables à celle de

<sup>1</sup> Cf. *ibid.*, I, 48, 8 ss. ; III, 31, 14 et 28 ; III, 46, 13.

<sup>2</sup> Cf. *ibid.*, I, 83, 14 ; III, 29, 23 ; III, 31, 13.

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, II, 39, 5 ; III, 4, 12 ; III, 5, 18 ; HORACE : *Ep.* I, 10, 12.

<sup>4</sup> C'est l'expression de PHILODÈME : *Herculan.* vol., 1005, 4.

<sup>5</sup> EPICURE : *Sent.* I ; cf. *Sent.* 31.

<sup>6</sup> *Stoic. vet. fragm.*, II, 15, 24 = SEXTUS EMPIRICUS : *Adv. math.*, 7, 16.

la gnose, de l'hermétisme, et à d'autres encore. Les cosmologies dont nous venons de parler occupaient des positions subordonnées<sup>1</sup>, elles étaient nécessaires dans leurs systèmes relatifs, mais on ne les considérait pas comme le point culminant ou décisif. Les motivations initiales ou principales sont cachées dans la nature et il faut les y chercher. Mais la nature, ce n'est pas l'univers, c'est la raison d'être de l'homme.

Le Traité sur l'Univers — *περὶ κόσμου* — doit lui aussi être rangé parmi les témoins d'une cosmologie du type de celles que je viens de décrire. Attribué par erreur à Aristote, ce traité est en premier lieu descriptif. Il n'établit aucune relation entre les hommes et l'univers. On n'y trouve point exprimée la doctrine stoïcienne selon laquelle toute la création est à la disposition de l'homme et faite pour ses besoins. En outre, l'auteur de cet ouvrage admet d'abord un principe créateur immanent au monde<sup>2</sup>, mais ensuite il se corrige en introduisant un dieu qui est la cause première et finale<sup>3</sup> de l'univers<sup>4</sup>. Cette opinion n'aurait été partagée ni par les Stoïciens ni par les philosophes péripatéticiens ; notre auteur l'expose tout bonnement, sans y ajouter le moindre commentaire. Ces raisons interdisent l'attribution du Traité sur l'Univers à une des écoles que nous connaissons. Son auteur a peut-être voulu réunir les opinions les plus répandues alors : on y retrouve en effet des formules provenant des écoles célèbres, et nous sommes manifestement devant un produit de l'éclectisme qui était florissant à cette époque. Mais en même temps, ce traité reflète le trait caractéristique de la cosmologie stoïcienne, à savoir que la nature de l'univers est étrangère au mal. Si je ne me trompe, le mot *κακόν* n'y figure pas, et cette absence n'est nullement motivée ou expliquée. L'auteur du traité ne se sert pas de l'argument de Platon, qui attribuait au créateur la qualité d'être bon et l'intention de ne produire que le bien<sup>5</sup>, ni celui des Stoïciens qui voyaient le Logos dans toute réalisation de ce qui est naturel<sup>6</sup>. Il fait donc plus — ou moins, si vous préférez — que les philosophes qui le précédaient, quand il admet que l'univers n'est aucunement troublé ou dérangé par des puissances nuisibles. Mais il n'y a là qu'une constatation sans aucune tentative d'explication. Certes, il n'écrit pas une apologie, il n'intervient pas dans un débat où la position optimiste est contestée ; car pour lui la discussion n'a pas encore commencé, la

<sup>1</sup> Cf. *Stoic. vet. fragm.*, I, 79, 13 et 20.

<sup>2</sup> *De mundo*, 5, 396 a 33 - 397 b 8. Ce principe, c'est la cohésion.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 6, 397 b 14.

<sup>4</sup> L'auteur du traité finit en lui consacrant un passage hymnique qui fait l'éloge de sa majesté plus que royale : *De mundo*, 6, 398 a 7 - 398 b 35.

<sup>5</sup> PLATON : *Timée*, 29 e.

<sup>6</sup> Cf. *Stoic. vet. fragm.*, I, 24, 31 ; II, 335, 25 ; etc.

perfection de l'univers n'ayant pas encore été mise en doute. Ainsi la cosmologie présentée dans le *Traité sur l'Univers* s'insère dans le grand courant optimiste auquel toutes les cosmologies appartenant, même si elles différaient entre elles.

