

Cicéron et l'Orphisme

I

Dans sa thèse complémentaire : *Saint Augustin et Cicéron*, II, *Répertoire, des Textes*, le R. P. M. Testard relève, p. 78, un passage du *Contra Iulianum* (4, 15, 78), qui, à propos du péché originel, reproduit un fragment de l'*Hortensius*. Confrontant la thèse de Julien et celle des philosophes anciens qui n'ont pas connu la rédemption (*gratiam quae per Mediatorem liberandis hominibus concessa est non uiderunt*), Augustin s'écrie :

Videntur autem non frustra christianae fidei propinquasse, qui uitam istam fallaciae miseriaeque plenissimam non opinati sunt nisi diuino iudicio contigisse, tribuentes utique iustitiam Contitori a quo factus est et administratur hic mundus. Quanto ergo te melius ueritatie uicinius de hominum generatione senserunt, quos Cicero in ex extremis partibus Hortensii dialogi uelut ipsa rerum euidencia ductus compulsusque commemorat? Nam cum multa quae uidemus et gemimus de hominum uanitate atque infelicitate dixisset: Ex quibus humanae, inquit, uitae erroribus et aerumnis fit, ut interdum ueteres illi, siue uates, siue in sacris initiisque tradendis diuinae mentis interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in uita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt, aliquid uidisse uideantur...

C'est-à-dire, pour nous en tenir à la citation expresse de Cicéron : « Ces erreurs et ces calamités de l'existence humaine font que les anciens devins ou interprètes de la pensée divine, occupés à expliquer les cérémonies religieuses et les mystères ont quelque fois bien vu quand ils ont dit que nous sommes nés pour subir la peine de crimes commis dans une existence antérieure... »

Remarquons d'abord, en passant que, d'après un témoignage de Lactance¹, l'énoncé de la même doctrine se retrouverait au début de la *Consolatio*. On reconnaît aisément là le principe de la *Réincarnation* et son corollaire : la *loi karmique*. Sous ce double aspect et sous d'autres encore, ce qui fait perdre au passage de l'*Hortensius* son caractère insolite, une expression allusive ou directe de cette croyance apparaît comme en

1. *Ins. diu.*, 3, 18.

filigrane à travers le *De republica*, plus nettement bien entendu dans le *Somnium Scipionis*. Nous ne pensons pas encourir le reproche d'accumuler et de rapprocher arbitrairement les citations en les isolant de leur contexte. Certes, aucun passage n'est par lui-même absolument probant, mais un recensement soigneux révèle des concordances singulières. Il serait vain de vouloir imputer chaque détail à une source particulière, pythagoricienne ou stoïcienne ; car, comme chacun sait, la doctrine ésotérique forme un tout, issu d'une inspiration unique et c'est donc sa connaissance globale qu'il faut supposer chez Cicéron. Diverses conceptions : le sort des méchants et des hommes vertueux, l'absence de châtement éternel, la condamnation du suicide, la notion du Dieu suprême, la mystique du chiffre *Sept*, semblent en effet être autant d'aspects de la doctrine orphique dont l'idée générale est que l'âme, bannie dans le corps pour expier un péché (dont l'origine est au demeurant obscure), mène, sur terre, une existence contraire à sa véritable nature².

II

I. Mais examinons les diverses affirmations du *De republica*. Quel est, tout d'abord, le sort des âmes des méchants ?

Nam eorum animi qui se corporis uoluptatibus dederunt earumque se quasi ministros praebuerunt impulsuque libidinum uoluptatibus oboedientium, deorum et hominum iura violauerunt, corporibus elapsi circum terram ipsam uolutantur, nec in hunc locum, nisi multis exagitati saeculis, reuertuntur (6, 29).

