

GOBRY J., *Les origines orientales de la doctrine pythagoricienne de l'âme* : Diotima VII 1979 81-85. | Tout porte à croire que les traits essentiels du pythagorisme sont d'origine orientale ; ainsi, l'essence harmonique de l'âme semble être babylonienne et l'immortalité de l'âme égyptienne, tandis que la métempsychose présente des éléments thraces et phrygiens. L'apport sémitique est moins important. [3753]

LES ORIGINES ORIENTALES DE LA DOCTRINE PYTHAGORICIENNE DE L'ÂME

Pythagore fut le premier penseur grec à édifier une anthropologie systématique, anthropologie dont l'ossature est constituée par la doctrine de l'âme. On peut résumer cette doctrine en quelques propositions: l'âme est une réalité transcendante et autonome, d'origine divine; elle est immortelle et vouée à la réincarnation; elle est régie par le principe de l'Harmonie; elle est destinée au bonheur, qu'elle trouvera en devenant semblable à la Divinité.

Or, aucun de ces éléments ne se trouve dans la tradition grecque antérieure à Pythagore. Et l'on en a conclu souvent à l'originalité de l'auteur. Pourtant, si Pythagore a acquis un mérite exceptionnel en conférant à ces éléments une rigoureuse rationalisation et une astucieuse coordination, on peut les trouver déjà, sous forme de mythes, dans les croyances populaires de l'Orient méditerranéen.

Pythagore a-t-il eu connaissance de ces mythes? Tout porte à en accepter l'hypothèse. Ses biographes unanimes (et notamment les plus anciens) le font voyager dans tout l'Orient, et résider précisément au milieu des peuples où étaient accréditées les traditions dont on retrouve la substance dans sa philosophie de l'âme. Il était lui-même de famille phénicienne (Diogène Laërce, VIII, 1, d'après Aristoxène; Clément d'Alexandrie, *Strom.* I, XVI, 62, d'après Néanthe; Porphyre, *Vit. Pyth.* 1, d'après Néanthe et Apollonius; Jamblique, *Vit. Pyth.* 8 - 9, d'après Epiménide, Eudoxe et Xénocrate); et il commença son périple méditerranéen par un séjour en Phénicie (Jamb. 13 - 17). Il passa plusieurs années en Égypte, où il s'initia aux doctrines sacerdotales concernant la théologie, l'astronomie et la géométrie (Isocrate, *Bus.* 12; Clément, *Strom.* I, XV, 66, d'après Antiphon et Antonius Diogène; Porphyre, 6 - 11; Jamblique, 12 - 20, 158; Diogène L. VIII, 1, d'après Anti-

phon; Plutarque, *De Is.* 10; Philostrate, *Vit. Apol.* III, 16; Lucien, *Alex.* 19-21). Enfin, il résida longtemps aussi en Babylonie (Hippolyte, *Philos.* I, 2, d'après Aristoxène; Justin, XX, 4, d'après Timée; Diogène L. VIII, 3, probablement d'après Antiphon; Porphyre, 12, d'après Ant. Diogène; Jamblique, 19; Clément, *Strom.* I, XV, 66; Apulée, *Flor.* 15).

L'essence harmonique de l'âme soulève, de la part de Simmias, dans *Phédon*, une objection qui ne mérite pas d'être retenue. En effet, dire que l'âme est une harmonie, c'est faire d'elle non pas une synthèse *a posteriori* d'éléments dont elle résulterait, mais une puissance antérieure à eux, qui leur confère l'ordre et l'unité. D'après une définition plus rigoureuse, l'âme est *nombre* (Ps-Plutarque, *Plac.* IV, 2). Or, qu'est-ce que le Nombre, sinon le Principe même des êtres? (Aristote, *Mét.* I, 5, 986, a: ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλη τοῖς οὐσι). En ce sens, l'harmonie est attribuée également comme essence au Bien et à Dieu (Alexandre Polyhistor, in Diogène L. VIII, 33).

Or, cette théorie que l'Harmonie divine préside à la réalité a certainement sa source en Babylonie, où l'on trouve déjà l'idée de l'harmonie des sphères: ὡς περ διὰ μουσικῆς λόγων, d'après les termes de Philon (*De Migr.*, 178). La symbolique du nombre avait atteint un tel degré chez les prêtres, qu'ils avaient dressé, ainsi qu'on l'a découvert sur les tablettes de la bibliothèque de Ninive, la liste de tous les êtres spirituels en leur accordant un nombre mystique: nombre entier de 1 à 60 pour les dieux, nombre fractionnaire ($5/6$, $2/3$, $1/2$) pour les différentes classes de démons, établissant ainsi une hiérarchie céleste selon le principe du Nombre.