II. Dans les systèmes stoïciens et épicuriens qui réservaient la place principale à l'homme, la cosmologie n'occupait donc que le second plan. Bientôt une tendance contraire se fait jour. Mais la cosmologie dont je vais parler n'était pas cultivée dans les écoles traditionnelles ; elle plonge certainement ses racines ailleurs. Elle paraît être sortie d'une couche de la société ancienne n'ayant contribué presque en rien à l'héritage littéraire. Deux traits typiques marquent cette couche sociale où se préparait un nouvel aspect de la cosmologie. D'abord on devine aisément qu'elle était impressionnée par le langage philosophique ; on empruntait à la vraie philosophie quelques douzaines de mots typiques<sup>1</sup>, mais on en faisait un usage curieux. Ces termes techniques étaient bientôt divinisés, comme par exemple le *πλήρωμα* qui ne signifie pas autre chose que « complément », ou si l'on veut « intégration par addition de ce qui manque ». Autre exemple : le Verbe, le Logos, est considéré comme un être vivant et divin. On lui cherche une mère — nous voilà au seuil d'une nouvelle mythologie. Qui peut être la mère du Verbe ? La solution est aisée : c'est *Σιγή*<sup>2</sup>, le silence qui fait naître le Verbe. Ce sont là jeux faciles d'une intelligence médiocre ; il est permis d'en sourire un moment. Mais on n'en a pas encore tiré la conclusion qui me paraît évidente : nous sommes en face d'une para-philosophie issue de la semi-érudition d'une couche sociale dont nous allons préciser les conditions. La voix qui se fait entendre à travers les aspects de cette cosmologie, ce n'est plus celle des entretiens du Portique polychrome d'Athènes ou d'autres lieux d'instruction, mais c'est la voix des faubourgs. Cela est confirmé par la seconde observation : les adhérents de cette cosmologie para-philosophique sont profondément marqués par l'angoisse. Il y a quelques années, le savant anglais E. R. Dodds<sup>3</sup> a attiré l'attention sur ce fait, et a magistralement démontré à quel degré les superstitions païennes et chrétiennes trahissent l'angoisse qui les a engendrées. Ce que M. Dodds a mis en relief pour les II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles a eu son origine au dernier siècle avant Jésus-Christ. On en a cherché longtemps le point de départ, soit dans la religion mazdéenne, soit

<sup>1</sup> HANS LEISEGANG : *Die Gnosis*, 4<sup>e</sup> éd. 1955, p. 390 ss., en donne la liste toujours utile.

<sup>2</sup> Voir le commencement du récit de saint IRÉNÉE : *Adv. haeres.*, I, 1 ss.

<sup>3</sup> E. R. DODDS : *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge, 1965. Compte rendu dans *Historische Zeitschrift*, 207, 1967, p. 638-641.

dans les convictions quasi religieuses de l'astrologie de ce temps. Il est vrai que celle-ci a des relations assez étroites avec la nouvelle cosmologie ; mais il ne suffit pas d'expliquer par des influences étrangères ce qu'il y a ici de nouveau. On n'a pas encore mis en lumière la part que l'ambiance de grandes villes comme Antioche, Ephèse et surtout Alexandrie a pu prendre dans la production de ce nouveau genre de cosmologie para-philosophique et superstitieuse. Ce n'étaient point des gens instruits des doctrines d'une philosophie promettant le bonheur aux hommes vertueux, mais plutôt des hommes qui se sentaient écrasés par les risques de leur vie, qui avaient désespéré d'être jamais les maîtres de leur destin, enfin qui se croyaient soumis à des puissances divines, mais aveugles et redoutables. C'est pour cette raison que je crois entendre, à travers les témoignages souvent absurdes de la cosmologie gnostique, la voix des faubourgs plutôt que celle de la véritable culture. Pourquoi Epicure enseignait-il une cosmologie ? Il voulait libérer ses contemporains des craintes inutiles qui auraient été la conséquence d'une cosmologie mal comprise<sup>1</sup> ; il offrait des solutions capables d'éliminer la peur, la crainte et l'angoisse. Nous ne connaissons guère la cosmologie populaire attaquée par Epicure. Mais trois siècles plus tard celle de la gnose primitive pourra servir d'illustration. Epicure avait-il pressenti un danger qui devait se réaliser après ce long délai ?