Ainsi donc, étant donné la condamnation radicale de la *uoluptas*, opposée à la *uirtus* (thème central du *De republica*), il peut s'agir, en l'occurrence, des plus grands criminels (*deorum et hominum iura uiolauerunt*³). Or, même pour ceux-là, il n'y a pas d'enfers, donc pas de châtement éternel, mais, en guise de châtement, un nombre considérable d'existences « terrestres » (*saeculum* désigne, comme 6, 24, la durée d'une génération humaine), ou du moins — car la réincarnation n'est pas expressément affirmée — de séjours de l'âme « *circum terram* ». Cet état de choses s'explique évidemment en fonction de la loi *karmique*. *Exagitati* peut sans doute s'interpréter au sens propre, mais aussi marquer une allusion à une existence intermédiaire où la conscience demeure, pour être précisément troublée et agitée par les passions. Ce qui est plus important encore, c'est qu'il n'y a pas de jugement prononcé de manière anthropomorphe, comme dans la croyance mythologique courante ; mais l'individu, au cours de sa vie terrestre, se fixe à lui-même sa destinée,

2. Cf. Platon, *Crat.* 400 c.

3. Dans le *De officiis* Cicéron applique, curieusement, la même expression à César.

c'est-à-dire sa place dans le monde intermédiaire⁴ (où se continuent les vices terrestres) ou supérieur. On sait que le *Phédon* expose de son côté, qu'il y a des âmes « lourdes », incapables de s'éloigner du monde visible. Celui qui désobéit à la loi divine renferme en lui-même sa punition, en ce sens qu'il déchoit de la grandeur inhérente à l'homme : c'est l'affirmation qui semble ressortir de *De rep.* 3, 33 : *Cui. (scil. legi) qui non parebit, ipse se fugiet ac naturam hominis aspernatus, hoc ipso luet maxime poenas, etiam si cetera supplicia, quae putantur, effugerit.*

2. Mais voyons à présent le sort des âmes des hommes vertueux. Pour la doctrine ésotérique, la réincarnation n'est pas la fin dernière : il y a une vie éternellement divine qui est l'aboutissement de nombreuses migrations terrestres. « Les âmes attirées par l'attrait de la chair, par les instincts bas et grossiers, sont forcées de s'incarner dans de nouveaux corps jusqu'à ce qu'elles arrivent à voir que tout plaisir grossier est fatalement suivi de douleur ; les âmes des méchants sont punies, soit pendant les intervalles des vies successives dans l'espace qui sépare la terre de la lune, soit pendant leur vie même. Lorsqu'une âme a mené une vie pure, elle peut s'élever jusqu'aux régions supérieures ; elle jouit là du bonheur et du repos. Cependant tant qu'elle n'a pas tué en elle tout attrait vers la terre, elle s'expose à être ramenée de nouveau vers une nouvelle incarnation ; mais supérieure désormais aux âmes communes, elle sera pendant sa vie un devin, un être en contact direct avec la divinité. Si elle est arrivée à vaincre définitivement sa nature inférieure, plus rien désormais ne peut l'attirer sur terre ; elle n'est plus un homme, mais un *daemon*, un génie, un intermédiaire entre Dieu et la race humaine »⁵. A cette idée de la libération possible de l'âme par l'effort humain, plusieurs passages du *De republica* semblent faire allusion : *Idque ocius faciet (animus) si, iam tum cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea quae extra erunt contemplans maxime se a corpore abstrahet* (6, 29).

Ocius faciet ne signifie pas que la vie terrestre est rendue plus courte, mais que ceux qui ont une vie pure ont le pouvoir de hâter l'admission définitive de leur âme au monde des bienheureux et d'abrèger la durée de leur séjour dans le monde intermédiaire. D'après Platon d'ailleurs, la plus haute recherche philosophique est déclarée égale en valeur aux *ἐπιπτεῖλαι* des mystères⁶. A Scipion l'Africain, son aïeul s'adresse ainsi : *Quocirca si reditum in hunc locum desperaveris, in quo omnia sunt magnis et praestantibus uiris...* (6, 25). N'est-ce pas lui dire que son âme a déjà séjourné, avant sa vie terrestre dans la sphère réservée aux hommes

4. D'après la doctrine ésotérique, l'âme de tout être humain (et même des animaux) flotte dans l'air, une fois la mort survenue : cf. Aristote, *De anima* I, 51, p. 410 b, 28 sqq. Les *ἀνέμοι* (cf. *De rep.* 6, 29 : *uoluntantur ... exagitati*) qui s'emparent d'elle sont des puissances démoniaques. Il y a là une contradiction absolue avec la doctrine de la purification dans l'*Hadès*

