

moitié du III<sup>e</sup> millénaire et dans le premier quart du II<sup>e</sup>, ce qui dans les grandes lignes correspond aussi avec la datation de la civilisation de Gumelnița.

Bien entendu nous n'avons pas relevé, dans le présent compte rendu, de nombreuses observations de l'auteur qui, sous un titre assez dénué de prétentions, traite complètement (à de très rares omissions près) toutes les apparitions plastiques en os et en pierre trouvées dans le Sud-Est de l'Europe et en Europe Centrale et se rattachant, comme nous l'avons vu, à la plastique de la Méditerranée orientale et de l'Asie Antérieure. Et quoique, ainsi que cela résulte

de nos observations, nous ne soyons pas toujours d'accord avec les points de vue adoptés par Neustupný, cela n'amointrit en rien la valeur de son étude. Bien au contraire, la richesse de l'information, le soin exhaustif avec lequel sont énoncés les problèmes traités, la justesse de l'analyse de tous les éléments de ces dernières, ainsi que celle d'une bonne partie des conclusions auxquelles s'arrête l'auteur, en font une étude que l'on devrait avoir constamment en vue chaque fois que seront discutées les différentes questions de la plastique néolithique du Sud-Est européen.

VLADIMIR DUMITRESCU

ARAM M. FRENKIAN, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la philosophie européenne*. T.I. *La doctrine théologique de Memphis (L'inscription du roi Shabaka)*. Paris-Bucarest, 1946, 168 p., 16°.

Sous ce titre quelque peu long mais sans doute inévitable, M. Aram Frenkian, professeur à l'Université de Bucarest, publie les premiers résultats de ses recherches sur un sujet qui ne manque ni d'intérêt, ni, il faut le dire, d'actualité. On sait qu'après une première période où la dépendance de la philosophie grecque par rapport aux doctrines mystiques et théologiques du Proche et même de l'Extrême-Orient était unanimement admise, sur la foi des Grecs eux-mêmes, une sorte d'accord s'était établi au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, tendant à minimiser l'influence que ces doctrines auraient exercée sur la pensée grecque aux différents stades de son évolution. De nos jours, sans tomber dans les exagérations d'un Röth et d'un Gladitsch, des chercheurs aussi avertis qu'Alessandro Chiappelli et Richard Reitzenstein, sans oublier Bidez et Franz Cumont, ont puissamment contribué à réviser l'opinion courante, en accumulant les indications sur les points où la science et la philosophie hellènes s'avèrent tributaires des civilisations orientales, et notamment des civilisations babylonienne et iranienne. Parallèlement, l'interprétation toujours plus approfondie de certains textes égyptiens, antérieurs aux premiers monuments de la pensée ionienne, a remis en discussion les emprunts faits par les philosophes grecs aux théologiens de la vallée du Nil et qui, sans être aussi importants qu'on l'admettait au commencement du siècle dernier, sont pourtant loin d'être négligeables.

C'est précisément à ce dernier aspect du problème qu'est consacré le 1<sup>er</sup> tome du livre de M. Frenkian, — le seul paru jusqu'à ce jour, — et dont le sous-titre fait ressortir clairement le contenu. Sans être absolument nouveau, — puisqu'aussi bien la pierre sur laquelle il est gravé est entrée au British Museum en 1805, — le document dont l'analyse sert de point de départ au savant roumain n'a été correctement interprété que dans les premières années de notre siècle, par James Henry Breasted d'abord, ensuite par toute une série d'égyptologues, parmi lesquels je me con-

tenterai de nommer Gaston Maspéro, Adolf Erman, Hermann Junker et Kurt Sethe. Des trois parties qui le composent, — un récit dramatique de la légende d'Osiris et d'Horus, un commentaire de ce récit par un prêtre de l'époque memphite et un exposé théologique aux termes duquel les dieux du panthéon égyptien seraient des hypostases ou des rejetons de Ptah (respectivement divisions A, C et B de l'édition Erman), — c'est cette dernière qui retient l'attention de M. Frenkian, qui la soumet à un examen attentif et qui croit y reconnaître les premiers balbutiements d'une doctrine philosophique riche d'avenir, celle précisément qu'il appelle « idéalisme subjectif ». Ce qui, selon lui, constituerait « le point capital » de la doctrine memphite, ce serait « l'analogie entre la manière dont est produite l'action humaine et l'action créatrice divine ». De même que chez l'homme les organes des sens font parvenir au « cœur » (siège de la pensée, au jugement des Égyptiens) les sensations qui permettront à celui-ci de prendre des décisions proclamées ensuite par « la langue », de même « la décision du cœur et l'ordre de la langue de la Divinité se transforment immédiatement en actes créateurs, en réalités créées » (p. 80-81).

Cette première constatation, en apparence insignifiante, permet à M. Frenkian de ranger la doctrine égyptienne de la Création dans la catégorie des créations *ex nihilo* ou magiques, en d'autres termes des créations dont le point de départ est le néant. Elle en constitue même la forme la plus élevée, celle qui opère à l'aide de paroles proférées par la bouche du dieu créateur. On sait qu'elle se rencontre également dans le poème babylonien de la Création, *Enūma eliš*, et j'ai à peine besoin de rappeler que c'est toujours par le commandement ou la parole qu'a lieu la création du monde au début du livre de la *Genèse*. Or, il suffit de réfléchir à ce que les Grecs de l'époque classique se sont montrés hostiles à l'idée d'une *cosmopoïie* à partir du néant, pour arriver à la conclusion que leur philosophie, à ses débuts, s'est développée