III. Il y a de bonnes raisons pour que les témoignages de la nouvelle cosmologie soient d'abord rares. Lorsque les pensées et les craintes gnostiques et hermétiques s'exprimèrent pour la première fois dans la littérature, elles avaient parcouru une longue phase non littéraire, de tradition orale. Elles sont en effet tellement développées qu'une pareille hypothèse s'impose.

Ces cosmologies sont moulées selon deux archétypes dont l'influence apparaît dans de nombreux détails. D'un côté c'est le *Timée* de Platon ; de l'autre l'astrologie chaldéenne caractérisée par sa doctrine de la détermination astrale. Un point est commun à ces deux archétypes : le principe de la gradation, ou la conception des sept, huit ou neuf sphères concentriques.

Du *Timée*, on n'a pas retenu la doctrine selon laquelle ce monde est bon parce que son créateur est bon<sup>2</sup>, ni la thèse que l'âme de l'homme est apparentée à l'âme du monde. Grâce à cette thèse, le monde du *Timée* apparaissait comme organique et harmonieux,

<sup>1</sup> Cf. *Sent.*, II et 12.

<sup>2</sup> PLATON : *Timée*, 29 e. Le passage a été traduit par SÉNÈQUE : *Epist. mor.*, 65, 10. PHILON cite souvent le passage en question : *De opif. mundi*, 21 ; *De mutatione nominum*, 46 ; *De vita Moysis*, 2, 61. Selon Philon, la nature et la vertu de Dieu sont définies comme ἀγαθότης (plus de dix témoignages). Cet usage terminologique remonte au *Timée*.

caractère qui manque totalement à celui de la nouvelle cosmologie. La formule platonicienne de *συγγένεια*<sup>1</sup> disparaît entièrement dans le pessimisme craintif de la gnose naissante. Mais on retient la conviction exprimée dans le *Timée* que la cause initiale de ce monde est au-delà de ce monde<sup>2</sup> ; on ne la cherche plus dans la nature immanente au monde : le créateur du monde se trouve en dehors de sa création. En outre, on emprunte au *Timée* une bonne partie du langage religieux. Les révélations partielles, les énigmes faciles à deviner, le clair-obscur du style, tout cela ne permet pas de douter que ces traités cosmologiques aient été fortement influencés par le *Timée*.

D'autre part, on devait beaucoup aux conceptions originaires astrologiques ; mais on a transformé et déformé l'astrologie primitive en écartant complètement ou presque l'élément astral<sup>3</sup>. On retenait cependant la conception des sphères ainsi que le principe de la gradation, et on mettait l'accent sur cette croyance tout à fait religieuse qui veut que les puissances mauvaises aient infligé à l'âme la tâche pénible de descendre dans ce monde, qui est le pire de tous, et tâche encore plus dure, d'en remonter. Vous trouverez la meilleure illustration de ce que je cherche à esquisser en relisant l'épître aux Ephésiens, chap. 6, v. 12 et suivants<sup>4</sup>. On a contesté que cette épître soit l'œuvre de saint Paul ; personnellement, je suis enclin à en reconnaître l'authenticité ; mais quoi qu'il en soit, ce texte doit être daté du milieu du I<sup>er</sup> siècle. Selon l'apôtre, le mal qu'il faut combattre en premier lieu n'est pas celui de notre chair et de notre personnalité, mais celui des puissances mauvaises qui gouvernent ce monde. Ce sont elles qui ont implanté en nous nos vices, qui sont liés aux ténèbres du siècle. Il faut donc prendre les armes pour combattre les *Archai*, les *Exousiai* et les *Cosmocratores* — trois rangs de la hiérarchie du mal. Ce passage est l'un des rares indices qui attestent qu'une telle cosmologie existait longtemps avant les premiers textes gnostiques proprement dits. L'auteur de cette épître, vraisemblablement saint Paul, ne nie point l'existence d'un monde mauvais gouverné par des

<sup>1</sup> Nous devons une étude exhaustive de ce domaine au R.P. ED. DES PLACES : *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu, d'Homère à la patristique*, Paris, 1964.

<sup>2</sup> Le mot significatif est ici *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*. Récemment, M. J. WHITTAKER a signalé un grand nombre de témoignages : *Vigiliae christianae* 23, 1969, 91-104.

<sup>3</sup> On en trouve un exemple dans le récit de saint HIPPOLYTE sur les Ophites : *Ref.*, 5, 7, 23. Cf. aussi *Poimandres*, c. 9.

