

3028

BRISSEAU, L. II

1995

USAGES ET FONCTIONS DU SECRET DANS LE PYTHAGORISME ANCIEN

Présentant une triple dimension : religieuse, philosophique et politique, le Pythagorisme ancien est, en ce qui concerne le secret, exemplaire à double titre : il s'agit là, dans le monde occidental à tout le moins, de la première « société secrète » sur laquelle nous possédons quelques informations à peu près incontestables ; et, dans ses grandes lignes, l'organisation de cette « société secrète » est similaire à celle de la plupart des autres « sociétés secrètes » connues.

Le contexte historique et la localisation géographique

*

Pythagore, originaire de Samos, une île de la mer Égée, au large de l'Asie Mineure entre Éphèse et Milet, aurait quitté sa patrie en 532/1 av. J.-C., pour échapper à la tyrannie de Polycrate, et serait venu s'établir en Italie du Sud, à Crotone¹, qui était alors au plus bas, par suite d'une défaite que lui avaient infligée les Locriens². Avec ses disciples³, Pythagore aurait joué un rôle politique déterminant, en conseillant aux Crotoniates, entre autres choses, de rejeter l'ultimatum de Sybaris exigeant l'extradition de quelques aristocrates exilés. Ce refus aurait entraîné une guerre entre Crotone et Sybaris, cité dont l'opulence était proberviale ; défaite, Sybaris fut détruite en 510 av. J.-C.⁴. Au lendemain de cette victoire, des troubles éclatèrent à Crotone, peut-être au sujet du partage des terres des vaincus ; Pythagore dut quitter la cité pour Métaponte⁵.

Mais le départ du philosophe de Crotone n'entraîna pas la disparition de ses partisans. Dans les années qui suivirent, en effet, l'influence du Pythagorisme ne cessa de s'étendre en Italie du Sud⁶.

Cette influence se faisait sentir par l'intermédiaire d'*hetairiai*⁷, groupes dont les membres partageaient les mêmes convictions (religieuses, philosophiques, politiques, éthiques etc.) et le même genre de vie ; groupes qui, par ailleurs, avaient pour but soit d'accaparer les magistratures soit d'y exercer une influence déterminante. L'opposition suscitée par ces groupes, qui devaient avoir une orientation oligarchique, laisse penser que leur action n'était pas sans effet.

Dans la première moitié du V^e siècle av. J.-C., on trouve la trace de groupes pythagoriciens à Métaponte, à Tarente, à Locres, à Rhégion et jusqu'en Sicile⁸. Par ailleurs, l'expansion politique de Crotone à cette époque ne fait aucun doute ; il est cependant difficile de savoir si le Pythagorisme servit à cette expansion. La prépondérance de Crotone inquiéta ses voisins, puis buta sur l'hostilité de ses alliés. De plus, à l'intérieur, les tendances oligarchiques des Pythagoriciens soulevèrent l'hostilité du peuple. À une date inconnue, entre 455 et 445 av. J.-C., les Pythagoriciens de Crotone furent massacrés, exilés, pourchassés et leurs lieux de réunion furent brûlés⁹.

Le Pythagorisme semble alors disparaître comme facteur politique, une telle impression pouvant toutefois s'expliquer par un manque d'information. Il ne réapparaît qu'au début du IV^e siècle av. J.-C., à Tarente cette fois. On sait peu de choses sur l'histoire de cette cité dans le premier quart du V^e siècle av. J.-C. Touchée par l'influence du Pythagorisme, Tarente n'entra cependant pas dans l'orbite de Crotone. À partir de 470 av. J.-C., elle fut régie par une démocratie modérée (Aristote, *Politique* VI 5, 1320 b 7 sq.), avec une Assemblée, un Conseil et des magistratures annuelles, dont la « Stratégie » était la plus importante. C'est d'ailleurs comme « Stratège » qu'Archytas exerça, dans la première moitié du IV^e siècle av. J.-C., une autorité quasi absolue pendant sept années consécutives¹⁰. À cette époque et dans ce contexte, il représentait bien l'idéal du philosophe-gouvernant que Platon, qui avait rencontré Archytas en 388/7 av. J.-C. avant de se rendre à la cour de Denys I de Syracuse, exposera notamment dans la *République*, dialogue écrit entre 385 et 370 av. J.-C.

En définitive, les groupes dont je vais parler se situent d'un point de vue géographique en Italie du Sud. Le premier qui se développa à Crotone sous l'influence de Pythagore à partir de 530 av. J.-C. fut dispersé entre 455 et 445 av. J.-C. ; et le second eut pour figure centrale Archytas qui, à Tarente dans la première moitié du IV^e siècle av. J.-C., exerça une influence politique et scientifique considérable. Il est pratiquement impossible de déterminer sur quels points et de quelle façon évolua le Pythagorisme entre 530 et 350 av. J.-C. en Italie du Sud. Mais tout porte à croire que, durant

toute cette période, les différents groupes pythagoriciens qui éclorent çà et là présentèrent un certain nombre de traits communs.