5. M. Méautis. *Recherches sur le Pythagorisme*. Neuchâtel, 1922, p. 67.

6. *Phédon* 250 B. C.

vertueux ? Certains héros même y ont accédé directement et définitivement : *Quorum (Herculis et Romuli) non corpora sunt in caelum elata ; neque enim natura pateretur ut id, quod esset e terra, nisi in terra maneret...* (3, 40). Le corps n'a donc été qu'une enveloppe éphémère et provisoire pour la durée d'une incarnation. (Le passage est cité par Augustin, *De civ. Dei* 22, 4.)

De ces allusions, il convient de rapprocher *De div.* I, 114, endroit assez obscur et qui admet sans doute diverses interprétations : *Ergo et ii quorum animi spretis corporibus euolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati cernunt illa profecto quae uaticinantes pronuntiant.* M. Méautis rapporte à ce sujet la croyance suivante : « Lorsque l'homme apprend à maîtriser ses passions, à obéir à son *daimon* intérieur, il appartient alors à la classe des devins. Il peut, comme Hermodore de Clazomène, quitter à volonté son corps de nuit et de jour, aller dans de nombreux endroits et, à son retour, rapporter ce qu'il a vu »⁷. « Rhode d'ailleurs (*Psychè*, p. 383 et, 5^e éd. II, p. 92 sq.), ajoute-t-il, a montré par des exemples extrêmement nombreux et probants que la croyance que certains êtres, enflammés par une ardeur divine, pouvaient sortir de leurs corps et paraître en d'autres lieux, a été très répandue en Grèce : tels furent Aristéas, Hermotimos, Pythagore, Apollonius de Thyane ».

3. Cependant à la doctrine de la réincarnation est aussi liée la condamnation du suicide ; car cet acte violent trouble le jeu normal de la loi karmique. *Retinendus est animus in custodia corporis, nec iniussu eius a quo ille est uobis datus, ex hominum uita migrandum est, ne munus humanum assignatum a Deo defugisse uideamur* (6, 25)⁸.

Mais quel est ce Dieu suprême, *summus ipse Deus arcens et continens ceteros* ? (6, 17). Dans le *Lucullus*, 126 Cicéron se réfère à l'enseignement stoïcien : *Zenoni et reliquis fere Stoicis « aether » uidetur summus deus, mente praeditus, quo omnia regantur ;* de même *De nat. deor.* I, 37 : *Cleanthes ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui « aether » nominetur, certissimum deum iudicat.* La cosmogonie ésotérique enseignait que de Chronos sortirent Ether et Chaos qui engendrèrent les mondes. Mais pour peu que l'on ait pris connaissance des théories hindoues, on remarquera aisément qu'il s'agit là de la force universelle ou « *prâna* », agent de toute création. Le soleil d'autre part, parfois désigné comme le Dieu suprême, n'est pas simplement un centre d'action, mais la lumière intelligente et la raison directrice du monde ; ainsi la lumière du soleil physique n'a qu'une

7. *Op. cit.*, p. 56.

8. Cf. Platon, *Phéd.* 62 B ; Cicéron, *De sen.* 73 : *uelat Pythagoras iniussu imperatoris, id est dei, de praesidio et statione uitae decedere.* Rhode, *Psychè* II, p. 122, n. 1, Tübingen, 1925, a montré qu'il y a là reprise d'un enseignement orphique.

valeur de symbole. Lactance⁹ pour sa part impute ces théories à Thalès, Pythagore et Anaximène, mais il est bien évident qu'elles remontent à un passé bien plus lointain.

