



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

A

694,711

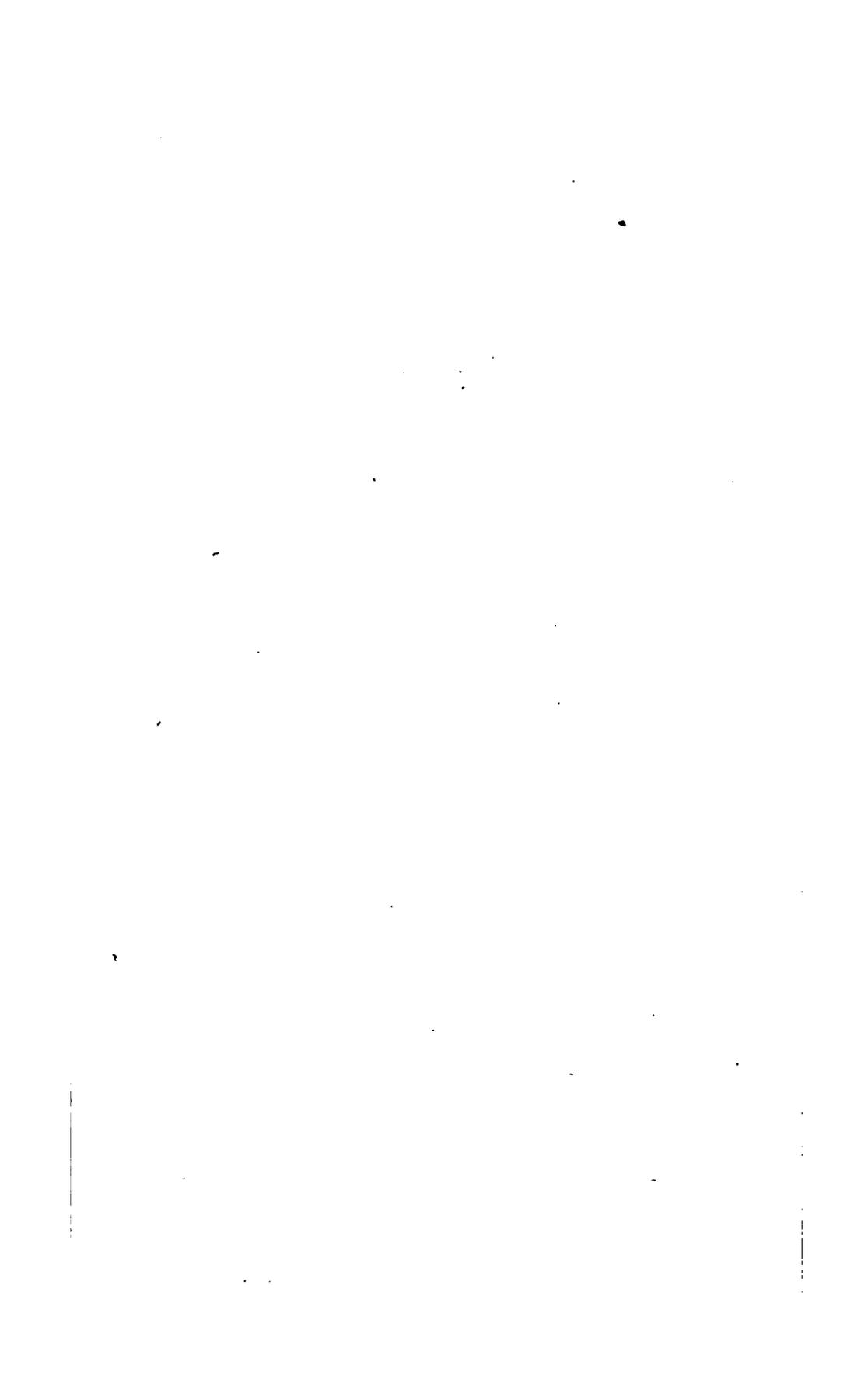
DUPL

Ex libris



Thomas Spencer Jerome

B71  
65  
E91  
E83  
1846







231.1  
E91E  
K6

LA PRÉPARATION  
**ÉVANGÉLIQUE.**



*Eusebii Pamphili*

LA PRÉPARATION  
**ÉVANGÉLIQUE**

TRADUITE DU GREC

**D'EUSÈBE PAMPHILE,**

ÉVÊQUE DE CÉSARÉE EN PALESTINE, DANS LE 4<sup>e</sup> SIÈCLE DE L'ÈRE CHRÉTIENNE,

AVEC DES NOTES

CRITIQUES, HISTORIQUES ET PHILOGIQUES

PAR

**M. SÉQUIER DE SAINT-BRISSON,**

Membre de l'Institut ( Académie des Inscriptions. )

