

Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

Manuel de philosophie ancienne

Renouvier, Charles

1844

Livre Deuxième. Des origines de la philosophie grecque

LIVRE DEUXIÈME.

DES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE.

§ I.

AGE MYTHIQUE DE LA GRÈCE. — POÈMES ET MYSTÈRES.

I. Dans une position intermédiaire entre l'Orient et l'Occident, entre le nord et le midi, contrée toute coupée d'îles, de golfes et de mers, sous l'un des plus heureux climats du monde, depuis la masse compacte et glacée des pays thraces et scythes que nous appelons russes aujourd'hui, jusqu'à la vaste mer qui mène à l'immobile Égypte ; depuis le rivage où l'archipel vivifie les côtes d'Ionie et les soustrait à la domination de l'Orient, jusqu'à la presqu'île de l'Italie méridionale et jusqu'au sein même de ses villes, durant une période à jamais mémorable de cinq ou six siècles, se développa, pour le bonheur et pour la grandeur des hommes, la plus originale nation de l'antiquité.

Le caractère qui distingue la nation grecque entre toutes les autres, c'est celui que l'on nomme en théologie *anthropomorphisme*. C'est la croyance à des dieux hommes, doués de forme humaine, de passions humaines. Aucune race ne posséda cette habitude intellectuelle au même degré que la race grecque, dont la religion populaire, née du polythéisme d'Homère, nous représente dans tout leur naturel les dieux anthropomorphes. Si l'on étudie attentivement l'esprit grec sous toutes les formes de son développement, on y découvrira la pensée de cette importance et de cette grandeur de l'homme que l'anthropomorphisme consacre toujours. Dans les arts, les caractères d'utilité, de solidité, de symétrie, la recherche du pur et du beau sans exagération, l'absence de toute idée de grandeur surhumaine et d'infini, nous révèlent surtout l'esprit grec ; et tout cela c'est de l'anthropomorphisme. En politique, la Grèce nous présente des institutions

républicaines, la liberté des cités et celle des citoyens; ses lois témoignent du plus vif attachement au principe de l'individualité humaine. En morale, nous admirons la liberté presque absolue de l'examen personnel, l'indépendance de la pensée, la fière domination des sages sur la nature et sur les événements, et partout nous reconnaissons l'anthropomorphisme. C'est à cette heureuse tendance enfin qu'il faut attribuer les progrès rapides de la méthode, de l'analyse de la pensée, des sciences mathématiques, et de tout ce qui est psychologie et rationalisme, en Grèce.

Ce caractère, sous le nom d'*esprit universel de division et d'inaptitude à toute grande association politique et morale*, a été parfaitement reconnu aux peuples grecs par un homme à qui son tact infini a fait distinguer dans cet esprit un ennemi à combattre (1). L'esprit de division produit les sectes, et *secte* en grec c'est *hérésie*. A l'*hérésie des stoïciens*, les Grecs firent succéder l'*hérésie des ariens*; et les Grecs du Bas-Empire, si fâcheux pour l'Église, étaient les descendants des philosophes. Au lieu qu'*en Orient on savait sans disputer, en Grèce on disputa sans savoir*. C'est à l'Orient que la Grèce emprunta tout ce qu'elle eut jamais de grand; Platon n'est beau qu'alors qu'il orientalise, et que, laissant là tout *esprit de chicane*, il renonce à la Grèce, *ce pays de la déraison* où l'on *passait le temps à produire de faux raisonnements, tout en montrant comment il fallait raisonner*. Cette diatribe éloquente fait nettement ressortir la différence de l'esprit grec et de l'esprit des autres nations antiques. Elle met en opposition la foi et la raison, la théologie qui dort et la philosophie si remuante. Le seul tort du prophète du passé, qui a su être aussi quelquefois le prophète de l'avenir, c'est d'oublier, ou plutôt de nier effrontément tout ce que nous devons à la science grecque. Mais ce n'est pas nous qui lui reprocherons d'avoir vivement senti les vices de l'esprit démagogique des Grecs. Nous ne voulons pas sacrifier à cet esprit, car il sait lui aussi se faire tyran et demander des victimes, toute idée de véritable domination intellectuelle ou morale, tout principe d'autorité : avouons donc et la *démence populaire*, et les *persécutions*, et les *assassinats juridiques*; avouons l'ignorance

(1) De Maistre, *Du Pape*, iv, 7, 8 et 9.

et la variabilité des citoyens d'Athènes. On nous rappelle d'ailleurs Miltiade, Thémistocle, Aristide, Cimon, Socrate, Timothée, Phocion, condamnés à la mort ou à l'exil ; on nous rappelle ce mot sur les grands hommes d'Athènes qui *ne pouvaient se croire en sûreté qu'à mesure qu'ils étaient éloignés de ses murs* (1). Il nous appartient d'ajouter à ces noms ceux d'Anaxagore, d'Aristote et de Théophraste persécutés, et un témoignage de ce dernier qu'*Athènes n'était pas ville habitable pour un philosophe*. Mais ce sont là les excès de l'esprit grec épuisé et avili par sa fécondité même. Nous savons comment il fut puni. Rome dompta l'enfant robuste qui ne savait pas devenir homme, mais elle s'arrêta pleine d'admiration devant les conquêtes de sa précoce intelligence.

Gardons-les précieusement, nous aussi, ces conquêtes ! aimons toujours un peu cet esprit de personnalité, d'indépendance et d'examen, qui est le génie même de l'humanité nouvelle triomphant du génie de l'antique Orient. Respectons jusqu'aux sectes et aux hérésies, parce que grâce à elles l'homme commença à vivre et à penser, au lieu de dormir et de rêver, comme il avait fait auparavant ; l'art échappa au symbole, à l'immobile hiératisme succéda la vie aux infinies modifications, à la théocratie le gouvernement de l'homme, sa domination sur la matière du monde et sa pleine connaissance de lui-même. Or, tous ces grands événements se produisirent d'abord dans cette admirable contrée que nous avons montrée si bien disposée pour le développement libre d'une heureuse variété d'organes. Elle s'éleva du sein de la pesante antiquité comme un grand homme qui s'agite au milieu de la masse vulgaire, compacte, impénétrable presque, des esprits et des choses. Sans doute la Grèce doit beaucoup à l'Orient, mais que ne doit pas le grand homme aux petits ? Que serait un penseur hors de son siècle, hors de tous antécédents et de toutes circonstances ? Mais aussi, sans la Grèce, où seraient aujourd'hui nos sociétés de l'Occident ?

II. L'esprit grec se trouvant ainsi déterminé par un caractère qui lui est essentiellement propre, il ne paraît pas de la plus grande importance, pour la philosophie, de démêler d'une manière

(1) Cornélius Népos, *Vie de Chabrias*, § 3.

exacte cette inextricable question d'histoire qu'on appelle les *origines grecques*. Qui doute de la confusion de l'esprit grec, à l'époque de sa formation, avec l'esprit des civilisations antérieures qui le dominaient et qui devaient le trouver sans résistance? mais qui pourrait aussi ne pas voir combien peu il tarda à se développer de lui-même et à s'isoler? Si cependant il faut indiquer rapidement par quels points les traditions de la Grèce se renouent à des traditions plus anciennes, nous signalerons d'abord sa langue, qui, comme la langue latine, dont elle est sœur (1), a pour souche le sanscrit. Mais à quelle époque et en quelles circonstances les Grecs et les ancêtres des Romains reçurent des Indiens cette langue, et avec elle aussi certains éléments mythologiques encore aujourd'hui faciles à distinguer? C'est ce qu'il est impossible de savoir. Quoi qu'il en soit, l'ancienne langue grecque était parlée, non-seulement dans la Grèce proprement dite, mais aussi par les peuples de l'Asie-Mineure, que l'Iliade nous montre réunis à Troie. En outre, les Gètes et les Thraces, que les plus anciennes traditions mêlent si intimement aux Grecs, devaient la parler comme eux. C'est de la Thrace que Fréret fait dériver immédiatement les premiers Grecs, de même qu'il retrouve leur langue dans l'esclavon, qui est indo-germanique aussi (2). Après la parenté que suppose une communauté de langage, vient celle que doit établir dans les idées une série de colonies envoyées d'une nation avancée à un peuple encore jeune. Les colonies égyptiennes, libyennes, phéniciennes, se placent entre l'an 2000 et l'an 1500 avant notre ère. Cette dernière, la moins incertaine de toutes, comme partie d'un peuple essentiellement maritime que son commerce mettait en relation avec tous les autres, apporta l'écriture en Grèce (3) vers l'année 1600. Les différents cultes s'introduisirent avec ces colonies, suivant l'opinion des Grecs. Mais s'il faut en croire le témoignage d'Hérodote quand il nous dit que des cultes comme celui de Bacchus ou de l'Hermès obscène,

(1) G.-A. Schlegel, dans son analyse des rapports du sanscrit avec le grec et le latin, a trouvé à cette dernière langue une affinité plus grande encore avec la langue-mère, ce qui s'oppose à ce que le latin puisse être dérivé du grec.

(2) Fréret, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXI.

(3) Cette opinion est ancienne. Voyez Hérodote, *Terpsichore*, 58.

étrangers par eux-mêmes aux mœurs grecques, ne peuvent être que d'origine étrangère, il n'en est plus de même quand cet historien se livre à des analogies probablement tout extérieures, et qu'il trouve en Égypte l'origine de presque toutes les divinités, fêtes et processions de la Grèce (1) Qu'il nous suffise de voir dans l'histoire générale de ces colonies celle de la fixation successive des peuplades autour de certains cultes et de certains oracles d'origines diverses, celle de leur passage de la civilisation pélasgique à la civilisation des Hellènes, par l'initiation successive à la culture et aux arts. Enfin, après cette époque, qui est celle des monuments héroïques ou cyclopéens, une grande révolution doit être encore signalée dans l'esprit grec : c'est celle qui résulta de l'invasion définitive des Doriens, descendus des montagnes du nord vers le douzième siècle. Cette invasion est connue sous le nom de retour des Héraclides dans le Péloponnèse. Un caractère grave et sévère, un esprit religieux, une forte pensée, dominant, ainsi que nous le verrons plus tard, les arts et les sciences d'origine dorienne dans la Grèce.

III. L'époque définitive de la constitution originale du génie grec est celle où, les diverses divinités ayant reçu des poètes, leur forme, leurs attributs et leur histoire, l'anthropomorphisme commença à s'emparer de la religion vulgaire, ou, pour mieux dire, à la composer dans son entier. L'esprit sacerdotal, si jamais toutefois il avait été bien puissant, devint alors ce qu'on le voit dans Homère, subordonné, sauf quelques cas très-rares, aux raisons politiques, c'est-à-dire à la puissance guerrière et à la force des individus. Quelque idée que l'on puisse avoir de l'origine et de la nature de la religion hellénique, il est impossible de ne pas la regarder comme le signe d'une grande époque de la pensée humaine. C'est un étrange phénomène, en effet, que cette religion libre, com-

(1) Hérodote, *Euterpe*, 49-58. La tradition relative aux prêtresses de Dodone et à la fondation de l'oracle de Jupiter est d'une nature beaucoup plus vraisemblable que celle des colonies proprement dites; et quand ces colonies égyptiennes seraient bien réelles, elles devraient certainement leur fondation à des hommes peu capables d'établir un culte et moins encore une théologie. Nous empruntons cette remarque à Fréret, qui n'en cherche pas moins ensuite à déterminer le fond des diverses théogonies transmises de l'Égypte à la Grèce. (*Mém. de l'Acad.*, loc. cit.)

posée par des poètes dans un petit cercle que l'esprit de l'Orient entoure et étreint de tous côtés. Qu'on la nomme, si l'on veut, *protestantisme*, et qu'on donne le nom d'*analytique* ou de *critique* à la période de son développement. Il suffit d'appeler l'attention sur l'arbitraire de ses principaux mythes et sur le peu de fixité de son dogme, à peine défini. Mais cette religion n'en représente pas moins pour cela une conception théologique et morale propre à une certaine nation, un système véritablement *organique* formé d'éléments divers très-bien mêlés et fondus les uns avec les autres. Sous la domination de ce système naquit et grandit un art original, se déploya une nationalité puissante, et s'établirent une vie sociale et des usages nouveaux. On voit que nous parlons de la religion commune ou exotérique, dont les poèmes d'Homère furent à la fois les créateurs, pour ainsi dire, et les produits, et à laquelle ils donnèrent une *bible* et des *annales*. Tel est, en effet, le rôle véritablement sacré qu'Homère a toujours joué dans les souvenirs de l'antiquité, et c'est à lui ainsi qu'à Hésiode, ses *ainés*, dit-il, *de 400 ans et pas davantage*, qu'Hérodote attribue d'avoir *mis en vers la théogonie des Hellènes, donné des noms aux dieux, assigné à chacun d'eux des fonctions et des honneurs distincts, et décrit leurs figures* (1). Il est vrai qu'Hérodote refuse nettement à d'autres poètes une antiquité plus grande, que certains de ses contemporains leur accordaient (2). Sans préjuger cette question que nous examinerons plus tard, il suffit ici qu'il nous soit permis de considérer les poèmes homériques comme les grands monuments de l'application aux idées religieuses de l'esprit anthropomorphiste de la Grèce. Nous voyons de la sorte une religion, livrée au peuple, se déployer en liberté; le culte se déterminer par la coutume, et les opinions se propager en variant sans se trouver enchaînées par une autorité sacrée quelconque ou par un enseignement dogmatique (3). La musique, la grammaire, l'explication d'Homère, d'Hésiode et des fables d'Ésope, *tel resta toujours en effet le fond*

(1) Hérodote, *Euterpe*, 53.

(2) Id. *ibid.* Il s'agit des poètes moins anthropomorphistes qu'Homère et que Hésiode : Orphée, Linus, etc.

(3) Voyez le curieux article de M. L.-A. Binaut sur *Homère et sa philosophie* (*Revue des Deux-Mondes* du 15 mars 1841).

de l'enseignement en Grèce (1). Nous voyons par là même, un peuple échapper le premier à la rigueur des symboles sacrés et sortir du sanctuaire. Bientôt, puissant par sa liberté, il crée la philosophie, la science libre; la science et les sciences: géométrie, musique, astronomie, morale; l'art libre enfin qui est le culte de la beauté pure envisagée en elle-même.

Cependant un symbole déterminé dans sa forme et dans son interprétation est le fondement nécessaire de tout dogme religieux. L'esprit grec ne demeura pas long-temps satisfait de l'incertaine théologie d'Homère; à peine la science et la foi furent-elles devenues un besoin pour lui qu'il dut chercher à se rappeler les dogmes, dont il n'avait reçu des anciens temps que d'informes débris ou de puérites imitations. C'est ainsi qu'après Homère parut Hésiode, et qu'après Hésiode on vit se déclarer un engouement de plus en plus vif pour les mystères. Tout mystère dévoilait aux initiés un symbole religieux; il leur en enseignait quelquefois l'interprétation. A la religion exotérique s'ajouta ainsi une religion ésotérique propre à la compléter dans les esprits les plus élevés.

IV. Il n'y a pas de philosophie proprement dite à chercher dans les poèmes homériques; il ne faut pas même s'attendre à les trouver marqués de l'empreinte fixe d'une pensée religieuse et morale et de l'unité d'un esprit dogmatique; leur demander cette rigueur, ce serait les livrer à l'arbitraire en quelque sorte infini des interprétations. Cependant toute l'antiquité religieuse, intéressée à lire dans ces poèmes ce que les rhapsodes n'ont jamais cru chanter, voulut y trouver l'expression de l'éternelle sagesse et jusqu'à des systèmes précis de physique et de morale (2). Les textes les plus indifférents furent mis à la torture, certains vers furent isolés, certaines pensées exagérées de telle sorte que Thalès semblât né d'une de ces pensées, Empédocle d'une autre, Xénophane d'une troisième. Les anciens rhapsodes se trouvè-

(1) Voyez, à ce sujet, Matter, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, t. I, pag. 15, sqq; deuxième édition.

(2) Métrodore de Lampsaque, qui vivait pendant le cinquième siècle avant notre ère, passe pour le premier qui ait cherché la physique dans Homère. (Voir Diogène Laërte, *Vie d'Anaxagore*.) Les stoïciens, plus tard, prirent pour eux cette recherche.

rent ensuite habillés en sceptiques, en stoïciens, en épicuriens et en péripatéticiens (1). Chaque secte chercha son origine dans le divin poète. Les néoplatoniciens chrétiens de l'antiquité l'assimilèrent à Moïse, et ceux même de notre dix-septième siècle le changèrent, dans leur ardeur, en un théologien parfaitement sain et orthodoxe (2). Enfin il ne manquait plus à Homère que de devenir chimiste, et il ne put pas même éviter ce sort qui du reste attendait aussi l'auteur de la Genèse (3). Nous ne pouvons, quant à nous, considérer les vers d'Homère, dans une histoire de la philosophie, que comme indices vivants en quelque sorte de la liberté naissante de l'esprit et de son application à la formation ou à l'arrangement des croyances vulgaires. Disons aussi que l'étendue, la généralité, le vague bon sens des principes moraux dans l'Iliade et dans l'Odyssee; la facilité, l'indépendance au moins apparente des créations physiques et de l'emploi du mythe, nous semblent presque des preuves à ajouter à toutes celles qu'une grande école de critiques a données, depuis Vico, de la composition successive des deux grands poèmes; mais il faut reconnaître que la théogonie d'Hésiode présente, malgré quelques interpolations probables, un ensemble mieux lié, et se prête plus aisément à une interprétation philosophique.

V. Laissant même de côté toute prétention à dévoiler la pensée pure et dégagée de symboles de l'auteur de la Théogonie (4), il est aisé de faire ressortir du seul plan du poème certains dogmes qui ne furent pas perdus pour les siècles suivants. D'abord nous voyons la *théogonie* enveloppée dans une *cosmogonie*, et cette idée compose déjà tout un système. Les dieux se dégagent du chaos comme le monde, bien loin que leur action soit nécessaire à sa naissance et à son développement; un seul dieu cependant préexiste comme le chaos, et c'est l'Amour. Écoutons le poète (5):

(1) Sénèque, lettre 88.

(2) Cudworth, *Systema intellectuale*, c. IV, pag. 19 de l'édition latine donnée par Mosheim.

(3) Voir, pour ce genre d'interprétation et pour quelques autres, Brucker, t. I, pag. 424.

(4) Voyez, pour l'interprétation de la Théogonie, la *Symbolique* de Creuzer et la notice que M. Guigniaut y a jointe sur Hésiode, t. II, part. II, des *Religions de l'antiquité*.

(5) Hésiode, *Théogonie*, v, 116, et suiv.

Tout au commencement fut le Chaos ; puis ensuite
 La Terre au large sein, base solide de tout et toujours (1),
 Le ténébreux Tartare au plus profond de la terre aux larges voies,
 Et l'Amour, lui le plus beau d'entre les dieux immortels,
 Qui soulage les membres, et de tous les dieux et de tous les hommes,
 Dompte dans les poitrines la pensée et la sage volonté.
 Du Chaos, et l'Érèbe et la Nuit noire naquirent ;
 Et de la Nuit elle-même naquirent l'Éther et le Jour
 Qu'elle engendra, ayant conçu unie d'amour à l'Érèbe.
 Mais la Terre, d'abord, engendra égal à elle
 Le Ciel étoilé, pour qu'il la recouvrit tout autour, e'tc., etc.

Grâce au principe de l'Amour qui vit dans le Chaos, des ténèbres s'élança la lumière, et de la terre le ciel ; plus tard seulement, et unie à ce ciel qui est procédé d'elle, la terre produit l'océan stérile et les sources nourricières, et divers couples dont les dieux, tous renfermés dans *Cronos* et *Rhèa* font partie. On sait comment ensuite *Cronos* mutila *Ouranos* pour le punir d'avoir plongé ses enfants dans l'abîme, et comment pour avoir dévoré les siens, *Cronos* est à son tour mutilé par *Zeus*, son propre fils. L'histoire de ces générations et de ces combats forme le sujet de la théogonie, où nous n'avons à chercher ici qu'un principe philosophique ; ce principe, nous l'avons trouvé : c'est l'origine de toutes choses dans l'élément inférieur et aveugle, qu'une cause de vie, l'Amour, élève jusqu'aux éléments développés et fait apparaître à la lumière avec des formes de plus en plus parfaites. Ce même principe, si naturellement inspiré à des hommes qui n'ont pas encore abandonné la contemplation de la nature pour celle de la pensée et la mythologie pour la méthode, se trouve être au fond celui d'une ancienne cosmogonie attribuée à *Sanchoniathon* et aux Phéniciens, et dont quelques idées, mêlées il est vrai, et en désordre, ont été conservées par *Eusèbe* d'après un commentateur grec, *Philon de Byblos* (2) :

(1) Ici nous négligeons, à l'exemple de plusieurs éditeurs, un vers interpolé, contraire au sens général de la Théogonie et au nom même de *théogonie*, puisqu'il suppose l'existence des dieux sur l'Olympe, tandis que le poète va bientôt raconter leur génération.

(2) *Eusèbe, Préparation évangélique*, liv. I, ch. 10. Si l'on veut que *Philon*, ou l'auteur, quel qu'il soit, du fragment cité par *Eusèbe*, n'ait pas eu *Sanchoniathon* sous les yeux, il est en tout cas difficile de croire que cet auteur n'ait pas mis en œuvre quelques idées cosmogoniques anciennes. Seulement il faut se garder de le prendre pour un traducteur : c'est un syncrétiste qui veut mêler toutes les traditions. De là cet éloge qu'en faisait l'anti-chrétien *Porphyre*, au rapport

Sanchoniathon pose pour principe de toutes choses le noir chaos et un air ténébreux et animé; il les fait infinis et interminables durant un âge très-long; mais quand l'esprit, dit-il, devint amoureux de ses propres principes, un mélange en résulta, et cette union s'appela le Désir. Tel fut le principe de la création universelle. Mais l'esprit ne connut pas sa propre création. De cette union naquit *Mout*, et d'elle les semences de toute production. Et il y avait des animaux privés de sens, et d'eux naquirent les animaux intelligents qui furent nommés contemplateurs du ciel, et qui étaient en forme d'œuf; et la terre brilla avec le soleil, etc.

Ensuite Sanchoniathon, bien que défiguré et interpolé par son commentateur, raconte comment les animaux créés sont appelés au mouvement et à la vie par le bruit du tonnerre, comment naissent les hommes et comment ils adorent les germes, les semences et plus tard le soleil. L'idée d'une cause intelligente créatrice du monde ne se fait jour nulle part au milieu de tous les mythes qui suivent ce commencement de la cosmogonie.