Voilà pourquoi, dans un article récent, Walter Burkert¹¹, s'inspirant des travaux du sociologue Bryan R. Wilson¹² et de l'historien de l'Antiquité gréco-romaine, Arnaldo Momigliano¹³, assimile ces groupes pythagoriciens à des sectes. Une secte peut être ainsi définie. Il s'agit d'un groupe de protestation minoritaire qui présente ces 4 caractéristiques :

1. il propose un genre de vie différent ;
2. il impose une organisation impliquant
 - 2.1. des réunions de groupe régulières,
 - 2.2. un certain type de propriété commune ou co-opérative ;
3. il suppose un niveau élevé d'intégration spirituelle qui procède d'un accord relatif à des croyances et à des pratiques :
 - 3.1. cet accord se fonde sur une autorité qui peut être
 - 3.1.1. soit un chef charismatique,
 - 3.1.2. soit une doctrine interprétée d'une façon non orthodoxe ;
 - 3.2. cet accord implique, par choc en retour, une auto-identification du groupe fondée sur l'opposition eux/nous,
 - 3.3. et cet accord justifie que des mesures soient prises contre les apostats ;
4. et il présente une grande stabilité
 - 4.1. à travers le temps
 - 4.2. et à travers l'espace.

Or, plusieurs des critères intervenant dans cette définition de la secte : différence, exclusivité, auto-identification notamment appellent tout naturellement la pratique du secret, pratique consistant, selon l'étymologie du mot « secret » qui vient du latin *secernere* « séparer, mettre à part », à réserver un certain type d'information à un nombre limité de personnes. D'ailleurs Aristote¹⁴ et ses disciples, Aristoxène¹⁵ de Tarente et Dicéarque¹⁶ de Messine, portent témoignage de l'existence de cette pratique dans les groupes pythagoriciens.

La pratique du secret

Replacée dans un contexte plus large, celui de la théorie de la communication, la pratique du secret chez les Pythagoriciens résulte d'un double choix concernant d'une part le moyen de transmission et de l'autre le mode de formulation du message transmis.

L'opposition parole/écriture en Grèce ancienne

Le choix fait par les Pythagoriciens en faveur de l'oralité et contre l'écriture doit être replacé dans son contexte historique¹⁷.

Au cours du XII^e siècle av. J.-C., en Grèce continentale, s'écroule la civilisation mycénienne, dont le centre était le palais, où un personnage nommé *wanax* entassait les produits du pays dans ses magasins, contrôlait l'élevage et comptabilisait hommes, bêtes et biens avec une extraordinaire minutie, comme en témoignent les tablettes en écriture syllabique, dite linéaire B, provenant de Cnossos, Mycènes, Pylos et Thèbes, et que déchiffra Michael Ventris en 1952¹⁸.

Suivent quatre siècles qualifiés d'« obscurs », surtout en raison de notre ignorance les concernant. Il n'en reste pas moins que la disparition de la civilisation mycénienne entraîna une véritable régression de la vie matérielle et culturelle ; entre autres, l'usage de l'écriture disparut. Comme invitent à le penser l'*Iliade* et l'*Odyssée*, le centre de la civilisation devint alors le « domaine » *oikos* aristocratique appartenant à des nobles, guerriers et propriétaires fonciers, dont l'un s'impose aux autres comme roi, juge, législateur et chef.

L'époque archaïque qu'on situe entre 800 et 500 av. J.-C. est probablement la plus importante de l'histoire grecque. Dans tous les domaines, s'y produisent des innovations fondamentales. Sur le plan politique, la nouveauté majeure est le développement de la « cité » (*pólis*) ; et sur le plan culturel, la réapparition de l'écriture présente une importance capitale. Après une éclipse de plus de quatre siècles, l'usage de l'écriture est réintroduit en Grèce ancienne. Ayant emprunté aux Phéniciens leur syllabaire consonantique, qui lui-même n'est qu'une variante des systèmes sémitiques occidentaux inventés au II^e millénaire av. J.-C., les Grecs, dès le début du VIII^e siècle av. J.-C., notèrent la voyelle à côté de la consonne et en combinaison avec elle. Cette innovation technique entraîna une véritable révolution dans le domaine de la lecture qui ne fut plus réservée, comme c'est le cas dans un système d'écriture syllabique, à un petit groupe de professionnels capables de suppléer les déficiences d'une notation des seules consonnes ; elle devint une activité à la portée de tous les citoyens possédant quelque loisir. Par ailleurs, en Grèce ancienne, la lecture à haute voix pour un auditoire était beaucoup plus fréquente que la lecture individuelle et silencieuse. Bref, ces deux caractéristiques : système d'écriture où sont notées les voyelles et lecture à haute voix, destinaient tout écrit à un très large public, potentiellement à tout le moins¹⁹.

Si on le considère du point de vue du rapport entre l'émetteur d'un message et ses destinataires, l'opposition parole/écriture peut

être ainsi décrite. Lorsqu'un message est transmis oralement, cette transmission se déroule dans le cadre d'un face à face où l'émetteur peut choisir ses destinataires. En revanche, lorsqu'un message est transmis par écrit, en Grèce ancienne notamment, l'émetteur n'a plus aucune prise directe sur les destinataires du message. Voilà pourquoi Pythagore et ceux qui se réclamèrent de lui, jusqu'à Philolaos, un contemporain de Socrate, se refusèrent absolument à utiliser l'écriture comme moyen de communication²⁰.

