

On l'a du même auteur l'excellent article sur l'art populaire grec dans la Grande Encyclopédie éditée par la maison Eleftheroudakis (art. *ΕΛΛΑΔ* pp. 383-391, 110 pl. dont 6 en couleurs ; 1929).

Citons encore ses *Υποδείγματα ελληνικής διακοσμητικής*, Athènes, 1929, avec 26 planches de modèles de broderies grecques ; et enfin un dernier livre en préparation, et qui doit paraître prochainement, sur l'art populaire des Grecs du Roumlouki (groupe de villages de la Macédoine.)

Athènes

Octave MERLIER

De Pythagore à Jésus.

Isidore LÉVY. *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*. Paris, Leroux, 1926, 152 pp. 8°.

La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine. Paris, Champion, 1927, 352 pp. 8°.

Il y a quatre-vingt six ans, dans un *Essai psychologique sur Jésus Christ* resté longtemps inédit, (1) Renan reprochait à Pierre Leroux et à l'école française de critique évangélique « d'attribuer au christianisme une origine essentiellement hellénique, de faire dériver de la philosophie grecque l'enseignement de Jésus. « Cette hypothèse », écrivait-il (2), « me semble renfermer une grave erreur... J'espère démontrer que la source a été pure de tout hellénisme et qu'elle est toute juive. » Et plus loin (3) : « Je pose comme un fait historique qu'à l'époque de Jésus-Christ presque aucun échange d'idées n'avait eu lieu entre la Grèce et le judaïsme et que si l'on en trouvait quelques traces, ces traces sont totalement insuffisantes pour expliquer Jésus-Christ. »

Il se pourrait fort bien que la critique, ou du moins qu'une certaine critique fût précisément en train de revenir à la position que Renan caractérisait — pour la condamner — en 1845. Rien, en tout cas, de plus opposé au postulat admis à cette date par le futur

(1) Publié dans la *Revue de Paris*, t. 27 (1920), pp. 225-261.

(2) *Ibid.*, p. 230.

(3) *Ibid.*, p. 239.

auteur de la *Vie de Jésus* que l'attitude qu'adopte vis-à-vis du problème des origines M. Isidore Lévy, dont nous nous proposons d'examiner, dans les pages qui vont suivre, les deux ouvrages : *Recherches sur les sources de la Légende de Pythagore* et *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine*.

Que la source formelle et directe du christianisme soit « toute juive », cela paraît difficile à nier, et personne, pensons-nous, ne songe à le faire. Mais si le christianisme est sorti du judaïsme, ce judaïsme lui-même, fait remarquer, après d'autres, M. Lévy, n'était plus, il s'en faut de beaucoup, le judaïsme classique, celui que nous fait connaître la Bible hébraïque : c'était un judaïsme alexandrin, fortement influencé par certaines doctrines philosophiques grecques, et dont une activité déjà séculaire consistait précisément à adapter à l'ancien fonds de croyances sémitiques l'esprit nouveau qu'il devait à la Grèce ; emprunt si parfaitement déguisé, adaptation si ingénieuse que son caractère a complètement échappé aux siècles suivants. Pourtant, pense M. Lévy, à force d'insistance et d'ingéniosité, la preuve de ces influences finit par ne plus se dérober et nous constatons alors que le fond des croyances religieuses, des spéculations théologiques, des légendes pieuses même de la Judée romaine se rattache en réalité à la philosophie grecque beaucoup plus qu'il ne prolonge le passé lointain d'Israël.

Empruntons aux recherches même de M. Lévy un exemple caractéristique (*Légende*, p. 324). Au scribe qui lui demande quel est le premier des commandements, Jésus répond qu'il faut aimer Dieu de tout son cœur et de toute son âme « et son prochain comme soi-même ». (*Marc* 12, 28-31 ; *Math* 22, 34-40 ; *Luc*. 10, 25-27). Ces deux commandements, dont l'interlocuteur de Jésus reconnaît qu'ils valent plus que tous les sacrifices (*Marc* 12, 32-34) sont transcrits, l'un du *Deutéronome* 6, 5, l'autre du *Lévitique*, 19, 18. Mais on a remarqué (Wellhausen, *Ev. Marci*, p. 103) que la juxtaposition systématique qui en fait un code abrégé de morale constitue à elle seule une innovation importante, dont Jésus peut passer pour l'auteur. Mais alors, ne paraît-il pas fort vraisemblable que nous avons ici, comme le dit M. Lévy, « la réduction à deux préceptes dont l'Ancien Testament fournit la formule » de la morale des Esséniens, qui, selon Philon, se résumait en ces trois principes : *φιλόθεον, φιλόανθρωπον, φιλάρετον*. (*Q. o. p. l.* §§ 83 s.) ? « Même quand il glori-

fié la Loi, conclut. M. Lévy, l'Évangile suit le sillage du judaïsme hellénisant. » (*ibid.*)

Ce judaïsme alexandrin, M. Lévy l'a étudié patiemment, et s'est attaché à démêler plus exactement les influences principales qu'il paraît avoir subies. Il conclut que toute la littérature juive de ce temps porte l'empreinte profonde d'un système philosophique particulier (dont l'importance dans le monde hellénistique a dû être plus grande encore qu'on ne le croit) de cet ensemble de spéculations mystiques, morales et politiques qui constitue la philosophie pythagoricienne, ou, si l'on veut, néo-pythagoricienne. Obéissant d'ailleurs à un scrupule de méthode dont on ne l'a pas assez loué, il a fait précéder cette étude d'influence d'un examen critique extrêmement serré des sources de la légende de Pythagore.

Les thèses de M. Lévy nous paraissent valoir la peine, quelle que soit la conclusion à laquelle leur critique nous conduira, d'être résumées, à l'intention des lecteurs qui n'en auraient pas pris connaissance directement, et c'est ce premier travail de critique des sources, qui remplit toute une brochure de 150 pages, qu'il convient avant tout d'analyser.

La source principale de notre connaissance de la Légende de Pythagore est constituée par les *Vies* tardives, les seules qui nous soient parvenues intégralement, de Diogène Laërce, de Jamblique et de Porphyre, et l'auteur s'est efforcé naturellement de remonter jusqu'aux sources de ces documents eux-mêmes. Remarquons avec lui qu'il serait absolument illusoire, et d'ailleurs sans intérêt pour une étude de ce genre, de prétendre remonter au Pythagore historique. Le personnage se dérobe ; sa vie et ses doctrines sont irrévocablement obnubilées par une construction mythique et mystique séculaire. Tout ce qu'on peut faire, c'est essayer de reconstituer partiellement cette figure du Thaumaturge, telle que l'ont fixée des écrivains postérieurs, dont les plus anciens sont Aristote (ou l'auteur du *Περὶ τῶν Πυθαγορείων*), Andron d'Ephèse, Eratosthène, et surtout Héraclide le Pontique, contemporain d'Aristote. L'influence de la littérature héraclidéenne a dû être considérable. Malheureusement nous n'en avons que deux misérables fragments, relatifs à une *Descente aux Enfers*, et nous sommes réduits à chercher les débris épars d'Héraclide dans les extraits, conservés par Diogène Laërce, d'Hiéronyme de Rhodes et de la parodie d'Hermippe. Une conception plus rationaliste de la vie du Sage paraît prévaloir,

après Héraclide, avec Aristoxène de Tarente (dont la comparaison avec les fragments d'Aristote par exemple montre qu'il élimine régulièrement de sa biographie le romanesque et le merveilleux) ; avec Dicéarque, avec Timée de Tauroménion qui, lui aussi, semble avoir régulièrement omis les éléments surnaturels qu'il trouvait dans ses sources, diverses et fort librement utilisées. Des biographies Néanthe et Satyros, il ne reste presque rien. Androcyde, auteur d'un *Περὶ πυθαγορικῶν συμβόλων*, est intéressant par ses commentaires des symboles pythagoriciens, dont il subsiste quelques fragments. « Androcyde accompagne la lettre des préceptes d'une « glose qui fait de vieux tabous le vêtement d'une prescription morale. Cette interprétation allégorique fera loi dans la littérature « postérieure ». (Sources p. 67). Sur des conjectures plus ou moins plausibles, on attribue à cet Androcyde un assez grand nombre d'informations dont Jamblique conserve la trace. M. Lévy conteste, par de bons arguments, l'étendue de cette restitution (pp. 69-70).

Il y a eu aussi des « Livres apocryphes », Les Trois Livres, *Τρία Ἐγγράμματα*, (Physikon, Paideutikon, Politikon) ou *Πυθαγορικὰ ὑπομνήματα* difficilement datés (pp. 73-75). L'apocryphe semble avoir été « largement tributaire d'Héraclide » (1) (p. 79).

M. Lévy en arrive ainsi à la discrimination, extrêmement délicate, des sources des *Vies* de l'époque impériale. Les sources de Diogène Laërce se dérobent décidément à la recherche ; pour Porphyre, on sait que depuis Rohde on y reconnaît les matériaux fournis par quatre modèles : une *Biographie érudite*, le Roman d'Antonios Diogénès sur les *Merveilles qui sont par delà Thulé* ; la Vie de Pythagore de Nicomaque de Gêrasa, les *Placita* de Modératos. Mais la répartition du contenu de l'opuscule de Porphyre est loin d'être aisée ; Rohde lui-même et les critiques qui l'ont suivi ont beaucoup varié dans le détail. M. Lévy s'arrête (p. 92) à un système de répartition qui a notamment le mérite d'échapper, grâce à la comparaison avec Diogène Laërce, à une excessive rigueur dans la recherche des sources des c. 54-57 et 58 (p. 92, n. 1).

On obtient ainsi des restes importants de deux biographies de Pythagore : celle d'Antonios Diogénès (1^{er} siècle de l'ère chrétienne) qui nous renseigne sur la première partie de la vie de Pythagore,

(1) On notera qu'indépendamment de M. Lévy, M. W. Theiler (*Gnomon* 1926) était arrivé au même résultat.

et celle de Nicomaque (début de l'époque des Antonins?) surtout intéressante pour la partie italienne de sa vie.