Au surplus, un très-grand nombre de traditions cosmogoniques de même genre avaient cours dans l'antiquité, et nous pouvons citer pour preuve ou pour exemple celle qu'Aristophane a par moquerie conservée dans une de ses comédies (1) :

Le Chaos était d'abord, et la Nuit, et le noir Érébe, et le Tartare immense,
Et il n'y avait ni terre, ni air, ni ciel. Dans le vaste sein de l'Érébe
La Nuit aux ailes noires engendre d'abord un œuf *sans germe* (2);
Et de cet œuf, au bout d'un certain temps, s'échappe le charmant Amour,
Le dos rayonnant de ses ailes d'or, semblable à un tourbillon aérien.
Bientôt l'Amour, mêlé au noir Chaos dans le sein du Tartare,
Donna le jour à notre race et la produisit à la lumière avant toutes les autres;
Car il n'y eut pas de race divine avant que l'Amour eût tout mêlé.
Mais l'autre étant mêlé à l'autre, le ciel parut, et l'océan,
Et la terre, et la race immortelle de tous les dieux fortunés.....

d'Eusèbe et de Théodoret. Mais le passage que nous citons n'en va pas moins à notre but, si l'on admet l'antiquité des idées qu'il exprime. Sont-elles phéniciennes! C'est une autre question que nous aimerions mieux résoudre affirmativement que de leur donner la torture pour les ramener à la Bible, comme Cudworth, ou de les attribuer à Hermès Trismégiste, comme les anciens, Philon de Byblos en tête. Sur l'origine de ce fragment, voyez principalement Valckenaër, de *Aristobulo*; et Lobeck, *Aglaophamus*.

(1) Aristophane, *Oiseaux*, v. 691 et suiv. C'est le chœur des oiseaux qui parle.

(2) Ἐκπέριτον φέρον. Ver. 693. Schol. : ὑπερίπαια καλίσται τὰ δίγα συνουσίας καὶ αἰτίως.

VI. Après avoir ainsi reconnu le principe philosophique commun au poème d'Hésiode et à grand nombre de cosmogonies antiques, si nous revenons à Homère, il nous sera facile de montrer dans ses vers de claires applications du même principe. Il est vrai que Zeus y est appelé le plus grand des dieux; mais plus sa puissance est exaltée, plus il est clair que ce roi du monde, fils de Cronos, né de l'Océan (1), élevé, nourri en Crète, époux d'Héra, soumis à la nécessité comme le dernier des hommes, plus il est clair, disons-nous, qu'il n'est pas la cause du monde, et que cette cause est dans les éléments: c'est, au surplus, ce qu'établissent, quoique avec diverses particularités, des passages très-explicites, et ceux-ci célèbres entre tous:

L'Océan qui crée tout et engendre tout ce qui est créé...
L'Océan père des dieux, et leur mère Téthys (2).

L'action de l'Amour ou du Désir, principe actif et vivificateur, se trouve aussi plus d'une fois indiquée dans Homère, et après Hésiode elle paraît encore et sert de fondement à des cosmogonies demi-philosophiques dont nous parlerons bientôt. Quant à ces divinités qui naissent des éléments fécondés par l'Amour, il est à remarquer que toutes les traditions grecques, quels que soient leurs interprètes, s'accordent à présenter trois générations et trois règnes de dieux: Ouranos, Cronos et les Titans; puis Zeus, l'époux d'Héra; mais l'étude de cette théologie se rapporte plutôt à l'histoire des mythes qu'à celle de la philosophie.

Nous avons dit qu'après l'époque dominante de l'anthropomorphisme en Grèce, il dut se faire un retour marqué des esprits vers la détermination précise et vers l'interprétation réfléchie des symboles. Alors aussi on essaya de fonder une religion plus universelle et d'appliquer le mythe à l'univers et aux phénomènes naturels aussi bien qu'à l'homme, à ses passions et à son

(1) Homère, *Iliade*, chant XIV, v. 246.

(2) *Iliade*, XIV, 201, 302. Certains d'entre les anciens, afin de réduire à une même opinion Homère, Hésiode, Thalès, Phérécyde, Orphée et d'autres encore, ont considéré le Chaos d'Hésiode comme un principe humide. Ils se sont appuyés sur une étymologie donnée par le scholiaste d'Hésiode (*Théog.*, sch., v. 116) et sur l'opinion de Zénon le stoïcien citée par le scholiaste d'Apollonius de Rhodes (I, 498). Platon l'entendait certainement ainsi; car on ne peut donner un autre sens à un passage du *Cratyle*, p. 55, trad. de Cousin.

histoire. Hésiode, soit qu'on le regarde avec toute l'antiquité (1) comme contemporain d'Homère, soit qu'on le croie postérieur, d'après quelques caractères intimes de ses poésies, fut le premier représentant de cette tendance, qui se prononça de plus en plus jusqu'à l'époque proprement philosophique. A cette école qui, désignée par les anciens sous le nom de *vieille théologie*, précède immédiatement les écoles philosophiques, auxquelles elle fut quelquefois liée dans les premiers temps, se rattachent d'un côté les tentatives des auteurs réels de mythologies ou de cosmogonies, à peu près contemporains des sages de la Grèce, et d'un autre côté les personnages symboliques, tels qu'Orphée et Musée, et l'établissement des mystères. Nous devons éclaircir, de cette dernière partie de l'ancienne théologie grecque, au moins ce qui se rapporte à l'histoire générale et à celle de la philosophie.

VII. Hésiode était le plus ancien écrivain qui eut fait mention d'un culte secret (2); mais aux yeux des Grecs il suffisait que l'établissement des mystères remontât au delà des temps historiques, pour qu'ils se crussent autorisés à le placer avant la guerre de Troie : aussi attribuèrent-ils la fondation des plus célèbres, tels que ceux d'Eleusis ou de Cérès, à des personnages mythiques, Musée, Eumolpe, qui suivant eux, vivaient quelques générations avant cette époque. Cependant on ne trouve pas un mot qui fasse soupçonner l'existence des mystères dans les poèmes homériques, où toutes les principales idées, où toutes les circonstances notables de la vie héroïque sont certainement reproduites. Qu'on interroge les héros d'Homère, qu'on cherche à surprendre la pensée religieuse qui les dirige : on ne reconnaît chez ces hommes puissants, amis et protégés des dieux, que l'industrie de ceux-ci tend à faire jouir le plus possible de l'existence chérie et à préserver de ce vague séjour des ombres où Achille mort doit envier le sort d'un esclave qui vit (3), on ne reconnaît en eux, disons-nous, aucune pensée de chute et de cruelle expiation, d'immortalité de l'âme et de vie antérieure, et de vie future. Tel est cependant le fond bien connu de tous les mystères; telles sont les révélations et les promesses

(1) Anlu-Gelle, *Noctes atticæ*, xvii, 21.

(2) Lobeck, *De Orphei ætate*, dans l'*Aglaophamus*, t. I, p. 304-330.

(3) *Odyssée*, xi, 489 et suiv., t. I, p. 304-30.

que quelques aventureux étrangers, que quelques Grecs mystiques osèrent d'abord communiquer à des intelligences choisies; et peut-être aussi tels sont les faibles souvenirs d'une doctrine primitive effacée sous de nouvelles pensées, et qui reparait quand le temps est venu. Les idées tombent parmi les hommes comme les germes des plantes sur la terre : si le terrain, si l'exposition ne sont pas convenables, le germe déposé doit mourir; s'il arrive seulement que la saison ne soit pas assez avancée, il demeure alors renfermé dans lui-même et comme anéanti, jusqu'à ce qu'un rayon de soleil et une goutte de pluie suscitent un grand arbre qui couvrira bientôt plusieurs générations de son ombre. Ainsi, soit que le germe d'une religion mystique existât d'abord en Grèce, apporté par les plus anciennes colonies, ou contenu dans les idées primitives des Pélasges, et qu'il n'eût disparu que pour un temps sous l'exubérance de la vie et de la pensée au siècle d'Homère, soit que ce germe ait été naturellement suscité à l'issue des temps héroïques, nous admettons qu'à la théologie purement anthropomorphique succéda une autre théologie dont l'immortalité de l'âme fut le premier principe. Les héros devenus hommes cessèrent de se résigner à la mort fatale et éternelle. L'apothéose, récompense si rare de quelques-uns, devint le partage de tous, et la vie présente fut réglée par la morale en vertu de la pensée de la vie future; mais cette révélation ne fut encore que le partage du petit nombre, c'est-à-dire des initiés aux mystères.

Il ne faudrait pas cependant adopter sans restriction le classement des temps imaginé par des historiens trop rationalistes (1). Pour eux l'époque des mystères ou des cultes secrets fut le résultat d'une simple réaction contre les formes trop légères que la religion grecque avait revêtues, et cette réaction remplit naturellement l'intervalle des temps mythiques aux temps historiques, et de la religion d'Homère à la philosophie. Il est vrai que, parmi les premiers philosophes, plusieurs, et des plus grands, furent partisans des mystères, au lieu que plus tard la philosophie témoigna souvent du mépris aux nouvelles sectes mystiques

(1) Ritter, *Histoire de la philosophie ancienne*, trad. de M. Tissot, t. I, p. 127.

descendues des sectes anciennes. Mais ces sectes, méprisées, successivement enrichies et par leur développement propre et par de nombreux emprunts à l'Orient, formaient néanmoins la vraie religion de la Grèce, et cette religion ne fut pas sans influence sur la formation et sur les progrès du christianisme. En résumé, nous avons considéré deux formes dans la religion grecque : l'une populaire, exclusivement anthropomorphique, qui se trouva de bonne heure insuffisante, au moins pour les esprits cultivés ; l'autre mystique, dogmatique, aux symboles complexes et variés, et qu'il serait difficile de reconstruire à toutes ses époques. Celle-ci eut pour base la doctrine de l'expiation et de l'immortalité de l'âme ; elle fut enseignée dans les mystères, et finit par se fondre, durant l'ère alexandrine et romaine, avec le syncrétisme, au milieu duquel la religion chrétienne naquit, grandit, et duquel elle triompha.

VIII. Passons maintenant aux personnages mythiques, dont l'histoire est liée à celle de l'ancienne théologie grecque. Nous ne voulons pas nier absolument leur existence ; mais il faut avouer que d'un côté leur vie ne présente que des événements symboliques, et que de l'autre, quand on veut s'attacher aux actes principaux et réels ou aux écrits qu'on leur attribue, il est impossible de les placer dans une même époque. Orphée, disciple de Linus, maître de Musée le père d'Eumolpe, est le plus important de ces personnages et celui qui représente en quelque sorte tous les autres. Si on considère Orphée comme l'époux d'Eurydice et comme le compagnon d'Hercule et de Jason dans l'expédition des Argonautes, un grand homme de ce nom peut avoir existé réellement, et existé avant la guerre de Troie, comme le veut la tradition ; mais sa vie n'a rien d'historique, et il n'entre pas dans notre plan de raconter les symboles. Si on le considère comme l'auteur des hymnes que l'antiquité lui attribuait, alors il faut le regarder comme un poète postérieur, et de beaucoup, à Homère et à Hésiode. L'historien Hérodote nous offre un important témoignage : « Quant aux poètes, dit-il, que l'on prétend avoir existé avant ces deux hommes, ils sont venus, à mon sens du moins, après eux (1). » Aristote ne cite jamais ces hymnes que

(1) Hérodote, *Euterpe*, 53.

sous la désignation de *vers dits orphiques* (1), et nous avons vu qu'il ne croyait pas à l'existence du poète Orphée. Enfin les syncretistes eux-mêmes ont été forcés de nous rapporter les noms de tous ceux auxquels ces poésies ont été attribuées : Onomacrite (2), Zopyre d'Héraclée, Prodicus de Samos, Phérécyde d'Athènes, Cercops le pythagoricien (3). Phérécyde et Onomacrite vivaient dans le siècle de Solon. Cercops, cité par Cicéron (4), est d'un âge incertain; mais tous ces auteurs sont postérieurs aux deux grands poètes nationaux de la Grèce. N'osant résister à tant d'évidence, quelques alexandrins prétendirent qu'à la vérité les poèmes n'étaient pas d'Orphée, mais que les dogmes devaient lui être rapportés; assertion toutefois dénuée de valeur. On voit donc que les premières poésies orphiques peuvent remonter à six ou sept siècles avant notre ère; mais ce résultat même est inutile, parce que ces poésies ont été continuellement interpolées (5) jusqu'à disparaître sous celles d'Aristobule, ou d'autres pareils écrivains, que les Pères de l'Eglise nous ont conservées. Si maintenant nous envisageons dans Orphée le fondateur des mystères, ou par lui-même (6), ou par son disciple Musée, nous devons encore le placer dans le siècle qui suivit Homère et non dans ceux qui le précéderent. Enfin, reste Orphée, auteur d'une cosmogonie et d'une théogonie sur lesquelles certains renseignements nous sont parvenus. En cette dernière qualité on peut le croire plus récent qu'Hésiode, mais difficilement plus ancien, à moins qu'on ne veuille sans preuves le regarder comme l'initiateur de tous les autres théologiens.

IX. Nous voyons ainsi la personnalité d'Orphée s'étendre au point de disparaître de l'histoire, et nous en concluons, non qu'aucun Orphée n'a existé, mais que ce nom, plutôt réel que

(1) Aristote, *De Anima*, I, 5, et *De Generatione et corruptione*, II, 1.

(2) Onomacrite fut chassé d'Athènes par Hipparque, pour avoir falsifié les vers de Musée. Hérodote, *Polymnie*, 6.

(3) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, I, pag. 332; Tatién, *Adversus Græcos*, ch. 41; et Philopon, in *Arist. De Anima*, loc. cit.

(4) *De Natura deorum*, I, 38.

(5) V. Hermann, *Orphica*; Letronne, *Observations sur les représentations zodiacales*, p. 87.

(6) Aristophane, *Grenouilles*, v. 1045; et Euripide, *Rhésus*, 940; *Hippolite*, 956; Cf. *Cyclope*, 639, *Alceste*, 984, Boissonnade.

supposé, est comme le centre autour duquel la religion ésotérique des Grecs a groupé ses traditions et ses dogmes. Les sources premières de ces traditions sont multiples. L'une d'elles sort de ces cosmogonies dont les colonies orientales ont pu apporter à la Grèce l'esprit et les symboles. Une autre est née de la réaction naturelle de la pensée religieuse contre l'anthropomorphisme, vers le temps du déclin de l'âge héroïque, au commencement d'une ère de paix, sous l'influence du culte de l'art et grâce à la spéculation des prêtres. Peut-être aussi certains étrangers, comme le Thrace Orphée, missionnaires ardents de l'immortalité de l'âme, parcoururent la Grèce, prêchèrent, au péril de leur vie, les dogmes de l'expiation et de la purification, enseignèrent l'horreur du meurtre, et surent en même temps charmer les sens par la musique, les âmes par le mysticisme. Bientôt de nouveaux mythes vinrent broder sans doute le fond réel de l'histoire. On a pensé de nos jours que certaines traditions historiques avaient pu se constituer peu à peu sans autre fondement qu'un ensemble d'idées préconçues; mais d'autres traditions peuvent résulter aussi de l'application des formes symboliques de l'imagination à des événements réels. Supprimons aujourd'hui l'histoire parmi nous; imaginons quelque catastrophe et un très-petit nombre d'hommes sauvés; n'accordons à ces hommes que le souvenir du malheur qui a frappé l'humanité, que la vague notion de quelque dogme, du péché originel, par exemple, qu'une espérance, celle de la vie future et de l'immortalité; bientôt les efforts d'une imagination primitive, en quelque sorte, et presque libre, enfanteront de merveilleuses histoires; l'esprit de l'homme, fidèle à sa nature, tantôt symbolisera spontanément le réel, tantôt réalisera les symboles: ainsi les faits nouveaux, mêlés aux faits anciens, formeront d'innombrables légendes. Les faits même deviendront des dogmes, et les dogmes, des faits. Enfin, de tout ce travail continué par les générations, il devra résulter une doctrine d'autant plus originale que la base traditionnelle y sera moindre, et dont le caractère propre sera déterminé par les dispositions naturelles de la race ainsi mise en expérience. Il y a peu de chose à changer à ce tableau pour l'appliquer à l'histoire des anciens hommes, et surtout à celle des Grecs, peuplades

disséminées, sans traditions nettes, au milieu d'un pays qui vient de subir des inondations et des déluges (1).

On comprend combien il est difficile de déterminer l'âge et la signification des symboles quand on sait que l'esprit toujours vivant d'un peuple les a modifiés pour les interpréter, ou mêlés à des symboles nouveaux qui les défigurent. Or, les traditions orphiques n'ont cessé de s'accroître et de se transformer depuis leur origine pendant près de quinze cents ans. Nous indiquerons ici les époques principales de leur développement. D'abord l'Égypte, qui depuis des siècles, et peut-être toujours, avait été fermée aux étrangers, se trouva ouverte aux Grecs sous le roi Psammitique, au milieu du septième siècle avant notre ère (2). Il est constant qu'à cette époque une colonie grecque fut établie en Égypte, et que ce pays singulier, qui offrait à la Grèce le modèle d'une civilisation originale plus profonde et plus réfléchie que la sienne, excita son admiration et devint le point de mire de tous les voyageurs qui cherchaient hors de chez eux la religion et la science. Le culte de Bacchus et celui de Cérès, et les mystères qui se rattachaient à ces cultes, durent alors recevoir une nouvelle impulsion, un nouveau développement; alors aussi dut commencer une ère nouvelle pour les mystères orphiques, si toutefois ils existaient avant cette époque. Plus tard, lorsque la société pythagoricienne eut été dispersée, comme nous aurons à le raconter, un grand nombre de mystiques, vrais ou prétendus pythagoriciens, couvrirent la Grèce, et les mystères orphiques reçurent encore un nouvel élément. Ce grand événement est de la fin du sixième siècle; c'est durant le cinquième que les conséquences durent s'en faire sentir, et ce siècle est aussi le premier qui nous présente le nom d'Orphée chez un de ses écrivains, dans les odes de Pindare (3). Nous ne serons pas étonné, d'après ce qui précède, si le grand historien des nobles guerres de la Grèce, cet homme

(1) V. sur les déluges de la Grèce la note de M. Henry Martin, *Études sur le Timée de Platon*, t. I, p. 252. Fréret, *Acad. des Inscript.*, t. XXIII, p. 129 et suiv.

(2) La date du règne de Psammitique seul, et vainqueur de ses rivaux, est fixée à l'année 670.

(3) Fréret, *Acad. des Inscript.*, t. XXIII, p. 262, *Mém.*, qui cite à tort l'*Isthmique*, IV, 62; c'est *Pythique*, IV, 315, Heyne.

aussi sage, aussi positif déjà qu'il est encore naïf et poète, écrivant dans le même siècle, nous signale les rapports qui unissent entre elles et à l'Égypte toutes les sectes mystiques, en les désignant sous les noms d'*orphiques* et *bacchiques*, et en même temps d'*égyptiaques* et *pythagoriques* (1). Sans doute il y avait là de nombreuses sectes ; mais ce n'est pas un initié qui parle, c'est un contemporain qui saisit ce qu'elles ont de commun, de saillant, de connu pour tous. A cette époque seulement il devient possible de connaître, encore est-ce vaguement, l'esprit religieux ou philosophique des doctrines orphiques. Aucun grand événement ne vient, du reste, troubler le cours des traditions, mais tout conspire à les mêler à des traditions étrangères ; l'Égypte, puis la Judée, la Chaldée, toutes les nations antiques, enfin la philosophie elle-même, apportent leur influence et leur esprit d'interprétation, et la religion d'Orphée se confond avec le syncrétisme.

X. Nous appelons religion la doctrine orphique : il ne nous sera pas difficile de montrer en elle, dès le siècle où nous parlons, le cinquième siècle, tout ce qui constitue une religion véritable. D'abord, pour ce qui regarde la destinée de l'homme, elle nous présente le dogme de l'immortalité de l'âme sous la forme de la métempsycose et uni à l'idée des peines et des récompenses futures. Ce dogme, d'origine égyptienne (2), est commun aux orphiques et aux pythagoriciens dispersés. Il ne varie chez les divers écrivains qui nous le rapportent que sur la nature et la durée des migrations et sur les intervalles qui les séparent. Pindare nous montrant Tantale aux enfers raconte que son supplice est le quatrième qu'il subit, et celui-là doit être *éternellement douloureux* (3). Mais « ceux, ajoute-t-il ailleurs, qui, ayant habité » jusqu'à trois fois le double monde, ont eu la force de préserver leur âme de toute injustice, s'avancent, par les sentiers » de Jupiter, vers la cité de Saturne. Là sont les Iles des heureux, que rafraichissent les vents de l'Océan » (4). Suivant le

(1) Hérodote, *Euterpe*, 81.

(2) Id., *ibid.*, 123.

(3) Pindare, *Olympique I^{re}*, à Hiéron.

(4) Id. *Olympique II*, à Théron d'Agrigente, v. 123-130. Traduction de M. Boissonnade.

système égyptien rapporté par Hérodote, l'âme, pendant trois mille ans, habite des corps d'animaux ; elle revient animer un homme après cette période. Platon, dans celui de ses dialogues qui porte l'empreinte la plus marquée du mysticisme, et qu'il composa, jeune encore, réduit à mille ans le chiffre d'Hérodote. Il gratifie du retour à la perfection et au séjour divin les âmes qui ont trois fois choisi sur la terre la classe des philosophes et des amants de la beauté (1). On sait comment la métempsycose fit depuis lors partie du bagage des poètes : nous la rencontrerons aussi dans la philosophie. A la métempsycose touche de fort près un autre dogme qu'on trouve rapporté dans quelques-uns des passages mythiques de Platon, et qu'il attribue formellement aux disciples d'Orphée (2) : nous voulons parler de la *chute des âmes* dans les corps, de la vie envisagée comme pénitence, et de la nécessité d'une vie sainte comme expiation de fautes autrefois commises. A ce dogme se rattachaient, dans les sectes orphiques, des pratiques de purification et d'expiation, à la suite desquelles on promettait aux initiés une vie éternellement heureuse dans l'autre monde (3) ; et Orphée fut effectivement considéré dans l'antiquité comme le premier qui eût enseigné l'existence des peines et des récompenses après la vie (4).

Passons maintenant au système du monde et à la théologie. Nous avons dit qu'une cosmogonie avait été conservée sous le nom d'Orphée ; mais il faut dans cette cosmogonie distinguer deux éléments : l'un remonte à une haute antiquité, l'autre, au contraire, appartient aux temps de la philosophie. Les philosophes syncrétiques des premiers siècles de notre ère essayèrent de concilier les anciennes traditions, toujours subsistantes, qui présentaient, sous le nom d'Orphée, un dogme matérialiste au sujet de l'origine du monde, polythéiste au sujet de la nature des dieux, avec les doctrines orphiques de formation plus ré-

(1) Platon, *Phèdre*, p. 54, et *République*, liv. x.

(2) Platon, *Cratyle*, p. 50.