<sup>4</sup> Ce témoignage n'est point isolé. M<sup>lle</sup> S. PÉTREMENT a présenté et commenté les passages analogues du Nouveau Testament. Voir le début de son article : *Les mythes des sept archontes créateurs peuvent-ils s'expliquer à partir du christianisme ?* dans *Le origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, Leiden, 1967, p. 460 sqq.

puissances mauvaises. Mais il existe un moyen de combattre et de vaincre les ténèbres qui nous entourent de l'extérieur et qui pénètrent à l'intérieur de nous : s'armer des armes spirituelles.

L'astrologie de cette époque est également pessimiste, elle fait redouter l'influence des astres, presque toujours nuisible. Les astres provoquent les maux dont l'homme souffrira pendant sa vie, mais ils sont aussi responsables des vices qui gouvernent l'âme humaine et l'entraînent à devenir coupable. Car dans sa descente des hauteurs du ciel jusque sur la terre, l'âme doit séjourner quelque temps dans la sphère de chaque planète. Dans ce séjour, elle se remplit malgré elle du vice caractérisant cette sphère. Par exemple, la sphère de Mars est celle de la violence, celle de Mercure celle de la malhonnêteté intellectuelle, la sphère de Vénus celle de l'amour vil, etc. La dame Vénus du Moyen Age, sorcière méchante qui séduit les hommes incapables de lui résister, est une figure tirant son origine de cet aspect de la cosmologie astrale. Mais en même temps, cette cosmologie purement astrale se transforme : les sphères subsistent tandis que les noms des astres sont supprimés et remplacés par ceux d'autres dieux ou de principes philosophiques tels que *Ennoia*, *Sigé*, *Sophia* ou *Synesis* pour ne citer que quelques exemples. Chaque sphère a son gardien <sup>1</sup>, qui en est en même temps le symbole ; l'âme en descendant puis en remontant doit lui demander la clé et vaincre sa résistance. Riches en degrés et en obstacles auxquels l'âme ou l'homme archétype (ce qui est presque pareil) se heurte, les divers systèmes sont bien compliqués. Mais ils se ressemblent par le principe de gradation et par le sentiment de peur et d'angoisse qu'ils expriment.

Dans un monde conçu de la sorte, l'homme est la proie des puissances formidables qui menacent de l'anéantir, et aucune possibilité d'action ne lui est laissée. A cet égard, le passage cité de l'Épître aux Ephésiens contient quelque chose de nouveau en encourageant à combattre le mal et à briser le cercle vicieux. Souvent une telle cosmologie ne laisse aucun espoir. Même le principe créateur, divin en soi, est redoutable. Il est trop éloigné de ce monde ; qui peut être sûr d'être connu de Lui ? Le Tout Grand peut-Il et veut-Il remarquer le tout petit, le grain de poussière qu'est l'homme ? C'est la vision inverse de celle du *Timée* : l'homme n'est nullement apparenté ou semblable au principe créateur du monde. Le créateur se trouve en opposition directe avec sa création ; celle-ci a été pervertie, et on attribue ce changement aux causes les plus variées. Ce qui est sûr,

<sup>1</sup> Une courte description en est donnée par CELSE qui se moque de telles imaginations : cf. ORIGÈNE : *Contr. Cels.* 7, 42. Mais PLUTARQUE a pris ce détail cosmologique au sérieux : cf. *De genio Socratis* 22, 591 bc. Il attribue aux Parques la tâche de garder les limites des divers domaines du monde. Cf. *Hermes*, 82, 1954, p. 331-342.



c'est qu'il n'y a plus de correspondance entre le monde et un créateur qui serait bon ; le monde, et peut-être aussi le créateur, sont devenus mauvais <sup>1</sup>. Et quand on retrouve l'ancienne notion de parenté, συγγένεια, elle est pervertie et fautive : Dieu le Père tombe amoureux de sa propre fille et procréé avec elle et par elle une nouvelle hypostase défectueuse. D'autre part, la συγγένεια ou ὁμοίωσις de l'homme envers Dieu fait entièrement défaut ; Dieu est l'opposé, le tout à fait différent, l'inconnaissable, le Dieu absent. Ce qui était dans le *Timée* la συγγένεια de tous les niveaux de ce monde a fait place à la perversion, à la haine et au vice, en un mot aux ténèbres, σκότος, comme l'exprime saint Paul.