Il nous faut ici, interrompant pour un instant ce rapide résumé, présenter une observation de détail. Jamblique reproduit généralement lui aussi, les épisodes que Porphyre doit à Nicomaque ; son récit est souvent plus complet et présente des divergences avec celui de Porphyre. Par exemple, dans l'épisode du guet-apens de Crotone tel que le reproduit Porphyre, les disciples de Pythagore périssent dans les flammes allumées par leurs ennemis ; d'autres, semble-t-il, sans doute ceux qui avaient réussi à s'échapper du brasier, sont lapidés : *πάντας πανταχῇ ἐνέπρησαν αὐτοῦ τε καὶ κατέλευσαν*. Chez Jamblique (c. 252) nous lisons que ce sont les incendiaires qui furent, en châtiment de leur forfait, lapidés et privés de sépulture par les « Italiotes » : *αὐτοὶ τε ὑπὸ τῶν Ἰταλιωτῶν κατελεύσθησαν ἐπὶ τούτῳ καὶ ἐξεργήσαν ἄταφοι*. Il ne nous paraît pas aussi facile qu'à M. Lévy de décider si c'est bien Jamblique qui transcrit correctement sa source, comme le croit Delatte, ou si c'est Porphyre, comme notre auteur le pense, après Nauck (p. 97 : « il y a tout lieu de croire que ce sont les victimes de l'attaque qui ont été lapidées ». Argument spécieux !) En tout cas, la solution adoptée par M. Lévy est bien compliquée : « Mais les mots qui suivent chez Jamblique et n'ont pas de correspondant chez Porphyre doivent avoir figuré chez Nicomaque : il s'agit du traitement qui a été infligé ultérieurement aux meurtriers. Porphyre a retranché ce détail, Jamblique a mal lu le texte antérieur. » Pourquoi admettre que les meurtriers ont été privés de sépulture si l'on ne veut pas croire qu'ils ont été lapidés ? La privation de sépulture (plutôt que violation) dont il est question ici paraît pourtant bien la conséquence de leur supplice. Et il n'est pas du tout certain que ce membre de phrase ait eu son correspondant dans le texte de Nicomaque : il pourrait aussi n'être qu'une interpolation commentant *κατελεύσθησαν* (dans le cas où cette forme représenterait une corruption de *κατέλευσαν*, et non l'inverse). Il est évident que le problème est un problème de critique textuelle : le nœud de la question est la substitution dans Porphyre de *αὐτοῦ τε* à *αὐτοὶ τε* de Jamblique, mais il est bien difficile de dire dans quel sens s'est faite la corruption.

En tout cas, on a bien compris que, selon M. Lévy, la lapidation se rapporte aux « Pythagoriens », la privation ou violation de sépulture aux meurtriers. Dans la section suivante, consacrée à l'exa-

men des sources de Nicomaque (pp. 98-102), M. Lévy revient sur la question : « Alors que d'après Aristoxène la Grande-Grèce laisse le forfait impuni, Nicomaque veut que les coupables aient été lapidés par les Italiotes et que leurs corps aient été arrachés des tombeaux : contamination évidente, quoique inaperçue, de l'histoire du crime de Cylon de Crotone par celle de cet autre *κυλῶνειον ἄγος* qui eut pour conséquence la lapidation des partisans de Cylon d'Athènes et la violation de la sépulture des Alcéméonides morts » (p. 100). Comme on le voit, M. Lévy semble avoir oublié sa propre solution. A part cela, l'explication de l'intrusion du motif du châtiment chez Nicomaque paraît bonne, et la petite contradiction que nous avons signalée entre la p. 97 et la p. 100 n'est qu'une inadvertance, qui doit sans doute s'expliquer par une longue hésitation — bien compréhensible — sur la raison de la divergence Porphyre-Jamblique.

Continuons notre examen des *Recherches sur les sources*, et passons, avec M. Lévy, de l'étude des sources de Porphyre à celle des sources de Jamblique. A côté de Nicomaque et d'Apollonios, sources entre lesquelles Rohde partage la Vie de Pythagore, il reconnaît une troisième source, l'« Anonyme ». (p. 104 ss.). Cette hypothèse repose notamment sur un détail, infime, mais sûr : Jamblique 134, presque identique à Porphyre 27 reproduisant Nicomaque, appelle, d'accord avec Diogène Laërce VIII, 11, *Nessos* le fleuve que Porphyre nomme *Kaukasos*. D'autres indices assez concluants obligent à refuser à Nicomaque et à Apollonios à la fois le contenu de Jambl. 91-3 et 29. Mais il n'en est pas moins vrai que des hypothèses de ce genre, qui prétendent tirer au clair la contamination de sources inconnues (cf. p. 114), nous font quelque peu perdre pied. On est plus effrayé que convaincu par la souplesse extraordinaire avec laquelle l'auteur tire des moindres indices des conclusions formelles. Certains arguments d'ailleurs étonnent par une rigueur logique qui ne paraît pas légitime. Par exemple, M. Lévy a beau jeu pour refuser à Apollonios, que nous connaissons si mal, le contenu de Jambl. 58-9 sous prétexte qu'Apollonios a donné place ailleurs (à la fin du premier discours de Crotone) « à l'idée qui fournit l'entrée en matière de Jambl. 58 » (p. 113). Mais il vient de repousser également (p. 112) l'attribution du morceau à Nicomaque, « car, dit-il, dans le lot de Nicomaque figure (§§ 159-160) un développement qui paraît être un remaniement défiguré de Jambl. 58-59

et il n'est pas vraisemblable que ce soit par l'entremise du même tradent que Jamblique ait connu les doublets. » La présomption tirée de l'absence normale de redites dans un texte bien composé ne paraît déjà pas un argument bien fort : mais elle nous choque bien plus à propos de Jamblique, dont l'œuvre est conservée, qu'à propos d'Apollonios : on ne voit pas que la composition lâche et diffuse de la *Vie de Pythagore* nous autorise à dire qu'il ne s'est jamais copié ou démarqué lui-même, ni surtout à user de cette proposition comme d'un postulat implicite. Mais c'est un des défauts de la méthode de M. Lévy, nous aurons encore l'occasion de nous en apercevoir, que de considérer toute œuvre qui peut trouver place dans sa démonstration comme un simple chaînon dans la transmission des légendes et de négliger un peu trop les déformations possibles, conscientes ou involontaires, le « coefficient personnel ». Nous n'insisterons donc pas davantage sur l'« Anonyme », source de Jamblique, qui pourtant, la chose vaut d'être signalée, est une des rares hypothèses de l'auteur qui ait trouvé grâce aux yeux d'un de ses juges les plus sévères ⁽¹⁾.

Un problème dont l'importance pour les recherches de M. Lévy n'échappera à personne, est le suivant : quelle est, dans l'œuvre d'Apollonios, *historien de l'époque impériale*, la part d'invention personnelle ? On s'est attaché à réfuter à la fois la thèse selon laquelle le roman d'Apollonios serait une falsification continuelle (thèse de Rohde, cité p. 118 : « Il est sage de ne lui accorder aucune créance, de ne chercher chez lui aucune lumière sur la légende de Pythagore : ce serait se méprendre que de croire qu'il a rassemblé des contes plus anciens ») et l'hypothèse plus récente (p. 122 ss.) de Kothe, reprise par Delatte, pour qui Apollonios serait, dans une large mesure, tributaire de Timée. En ce qui concerne la première thèse, il est très vrai que la comparaison avec les documents parallèles ou antérieurs (Nicomaque, Dicéarque, etc...), quand elle est possible, montre que le schéma général des contes touffus d'Apollonios ne date certainement pas de lui. Il est infiniment vraisemblable qu'il a surchargé beaucoup plus qu'altéré les éléments traditionnels qu'il empruntait à ses sources disparates. Quant à l'hypothèse timéenne, nous ne nous risquerons guère à la juger : sa démonstration comme

sa réfutation sont également délicates, et nous touchons vraiment ici au « domaine réservé » des spécialistes de la Légende de Pythagore.

Un des chapitres les plus curieux du livre de M. Lévy est celui qu'il a consacré aux pastiches de biographies pythagoriciennes. Le plus important de ces pastiches est la *Vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate. Il y a longtemps qu'on a montré (NIELSEN, *Apollonios fra Tyana*, Copenhague, 1879) que presque tous les épisodes de la vie d'Apollonios trouvent leur correspondant dans la biographie légendaire de Pythagore. Les derniers doutes qu'on pourrait avoir ne résisteront pas au tableau comparatif qui s'étend de la p. 130 à la p. 135. Les comparaisons qu'on peut faire avec le « roman d'Apollonios » ont même permis à Miller et à Meyer de préciser davantage : il semble bien que la source directe de Philostrate est presque toujours cette *Vie de Pythagore* qu'Apollonios de Tyane lui-même (si du moins cette identification est juste) avait composée. Le pastiche de Philostrate, adapté à la biographie d'Apollonios de Tyane, personnage historique, ne peut par le fait même observer une rigoureuse et constante fidélité à son modèle. Il pourra néanmoins nous aider à la reconstitution de la légende de Pythagore chaque fois que l'imitation a entraîné quelque disparate, chaque fois qu'un détail du récit convient de toute évidence à Pythagore beaucoup mieux qu'à Apollonios. (Ainsi les cygnes qui, chez Philostrate, I, 5, saluent la naissance d'Apollonios « sont fidèles à un emploi traditionnel en saluant la descente sur terre de l'incarnation d'Apollon », Pythagore, alors qu'Apollonios incarne non Apollon, mais Protée : *Légende*, p. 14). C'est ce que M. Lévy a fort bien vu, et dont il fait grand usage dans la seconde partie de son travail. Intéressantes aussi les traces d'Héraclide le Pontique qu'il découvre chez Philostrate (p. 138 n. 7). Le Pérégrios et l'Alexandre d'Abonoutikhos de Lucien doivent, eux aussi, plusieurs traits à Pythagore ou à son hypostase, Apollonios. Alexandre se compare d'ailleurs lui-même à Pythagore (c. 4) et il est indirectement disciple d'Apollonios (cf. Lévy pp. 138-141). Enfin, le dernier texte invoqué est de ceux qu'on ne s'attendait guère à voir en cette affaire. Reitzenstein a montré jadis que la *Vie de S. Antoine* d'Athanase d'Alexandrie a fait des emprunts importants à une *Vie de Pythagore*. M. Lévy le croit aussi, et les rapprochements qu'il fait ou reproduit sont curieux et même convaincants (p. 142 ss.). Il en résulte qu'Athanase

(1) A. DELATTE, *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, t. VIII (1929), p. 648.

comparé à Philostrate nous permettra quelquefois de remonter avec vraisemblance jusqu'à Pythagore.

Tel est ce premier ouvrage, dont nous ne sommes pas seuls à trouver la méthode consciencieuse et les conclusions généralement acceptables. Après avoir ainsi classé les monuments de la légende, l'auteur conclut en annonçant en ces termes la partie toute personnelle de ses travaux : « ... des documents égyptiens (le conte démotique de Siosiri) ou judéo-alexandrins (les Vies grecques de Moïse) peuvent aider à relier les membres épars et révèlent la capitale influence de ces contes décriés : le Pythagore de la Légende a conquis l'Orient, et, par l'Orient, le Monde » (p. 149).

M. Lévy va donc essayer, dans son second livre, de reconstituer cette biographie légendaire, source des Vies de l'époque impériale, déjà constituée, selon toute vraisemblance, à l'époque hellénistique.