(3) Cette promesse inspira le bon mot attribué à plusieurs anciens qu'on engageait à se faire initiés. V., par exemple, Plutarque, *Apophthegmes laconiques*, Léotychidas, 3. Cf. Diogène de Laërte, *Vie de Diogène le cynique*, VI, 39 ; ed. Wetstein, 1692 ; et Théophraste, *Caractère du superstitieux*.

(4) Diodore de Sicile, liv. I, § 96, p. 127, Dindorf.

cente, qui admettaient une cause efficiente unique et intelligente. Ils attribuèrent à Orphée de lointaines pérégrinations, comme à tous les anciens sages : ils supposèrent qu'à son retour d'Égypte le poète avait remplacé la *théogonie* par les *hymnes*, et abhorré son ancienne superstition. De là la fameuse *palinodie d'Orphée* (1) ; de là les interprétations spiritualistes de la cosmogonie, interprétations que l'on voulut bien regarder comme conformes à la pensée d'Orphée, à sa pensée la plus intime. Mais un écrivain chrétien d'un génie plus sévère nous déclare expressément que la doctrine d'Orphée fait naître les dieux et qu'elle place l'origine du monde dans les éléments. Lui-même nous fait connaître cette cosmogonie (2), dont on retrouve ensuite les fragments et les autorités dans les livres synchrétiques ; il est vrai que les mêmes écrivains, et Athénagore aussi, en reproduisent plusieurs versions, mais ces versions ne diffèrent pas essentiellement.

XI. L'eau est le premier principe de toutes choses. De l'eau croupissante est né *ilys* (le limon), et, de ces deux, l'animal dragon, qui avait une tête de lion et au milieu du corps la face d'un dieu. Ce dieu a nom Hercule ou le Temps. D'Hercule naquit un œuf immense qui, couvé par son père, se rompit en deux parties sous ses efforts. La partie supérieure s'accomplit en un ciel parfait, et l'inférieure tomba et fut la terre. Et ainsi la Terre parut, déesse au corps divin. Le Ciel s'accoupla avec elle, et engendra les femelles Clotho, Lachésis et Atropos, et les mâles aux cent mains Cottus, Gygès, Briarée, et les cyclopes Brontès, Stépès et Argus (3), et il les précipita tous dans le Tartare quand il eut compris qu'il devait être par eux dépossédé de l'empire. Alors la Terre irritée lui donna pour fils les Titans :

Alors la Terre auguste engendra les jeunes Uraniens
 Que d'autres appellent du surnom de Titans,
 Pour qu'ils tirassent vengeance du grand Ciel étoilé.

La même cosmogonie se retrouve avec quelques variantes, et

(1) V. surtout Justin martyr, *Exhortation aux gentils*, p. 15 et 104 ; éd. de Cologne, 1686.

(2) Athénagore, *Apologie pour les chrétiens* ; éd. de Henri Étienne, p. 20 et 21.

(3) Tous ces noms sont dans Hésiode ; *Théog.*, 217, 148, 139.

sous bonne garantie dans un autre écrivain (1), de sorte qu'on ne peut douter ni de son authenticité en tant qu'orphique, ni de son antiquité qui se révèle à première vue. L'existence du principe humide, au commencement des choses, l'action divine de la Force et du Temps, enfin la production d'un œuf qui contient le monde en germe, ce sont là des idées toutes primitives. Quelques traditions plaçaient l'œuf au premier commencement (2), ce qui revenait à supprimer le court symbole par lequel Athénagore en explique la naissance, et qui peut-être ne fut ajouté qu'un peu plus tard; mais il faut que cet œuf soit porté sur l'élément humide ou sur la vase. Il n'y a aucune opposition entre cette cosmogonie et quelques idées qu'on trouve çà et là attribuées à Orphée. Si, par exemple, trois premiers principes sont mentionnés, *la Nuit, la Terre et le Ciel* (3), on peut penser qu'au sein de la nuit primitive la terre et le ciel préexistent dans l'œuf dont il n'est pas parlé. Damascius, d'après un disciple d'Aristote, Eudème, attribue aussi la nuit comme premier principe à Orphée, et en même temps à Homère. Mais les traditions qui, après avoir supposé le temps avant tout, font ensuite arriver l'air ou l'éther d'un côté comme principe actif, formateur, théogonique; de l'autre le chaos, hiatus immense qui n'a *ni fond, ni terme, ni place* comme principe passif (4); celles-là nous semblent se rapporter à une cosmogonie différente de la première, et probablement moins ancienne.

Quoi qu'il en soit, il est facile de reconnaître dans ces doctrines cosmogoniques plusieurs idées analogues à celles d'Hésiode. Comme dans le poème d'Hésiode, une théogonie suivait la Cosmogonie d'Orphée, et cette théogonie était si conforme aux idées les plus anciennes des Grecs sur les dieux, qu'un païen même, au siècle des Antonins, n'en parle qu'avec indignation (5); mais bientôt l'interprétation survint, et peut-être durant le siècle où les orphiques enseignaient l'immortalité de l'âme et l'expiation, leur théologie s'était déjà beaucoup modifiée (6).

(1) Hellanicus, historiographe des plus anciens cité par Damascius, *De Principiis*, p. 381; éd. Kopp, 1826.

(2) Plutarque, *Banquet*, II, 3.

(3) Lydus, *De Mensibus*, p. 19.

(4) Simplicius, *Physique* (commentaire de celle d'Aristote), I, VII, text. 7.

(5) Diogène de Laërte, *Vies, préface*, 5.

(6) Ainsi Platon nous apprend (*Phédon*, p. 195; édit. Cousin) que les mystères

Le premier grand progrès accompli par la science théologique des orphiques dut consister dans l'établissement d'une cause efficiente propre à commencer et à régler l'évolution des éléments, d'une divinité sans origine, supérieure aux divinités nées, et distincte, non dans ses manifestations, mais dans son essence, de l'œuf symbole de la vie universelle. Les plus anciennes cosmogonies n'admettaient pas qu'il y eût chose au monde exempte de naissance; seulement parmi les choses nées elles en reconnaissaient de certaines pour incorruptibles (4). La tradition rapportait à Musée un poème sur la génération des dieux, à Thamiris une guerre des géants; Eumolpe passait pour le fondateur des mystères d'Eleusis, où la nature était adorée; enfin nous avons exposé quelques-unes de ces cosmogonies dégagées des additions postérieures. Mais quand les systèmes des philosophes eurent exercé sur l'esprit grec une influence décisive, après la fusion des pythagoriciens avec les orphiques, après les raisonnements des éléates, surtout après la doctrine d'Hermotime et d'Anaxagore, ou seulement sous l'action des causes qui produisaient ces doctrines, l'idée de la création et celle de la providence s'introduisirent nécessairement dans les mystères, au tout ou moins dans ceux de certaines sectes.

C'est probablement aussi à l'influence exercée sur les opinions orphiques par les pythagoriciens dispersés qu'il faut attribuer l'introduction parmi elles de la croyance à la pluralité des mondes. On sait en effet que, selon de certains vers orphiques, chacun des astres était un monde (2). Mais l'opinion qui s'y trouve aussi consignée de la conflagration future de la terre n'a peut-être pas la même antiquité, du moins on pourrait la croire de source stoïcienne.

XII. Mais interrompons cette déduction du mouvement des idées orphiques pour dire un mot de quelques philosophes mythi-

enseignaient de son temps à considérer la vie comme un *poste* où l'homme a été placé, et qu'il ne peut *abandonner sans permission*.

(1) Aristote, *De calo*, III, I. Aristote reconnaît en général que les *anciens théologiens*, ainsi qu'il les nomme, procédaient à la création en passant du désordre à l'ordre et du non-être à l'être. (V. *Métaphysique*, XII, 6, 7 et 10.)

(2) Stobée, *Eclogæ physicae*, I, p. 54; édit. d'Anvers, 1575; et Pseudo-Plutarque, *Opinions des philosophes*, II, 13.

ques ou auteurs de cosmogonies qui vécurent avant l'époque où nous sommes parvenus; on peut les considérer comme servant d'intermédiaires entre les initiateurs et les philosophes, ou comme signes premiers de l'entrée de la spéculation dans les choses religieuses. L'un des plus anciens est Épiménide le Crétois, contemporain de Solon, surnommé l'*Expiateur*, célèbre par sa longue vie (1) et par un sommeil symbolique de cinquante-sept ans dans une caverne. Ce sage mystique fut appelé durant une peste dans la ville d'Athènes, qu'il purifia à l'aide d'autels sans dédicace, de nombreux sacrifices, et peut-être du sang de deux hommes (2). Rien ne peint mieux et la Grèce et cette époque qu'un appel ainsi fait à un homme, à un étranger qui tient de lui-même sa mission de prêtre. On reconnaît une religion en travail, et cette dure *loi de crainte* sous l'empire de laquelle un peuple regarde tout mal comme une punition et fait élever des autels sanglants à une divinité inconnue par un inconnu habile dans les secrets divins. Épiménide était extatique, inspiré; en délire, dit-on, il prédisait l'avenir (3) et passait pour un homme au-dessus de la condition humaine. Il laissa un long poème théogonique, un autre sur Minos et Rhadamante, un troisième sur les Argonautes, et un traité des sacrifices; l'Air et la Nuit étaient les principes premiers de sa cosmogonie (4).

Quelques mots, livrés aux interprétations les plus diverses, sont tout ce qu'on peut connaître de ces grands poèmes, mais ces quelques mots seuls prouvent déjà la liberté d'esprit qui présidait aux conceptions des poètes divins. Si l'Air et la Nuit étaient les principes d'Épiménide, le Feu, l'Eau et la Terre étaient ceux d'Ōnomacrite, l'un des auteurs des poésies orphiques (5), et celui-là même qui fut chassé d'Athènes pour avoir falsifié les prédictions de Musée. Deux historiographes très-anciens aussi, Eu-

(1) La version la moins exagérée fixe la durée de sa vie à cent cinquante-quatre ans, d'après une tradition rapportée par Xénophane. V. Corsini, *Fest Attic.* t. III, p. 72.

(2) Diogène, *Vie d'Épiménide*, et les notes de Ménage, I, 109-116.

(3) Cicéron, *De Divinatione*, I, 18; Cf Platon, *Lois*, I, p. 49.

(4) Damascius, *De Principiis*, p. 383, d'après Eudème.

(5) Sextus, *Hypotyposes*, III, 30; et *Adversus physicos*, I, 361, édit. de Fabricius.

mélus et Acusilas, considérés par quelques-uns comme n'ayant fait que changer la forme du poème d'Hésiode (4), semblent cependant s'en être écartés en quelques parties; du moins Acusilas, après avoir pris le Chaos pour principe, puis la Nuit et l'Érèbe pour premier couple, leur fait engendrer l'Éther, l'Amour et la Prudence (2), de sorte que l'Amour ne peut jouer le même rôle dans cette cosmogonie que dans celle d'Hésiode; et la même remarque est à faire si l'on s'en rapporte à une autre tradition, suivant laquelle Acusilas aurait donné la Nuit pour mère à l'Amour et l'Éther pour père. Cet Acusilas était de fort peu antérieur à l'invasion médique et Argien de nation (3); sa cosmogonie était, comme à l'ordinaire, suivie d'une théogonie.

Un écrivain mythique plus célèbre, et sur lequel on a quelques données curieuses, est Phérécyde de Syros, toujours cité parmi les plus anciens théologiens de la Grèce. S'il fallait en croire les alexandrins, Phérécyde aurait enseigné la création: *Zeus, voulant démiurger*, dit l'un d'entre eux (4), *se tourna vers l'amour, afin de former le monde de la réunion des contraires, en les portant à l'accord et à l'amitié*. Ce témoignage semble confirmé, sauf les termes qui ne peuvent être de Phérécyde, par ce passage qui nous est parvenu: « Zeus et le Temps sont à toujours, et *Chthôn* (la terre) existait aussi; mais le nom de *Ghè* ne lui appartint qu'après que Zeus lui en eut fait présent (5). »

Ainsi, selon Phérécyde, si toutefois ce passage obscur doit être entendu de la sorte, la matière, élément éternel, a été réglée et ordonnée par Zeus, que tous les interprètes s'accordent à définir par l'Éther, principe de la lumière et de la chaleur (6). Les rapports que la tradition, à tort ou à raison d'ailleurs, établit entre Phérécyde et Pythagore, qui professait à peu près le même dogme, nous semblent confirmer cette opinion. L'Eau, que quel-

(1) Platon, *Banquet*; et Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VI, p. 629, édit. de Cologne, conforme à celle de Paris.

(2) Damascius, *De Principiis*, d'après Eudème, loc. cit.

(3) Josèphe, dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, X, 7.

(4) Proclus, *Commentaire du Timée de Platon*, fol. 155.

(5) Diogène, *Vie de Phérécyde*, I, 119.

(6) C'est parce qu'il admit ce principe suprême actif, créateur et éternel en soi que Phérécyde put être assimilé par Aristote aux images, qui font du bien la première cause des êtres (*Métaphysique*, XIV, 4).

ques-uns regardaient comme le premier élément, selon Phérécyde (1), pourrait alors être prise pour l'état primitif de la matière ou chaos, d'autant mieux que l'eau proprement dite, l'air ou souffle et le feu sont donnés comme des créations du Temps (2), qui est, suivant son rôle mythologique, le prédécesseur de Zeus dans l'ordination de la nature. L'éternité de Zeus constituerait donc le dogme particulier à Phérécyde, et on pourrait croire que, par lui comme par les pythagoriciens, ce dogme pénétra chez les orphiques. Mais cette croyance nouvelle n'empêcha pas Phérécyde de construire une théogonie des plus compliquées, dans laquelle il racontait le combat de deux grandes armées pour la possession du ciel et la victoire d'Ophionée sur Cronos (3). Quoique écrivain en prose et le premier peut-être, honneur qu'il dispute à Cadmus, historien de Milet (4), et au philosophe Anaximandre, Phérécyde était un grand créateur de mythes : le *Manteau brodé*, le *Chêne ailé* ou l'*Arbre* étaient des mythes célèbres dans l'antiquité (5). Le premier de ces symboles était sans doute celui de la création, puisque *Zeus, après avoir fait un grand et beau manteau, y broda la Terre, Ogène* (l'océan) *et les palais d'Ogène* (6); mais nous ne pouvons deviner, avec si peu de données, ce qu'était l'arbre couvert du manteau, ni ce que représentaient la naissance et la vie d'Ophionée.

Phérécyde est peut-être le premier des Grecs qui ait écrit sur la transmigration, et, par conséquent, sur l'immortalité de l'âme (7), qui n'était enseignée que sous cette forme dans la haute antiquité. Un grand nombre de symboles, les *Cavernes*, les *Antres*, les *Portes*, nous dit un alexandrin, lui servaient à désigner la génération et le décès des âmes par rapport aux corps (8), et c'était probablement le sujet de celui de ses livres qui portait le titre de

(1) Scholiaste d'Hésiode, loc. cit.

(2) Damascius, *De Principiis*, p. 384.

(3) Origène, *Contre Celse*, VI, p. 498 de l'édition latine d'Origène. Paris, 1619.

(4) Suidas, *Lexique*, art. *Phérécyde*.

(5) Maxime de Tyr, *Dissertations*, 29; et Isidore dans Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VI, p. 642.

(6) Clément d'Alexandrie, *ibid.*, p. 621.

(7) Cicéron, *Tusculanes*, I, 5.

(8) Porphyre, *De Antro nympharum*, c. 31, p. 130, édition de Rome, 1630.

Heptamyche, les Sept Sanctuaires. Les autres semblent avoir été relatifs à l'histoire du monde et des dieux (4).

XIII. Après avoir donné un aperçu des recherches mythologiques qui durent exercer une grande influence, et sur la philosophie des premiers temps, et sur la constitution dogmatique des mystères, revenons aux orphiques. Comme toutes les théologies de l'antiquité, la théologie orphique supposait le règne successif de plusieurs générations divines; mais un dogme particulier à cette doctrine était la prophétie d'un règne futur et meilleur après la chute de Jupiter. Il serait difficile de savoir dans quel sens cette prophétie put être émise pour la première fois; peut-être tirait-elle son origine de l'antagonisme inévitable du culte des mystères et du culte public, de l'espoir qu'avait le premier d'arriver à la domination, d'initier le monde entier, et non plus seulement quelques adeptes, à ses doctrines; peut-être aussi prévoyait-on la nécessité de donner au royaume céleste un maître moins décrié que Jupiter. Phanès fut le nom orphique du maître futur; on disait Bacchus dans les mystères bacchiques; et l'opinion de l'instabilité du royaume de l'Olympe devint si populaire au cinquième siècle qu'Eschyle, pythagoricien, il est vrai, et fort dévot (2), sinon tout à fait initié aux mystères dont on l'accusa d'avoir dévoilé les secrets (3), fit prédire clairement à son Prométhée le renversement de Jupiter (4): « Et pourtant ce Zeus, malgré l'orgueil qui remplit son » âme, il sera humble un jour; l'hymen qu'il prépare le renver- » sera du haut de sa puissance; il tombera du trône, il sera effacé » de l'empire: ainsi s'accompliront les imprécations de Cronos... » Qu'il aille donc s'asseoir dans sa sécurité, rassuré par ce bruit » qui roule dans l'étendue; qu'il secoue dans sa main le dard » enflammé! Vain appareil,... tant il sera terrible, cet ennemi qu'il » se prépare maintenant à lui-même! »

(1) Phérécyde de Syros était astrologue aussi, à moins que ce dernier ne fût un personnage différent; et enfin il y eut un Phérécyde d'Athènes, auteur d'un livre de généalogies. (V. Diogène, *Vie de Phérécyde*.)

(2) Attic. XXI. On voit par une anecdote rapportée dans Pausanias qu'Eschyle se donnait, dans une de ses tragédies, comme inspiré de Bacchus.

(3) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, II, p. 387. Il se sauva en prouvant qu'il n'était pas initié.

(4) Eschyle, *Prométhée*, 943 et suiv.; traduction de M. Pierron, p. 37.

Il est beau de voir ce grand poète s'élever par son génie jusqu'à des symboles qu'il surprend à initiation (1), résumer les plus nobles aspirations religieuses de son siècle et ses plus fortes conceptions, préparer peut-être même un dogme pour l'avenir et enseigner la rédemption à sa manière. Prométhée est le symbole de la prévoyance divine ou de la sagesse dans l'homme, et de l'invention de tous les arts : « Avant moi ils voyaient, mais ils » voyaient mal ; ils entendaient, mais ils ne comprenaient pas ; » semblables aux fantômes des songes, ils vivaient depuis des » siècles confondant pêle-mêle toutes choses... Comme la frêle » fourmi, ils habitaient sous terre, dans des cavernes profondes où ne pénétrait pas le soleil... Ils agissaient toujours au » hasard sans réflexion. Enfin je leur enseignai (2)... C'est moi » qui inventai... J'ai mis fin aux terreurs que l'avenir inspirait » aux mortels... J'ai placé dans leur âme d'aveugles espérances... Et puis je leur ai donné le feu... Ces êtres qui ne durent » qu'un jour possèdent le feu resplendissant ! » Or ce Prométhée souffre innocent ; rédempteur des hommes, il attend son propre rédempteur. *Quel fut son crime ? Il aima trop les hommes !* Contre l'injustice de Jupiter, ce dieu d'un jour, car *il est toujours un maître dur, celui qui commande depuis peu*, il invoque les éléments de la vie : « Divin éther ! vents à l'aile rapide ! sources des » fleuves ! flots innombrables qui ridez la mer, et toi, terre ! nourrice du monde ! soleil, œil qui voit tout !... » Il invoque surtout la terre, cet être unique adoré sous tant de noms (3), et l'éther, principe vivificateur, et sa mère Thémis : « O ma mère ! auguste divinité ! et toi, éther, qui fais rouler sur le monde le flambeau » de la lumière, voyez mes injustes tourments ! » Les mystères d'Éleusis, les dogmes orphiques, la plus haute religion de l'antiquité, se font jour dans ces invocations sublimes !

XIV. Enfin, lorsqu'à la suite du mélange des traditions durant l'ère alexandrine, deux dogmes, dont on ne trouve pas de trace

(1) On a cru trouver la preuve qu'Eschyle était initié, dans l'invocation à la grande déesse d'Eleusis qu'Aristophane met dans sa bouche (*Grenouilles*, V. 894 ; mais la preuve est-elle suffisante ?

(2) Au nombre des sciences que Prométhée enseigne aux hommes, est la science des nombres, la plus noble des sciences. Ἀριθμὸν ἔσχηον σοφισμάτων, v. 468.

(3) P. 218 : Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία.

certaine en Grèce avant cette époque, le dogme de l'émanation et celui de la trinité divine, se furent répandus dans le monde, les sectes orphiques s'en emparèrent. Phanès fut considéré comme le commencement et la fin du monde ou de la manifestation divine. On crut que l'esprit, l'*un*, absolument dégagé de matière, avait dû de toute éternité précéder l'œuf, et qu'Orphée avait indiqué cette vérité mystérieusement dans sa cosmogonie, ouvertement dans ses hymnes; et que, selon lui aussi, tout devait un jour rentrer dans l'unité première. On crut que les âmes des héros, qui peuplaient l'air, selon Thalès et les pythagoriciens, ainsi que tous les autres esprits ou démons que la croyance populaire, influencée par les dogmes chaldéens, ajoutait aux anciennes divinités du paganisme, et dont elle remplissait l'univers, n'étaient que les anneaux d'une chaîne immense qui, de la Divinité suprême jusqu'à l'homme, traversait la création tout entière. On voulut voir dans la cosmogonie deux principes, l'un actif, l'autre passif; l'un bon, l'autre mauvais. On s'expliqua l'existence de l'être fini par celle du mal, le mal par la chute, la chute par l'émanation; et l'on prévint, l'on espéra la réparation future, le retour à l'immobilité divine. Enfin on chercha à grouper en triades les principes de la théogonie orphique. Toutes ces tendances, suites nécessaires du syncrétisme et de ses causes, que nous avons analysées, expliquent la confusion des dogmes orphiques, et permettent d'en déterminer assez exactement les dernières phases.

Ainsi la religion d'Orphée parvenait jusqu'aux limites du christianisme; elle en était en quelque sorte une hérésie anticipée. Ces charlatans méprisés, ces *conducteurs*, ces *devins* qui, du temps de Platon, colportaient les livres d'Orphée dans les rues, en offrant la rémission des péchés, l'art de *lier les dieux* et des sacrifices pour les morts (1); ces prêtres, chez qui les contemporains superstitieux de Théophraste allaient se faire initier en famille (2); tous ces pauvres mystiques, que la philosophie humiliait et qu'elle croyait devoir chasser à jamais, c'étaient des chrétiens comme il en pouvait exister quatre ou cinq siècles avant Jésus-

(1) Platon, *République*, liv. II, p. 76, 77, 78, trad. de Cousin.