Les deux aspects principaux, d'un côté celui des écoles philosophiques, de l'autre celui de la cosmologie populaire et superstitieuse, paraissent inconciliables. Mais on a malgré tout la chance de pouvoir signaler une position intermédiaire.

IV. Un des plus grands esprits qui aient jamais adhéré à l'école stoïcienne refusait de partager l'opinion traditionnelle sur l'univers et la nature ; vous devinez que je parle de Posidonius. Et quand on mentionne Posidonius et ses innovations dans ce domaine, il faut citer le livre admirable de M<sup>lle</sup> Laffranque <sup>2</sup> à qui nous devons une « mise au point » — c'est ainsi en effet qu'elle a intitulé son ouvrage.

Avant Posidonius, nature et logos étaient considérés comme synonymes. La nature était définie comme la chaîne ininterrompue des causes et des effets ; tout ce qui est naturel est du même coup nécessaire <sup>3</sup>. La nature ne se trompe jamais, tout ayant été prévu par la *Pronoia*, identique à elle.

Posidonius ébranla cette définition optimiste ; la nature est-elle toujours sage ? Il dissocia les deux notions de Logos et de nature. Il admettait en effet que jadis le Logos avait embrassé étroitement le monde entier et qu'il était présent aux hommes primitifs ; mais il avait bientôt commencé à se retirer de ce monde, de sorte que la dépravation s'installa partout.

La fertilité des champs diminue, les vices des hommes augmentent. Méprisé et méconnu des hommes, le Logos souvent se cache. On retrouve ses traces dans les coutumes et dans les rites des barbares <sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Quelques exemples : *Poimandres*, c. 14 et 15 ; HIPPOLYTE : *Ref.*, 5, 26 ; EPIPHANE : *Panar.*, 32, 5 et 6. Cf. J. KROLL : *Die Lehren des Hermes Trismegistos* dans *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 12, Münster, 1914, 2<sup>e</sup> éd. 1928.

<sup>2</sup> M. LAFFRANQUE : *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, thèse, Paris, 1965.

<sup>3</sup> Cf. *Stoic. vet. fragm.*, I, 124, 30 ; II, 332, 6 ; III, 165, 11. ZÉNON fut le premier à préconiser cette doctrine : *Stoic. vet. fragm.*, I, 44, 37 et 45, 2.

<sup>4</sup> Il faut se rappeler qu'Aristote avait traité des νόμιμα βαρβαρικά dans un ouvrage spécial qui a paru servir de base à Posidonius.

Le Logos s'est retiré comme le feu à l'intérieur d'un morceau de charbon : bientôt on ne le remarque plus de l'extérieur. Le Logos redevient *Logos spermatikos*.

S'il est vrai que la présence du Logos et son efficacité diminuent d'une génération à l'autre, il faut admettre qu'il y a dans la nature, comme parmi les hommes, des processus dépourvus du Logos. Mais de tels phénomènes, comme les catastrophes sismiques, sont néanmoins naturels. La signification du mot « nature », *physis*, devient ambiguë, dès qu'on ose parler d'une nature dépourvue du Logos, donc illogique et donc mauvaise. Dans une plus large mesure que les autres Stoïciens, Posidonius saisit l'analogie de l'homme avec l'univers ; sur ce point, ce n'était plus l'ancienne Stoa qui lui servait de modèle, car nous avons vu qu'elle n'avait nullement tenté une intégration cosmique de l'homme. Mais c'est évidemment au *Timée* de Platon que Posidonius devait une bonne partie de son inspiration.

Le *Timée* contient le célèbre exposé sur l'âme et sur le monde, d'où découle l'analogie entre l'âme humaine et l'âme du monde. Dans cet ouvrage, cosmologie et anthropologie se trouvent dans une correspondance parfaite et harmonieuse. Dans le dialogue qui allait suivre, Platon voulait aborder à son tour le problème de la dépravation morale de l'homme. Si l'homme, le microcosme, reflète l'harmonie du macrocosme sans y mêler la moindre imperfection, la dépravation ne s'explique pas. Le *Critias*, dialogue inachevé, s'interrompt précisément à l'endroit où cette réflexion est annoncée. Tandis que Platon inquiété par ce problème voulait limiter le mal et son activité au domaine de l'âme humaine, Posidonius alla plus loin et proposa une solution tout à fait radicale. S'il est vrai que l'homme et l'univers, le microcosme et le macrocosme, sont en relation d'analogie l'un avec l'autre, il faut conclure que l'absence du Logos menace l'un et l'autre. Si l'homme est capable d'agir sous l'influence d'une âme dépourvue du Logos<sup>1</sup>, l'univers entier est susceptible de subir la même privation.