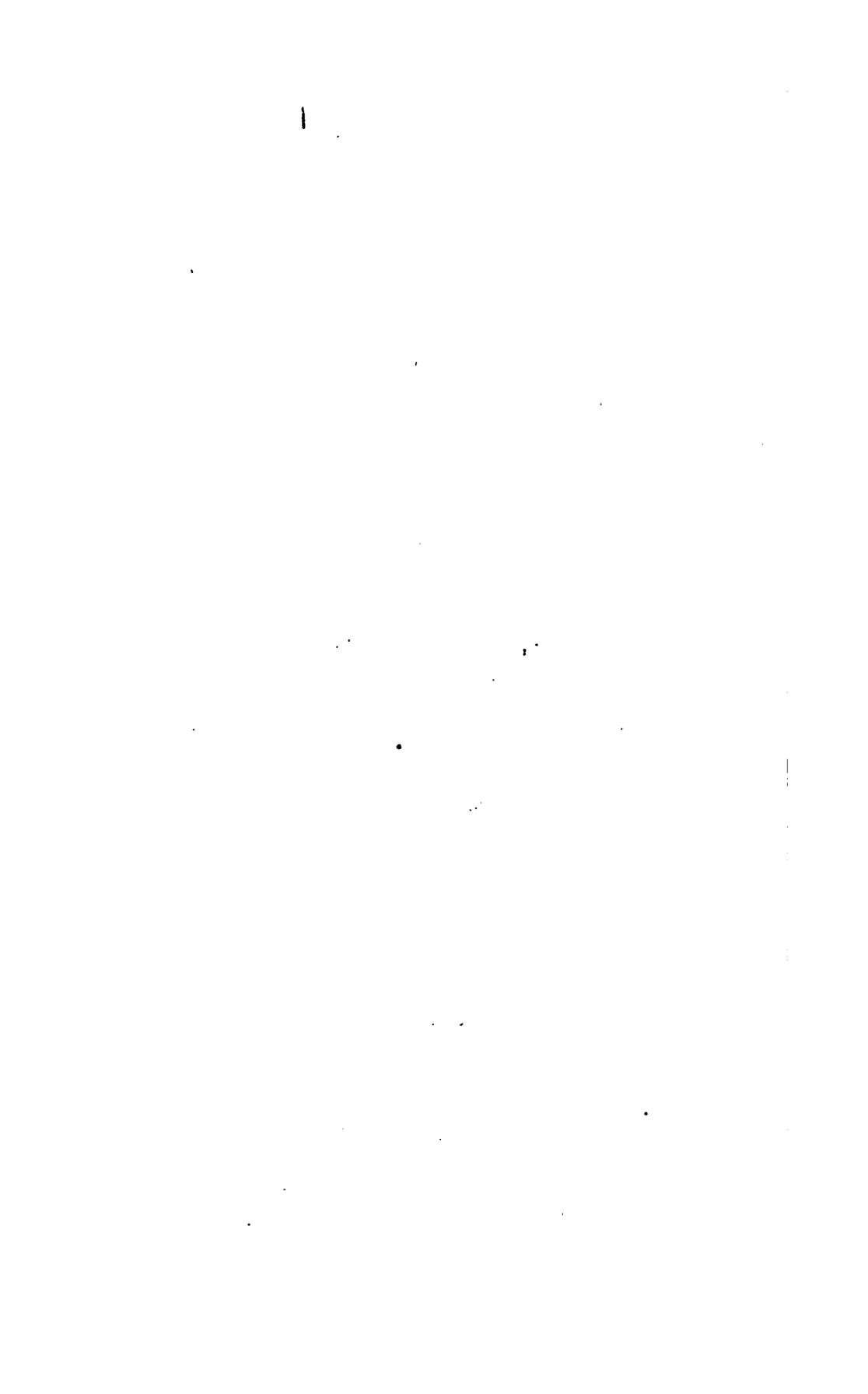
—  
TOME SECOND.  
—

**PARIS.**

**GAUME FRÈRES, LIBRAIRES,**

RUE CASSETTE, 4.

—  
1846.



DE LA  
**PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE**

D'EUSEBE DE CÉSARÉE.

---

**LIVRE NEUVIÈME.**

**CHAPITRE I<sup>er</sup>.**

**QUELS SONT LES HISTORIENS PARMIS LES GRECS QUI ONT FAIT MENTION DE  
LA NATION JUIVE.**

Après avoir fait une revue rapide, quoiqu'elle ne soit dépourvue de critique ni d'une discussion approfondie, de la manière dont les Hébreux reçoivent et comprennent leurs livres saints (1), il est temps de considérer comment les écrivains les plus distingués parmi les Grecs, ont montré qu'ils n'étaient pas étrangers aux actes qui composent l'histoire de ces mêmes hébreux ; en ce que les uns ont rendu témoignage de la manière de vivre des hommes et de la vérité des récits historiques qui les concernent ; les autres ont parlé comme eux de leur croyance religieuse.

Je vais citer d'abord des extraits des premiers, en montrant que parmi les Grecs il se trouve un bon nombre d'écrivains qui ont mentionné les noms de Juifs et d'Hébreux, qui ont parlé de leur philosophie, pratiquée depuis un temps immémorial, et de l'histoire de leurs ancêtres. Je commencerai donc cette partie de mon ouvrage par exposer le genre de vie de ces hommes, pour faire comprendre que ce n'est pas sans une mûre délibération d'esprit que nous nous sommes décidés à préférer leur philosophie à celle des Grecs. L'on