4. Il est enfin à peine besoin de mentionner que la mystique du chiffre *Sept* est, elle aussi d'origine ésotérique et qu'elle a joué un très grand rôle, longtemps avant que Pythagore lui eût donné l'expression que l'on connaît. L'univers visible et l'univers invisible sont régis par la même loi mathématique ; la connaissance de cette loi est la clé des sciences et elle facilite l'admission au séjour des bienheureux pendant l'intervalle des incarnations : *Septem efficiunt distinctis interuallis sonos ; qui numerus « rerum omnium fere nodus est »*. *Quod docti homines neruis imitati atque cantibus, aperuere sibi reditum in hunc locum, sicut illi qui praestantibus ingenis in uita humana diuina studia coluerunt* (6, 18). La musique est donc une expression concrète des lois de l'univers et de son principe universel. Que cette image serve souvent de point de comparaison pour une harmonieuse organisation politique, ne doit pas nous étonner, puisque les lois du Cosmos doivent aussi prévaloir dans la société humaine¹⁰.

5. Enfin, en partant de la réincarnation, on arrive par une pente naturelle à la croyance en une vaste parenté entre tous les êtres vivants, fondement de la métempsychose ; car l'âme dans son ascension consécutive à sa déchéance a d'abord vivifié les organismes animaux ; elle demeure d'ailleurs, par de nouveaux péchés, à la merci d'une rechute. Parmi les fragments du livre 4 du *De republica*, le suivant peut paraître énigmatique : *Etenim si nemo est quin emori uelit quam conuerti in aliquam figuram bestiae quamuis hominis mentem sit habiturus, quanto est miserius in hominis figura animo esse efferato. Mihi quidem tanto uidetur quanto praestabilior est animus corpore* (4, 1). Est-ce simplement une allusion à l'aventure des compagnons d'Ulysse ? C'est peu probable, puisque, *De rep.* 3, 19 la notion de droit est appliquée à tous les êtres vivants. *Non enim mediocres nisi, sed maximi et docti, Pythagoras et Empedocles unam omnium animantium condicionem iuris esse denuntiant ; clamantque inexpiabiles poenas impendere iis a quibus uiolatum sit animal. Scelus est igitur nocere bestiae...* Il y a là un aspect de la doctrine orphique : le monde est un organisme vivant, un vaste ζῶον¹¹. Ainsi, partout se trouvent disséminées dans le *De republica* des traces d'une doctrine unique et vaste, des allusions à un ensemble cohérent de vues sur la nature de l'univers et la destinée de l'âme. Qui dira que les Anciens ne se sont jamais posé le problème de la condition humaine, qu'ils n'ont pas accédé à une vue cosmique des choses, d'inspiration hautement spiritualiste ?

9. *Epist.* 4, 3, à propos de *De rep.* 1, 56.

10. Cf. *De rep.* 2, 69 ; *De fin.* 4, 75 ; *Tusc. disp.* 1, 41. Cf. Aug. *De ciu. Dei* 2, 21.

11. Cf. E. Oder, *Phil. Suppl.* 7 (1889), p. 311 sq.)

III

1. Mais quelle peut être l'origine de ces connaissances de Cicéron, à une époque imprégnée de formalisme et de matérialisme ? Il nous faut examiner avec soin l'expression : *ueteres illi, siue uates, siue in sacris initiisque tradendis diuinæ mentis interpretes*.

En s'appuyant sur *uates* et sur *interpretes* on pourrait d'abord songer à l'astrologie et aux astrologues. En effet, le monde, tel que le conçoivent les astrologues chaldéens est régi tout entier par une volonté inflexible (*diuina mens* ?). Il forme un vaste organisme dont toutes les parties agissent et réagissent les unes sur les autres. C'est ici qu'intervient surtout l'action particulière des planètes : Mercure, Vénus, Mars, Jupiter, Saturne, ainsi que du soleil et de la lune. Le soleil est considéré non plus comme centre d'action, mais comme lumière intelligente et raison directrice du monde. Or ces mêmes planètes sont énumérées *De rep.* 6, 17. On connaît l'influence considérable qu'exerça l'astrologie sur le développement de la théologie romaine et le rôle joué par Poseidonios d'Apamée, principal vulgarisateur des théories sidérales. Mais l'astrologie, d'origine chaldéenne, n'est pas nécessairement liée à la doctrine de la réincarnation et de la destinée de l'âme.