D'ailleurs, les termes mêmes qui désignent les doctrines de Pythagore et des Pythagoriciens et ceux qui désignent les membres des différents groupes pythagoriciens et leur lieu de réunion portent témoignage de ce refus.

Le terme le plus ancien et le plus couramment utilisé pour désigner les doctrines de Pythagore et des Pythagoriciens est le pluriel neutre *akoúsmata*²¹. Or, en grec ancien, le substantif *ákousma* est formé à partir du verbe *akoúō* « entendre » et du suffixe *-sma*, qui indique le résultat de l'action désignée par le verbe. Par conséquent, les *akoúsmata* ce sont ces doctrines auxquelles on prête l'oreille, parce qu'elles ne sont transmises qu'oralement. Qui plus est, lorsque, à partir de Philolaos, il exista des écrits pythagoriciens, ces écrits furent qualifiés d'*hupomnēmata*²², pluriel neutre d'*hupóm-nēma*, terme formé à partir du verbe *hupomimnēiskomai* « se rappeler, se souvenir » et du suffixe *-ma*. Un *hupóm-nēma*, c'est, conformément à l'étymologie, un « aide-mémoire », c'est-à-dire un écrit qui se borne à prendre le relais d'une mémoire défaillante, mais qui ne donne, en aucun cas, l'exposé intégral d'une doctrine.

Par ailleurs, les membres des groupes pythagoriciens sont qualifiés d'*homákooi*²³, un composé formé à partir d'un adverbe de forme dorienne *homâi* « ensemble » et du nom d'agent *akoós* « auditeur » ; les *homákooi*, ce sont donc les « co-auditeurs ».

Enfin, le lieu de réunion des Pythagoriciens est appelé l'*homakoeion*²⁴, c'est-à-dire le lieu d'audition commune.

On comprend dès lors que celui qui entend devenir membre d'un groupe pythagoricien et qui veut le demeurer doit respecter un certain nombre d'interdits à usage interne et à usage externe, mais qui tous ont trait à la parole.

1. Pendant 5 ans, le postulant doit se contenter d'écouter sans prendre la parole²⁵. La chose laisse penser que les groupes pythagoriciens pratiquaient une sélection à l'égard de ceux qui manifestaient le désir d'en devenir membres et que ces groupes avaient une organisation hiérarchique, sur laquelle cependant il est très difficile de savoir quelque chose de précis et de certain.

2. Par ailleurs, les membres des groupes pythagoriciens doivent

toujours éviter de prononcer le nom de Pythagore, à qui pourtant se voit attribué tout point de doctrine par l'intermédiaire de la formule : *autós épha* « il (le maître) » a dit (que)... »²⁶. En définitive, chaque membre du groupe aliène son identité personnelle pour acquérir une identité collective qui correspond à celle du chef ou du grand ancêtre, Pythagore, dont le nom doit être tu, soit par respect, soit par crainte (tabou). En d'autres termes, le groupe trouve son identité en s'identifiant à celui qui en est l'âme comme chef réel ou honorifique.

3. Cette identité, le groupe la préserve en interdisant qu'on divulgue l'un ou l'autre des points de doctrine qu'on attribue à Pythagore, sous peine non seulement d'une sanction humaine, c'est-à-dire l'expulsion du groupe, mais aussi d'une punition divine, comme l'illustre l'anecdote relative à Hippase. Ce Pythagoricien de la première moitié du V^e siècle av. J.-C. aurait péri dans un naufrage pour avoir divulgué oralement, puisqu'il n'aurait rien écrit, une découverte mathématique (la construction du dodécaèdre et/ou l'irrationalité)²⁷.

4. Enfin, tout porte à croire que les membres du groupe s'engageaient par serment à respecter ces interdits. Les Pythagoriciens juraient en effet sur Pythagore évoqué comme « celui qui a transmis à notre génération la *tetraktús* qui contient la source et le principe de la nature intarissable ». Or, la *tetraktús* équivaut à la tétrade $1+2+3+4=10$, considérée comme la formule numérique et harmonique qui rend ultimement compte de la structure de l'univers²⁸. Si les Pythagoriciens jurent par la *tetraktús*, c'est parce qu'il s'agit là de l'élément le plus important de leurs doctrines, dont tout naturellement ils imputent au moins la transmission à Pythagore.

Le mode de formulation du message

À la première restriction portant sur le moyen de transmission des doctrines pythagoriciennes, vient s'en ajouter une autre concernant le mode de formulation de ces doctrines. Ces doctrines orales (*akoúsmata*) sont, en effet formulées de façon symbolique et énigmatique ; voilà d'ailleurs pourquoi elles se voient qualifiées de *súmbola* et d'*ainígmata*.

Súmbola

Le terme le plus communément utilisé pour qualifier les doctrines orales du Pythagorisme est *súmbola*²⁹. Ce terme grec, dont le terme français « symbole » n'est qu'une translittération et qui étymologiquement est un composé formé à partir d'un dérivé nominal du verbe *bállō* « jeter, placer vivement » et du suffixe *sún-*, « ensemble », désigne, suivant son sens premier, un objet coupé en deux morceaux, dont la réunion constitue un signe de reconnaissance.