D'abord la légende miraculeuse de la Naissance, d'après Apollonios, que Jamblique ne mentionne que pour la repousser : Pythagore est né d'Apollon et de Pythaïs ou Parthénis, épouse de Mnésarque de Samos. (*Jambl.* 5, *Porph.* 2). Mais le texte de Jamblique est loin d'être clair : il écarte la tradition selon laquelle Apollon se serait uni à Pythaïs et l'aurait rendue mère au moment où Mnésarque et Pythaïs consultaient l'oracle de Delphes, qui leur annonça la future naissance de Pythagore. Mais pourtant, nous dit-il, l'âme de Pythagore procède d'Apollon, dérive de son *ἡγεμονία*, est unie à lui par quelque lien de dépendance ou même par quelque relation plus directe encore : *τὸ μέντοι τὴν Πυθαγόρου ψυχὴν ἀπὸ τῆς Ἀπόλλωνος ἡγεμονίας οὖσαν εἴτε συνοπαδὸν εἴτε καὶ ἄλλως οἰκειότερον ἔτι πρὸς τὸν θεὸν τοῦτον συντεταγμένην καταπεπέμφθαι εἰς ἀνθρώπους...* Ceci est à rapprocher à la fois des légendes de Perictione, d'Olympias et d'Alemène, et des doctrines pythagoriciennes sur l'âme. Le *Pseudomantis* pythagoricien de Lucien a, lui aussi, les deux natures ; son âme, sa *ψυχή* est celle de Pythagore ; son *νοῦς* vient de Zeus. D'autre part, la réplique de Philostrate éclairera pour nous la légende de la naissance de Pythagore. En interprétant l'épisode de Protée, dont Apollonios de Tyane est l'incarnation, M. Lévy en retient « l'idée d'une manifestation du dieu à la jeune mère qui apprend qu'elle donnera naissance à un être qui est en quelque manière le dieu même » (p. 10).

Cette tradition sur la naissance de Pythagore est-elle plus ancienne qu'Apollonios ? Les textes aristotéliciens déjà enseignent

que « la nature de Pythagore est distincte à la fois des dieux et des hommes », et que Pythagore est un dieu incarné. L'identification de Pythagore à Apollon hyperboréen paraît également remonter à Héraclide le Pontique, et l'interprétation par le *νοῦς* et la *ψυχή* la rend parfaitement conciliable avec la doctrine également héraclidéenne des incarnations humaines successives du Philosophe, aussi bien que la paternité humaine de Mnésarque est conciliée par Jamblique avec l'intervention apollinienne. Le caractère de cette version de la naissance s'éclaire quand on la rapproche des légendes plus anciennement attestées qui se rattachent à la naissance de Platon, à celle d'Alexandre et à celle d'Héraklès. Il s'agit dans toutes ces traditions (p. 13) « de la vierge en puissance de mari vers laquelle le dieu descend sous forme de *φάσμα* ou de rayon fulgurant ».

Il est donc possible, encore que la chose ne soit pas démontrée, que la légende de la naissance divine de Pythagore ait déjà figuré sous une forme analogue dans Héraclide et il reste de toute façon probable qu'elle n'est pas de l'invention d'Apollonios.

Après la naissance miraculeuse, d'autres légendes se rapportent à l'enfance du héros : sa beauté, ses qualités précoces de l'âme et du corps (*Jambl.* 9, 10). Le « Samien aux longs cheveux » devient célèbre : sa renommée atteint les sages du temps. Thalès lui-même dont il devient l'élève, avoue que l'enfant lui est bien supérieur « en génie naturel comme en science acquise ». La tradition relative à Thalès semble à première vue remonter à Apollonios, et à Apollonios seul (cf. Apulée, *Florid.* 15), mais M. Lévy est certainement bien inspiré en rapprochant de ce trait un fragment des *Iambes* de Callimaque dans lequel « le vieillard » Thalès retrace la figure trouvée par « Euphorbe le Phrygien », qui fut le premier à dessiner les formes géométriques et à interdire aux hommes les aliments ayant eu vie, c'est-à-dire, traduit M. Lévy « étudie le théorème de Pythagore, incarnation d'Euphorbe (p. 18) » (1). Il n'a pas de peine,

(1) Delatte (*ibid.*, p. 416) objecte que dans ce cas Orphée lui-même aurait appris ses doctrines de Pythagore, puisque Euphorbe *πρῶτος νηστεύειν τῶν ἐμπνεόντων εἶπεν*. Mais il paraît peu vraisemblable que Callimaque ait considéré Orphée comme postérieur à la guerre de Troie. On place généralement l'expédition des Argonautes, à laquelle Orphée aurait pris part « depuis une génération jusqu'à cent ans » avant la guerre de Troie (cf. DOTTIN, *Les Argonautiques d'Orphée*, p. CL). Il semble donc que de toute façon il faille interpréter le passage sans tenir compte d'Orphée.

dès lors, à montrer, par la comparaison avec d'autres épisodes de la Vie de Pythagore, rapportés également par Jamblique, que dans la tradition plus ancienne cette anecdote devait illustrer d'une manière beaucoup plus caractéristique la précocité étonnante du jeune Pythagore : il devait avoir, à ce moment, non vingt ans, comme le récit d'Apollonios paraît l'impliquer, mais entre huit et quatorze ans. C'est donc bien une histoire d'enfant prodige (pp. 19-20).

A la Légende de l'Enfance faisait suite une Légende des Voyages : Syrie, Égypte, Babylonie. Après un séjour de douze ans dans cette dernière contrée, Pythagore revient à Samos. Le rédacteur du récit de ce second séjour, sans doute Apollonios lui-même, a juxtaposé deux versions diamétralement opposées, qu'on retrouvera toutes deux dans les raisons données du départ en Italie. La plus intéressante, qui, chez Dion Chrysostome (*Or.* 47, 5-6) illustre l'adage : « Nul n'est prophète en son pays » veut que Pythagore ait quitté Samos à cause de l'indifférence de ses compatriotes pour son enseignement.

Le chapitre suivant est consacré au séjour de Pythagore à Crotone, et à ses principaux épisodes, les pêcheurs, la prédication, les miracles, l'entrevue avec Abaris. A un voyage de Pythagore en Sicile se rattache l'épisode extrêmement confus de Phalaris, le tyran, qui fait emprisonner Pythagore. Avec une ingéniosité admirable, M. Lévy a montré (pp. 53-59) que le pastiche de Philostrate et le récit confus d'Apollonios-Jamblique se complètent l'un l'autre jusque dans leurs moindres détails. Le récit de Jamblique fourmille d'inconséquences et celui de Philostrate est compliqué par le fait qu'Apollonios de Tyane avait eu réellement maille à partir avec Domitien. Mais en éclairant ces deux textes l'un par l'autre, on arrive à une version parfaitement cohérente (particulièrement caractéristique l'omission, chez Jamblique, de l'évasion miraculeuse, réparée pour nous par la ridicule juxtaposition, chez Philostrate, de l'évasion et de l'acquiescement). Une des découvertes de M. Lévy est que le fond de l'épisode n'est autre que l'histoire de Dionysos et Penthée : les rapprochements avec les *Bacchantes* et Ovide (p. 58) sont concluants.

Enfin, la Légende connaissait un séjour à Métaponte et c'est là qu'elle plaçait la mort, ou plutôt, pour parler comme M. Lévy, la « Fin de Pythagore », puisque, dans la version qu'il reconstitue, « Pythagore n'est point mort au sens propre du terme ». Nous tou-

chons à une des parties les plus contestées de la *Légende*. C'est ici que triomphe, paraît-il, le système de sollicitation et de combinaison perpétuelle des textes qui fausse toute l'œuvre de M. Lévy, et cette reconstitution, dit un critique, « est digne d'un hagiographe », sans qu'on comprenne d'ailleurs très bien comment cette comparaison, à laquelle son auteur semble tenir ⁽¹⁾, et qui vise le caractère de la version proposée, suffit à condamner la reconstitution elle-même. Nous ne songeons nullement à nier le caractère hardi et conjectural de la restitution de M. Lévy, qui reconstruit, d'après Aristoxène, Timée, Cicéron et Philostrate une *Ascension* de Pythagore, saluée par un chœur de voix célestes. Mais nous soutenons que le lecteur non prévenu ne pourra manquer d'être vivement impressionné, pour ne pas dire plus, par certains points de la démonstration : conjectures sans doute, mais conjectures *infiniment probables*, et qui ont toute la valeur de véritables découvertes. Puisque Cicéron a vu à Métaponte *deux* endroits auxquels se rattachait le souvenir du Maître : *Pythagorae ipsum illum locum ubi vitam ediderat sedemque* (*De fin.* 5, 2, 4 ; le *locus* peut difficilement s'identifier au *sedes*) il est on ne peut plus naturel de rapprocher son témoignage du texte de Timée relatant les honneurs (nouvelle destination de sa maison et nouvelle dénomination d'un endroit) rendus par Métaponte à la mémoire de Pythagore. On ne voit pas bien alors ce qu'on pourrait objecter à « l'équation » : *sedes* = οἰκία (τὴν δὲ οἰκίαν Δήμητρος ἱερὸν ποιῆσαι : Porphyre citant Timée) et *locus* = στενωπός (τὸν δὲ στενωπὸν καλεῖν Μουσείον *ibid.*). Si l'on se souvient que selon Dicéarque Pythagore est mort « au Mouseion de Métaponte » qu'une autre version localise sa mort entre Métaponte et Tarente ἐν χωρίῳ... παραγγώδει (*Jambl.* 1) enfin que dans la version de l'Ascension de Moïse (*Josèphe A. J.* II, 326) qui termine une biographie dont nous verrons (*Légende*, pp. 137-153) qu'elle est certainement influencée par une *Vie de Pythagore* « une nuée soudaine se pose sur Moïse, et il disparaît dans un ravin » (φάραγξ), on admettra, pensons-nous, que l'identification du στενωπός de Timée à l'endroit (distinct de sa maison) où il est mort est au moins aussi défendable que son interprétation classique par « la rue ou le quartier où habitait Pythagore ». Enfin

(1) DELATTE, *ibid.*, t. VIII, p. 648 ; t. IX, pp. 419 et 420.

le caractère quasi-constant du pastiche d'Apollonios par Philostrate donnera bien quelque vraisemblance à l'explication proposée de ce nom de *Μουσείον* : le chœur de voix féminines qui, chez Philostrate, souligne l'envol vers le ciel d'Apollonios-Protée, reproduit sans doute un chœur des Muses saluant, dans la source de Philostrate, l'ascension de Pythagore-Apollon. On voit par ces exemples que la méthode de reconstitution des épisodes de la vie de Pythagore par la comparaison avec les pastiches, méthode « contre laquelle le bon sens proteste » (1) aboutit parfois à des résultats au moins troublants, et que le chapitre consacré par M. Lévy à la « Fin de Pythagore » mérite mieux qu'une exécution sommaire.