en dehors de toute influence égyptienne, et plus spécialement des conceptions propres à la doctrine memphite. Par contre, après la mort d'Alexandre, lorsque l'Orient « barbare » et l'Occident grec commencent à venir en contact et à se comprendre, nous assistons à une transformation essentielle dans la manière de penser des Hellènes : leur idéalisme, qui, avec Platon, avait été un idéalisme *objectif*, — « un réalisme des idées », pour parler avec notre auteur, — s'oriente vers un idéalisme *subjectif*, conçu sur le modèle de l'esprit humain et de son activité. « L'idéalisme attique, fait observer à ce propos M. Frenkian, qui avait construit une réalité primordiale sur le modèle des choses objectives, — les Idées, — avait ouvert le chemin à la confusion entre l'esprit et le corps ou la matière, ce que lui reprochera Descartes ». Et plus loin : « C'est du temps des Alexandrins que les philosophes grecs sont arrivés à découvrir l'esprit, c'est-à-dire une entité nouvelle, aux lois et aux propriétés tout à fait différentes de celles qu'on observait dans le monde sensible. Le grand renversement dont les premiers siècles avant et après J. C. ont été le théâtre fut causé par un ferment étranger, qui a renouvelé la pensée grecque et qui, dans le néo-platonisme de Plotin, a donné à la pensée européenne une de ses mélodies les plus émouvantes. Ce ferment est venu d'un monde de

pensée entièrement différent, de l'Égypte des Pharaons » (p. 139, 140, 149).

Telles sont, fidèlement résumées, les thèses du livre de M. Frenkian, qu'au demeurant, faute de compétence, je ne saurais examiner dans le détail et dont il me suffit d'avoir signalé l'intérêt. Tout au plus observerai-je, à propos de l'influence exercée par la pensée iranienne sur la philosophie de Platon vieillissant, que l'assurance qui pousse M. Frenkian à nier cette influence ne laisse pas de surprendre, après les travaux récents d'un Bidez et d'un Edouard des Places. Toujours sur Platon, et tout particulièrement sur l'« agnosticisme » professé dans la VII<sup>e</sup> Lettre (p. 341, c-d) à l'égard du premier principe, — attitude qui lui paraît contraire à l'esprit du platonisme et qui le pousse à douter de l'authenticité de ce texte, qu'il attribue à quelque disciple du fondateur de l'Académie plutôt qu'au Maître lui-même, — M. Frenkian aurait eu profit à méditer une page du P. Festugière, qui a consacré à ce problème des recherches approfondies et dont les conclusions valaient la peine d'être rappelées (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 1936, p. 190—191. Cf. également p. 425 et les paroles du *Banquet*, 211 a : οὐδὲ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη...).

D. M. PIPPIDI

ZBYNĚK ŽÁBA, *Les Maximes de Ptahhotep*. (Académie Tchecoslovaque des Sciences. Section de la Linguistique et de la Littérature), Praha, 1956, 176 pages, in -4°.

*Les Maximes de Ptahhotep* qui viennent de paraître dans cette belle édition établie par Zbyněk Žába, accompagnées d'une traduction et de commentaires, appartiennent à un genre littéraire qui fut très cultivé par les anciens Égyptiens. En dehors des *Maximes de Ptahhotep* qui sont des plus anciennes, nous avons encore des *Maximes* pour Kagemni (fragment), de Kheti fils de Duaouf, du roi Amenemhat, pour le roi Merikare, de Sehetepibre. Et, sûrement, nous ne possédons qu'une petite partie d'une immense littérature qui s'étend sur toutes les époques de l'histoire égyptienne. Nous avons dans les *Maximes de Ptahhotep* le plus ancien monument de ce genre littéraire qui nous soit conservé en entier.

Ptahhotep était vizir sous l'un des derniers pharaons de la V<sup>e</sup> dynastie, Isesi, qui, selon la chronologie récente de l'histoire égyptienne, doit se placer vers 2450 av. notre ère (voir Žába, p. 7).

Le texte de ces *Maximes* est conservé sur quatre manuscrits :

- le *Papyrus Prisse* (XI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup> dyn., vers 2000 av. notre ère, sigle P) ;
- un *Papyrus du British Museum* (XII<sup>e</sup> dyn., vers 1900, sigle L1) ;
- un autre *Pap. du Brit. Mus.* (XVIII<sup>e</sup> dyn., vers 1500, sigle L2) et
- la *Tablette de Carnavon* (XVII<sup>e</sup> /XVIII<sup>e</sup> dyn., vers 1570, sigle C).

Le texte des quatre mss. en écriture hiéroglyphique fut publié par E. Jéquier (P, L1 et C), Paris 1911 et par E.A. Wallis Budge (L2), Londres, 1910; E. Dévaud édita leur texte en transcription hiéroglyphique (Fribourg 1916).

M. Zbyněk Žába donne le texte en transcription hiéroglyphique, comme Dévaud, mais il se permet moins d'émendations, en tâchant de suivre le plus fidèlement les textes en fac-similé publiés par Jéquier et Wallis Budge. Notre éditeur suit la division métrique du texte en 647 vers, donnée par Dévaud, qui est plus commode que celle par lignes, laquelle diffère pour chaque ms.

M. Žába a publié séparément le texte complet des *Maximes* conservé par le ms. P et les textes raccourcis de L2 et L1 qui se complètent l'un l'autre, en indiquant aussi les variantes de C, pour les vers 1—50. Une traduction qui suit de près le texte et qui est claire, fait suite au texte égyptien. Enfin, en troisième lieu, l'auteur donne un riche commentaire philologique, mais qui contient aussi de précieuses notes sur certains termes et concernant des *realia*.

Nous signalons p. 113 sq., vers 60—83, les explications sur le terme *d' l s w*, qu'on traduit habituellement par « le sage » (Wb. de Berlin). P. 115 sq., vers 72, explication de *wf'*, qui signifie à la fois