En un sens second, se voit qualifié de « symbole » (*súmbolon*) tout objet, tout message susceptible d'un double niveau d'interprétation, le niveau le plus profond étant réservé à un petit nombre d'initiés, alors que le plus superficiel est à la portée du premier venu.

Dès lors, on comprend que, suivant un certain nombre de témoignages, le pentagramme, objet que, depuis la plus haute antiquité, on croyait chargé d'une puissance magique, ait été considéré par les Pythagoriciens comme un *súmbolon*³⁰.

Par ailleurs, dans un contexte langagier, le *súmbolon* peut jouer le rôle de « mot-de-passe ». Dans son *Rhésus* (572 sq) Euripide considère explicitement le terme *súmbolon* comme un synonyme du terme *súnthēma* qui signifie « mot-de-passe ». Or, ce dernier terme, il faut le noter, appartient aussi au vocabulaire religieux, celui des Mystères d'Éleusis (Clément d'Alexandrie, *Protreptique* II 21, 2) et celui de la tradition orphique (OF 31 L₂₆ = DK 1 B 23, p. 20.4, papyrus du III^e siècle av. J.-C. trouvé à Gourôb, un village de l'oasis d'Al Fayoum au sud-ouest du Caire). La chose met bien en évidence le fait que les doctrines pythagoriciennes, qualifiées de *súmbola*, sont susceptibles de jouer le rôle de « mots-de-passe », c'est-à-dire de signes de reconnaissance non seulement auprès des autres membres du groupe, mais aussi auprès des dieux.

Je reviendrai plus loin sur ce point important. Pour l'instant, il me faut montrer en quoi consistaient ces *súmbola*³¹. Suivant Jamblique (V.P. 82-86) qui, sur ce point du moins, semble s'inspirer des ouvrages qu'Aristote avait consacrés aux Pythagoriciens, les *súmbola* pythagoriciens, ressortissaient à trois groupes de réponses correspondant à ces trois types de questions :

1. *Tí ésti* ; Qu'est-ce que c'est ? questions sur la nature des êtres et définitions mystiques.

2. *Tí málista* ; Qu'est-ce qui est le meilleur, qu'est-ce qui vaut le mieux ? Les réponses à ce type de question désignent les êtres ou les actions qui possèdent la perfection de chaque qualité.

3. *Tí praktéon* ; Que faut-il faire (ou surtout ne pas faire) ? Il s'agit là de prescriptions diverses concernant l'agir.

Voici quelques exemples de réponses à des questions du premier type : « Il (Pythagore) en (ses enseignements) livrait aussi d'une manière mystérieuse sous forme de symboles, écrit Porphyre dans sa *Vie de Pythagore* ; Aristote en a consigné plus d'un, que par exemple il (Pythagore) appelait la mer "pleurs" (de Cronos ?), les Ourses "mains de Rhéa", la Pléiade "lyre des Muses", les planètes "chiens de Perséphone". Le son produit par un coup sur du bronze était la voix de quelque démon prisonnière du bronze. » (V.P. 41, trad. des Places, Les Belles Lettres). Et il en est beaucoup d'autres du même genre : par exemple, un tremblement de terre est produit par les morts qui se rassemblent en masse.

Dans le groupe des réponses aux questions de type *tí málista* ; « qu'est-ce qui est le meilleur, qu'est-ce qui vaut le mieux ? », on trouve ces formules. La chose la plus juste, c'est le sacrifice ; la chose la plus sage, le nombre ; la chose la plus belle, l'harmonie ; la chose la plus vraie, que les hommes sont méchants ; la chose la plus sainte, une feuille de mauve ; les formes les plus belles, celle du cercle et celle de la sphère.

Enfin, le groupe des réponses aux questions de type *tí praktéon* ; « que faut-il faire (ou ne pas faire) ? » est le plus important. Voici une partie de l'inventaire de Porphyre : « Il y avait encore un autre genre de symboles, celui que voici. Ne pas passer par-dessus une balance, c'est-à-dire ne pas chercher plus que sa part. Ne pas tisonner le feu avec un couteau, c'est-à-dire ne pas exciter par des paroles acérées l'homme bouillant de colère. Ne pas effeuiller une couronne, c'est-à-dire ne pas ruiner les lois, car elles sont les couronnes des cités... » (V.P. 42, trad. des Places, Les Belles Lettres). La liste est longue de ces *súmbola* qui présentent ces deux particularités par rapport aux autres ; 1. il s'agit là de préceptes intéressants non le savoir, mais l'agir ; 2. en outre, la formulation de ces préceptes peut être considérée comme symbolique, dans la mesure où, semble-t-il, chaque énoncé est porteur d'un double sens, l'un intéressant la vie matérielle, et l'autre la vie morale, ce second sens ne pouvant être appréhendé que par des initiés.