(2) Théophraste, *Caractères*, Chap. XVI.

Christ (1). En effet, quand une foule de plus en plus grande se trouve appelée à la vie intellectuelle, quand les traditions sont confondues, et que la raison ne peut donner à tous la solution du problème du monde, comment la philosophie suffirait-elle? Il faut que le symbole reparaisse et qu'il regagne l'empire, modifié, il est vrai, par les recherches libres de la philosophie et par les efforts de l'interprétation; il faut que la tradition se ramène à l'unité, et qu'il se forme une religion. Envisagée par rapport à ce résultat final, la grande ère de la Grèce n'est qu'une ère critique; mais en elle-même elle présente une organisation d'état tout originale, une religion populaire qui lui est propre, une religion intime et privilégiée, qu'on embrasse dans son ensemble sans pouvoir en suivre tous les détours au fond des temples et des cavernes, un art, une langue sublimes; elle nous offre la science enfin et cette immortelle philosophie que nous allons étudier. On doit entrevoir déjà ce que la religion de la Grèce a pu, par ses dogmes cosmogoniques, fournir de données à la philosophie au berceau; et l'on doit sentir ce qu'elle fonda dans les esprits pour la religion à venir, elle qui créa ces deux symboles: Orphée l'initiateur et le rédempteur Prométhée, auxquels des chrétiens de dix-huit siècles aiment encore à demander des inspirations (2). Le symbole est de lui-même éternel: il renaît de ses cendres à chaque interprétation nouvelle.

§ II.

SIÈCLE DES SEPT SAGES DE LA GRÈCE. — LÉGISLATEURS ET MORALISTES.

I. Nous avons reconnu deux époques à l'action directe des civilisations de l'Orient sur la Grèce: l'une remonte à l'origine des

(1) La confession était pratiquée dans l'initiation à certains mystères. Plutarque, *Apophthegmes laconiques*: *Lysandre*, 10; *divers*, 65.

(2) *L'Orphée*, de M. Ballanche, et le *Prométhée*, de M. Edgar Quinet. — Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans un examen approfondi des dogmes orphiques et des mystères en général. Nous rattacherons leur histoire à celle du syncrétisme et de la philosophie d'Alexandrie. Signalons seulement, comme un résultat de l'application de la plus saine critique historique à l'exploration des faits de la religion mystique des Grecs, l'ouvrage suivant déjà cité ci-dessus: *Aglaophamus, sive de mysticæ theologiæ Græcorum causis*, auctore Lobeck. 1829. 2 vol. in-8°. La première partie est relative aux mystères d'Éléusis, la deuxième aux orphiques, la troisième à ceux de la Samothrace.

racés où elle se perd ; l'autre commence vers le temps où l'Égypte est ouverte aux étrangers. Par un effet de la volonté même du peuple qui subit cette action et de son désir de remonter vers les temps primitifs en suivant la chaîne de ses anciens dogmes ou symboles, l'influence étrangère ne cesse d'augmenter jusqu'à l'expédition d'Alexandre et jusqu'à la conquête romaine. C'est dans l'intervalle de ces deux époques cependant que la mythologie grecque prend une forme particulière, et se fait anthropomorphe. De cette religion d'Homère, qui doit être bientôt décriée par les philosophes et presque par les poètes eux-mêmes, nous avons dit qu'une idée de la plus haute importance pouvait être née pour la Grèce : celle du gouvernement du monde par Dieu. Remplacer graduellement la pensée de la fatalité par celle de la Providence, ou faire d'un Zeus qui voit tout le sage ministre du destin, n'est-ce pas s'inspirer d'Homère, qui l'appelle le *père des dieux et des hommes* ? Nous jugerons à ses résultats l'influence que la religion d'Homère exerça sur la philosophie socratique et sur les Sages, qui en sont les avant-coureurs. Ici nous avons à signaler d'abord une autre influence de cette religion considérée comme anthropomorphe sur la marche de l'esprit grec, une fois qu'il se sentit maître de lui-même.

Les dogmes cosmogoniques, ceux de l'immortalité de l'âme ou de la métempsyose, dont nous avons parlé jusqu'à présent, sont bien la matière de la philosophie, et, à ce titre, ils peuvent nous intéresser ; mais ils ne sont pas la philosophie même. Deux conditions sont à remplir pour qu'un dogme ait un caractère décidément philosophique. D'abord il faut qu'on le présente à la pensée ou faire d'un Zeus qui voit tout le sage ministre du destin, comme le pur et simple résultat d'une spéculation intellectuelle. L'esprit se fait sa base à lui-même dans telle ou telle réalité qui lui paraît nécessaire ; puis il élève son édifice ; il fonde la science en rattachant les effets aux causes, et la méthode en apercevant les vérités particulières dans les principes généraux. La seconde condition, intimement liée à la première, exige que le dogme soit posé indépendamment de l'autorité et à côté d'elle par la raison de l'individu, et qu'il ne soit propagé que par l'enseignement libre et rationnel. Or ce génie fier de la Grèce, qui lui fit assimiler ses

dieux à ses héros, ne dut-il pas aussi lui faire prendre ses héros pour des dieux ? L'homme exalté jusqu'au plus haut degré de l'idéal devint alors une puissance indépendante, et le *petit monde* de Platon exista déjà. Au commencement, il fut puissant comme Ajax, comme Achille, comme Ulysse ; puissant par ses armes, par sa grande âme, par les ressources de son esprit ou par son indomptable emportement. Un jour vint où il put être puissant comme Solon, Thalès ou Pythagore ; puissant par la loi et par l'intelligence.

II. Le sixième siècle avant notre ère, siècle des Sages, c'est-à-dire des premiers philosophes ou savants, marque en Grèce l'origine du pouvoir spéculatif dans l'individu. Les premiers de ces hommes que la raison éleva au-dessus de leurs contemporains, les premiers qui *surent* par principes et qui appliquèrent au monde ou à la société les conséquences rationnelles de leurs idées, on les nomma *Sages* ; et ce mot, qui semble vague d'abord, puisqu'il exprime dans la langue grecque l'état de celui qui possède une connaissance quelconque (1), est au fond parfaitement bien appliqué, et se trouve exact par son indétermination même. *Ceux qui savent*, tel est le nom que leur donna le peuple, qui ne se trompe guère dans l'application des mots ; et ce nom leur demeura toujours. Il existe dans les traditions relatives aux Sages de la Grèce, à leur nombre, à leurs personnes, une certaine indécision qui est comme le signe de la transition entre l'ère des mythes et celle de la science. Leur nombre est constamment fixé à sept ; mais le nombre des prétendants est bien plus considérable, et parmi eux quatre seulement sont reconnus de tous : Thalès, Solon, Pittacus et Bias. Si l'on met à part Thalès, que nous verrons avoir été un vrai philosophe, ces trois Sages et tous les autres, Périandre, Cléobule, Chilon, Anacharsis, etc., se font remarquer

(1) V. la plupart des dialogues de Platon et particulièrement le *Théétète*, au commencement, et le *premier Alcibiade*. Les sophistes grecs du temps de Socrate avaient pour prétention de faire de leurs élèves des *sages* ; mais *sages en quoi ? savants à quoi faire ?* demandait toujours Socrate, afin d'arriver à leur montrer qu'ils ignoraient l'idée même de la *science* ou *sagesse*, qui, pour lui, résidait uniquement dans la science morale. Or le mot σοφός et ses composés ou dérivés expriment dans les dialogues de Platon toutes ces idées auxquelles nous donnons aujourd'hui diverses dénominations.

par un caractère commun : c'est que leur science est surtout politique : tous ont dirigé les affaires de leurs cités (1) ; aussi, tournés d'ordinaire à la pratique, les principes moraux que la tradition leur attribue présentent une remarquable unité. Ces principes, toujours formulés comme des conseils, des sentences ou des énigmes, visent au trait et partent du for intérieur de la sagesse individuelle, qui les marque de son empreinte avant de les livrer à la circulation. L'incertitude des choses humaines, la brièveté de la vie, le malheur du pauvre, le bonheur de l'amitié, la sainteté du serment, la force de la nécessité, la puissance du temps, tels sont les sujets les plus ordinaires des sentences des Sages, quand elles ne se réduisent pas à de simples règles de prudence. Cependant la grandeur et l'indépendance de la raison s'y font jour partout, et, sous ce rapport, on peut citer un mot de Chilon : « La prévoyance de l'avenir en tant qu'elle est l'objet de la raison, est la vertu qui distingue le plus l'homme (2), » ainsi que la célèbre sentence attribuée à Solon, à Thalès et à ce même Chilon : *Connais-toi toi-même*.

III. Il faut rapprocher des Sages de la Grèce, considérés comme moralistes, toute une classe de poètes qui vivaient dans le même siècle ou peu après, et qu'on a nommés *gnomiques*, c'est-à-dire sententieux. Auprès de ceux-ci plaçons Ésope, le pauvre esclave, qui dut agir vivement sur les esprits par ses fables dans un temps où l'homme, encore tout près de la nature, pouvait aisément accorder une partie de son intelligence aux bêtes, et en quelque sorte les faire à son image, comme il avait fait les dieux dans les poèmes héroïques. La morale si connue d'Ésope a beaucoup d'analogie avec celle des sages. On y remarque un même genre d'idées, naïves et matérielles, et quelque chose aussi du même égoïsme. Les poésies gnomiques présentent un caractère semblable, pourvu qu'on ait soin d'en écarter les additions postérieures. Solon, Mimnerme, Théognis, Phocylide et Simonide ont en effet servi

(1) Cicéron, *De Oratore*, III, 34,

(2) Diogène, *Vie de Chilon*, II, 68. On lui fait aussi répondre à la question d'Ésope : De quoi s'occupe Jupiter ! *Il abaisse ce qui est élevé, il élève ce qui est bas*. I, 69. Mais en général on attribue ce mot à Ésope, et avec plus de vraisemblance.

plus d'une fois de prête-nom aux syncrétistes ; et un poème entier de Phocylide est évidemment chrétien. Au contraire, si nous retranchons des fragments qui nous sont parvenus tous ceux qui portent l'empreinte de l'esprit alexandrin, il y reste une pensée très-uniforme, qui rappelle fréquemment, même dans Solon, les poètes érotiques, presque contemporains des gnomiques : Alcée, Sapho, Ibycus, Anacréon. Une seule idée religieuse, vague et telle à peu près que l'anthropomorphisme grec suffisait à la produire, se rencontre dans cette éthique primitive : c'est l'idée de la puissance divine et des châtimens qu'elle peut infliger aux mortels. Toute la morale est au surplus dirigée vers la pensée des biens et du bonheur de la terre ; et une multitude de sentences est fidèlement représentée par ces quelques vers de Théognis : « Pour éviter la » misère et pour la fuir, précipitez-vous dans la mer du haut des » rochers les plus élevés (1). » Et ces vers ne sont que la contrepartie d'une prière de Mimnerme : « Veuille la Parque trancher » le fil de mes jours à l'âge de soixante ans sans maladie ni dou- » leur (2). »

IV. La politique des Sages de la Grèce est en général démocratique ; mais ici ce mot ne doit être entendu que par opposition aux monarchies absolues de l'Orient. Liberté des cités, et dans chaque cité liberté des citoyens, c'est-à-dire d'un certain nombre de privilégiés, tel est l'objet de cette démocratie. La haine des tyrans se montre dans un grand nombre de sentences des Sages, quoique l'un d'eux, Périandre, fût lui-même tyran de Corinthe. Mais cette haine a son origine dans l'abus que les tyrans faisaient de leur pouvoir, dans la tendance corruptrice de leur gouvernement, en un mot, dans l'imitation qu'ils devaient se proposer des monarchies orientales. C'est au profit de la partie la plus éclairée et la plus vertueuse de la nation que les Sages voulaient partout détruire la tyrannie. Quelques siècles plus tard, une démocratie turbulente l'emporta dans celle des villes où la culture intellectuelle s'était le plus propagée, dans Athènes ; mais

(1) Théognis, 175, 176. Cf. Plutarque, *Des Notions communes, contre les stoïciens*, 22.

(2) Fragment VI ; Cf. Diogène, *Vie de Solon*, I, 61.

au sixième siècle, ce que les Sages demandaient, c'était une aristocratie de la science tempérée par le règne supérieur d'une loi une fois émise, propre à servir de garantie à la masse des citoyens.

La loi, c'est en effet le grand mot, c'est la grande chose que donnèrent au monde les vieilles républiques de la Grèce et de l'Italie : par la loi elles échappèrent en même temps au caprice et à la dure fatalité; sur la loi, Athènes fonda son esprit, Rome sa puissance. Or, les sages sont des législateurs; mais à cette époque où la pensée, nouvellement en possession de son indépendance, se dégage à peine du règne des théocraties, la loi, elle aussi, est presque théocratique; elle aspire à l'immobilité. De là ces histoires mythiques, si connues, des anciens législateurs qui se dévouèrent les premiers à la puissance qu'ils venaient de créer, ou qui s'exilèrent et disparurent mystérieusement pour laisser tout l'éclat du premier prestige à leur œuvre et à leur nom.

V. Il fut donné à la législation de Lycurgue, fondée, il est vrai, avant l'époque de l'émancipation des esprits, et dès le neuvième siècle, d'atteindre plus que toute autre à cet idéal de la loi antique : l'immobilité. La Grèce dut sans doute en grande partie sa puissance militaire à cette législation qui fit considérer la vertu guerrière comme la vertu par excellence, organisa la discipline, passionna les hommes pour les exercices du corps, et laissa l'agriculture et tous les arts aux esclaves. Athènes, au contraire, se distingua par sa vocation intellectuelle; la première elle abandonna les armes en temps de paix; elle ne put rester fidèlement soumise à une législation formulée trois siècles après celle de Sparte, mais dans sa vie agitée elle parcourut librement les phases de la science et du développement moral. L'esprit grec résulte du mélange de l'élément spartiate et de l'élément athénien; il dut à l'un la force, à l'autre la lumière.

La législation de Solon, ordinairement considérée comme démocratique, est en réalité conforme aux idées politiques des Sages. Un seul fait suffira pour le prouver : c'est qu'un sénat composé de quatre cents citoyens possédait, outre la puissance exécutive, le droit d'agir sans contrôle durant toute une année

et celui de décider en premier et dernier ressort du rejet d'une loi nouvelle. Des précautions étaient d'ailleurs prises contre l'esprit de changement. Un tel état eût été éminemment aristocratique (1), si bientôt les Pisistratides, tyrans populaires, ne fussent arrivés au pouvoir, et si, après leur expulsion, Clisthène n'eût armé la démocratie de l'ostracisme et abaissé la noblesse par l'introduction des citoyens étrangers (2) que Solon avait sévèrement défendue. L'esprit public dut s'élever à cette époque à un très-haut degré d'exaltation; l'aristocratique Sparte et la Grèce liguée furent repoussées par la démocratie d'Athènes, et l'influence de celle-ci ne fit que s'accroître jusqu'à l'invasion médique et au delà. Toute la démocratie de Solon avait consisté à diminuer le pouvoir des archontes au profit des quatre cents, et surtout à prendre des mesures contre l'exploitation des pauvres par les riches, à qui ils engageaient pour des prêts usuraires leurs biens, leurs enfants et eux-mêmes. Ce fut la grande cause de la popularité de Solon, et probablement aussi celle du maintien de sa législation sous les Pisistratides, contre les efforts de la vieille aristocratie qui cherchait à reconquérir ses privilèges. Aussi le souvenir de cette législation fut-il annuellement fêté sous le nom de *décharge du fardeau du peuple* (3).

VI. L'esprit aristocratique des Sages de la Grèce est bien éloigné de toute théocratie, et la puissance de leurs lois n'a pour fondement que la raison individuelle. De là les difficultés, quelquefois l'impossibilité, toujours la brève durée des institutions politiques qu'ils essayèrent de fonder. A mesure que les idées, que les mœurs venaient à changer, que les états s'enrichissaient par le commerce ou par les progrès de leur industrie servile, de leur industrie libre quelquefois, la raison arrivait à réprouver des lois qu'elle avait admirées quelques siècles auparavant. Ce qu'on appelle corruption des états, en lieux communs de morale et de politique, c'est dans le fait l'élargissement de la cité, le progrès intellectuel et physique du peuple et des grands, la convocation d'un nombre d'hommes de plus en plus grand à ce

(1) Aristote, *Politique*, II, 9.

(2) Id., *ibid.*, III, 2; VI, 4, Cf. *Ælien*, XIII, 24; *Diod. Sic.* XI, 56.

(3) *Plutarque*, *Vie de Solon*, xv, Cf. *Diod. Sic.*, I, 79.

banquet social où si peu s'asseyaient d'abord, plus pauvres eux-mêmes dans leur richesse que les plus pauvres d'aujourd'hui. Ce citoyen d'Athènes que nous appelons corrompu par habitude et par imitation, c'est un philosophe, un artiste, un négociant ; cet esclave, c'est un pédagogue, un majordome, un habile artisan. Mais dans ces temps de vertu primitive qu'on estime tant, le citoyen de l'Attique, pasteur et cultivateur, grossier campagnard en temps de paix, vainqueur farouche en temps de guerre, toujours superstitieux et presque fétichiste, prêt à verser le sang humain en sacrifice ou à élever, comme Epiménide, des temples au vice pour l'apaiser (1), vit misérable dans son pays, qui ne produit que de l'huile ; il ne peut seulement pas faire les frais d'un char pour les jeux olympiques.

VII. L'Ionie est la patrie des Sages. C'est dans l'Ionie et dans la Grèce proprement dite, qui en partage l'esprit, que se fonde le pouvoir de la loi et celui de la raison. C'est là que la politique échappe d'abord à la théocratie ; la philosophie tout entière ne tarde pas à entrer dans la même voie, et si quelque tradition religieuse l'y suit encore, c'est celle d'Homère et de l'anthropomorphisme. Au contraire, l'esprit dorien, qui se développe dans les cités libres de l'Italie formées par des colonies grecques, prend pour lui la religion ésotérique, les mystères ; il tend politiquement à constituer l'aristocratie avec plus d'insistance et de profondeur que l'esprit ionien ; il la voudrait sacerdotale ; et sa philosophie, presque toute mystique, il la voilerait encore à l'ombre du sanctuaire s'il lui arrivait d'être le maître et d'absorber la démocratie, son ennemie, dans une savante et religieuse étreinte. Mais cette entreprise est trop tardive, et l'Occident doit se dégager à jamais du symbole oriental. La même tendance à la liberté, qui modifia graduellement les institutions des sages Ioniens, fit crouler avec fracas l'échafaudage oriental que Pythagore essayait d'élever sur les races doriennes.

Nous examinerons plus bas les témoignages relatifs à la vie et

(1) Parmi les autels élevés par Épiménide à l'occasion de la peste d'Athènes se trouvaient les autels anonymes dont nous avons parlé ci-dessus, et les autels à l'Impudence et à l'Affront, suivant le témoignage de Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, p. 22 ; Cicéron, *Lois*, II, 11.

à la philosophie de Pythagore ; ici considérons-le comme législateur. Toutes les traditions s'accordent à faire aborder sur les côtes de la Grande-Grèce, au commencement de la seconde moitié du sixième siècle, un étranger d'une grande beauté, d'une grande éloquence, qui, de retour de ses longs voyages, venait se créer une patrie dans les colonies doriennes. Ces colonies, déjà depuis long-temps florissantes et fondées avant les progrès de l'esprit démocratique en Grèce, étaient gouvernées aristocratiquement (1). Or, imbu d'idées égyptiennes, Pythagore dut apporter à cette aristocratie, dont une partie au moins s'organisa d'après ses leçons, un élément théocratique qui l'éloigna du reste de la nation et prépara sa perte. Il est certain que les mythes se formèrent, dès les premiers temps, autour de la personne de Pythagore (2) ; il est certain que le symbole fut le plus ancien mode d'enseignement dans son école, et que le secret des dogmes y fut de rigueur comme dans un mystère (3). Les relations de Pythagore avec les chefs de la religion mystique de la Grèce, et par exemple avec Thémistoclea, prêtresse de Delphes, sont supposées par des écrivains assez anciens pour qu'on y voie tout au moins la preuve d'une analogie de doctrines (4). Enfin, les historiens regardent comme la cause prochaine des révoltes qui finirent par expulser les pythagoriciens de toute l'Italie, la réunion d'un grand nombre de jeunes gens qui, liés par un serment particulier, séparaient leur vie de celle des autres citoyens (5). Les jeunes gens et les femmes furent en effet, comme l'établit l'universelle tradition, les ardents adeptes de cette doctrine, qui venait replonger l'Occident dans les liens de la mysticité dont il se dégageait à peine : les femmes appelées ou admises au pythagorisme comme elles l'étaient à tous les mystères dans l'antiquité ; les jeunes gens du plus grand cœur, enthousiastes d'un ordre social et religieux qui se présentait revêtu d'un caractère de grandeur et d'élevation inconnu alors à la religion vulgaire. On s'explique

(1) Meiners, *Histoire des sciences dans la Grèce*, t. II de la trad. franç.

(2) V. ci-dessous, § III, art. 8.

(3) Tous les historiens anciens du pythagorisme, et ils furent de tout temps très-nombreux, sont d'accord sur ce point.

(4) Aristoxène, dans Diogène de Laërte, *Vie de Pythagore*, VIII, 8.

(5) Justin, *Histoire*, XX, 4.

ainsi comment l'aristocratie, sans être apparemment entraînée tout entière, fut au moins compromise par certaines de ses familles, et comment la ruine des pythagoriciens fut aussi le signal de son abaissement. Quoi qu'il en soit, à la suite d'un premier soulèvement populaire à Crotoné ou à Métaponte, deux centres principaux de la nouvelle aristocratie, les pythagoriciens furent traqués dans toutes les villes de la Grande-Grèce et mis à mort ou forcés à l'exil (1).

VIII. Il est impossible de démêler d'une manière précise, au milieu des additions postérieures, les statuts de cette société pythagoricienne primitive, qui ne parvint même pas sans doute à une organisation complète et définitive (2). Sa tendance aristocratique et sacerdotale est mise en évidence par l'histoire, mais la certitude ne peut s'étendre jusqu'aux détails de sa législation intérieure. La communauté des biens fut-elle absolue et de rigueur parmi les plus affiliés à la doctrine (3), ou se borna-t-elle à l'application volontaire de cette maxime pythagoricienne : *Entre amis tout est commun* (4) ? Cette question, la plus importante de toutes, est douteuse ; mais si l'on adopte l'affirmative d'après l'autorité de l'historien Timée, le plus ancien de ceux qui ont fait mention de la vie cénobitique des pythagoriciens, il faudra du moins se garder de croire que la communauté ait dû s'étendre jamais à la société entière. Rien ne serait plus contraire aux idées et aux mœurs des anciennes civilisations orientales, que Pythagore avait certainement en vue et dont le principe des castes est le principe commun. La première question qui se présente ensuite est celle des règles d'abstinence, et en général du genre de vie prescrit aux pythagoriciens : or, ici nous remarquons à première vue, dans les traditions venues jusqu'à nous, deux doctrines tout à fait contradictoires, bien qu'elles semblent se tou-

(1) Id., *ibid.*, et Polybe, II, 39.