Le « Livre II » est consacré à un véritable tour de force : la reconstitution de l'*Abaris* d'Héraclide, ou tout au moins de deux de ses épisodes : la *Descente aux Enfers* et l'*Assemblée de Crotone*. La comparaison de la Katabase de l'*Abaris* avec le voyage aux îles infernales des *Histoires Véritables* de Lucien, est assez légitime, puisque Dieterich y a reconnu, avec raison semble-t-il, la parodie d'un écrit pythagorisant (p. 86 ss.). Si l'on admet qu'Hiéronyme (reproduit par Diogène Laërce VIII, 21) reflète la Katabase d'Héraclide, on trouvera frappante la ressemblance entre le tableau des Enfers qu'Héraclide-Hiéronyme nous laisse entrevoir, et celui de Lucien : en tout cas, ce sont des catégories analogues de coupables dont on nous représente de part et d'autre le supplice : les écrivains « maîtres d'erreurs » (Homère et Hésiode chez Hiéronyme, Hérodote et Ctésias chez Lucien) puis les maris qui délaissent leur femme (Hiéronyme) ou les adultères (le Cinyras de Lucien). Nous laissons de côté d'autres analogies, moins décisives, que M. Lévy n'a pas manqué de relever (pp. 87-93). Nous voulons bien admettre encore que « la comparaison des *Histoires variées* et de la *Nécymantie* révèle l'existence d'un large fonds commun » (p. 94). Étendons même, si l'on veut (en réalité l'argumentation de M. Lévy a déjà pris ici l'*Enéide* comme intermédiaire : pp. 96-101) cette remarque à la *Traversée*. Il n'en est pas moins vrai que la longue reconstruction de la Katabase (pp. 101-128) qui utilise indistinctement tous les traits communs ou analogues de ces divers textes (augmentés, comme on l'a vu, du VI^e chant de l'*Enéide*, sans parler du X^e *Dia-*

logue des Morts, du *Coq*, de l'*Apokolokyntose* et du *Contre Rufin* de Claudien) est beaucoup trop aventureuse pour pouvoir prétendre à une adhésion unanime. M. Lévy sait mieux que nous que beaucoup de ces croyances sur l'Enfer étaient probablement populaires, admises par presque tout le monde ; ne pouvaient-elles figurer dans l'une ou l'autre Katabase gréco-romaine sans indiquer nécessairement une filiation des textes ? (à moins de considérer ce genre comme exclusivement pythagoricien). Avant d'utiliser, comme il le fait, l'une ou l'autre de ces ressemblances, il aurait dû, nous semble-t-il, se demander à chaque fois si quelque raison décisive nous oriente vers le pythagorisme. Cela ne veut pas dire, évidemment, qu'il n'y ait rien à retirer de cette étude. Le chapitre des *Figures épisodiques* (pp. 118-128) rend vraisemblable l'existence d'un apologue édifiant, celui du « Riche et du Pauvre » utilisé par Lucien en différents endroits, et qui a sans doute influencé l'eschatologie juive (cf. p. 950). De même le tableau de correspondances (pp. 162-164) qui résume le chapitre II du Livre III prouve au moins que les *Apocalypses* juives doivent beaucoup à des modèles païens, dont l'un a fort bien pu être la source des *Histoires Véritables*.

Passons à l'*Assemblée de Crotone*. On sait que M. Lévy, utilisant une parodie d'Hermippe, conservée par Diogène Laërce (qu'on complète par un passage de Tertullien et une scholie de l'*Electre* de Sophocle) reconstitue un récit de l'*Assemblée*, attribué par conjecture à Héraclide (p. 134), qui comprend notamment la lecture miraculeuse d'une « lettre scellée ». On se souvient aussi, sans doute, de la vive polémique qui s'est engagée sur ce sujet, dans la *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, entre M. Delatte, défendant l'interprétation traditionnelle, et M. Lévy. Nous nous garderons bien d'essayer de départager sur ce point les deux meilleurs connaisseurs de la légende de Pythagore. Mais nous ne pouvons nous empêcher de trouver que le résultat le plus clair de cette polémique aura été de montrer que chacune des deux interprétations se heurte à de sérieuses difficultés. Sans revenir sur la question irritante des manuscrits (1), on se souviendra que la traduction de *δέλτον σημειούμενην* par « lettre scellée » remplace par une expression pour le moins

(1) DELATTE, *ibid.*, t. VIII, p. 647.

(1) DELATTE, t. VIII, p. 644 ; LÉVY, t. IX, pp. 74-76 ; DELATTE, *ibid.*, pp. 408-410.

bizarre ⁽¹⁾ (*γράφειν εἰς δέλτον σημειομενῆν*) l'interprétation moins difficile : *εἰς δέλτον γράφειν, σημειομενῆν καὶ τὸν χρόνον* (transcrire sur une tablette en indiquant la date). D'autre part, si l'on se reporte au texte de Diogène Laërce (VIII, 41) on conviendra que l'identité entre les événements (*τὰ συμβεβηκότα*) que Pythagore communique à l'« ecclesia » et les faits (*τὰ γερόμενα*) consignés par sa mère sur la tablette, est certaine pour l'interprétation de Diogène, et au demeurant si naturelle, que l'on ne voit pas de raison de supposer, comme le fait M. Lévy, qu'il a commis une méprise et « brouillé des choses différentes ». (*Légende*, p. 131, n. 2 cf. DELATTE, R.B.P.H., IX, 409). Mais, en revanche, « l'histoire si simple » que M. Delatte raconte, d'après notre texte, aboutit successivement à une traduction inacceptable de *ἀνεγίνωσκειν* (« il raconte ce qui s'est passé pendant son absence ») (R.B.P.H., VIII, 644) et à une solution assez peu satisfaisante : Pythagore donnant lecture de la tablette « sur laquelle il a prétendument noté ses impressions de voyage infernal ». (*Ibid.* IX, 411). Quoi qu'il en soit d'ailleurs de l'interprétation de M. Lévy, ce n'est que par conjecture, nous l'avons dit, qu'il peut rapporter à l'Abaris son récit de l'Assemblée ; ce qui ne l'empêche pas de rattacher immédiatement (p. 135) au noyau de l'œuvre d'Héraclide ainsi constitué (Katabase et Assemblée de Crotone) l'histoire de la rencontre de Pythagore et d'Abaris, la légende de la naissance miraculeuse, et les prodiges de l'Enfance : et pour ce faire, il se base notamment sur le contenu de la prédication crotoniate.

La légende de Pythagore ainsi reconstituée, l'auteur va étudier son influence sur le judaïsme alexandrin. C'est la partie la moins contestée (et la moins « révolutionnaire ») de son travail. Avant tout, M. Lévy s'occupe des trois Vies grecques de Moïse (Artapanos, Philon et Josèphe). Philon a écrit une vie de Moïse qui, de son propre aveu, se base, outre les Livres sacrés, sur « les traditions des vieillards d'Israël. » Traduisons : il n'a pas craint d'altérer ou d'enrichir les récits bibliques par des éléments empruntés aux spéculations de la philosophie judéo-alexandrine. On admet d'ailleurs communément que la figure composite du Moïse de Philon doit au néo-pythagorisme

certaines traits reconnaissables (p. 137). La chose est vraie aussi d'Artapanos, et de Josèphe « dont la biographie de Moïse présente avec celle de Philon des concordances qui ne s'expliquent que par l'utilisation d'un modèle semblable » (p. 138). Ces trois vies remontent sans doute à une composition judéo-alexandrine antérieure, peut-être à celle du Pseudo-Hécatée (vers 100 av. J. C. ?). Ainsi, de Pythagore à Jésus, la figure de Moïse apparaîtrait comme une sorte d'intermédiaire qui a conservé, dans le domaine juif, le schéma général et les principaux épisodes de la vieille légende. M. Lévy ne tente pas, d'ailleurs, de nous rendre compte dans le détail de ces dernières étapes, dans les légendes palestiniennes tardives, de l'antique fable du « Samien aux longs cheveux », toujours racontée, toujours reprise sous de nouveaux noms, et, par un miracle étonnant, définitivement préservée, semble-t-il, de toute évolution interne : les éléments antiques en restent jusqu'au bout reconnaissables, on les a simplement adaptés, dans chaque cas, aux contingences nouvelles. De sorte qu'il faut, dans sa thèse, se représenter l'influence du pythagorisme sur le judaïsme comme continue, sans cesse agissante, sur toutes les sectes et sur les traditions les plus différentes, d'Artapanos à Saint Luc. Ce qui ne laisse pas d'être assez étrange.

Comment faut-il se représenter cette influence dans le cas particulier des biographies de Moïse ? Le cadre de la narration est bien entendu resté celui du Pentateuque, mais partout où l'analogie des situations le permettait, les détails ajoutés par le biographe révèlent de toute évidence l'influence de la légende du Thaumaturge sur celle du Législateur d'Israël. Ces emprunts apparaissent, par exemple, dans le fait de la prédiction, par Dieu lui-même, de la naissance de l'Enfant ; dans la théorie des deux natures, prudemment suggérée ; dans le thème de la précocité miraculeuse (pp. 141-143). Les démêlés de Moïse avec le Pharaon ont été influencés par ceux de Pythagore avec Phalaris. La conception de Moïse législateur et philosophe (ceci est un des rapprochements les plus convaincants) rappelle jusque dans les termes la conception que Jamblique nous a transmise de l'activité philosophique de Pythagore. Enfin la mort de Moïse, suivie d'une inhumation par Dieu (Deutéronome) est devenue un *ἀφαισμός*, qui a lieu dans un ravin (*γάργυς*). Ce ravin est évidemment le triomphe de M. Lévy ! Mais d'autre part, il reconnaît que la fin de Moïse doit quelque chose

(1) Que M. Lévy tente de justifier par la maladresse d'un abrégiateur, *ibid.*, p. 79, n. 2.

à l'Ascension d'Élie. Ce serait ici l'endroit, évidemment, de placer le couplet sur les « convergences » comme disent les biologistes, qui ne saurait manquer si nous avions entrepris une réfutation systématique de l'hypothèse de Lévy...

Poursuivant son examen des traces du roman de Pythagore, M. Lévy en arrive au « conte démotique de Siosiri » (voir surtout p. 177 ss.) et à un conte lituanien qui présentent l'un et l'autre, quoi qu'on ait dit, et la part faite des exagérations systématiques de l'auteur, trop de ressemblances formelles avec la légende pythagoricienne pour qu'on puisse écarter complètement l'idée d'une lointaine influence.

L'enquête sur le judaïsme alexandrin ne s'arrête pas là. Après avoir passé en revue les apocalypses juives (en disant mon sentiment sur ce sujet, je me suis d'ailleurs rencontré avec M. Maurice Goguel, *Revue de Philologie*, 1928 pp. 251-254), M. Lévy en arrive aux doctrines des Juifs alexandrins, à commencer par Philon et Josèphe. Ici les rapprochements sont véritablement surprenants, et ce n'est pas pour rien que Clément d'Alexandrie a appelé par deux fois Philon « un Pythagoricien » (*Strom.* I, 15, 72 et II, 19, 100). En effet, dans les prescriptions morales, édictées par les deux philosophes juifs, apparaît « un modèle grec éclectique, où le pythagorisme domine. » Signalons particulièrement les troublantes coïncidences de la formule « qui associe dans la réprobation les négateurs de la Divinité et ceux qui contestent son action dans le monde » (p. 213) ; de la condamnation de l'adultère masculin (p. 217), de l'interdiction du mariage avec une courtisane (p. 218) dont la motivation même trahit la source grecque ; enfin, la curieuse prescription relative aux animaux « suppliants », (p. 223). Et ces ressemblances, ces rappels des enseignements pythagoriciens se retrouvent dans la *Sagesse de Salomon*, dans la *Lettre d'Aristée*, chez Aristobule, etc... (pp. 225-230). Passant des écrits aux sectes (Thérapeutes, Esséniens etc...) M. Lévy voit dans leur formation, leur activité, leurs doctrines « les débuts du judaïsme pythagorisant » (p. 230). Cette étude est une des plus attachantes de la *Légende* et ajoute bien des précisions à des constatations déjà anciennes. Mais là encore, M. Lévy systématise un peu ; sa longue monographie du parti pharisien, par exemple (pp. 235-258) a pu être critiquée à cet égard — non sans injustice ⁽¹⁾.