Ainígmata

C'est d'ailleurs leur double sens qui explique pourquoi les doctrines orales des Pythagoriciens sont aussi qualifiées d'*ainígmata*³², c'est-à-dire d'« énigmes ». Par définition, une énigme, c'est un élément de discours ou un énoncé proposant un sens ambigu ou obscur sous

forme de description ou de définition, et dont il faut deviner le sens voulu. Or, en formulant une doctrine profonde en un langage intelligible pour les non-initiés, on s'exprime par énigme (Clément d'Alexandrie, *Stromates* V 57, 1). Et, aux alentours de l'époque chrétienne, au moment où le pythagorisme connaît un renouveau, parler d'*ainígmôn*, c'est-à-dire « par énigmes », c'est parler *more pythagorico* (Plutarque, *De Iside et Osiride* 9-10, *Moralia* 354 b-e).

En Grèce ancienne, l'énigme comme forme littéraire remontait loin dans le passé. Elle servait notamment à la formulation des oracles. Par ailleurs, tout incline à penser que les préceptes pythagoriciens, dont une liste incomplète a été donnée plus haut, reprenaient non pas une sagesse populaire relativement simple qu'ils auraient formulée de façon abstruse, mais des commandements magiques et rituels liés notamment aux cultes à mystères. Walter Burkert a donné de la chose un certain nombre d'exemples ayant rapport :

1. avec les mystères d'Éleusis, en l'honneur de Déméter et de Perséphone³³ ;
2. avec la fête attique des Haloa (Moissons), célébrée en l'honneur de Déméter, fête qui durait plusieurs jours et qui commençait à Athènes pour s'achever à Éleusis³⁴ ;
3. avec le culte de Trophonios à Lébadée³⁵ ;
4. avec les interdits imposés à leurs « patients » par les « charlatans » contre lesquels se déchaîne l'auteur du traité hippocratique *Sur la maladie sacrée*³⁶ ;
5. avec le culte de Zeus Cynthios à Délos³⁷ ;
6. avec une loi sacrée du temple d'Artémis à Lycosura³⁸ ;
7. et avec un certain nombre d'interdits relatifs aux temples d'Asclépios³⁹.

La dimension religieuse, politique et associative du secret

En plus d'une dimension politique, on retrouve donc dans le Pythagorisme ancien une dimension religieuse qui permet d'établir un rapport entre ces groupes de « philosophes » et ceux des initiés aux mystères d'Éleusis en l'honneur de Déméter et de Perséphone⁴⁰, Pythagore pouvant d'ailleurs, jusqu'à un certain point, être lui-même considéré comme un *shaman*⁴¹.

Dimension religieuse

Or, ce qui caractérise le culte d'Éleusis et ce qui, peut-être, explique l'extrême pauvreté des renseignements le concernant, c'est l'obligation du secret imposée aux initiés. Voici quelques témoignages sur le sujet.

1. L'auteur de l'*Hymne* [homérique] à *Déméter* écrit, en parlant des rites que la déesse vient elle-même de révéler à ceux qui doivent en assurer la célébration sur terre à Éleusis : « il est impossible de les transgresser, de les pénétrer et de les divulguer : le respect des Déesses est si fort qu'il arrête la voix » (v. 478-479, trad. Humbert, Les Belles Lettres).

2. Au cours de la description qu'il fait de la plaine d'Éleusis dans l'*Œdipe à Colone*, Sophocle fait allusion aux mêmes cultes et dans des termes similaires « ... sur les rivages des Torches saintes. C'est là que de Grandes déesses maintiennent d'augustes mystères au profit des humains, sur les lèvres desquels est posée la clef d'or de leurs servants, les Eumolpides [= les descendants d'Eumolpe] » (v. 1049-1052, trad. Mazon, Les Belles Lettres).

3. Par ailleurs, Diodore de Sicile (III 55, 9 ; V 49, 5) témoigne qu'il en allait de même en ce qui concerne les mystères célébrés à Samothrace en l'honneur de la mère des dieux Cybèle (-Rhéa) et de ses fils et serviteurs, les Korybantes.

Mais comment interpréter ce secret ? Une scholie au vers de Sophocle glose ainsi l'expression « la clef d'or » : « l'expression s'explique par le fait que les Mystères sont ineffables (*árrēta*), c'est-à-dire que la langue est retenue par l'interdiction de les divulguer comme si elle était fermée à clef » (Scholie du Laurentianus à *Œdipe à Colone*, v. 1051, éd. Papageorgius, p. 445.22-24). Mais à quoi bon bloquer une langue pour l'empêcher de divulguer ce qui de toute façon est « ineffable », ce qui ne peut être communiqué d'aucune façon ? En fait, le problème réside en partie dans le sens à donner à l'adjectif verbal *árrētos*, qui a pour synonymes *apórrētos* et *anexoistos*. Suivant la grammaire, les adjectifs verbaux en *-tos* expriment soit l'état résultant d'une action achevée comme le participe parfait passif, soit la possibilité (ou plus souvent l'impossibilité), tandis que l'adjectif verbal en *-téos* indique obligation ou nécessité. Mais la règle n'est pas absolue. Parfois, les adjectifs verbaux en *-tos* expriment aussi la nécessité (Platon, *Philèbe* 32 d)⁴².