Soulignons que Posidonius a mis fortement l'accent sur la cosmologie comme une clé qui donne accès à des secrets indéchiffrables. Il ne se contentait plus de considérer l'homme uniquement au sein de la société humaine, comme si tel était le but principal de la philosophie. Il écartait l'ancien dogme qui voulait que seule l'éthique nous intéresse. Désormais ce serait la physique, et en particulier la cosmologie, qui ferait connaître à l'homme sa situation et sa destination. L'univers dans sa totalité doit être considéré comme sa vraie patrie. Grâce à Posidonius, l'expression « citoyen du monde » reçoit une signification nouvelle et plus précise.

<sup>1</sup> Renvoyons ici au passage célèbre de GALIEN : *De placitis Hippocratis et Platonis*, p. 448, éd. Mueller.

<sup>2</sup> *Stoic. vet. fragm.*, I, 79, 13 et 20.

En tout cas, Posidonius a fait deux pas vers la cosmologie prégnostique<sup>1</sup>. Il a admis que l'absence du Logos pouvait jouer un rôle catastrophique même dans l'univers et il a préconisé l'intégration totale de l'homme dans cet univers. Mais contrairement aux idées postérieures, il a accordé un maximum de liberté à l'homme. Celui-ci doit prendre une décision et la confirmer ou la renouveler chaque jour. Choisira-t-il de se laisser conduire par le Logos ? En ce cas, il sera libre et heureux ; il sera à l'abri de la dépravation qui partout menace, car elle n'atteint plus le sage. Ou obéira-t-il à la tendance de son âme contraire au Logos ? Alors il sera prisonnier, perdra sa liberté et sera entraîné dans un malheur toujours plus profond.

Les systèmes postérieurs, que je caractériserais comme prégnostiques, n'admettent pas, ou n'admettent guère, le choix fondamental entre le Logos et son contraire<sup>2</sup>. Certes la gnose, elle aussi, donne à espérer que l'âme peut être sauvée malgré des dangers et des tentations immenses ; mais on envisage des solutions, presque miraculeuses et souvent paradoxales, qui n'ont rien de commun avec la décision nette et fondamentale que Posidonius demandait à chacun.

On dirait que la cosmologie pessimiste a retenu l'un des deux termes de l'alternative proposée par Posidonius. Une âme qui aurait manqué de choisir le Logos se trouverait exactement dans la détresse où la situent les systèmes prégnostiques : entourée par un mal extérieur, elle serait également incapable sans le Logos de se défendre contre le mal qui va l'habiter de l'intérieur.

V. Dans les relations entre la conception cosmologique de Posidonius et celle d'où naîtra la gnose, il y a des aspects qui méritent d'être remarqués et qui ne l'ont pas été. Je ne prétendrais certes pas qu'une cosmologie postérieure ait repris et développé précisément l'aspect négatif de la conception posidonienne ; mais je doute que la cosmologie pessimiste soit issue de la cosmologie posidonienne à la double alternative. Assurément, il faut chercher une solution plus satisfaisante.

Je ne donne pas pour certaine celle que je vais proposer. Le pessimisme profond de la cosmologie populaire n'a guère attiré l'attention des savants<sup>3</sup>. On a beaucoup parlé du dualisme qui se manifeste

<sup>1</sup> W. KROLL : *Die religionswissenschaftliche Bedeutung des Poseidonios* dans *Neue Jahrbücher für die klass. Altertumwissenschaft*, 39, 1917, p. 145 ss. ; E. PETERSON, Εἰς Θεός dans *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, N.F., 24, 1926.

<sup>2</sup> Cette différence fondamentale a été constatée par W. BOUSSET : *Kyrios Christos*, 1913, p. 223.