Enfin M. Lévy aborde la dernière partie de son histoire, en vue de laquelle, visiblement (ceci n'est pas un reproche) il a entrepris son grand travail : l'exposé de l'hypothèse d'une influence directe du pythagorisme sur les traditions évangéliques, la grande tentative pour annexer la Vie de Jésus à la liste des pastiches pythagoriciens.

On ne s'étonnera pas, après ce qui précède, que l'exposition de cette théorie si importante et si neuve ne demande pas cinquante pages à son auteur (p. 296-343). C'est qu'un immense travail préparatoire a bien débarrassé le terrain. L'étude des sources, la reconstitution du Roman de Pythagore, ont donné à M. Lévy une idée « assez concrète et passablement étoffée » de l'ancienne légende, comme l'a dit, non sans ironie, M. Goguel ; et son enquête sur la légende de Moïse et sur la doctrine des sectes lui permet de formuler le principe suivant : « L'action du pythagorisme sur le judaïsme palestinien du 1^{er} siècle nous est apparue si intense qu'il serait difficilement concevable qu'un mouvement religieux né alors en Judée y ait échappé ou en ait complètement éliminé les traces » (p. 295). La démonstration va procéder, dès lors, d'un véritable automatisme, automatisme si reposant que l'infatigable découvreur de couches rédactionnelles successives, de contaminations des sources et de méprises dans leur utilisation, parvenu au terme de son étude, nous déclare qu'il négligera « les diverses couches littéraires entre lesquelles se répartissent les trois évangiles, attendu que l'élément pythagoricien est indifféremment présent dans les sources que distingue l'analyse littéraire » (p. 298). Il ne manquera pas ainsi de peiner et d'indisposer la critique évangélique, dont il bouleverse les plus chères habitudes ⁽¹⁾ ; et d'autre part, il ne fait qu'accroître la perplexité du lecteur, en présence de cet étrange destin du christianisme naissant, condamné par on ne sait quel sortilège à « pythagoriser » quelles que soient les tendances auxquelles il obéit et les inspirations auxquelles il se confie.

Dès lors, voici, en résumé, comment se résout, de péricope en péricope, la dépendance de Jésus vis-à-vis de Pythagore. L'hypothèse de l'emprunt à la Nativité de Pythagore se substitue automatiquement à celle de l'emprunt à la fable païenne de la naissance

(1) Cf. *Revue de Philologie*, *ibid.*, p. 265.

(1) *Revue de Philologie* ; t. LII (1928), pp. 255-256.

de Platon (pp. 296-299), *Jésus parmi les Docteurs* est modelé sur l'anecdote de Pythagore et de Thalès (p. 299). Le baptême dans le Jourdain rappelle la purification de Pythagore par Zaratas, suivant Antonios Diogènes « sans doute écho de l'Apocryphe Zoroastrien ». « ... Il n'est pas interdit de conjecturer que la purification eut lieu dans les eaux du fleuve babylonien » (p. 300). L'histoire de Simon et d'André et des fils de Zébédée « est calquée sur l'épisode d'Élisée, quittant son labour pour s'attacher à Élie » (p. 301). Mais le cadre et la profession viennent de « l'incident initial de l'histoire de Pythagore arrivant à Crotone pour y prêcher la conversion : ... rencontre... de pêcheurs en train de jeter leurs filets et qui sont les premiers annonciateurs de la gloire de l'arrivant. » (p. 301). Cet emprunt, assez vraisemblable, nous paraît d'ailleurs caractéristique de la limite à l'intérieur de laquelle la méthode de M. Lévy peut prouver quelque chose : nous croyons que presque toujours, il y a agrégation à la légende de Jésus, en vertu « de la force attractive des légendes constituées » ⁽¹⁾ d'éléments adventices venus d'ailleurs et qui sont intégrés à la tradition juive, plutôt que véritable inspiration. La *Tempête apaisée* (p. 303 ; nous passons des comparaisons moins naturelles) est exactement un miracle bien connu de Pythagore (*Jambl.* 135 = *Porph.* 29). Le dernier séjour de Jésus à Nazareth « où il ne fit aucun miracle » est « à peu de chose près, l'histoire de Pythagore à son retour à Samos, suivant *Jambl.* 20 et 28 *in fine* » (p. 304). La Confession de Pierre, c'est la confession d'Abaris (p. 304), etc... « Les miracles de guérison, dont on a longtemps cherché le modèle principalement dans l'Ancien Testament, sont à la vérité de type hellénistique » (p. 306), et leur ressemblance avec les miracles d'Apollonios de Tyane devient très aisée à expliquer. D'autre part — et nous voici en présence d'une thèse plus importante encore, s'il est possible — les enseignements de Jésus procèdent du même fonds que sa vie. La parabole évangélique « se rattache à la forme d'exposition qui remonte aux origines de la littérature pythagorisante » (p. 308). Celle de Lazare et du Mauvais Riche, par exemple, (pp. 310 s.), n'est autre que l'historiette eschatologique du Riche et du Pauvre que Lucien a permis de reconstituer, et l'Hadès des évangiles, avec ses renversements de destinée,

(1) GOGUEL, *ibid.*, p. 245.

est bien celui de la Katabase pythagoricienne. Le Sermon sur la Montagne est ramené, verset après verset, à la morale pythagoricienne (pp. 315-320). Tentative intéressante, mais les coïncidences les plus frappantes y alternent avec des rapprochements beaucoup moins sûrs. Et surtout (notons le fait, qui a son importance), bien souvent M. Lévy n'a trouvé aucun texte proprement pythagoricien qui rendît compte du précepte évangélique, là même où la similitude de fond ou de forme est grande avec une idée ou une expression de la philosophie grecque. Après le Sermon, le parallélisme entre la tradition pythagoricienne et la tradition évangélique se poursuit avec la même constance ; en Judée (p. 320 ss. ; « les trois leçons initiales en Judée ramènent à trois des quatre épisodes de la Prédication initiale d'Italie... » : p. 324), à Jérusalem (où l'*Exhortation à la Vigilance* est assez bizarrement rapprochée de l'*oligohypnie* prescrite par Pythagore : p. 326) « de Gethsémani au Prétoire » (pp. 326-328 : le silence de Jésus devant le sanhédrin et Pilate [cf. Marc 14, 55-64 ; 15, 2, etc...] reproduirait la version de la fin de Pythagore qui lui prête la déclaration : plutôt périr que parler.) et du prétoire à la Croix. Le supplice de Jésus, est décidément rebelle, on s'en doute, à la réduction au pythagorisme ; mais il n'en est pas de même, nous le verrons, du « Tombeau vide » (p. 329). On devine que l'Ascension et « les Apparitions » (pp. 330-331) se ramènent sans peine, pour M. Lévy, à deux épisodes de la Légende : l'Ascension de Pythagore si ingénieusement reconstruite (*Légende*, pp. 63-78) et l'apparition d'Apollonios de Tyane à Damis et Démétrios (la comparaison de *Luc*, 28, 39 avec *Philostr.* 8, 12 est en effet saisissante).

Pour que sa démonstration soit vraiment complète, M. Lévy passe alors en revue les éléments de la légende de Jésus qui proviennent incontestablement de la tradition biblique (messianisme, emprunts à la légende de Moïse, etc... pp. 334-340). Il croit pouvoir ainsi « mesurer l'importance respective des deux grandes sources de la Vie racontée par les synoptiques ». Sa conclusion, qui est en quelque manière la conclusion de son livre même, vaut la peine d'être reproduite : « On peut, sans léser l'économie de la Vie, en enlever ce qui a été construit sous l'influence de l'Ancien Testament : Massacre des Innocents, Descente de l'Esprit, Tentation, Répudiation de la famille, miracles à la manière des prophètes, Transfiguration, titres d'Oint et de fils de David, entrée à Jérusalem. Que l'on

supprime au contraire tout ce qui, comme nous croyons l'avoir montré, procède du modèle grec — Naissance de l'Homme-Dieu, Jésus à douze ans, Prédications de Capernaum et de l'Arrivée en Judée, Rejet de Jésus à Nazareth, Secret messianique, Confession de Pierre, Tombeau vide et Résurrection — et la charpente même de l'édifice évangélique croulera » (p. 340).

Ainsi donc, « l'histoire de l'Homme-Dieu de Samos », produit du vieux pythagorisme et du platonisme, et les doctrines morales et religieuses qu'elle popularisait ont conquis la communauté juive d'Égypte, et, par l'intermédiaire des Pharisiens, la Palestine. Les Thérapeutes, les Esséniens ont conservé quasi-intact cet idéal pythagoricien ; l'Évangile s'est élaboré dans un milieu d'« observants », « sans doute apparentes d'assez près aux Esséniens », sous l'impulsion des croyances messianiques, sans doute, mais dans un esprit si docile à une influence étrangère que c'est en réalité le Thaumaturge païen, l'incarnation terrestre d'Apollon dont il nous retrace la carrière, bien plus qu'il ne rappelle le roi national, le Sauveur d'Israël prédit par les anciens prophètes (pp. 341-343). Thèse extrêmement hardie, qui bouleverse toute l'histoire des origines du christianisme, mais qui, après la lecture des deux volumes de M. Lévy, peut paraître un instant toute simple, toute naturelle, et résultant à l'évidence d'un examen impartial des textes : tant est grand le sortilège que son génie dialectique et constructif, servi par une érudition immense, exerce sur le lecteur. Et les conclusions que nous venons de résumer seraient en effet incontestables si seulement la date de formation des traits généraux comme des scènes détaillées du cycle de Pythagore était mieux établie, si par conséquent on était sûr que le processus d'influence grecque sur le judaïsme ne doit *jamais* être renversé ; en second lieu, si les copieux rapprochements du récit évangélique avec la légende pythagoricienne avaient tous la réalité et le caractère que M. Lévy leur attribue, s'ils attestaient réellement, non des emprunts, partiels et adventices, à des sources grecques, mais une inspiration *pythagoricienne* foncière et exclusive. Mais il n'en est pas ainsi, comme nous le verrons : l'état fragmentaire et chaotique de nos documents rend une telle hypothèse indémontrable ; il est certain que si M. Lévy a pu donner à son étude l'apparence extérieure d'une rigoureuse démonstration, c'est à son habileté de dialecticien, bien souvent, qu'il le doit.