Où trouve-t-on encore l'illustration de cette doctrine ? Assurément dans les mystères d'Eleusis et l'expression : *in sacris initiisque tradendis* semble y faire allusion. Le mot *interpres* ne désignerait-il pas la fonction de l'*hiérophante*, révélateur des choses sacrées, qui dirige la cérémonie de l'initiation ? Dans ce cas, faudrait-il admettre que Cicéron a été initié aux mystères ?

C'est l'hypothèse que développe M. L. Gueuning dans un article des *Paginae Bibliographicae* (Louvain, 1927). L'auteur invoque d'abord des raisons générales, rendant l'initiation de Cicéron vraisemblable : vogue des mystères d'Eleusis dans le monde romain, exemples de l'orateur Crassus (*De or.* 3, 75) et d'Atticus (*De leg.* 2, 36), puis cherche à mettre en accord la probabilité de l'initiation avec la psychologie de Cicéron, lequel tient les mystères grecs en spéciale considération (*Verr.* 2, 72) et se montre passionné par le problème de la destinée humaine (*De amic.* 14 ; *De sen.* 66 sq.). Trois textes semblent enfin prouver que Cicéron a été personnellement initié. *De leg.* 2, 35-37, Atticus répond à Cicéron qui propose la suppression des mystères orientaux : *Excipis, credo, illa quibus ipsi initiati sumus*.

Cependant le pluriel peut désigner Atticus et les Athéniens. *Tusc. disp.* 1, 29. Cicéron dit à son interlocuteur : *Reminiscere, quoniam es initiatus, quæ traduntur mysteriis*¹² : il semble donc partager avec lui

12. Cf. Aug. De cons. euang. 1, 23, 32-33.

une science commune de cet enseignement. *De nat. deor.* 2, 62, on lit :
 *hunc dico Liberum Semela natum, non eum quem nostri maiores auguste
 sancteque Liberum cum Cerere et Libera consecrauerunt, quod quale sit ex
 mysteriis intellegi potest.*

Cependant ces deux derniers passages peuvent n'être bien, à notre avis, que des allusions très générales à ce que tout homme cultivé, mais non initié, pouvait connaître de la doctrine d'Eleusis, à l'instar de nous, modernes ; car cet enseignement, comme le dit bien M. Gueuning, comportait deux points essentiels : les origines de la civilisation et la destinée de l'âme après la mort.

Quant à la date présumée de l'initiation, les arguments de M. Gueuning sont extrêmement hasardeux. « D'ailleurs, la survie de l'âme », conclut l'auteur, n'a jamais paru à Cicéron qu'une hypothèse séduisante et Eleusis n'a pas marqué sa vie... »

C'est dire que l'initiation, même si elle a eu lieu, est loin d'avoir eu ce retentissement profond qui entraîne l'adhésion passionnée. Cicéron est avant tout un littéraire et il s'engoue, intellectuellement, pour des idées, bien plus que pour une *ἐποπτεία*, ce qui signifie qu'il ne faut pas renoncer à remonter aux origines de ses connaissances et à la tradition la plus anciennement connue de la doctrine karmique.

2. C'est ainsi qu'une allusion de Macrobe¹³ peut nous éclairer sur la nature de ces mystères en nous menant sur le chemin de l'orphisme. Mais à peine s'y trouve-t-on engagé que surgissent de graves contradictions D'une part, en effet, *Pro Balbo* 55, *De nat. deor.* 1, 107 ; 3, 58¹⁴ il est question d'un culte et de mystères orphiques ; d'autre part, *De nat. deor.* 3, 18 Cicéron affirme qu'Orphée n'aurait jamais été l'objet d'un culte. Les Modernes sont, eux aussi, d'avis opposé. Pour Rhode¹⁵, seuls les prêtres orphiques ont gardé intacte la doctrine de la délivrance de l'âme et les pratiques ascétiques. Ils récuse toute théologie anthropomorphe, sans pour autant cesser de recourir aux mythes ; ils déclarent l'existence terrestre de l'âme contraire à sa véritable nature¹⁶. Rhode, il est vrai place l'origine de ce culte au VI^e siècle avant. Mais F. Cumont¹⁷ ne croit pas qu'il ait survécu : « D'une façon générale, écrit-il, on a singulièrement abusé de l'orphisme et exagéré son action sur la littérature, sur l'art et sur la religion de l'époque romaine. Mais on n'a jamais fourni la moindre preuve certaine qu'il ait existé en Italie, à la fin de la République ou sous l'Empire une seule communauté orphique. Ni les écrivains, ni les inscriptions n'en font nulle part aucune mention. Ce qui a pu survivre des anciennes croyances de l'orphisme a été transmis, croyons-nous,