L'immortalité de l'âme délivrée du corps et menant sans lui une vie de bonheur constitue l'enseignement le plus original du pythagorisme. En effet, les mythes grecs offraient une tout autre perspective: le bonheur posthume était une récompense exceptionnelle, accordée à quelques mortels. Félix Buffière a bien résumé la situation de l'âme après la mort selon les croyances de la Grèce archaïque: "La psyché, lorsqu'elle quitte le corps d'un héros homérique et part en gémissant vers l'Hadès, n'est plus qu'un pâle fantôme... L'existence d'outre-tombe... est une existence lugubre, bien proche de l'anéantissement... Pour l'auteur de l'Iliade, autant la vie sous le soleil est exaltante, autant celle de l'Hadès est morne, sans joie comme sans espérance. Pour les pythagoriciens

et pour Platon, les valeurs sont exactement inversées." (*Les Mythes d'Homère*, pp. 399-400).

En Orient, la tradition de la survie, telle que l'a trouvée Pythagore, était plus prometteuse. Cependant, elle semble avoir suivi une évolution qui allait de la simple affirmation de la permanence de l'âme au-delà de la mort à celle, plus positive, d'une vie heureuse après la mort. En Égypte, les inscriptions funéraires les plus anciennes, datant de l'Ancien Empire (3^e millénaire), nous montrent le sort de l'âme semblable à celui qu'il revêt chez Homère. C'est là notamment le sens des textes de Har-Djedef (4^e dynastie), où l'on présente la mort comme un objet d'angoisse (dh'). Sous le Moyen Empire (2^e millénaire), se produit un phénomène métaphysique d'une grande importance: l'Égyptien prend conscience de l'universalité de la personne humaine. Jusque là, le roi, fils de Dieu, a pour âme le *ba* (voûs), étincelle divine, laquelle doit retrouver après la mort la vie divine dans le ciel; les hommes du commun ont pour âme le *ka* (ψυχή), qui attend dans le tombeau une problématique résurrection due au retour de la puissance vitale. Sous les 11^e et 12^e dynasties naît cette doctrine, attribuable sans doute à quelques prêtres, selon laquelle le roi et l'homme du peuple ont une commune essence. De sorte que, chez tous, le *ka* attend la résurrection, pendant que le *ba* est convié à connaître la béatitude du ciel. C'est à ce moment qu'Osiris, auteur de l'ascension mystique, prend une place prépondérante dans la religion, et que l'école d'Héliopolis, (où étudieront plus tard Pythagore et Platon) se distingue parmi les autres en préparant ses adeptes à la vie éternelle, qui n'est rien d'autre que la vie en Osiris ou l'identification à Osiris. De cette époque aussi date la doctrine du *jugement des morts*, qui associe la morale à la métaphysique: l'âme spirituelle ne peut accéder au royaume d'Osiris que si elle a pratiqué le bien ici-bas; l'âme du méchant, elle, est anéantie.

Les découvertes de l'égyptologie ont donc lavé Diodore de toute suspicion quand il affirme qu'Orphée, à qui la tradition attribue un séjour en Égypte, "a rapporté de son voyage les cérémonies et la plupart des rites mystiques célébrés en souvenir des pérégrinations de Déméter... Il n'y a qu'une différence de noms entre les fêtes de Dionysos et celles d'Osiris, entre les mystères d'Isis et ceux de Déméter." (I, 96. cf. I, 29) Ces découvertes expliquent

également pourquoi Plutarque, Porphyre et Jamblique font remonter l'origine de la mystique grecque à la mystique égyptienne; elles déconsidèrent les historiens qui ont renversé les influences en attribuant les résurgences de l'Égypte hellénistique à la pénétration de la pensée grecque. On peut même aller plus loin dans la voie des filiations et affirmer que, en ce qui concerne les doctrines de l'immortalité, du jugement, de la béatitude éternelle et de sa préparation mystique, Pythagore ne les a pas héritées de l'Orphisme, mais qu'il les a trouvées, bien plus élaborées que chez les orphiques, à l'école sacerdotale d'Héliopolis.