<sup>3</sup> Ce que j'ai choisi d'appeler pessimisme a été caractérisé comme fatalisme par le R.P. ED. DES PLACES : *La religion grecque*, Paris, 1969, p. 281 ss. Cette différence terminologique me paraît peu importante. Ce savant connaisseur de la religion grecque constate aussi une relation entre le déclin de l'hellénisme à partir de 146, et le « malaise religieux » (p. 288, dernière ligne).

dans la cosmologie prégnostique, mais on a rarement reconnu que ce dualisme, s'il s'y trouve, est bien différent de ce qu'on entend habituellement par ce mot. Ici, la question est celle de la perversion : ce qui était bon au commencement change de qualité et se corrompt de plus en plus à partir du moment où il est immergé dans ce monde. Il s'agit d'un processus de dégradation, et non de deux principes qui se combattent l'un l'autre. On a souligné des analogies avec les opinions de Platon qui, lui aussi, a montré comment l'âme se développe et se multiplie dans ce monde. Mais selon Platon et les platoniciens, l'âme garde sa qualité initiale malgré sa multiplication, tandis que la cosmologie populaire constate une dépravation progressive. C'est la différence principale, et c'est elle qui nous interdit de tenir la cosmologie prégnostique pour une interprétation du *Timée*, en dépit de tous les emprunts et des nombreuses relations qui lient cette cosmologie au platonisme.

Les réflexions qui s'imposent alors doivent se rapporter à la question : D'où vient ce pessimisme qui s'exprime dans la conviction que l'univers est mauvais de haut en bas ? Où faut-il en chercher les origines ?

Rappelons-en encore les traits typiques : le mal règne dans ce monde <sup>1</sup>. L'espoir d'échapper à ce monde est toujours paradoxal, puisque le processus de la descente n'est pas nécessairement circulaire. Nous sommes loin de l'automatisme stoïcien selon lequel la destruction du monde consumé par le feu sera suivie d'un recommencement, l'apocatastase souvent espérée. Ce sera plus tard aussi que la gnose promettra le retour à l'innocence originelle. Mais les témoignages primitifs n'expriment qu'un désespoir total ; même s'il est vrai que le salut éternel est réservé à quelques élus, l'angoisse règne dans cette religion fataliste. Je le répète, ma proposition est purement hypothétique ; mais je ne saurais imaginer qu'un endroit susceptible d'avoir hébergé une population qui fût réduite à ce désespoir et qui éprouvât le besoin d'exprimer son malaise religieux : les faubourgs des grandes villes, agglomérations parfois gigantesques qui entouraient des cités comme Ctésiphon, Antioche ou Alexandrie. C'était, bien entendu, la même population à laquelle s'adressaient les orateurs de la diatribe. On s'y connaissait un peu en philosophie ; on avait le goût des grands mots qui répandent quelque splendeur même sur les définitions souvent arides que proposaient les philosophes — et nous avons vu comment on en usait. On ne vivait pas en province, on avait accès aux discussions d'actualité, mais on transposait et on

<sup>1</sup> Voir J. DANIELOU : *Le mauvais gouvernement du monde d'après le gnosticisme* dans *Le Origini dello Gnosticismo, Colloquio di Messina, 13-18 Aprile 1966*, Leiden, 1967, p. 448-458 ; H. WEY : *Die Funktion der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des II. Jahrh. n. Chr.*, diss., Zurich, 1957.

adaptait les quelques pensées, ou plutôt les quelques expressions caractéristiques dans lesquelles se traduisait le désespoir né de l'atmosphère de tristesse dans laquelle on vivait. Depuis longtemps, la phase active, voire offensive, de l'hellénisation était passée : on était entré dans une phase de récession ou de stagnation dont le malaise se trouvait aggravé par les échecs que les monarchies des diadoques subissaient devant leurs ennemis, à l'est comme à l'ouest.

Cette solution, ou plutôt cette hypothèse, trouve encore la confirmation que voici. Le monde ancien a certes subi l'influence des religions égyptienne et orientales, mais le syncrétisme religieux n'était pas tel qu'on se l'est imaginé souvent. Toutes ces religions, tous ces cultes d'abord barbares ont gardé leur individualité. Isis et Cybèle, Mithra et Attis, pour ne citer que ces exemples, coexistaient ; on remarque bien çà et là quelques influences réciproques, mais toujours à la périphérie. Il est peu vraisemblable que l'expansion des cultes cités ait été précédée d'une phase tout à fait différente ; on ne peut guère imaginer que la religiosité qui gagnait des croyants à ces dieux ait produit auparavant un mélange d'éléments cosmologiques. On connaît assez bien la propagande mithriaque, très bien celle de la religion isiaque, ainsi que leurs promesses et leurs succès dès le milieu du I<sup>er</sup> siècle. Elles apportaient toutes deux des éléments nouveaux qui ne s'accordent guère avec la cosmologie en question. On est amené à la conclusion que la période qui a précédé les succès des propagandes isiaque et mithriaque aurait encore été libre de l'influence des cultes barbares. La religiosité de cette époque se serait nourrie d'éléments d'origine grecque, mais elle tiendrait sa physionomie de l'angoisse et de la détresse qui régnaient dans une population devenue métropolitaine malgré elle.