La chose peut avoir une explication historique et sémantique. En effet, l'adjectif verbal en *-téos* semble être d'un usage plus récent que l'adjectif verbal en *-tos* ; non attesté chez Homère, on en trouve le premier exemple chez Hésiode (*Théog.* 310). D'où cette hypothèse :

en l'adjectif verbal en *-tos*, se seraient d'abord confondues sinon les notions de possibilité et d'obligation, du moins celles d'impossibilité et d'interdiction (lorsqu'intervient la négation). *Mutatis mutandis*, ne dit-on pas en français : « voilà quelque chose qu'on ne peut pas faire », en voulant dire : « Il est interdit de faire cela » ?

Quoi qu'il en soit, suivant Plutarque⁴³ et Nicomaque de Gêrase⁴⁴, la doctrine des Pythagoriciens était, tout comme celle des Mystères, *árrētos*. Or, dans un contexte mathématique, comme celui où avait pris racine et se développait le Pythagorisme ancien, l'adjectif *árrētos* se voit affecté d'une valeur supplémentaire, celle d'« inexprimable » (en nombres), c'est-à-dire d'« irrationnel »⁴⁵. C'est d'ailleurs par une association de l'idée de secret et de l'idée d'irrationalité que W. Burkert tente de rendre compte de la version suivant laquelle Hippase aurait été puni de mort pour avoir violé le secret de l'irrationalité.

Dimension politique

*

Il n'y a pas contradiction entre la dimension religieuse des groupes pythagoriciens et leur dimension politique. D'ailleurs tout groupe politique s'exprime lui-même à travers un culte commun, et tout groupe religieux exerce d'une façon ou d'une autre une action politique. À Athènes par exemple, la mutilation des Hermès et la profanation des Mystères constituèrent un événement politique qui entraîna directement la défection d'Alcibiade et indirectement l'échec de l'invasion de la Sicile⁴⁶. Inversement, la remise en cause du sacrifice sanglant à Athènes en particulier et dans les autres cités de Grèce ancienne en général eût constitué une remise en cause radicale non seulement en matière religieuse, mais même sur un plan politique ; voilà probablement pourquoi, comme le suggère Walter Burkert, les Pythagoriciens auraient accepté un certain nombre de compromis qui leur permirent d'accommoder leur doctrine de la transmigration des âmes avec l'institution du sacrifice sanglant⁴⁷.

Quoi qu'il en soit, considéré d'un point de vue politique, le secret a avant tout une fonction de protection. Un petit groupe ne peut préserver son existence face à une masse hostile, potentiellement à tout le moins, sur laquelle il veut exercer une influence, qu'en interdisant à ses membres la communication de ce qui lui permet de justifier ses prétentions au pouvoir, et en se dotant de mots-de-passe qui lui permettent de reconnaître amis et ennemis.

Dimension associative

Plus généralement, le secret présente une dimension associative. Il permet de préserver l'identité collective que les membres d'un groupe n'ont pu acquérir qu'en renonçant à leur identité personnelle, cette identité collective coïncidant par ailleurs avec l'identité de celui qui est le chef réel ou symbolique du groupe, et à qui on attribue tout point de doctrine. Bien plus, le secret permet d'établir entre les membres du groupe une certaine hiérarchie dans la mesure où l'accès au droit de parole varie en fonction de la proximité de tel ou tel membre par rapport au chef réel ou symbolique de ce groupe.

Voilà donc ce qu'il en est de la pratique et de la signification du secret dans le Pythagorisme ancien en Italie du Sud au V^e et au IV^e siècle av. J.-C.

Remerciements

Je tiens à remercier Jean-Louis Cherlonneix, Sylvain Matton, Denis O'Brien, Jean Pépin et Alain Segonds, qui ont bien voulu lire le manuscrit de cette contribution et me faire des remarques sur son contenu et sur sa forme.

Abréviations

D.K. : Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^e éd. par Walther Kranz, Berlin, Weidmann, 1951-1952 [3 tomes].

Jamblique, V.P. : Jamblique, *Sur la vie pythagoricienne* [*Peri tou puthagorikoû biou*], éd. Ludwig Deubner [1937], editionem addendis et corrigendis adiunctis curavit U. Klein, Stuttgart (Teubner) 1975. Il s'agit là non d'une biographie proprement dite, mais d'un ouvrage sur le meilleur mode de vie.

Porphyre, V.P. : Porphyre, *Vie de Pythagore* [*Puthagôrou bíos*], texte établi et traduit par É. des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1982. Il s'agit-là d'une véritable biographie, ressortissant au même genre que la *Vie de Plotin*, dont Porphyre fit précéder son édition des *Ennéades*.