13. *In Somm. Scip.* 1, 12, 12, les théories cicéroniennes sont imputées aux *Orphaici*.

14. *Dionysum Ioue et Luna (natum) cui sacra Orphica putantur confici.*

15. *Psyché II*, p. 109, n. 1. Tubingen, 1925.

16. Cf. Platon, *Cratyle* 400 c :

17. *Rev. Hist. Rel.* 85, 1922, p. 15.

moins par une tradition « rituelle », que par une tradition littéraire, moins par les confréries bacchiques que par les docteurs néo-pythagoriciens et néo-platoniciens ».

Force nous est donc de revenir à une tradition littéraire : celle-ci est d'ailleurs souvent affirmée par les Anciens et la science livresque des orphiques ne doit pas être mise en doute. Platon, quand il parle d'eux, allègue non la croyance populaire, mais des textes : *παλαιοὶ τε καὶ ἱεροὶ λόγοι*¹⁸. Euripide fait allusion au « fatras » des livres orphiques¹⁹. Certains prêtres auraient eu à leur disposition une foule d'ouvrages de Musée et d'Orphée, rapporte encore Platon dans la *République*²⁰. Parmi les auteurs qui ont fixé la tradition orphique, une place importante revient certainement à Phérécyde de Syros²¹ et Cicéron écrit à ce sujet, *Tusc. disp.* I, 38 : *Itaque credo equidem etiam alios tot saeculis, sed, quod « litteris exstet », Pherecydes Syrius primus dixit animos esse hominum sempernitos*. Nous voici ramenés au VI^e siècle et nous savons, d'après Suidas²² que Phérécyde a enseigné la métempsychose, d'après Porphyre²³, qu'il est l'auteur d'un écrit mystique. La tradition en fait le maître de Pythagore. Or chaque fois que Cicéron utilise l'expression : *quod litteris exstet*, nous pouvons être sûrs qu'il a fait des recherches historiques de textes et nous pouvons affirmer que sa source d'information est bien littéraire, même s'il s'agit d'ouvrages de seconde main ou de compilations.

Un rôle analogue dans la transmission de l'orphisme revient peut-être à Philolaos de qui Cicéron mentionne les traités (*commentarii*)²⁴, *De rep.* I, 16. Or c'est précisément de Philolaos que vient le fragment²⁵ où il est dit que les anciens théologues et devins affirment que l'âme a été soudée au corps pour expier certaines fautes et qu'elle se trouve ensevelie en lui comme dans un tombeau. L'image du tombeau mise à part, nous avons là pratiquement, la citation de l'*Hortensius. De div.* I, 114, dans la phrase qui fait allusion au pouvoir surnaturel des initiés libérés des servitudes physiques, la même image du tombeau est également absente : *multis rebus inflammantur tales animi qui corporibus non inhaerent*. Ailleurs, *De rep.* 6, 14, c'est l'image platonicienne traditionnelle de la caverne, de la prison : *Hi uiuunt qui e corpore uinculis tamquam e carcere euolauerunt*. Or Platon nous apprend, curieusement²⁶, que le jeu de mots célèbre *σῶμα-σῆμα*, ne vient pas d'Orphée lui-même, mais de ses disciples et de

18. *Lettres* 7, 335 A.

19. *Hipp.* 952 sqq.

20. II, 364 E.

21. Cf. Rhode II, p. 167, n. 1 et Preller, *Rhein. Mus.* N.F. 4, p. 388.

22. S. u. Φερεκ.

23. *De antro nymph.* 31.