VI. Voilà un aspect du climat intellectuel dans lequel baigna la jeunesse de Posidonius. Originaire d'Apamée en Syrie, celui-ci paraît avoir été touché jeune par les courants de la para-philosophie religieuse que j'ai essayé de caractériser. La cosmologie telle qu'il la concevait dans son cadre de philosophie universaliste semble réconcilier les deux courants rivaux ; d'un côté la doctrine stoïcienne, convaincue que le Logos seul ne cesse de se réaliser dans la nature, de l'autre la cosmologie prégnostique attribuant à la hiérarchie diabolique la responsabilité de tous les maux, vices humains inclus. Le fatalisme qu'exprime cette opinion peut devenir une excuse facile, l'homme lui-même n'étant responsable de rien. Mais en même temps il devient une source d'angoisses perpétuelles qu'aucune activité humaine ne saura dissiper. Au témoignage de saint Paul, déjà cité, on peut ajouter celui de Virgile qui fait l'éloge de la lustration imminente : elle mettra fin à la peur perpétuelle, *perpetua... formidine*, que jusque-là on combattait en vain. Il est évident que Posidonius

connaissait ce dernier courant dont les philosophes ne s'étaient pas occupé et qu'il en reconnaissait l'intérêt. Il concevait le moyen d'intégrer ce pessimisme partiellement ou totalement dans la philosophie. Ainsi l'activité du mal ne devait plus être niée ; le mal prend possession du monde dans la mesure où le Logos s'en retire. Mais ici s'arrête la concession à faire aux pessimistes. Le Logos n'a pas encore totalement disparu ; celui qui veut le retrouve partout. C'est ainsi que Posidonius s'opposait à tout fatalisme ; au contraire, son appel à une décision en faveur du Logos est plus radical que celui de l'ancienne Stoa. Parmi tous les êtres animés, seul l'homme est libre, parce qu'il est invité chaque jour à la décision constructive et logique — ou à la décision contraire... En intégrant les deux tendances, Posidonius a gagné un avantage important ; toute motivation éthique aura désormais ses racines dans la cosmologie, toute décision à prendre parmi les hommes devra se conformer aux lois de la nature manifestées dans l'univers. On retrouve à maintes reprises, notamment chez Cicéron, la formule de *mens mundi* pour désigner la raison de l'univers qui a dicté les lois naturelles et les lois humaines. Apparue avant Posidonius, l'axiome, souvent contesté, qui fait de la nature le fondement du droit, a trouvé en lui son représentant le plus remarquable. Mais l'eschatologie des siècles suivants remonte également à la cosmologie de Posidonius. L'univers est conçu comme une sorte d'échelle que les âmes descendent puis remontent. Posidonius donnait cours à l'opinion qu'il existe au moins deux endroits familiers à l'âme ; ce qu'on devait appeler plus tard « le double établissement », διπλῆ κατάστασις.

L'âme a sa place légitime et naturelle dans le corps ; mais elle peut s'en séparer, pendant le songe et à la mort. Alors elle remonte et se remplit de la présence plus intense du Logos. Ces expériences l'enrichissent de connaissances qu'enfermée dans le corps elle n'aurait pu acquérir. C'est pourquoi les doctrines éthiques et politiques, pas plus que le problème cosmologique, ne peuvent être considérés isolément. La philosophie de Posidonius est universaliste, et il est clair que la cosmologie en constitue le centre.

Posidonius retrouvait le Logos partout, même dans des systèmes cosmologiques proposés par autrui. Il connaissait la cosmologie du *Timée* : nous disposons d'un témoignage précieux qui lui attribue une observation sur un passage de cette œuvre. Il connaissait la cosmologie courante de l'école stoïcienne, et — c'est la thèse que j'ajoute — la cosmologie superstitieuse qui redoutait le mal partout. Il était donc informé des divers aspects de la cosmologie de son temps. Et quiconque voudra traiter de ce vaste sujet devra prendre Posidonius comme centre de ses recherches. Car ces divers aspects, il les a tous embrassés.

HEINRICH DÖRRIE.