NOTES

1. Aristoxène de Tarente, frag. 16 Wehrli = Porphyre, V.P. 9 ; Apollodore d'Athènes, *FGH* 244 F 338-339 Jacoby.
2. Pausanias III 19, 11-13.
3. Le nombre varie selon les auteurs : 2 000 pour Nicomaque de Gérase, chez Jamblique, V.P. 30 = Porphyre, V.P. 20 ; 300 pour Apollonius, chez Jamblique, V.P. 254, 260 ; et 600 pour Jamblique, V.P. 29 et Diogène Laërce VIII 15.
4. Diodore XII 9, 2 sq. = DK 14 A 14.
5. L'information se fonde sur les témoignages d'Aristote (frag. 191 Rose) et de ses disciples, Aristoxène (frag. 18 Wehrli = Jamblique, V.P. 249) et Dicéarque (frag. 34 Wehrli = Porphyre, V.P. 56).
6. Sur le sujet, cf. É. Will, *Le monde grec et l'Orient*, I : *Le V^e siècle* (510-403), Paris (P.U.F.) 1972, p. 239.
7. Sur le phénomène de l'*hetairia* en Grèce ancienne du VI^e au IV^e siècle av. J.-C., cf. F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V sec. a. C.*, Roma (l'Erma di Bretschneider) 1957 ; F. Ghinatti, *I gruppi politici ateniesi fino alle guerre persiane*, Roma (l'Erma di Bretschneider) 1970 ; et Ch. Pecorella Longo, "Eterie" e gruppi politici nell'Atene del IV sec. a. C., Firenze (Olschki) 1971. Et sur l'influence politique des Pythagoriciens en Italie du Sud, cf. K. von Fritz, *Pythagorean politics in Southern Italy ; an analysis of the sources*, New York (Columbia Univ. Press) 1940.
8. É. Will, *Le monde grec et l'Orient*, I : *Le V^e siècle* (510-403), Paris (P.U.F.) 1972, p. 239.
9. La principale source concernant ces événements dramatiques est Aristoxène (frag. 18 Wehrli = Jamblique, V.P. 249). Cf. aussi Dicéarque (frag. 34 Wehrli = Porphyre, V.P. 56) et Polybe (II 39).
10. Diogène Laërce VIII 79.
11. W. Burkert, « Craft versus Sect : The problem of Orphics and Pythagoreans », dans *Jewish and Christian self-definition*, vol. III : *Self-definition in the Graeco-roman world*, ed. by Ben F. Weyer and E.P. Sanders, London (S.C.M. Press), 1982, pp. 1-22 ; pp. 183-189 notes.
12. B.R. Wilson, *Sects and society*, London (Weidenfeld & Nicolson) 1961 ; *Religious sects* London (Weidenfeld & Nicolson) 1970 ; trad. française, *Les sectes religieuses*, Paris (Hachette) 1970.
13. A. Momigliano, « The social structure of the ancient city », *Anthropology and the Greeks*, ed. S.C. Humphreys, London, Henley & Boston (Routledge & Kegan Paul) 1978, p. 179-193.
14. Aristote, frag. 192 Rose = Jamblique, V.P. 31. Pour une approche plus générale du phénomène, cf. G. Boas, « Ancient testimony to secret doctrines », *Philosophical Review* 62, 1953, pp. 79-92 ; cet article concerne Aristote, Platon et les Pythagoriciens.
15. Aristoxène, frag. 43 Wehrli = Diogène Laërce VIII 15-16.
16. Dicéarque, frag. 33 Wehrli = Porphyre, V.P. 19.
17. Tout ce qui suit s'inspire des travaux de E.A. Havelock, *Preface to Plato*, Oxford (Blackwell) 1963 ; *Origins of Western literacy*, Toronto (Institute for Studies in Education) 1976, trad. en français par E. Escobar Moreno, sous le titre : *Aux origines de la civilisation écrite en Occident*, Paris (Maspero) 1981 ; *The literate*

revolution in Greece and its cultural consequences [recueil d'articles], Princeton (Princeton Univ. Press) 1982.

18. J. Chadwick a raconté l'histoire de cette découverte dans *The decipherment of Linear B*, Cambridge (Univ. Press) 1958, Hardmondsworth (Penguin Books) 1961 ; trad. française par P. Ruffel, *Le déchiffrement du Linéaire B*, Paris (Gallimard) 1972.

19. Cf. F.G. Kenyon, *Books and readers in ancient Greece and Rome*, Oxford (Clarendon Press) 1932, 1951², p. 20-23.

20. Aristoxène, frag. 43 Wehrli = Diogène Laërce VIII 15 ; Dicéarque, frag. 33 Wehrli = Porphyre, V.P. 19 ; Jamblique V.P. 199 ; cf. Plutarque, *Alex. fort.* I 4, *Moralia* 328 a.

21. Ce terme est le seul utilisé pour désigner les doctrines pythagoriciennes dans les chapitres 82 à 86 de la V.P. de Jamblique, qui reprennent des informations se trouvant dans les ouvrages d'Aristote consacrés aux Pythagoriciens. Sur le sujet, cf. W. Burkert, *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge [Mass.] (Harvard Univ. Press) 1972, p. 166 sq. ; il s'agit là de la traduction par E.L. Minar Jr. d'une version révisée de *Weisheit und Wissenschaft : Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg (Verlag Hans Carl) 1962. Dans ce qui suit, je suis de très près cet ouvrage de W. Burkert, devenu un classique.