(2) Diodore et Polybe donnent, à la vérité, beaucoup d'étendue à l'institut de Pythagore ; et, avant eux, deux disciples d'Aristote, Aristoxène et Dicéarque, rendaient le même témoignage. Diodore va jusqu'à parler de Cyrène et de Carthage ; mais tout cela se rapporte sans doute à de simples essais d'établissement analogues à ceux de certaines sectes de notre temps.

(3) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, I, 9 ; et Timée, dans Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 10.

(4) Opinion de quelques modernes, tels que Meiners et H. Ritter.

cher en quelques points. L'une est ascétique : l'abstinence de l'amour physique, celle de la nourriture animale, le silence absolu durant des années entières pour ceux qui se font initier, la tête rase, les habits blancs, le jeûne même, en un mot le renoncement aux biens du monde, en sont les préceptes; et ce système de traditions est merveilleusement d'accord avec les miracles et les prophéties de Pythagore, avec son voyage dans l'Inde, sa cuisse d'or, sa réminiscence d'une autre vie et son long séjour dans une caverne (1). L'autre doctrine est plutôt sensuelle, mais de ce sensualisme tempérant et réglé commun à tous les autres anciens sages de la Grèce. S'abstenir d'excès en tout genre, et surtout de l'amour inutile, qui énerve, et de la nourriture trop forte, qui abrutit; tenir le corps aussi éloigné que possible de tout ce qui engendre l'embonpoint ou la maigreur, signes d'intempérance; s'exercer fréquemment à l'athlétique; prendre des bains froids; lutter, marcher, danser; demander le calme des sens à la musique, surtout à l'entrée du sommeil; et, pour ce qui est de l'âme, lire, écouter les sages, s'examiner dans sa conscience, offrir aux dieux des libations et des sacrifices avant et après les repas communs; enfin, consacrer sa vie entière à la chose publique, à la science et à l'amitié; ce sont les règles de l'institut de Pythagore, exposées par les plus anciens et les plus grecs de ceux qui en ont écrit l'histoire (2). L'abstinence de la chair se réduit à celle de quelques animaux utiles (3), et les règles de pureté corporelle à l'usage du lin apporté d'Égypte par Pythagore (4), c'est-à-dire à l'emploi du linge pour le lit et pour le linceul. La macération n'est plus alors que de la tempérance. Enfin le silence des

(1) V. Diogène, *Vie de Pythagore*, et Porphyre et Jamblique dans les recueils indigestes qu'ils ont faits des traditions relatives à ce philosophe, un de leurs dieux.

(2) Principalement Aristoxène, à l'appui duquel on a aussi quelques passages de son maître Aristote.

(3) Aristoxène, dans Diogène, *Vie de Pythagore*, viii, 20. Il est vrai qu'Eu-doxe (*Mesure de la terre*, vii, dans Porphyre, *Vie de Pythagore*) témoigne formellement de l'horreur de Pythagore pour toute espèce de meurtre. Mais Eu-doxe avait voyagé, et, quoique plus ancien qu'Aristoxène, il était bien plus syncrétiste que lui. Ajoutons que l'abstinence de la nourriture animale était recommandée par les orphiques, à qui les pythagoriciens purent dès-lors l'emprunter, V. Platon, *Lois*, p. 373.

(4) Hérodote, *Euterpe*, 37.

néophytes peut aisément s'interpréter comme un simple déni du droit d'examen et de discussion des dogmes enseignés, jusqu'au moment plus ou moins éloigné où l'adepte passe du rôle d'*auditeur* à celui de *discoursur*, puis de *mathématicien*, c'est-à-dire de savant dans les hautes *disciplines* humaines, *musique*, *géométrie*, etc., et de *physicien*, c'est-à-dire savant dans les *œuvres du monde et dans les principes de la nature* (1). Si l'on s'en tient à ce dernier système de tradition, on se débarrassera aisément du principe ascétique, évidemment imposé à l'esprit de la Grèce par suite de ses rapports avec l'Égypte, avec la Perse, et plus tard avec l'Inde. Ainsi Pythagore se présentera dans l'histoire comme un Grec, tout animé qu'il puisse être de l'esprit de la théocratie et des mystères, et non comme un *barbare* qui n'eût pu jamais acquérir tant d'influence sur des états grecs déjà organisés (2).

IX. L'école pythagoricienne, évidemment fondée dans un but pratique ainsi que le prouvent les meilleurs témoignages qui nous sont parvenus sur elle, dut par cela même cesser d'exister dans son unité au moment de sa chute politique et de la mort de Pythagore. Aussi prit-elle alors plusieurs directions différentes. En Italie et en Sicile elle devint exclusivement spéculative; sa philosophie se forma, ou tout au moins se développa, s'agrandit, et au cinquième siècle elle se trouvait représentée par trois hommes, Philolaüs, Timée de Locres, Archytas de Tarente, dont les doctrines font connaître, sinon exactement, celle de Pythagore, au moins tout ce que l'on en peut savoir. En Grèce au contraire les pythagoriciens fugitifs mêlèrent leurs traditions propres aux idées nouvelles ou aux superstitions des mystiques. On vit dès le même siècle ceux qui prenaient le nom de pythagoriciens affecter le silence, la tristesse et la saleté, jeûner, renoncer au vin, porter des cheveux en désordre et de longues barbes, en un mot n'être que des cyniques tendant à l'ascétisme. Une multitude des traits des poètes comiques et satiriques étaient dirigés

(1) Aulu-Gelle, *Noctes atticæ*, 1, 9.

(2) D'après Isocrate, *Eloge de Busiris*, § 28, Pythagore se serait surtout occupé d'ordonner les sacrifices et la consécration des temples, bien qu'il eût aussi apporté en Grèce les connaissances philosophiques. Il faut croire, en effet, que la réglementation du saint fut l'objet de Pythagore bien plus que des Sages ioniens. Mais c'est là la partie la plus obscure de sa réforme.

contre ces nouveaux pythagoriciens, et plusieurs nous sont parvenus (1). On leur reprochait de ressembler peu à leurs anciens maîtres et surtout à Pythagore, renommé pour le soin qu'il donnait à sa chevelure. Nous trouvons dans cet aperçu des destinées extérieures du pythagoricisme, surtout si nous pensons aux fonctions politiques, à la simple et antique vertu d'un Archytas (2), vrai pythagoricien, une confirmation du jugement que nous avons porté sur la nature et l'esprit des règles morales dans la primitive école. Au surplus, les transformations de la doctrine pythagoricienne ne s'arrêtèrent pas là, et ce que nous avons dit des dogmes orphiques peut donner une idée de ce que devint le néopythagorisme aux premiers siècles de notre ère, alors qu'il produisit un nouveau Pythagore, un Prophète, un dieu, du nom d'Apollonius de Tyane.

X. La démocratie qui triompha de l'expulsion des pythagoriciens, dans les états italo-grecs, ne ressemblait nullement à la démocratie turbulente qui mena plus tard les affaires d'Athènes. Tout fait présumer au contraire qu'elle n'était qu'une aristocratie revenue à son état naturel et rentrée en quelque sorte dans la nation après avoir renoncé à l'établissement d'une caste politique et sacerdotale. Le mouvement des esprits que Pythagore avait suscité fut alors surtout dirigé vers la culture intellectuelle, et, renonçant à réformer les hommes, les philosophes durent chercher la vérité dans les théories. On sait en effet combien les républiques de la Grande-Grèce, et les cités même de la Sicile, où l'aristocratie dut céder au gouvernement d'un seul, à la tyrannie, devinrent alors florissantes sous le rapport des sciences et des arts. La doctrine d'un Archimède à Syracuse ne fut certes pas le produit du hasard, mais le résultat d'un long développement de l'intelligence au sein d'une race entière.

La renommée de Pythagore fut si grande durant les siècles qui suivirent la ruine de sa politique, qu'on voulut rapporter à ses leçons l'origine de toute science et de toute grande institution en Italie. Hors de l'Italie même, Zoroastre, qui avait ensei-

(1) Théocrite, XIV, init. ; Athénée, *Banquet des sophistes*, IV, 17 et 18 ; et Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 37 et 38.

(2) Cicéron, *De Senectute*, 12.

gné l'immortalité de l'âme aux Grecs, et que ces peuples adoraient comme dieu du temps d'Hérodote, passait pour un esclave instruit et affranchi par Pythagore ; mais Hérodote le croyait plus ancien (1). Zaleucus, législateur des Locriens, fut regardé dans l'antiquité comme un autre disciple de Pythagore (2) ; cependant ses lois sont antérieures à celles de Dracon, elles-mêmes plus anciennes d'un demi-siècle que celles de Solon (3). Charondas de Catane, qui donna des institutions à sa patrie et à d'autres villes d'Italie et de Sicile, semble avoir été plus récent, et pourrait passer pour pythagoricien, sinon pour disciple immédiat de Pythagore ; mais on connaît peu ces législateurs et ces lois dont la Grèce et Rome ont fait perdre la mémoire.

L'influence de la doctrine pythagoricienne sur les origines de Rome aurait plus d'importance si elle pouvait être démontrée. Un assez grand nombre de Romains trouvaient des signes de cette influence dans les institutions religieuses du roi Numa ; la tradition racontait en outre que, pendant la guerre du Samnium un oracle ayant prescrit d'élever des statues, l'une au plus vaillant, l'autre au plus sage des Grecs, Alcibiade et Pythagore avaient été choisis (4). Tite-Live et Cicéron (5), et d'après eux la plupart des critiques de tous les temps, ont rejeté avec mépris les relations supposées entre Pythagore et Numa, par la raison que le passage du premier en Italie doit être rapporté à l'époque du roi Servius Tullius ou même du dernier Tarquin. Il est vrai que dans l'incertitude commune de l'histoire de Pythagore et de celle de Rome avant les consuls, on pourrait peut-être, en faisant du maître l'élève et de l'élève, au contraire, un initiateur ancien, expliquer l'analogie de l'institut de Pythagore et du culte établi par Numa, si cette analogie était d'ailleurs bien établie ; mais ce serait suppléer par l'imagination aux faits pour n'obtenir qu'un résultat assez imparfait ; et l'on peut voir les choses de plus haut.

On doit se demander d'abord en quoi consiste le rapprochement

(1) Hérodote, *Melpomène*, 95.

(2) Sénèque, Lettre XC ; Diodore de Sicile, XII ; Diogène, VIII, 16.

(3) Démosthène cité par Brucker, *Historia critica*, I, p. 435 ; et Fréret, *Chronologie de Pythagore*, Acad. des Inscript., t. XIV, *Mém.*, p. 495.

(4) Plutarque, *Vie de Numa* ; et Pline, *Histoire naturelle*, XXXIV, 6.

(5) Tite-Live, I, 8 ; et Cicéron, *Tusculanes*, I, 16 ; *République*, II, 15.

de l'institut pythagoricien et du plus ancien état de Rome. Ce rapprochement est fondé par Plutarque sur ce que, pendant près de deux siècles, les Romains n'ont eu aucune effigie de Dieu dans leurs temples; qu'ils se sont abstenus de sacrifices sanglants pour n'offrir à la Divinité que des libations et quelques produits de l'agriculture; qu'ils ont adoré le feu sous le nom de Vesta, enfin symbolisé certaines prescriptions morales pratiques sous une forme religieuse (1). Mais ce dernier caractère est loin d'être assez distinctif. Quant aux sacrifices sanglants, les pythagoriciens récents de la Grèce sont les seuls qui s'en soient certainement fait scrupule. Le culte du feu est donc le seul point qui nous reste; et nous verrons que l'idée représentée par ce culte a joué un grand rôle dans la philosophie de Pythagore. Ainsi réduite, cette analogie est facile à expliquer; car, sans résoudre la question de l'origine et des voyages de Pythagore, on peut croire aisément qu'il a puisé quelques-unes de ses idées à la même source que les anciens peuples de l'Italie, dont les relations avec l'Orient sont prouvées par une infinité de traditions. Pythagore a donc pu trouver en Italie un culte, ou les restes d'un culte, qu'il savait peut-être aussi appartenir aux mages, ou dont il ne devait la connaissance qu'à de simples traditions grecques. Enfin, dans le vague qui entoure toutes ces questions d'histoire primitive, rien ne peut nous obliger à conclure d'une similitude à des relations directes et positives.

Au contraire, à l'époque des consuls, une analogie réelle et profonde entre Rome et les pythagoriciens vient nous frapper; et à côté de cette analogie, il faut signaler aussi une différence décisive. Nous trouvons d'abord pour caractères communs la sévérité morale, cet amour de la loi qui fut porté si loin à Rome, la grande patrie du droit, et surtout cette puissante organisation aristocratique, qui, formée avec le consulat au siècle du premier Brutus, se posa tout à la fois comme pouvoir sacerdotal et politique, ré-

(1) Certains de ces traits conviennent, suivant Hérodote, aux Pélasges, qui, avant l'introduction des étrangers, *ignoraient les noms des dieux*, et rendaient à la divinité un culte vague. (*Euterpe*, 52.) Mais l'histoire ne permet pas plus d'aborder les peuples sans mythologie que les peuples sans langue. Les Grecs et les Latins durent nécessairement recevoir de nombreux éléments de mythologie en même temps qu'ils reçurent leur langue de l'Orient.

sista long-temps à toute cause de dispersion ; et quoiqu'en lutte avec une démocratie envahissante comme les États de la Grèce, sut bien autrement la contenir dans des liens serrés de religion et de patronage. Voici maintenant la diversité : tandis que l'institut de Pythagore est essentiellement scientifique et lettré, l'État romain envahi tout entier, quant à la religion, par une mythologie compliquée venue de l'Inde, de l'Étrurie, de la Grèce, et par un système de divination et d'augures qui fixe la puissance sacerdotale ; quant à la politique, par la prédominance de l'esprit pratique et guerrier ; quant à la morale enfin, par l'esprit exclusif de famille et de cité, se fait remarquer pendant plusieurs siècles à son caractère ennemi des sciences et des arts. La grandeur de Rome résulta et de ce qu'elle eut de commun avec les pythagoriciens, à l'époque de la destruction de la tyrannie, et du triomphe des institutions aristocratiques, et de ce qu'elle eut de profondément différent. Une grande nation se constitua là où une secte n'avait pu durer. Bientôt cette nation, forte de sa barbarie, détruisit en Italie toutes les civilisations qui luttaient contre elle. Les traces de cette culture intellectuelle, et dans la Sicile, et dans la Grande-Grèce, et dans l'Italie, disparurent ; et Rome s'assimilait incessamment par la victoire et par la paix des éléments étrangers qui semblaient ne pouvoir la modifier ; elle donnait une main de fer à ses alliés ; et, dure à leur contact, elle ne pouvait sentir que par l'épée leur adhésion ou leur résistance. Sa mythologie seule s'ouvrait pour recevoir quelques dieux étrangers que n'excluait pas la tolérance des siens. C'est par elle-même enfin, c'est par son action sur elle-même que Rome allait commencer à apprendre et à penser, lorsqu'elle rencontra pour la dernière fois la Grèce. Il n'était plus alors dans son pouvoir de l'étouffer, comme elle avait fait jadis.

Ainsi s'étaient développées, chacune sur son terrain propre, deux grandes nations : l'une, libre et remuante, allait toujours apprenant et toujours s'affaiblissant par le morcellement de son intelligence ; l'autre, enchaînée et jusque-là immobile, se fortifiait dans son ignorance. Quand la rencontre se fit enfin, les maux du passé furent guéris. La Grèce avait reçu tous les germes de développement intellectuel que Rome avait essayé de détruire,

et Rome assez maîtresse désormais pour se faire disciple sans renoncer de long-temps à sa puissance, Rome fonda cet empire de l'Occident, le premier qui eût existé, et sous lequel nous vivons encore.

§ III.

SUITE. — ÉMANCIPATION ET DISPERSION DES IDÉES.

— PREMIERS PHILOSOPHES.

I. Ainsi la Grèce avait laissé le maniement de ses anciens dogmes à l'imagination des poètes ; plus tard, à l'inspiration presque indépendante des mystiques. Au siècle des Sages, la morale, la législation et les institutions politiques empruntèrent leurs éléments à la raison individuelle. Enfin, l'esprit grec atteignit la philosophie ; il se mit en possession de la forme de développement qui convenait le mieux à la liberté de ses allures naturelles. Ce qui distingue essentiellement la philosophie des autres modes de la connaissance humaine et du mode religieux en particulier, c'est que le philosophe recherche la cause, le principe et la nature de tous les êtres, là où le prêtre les connaît et les enseigne. En présence des objets, il sent que sa raison les contient, les embrasse, et qu'avec effort elle peut en découvrir la liaison, en scruter l'origine, en contempler l'ensemble. Il cesse alors de s'adresser à l'autorité ou d'obéir aveuglément à des jugements instinctifs ; au contraire, appliquant à l'objet la puissance de sa réflexion, il a conscience d'une méthode de recherche indépendante, mais rigoureuse et sûre ; et quand il veut enfin révéler à sa manière une vérité qu'il faut croire, expliquer les apparences du monde, il produit ses raisons, il prouve, et un nouveau genre d'enseignement se constitue, fondé sur la similitude des principes rationnels et de leurs combinaisons dans toute intelligence humaine. En résumé, les premiers philosophes sont ceux qui avancent les preuves de leurs opinions, les livrent à la discussion et à l'examen, et tendent ainsi distinctement à baser sur le travail libre de l'humanité les croyances et les progrès des croyances.

Mais, si la raison humaine est identique chez tous les hommes, identique à la fois dans ses principes et dans les combinaisons

qui s'en peuvent faire, comment la diversité peut-elle naître ? D'où vient la pluralité des systèmes ? d'où la discussion et le progrès ? Posons d'abord que sans cette identité il serait impossible aux hommes non-seulement d'examiner et de discuter leurs opinions, mais même de parler et de vivre en société ; remarquons d'ailleurs que jamais l'histoire ou la pratique de la vie n'ont pu nous montrer deux hommes en désaccord sur un principe premier de la raison, envisagé en lui-même, ou sur la voie à suivre pour raisonner, pour penser scientifiquement. Une seule chose est arrivée souvent : c'est qu'à un principe un autre principe a été opposé ; qu'alors, se croyant forcé d'opter pour éviter la contradiction, qui répugne à l'esprit, l'homme a rejeté ce qui, isolément et *a priori*, n'aurait pu que lui paraître évident. Telle est l'origine de la diversité. Dans cette intelligence, d'ailleurs commune à tous, siègent des principes non-seulement divers, mais souvent opposés. Ces principes reparaissent dans le monde, qui est l'objet de l'intelligence, et des sa naissance la philosophie a des systèmes contraires. Les idées se dispersent en même temps qu'elles s'émancent ; dispersées, elles s'opposent.

II. Ainsi, suivant que le philosophe des premiers temps, obéissant involontairement à l'empire d'une croyance anticipée ou d'un enseignement religieux antérieur, ou même à la pente habituelle de sa pensée, sera conduit à se placer à tel ou tel point de vue vis-à-vis des phénomènes, il sera par là même déterminé d'avance à embrasser une certaine doctrine. L'un, voulant réduire à l'unité toutes les apparences du monde, cherche, par l'observation des sens aidée des réflexions les plus simples, le principe le plus nécessaire au déploiement de la vie, et, croyant l'avoir trouvé, il le considérera comme l'être unique dont tous les êtres primitifs ne sont que des modifications. Thalès paraît être le premier de ces philosophes. Un autre se préoccupe moins de l'unité vivante dans le tout que de l'infinie multiplicité des êtres qui s'y révèlent ; il ne prend alors ce tout que pour l'ensemble indéterminé de tous les éléments, et, du résultat de leurs combinaisons diverses, il déduit la variété de la création : c'est Anaximandre. Mais voici qu'un homme d'une tout autre trempe d'esprit oublie ou méprise le fond matériel, le sujet des modifi-

cations, pour ne contempler que l'ordre, l'harmonie, le nombre de ce qui est; et, dans l'intelligence comme dans la nature, il prend pour principe et pour réalité première le nombre, qui lui paraît seul déterminer et caractériser l'essence de l'être. Cet homme est Pythagore; et bientôt à côté de lui, mais portant encore plus loin que lui le dédain de la réalité accidentelle et phénoménale, Xénophane ne réduit pas seulement les êtres aux nombres, mais les êtres et les nombres à la simple unité, qu'il appelle Dieu, et par rapport à laquelle tout le reste n'est qu'illusion. Cependant cette illusion, la raison condescend à la régler, à l'ordonner, et, à côté de sa *métaphysique*, Xénophane imagine un système physique.

Les quatre philosophes que nous venons de nommer furent à peu près contemporains. Tous vécurent au siècle des Sages, et ils donnèrent à la philosophie grecque une impulsion qui la porta jusqu'à Socrate, et ne l'abandonna pas après lui. Nous examinerons successivement leurs doctrines, et nous montrerons comment les diverses sciences, sans se séparer encore les unes des autres, prirent naissance dans leur philosophie, et s'établirent dans l'esprit humain avec les caractères qui leur sont propres.

III. Thalès, le plus ancien, le plus illustre des sept sages, naquit à Milet, ville d'Ionie, d'une grande famille thébaine de la race de Cadmus (1). Il traversa toute la première moitié du sixième siècle et presque toute la dernière du siècle précédent (2), et la tradition lui attribue d'avoir prédit (à une année près), pendant la guerre de Cyrus et de Crésus, une éclipse centrale de soleil que les computations astronomiques fixent à l'année 610 (30 sept.) (3). Sa vie paraît avoir été méditative et principalement dirigée vers les spéculations alors naissantes de la géométrie et de l'astronomie. Seul entre les Sages il demeura éloigné du pouvoir; et cependant sa large intelligence politique peut se révéler encore à nous dans le conseil qu'il donna aux Ioniens de rester étrangers à la guerre des Lydiens contre les Perses, et surtout de

(1) Hérodote, *Clio*, 146 et 170 : Diogène, *Vie de Thalès*, 1, 22.

(2) Diogène, 1, 37, d'après les Chroniques d'Apollodore.

(3) Hérodote, *Clio*, 74; et Oltmans, *Mém. Acad. Berlin*, 1812-1813. Cf. Saint-Martin, *Nouveaux Mém. de l'Ac. des Inscri.*, t. XII.

réunir à Téos, une de leurs villes, une assemblée générale pour toute la nation (1). Thalès n'écrivit rien, ou du moins, malgré les ouvrages que des témoignages plus récents lui ont attribués, ses idées n'étaient connues que par tradition au temps d'Aristote (2). Le caractère de sa doctrine, comparée à celle des autres philosophes, est très primitif, et son origine est facile à assigner.