La pensée de Pythagore a-t-elle reçu, dans ce domaine, un *apport sémitique*? C'est possible, mais c'est moins évident. Les textes babyloniens les plus anciens affirment la survie de l'âme, sans nous éclairer là-dessus. Dans l'épopée de Gilgamech (fin du 3^e millénaire), on nous dit que "celui dont le cadavre a été jeté dans les champs, son âme (*ekimmou*) ne repose pas dans la terre". Le terme employé ici désigne bien l'âme spirituelle, le *voûs*. De même, la stèle de Sindjirli, où Panammou est censé prier lui-même le dieu Hadad, lui fait adresser cette demande: "Que l'âme de Panammou mange avec toi, que l'âme de Panammou boive avec toi!" Cette fois, l'âme est *nabas* de l'akkadien *napahu*, souffler. Il s'agit donc ici du souffle de vie, ce qui laisse presumer une résurrection. Mardouk est d'ailleurs appelé, sur les tablettes de la bibliothèque d'Assourbanipal, "le dieu qui ressuscite les morts." C'est qu'en effet les plus vieux textes affirment à la fois les enfers (*Arallou*, équivalent à l'*Hadès* grec) et, pour certains hommes, une *sortie* de ces enfers, une vie nouvelle. Là encore, il s'agit donc d'une faveur accordée à des âmes spécialement méritantes. Il ne nous est pas interdit de supposer que, à une époque postérieure, ce mérite d'une vie bienheureuse ait été attribué par les prêtres chaldéens à eux-mêmes. Diogène Laërce, invoquant l'autorité de Théopompe, étend même cette espérance à l'ensemble des hommes: pour les "mages", "les hommes deviendront immortels, et passeront leur temps en prière." (*Proem.*, 9). De même, on peut sans contradiction imaginer chez les penseurs babyloniens de l'époque de Pythagore l'enseignement d'une *homoïose*. En effet, les très anciennes tablettes qui racontent le déluge nous apprennent que "Sisithus (le Noé babylonien) et le peuple furent enlevés pour

être semblables aux dieux." Il serait convenable de supposer que, à une époque plus mystique, les hommes immortels en prière sont devenus spirituellement semblables à la Divinité.

Reste la fameuse théorie de la *réincarnation*, appelée tour à tour *μετοικησία*, *παλιγγενεσία*, *μετενσωμάτωσις*. Ici, les choses semblent assez nettes. Depuis Rohde, en effet, on admet unanimement que cette doctrine vient de Thrace. On invoque en faveur de cette thèse les inscriptions funéraires trouvées en Thrace, le témoignage d'Euripide dans *Hécube* (1265 sq.) et le fait que la théorie de la migration des âmes, dans l'Orphisme, se rattache au culte de Dionysos, lequel a son origine en Thrace. Il ne faut pourtant pas manquer d'invoquer une origine phrygienne, qu'on peut sans hésitation assigner à l'Orphisme; il faut ajouter que la Phrygie est voisine de l'Ionie, berceau de Pythagore, et que celui-ci, au témoignage de Jamblique, se rappelait avoir été, dans une vie antérieure, Euphorbe le Phrygien, vainqueur de Patrocle (*Vit. Pyth.*, 63). On ne saurait non plus compter pour rien les arguments de Guthrie en faveur d'une origine crétoise de la réincarnation.

A-t-on le droit cependant de tenir définitivement pour erronée l'origine égyptienne? Hérodote, dans un passage célèbre (II, 123), prête aux Égyptiens à la fois la croyance en l'immortalité et la croyance en la réincarnation. Des orientalistes actuels comme Otfried Müller, Gutschmied, Herzog, et à leur suite Isidore Lévy, considèrent cette affirmation comme un débordement de l'imagination; ils invoquent contre elle le fait que les textes proprement égyptiens sont de l'époque hellénistique, et constituent donc une transposition du pythagorisme. C'est compter sans le témoignage de Diodore (I, 98) et sans celui de Diogène Laërce (*Proem.*, 11), qui se réfère explicitement à Manéthos et à Hécathée. C'est oublier aussi que des égyptologues éminents comme Maspéro, Gressmann et Fr. Lenormant admettent que cette croyance existait, sous des formes plus ou moins suggérées par les inscriptions funéraires. Même si elle n'avait pas adopté une formulation précise, elle a fort bien pu séduire Pythagore, dont le système n'est pas autre chose qu'une synthèse rationnelle d'éléments irrationnels recueillis dans les lieux où il a séjourné et médité.

I. GOBRY
Université de Reims