Des critiques assurément mieux qualifiés pour le faire ont adressé.

non sans quelque exagération d'ailleurs, les reproches les plus vifs à la méthode de M. Lévy, et nous-même, suivant pas à pas son exposé, avons été amené à en formuler. Il faut pourtant y revenir. M. Lévy traite les textes avec une « souveraineté » qui ne va pas, hâtons-nous de le dire, sans de géniales intuitions (nous persistons à croire que la reconstitution de la Fin de Pythagore en est un des plus beaux exemples), mais le caractère même de ce procédé eût dû lui interdire des conclusions aussi tranchantes. Sur les indices les plus ténus, il ne craint pas de combiner les sources les plus diverses, de les mélanger, de les compléter l'une par l'autre. Certaines de ses phrases ont l'air d'une véritable parodie de cette méthode : « Quant au Riche, nous savons par Lucien même qu'il pleurera, par Virgile qu'il sera torturé dans le Tartare, par Plutarque qu'il subira un châtement dont ceux qu'il a insultés seront spectateurs » (*Légende*, p. 125). Quant au contenu même des textes utilisés, M. Lévy a une fâcheuse tendance à ne le considérer que sous l'angle de la transmission plus ou moins fidèle d'une source. Que ce point de vue seul l'intéresse dans les œuvres qu'il examine, d'accord : mais la réalité est plus compliquée, et ce n'est pas sans étonnement qu'on voit une étude (d'ailleurs purement conjecturale) des sources supprimer, ou à peu près, l'élément irréductible à une inspiration antérieure dans des œuvres qui paraissent pourtant avoir un caractère littéraire prononcé, pour ne rien dire de plus (le VI^e chant de l'*Enéide*, l'*Histoire véritable* de Lucien etc...). Cette conception étrange se trahit quelquefois par une amusante mauvaise humeur de l'auteur, en présence d'un texte décidément rebelle à une analyse aussi simpliste. Les « périégètes » du Voyage aux Enfers de Lucien, par exemple, sont, pense M. Lévy, une altération de la donnée primitive de l'*Abaris*, qui ne comportait qu'un guide : « le pluriel » remarque-t-il (*Légende*, p. 87, n. 5) est une fantaisie de Lucien qui d'ailleurs avec sa négligence habituelle a oublié de présenter les périégètes au lecteur. » Si les « jurés » du Tribunal infernal ne sont pas nommés, c'est « par suite d'une des négligences dont Lucien est coutumier » (*ibid.*, p. 105, n. 6). D'ailleurs, « à force de confusion, Lucien a rendu méconnaissables les scènes les plus originales de la Descente aux Enfers » (*Ibid.*, p. 119). L'auteur de la *Nécyomantie* ne pouvait évidemment prévoir que son opuscule n'aurait d'autre intérêt pour M. Lévy que de lui restituer une Katabase pythagoricienne. Un autre défaut de la méthode, c'est que jamais le caractère hypothétique d'une as-

sersion n'empêche l'auteur d'en tirer immédiatement une conclusion nouvelle, encore plus conjecturale, et ainsi de suite. Cette chaîne d'hypothèses, pour légitime que puisse être chacune d'elles, prise séparément, n'en oblige pas moins à faire des réserves sur la conclusion finale. Or, ces réserves ne sont faites nulle part. Et cette perpétuelle conjecture nous ramène sans cesse au pythagorisme : les plus légères analogies suffisent pour en faire tout dériver. On a parlé, à ce propos, de « pampythagorisme » : il est certain que M. Lévy ne s'est pas assez défendu contre un besoin trop impérieux de tout ramener à l'illustration d'une thèse qui, par le fait même, n'est nulle part démontrée.

Ce pythagorisme qui explique tant de choses, est d'ailleurs conçu lui-même (cette remarque aussi est de M. Goguel) comme une entité assez étrange : il a influencé et considérablement déformé les documents les plus divers, depuis la Vie de Moïse jusqu'à la Vie de S. Antoine, et jusqu'au bout pourtant les traits principaux de son ancienne légende et de ses enseignements originaux demeurent reconnaissables ; d'autre part, presque tous les monuments de sa longue histoire, d'Héraclide et d'Apollonios à Jamblique et à Philostrate, peuvent servir à déceler ces emprunts : c'est donc que la légende de Pythagore, altérant et influençant sans cesse des spéculations si éloignées, n'a subi elle-même ni altération ni influence.

D'autre part, M. Lévy a peut-être une tendance trop accusée à considérer le pythagorisme comme le véhicule d'éléments qui se trouvent aussi ailleurs, ou qui ne se trouvent même qu'ailleurs (cf. *infra*, pp. 957 et 959).

Si de ces critiques qui concernent plus particulièrement l'histoire interne du pythagorisme, nous passons à la conception même d'une influence du fonds pythagoricien sur l'élaboration de la légende de Jésus, il nous semble, après d'autres, qu'on peut reprocher à M. Lévy de n'avoir pas suffisamment tenu compte de trois espèces importantes de possibilités.

1^o) Comme dit M. Goguel (1), « analogie ne signifie pas toujours généalogie ». Il faut bien qu'on se souvienne qu'il se produit quelquefois, en matière de légendes, des phénomènes analogues à ce que les biologistes appellent des « convergences ». Ces ressemblances

(1) *Ibid.*, pp. 250 et 267.

simplement dues à des situations ou à des besoins identiques sont particulièrement fréquentes dans les légendes de personnages doués d'une nature surhumaine et de pouvoirs surnaturels, dans les légendes de l'*homme-dieu*. Sans compter que la situation d'une secte naissante, que l'histoire de sa fondation et de ses démêlés avec le milieu qui l'a vu naître, que même la vie réelle de son fondateur, peuvent, si les conditions sociales se ressemblent, présenter, à des siècles de distance, de troublantes similitudes. « Même les personnages qu'on prendrait pour des statues symboliques, écrivait Renan (*Les Evangiles et la seconde génération chrétienne*, p. 88) ont pu à certains jours, vivre en chair et en os. Ces histoires se passent, en effet, selon des espèces de patrons réglés par la nature des choses, si bien que toutes se ressemblent. Le bâbisme, qui est un fait de nos jours, offre dans sa légende naissante des parties qu'on dirait calquées sur la vie de Jésus : le type du disciple qui renie, les détails du supplice et de la mort du Bâb, semblent imités de l'Evangile ; ce qui n'empêche pas que ces faits ne se soient passés comme on les raconte. »

Je ne prétends nullement que de telles coïncidences rendent compte d'un grand nombre des rapprochements apportés par M. Lévy. Mais quelquefois on regrette qu'il n'ait pas eu dans l'esprit cette prudente remarque de Renan : à propos de la confession de Pierre, par exemple (*Légende*, p. 304), dont l'identification à la confession d'Abaris est loin d'être convaincante, malgré la page qui la prépare (*Légende*, p. 49). Et, pour compléter le parallélisme avec l'histoire du Bâb évoquée par Renan, le Reniement de Pierre, malgré le commentaire ingénieux de *Légende*, p. 328, n'a sûrement rien de commun avec l'anecdote de Damis se dépouillant de ses insignes pythagoriciens. Enfin, exemple emprunté à la légende de Moïse, on s'étonne que M. Lévy ne s'aperçoive pas qu'une note comme celle (p. 141, n. 4) qui prétend replacer dans la biographie de Pythagore le trait de la croissance miraculeusement rapide prêtée à Moïse par Josèphe, affaiblit le raisonnement au lieu de le renforcer : elle nous montre en effet que « le motif est banal dans la mythologie hellénique » (Évangelos de Milet, Amphoteris et Akarnan etc...), et cite aussi la croissance quasi-instantanée d'Indra dans le *Rig-Veda* !

2^o) Malgré la difficulté presque toujours insurmontable de rattacher à coup sûr les historiettes de Porphyre et de Jamblique à

un fonds antérieur à l'époque romaine, pas un instant M. Lévy ne se demande si, dans certains cas au moins, le christianisme naissant n'a pu influencer la légende tardive de Pythagore. Nous faisons, pour notre part, bon marché de la théorie classique selon laquelle Philostrate aurait tenté une sorte de pastiche païen des évangiles (1); mais cette hypothèse eût dû, néanmoins, être envisagée. Dans le même sens, la Vie de Pérégrinos, et surtout sa mort, doivent beaucoup, paraît-il (*Sources* p. 138) à la Vie de Pythagore. Mais la question se complique si l'on se souvient que Renan donnait comme source principale au roman de Lucien un récit du martyre d'Ignace d'Antioche. (*Les Évangiles*, pp. 488 et 493). Or cette théorie non plus n'est même pas mentionnée.

3°) Là même où il y a contact assuré entre les deux légendes, et où la direction de l'emprunt est bien établie, il n'en résulte pas nécessairement qu'il y ait un rapport de dépendance profonde entre les deux traditions. Les imitations peuvent être extérieures et fragmentaires. Cela est surtout sensible, comme l'a fort bien vu M. Goguel (*ibid.*, p. 255) dans les passages « pythagorisans » des Vies grecques de Moïse.

Il résulte de toutes les critiques précédemment formulées que la thèse de M. Lévy n'est acceptable qu'avec de sérieuses réserves, et que certaines parties de ses recherches sont décidément faibles, et ne pouvaient arriver, sur de telles bases, qu'à des résultats incertains. Cela est particulièrement vrai de la fameuse reconstitution de la Katabase de Pythagore. Toute cette fragile construction repose sur la comparaison d'Héraclide-Hiéronyme avec le Voyage aux Iles infernales de l'*Histoire Véroitable*. Pour ne pas allonger outre mesure cette interminable recension, nous prions le lecteur de se reporter à la discussion de M. Lévy (*Légende*, pp. 86-93). Il verra que ces vestiges de l'*Abaris* sont si fragmentaires que la comparaison avec Lucien pourrait fort bien en être entièrement faussée. La ressemblance est peut-être purement extérieure. Il était sûrement question d'autres damnés que les « maîtres d'erreurs » et les adultères dans l'œuvre d'Héraclide. Dès lors l'argument des « deux catégories identiques » de damnés chez Lucien perd de sa valeur : d'ailleurs le crime d'Hérodote et de Ctésias selon Lucien (le mensonge) n'est pas identique à l'impiété reprochée à Homère et à

(1) Cf. GOGUEL, *ibid.*, p. 246.

Hésiode (*ἀνθρώπων εἶπον περὶ θεῶν*), Cinyras, le séducteur d'Hélène, n'est pas un adultère de la catégorie visée par l'*Abaris* (*τοὺς μὴ θέλοντας στερεῖναι ταῖς αὐτῶν γυναῖξιν*) enfin les efforts de M. Lévy (p. 88) ne peuvent arriver à établir le moindre rapport entre la réflexion finale de Lucien, allusion plaisante au caractère de pure fiction de l'Histoire véritable (moi du moins j'échapperai à ces supplices, puisque je n'ai jamais manqué à la vérité dans mes écrits) et l'« épilogue » du *δαίμων* d'Héraclide (*πιστεύειν περὶ θεῶν ὥς εἰσὶν τε καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστρέφονται πραγμάτων*).

Nous croyons cependant que, malgré la cohésion de l'ensemble, l'insuffisance de ces parties importantes de l'œuvre ne suffit pas à lui retirer toute valeur démonstrative. En signalant l'intérêt que présentent les chapitres consacrés à l'influence grecque sur le judaïsme alexandrin, en condamnant d'autre part la théorie de l'origine des récits évangéliques, la critique a un peu l'air d'appliquer à la *Légende de Pythagore* le fameux jugement de Cobet sur les Scholies de l'Anabase : *Si quid forte inest boni non est novum, si quid novi non est bonum*. Il n'en est rien, heureusement, et la formule classique des « intéressants rapprochements de détail » ne suffira pas non plus à juger équitablement les livres de M. Lévy.