En effet, au premier regard jeté sur la nature un besoin se fait sentir de ramener à l'unité la pluralité des phénomènes, et il est naturel que ceux qui philosophent les premiers ne considèrent les choses que sous le point de vue de la matière. Ce d'où sortent tous les êtres, d'où vient tout ce qui se produit, où aboutit tout ce qui se détruit, substance persistant la même sous toutes les modifications, voilà, suivant eux, l'élément et le principe des êtres (3). Le principe et l'élément sont ainsi confondus (4) : le principe, c'est-à-dire l'essence première de ce qui est; l'élément, ce dont il est actuellement composé. Mais ce n'est pas tout, il faut déterminer plus exactement en quoi consiste ce fondement de l'être, et l'on y parviendra par l'observation de la nature. Il est visible que toute semence végétale ou animale est humide, que les plantes et les animaux se nourrissent d'humidité et dépérissent en se desséchant; qu'enfin le feu, le feu lui-même, le feu du soleil et des astres, s'entretient des vapeurs qu'il attire des eaux (5); et comme le principe d'une chose est ce dont elle se fait ou se nourrit, que tout se fait par l'humidité, et qu'enfin l'humidité n'est que l'eau elle-même (6), il faut conclure que l'eau est le principe de toutes choses, ce par quoi elles se font et ce en quoi elles doivent se résoudre un jour (7). Thalès fut ainsi le premier de ceux qui prirent leur point de départ dans l'observation, et que l'antiquité nomma *physiciens* ou *physiologistes*. Il fonda une doctrine en quelque sorte orthodoxe, puisqu'elle n'é-

(1) Hérodote, *ibid.*, 75 et 170.

(2) Aristote, *de Cælo*, II, 15. Il faut excepter peut-être, des livres supposés de Thalès, un *Traité de la Navigation* que mentionne Simplicius, *Physique*, I, 6.

(3) Aristote, *Métaphys.*, I, 4.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 2.

(5) Aristote, *loc. cit.*, et Ps-Plutarque, *ibid.*, I, 3.

(6) Alexandre d'Aphrod., *Comment. in Arist. Metaph.*, I, 23.

(7) Ps-Plutarque, *loc. cit.*, Stobée, *Eclog. phys.*, p. 26; Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, 8; Justin martyr, *Cohort. ad gent.*, p. 7, etc.

taut que le développement rationnel des anciennes cosmogonies, et on nomme en effet les anciens *théologiens*, Hésiode surtout, comme les précurseurs de sa philosophie (1).

IV. Mais il faut se garder de penser que Thalès crût à l'existence d'une matière telle que, plus tard, la conçurent les atomistes, et que de nos jours tous les savants l'envisagent, à savoir, une chose abstraite à laquelle on accorde deux qualités nécessaires, l'étendue, l'impenétrabilité, ou même une seule, l'étendue. Au contraire, comme tout penseur primitif, Thalès reconnaissait la vie partout et ne concevait pas l'inerte matière. La nature vivante qui l'entourait, il la nommait eau, dans son essence, pour séparer le fond des accidents de l'être; et cette eau n'était pas l'eau de nos chimistes, fluide incolore de telle ou telle densité ou composition, mais la mère des vivants qui supporte la terre, incubé les semences, engendre la chaleur et nourrit les animaux; en un mot, la première et dernière raison de la vie universelle. On doit se demander ici comment Thalès comprenait la vie elle-même et la cause des mouvements dans l'univers: le monde, unique, selon lui (2), est animé; c'est-à-dire qu'une âme est mêlée au tout, laquelle se révèle aussi dans les parties, dans l'aimant, par exemple, qui attire le fer. L'âme est en effet le principe du mouvement, *quelque chose qui meut*, et l'aimant doit par conséquent en avoir une (3). Si l'âme peut mouvoir, c'est qu'elle est *toujours mobile et mobile par elle-même* (4). Cela posé, ce principe de mouvement, cette âme, tout tend à faire penser que Thalès la considérait comme un attribut inhérent à ce qui est, n'y ayant pas de vie sans lui, et aucun être, à proprement parler, ne pouvant être autrement conçu. Il y a donc dans l'eau de Thalès une vitalité intime qui la porte à se modifier elle-même et à faire naître les phénomènes du sein de sa première unité, une force plastique par laquelle elle se transforme et produit une variété: d'abord elle s'évapore et devient air; et tandis que son résidu n'est qu'un limon qui dépose

(1) Aristote, loc. cit., et ses commentateurs.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, I, 26.

(3) Aristote, *de Anima*, I, 2 et 5; et Dio-scène, *Thalès*, I, 27.

(4) Stobée, *Ecl. phys.*, p. 93; et Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, IV, 2.

la terre, la partie la plus légère de l'air devient au contraire l'éther (1). Les plantes et les animaux doivent ensuite être supposés engendrés du limon, comme ils le sont suivant les cosmogonies, et les dieux eux-mêmes naissent naturellement. Aussi, le monde est-il rempli de divinités, selon Thalès (2); et comme il est à croire que ces divinités exercent une continuelle influence sur les hommes et qu'elles mènent une vie analogue à la vie humaine, on voit que le sage pouvait conserver les croyances religieuses vulgaires et l'anthropomorphisme de l'Ionie. Rien n'empêche même que Thalès ait accordé une durée à l'âme après la mort, puisque la mort n'est qu'une transformation des éléments qui n'exclut pas une vie postérieure; seulement le mode d'existence devait être changé. On s'explique ainsi comment le dogme de l'immortalité de l'âme a pu lui être attribué (3), et l'on comprend même qu'il ait cru à l'existence des esprits, des génies, des héros, qui se présentaient à lui comme des âmes matérielles séparées, des âmes humaines quelquefois (4). Ici se rencontre une des plus anciennes traces de la croyance aux esprits dans le monde grec. Mais un point sur lequel la doctrine de Thalès a été certainement mal interprétée par les anciens, après Aristote, c'est celui de l'âme du monde et de la providence. L'ensemble de cette doctrine nous présente l'eau pour être unique, sans fin ni commencement, et exclut formellement un dieu distinct, âme formatrice de l'univers qui aurait pris l'eau pour sa matière. Cette dernière interprétation, dont Cicéron est l'auteur, ou le garant (5), n'est probablement qu'une fausse extension du principe vital que Thalès regardait comme inhérent à l'eau. En effet, de nombreuses traditions font dans ce sens un athée de cet ancien penseur (6), tandis que dans toute l'antiquité, et au témoignage de Cicéron lui-même, Anaxagore fut regardé comme le premier qui eût émis l'idée d'une intelligence créatrice au-dessus du monde.

(1) Héraclide de Pont, *Allegor. homer.*, ch. xxii.

(2) Aristote, *De Anima*, I, 5. Diogène, *Thalès*, I, 27.

(3) Diogène, *ibid.*, I, 24.

(4) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 8; et Athénagore, *Apologie pour les chrétiens*, ch. xxviii.

(5) Cicéron, *de Natura deorum*, I, 10.

(6) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, p. 364; et Augustin, *Cité de Dieu*, viii, 2.

Quant à la Providence, que l'on dit aussi que Thalès enseigna (4), elle n'est apparemment que l'action des divinités diverses sur le monde et sur les hommes. Si Dieu voit tout, entend tout, est présent à tout (2), ce doit être au moyen de ces divinités qui sont partout.

V. Il était dans les conséquences de cette philosophie, qui posait un principe matériel vivant pour le noyau du monde, et qui reconnaissait d'ailleurs la variabilité infinie des phénomènes (3), de considérer les dieux comme corruptibles aussi, comme destinés à céder à la destinée après un temps plus ou moins long. Thalès ne dut pas énoncer formellement cette proposition impie : les auteurs de cosmogonies l'avaient rejetée en établissant, contrairement à l'évidence, l'immortalité de ce qui est né (4). Hippon fut plus hardi. Cet ancien penseur, dont l'âge et la patrie ne sont pas déterminés, mais qu'Aristote nomme à côté de Thalès, malgré le peu de valeur de sa pensée, et qui, comme Thalès, enseignait la priorité du principe humide (5), se trouve rangé parmi les athées dans l'antiquité (6). Sur sa pierre funéraire on lisait, dit-on, cette épitaphe : « C'est ici le tombeau d'Hippon, que la destinée, en le détruisant, a fait l'égal des dieux immortels (7). » On sait du reste combien la croyance à la fatalité, même à celle qui régit les dieux, était universelle chez les anciens ; parmi les sentences attribuées avec peu de critique à Thalès par Diogène et par Plutarque, il n'en est pas qui aient un caractère plus antique que celles qui sont relatives à la puissance du temps et du destin.

Les idées de Thalès n'ayant été connues dans l'antiquité que par tradition, nous n'aurions accordé aucune valeur aux témoignages les plus récents, si nous n'avions pu les ramener aux plus anciens, nous expliquer leur formation, les dépouiller de ce

(1) Philopon, *Commentaire de anima*, I.

(2) Cicéron, *Lois*, II, 11 ; et Diogène, I, 36.

(3) Stobée, *Eclogæ physicae*, pag. 29 ; et Ps-Plutarque, *Opinions des philosophes*, I, 9.

(4) Aristote, *de Cælo*, III, 1.

(5) Aristote, *Métaphysique*, I, 3 ; et *de Anima*, I, 2.

(6) Plutarque, *Contre les Stoïciens*, 31 ; et Simplicius, *Physique*, I, 6.

(7) Alexandre d'Aphrodisée, *Commentaire sur la métaphysique*, I, 24 ; et Clément d'Alexandrie, *Protreptic.*, p. 36.

qu'ils ont de faux dans leur forme, en un mot les considérer comme des interprétations qu'il faut reprendre et corriger. Le *dieu* de Thalès se réduit ainsi au principe aveugle et éternel des cosmogonies, seulement la raison en détermine l'essence; ses *dieux* sont ceux du paganisme; son *esprit* est une tendance à mouvoir attachée à la matière; sa *matière*, un être vivant qui, sur un fond identique à soi, nécessaire, immuable, brode une infinité d'accidents. La preuve de l'exactitude de cette interprétation se tire d'Aristote et de Théophraste: tous deux opposent constamment aux philosophes qui, avec Thalès, ont vu dans le monde un être unique et modifiable, ceux qui l'ont considéré comme le résultat des combinaisons de certains principes invariables (1).

VI. Anaximandre chercha, de même que Thalès, à découvrir le principe et l'élément du monde; mais il ne crut pas pouvoir le déterminer en qualité d'eau ou d'air, ou de feu ou de terre, en un mot comme un des éléments *finis* qui sont soumis à notre attention (2): il le nomma *infini* (*τὸ ἄπειρον*), représentant sous un nom négatif, ce qui n'a ni terme ni existence déterminée en aucune manière, soit en nombre, soit en quantité, soit en qualité, soit en relation. Tel est effectivement le vrai sens ancien de ce mot, qu'Anaximandre employa probablement le premier. L'infini est un *sujet matériel* qui contient en lui-même les contraires, tels que le chaud, le sec et l'humide, et les autres qui ne font que se séparer quand ils se manifestent (3). Ce n'est pas l'altération d'un seul principe qui produit la génération: c'est la séparation des contraires par l'effet d'un éternel mouvement (4). En lui-même l'infini est immortel, impérissable, incorruptible; il ne peut avoir de commencement parce qu'il n'a pas de fin; il contient et gouverne toutes choses; il est divin, et, sans dépendre d'aucun principe,

(1) V. Ritter, *Hist. de la philos. anc.*, t. I. Ces passages d'Aristote sont tous ceux où il est question de la philosophie ionienne et surtout ceux que nous allons citer.

(2) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, I, 3. Cf. Simplicius, *Physique*, I, 6; Porphyre, dans Simplic., *ibid.*, 32.

(3) Aristote, *Phys.*, I, 4; et Théophraste, *Hist. nat.*; dans Simplicius, *Physique*, I, 32.

(4) Simplicius, *ibid.*, I, 6; et Themistius, *Paraphr. phys.* I, 32.

il est le principe de toutes choses (1). Il faut donc que chaque chose ait dans l'infini son principe particulier, et que par conséquent ces principes soient en nombre infini; une infinité de mondes est engendrée par leur séparation; ils meurent et renaissent successivement après avoir achevé le temps de leur durée (2). On ne doit pas regarder ces éléments des choses, quoiqu'ils soient quelquefois comparés à des semences (3), comme des principes finis en petit nombre dont l'infini ne serait qu'une réunion, et qui se développeraient ensuite, à la manière de l'eau de Thalès, en vertu d'une force intérieure. L'infini est bien un *mélange* (4), mais qui ne voit qu'il cesserait d'être infini s'il était un mélange déterminé de quelques éléments finis? C'est aller aussi directement contre la pensée qui fit choisir l'infini pour principe du monde, et contre le sens même du mot infini, que de vouloir y trouver la désignation d'une nature finie quelconque, intermédiaire entre l'eau ou l'air, par exemple (5), ou entre l'air et le feu (6). Une opinion de ce genre est attribuée plus exactement par une bonne autorité à l'un des physiciens de l'école de Thalès, très-postérieur à Anaximandre (7). Une seule circonstance, à la vérité très-importante, rapproche la doctrine d'Anaximandre de celle de Thalès, c'est que tous deux font de leur principe la cause et l'élément unique de tout ce qui est. Mais celui de Thalès se modifie par une action intérieure et se modifie intimement; celui d'Anaximandre, immuable en lui-même, a cependant ses parties éternellement livrées à un mouvement périodique par lequel elles se séparent, se groupent, se dissolvent ensuite, et produisent par leurs combinaisons une *infinité de mondes*.

Ce système n'est cependant pas un système *mécanique*, à proprement parler, et qui puisse comme tel être opposé à la doctrine *vitaliste* ou *dynamique* (8) de Thalès. Le propre d'un système

(1) Aristote, *Phys.*, III, 4.

(2) Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 2.

(3) Irénée, *Adversus Hæreses*, II, 19; Sidoine Apollinaire, xv, vers. 84.

(4) Aristote, *Mét.*, I, 2.

(5) Canaye, *Mém. Acad. des Inscript.*, t. X, p. 30-35.

(6) Alexandre, dans Simplicius, *Physique*, I, 32; et Themistius, loc. cit., qui se contredit au même passage.

(7) Nicolas de Damas, dans Simplicius, loc. cit.

(8) C'est ce que fait Ritter, *Hist. de la phil. anc.*, t. I. Le mot *dynamique*, em-

mécanique est de ne faire résulter les qualités des êtres que du rapprochement et du mode de groupement d'un certain nombre de principes sans qualités, et tout fait présumer que les principes d'Anaximandre n'étaient pas sans qualités, mais qu'ils avaient plus de rapport avec les *homœométries* d'Anaxagore, dont nous parlerons plus tard, qu'avec les atomes de Démocrite. L'esprit qui débute dans les sciences tend inévitablement à objectiver ses connaissances, et il est à peu près impossible qu'Anaximandre ait regardé les parties de son infini comme absolument inertes et dépouillées d'affections. Mais il devait penser que la vie du tout, que toutes les vies particulières étaient des produits de la circulation des infinis éléments qui sont sentis et qui sentent.

VII. On pourrait croire au premier abord qu'Anaximandre avait compris la génération des parties du monde, à peu près comme Thalès et les anciens théologiens : il est certain du moins qu'il empruntait aux cosmogonies leurs éléments ordinaires, l'eau et le feu par exemple. L'océan était pour lui le reste de l'ancienne humidité, dont le soleil a séché la plus grande partie, et dont il transforme le reste par combustion (1); quant au feu, il croyait que, la chaleur et le froid ayant été séparés de toute éternité lors de la formation du monde, une sphère enflammée avait enveloppé l'air qui entoure la terre, comme l'écorce enveloppe l'arbre, et que plus tard cette sphère, rompue et enfermée en de certains cercles avait produit le soleil, la lune et les astres (2); il regardait enfin les animaux comme nés dans l'humidité, entourés d'abord d'écorces épineuses dont ils s'étaient peu à peu dépouillés en se desséchant (3); et l'homme en particulier, l'homme qui n'a pu, si faible de sa nature, se passer de nourriture, il le donnait à engendrer à des animaux de diverses formes, et notamment à des poissons, qui, devenu grand, le jetassent à terre en état de se suffire à lui-même (4). Mais tous ces systèmes d'Anaximandre ne

ployé par les Allemands, nous semble aussi moins convenable que le mot *vitaliste*, en ce qu'il désigne lui-même une partie de la mécanique, science abstraite et rationnelle des forces.

(1) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, III, 16.

(2) Plutarque, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, I, 8.

(3) Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, v, 19.

(4) Plutarque, dans Eusèbe, loc. cit.; et *Banquet*, VIII, 8, 5.

supposent pas que les éléments mis en jeu pour les composer soient irréductibles; et puisque ce philosophe admettait une infinité de principes, il pouvait aussi en placer une infinité dans chacun des éléments sensibles, déjà parties du monde organisé, tels que l'eau. Il n'en est que plus aisé d'expliquer la formation des animaux et de tous les êtres, quand on accorde la préexistence à tous les éléments divers qui les constituent. Une seule question se présente maintenant : était-ce un mouvement aveugle qui combinait ces éléments? était-ce un mouvement dirigé par des tendances vitales inhérentes à chacun d'eux et à tous? Cette dernière supposition, de beaucoup la plus vraisemblable, quand il s'agit d'un très-ancien penseur, incapable de construire un monde abstrait et machinal, doit nous faire considérer la doctrine d'Anaximandre comme une sorte de vitalisme mécanique, où le mouvement n'est plus aux ordres de la vie du tout, mais bien à ceux des parties infinies qui le composent.

Un des caractères essentiels de la doctrine d'Anaximandre est la thèse d'une évolution éternelle des parties de l'univers. Sortis de l'infinité de la nature et distingués d'elle un instant, les mondes tendent à rentrer en elle, selon la loi qui veut que rien d'engendré n'échappe à la corruption (1). Ces mondes, ces astres qui peuplent l'immensité, qui naissent et meurent, qui *se lèvent et se couchent à de longs intervalles*, ont été regardés dans l'antiquité comme les dieux d'Anaximandre (2). Ce sage admettait-il aussi les dieux populaires? Il n'est aucune raison de le nier; mais il devait alors les ranger, comme les mondes, comme les astres, comme tout ce qui est né de l'infini, sous les lois de la nécessité qui entraîne tout et qui mène dans son éternel mouvement les périodes de la nature. Au contraire, suivant la seule idée que nous puissions avoir aujourd'hui de la divinité. l'unique dieu que reconnut Anaximandre, c'est l'infini; et comme philosophe, celui-là devait lui suffire.

Tel est le système général de ce contemporain de Thalès (3), que les uns nomment son disciple, entraînés par le désir d'établir une

(1) Simplicius, *Physique*, I, 6.

(2) Cicéron, *de Nat. deorum*, I, 10; Ps-Plutarque, *Opin. des philos.*, I, 7.

(3) Apollodore, *Chroniq.*; dans Diogène, *Vie d'Anaximandre*, II, 2.

série régulière de philosophes ioniens; que d'autres appellent son compagnon, son ami, et qui, de Milet comme lui, s'occupa aussi de recherches astronomiques et géographiques. Le premier, il écrivit sur la philosophie, et il écrivit en prose, quoique avec des *dénominations poétiques* (1). A Thalès et à lui se rattache toute l'école *physiologique* dans l'antiquité.

VIII. Au commencement du sixième siècle (2), siècle de Thalès et d'Anaximandre, naquit Pythagore, fondateur de l'école d'Italie, de l'école mathématique, de l'idéalisme, de la méthode et presque de la philosophie elle-même. L'Italie, la Grèce, l'Ionie, la Phénicie, les anciens Pélasges se disputent son origine, et l'île de Samos n'est en quelque sorte que sa patrie putative, comme Smyrne celle d'Homère.

Nous avons vu la personnalité de cet homme universel fixée par une tentative de réforme et de législation dont l'âge est certain et dont la mémoire ne s'est jamais perdue. Il est impossible de rien savoir de plus sur sa vie, car tout le reste est mystique. Considéré par les Crotoniates comme Apollon venu des régions hyperborées (3), marquant son arrivée par un signe, et rendant à la mer et à la vie des milliers de poissons, fruits d'une pêche miraculeuse (4), apprivoisant les louves, appelant les aigles sur sa tête, salué par les fleuves, beau jusqu'au prodige, avec une longue chevelure et une cuisse d'or, entouré de femmes, de jeunes gens, de vieillards qui l'écoutent et qui l'adorent, il prêche, il enseigne, il fonde une loi nouvelle; il périt enfin martyr par le fer, par le feu ou par la faim (5). Entre tous ses disciples deux seulement parviennent à se sauver, Lysis et Archippe, et, de peur que le nom de la philosophie ne vienne à périr, ils cherchent à se rappeler péniblement et à écrire pour la première fois l'enseignement du maître (6). Quant à lui, mort à peine, il n'est plus un homme, il est le fils d'Apollon et de la vierge Pythais, des-

(1) Suidas, art. *Anaximandre*; Themistius, *Orat.* xxvi; et Simplicius, loc. cit.

(2) En 595, date moyenne des limites fixées par Fréret (622-669) et dont Meiners n'est pas sorti. *Acad. des Inscrip.*, t. XIV.

(3) Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 11.

(4) Porphyre, *Vit. Pythag.*, 23.

(5) Jamblique et Porphyre, *Vit. Pythag.*, passim.

(6) Diocæarque, dans Porphyre, *Vit. Pythag.*, 59.

cendante du fondateur de Samos ; Mnésarque, le graveur, n'est son père que de nom (1). Ce graveur samien devient ensuite un négociant très-riche, quand il s'agit de faire voyager le jeune Pythagore, afin qu'il puisse recueillir les leçons de Phérécyde, de Thalès, d'Anaximandre, d'Épiménide, des Phéniciens, des Égyptiens, des Chaldéens, des Hébreux et des Indiens ; à ces diverses sources il puise, dit-on, toutes les sciences (2). Enfin, de retour à Samos, et trouvant encore sa patrie soumise à la tyrannie de Polycrate, qu'il avait fuie, il porta sa mission en Italie (3). De ces traditions et d'une infinité d'autres, dont on pourrait aisément tirer le sujet d'un beau poème, nous devons conclure ici deux choses : 1^o la nature en partie mystique de l'enseignement de Pythagore, 2^o l'envahissement postérieur de tous les faits distincts par le syncrétisme. La plupart de ces traditions remontent sans aucun doute aux premiers siècles qui ont précédé notre ère (4) ; et si nous nous rappelons les rapports supposés entre Pythagore et l'oracle de Delphes, si nous signalons cette autre version, d'après laquelle, initié par Aglaophamus aux mystères de la Thrace, il n'aurait eu d'autre objet que d'enseigner aux Grecs les doctrines orphiques qu'il aurait même consignées dans un livre intitulé *Discours sacrés* (5), si enfin nous songeons à la confusion qui ne tarda pas à s'établir entre ses dogmes et les dogmes bacchiques, et les dogmes orphiques, et plus tard ceux de Platon, l'ami des symboles, d'Aristote même et de tous les grands philosophes anciens, nous comprendrons qu'il n'eût fallu que plus d'obscurité dans l'histoire de la Grèce pour qu'une vaste religion se fût formée au sein du paganisme. Orphée, Pythagore, Platon, Héraclite, Démocrite, Aristote eussent pu n'être alors, dans la pensée des croyants, que les révéléateurs à peine distincts d'une

(1) Apollonius, dans Porphyre, *Vit. Pythag.* Cette tradition, adoptée, à ce qu'il paraît, par Eudoxe et par Xénocrate, élèves immédiats de Platon, remonte encore plus haut et jusqu'aux disciples mêmes de Pythagore, (V. Fréret, *Chronolog. de Pythag.*, Acad. des Inscr., t. XIV.)