22. Jamblique, V.P. 199.

23. Jamblique, V.P. 73.

24. Selon Nicomaque de Gêrèce, chez Jamblique, V.P. 30 = Porphyre, V.P. 20 ; Jamblique, V.P. 74, 185.

25. Timée de Tauroménion *FGrH* 566 F 13 = Diogène Laërce VIII 10 ; cf. Jamblique, V.P. 72 sq.

26. Jamblique, V.P. 53, 88, 255. Pour la formule *autós épha*, cf. Diogène Laërce VIII 46.

27. L'anecdote a été rapportée sous différentes formes ; l'une de ces versions se trouve chez Jamblique (V.P. 88, *Comm. math. scient.* 77. 18 sq. Festa). Pour une étude d'ensemble, cf. K. von Fritz, « The discovery of incommensurability by Hippasos of Metapontum », *Annals of mathematics* 46, 1945, p. 242-264.

28. Sur le sujet, cf. L. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris (Champion) 1915, p. 249 sq.

29. Voici trois témoignages en ce sens : 1. Anaximandre de Milet (le jeune, fin VI^e, début V^e av. J.-C.) aurait écrit une *Explication des symboles pythagoriciens* (*Sumbólōn puthagorēōn exégēsis*), cf. la *Souda*, s.v. *Anaximandros* (I, 179.1-5 Adler = *FGrH* 9 T 1 = DK 58 C 6) ; Philochore (340 ?-256 ? av. J.-C.) aurait écrit un livre intitulé *Sur les symboles* (*Peri sumbólōn*), dont tout porte à croire qu'il faisait référence au Pythagorisme (cf. *FGrH* 328 T 1 Jacoby) ; Androcyde (1^{er} siècle av. J.-C.) aurait écrit un livre *Sur les symboles pythagoriciens* (*Peri puthagorikōn sumbólōn*), cf. Tryphon (*Rhetores graeci* III 193.31 sq. Spengel). Selon W. Burkert (*Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge [Mass.] (Harvard Univ. Press) 1972, p. 175-176), il s'agit là du terme qui prévalut pour désigner les doctrines pythagoriciennes en dehors de la tradition aristotélicienne, où ces doctrines étaient qualifiées d'*akoúsmata* (cf. n. 21).

30. Sur le pentagramme dans la tradition pythagoricienne, cf. W. Burkert, *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge [Mass.] (Harvard Univ. Press) 1972, p. 176 n. 81, p. 460-1, n. 65-7.

31. On trouvera un inventaire commenté de ces *súmbola* dans le livre d'A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris (Champion) 1915, p. 269 sq.

32. Cf. Tryphon, *Peri tropōn* (*Rhetores graeci* III, p. 193.14 sq. Spengel) ; Démétrius de Byzance (un péripatéticien du 1^{er} siècle av. J.-C.), chez Athénée X 452 d ; Plutarque, *De Iside et Osiride* 9-10, *Moralia* 354 b-e ; Philopon, *In Aristotelis De anima libros commentaria*, CAG XV, comm. à I 3, 406 b 25, p. 116.27-29 Hayduck ; Olympiodore, *In Phaedonem* 8.22-24 Norvin = I § 13.2-3 Westerink. Il s'agit là de témoignages tardifs ; mais ils se bornent à développer une idée que suggère le terme *súmbolon*.

33. Porphyre, *De abstinence* IV 16 ; *Hymne* [homérique] à *Déméter* 50 ; [Alexandre Polyhistor, *Puthagoriká hupomnēmata*], chez Diogène Laërce VIII 33.

34. *Scholia in Lucianum*, pp. 278.29 - 281.3 Rabe.

35. Cratinus, frag. 221 Kock (I, p. 80) = Athénée VII 325 e ; Pausanias IX 39, 5 et 8.

36. *Sur la maladie sacrée*, VI 355-357 Littré.

37. Inscription de Délos 2529 = Zieben *L[eges] S[acrae]* 91.

38. *SIG²* 999.

39. Cf. F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie mineure*, Paris 1955, n° 14 (pour Pergame) ; cf. aussi Jamblique, V.P. 126 (pour Épidaure).

40. Sur les mystères d'Eleusis, le livre de référence est celui de G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian mysteries* Princeton (Univ. Press) 1961.

41. C'est le jugement de W. Burkert, *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge [Mass.] (Harvard Univ. Press), p. 162-5.

42. Sur tout cela, cf. J. Pépin, « L'arcane religieux et sa transposition philosophique dans la tradition platonicienne », *Mélanges Mario Dal Pra*, Milano (Franco Angeli) 1984, pp. 18-35.

43. Plutarque, *Numa* 22.

44. Chez Porphyre V.P. 57 = Jamblique, V.P. 252.

45. Platon, *Rép.* VIII 546 c.

46. Sur cet épisode tragique, cf. É. Will, *Le monde grec et l'Orient I : Le V^e siècle (510-403)*, Paris (P.U.F.) 1972, pp. 346-358.

47. Sur le sujet, cf. W. Burkert, *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Cambridge [Mass.] (Harvard Univ. Press) 1972, pp. 180-183.

IN ORPHÉE ET L'ORPHISME
DANS L'ANTIQUITE
GRÉCO-ROMAINE