24. C'étaient : *περὶ κόσμου, περὶ φύσεως, περὶ φυχῆς*.

25. Diels 27, *fgt.* 14.

26. *Crat.* 400 B.C. Pour l'image du corps-caverne, cf. Augustin, *Enarratio* 141, 18.

Philolaos. Qu'est-ce à dire, sinon que d'une part, Cicéron, dans son expression de la même idée, préfère peut-être adopter une version plus ancienne, plus authentique, mais d'autre part surtout insiste, pour cause, sur l'aspect moral de la doctrine : *poenarum luendarum causa*, c'est-à-dire sur un principe de compensation, sur la loi des équivalences : « Chacun subit les fautes qu'il a commises », ce qui pour lui est sans doute plus compréhensible que la notion d'une faute originelle collective. Or voilà qui appartient en propre à l'éthique pythagoricienne et orphique — Platon s'en porte garant²⁷ — et qui faisait partie de l'enseignement donné par la voie de l'initiation. Aristote, au contraire, dans l'*Ethique à Nicomaque*²⁸, combat cette conception de la justice.

Orphée, Pythagore, Platon : telle semble donc être la filiation de l'idée et Suidas nous apprend précisément²⁹ que des auteurs anciens avaient composé un livre sur l'accord de ces trois initiés. Nous voici donc ramenés à l'un des nombreux ouvrages synchrétiques qui ont pu exister sur l'orphisme et point n'est nécessaire de supposer chez Cicéron une source d'information unique et précise ; car c'est bien ainsi que se transmettait la philosophie grecque à son époque.

3. Mais l'attrait qu'éprouvait Cicéron pour le côté moral de la doctrine orphique s'explique aussi : la conséquence directe en est qu'il est préférable de subir l'injustice plutôt que de la commettre. En présageant sa mort, Scipion la subit, « *leniter arridens* », de la part de ses proches³⁰. Marius envisage la mort et l'injustice de la même manière et il n'hésite pas : *mortī iam ipsi adueniantī paulum procedere obuiam*³¹, car : *accipere quam facere praestat iniuriam*. Cependant, c'est encore Platon qui a, le premier, énoncé l'idée dans son juste contexte³². Une durée éternelle de l'existence terrestre ne nous apporterait le bonheur que si nous pouvions y associer une probité et une pureté de mœurs inébranlables et indéfectibles. Mais cette forme d'éternité est une image trompeuse ; seule à l'âme est réservée une existence éternelle : « c'est là ce que garantissent les traditions les plus sacrées ». C'est donc un moindre mal d'être victime d'injustices et de torts graves, que d'en être l'auteur.

Or cette doctrine morale n'est pas incompatible avec l'eschatologie orphique. Car ce n'est qu'en rompant avec le cycle infernal des injustices que nous arrivons à abrégier le cycle des naissances et finalement à ne plus renaître, parce qu'il n'y a plus de faute à expier. *De leg.* I, 40, Cicéron affirme « que les crimes envers les hommes et les impiétés ne s'expient

27. *Lois* 9, 870 D.E. ; 872 D.E. ; 873 A.

28. 1132 b, 21 sqq.

29. *S. u.* Charax, Syrianus.

30. *De rep.* 6, 12.

31. *Tusc. disp.* 5, 56.

32. *Lettres* 7, 335 A.

pas », c'est-à-dire qu'aucune compensation à l'échelle humaine et terrestre ne peut leur être trouvée. On est tenté de rapporter ce passage encore au principe karmique.

Ainsi les preuves ne manquent pas, semble-t-il, pour interpréter à sa juste valeur notre fragment de l'*Hortensius*. Aussi saint Augustin ne manque-t-il pas de prudence en écrivant : « *Nonnulli nostri* »... *dicunt [Ciceronem] aliquid « simile » nobis etiam de mortuorum resurrectione sensisse*³³. Mais une chose est remarquable, en dehors des doctrines proprement dites, c'est sa connaissance des mystères de l'initiation orphique, connaissance que l'on retrouve plus explicite peut-être chez saint Clément et chez Origène.

Michel RUCH,
Strasbourg.

33. *De civ.* 22, 28.