(2) Porphyre, loc. cit. ; Cicéron, *de Finibus*, v, 29, et Apulée.

(3) Aristoxène, dans Porphyre, seule tradition un peu positive.

(4) Hermippe, Héraclide de Pont et Timée l'historien en sont en effet les premiers propagateurs.

(5) Proclus, *in Tim. Platon.*, p. 289 et 291 ; et Ion de Chio, dans Diogène, *Vie de Pythagore*, viii, 8.

seule morale et d'une seule théologie. Dans cette puissante unité tout se fût confondu; mais le génie de la science et de l'histoire, né, développé en Grèce, a sauvé le monde d'une théocratie qui l'aurait enserré pour long-temps, et la religion chrétienne a dû se résigner à vaincre et à régner au demi-jour que projetait encore de loin l'esprit lumineux de la Grèce.

IX. C'est cependant à cet homme, que nous avons vu n'être bien connu dans l'histoire qu'en tant que moraliste et législateur, à cet homme qui s'était proposé pour objet essentiel de régler le culte et les sacrifices d'un modèle emprunté à l'Égypte (1), qui avait tant d'attachement pour le mystère et pour les signes symboliques, et une si vive répugnance, au contraire, pour la religion populaire, qu'étant descendu aux enfers il y vit, dit-on, l'âme d'Hésiode attachée à une colonne d'airain et grinçant des dents, et celle d'Homère pendue à un arbre et environnée de serpents, en punition des choses qu'ils avaient dites des dieux (2); c'est à lui enfin, qui faillit enchaîner l'Occident, qu'il faut rapporter l'origine de la science la plus exacte et de la vraie philosophie en Grèce. Cette science est en effet dans la doctrine des nombres, et cette doctrine doit nécessairement remonter à Pythagore. Sans doute, un système précis, détaillé, de philosophie mathématique, une psychologie régulière, une application développée de l'idée de nombre à l'homme et à l'univers, n'ont pu appartenir qu'à la seconde école pythagoricienne, à cette secte italique du cinquième siècle, toujours désignée par Aristote sous ce nom générique *ceux qu'on appelle pythagoréens* (3), et distinguée même par les écrivains des derniers temps (4) à la fois de la société primitive et des faux pythagoriciens de la Grèce, surnommés *pythagoristes*. Mais cependant l'originalité même de cette grande

(1) Isocrate, *Éloge de Busiris*.

(2) Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 21, d'après Jérôme de Rhodes, historien de l'école péripatéticienne.

(3) Aristote, *Métaphysique*, I et XIII, *Physique* et autres traités : οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι.

(4) Vie anonyme de Pythagore, dans Photius, *Bibliotheca græca*, C. d. CCLIX. Les disciples immédiats de Pythagore y sont nommés Πυθαγόρειοι; les mathématiciens, Πυθαγόρειοι, comme par Aristote, et les disciples du dehors (οἱ ἐξωθεν ζήλωται) Πυθαγόρισται. Le même auteur distingue les élèves de Pythagore en *religieux, politiques et savants*.

école de *mathématiciens* ou *savants*, que le nom de Pythagore a toujours servi à désigner, nous oblige à rapporter à la pensée de son premier maître ce qu'il y a de plus simple et de plus universel en même temps que de plus neuf et de plus fécond dans ses doctrines. Voici quelle est cette idée primitive : Au milieu des phénomènes du monde, il est un seul caractère qui met l'ordre et l'accord entre les choses, qui détermine les rapports qu'elles ont entre elles, qui donne à tout ce qui est la faculté d'être intelligible et défini, c'est-à-dire d'entrer dans notre intelligence et de s'y fixer, enfin à notre intelligence elle-même le seul moyen qu'elle ait de connaître. Ce caractère est le nombre ; grâce à lui, l'univers peut recevoir les noms d'ordonné, d'harmonieux, de parfait, s'appeler *cosme* en un mot (1) ; grâce à lui, l'unité enserme le chaos, dont elle règle l'infinie multiplicité. Demander à connaître d'une manière intime, approfondie, le nombre tel qu'il est dans les deux cosmes, dans le grand et dans le petit, ce serait demander l'exposition d'une doctrine achevée. Pythagore ne dut point la posséder. Mais aimer, vanter le nombre, le proclamer principe de toute harmonie, pousser les esprits à l'étude de la géométrie, de l'astronomie et de la musique, où le nombre se révèle dans tout son éclat, voilà ce qui put appartenir à l'initiateur, à Pythagore lui-même. Les traditions que nous aurons bientôt à rapporter sur la première origine des spéculations mathématiques ne doivent laisser aucun doute sur cette grande vérité. Pythagore développa le premier la grande parole inspirée de la Bible : *numero, pondere et mensura*.

En opposition à l'idée élémentaire de cette doctrine, idée qui consiste à attribuer au nombre une vertu *formative* et *spécifique* des choses, on doit nécessairement poser une autre idée qui sert de complément à la première, quant à la constitution du système du monde.

Cette notion nouvelle est celle de l'infini, c'est-à-dire d'un être

(1) Le premier emploi du mot *cosme* est universellement rapporté à l'école pythagoricienne, ainsi que celui du mot *philosophie* au lieu de *sophie*. L'idée de recherche devait être naturellement substituée à celle de science accomplie par les premiers penseurs qui se soient proposé pour objet l'investigation du nombre dans la nature, œuvre si vaste dont les bornes reculent à mesure que l'esprit avance pour l'accomplir.

indéfinissable, indéterminé, d'une matière, qui par soi n'est rien qu'on puisse connaître, mais que l'action du nombre élève à l'existence. Le nombre est un créateur qui se sert de la matière, et la matière apparaît ainsi passive, et non plus comme le principe vivant des Ioniens. De là résulte une dualité qui devient le fondement de la connaissance rationnelle. Remarquons aussi que, de même que le nombre produit l'être fini, de même l'unité produit le nombre; de sorte que le dualisme revient à poser, d'un côté, l'unité, principe de l'être et de la connaissance; de l'autre, la pluralité infinie, qui n'est rien sans la participation de l'unité. Ce dualisme se retrouve, avec une définition plus ou moins précise et sous des formes variées, mais enfin se retrouve toujours dans les doctrines attribuées aux pythagoriciens; il faut donc en rapporter le premier principe à Pythagore.

X. Mais ce n'est là qu'un aperçu scientifique, une vue pour ainsi dire subjective de l'univers; toutes les doctrines alliées au pythagorisme nous en présentent en même temps une autre, plus physique, plus objective, qui semble cependant n'être qu'un pas plus avancé de la première vers la réalité sensible et vivante. En effet, ce qu'est l'unité dans l'intelligence, la lumière ne l'est-elle pas dans le monde? La lumière, principe de la vue, qui apporte la distinction dans le mélange, l'ordre dans le chaos; la lumière, qui, intimement unie à la chaleur et au feu, jette la vie avec ses rayons, anime, illumine et féconde, et partout éclate comme la vraie créatrice de l'univers physique! Or, dès le temps des cosmogonies, on trouve désigné sous le nom d'*éther*, le principe commun de la vie, de la lumière et du feu. Pythagore, soit qu'il eût emprunté quelque chose aux mages, qu'on peut supposer avoir été connus hors de la Chaldée au temps des conquérants Cyrus et Cambyse, soit, ce qui est aussi probable, qu'aïdé par quelques idées cosmogoniques répandues en Grèce et en Italie, et par les mythes de son contemporain Phérécyde, ou que de lui-même, enfin, il se fût élevé à cette vue grande et élémentaire du monde, Pythagore prit l'éther pour élément vital de la nature, et par suite pour symbole de la divinité.

Nous disons symbole pour nous accommoder à l'idée ordinaire que l'on se fait aujourd'hui de la lumière et de la chaleur; mais

si on se rappelle que l'idée de la matière devait se présenter à Pythagore comme purement négative, comme analogue à celle des ténèbres parmi les notions sensibles, et que cette idée n'existait même pas pour les sages ioniens, on comprendra sans peine que la lumière, envisagée dans ses qualités vitales et fécondantes, ait été regardée, dans un temps où l'esprit tendait à réaliser objectivement toutes ses connaissances, plutôt comme l'essence même que comme un simple symbole de l'esprit et de la divinité. Ainsi la lumière, l'harmonie et l'unité, les ténèbres, le désordre et la pluralité, formaient certainement les deux faces de la dualité pythagoricienne : l'une représentait à la fois ce qui est intelligible et intelligent, car il était difficile de séparer ces deux choses ; l'autre, ce qui n'est ni l'un ni l'autre, la matière ou le chaos. Plus tard, les déductions de ce dualisme primitif s'étendirent à tout le domaine de l'esprit ; mais, pour ne pas donner ici des conséquences tirées par des disciples à la place d'un principe posé par le maître, ou même une interprétation assez complexe, au lieu d'une doctrine simple et primitive, nous bornerons là ce qu'on peut attribuer à Pythagore avec quelque probabilité. Faisons remarquer seulement que, dans la dualité telle que nous l'avons exposée, rien ne nous autorise à faire jouer au principe de la multiplicité un rôle actif, à le considérer comme l'élément et la cause du mal, soit moral, soit physique. Cette doctrine, particulière aux mages, ne se trouve pas dans les meilleurs et anciens documents de la philosophie pythagoricienne.

L'enseignement religieux de Pythagore et ses relations avec les principaux sanctuaires de son temps ne permettent pas de douter qu'il ait cru à l'intelligence divine et à la Providence. Dieu devait lui apparaître, en soi, comme l'être accompli, l'invariable personne qui réside en la suprême unité, et Dieu dans l'univers comme la toute voyante lumière, le principe des nombres, le feu qui court à travers la création pour animer les intelligences, l'âme du monde en un mot dont les âmes particulières sont tirées, comme on le dit plus tard lorsque les mots furent imposés aux idées (1). Mais

(1) Cicéron, *de Nat. deor.*, I, II. — La croyance à la personnalité divine et à la séparation réelle des âmes particulières distingue absolument cette doctrine du panthéisme des autres philosophes anciens. Elle est attribuée ici à Pythagore

quand Pythagore enseignait la religion plutôt que la doctrine du cosme, il devait parler des dieux, des héros, d'Apollon et de Mercure, de Bacchus et d'Hercule, et non certes de l'unité première et des hypostases divines. De même que l'eau de Thalès ou l'infini d'Anaximandre avaient la puissance de produire des dieux, de même l'éther, éternel élément des âmes, avait fourni les pouvoirs supérieurs à l'homme. Ces dieux, les vrais dieux du peuple, qui n'en a jamais connu d'autres, pouvaient seuls être en relation continuelle avec la faiblesse humaine, accepter les sacrifices, inspirer les oracles, récompenser ou punir les morts, régler par la justice et par la loi l'émission et les évolutions des âmes dans les corps.

Nous ne reviendrons pas sur la métempsycose, dont nous avons déjà indiqué l'origine et la nature (1), ni sur les fameux symboles, qui ne sont en général que des préceptes de morale très-convenables au siècle des sages, et dont une interprétation minutieuse ne pourrait être que fort arbitraire (2). Enfin nous laissons de côté le conte fameux des migrations de l'âme de Pythagore et de la réminiscence qu'il en avait conservée. Ce mythe, dont il existe plusieurs versions inconciliables, ne remonte qu'aux historiens de l'école d'Aristote, et Platon semble l'avoir ignoré (3). Sa formation s'explique naturellement par le rapprochement du dogme de la métempsycose et de la croyance à la divinité de Pythagore. Le génie de notre époque préférera certainement à ces fables grossières les beaux vers d'Empédocle sur la grande âme de son vieux maître :

« Cet homme, plein de connaissances sublimes, renfermait en
» soi, comme en un trésor, les connaissances de tous les âges;
» et lorsque son esprit s'abandonnait tout entier à la méditation,

par induction, comme ayant appartenu à l'école pythagoricienne. (V. ci-dessous, liv. III, § IV, n° 5 et 14.) Il est vrai qu'Aristote accuse quelque part les pythagoriciens d'avoir enseigné l'antériorité du désordre à l'ordre et le développement graduel de l'intelligence dans l'univers (*Métaphysique*, XII. 7); mais nous verrons que leur principale école admit, en même temps que la *Genèse*, la perfection et l'éternité du monde.

(1) V. § 1, n° 10, ci-dessus.

(2) V., pour cette interprétation, Diogène, Porphyre, Jamblique et le Commentaire d'Hiéroclès sur les vers dorés.

(3) Fréret, *Chronol. de Pythag.*, Acad. des Inscript., t. XIV.

» non-seulement il découvrirait la nature de tous les êtres, mais
 » il embrassait encore d'un même coup d'œil dix ou vingt âges
 » d'hommes (1). »

XI. Après nous avoir montré dans Thalès et dans Anaximandre les philosophes *orthodoxes* qui appliquèrent le raisonnement à l'explication des cosmogonies, et dans Pythagore un initiateur malheureux aux dogmes et à la politique de l'Orient, qui créa la science en croyant fonder un état, le sixième siècle, ce siècle de la liberté de la pensée, va faire naître devant nous un esprit original et pénétrant, qui s'opposera à la fois à Pythagore et aux ioniens, et qui, cependant, animé du génie de l'un et du génie des autres, jettera sur le monde une vue nouvelle et fondera la première école de pure métaphysique en Grèce. Xénophane naquit à Colophon, ville de l'Asie mineure. Contemporain par sa naissance d'Anaximandre et de Pythagore, il traversa dans sa vie de centenaire beaucoup d'événements et beaucoup d'opinions. Exilé de sa patrie, il erra d'abord en Sicile, puis s'établit, âgé de quatre-vingts ans, à Élée, colonie des Phocéens, dans la Grande-Grèce (2). De là seulement sa renommée repassa la mer et parvint en Grèce, avec la philosophie de ses disciples, au siècle de Socrate. Aussi, quoique Xénophane eût composé un poème dont il allait, rhapsode philosophe, déclamant les vers, sans ornement musical, avec toute la simplicité sévère de la voix, il est difficile de restituer la pureté primitive de ses idées. Les fragments même que la tradition lui rapporte peuvent avoir été confondus avec ceux que lui prêtait le sceptique Timon, dans un dialogue satirique qui faisait partie de ces *silles*, si fameux chez les anciens (3) : mais, quoi qu'il en soit, il est possible, en gardant un bon ordre d'exposition, d'arriver à des résultats aujourd'hui suffisants ; et si les vers de Xénophane ne sont pas toujours de lui, ils témoignent au moins des idées originales que les plus anciens écrivains lui attribuaient.

Remarquons d'abord dans Xénophane l'antagoniste de Thalès,

(1) Empédocle, dans Porphyre, *Vit. Pythag.*, 30.

(2) Diogène, *Vie de Xénophane*, ix, 16 ; et Cousin, *Nouveaux Fragments philosophiques*, p. 9, 1^{re} éd.

(3) V. Sextus, *Hypotyposes*, I, 224, sqq, et les notes de Fabricius.

de Pythagore, d'Épiménide, d'Hésiode et d'Homère (1), c'est-à-dire l'ennemi tout à la fois de la poésie mythologique populaire, des cosmogonies, de la philosophie ionienne et des mystères. « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux, disait-il, tout ce qui » est déshonorant parmi les hommes : le vol, l'adultère et la tra- » hison (2). » Jusque-là Pythagore eût applaudi ; mais Xénophane raillait Pythagore sur la métempsycose : « On rapporte qu'en » passant il vit un jeune chien qu'on battait cruellement ; il eut » pitié, et dit : Ne frappez plus ; c'est l'âme d'un ami, je le con- » nais à sa voix (3). » Voyons maintenant comment Xénophane traitait les dieux anthropomorphes de la Grèce. « Ce sont les hom- » mes qui semblent avoir produit les dieux, et leur avoir donné » leurs sentiments, leur voix et leur air... Si les bœufs ou les » lions avaient des mains, s'ils savaient peindre avec les mains » et faire des ouvrages comme les hommes, les chevaux se ser- » viraient des chevaux et les bœufs des bœufs pour représenter » leurs idées des dieux, et ils leur donneraient des corps tels que » ceux qu'ils ont eux-mêmes, etc., etc. (4). » Ailleurs : « Nul homme » n'a su, nul homme ne saura rien de certain sur les dieux et » sur tout ce dont je parle ; et celui qui en parle le mieux n'en » sait rien, et l'opinion règne sur tout (5). » Mais ce n'est pas tout, Xénophane s'attaque encore à l'un des fondements de la société grecque. « Parce qu'un homme excelle au pugilat, ou au » pentathlon, ou à la lutte, ou même à la course à pied, ce qui est » le comble de l'honneur pour ceux qui veulent se distinguer » dans les combats du corps, l'État n'en aura pas de meilleures » lois ; et c'est un petit sujet de joie pour une ville qu'un de ses » citoyens ait été vainqueur à Olympie ; car cela ne remplit pas » ses greniers. » Et dans le même passage, parlant toujours de l'athlète dont il vient de décrire les travaux et la gloire : « Un » tel homme ne peut entrer en comparaison avec moi, dit-il ; » car au-dessus de la force des hommes ou des chevaux est notre

(1) Diogène, loc. cit.

(2) Sextus, *Adversus physicos*, I, 193

(3) Diogène, *Vie de Pythagore*, VIII, 36.

(4) Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, p. 601 ; Eusèbe, *Prépar. évang.*, XIII, 13 ; et Théodoret, *Thérapeutique*, disc. III.

(5) Sextus, *Adversus logicos*, I, 49.

» sagesse. Mais on juge trop légèrement; il n'est pas juste de
 » préférer la force à la sagesse utile (1). » A ces traits qui témoi-
 gnent d'une sorte de protestantisme et d'une philosophie pure-
 ment déiste, ajoutons que Xénophane niait la divination (2); qu'il
 condamnait la preuve par le serment, si commune dans les
 lois antiques, parce que le serment est une *arme inégale* entre les
 mains des combattants (3); qu'il diminuait l'importance des
 dieux pour augmenter, quand la raison le voulait, celle de la
 nature (4) et celle de l'homme (5); que sa morale enfin était
 celle qui, étrangère aux dogmes, ne s'appuie que sur l'idée de la
 vertu et sur la notion générale et confuse des dieux, maîtres des
 hommes, créatures supérieures, puissantes, vénérables : « Avant
 » tout, il faut que les hommes sages célèbrent Dieu par de bon-
 » nes paroles et de saints discours, lui faisant des libations et lu
 » demandant la force de faire ce qui est juste; car c'est toujours
 » le plus sûr; et il n'y a pas de mal à boire, pourvu qu'on puisse
 » revenir à la maison sans un serviteur, à moins qu'on ne soit
 » vieux. Il faut louer celui qui, après avoir bu, tient d'utiles propos,
 » selon sa mémoire, et qui discourt de la vertu, qui ne raconte
 » pas les combats des Titans ou des Géants, ni des Centaures,
 » fictions des temps passés, bagatelles aimables sans aucune uti-
 » lité; mais il faut toujours avoir la pensée des dieux (6). »

XII. Le plus ancien témoignage qui nous soit parvenu sur
 la manière dont Xénophane comprenait l'essence de Dieu et ses
 rapports avec le monde, nous offre sa croyance enveloppée de
 ce vague qui convient à une pensée primitive et à une âme in-
 spirée. *Jetant les yeux sur l'immensité du ciel, il dit que l'unité*
était Dieu (7). Cette unité divine n'est pas le monde; c'est une

(1) Athénée, *Banquet des sophistes*, x, 2, p. 413 et 414.

(2) Cicéron, *de Divinatione*, I, 3; et Pseudo-Plutarque, *Opinions des philoso-
 phes*, v, 1.

(3) Aristote, *Rhétorique*, I, 15.

(4) Ensthaté, *Iliad.*, XI : « Ce qu'on appelle Iris est un simple nuage qui pré-
 sente à l'œil une apparence rouge et verte. »

(5) Stobée, *Ecl. phys.*, I, 11 : « Non, les dieux n'ont pas tout donné aux mor-
 tels dans l'origine; c'est l'homme qui avec le temps et le travail a amélioré sa
 destinée. »

(6) Athénée, *Banquet des sophistes*, XI, 3, p. 462.

(7) Aristote, *Métaphysique*, I, 1.

nature intelligente qui « voit tout, entend tout et ne respire » pas (1) ; c'est un dieu supérieur aux dieux et aux hommes, et » qui ne ressemble aux mortels ni par la figure, ni par l'esprit (2), » qui, sans connaître la fatigue, dirige tout par la puissance de » l'intelligence (3), toute vision, toute connaissance, toute » ouïe (4). » Ce dieu n'a pu naître ; car comment serait-il né de son semblable ? comment de son dissemblable ? N'étant pas né, il ne peut périr, puisqu'il est indépendant et par soi. Etant sans doute le meilleur et le plus puissant, il est un ; car toute pluralité, soit *égale*, soit *inégaie*, serait une négation de puissance. Il n'est ni *infini*, ni *fini*, puisque le premier est une négation d'existence déterminée, et que l'autre suppose la pluralité ; ni *mobile*, ni *immobile*, puisque dans un cas il serait divisible et périssable, et que dans l'autre il n'existerait même pas (5). C'est une essence *sphérique* (6), c'est-à-dire partout et toujours égale, identique à elle-même, sans commencement, sans fin, sans changement. Cette dernière pensée, qui est universellement attribuée à Xénophane, quoique souvent mal interprétée, nous fait connaître l'expression propre et originale de sa doctrine. Nous nous y tiendrons sans chercher à déterminer plus exactement la nature de l'*unité sphérique*, en la confondant avec l'être unique et absolu conçu par la pensée, comme le firent les successeurs de Xénophane ; cette interprétation, devenue très-naturelle après que la philosophie de Parménide fut connue, a dû produire à la fois les passages des compilateurs où les propriétés de la sphère de Xénophane sont rapportées au monde (7), et ceux où l'unité absolue et la suprême immutabilité en sont affirmées (8). C'est assez, quand il s'agit d'une

(1) Diogène, loc. cit., 19.