C'est que beaucoup de ces rapprochements d'idées et de traditions pythagoriciennes ou simplement helléniques avec des passages évangéliques sont trop frappants pour être dépourvus de toute signification, même si l'interprétation n'en est pas aussi simple que le croit M. Lévy. Nous voudrions, pour édifier pleinement le lecteur de cette revue, résumer brièvement les principaux de ces arguments :

La parabole des aveugles (*Luc* vi, 39) se retrouve chez Sextus Empiricus 605, 23 : *οὐδὲ ὁ τυφλὸς τὸν τυφλὸν ὁδηγεῖν (δύναται)* (p. 319, d'après Wendland).

Le disciple de Jésus doit tout quitter pour le suivre. Et Jésus précise : *οἰκίαν, ἢ ἀδελφούς, ἢ ἀδελφάς, ἢ πατέρα, ἢ μητέρα, ἢ γυναῖκα, ἢ τέκνα, ἢ ἀγροὺς, ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* ... (*Marc.* ix, 29). C'est, un peu développée, la formule même de *Jambl.* *Vie de Pyth.* 246 : *προνοεῖν δὲ δεῖν μᾶλλον λέγονσι φιλοσοφίας ἢ γονέων καὶ γεωργίας*. (p. 323).

La bénédiction des enfants (« car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume de Dieu » *Marc.* x, 13-16 etc...) rappelle directement la prédication de Pythagore aux enfants, objet de la prédi-

section n'empêche l'auteur d'en tirer immédiatement une conclusion nouvelle, encore plus conjecturale, et ainsi de suite. Cette accumulation d'hypothèses, pour légitime que puisse être chacune d'elles, séparément, n'en oblige pas moins à faire des réserves sur la conclusion finale. Or, ces réserves ne sont faites nulle part. Et la perpétuelle conjecture nous ramène sans cesse au pythagorisme : les plus légères analogies suffisent pour en faire tout dériver. On a pu dire à ce propos, de « pampythagorisme » : il est certain que M. Lévy ne s'est pas assez défendu contre un besoin trop impérieux de ramener à l'illustration d'une thèse qui, par le fait même, n'est nulle part démontrée.

Ce pythagorisme qui explique tant de choses, est d'ailleurs chez lui-même (cette remarque aussi est de M. Goguel) comme une entité assez étrange : il a influencé et considérablement déterminé les documents les plus divers, depuis la Vie de Moïse jusqu'à la Vie de S. Antoine, et jusqu'au bout pourtant les traits principaux de l'ancienne légende et de ses enseignements originaux demeurent reconnaissables ; d'autre part, presque tous les monuments de la longue histoire, d'Héraclide et d'Apollonios à Jamblique et Proclostrate, peuvent servir à déceler ces emprunts : c'est donc la légende de Pythagore, altérant et influençant sans cesse des spéculations si éloignées, n'a subi elle-même ni altération ni influence.

D'autre part, M. Lévy a peut-être une tendance trop accablante à considérer le pythagorisme comme le véhicule d'éléments qu'on trouve aussi ailleurs, ou qui ne se trouvent même qu'ailleurs (*infra*, pp. 957 et 959).

Si de ces critiques qui concernent plus particulièrement l'histoire interne du pythagorisme, nous passons à la conception même de l'influence du fonds pythagoricien sur l'élaboration de la légende de Jésus, il nous semble, après d'autres, qu'on peut reprocher à M. Lévy de n'avoir pas suffisamment tenu compte de trois possibilités importantes.

1^o) Comme dit M. Goguel (1), « analogie ne signifie pas transmission de généalogie ». Il faut bien qu'on se souvienne qu'il se produit parfois, en matière de légendes, des phénomènes analogues à ceux que les biologistes appellent des « convergences ». Ces ressemblances

(1) *Ibid.*, pp. 250 et 267.

simples dues à des situations ou à des besoins identiques sont particulièrement fréquentes dans les légendes de personnages doués d'une nature surhumaine et de pouvoirs surnaturels, dans les légendes de l'homme-dieu. Sans compter que la situation d'une secte naissante, que l'histoire de sa fondation et de ses démêlés avec le milieu qui l'a vu naître, que même la vie réelle de son fondateur, peuvent, si les conditions sociales se ressemblent, présenter, à des siècles de distance, de troublantes similitudes. « Même les personnages qu'on prendrait pour des statues symboliques, écrivait Renan (*Les Évangiles et la seconde génération chrétienne*, p. 88) ont pu à certains jours, vivre en chair et en os. Ces histoires se passent, en effet, selon des espèces de patrons réglés par la nature des choses, si bien que toutes se ressemblent. Le bâbisme, qui est un fait de nos jours, offre dans sa légende naissante des parties qu'on dirait calquées sur la vie de Jésus ; le type du disciple qui renie, les détails du supplice et de la mort du Bâb, semblent imités de l'Évangile ; ce qui n'empêche pas que ces faits ne se soient passés comme on les raconte. »

Je ne prétends nullement que de telles coïncidences rendent compte d'un grand nombre des rapprochements apportés par M. Lévy. Mais quelquefois on regrette qu'il n'ait pas eu dans l'esprit cette prudente remarque de Renan : à propos de la confession de Pierre, par exemple (*Légende*, p. 304), dont l'identification à la confession d'Abaris est loin d'être convaincante, malgré la page qui la prépare (*Légende*, p. 49). Et, pour compléter le parallélisme avec l'histoire du Bâb évoquée par Renan, le Reniement de Pierre, malgré le commentaire ingénieux de *Légende*, p. 328, n'a sûrement rien de commun avec l'anecdote de Damis se dépouillant de ses insignes pythagoriciens. Enfin, exemple emprunté à la légende de Moïse, on s'étonne que M. Lévy ne s'aperçoive pas qu'une note comme celle (p. 141, n. 4) qui prétend replacer dans la biographie de Pythagore le trait de la croissance miraculeusement rapide prêtée à Moïse par Josèphe, affaiblit le raisonnement au lieu de le renforcer : elle nous montre en effet que « le motif est banal dans la mythologie hellénique » (Évangelos de Milet, Amphoteros et Akarnan etc...), et cite aussi la croissance quasi-instantanée d'Indra dans le *Rig-Veda* !

2^o) Malgré la difficulté presque toujours insurmontable de rattacher à coup sûr les historiettes de Porphyre et de Jamblique à

un fonds antérieur à l'époque romaine, pas un instant M. Lévy ne se demande si, dans certains cas au moins, le christianisme naissant n'a pu influencer la légende tardive de Pythagore. Nous ne sommes, pour notre part, bon marché de la théorie classique selon laquelle Philostrate aurait tenté une sorte de pastiche païen des évangiles (1) ; mais cette hypothèse eût dû, néanmoins, être envisagée. Dans le même sens, la Vie de Pérégrinos, et surtout sa notice doivent beaucoup, paraît-il (*Sources* p. 138) à la Vie de Pythagore. Mais la question se complique si l'on se souvient que Renan donne comme source principale au roman de Lucien un récit du martyr d'Ignace d'Antioche. (*Les Evangiles*, pp. 488 et 493). Or cette théorie non plus n'est même pas mentionnée.

30) Là même où il y a contact assuré entre les deux légendes, où la direction de l'emprunt est bien établie, il n'en résulte pas nécessairement qu'il y ait un rapport de dépendance profonde entre les deux traditions. Les imitations peuvent être extérieures et fragmentaires. Cela est surtout sensible, comme l'a fort bien vu M. Goguel (*ibid.*, p. 255) dans les passages « pythagoriciens » des *Apocryphes* grecques de Moïse.

Il résulte de toutes les critiques précédemment formulées que la thèse de M. Lévy n'est acceptable qu'avec de sérieuses réserves, et que certaines parties de ses recherches sont décidément faibles, et ne pouvaient arriver, sur de telles bases, qu'à des résultats incertains. Cela est particulièrement vrai de la fameuse reconstitution de la Katabase de Pythagore. Toute cette fragile construction repose sur la comparaison d'Héraclide-Hiéronyme avec le Voyage aux Enfers infernales de l'*Histoire Véritable*. Pour ne pas allonger outre mesure cette interminable recension, nous prions le lecteur de se reporter à la discussion de M. Lévy (*Légende*, pp. 86-93). Il va de soi que ces vestiges de l'*Abaris* sont si fragmentaires que la comparaison avec Lucien pourrait fort bien en être entièrement faussée. Le ressemblance est peut-être purement extérieure. Il était sûr, en tout cas, que d'autres damnés que les « maîtres d'erreurs » et les adultes dans l'œuvre d'Héraclide. Dès lors l'argument des « deux catégories identiques » de damnés chez Lucien perd de sa valeur, d'ailleurs le crime d'Hérodote et de Ctésias selon Lucien (le meurtre) n'est pas identique à l'impiété reprochée à Homère et à

Hésiode (*ἀνθρώπων εἶπον περὶ θεῶν*). Cinyras, le séducteur d'Hélène, n'est pas un adultère de la catégorie visée par l'*Abaris* (*τοὺς ἀπὸ θεῶν συνειρὰ ταῖς ἀνθρώπων γυναῖξιν*) enfin les efforts de M. Lévy (p. 88) ne peuvent arriver à établir le moindre rapport entre la réflexion finale de Lucien, allusion plaisante au caractère de pure fiction de l'*Histoire Véritable* (moi du moins j'échapperai à ces supplices, puisque je n'ai jamais manqué à la vérité dans mes écrits) et l'« épilogue » du *δαίμων* d'Héraclide (*πιστεύειν περὶ θεῶν ὡς εἰσὶν τε καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐπιστρέφονται πραγμάτων*).

Nous croyons cependant que, malgré la cohésion de l'ensemble, l'insuffisance de ces parties importantes de l'œuvre ne suffit pas à lui retirer toute valeur démonstrative. En signalant l'intérêt que présentent les chapitres consacrés à l'influence grecque sur le judaïsme alexandrin, en condamnant d'autre part la théorie de l'origine des récits évangéliques, la critique a un peu l'air d'appliquer à la *Légende de Pythagore* le fameux jugement de Cobet sur les Scholies de l'*Anabase* : *Si quid forte inest boni non est novum, si quid novi non est bonum*. Il n'en est rien, heureusement, et la formule classique des « intéressants rapprochements de détail » ne suffira pas non plus à juger équitablement les livres de M. Lévy.

C'est que beaucoup de ces rapprochements d'idées et de traditions pythagoriciennes ou simplement helléniques avec des passages évangéliques sont trop frappants pour être dépourvus de toute signification, même si l'interprétation n'en est pas aussi simple que le croit M. Lévy. Nous voudrions, pour édifier pleinement le lecteur de cette revue, résumer brièvement les principaux de ces arguments :

La parabole des aveugles (*Luc* vi, 39) se retrouve chez Sextus Empiricus 605, 23 : *οὐδὲ ὁ τυφλὸς τὸν τυφλὸν ὁδηγεῖν (δύναται)* (p. 319, d'après Wendland).

Le disciple de Jésus doit tout quitter pour le suivre. Et Jésus précise : *οἰκίαν, ἢ ἀδελφοὺς, ἢ ἀδελφάς, ἢ πατέρα, ἢ μητέρα, ἢ γυναῖκα, ἢ τέκνα, ἢ ἀγροὺς, ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου* ... (*Marc.* ix, 29). C'est, un peu développée, la formule même de *Jambl.* *Vie de Pyth.* 246 : *προνοεῖν δὲ δεῖν μᾶλλον λέγουσι φιλοσοφίας ἢ γονέων καὶ γεωργίας*. (p. 323).