(2) Clément d'Alexandrie, loc. cit.

(3) Simplicius, *Physique*, I, 6.

(4) Sextus, *Adversus physicos*, I, 144.

(5) Théophraste, dans Simplicius, loc. cit. ; et le livre sur *Xénophane, Zénon et Gorgias*, dans les Œuvres d'Aristote.

(6) Ibid. ; et Diogène, *Vie de Xénophane*, 19 ; Sextus, *Hypotyposes*, I, 225 ; Cicéron, *Académiques*, II, 37.

(7) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, II, 4 ; Stobée, Origène, Théodoret, etc.

(8) Cicéron, Ps-Origène et surtout Eusèbe *Prépar. évang.*, VIII, 2. Deux questions ont été discutées par les commentateurs attentifs, celle de l'*infini* et celle de l'*immobilité* du dieu de Xénophane. Quant à l'*infini*, soutenue par Nicolas de Damas et réfutée par Alexandre (dans Simplicius, loc. cit.), elle ne peut se sou-

telle antiquité, que d'avoir pu connaître la tendance d'un esprit ; et nous trouvons une doctrine déjà assez indépendante et assez forte dans cette assimilation de Dieu à l'intelligence pure et sans mélange symbolisée par la sphère et dans la distinction profonde qui en résulte entre cet être, objet de la raison, et l'univers phénoménal, mobile, variable, inintelligible.

Nous devons penser que l'opinion souvent attribuée à Xénophane de l'incompréhensibilité absolue de toutes choses (1), et attribuée aussi à son dogmatique disciple Parménide, se rapporte non-seulement aux dieux populaires, dont il méprisait les histoires, mais aussi à l'explication du monde tel que Thalès d'un côté, Pythagore de l'autre, le concevaient. Mais une fois que la raison avait dans ce monde séparé son objet propre et qu'elle n'avait plus à se proposer de l'expliquer en lui-même comme un tout harmonieux, soumis à de certaines lois de développement, résultat mobile d'un principe immobile ; le monde des apparences demeurerait en quelque sorte nu devant elle, et il lui était permis d'en chercher une explication purement matérielle, c'est-à-dire d'en rattacher les effets les uns aux autres et d'en signaler les analogies. De là la physique de Xénophane et de l'école d'Élée en général. Pour celui même qui nie l'existence réelle de la nature il reste encore à faire une histoire naturelle de l'apparence et de l'illusion. Dans cette voie, Xénophane poussa le dualisme plus loin que Pythagore ; il ne vit pas comme lui l'unité et les nombres s'objectiver dans l'univers, mais il sépara complètement l'objet de la raison de celui des sens. Sa physique, plus esclave des apparences que celle de Thalès, semble avoir fait jouer un rôle important à chacun de ces quatre éléments, l'eau, la terre, l'air et le feu (2) qui résultent de la première division, à laquelle une

tenir d'après le sens que les plus anciens philosophes donnaient à ce mot, sens que nous avons expliqué d'après Aristote (ci-dessus art. 6). Pour ce qui est de l'immobilité, il faut distinguer entre celle qu'on affirme de l'être intelligent et constant et celle qui irait jusqu'à nier l'intelligence même. Le première seule convient à la sphère de Xénophane. Le passage où Cicéron fait prononcer son interlocuteur (*de Natura deorum*), d'ailleurs épicurien et très-léger, sur la question de l'infinité, est, quoique cité partout, inintelligible. Enfin la vraie solution est dans les passages d'Aristote et de Théophraste.

(1) V. Diogène, Sextus, Cicéron, etc.

(2) Diogène, loc. cit.

impartiale observation puisse soumettre la nature. Les compilateurs qui, menés par l'habitude, ont cherché à savoir à quel élément Xénophane donnait la préférence, ont été conduits à des résultats contradictoires, et ceux qui ont essayé de les concilier n'ont pu rien conclure de certain (1). Nous verrons bientôt comment le système du monde se présentait à l'esprit de Xénophane; qu'il nous suffise ici de dire qu'une infinité de mondes mobiles résultait selon lui de la combinaison des quatre éléments (2). La terre, pensait-il, tantôt envahie, tantôt abandonnée par l'eau dont les traces se trouvent encore dans les fossiles des carrières de Syracuse et des marbres même de Paros, subit ainsi des révolutions à la suite desquelles les générations humaines doivent recommencer (3).

XIII. Afin de clore cette période primitive de la philosophie il nous reste à exposer les premiers grands résultats qui furent obtenus en Grèce pour la constitution des sciences rationnelles et de celles des sciences naturelles qui en dépendent. C'est à Thalès et à Pythagore que remonte l'origine certaine de la géométrie. Il est vrai que la première idée de cette science est attribuée aux Égyptiens, et qu'entre tous les voyages fabuleux de Thalès et de Pythagore, le voyage d'Égypte est le plus vraisemblable; mais il faut penser que la connaissance pratique de l'arpentage a seule été nécessaire aux habitants de la vallée du Nil (4); et s'il était vrai que la méthode, c'est-à-dire au fond la géométrie même, eût d'abord pris naissance dans les temples d'Égypte (5), on ne s'expliquerait pas qu'elle fût demeurée inféconde et qu'elle eût attendu pour se développer l'intervention de l'esprit grec. Ce ne serait pas la géométrie, ce ne serait pas une doctrine rigoureuse et générale qu'un savoir borné, sans progrès, sans recherches suivies et continues. On peut d'ailleurs opposer aux traditions qui donnent

(1) V. Cousin, *Nouv. Fragm. philos.*, p. 44 et suiv.

(2) Diogène, loc. cit. Nous disons *mobiles* en adoptant une correction tout à fait nécessaire, selon nous, de Brandis au texte de Diogène.

(3) Ps-Origène, *Philosophoumena*, 4.

(4) Hérodote (*Euterpe*, 109) en attribue l'invention à Sésostris, qui fit un partage des terres; et Diogène (d'après Anticlide), dans la *Vie de Pythagore*, au roi Mœris.

(5) Aristote, *Métaphysique*, I, 1.

à la science une source égyptienne, celles qui nous montrent Thalès apprenant aux prêtres les éléments de la doctrine des proportions en mesurant la hauteur des pyramides par l'étendue de leur ombre (1). En résumé, nous devons accorder aux vulgarisateurs et aux initiateurs systématiques le premier mérite d'une découverte dont les fondements sont dans l'esprit et qui n'appartient en propre à personne.

On se fait ordinairement une faible idée de l'importance des premières découvertes théoriques en géométrie. Cependant, non-seulement ces découvertes sont fondamentales, mais encore elles supposent que la science existe déjà tout entière par son principe et selon sa méthode dans l'intelligence de l'inventeur ; il ne faut plus que du temps pour qu'elle se déploie. Ainsi, que Thalès découvre que tous les angles inscrits dans le demi-cercle sont droits (2), et qu'il le démontre, car on sait que les deux choses sont inséparables dès que la théorie existe ; que Pythagore découvre que des trois carrés qu'on peut construire sur les côtés d'un triangle rectangle, celui du plus grand côté équivaut en surface à la somme des deux autres (3), voilà deux propositions qui, pour être conçues dans toute leur rigueur, exigent que l'entendement ait abstrait son objet, qu'il ait posé des axiomes, défini la matière de sa spéculation, point, ligne, surface ; enfin comparé, scruté les rapports, et, pour parler la langue de Pythagore, déterminé les harmonies du fini.

Des deux propositions que nous venons d'énoncer, l'une, celle de Pythagore, a un caractère particulier ; elle pose un rapport de nombres en même temps qu'un rapport géométrique : elle convient donc au génie de l'inventeur, qui semble avoir conçu seul entre tous les anciens, non pas cette algèbre, dont la conception la plus générale, et la méthode et la coordination systématique appartiennent aux modernes, mais au moins la possibilité d'une science universelle de tous les rapports, de toutes les harmonies du monde envisagés dans les nombres. Le système des nombres ne

(1) Diogène, *Vie de Thalès*, I, 27, d'après Jérôme de Rhodes.

(2) Id., *ibid.*, I, 24.

(3) Id., *Vie de Pythagore*, VIII, 12. Tout le monde connaît la sacrifice d'une hécatombe que fit Pythagore à cette occasion ; c'est une histoire fabuleuse et sujette à de nombreuses versions.

contient pas l'algèbre, mais il contient le principe essentiel de l'algèbre et de ses applications. Il n'est donc pas étonnant que Pythagore ait, le premier, mêlé aux notions géométriques les notions arithmétiques. Celles-ci, sans doute, étaient jusque-là demeurées isolées et bornées à la pratique depuis l'époque où les Phéniciens avaient introduit la numération avec l'écriture dans la Grèce (1).

Le plus ancien système de numération des Grecs, comme celui des Romains et de plusieurs autres peuples, était penténaire. Les pythagoriciens au contraire, et d'après leur maître apparemment, attachaient une grande importance au système décimal. Mais il est impossible de savoir si les idées premières de l'arithmétique de position, si les procédés de calcul qui composent la numération moderne, et dont nous verrons que la possession peut être rapportée avec vraisemblance à l'école de Pythagore, si enfin la détermination des principaux nombres cosmiques appartenaient aussi à l'admirable inventeur du *carré de l'hypoténuse*. Nous en présenterons ailleurs les développements (2).

XIV. L'astronomie grecque, à ses débuts, se compose d'observations élémentaires sur la marche du soleil, de la lune et des principales planètes, puis d'hypothèses sur la forme et sur la nature de la terre et des astres, et sur les causes des principaux phénomènes. Thalès, s'il faut en croire des témoignages assez récents, dans son monde unique, plein (3), issu de l'eau, plaçait la terre au centre (4); il la croyait ronde (5), et supportée par l'eau comme un navire; il attribuait aux mouvements de cet océan souterrain les tremblements de terre et les éruptions des sources (6); les astres étaient pour lui des terres enflammées (7) et la lune un corps opaque illuminé par le soleil (8), dont l'interposition entre cet astre et nous est la cause des éclipses (9). Ces éclipses, il était même en état de les prédire, ainsi que nous

(1) G. Vossius, *de Scient. mathem.*, chap. VIII, pag. 32 et 33, éd. Blaeu, 1660.

(2) V. ci-dessous, l. III, § IV, n° 8.

(3) Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, I, 18.

(4) Id., *ibid.*, III, 11.

(5) Id., *ibid.*, III, 10.

(6) Aristote, *de Caelo*, II, 12; et Sénèque, *Quest. natur.*, VI, 6.

(7) Ps-Plutarque, *Op. des phil.*, II, 13.

(8) Id., *ibid.*, II, 28.

(9) Id., *ibid.*, II, 24; et Cicéron, *République*, I, 16.

l'avons vu, grâce peut-être à quelque période approximative déduite des chroniques sacerdotales des Égyptiens (4).

Si nous ajoutons à ces connaissances la découverte de la constellation de la petite Ourse (2) ou de l'étoile polaire, le calcul de la durée de l'année et des époques des solstices et des équinoxes (3), l'évaluation approximative du diamètre apparent du soleil (4) et des grandeurs relatives de cet astre et de la lune (5), nous devons reconnaître dans la doctrine physique de Thalès un mélange déjà très-heureux de l'observation et de l'hypothèse. Anaximandre n'était pas aussi avancé, s'il est vrai qu'il ait cru la terre cylindrique (6) et regardé le soleil et la lune comme deux roues, l'une vingt-huit fois, l'autre dix-neuf aussi grandes que la terre, creusées à l'intérieur et remplies d'un feu qui s'exhale par un certain soupirail central, et qu'il ait ensuite expliqué les éclipses par la conversion de ces roues (7). Sa météorologie avait pour fondement le fluide aériforme, dont le soleil meut et dissout les parties les plus subtiles et les plus humides : de là cette fluxion de l'air, qui est le vent. Lorsque le souffle vient à être enfermé dans un

(1) V. ci-dessus, n° 3.

(2) Diogène, *Vie de Thalès*, 1, 23. Cf. Strabon, 1, ch. 1.

(3) Eudème, dans Diogène, loc. cit. — Eudème confirmait aussi les prédictions d'éclipses solaires attribuées à Thalès. Ibid., et Clément d'Alexandrie, *Stromata*, 1.

(4) Apulée, *Florida*, liv. IV. Ce passage, où il est aussi vaguement question des éclipses et des phases lunaires, est très-empâté et vise au merveilleux.

(5) Diogène, loc. cit., 1, 24. Ce rapport est fixé à 1/720, mais il n'est pas dit comment il fut obtenu.

(6) Plutarque, dans Eusèbe, *Prépar. évang.*, 1, 8, et *Opin. des phil.*, III, 10. Diogène, *Vie d'Anaximandre*, II, 1, lui fait partager l'opinion de Thalès sur la rondeur de la terre, et prétend qu'il croyait le soleil un feu pur aussi grand que la terre, et la lune douée d'une lumière seulement réfléchie. Par malheur Diogène ne cite pas ses autorités.

(7) *Opinions des philosophes*, II, 21, 25 et 26. — Montucla, *Hist. des mathém.*, t. I, p. 107, rejette avec mépris ces imputations. Il nous semble confondre à tort, dans cette antique science, la partie de l'hypothèse avec celle de l'observation directe et des faits ; il oublie que les mathématiques appliquées n'atteignent jamais dans les écoles de la philosophie ancienne la constance et l'indépendance qu'elles ont chez les modernes. C'était beaucoup que d'appliquer la géométrie au système du monde ; et Thalès et Anaximandre se partagent les premiers la gloire de l'avoir tenté. Au surplus, l'hypothèse même des roues a pu être présentée d'une manière moins bizarre qu'elle ne l'est par le compilateur. Serait-il donc impossible de donner une tournure étrange aux hypothèses même les meilleures émises par les physiiciens les plus récents !

nuage épais, le bruit naît de la déchirure qu'il produit par sa finesse et sa légèreté; la lumière, de la divulsion qui s'opère dans cette noire nuée (1). Une force descend ainsi de l'éther dans les choses d'en bas : l'éclair, le tonnerre et la foudre résultent du choc de l'air et des nuages (2). Mais ce ne sont là que les premiers efforts de l'intelligence qui scrute les causes cachées; tant que les preuves manquent et que les faits sont rares ou peu distinctement observés, il doit y avoir erreur et divergence dans les opinions. Pour tout ce qui regarde l'observation plutôt que les théories, Anaximandre fut, au contraire, le digne ami de Thalès. Le premier, il construisit une carte géographique (3); il apporta en Grèce le gnomon (4), déjà connu à Babylone (5), et il essaya de calculer l'obliquité de l'écliptique et les distances des astres (6).

Tandis que Thalès, qui faisait reposer la terre sur l'eau primitive et originelle, n'avait à rechercher les raisons ni de sa position ni de sa stabilité ordinaire, Anaximandre, qui adoptait un tout autre système, fut le vrai fondateur de l'astronomie commune des Grecs. Il plaça la terre au centre du monde, et il y expliqua son équilibre par une raison mathématique très-remarquable : c'est qu'étant semblablement située par rapport aux extrémités, il n'existe pour elle ni motif de se mouvoir d'un côté plutôt que de l'autre, ni possibilité de se mouvoir des deux côtés à la fois (7). Cette opinion du repos central de la terre, commune à toute l'école des naturalistes dans l'antiquité, est aussi celle de Xéno-
phane, mais avec une grossière variante. Suivant lui, la terre prolonge sous nos pieds ses racines à l'infini, tandis qu'un air,

(1) *Opinions des philosophes*, III, 3 et s. iv.

(2) Sénèque, *Questions naturelles*, II, 18 et 19.

(3) Ératosthène, dans Strabon *Géogr.*, I, 1.

(4) Phavorinus, dans Diogène, loc. cit.

(5) Hérodote, *Euterpe*, 109.

(6) Eudème, dans Simplicius, *de Celo*.

(7) Aristote, *de Celo*, II, 13. On trouve, à la vérité, un passage de Théon de Smyrne (*Biblioth. de Fabricius*, III), dans lequel l'opinion de la mobilité de la terre est attribuée à Anaximandre d'après Eudème, disciple d'Aristote et historien de l'astrologie; mais ce passage doit être nécessairement modifié. (V. Montucla, loc. cit.)

infini comme elle, s'élève au-dessus de nos têtes (1). De la terre et de l'eau s'élèvent des exhalaisons humides, des nuages, qui, enflammés, composent la matière des astres : tantôt ils s'éteignent, tantôt ils se rallument comme de simples charbons, et lorsqu'ils s'allument nous nous figurons qu'ils se lèvent, et qu'ils se couchent quand ils s'éteignent (2). S'il faut recevoir ces dernières traditions pour vraies et rejeter sans hésitation quelques témoignages contraires, tels que ceux qui nous présentent la lune de Xénophane comme couverte de maisons et de villes (3), nous considérerons cette manière de voir chez ce philosophe comme un essai tel quel d'explication des illusions du monde, et non comme un dogme sérieux. Xénophane se distingue ici par une physique barbare (4), comme par son idéalisme métaphysique absolu, et des *naturalistes*, qui cherchent soigneusement la vérité dans l'apparence, et des *mathématiciens*, Pythagore et son école, qui regardent comme objectivement réalisées dans l'univers les lois de l'intelligence.

XV. Le principe fondamental de la philosophie des pythagoriciens, principe que nous avons vu devoir être attribué, suivant toute apparence, à Pythagore lui-même, conduisait le penseur à chercher les rapports numériques des distances et des temps, l'ordre des mouvements des astres, c'est-à-dire, en d'autres termes, à créer l'astronomie mathématique. De plus, habitués à considérer le feu comme le centre de vie du monde, et désireux de connaître les lois plutôt que les faits et de s'élever au-dessus des apparences sensibles, les pythagoriciens devaient être conduits à placer la terre au rang des planètes. Nous verrons ces grandes conséquences se développer dans l'école de Pythagore ;

(1) Xénophane, dans Achill. Tat., in *Aroti Phenom.*, XII; Aristote, de *Celo*, II, 12, et de *Xenoph.*, *Zen. et Gorg.*, 2.

(2) Achilles Tattius, loc. cit., XI; et Ps-Plutarque, *Opin. des phil.*, II, 13.

(3) Cicéron, *Academiques*, 39. Il y a là peut-être une confusion de noms. Lactance (*Instil. divin.*, III, 23) fait aussi dire à Xénophane que la lune est plus grande que la terre, ce qui ne peut s'accorder avec l'infinité des racines de celle-ci.

(4) Xénophane ne semble-t-il pas vouloir tourner en dérision toutes les lois naturelles cherchées par ses contemporains, lorsque, non content d'éteindre et de rallumer les astres soir et matin, il veut encore que chaque climat ait son soleil à l'est, et que ce soleil marche toujours tout droit, de sorte que par l'effet de son éloignement il semble tourner! (*Opin. des philos.*, II, 24.)

mais ici nous ne pouvons en rapporter au maître, avec quelque certitude, que l'origine et le principe (1).

La géométrie et l'astronomie sont les deux sciences positives par lesquelles l'homme applique sa raison et les lois de sa pensée à un objet défini qu'il envisage dans l'espace. A l'étude des rapports généraux d'étendue, de position et de figure que la géométrie fait connaître, l'astronomie ajoute celle des rapports de durée, de succession et de mouvement. Mais ce n'est pas tout : une découverte de Pythagore vient étendre encore le cercle de la science, et révéler une nouvelle apparition de la raison dans le monde matériel. Une tradition dont le fond paraît incontestable, nous présente, en effet, Pythagore comme le premier auteur de la théorie rationnelle de l'acoustique. Soit que la considération attentive d'un instrument à cordes lui eût fait connaître les conditions numériques imposées aux longueurs des cordes qui rendent les sons consonnants, soit que le point de départ de sa spéculation eût été, comme on le raconte, la vérification des poids proportionnels des marteaux à l'aide desquels des ouvriers forgerons avaient exécuté devant lui une harmonie sur leur enclume, il est certain qu'il reconnut et détermina les raisons de nombres auxquelles satisfont constamment et se soumettent les moyens matériels de l'harmonie (2). Ces raisons s'appliquent aux poids quand il s'agit des marteaux, et aux longueurs quand il s'agit des cordes ; car il n'est nullement probable que Pythagore ait cherché à fixer la loi des poids qui serviraient à tendre une même corde pour qu'elle rendit successivement les divers sons consonnants. Cette loi n'est pas tout à fait aussi simple que celle qui régit les longueurs des cordes tendues par un même poids, et nous n'en trouverons aucune trace quand nous parlerons du système musical de l'école pythagoricienne (3).

Ainsi la musique, cet art qui semblait de nature à ne pouvoir

(1) V. liv. III, § IV, n° 9.

(2) Jamblique (*Vie. Pythag.*) et Nicomaque (*Manuel. harmon.*) se fourvoient grossièrement, comme l'a fait voir Montucla (*Hist. des math.*, I, pag. 123) en voulant analyser le procédé inductif par lequel Pythagore passa des marteaux aux cordes. Mais, que cette erreur vraiment étrange infirme ou non l'anecdote qu'ils nous racontent, il n'importe guère.

(3) V. liv. III, § IV, n° 11.

subir la loi du nombre que par le rythme et la mesure, qui en sont les éléments les plus extérieurs, en quelque sorte, s'y trouva soumise encore dans son élément le plus intime, dans celui qui ne dépend en apparence que de la sensibilité, la hauteur ou la gravité des sons. La spéculation mathématique s'appliqua donc, dès sa naissance, à trois grandes branches de la connaissance; et les arts les plus chers aux anciens, ceux qui se déploient dans le temps comme ceux qui se déploient dans l'espace, obtinrent dans l'esprit des modes scientifiques correspondants. L'objet de la sculpture, du dessin, de l'architecture, est en effet le même que celui de la géométrie; l'objet de la musique est le même que celui de l'arithmétique; et l'objet de la danse se trouve à la fois dans l'arithmétique et dans la géométrie, et dans l'astronomie, qui les rassemble; car elle est pythagoricienne, cette immortelle conception des chœurs des planètes, et de la danse considérée comme l'art suprême et réel de l'univers, manifesté dans l'accord sublime des mouvements et des figures (1).

(1) Il est très-probable que le fameux passage de la *Titanomachie*, cité par Clément d'Alexandrie (*Stromata*, I, 306), passage sur le sens duquel Newton et Fréret ont si long-temps discuté, se rapporte à ces idées des premiers pythagoriciens. Les ἀκμασ, ἀλματων, que Chiron apprit aux hommes, sont les danses, les figures de danse, que décrivent les astres. Voyez M. Letronne (*Analyse des tableaux de Dendéra et d'Esné*, 1844, init.)