La bénédiction des enfants (« car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume de Dieu » *Marc.* x, 13-16 etc...) rappelle directement la prédication de Pythagore aux enfants, objet de la prédication

(1) Cf. GOGUEL, *ibid.*, p. 246.

lection des dieux, auprès desquels leur prière est toute-puissante : *Jambl.* 51 : ... θεοφιλεστάτους αὐτοὺς ὄντας ἀποκηρύχαι, ... ὡς μάλιστα ἐκείνοις ὑπακούσαντος τοῦ δαιμονίου, καὶ μόνοις διὰ τέλους ἀγνεύουσιν ἐξουσίας ἐπαρχούσης ἐν τοῖς ἱεροῖς διατηρεῖν ... [p. 322].

La doctrine de la non-résistance au mal, formulée par Pythagore (*ibid.* 51 : μήτε ἄρχειν λοιδορίας, μήτε ἀμύνεσθαι τοὺς λοιδορομένους) est illustrée, chez Mathieu et Luc par un exemple qui se retrouve dans la légende d'Antisthène : *Math.* v, 40 (= *Luc.* vi, 29) : Καὶ τῷ θέλοντί σοι κολιθῆναι, καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον. Cf. *Diog. Laërce.* vi, 6 : Διογένης χιτῶνα αἰτοῦντι πτέξαι προσέταξε θοιμάτιον (p. 316).

Nous terminerons par les deux coïncidences, à notre avis, les plus étonnantes :

L'étrange et presque inintelligible ἐπιούσιος de *Math.*, vi, 9 : τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὲς ἡμῖν σήμερον, peut s'expliquer, pense M. Lévy, par la contamination de *Proverbes* xxx, 8 (« Accorde-moi le pain qui m'est nécessaire ») avec l'interprétation androcydienne de l'*acousma* pythagoricien : ἐπὶ χοῖνιζος μὴ καθίζειν, ne pas s'asseoir sur le boisseau (*Diog. Laërce.* : ἐν ἴσφ τῷ φροντίδα ποιεῖσθαι καὶ τοῦ μέλλοντος, ἡ γὰρ χοῖνιξ ἡμετέραις τροφή; *Tryphon* : τουτέστι μὴ ἐπαναπαύεσθαι τῇ ἐφημέρῳ τροφῇ, ἀλλὰ προεισφέρειν; *Démétrios* : ἀντὶ τοῦ μὴ σκοπεῖν τὰ ἐφ' ἡμέραν, ἀλλὰ τὰ ἐπιούσιαν ἀεὶ προσδέχεσθαι) et cette explication pour le moins imprévue d'un verset de Mathieu par Androcyde nous paraît tout à fait satisfaisante (p. 318).

L'histoire de la résurrection d'Aristée, « un des héros favoris du pythagorisme » (*Hérod.* IV, 14) présente de grandes ressemblances avec celle de la résurrection de Jésus ; c'est même le seul exemple, avec le récit de l'Évangile, « de la survie prouvée par le vide de l'abri dûment fermé (sépulcre ou chambre mortuaire) qui a reçu le corps sans vie ». Or, chez Hérodote, « l'apport des *πρόσφορα*, parmi lesquels les aromates ne devaient pas manquer, est irréprochablement en situation, tandis qu'incompréhensible est la démarche des saintes femmes apportant des aromates destinés à un cadavre déjà enseveli. » D'ailleurs, « le rite de l'onction parfumée est... grec et romain, mais non juif. » (p. 329 s. et note 2 p. 330). On comprend que l'auteur conclue : « Les variations de détail ne pèsent pas auprès de ces coïncidences fondamentales... »

Il nous semble donc, et nous terminerons par là, qu'il n'est pas possible de refuser toute réalité à une thèse qui, après de longs détours, arrive à des résultats de cette force. Sans doute, l'auteur ou le tort de présenter ses conjectures toujours ingénieuses et quelquefois géniales, comme les étapes successives d'une démonstration régulière : sa comparaison entre Pythagore et Jésus, venant après deux volumes d'hypothèses presque continues, trouve le lecteur déjà fatigué et de plus en plus sceptique devant ce torrent d'exégèse et de reconstitution ; enfin, la systématisation excessive, le besoin mal dissimulé de dogmatisme de son argumentation lui ont perdu en force probante ce qu'elle gagne en ampleur. On a vu que plusieurs de ces « sources grecques » des évangiles ne paraissent nullement pythagoriciennes (encore que les textes pythagoriciens l'emportent dans l'ensemble) et peut-être, parmi les traits empruntés directement, semble-t-il tout d'abord, à la légende du thaumaturge, y en a-t-il qui ont fait bien du chemin, à la faveur des syncrétismes tardifs, entre l'Italie et la Galilée : certains de ces épisodes ont pu être des fables usées, universellement répandues dans le monde païen, dont la provenance réelle est impossible à déterminer. Mais tout cela n'empêche pas que M. Lévy a eu le grand mérite de montrer, par un commentaire presque continu des Évangiles, que la part d'influences grecques y est beaucoup plus grande qu'on ne l'a cru communément : à lire son livre, on se souvient d'autres traits hellénistiques qu'on a remarqués, de ces expressions si spécifiquement évangéliques qu'on n'a pas été peu surpris de retrouver dans les fragments d'Alcée (*Math.* v, 36 et x, 30 ; cf. *Suppl. lyr.* p. 19 : 14, 10) et de cette historiette rapportée par Plutarque (*Sylla*, 35) qui rappelle d'une manière si frappante un des plus fameux miracles de Jésus, et qui d'autre part fait si étrange figure dans la vie de Sylla, où elle semble un emprunt à la carrière d'un thaumaturge : on se souvient enfin de la parenté évidente, et dont M. Lévy est loin d'avoir abusé, qui unit les miracles du Christ à ceux d'Apollonios de Tyane. De tous ces faits épars, on doit à M. Lévy une explication nouvelle : elle vaut bien, à notre avis, la vieille hypothèse de Philostrate s'appliquant à une contre-façon d'évangile à l'usage de la société païenne. Il n'est presque plus permis de douter, après les livres de M. Lévy, que l'une des sources grecques des évangiles était fortement teintée de pythagorisme : et, par là, la personnalité historique de Jésus, pris entre les éléments

bibliques et les emprunts helléniques de sa légende, s'estompe de plus en plus.

Bruxelles.

Roger GOOSSENS.

Le prix du papyrus.

GUSTAVE GLOTZ, *Le prix du papyrus dans l'Antiquité grecque*. Alexandrie, 1930. Extrait du Bulletin de la Société Archéologique d'Alexandrie, n° 25, pp. 83-96.

La pénurie des documents contraint d'ordinaire le chercheur à une telle ingéniosité, à un emploi si désespéré de toutes les ressources de l'induction et de la déduction, qu'il peut arriver même à une science comme l'histoire économique, de nous intéresser principalement par l'exposé même de ses démarches. Telle est l'impression que je ne serai sans doute pas seul à avoir éprouvée à la lecture de la brochure dans laquelle M. Glotz a repris, et définitivement éclairci, est-on tenté de dire, une question classique et résolue en sens divers depuis Egger (*Histoire de la critique chez les Grecs*, 1849, pp. 85 ss. etc...). M. Glotz s'est donné à tâche de rechercher, à la lumière des rares indications (pour la plupart de découverte récente) que nous donnent la littérature, l'épigraphie ou la papyrologie, les variations du prix de vente du papyrus, en Grèce, du vi^e siècle à la période romaine et les...

dote (v, 58, 3), les Ioniens se sont longtemps servi de *διφθέραι*, de peaux de mouton ou de chèvre. Les comptes des épistates de l'Erechtheion, par exemple, nous donnent pour l'année 407 le prix énorme de 1 drachme 2 oboles la feuille (à cette époque la journée de travail d'un architecte vaut 1 drachme). Le seul texte qui a quelquefois fait croire au bon marché du papyrus est le passage de l'*Apologie* (26 d), où Platon fait dire à Socrate qu'on peut trouver le *Traité de la Nature* d'Anaxagore dans l'*ὑαγίστρα* pour 1 drachme tout au plus (ce qui a conduit Dziatzko à l'évaluation d'une obole le feuillet). Mais M. Glotz objecte que le prix des exemplaires de rebut qui traînaient chez les bouquinistes ne prouve pas grand-chose pour l'évaluation du prix du papyrus neuf. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de ce témoignage, nous avons vu qu'un prix exorbitant, quoique non précisé, nous est attesté pour l'année 343, et la feuille vaut encore 4 1/2 oboles éginétiques, c'est-à-dire 1 drachme 1/2 obole attique, à Épidaure, d'après un compte épigraphique qui peut se placer de 344 à 334. Par un raisonnement très ingénieux, M. Glotz le ramène d'ailleurs, avec beaucoup de vraisemblance, à l'année 334. Mais bientôt les prix vont baisser. Un passage du Pseudo-Démosthène (*C. Dionysod.* 1 : *ἐν γραμματείδῳ δοῖν χαλκοῖν ἐωνημένῳ καὶ βιβλιδίῳ μικρῷ*) à la vérité assez vague — mais l'histoire économique de l'antiquité est réduite à faire flèche de tout bois — nous donnerait, en 322, un prix voisin de deux chalques pour la petite feuille de papyrus. Mais s'agit-il de papyrus neuf? Pour le début du siècle suivant, nous avons heureusement des indications plus précises. En 296, les hiéropes de Délos paient le feuillet moins d'une drachme, peut-être une obole; une autre fois, ils achètent au moins deux rouleaux pour 1 drachme, soit 1 1/2 obole la feuille, au maximum.

Que s'est-il passé entre 334 et 322? La conquête macédonienne. L'hiver 332-331 a vu Alexandre mettre fin aux monopoles de l'Etat, et notamment au monopole du papyrus. Le régime de liberté, qui dure jusqu'au commencement du iii^e siècle, a évidemment fait baisser les prix. Nous savons par ailleurs qu'en 296, Ptolémée fils de Lagos, roi depuis 305, n'avait pas encore réorganisé les monopoles: d'où les prix bas observés cette année, malgré l'état de guerre de l'Égypte avec Démétrius Poliorcète, le maître des îles. Ce n'est qu'avec Ptolémée Philadelphie, qui monte sur le trône en 285, qu'on en revient aux traditions nationales en cette matière.

27 [No. 14/15.]

PHILOLOGISCHE WOCHENSCHRIFT.

9. April 1932

Lévy, Isidore, Recherches sur les sources de la légende de Pythagore. Paris 26 und Ders., La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine. Paris 27: Byzantion VI (1931) 2 S. 932—960. 'Es ist nicht möglich, jede Wirklichkeit einer Behauptung abzustreiten, die nach langen Umwegen zu Ergebnissen von solcher Stärke kommt.' Roger Goossens.

Revue internationale des études
byzantines Fondation byzantine
de la Grèce

UBL: V1175

In dept of Byzantine studies