verra que les témoignages rendus à leurs vertus morales n'émanent pas seulement de leurs livres saints, mais sont également dus aux plus illustres et aux mieux famés des philosophes de la Grèce. Prenez et lisez le fragment suivant de Théophraste tel qu'il

TOME II.

1

278490

se trouve transcrit dans ce que Porphyre a publié sur l'abstinence de la chair des animaux.

## CHAPITRE II.

DE THÉOPHRASTE CONCERNANT LES JUIFS (2), TIRÉ DU SECOND LIVRE DE PORPHYRE SUR L'ABSTINENCE DE LA CHAIR DES ANIMAUX.

« Les Juifs qui habitent en Syrie immolent encore aujourd'hui, dit Théophraste, de la même manière que cela a été pratiqué dès la principa. Si on nous enjoignait de nous conformer à leur rite, nous renoncerions à l'usage des sacrifices; car sans se nourrir des viandes immolées, ils passent la nuit entière à les consumer complètement, en faisant d'abondantes libations de miel et de vin sur les victimes, ayant soin de les réduire en cendres au plus vite, pour que l'astre qui voit tout, (3) ne découvre rien de cette férocité. Les jours qui précèdent et suivent cet acte religieux, sont consacrés par le jeûne et pendant tout ce temps ce peuple éminemment philosophe n'a pas d'autre entretien que sur Dieu. Pendant la nuit ils observent les astres, et à force de les étudier ils entendent des voix divines. (4) Ce sont eux qui, les premiers, forcés par la nécessité et non pour satisfaire leurs passions, se sont immolés eux-mêmes avant d'immoler d'autres animaux. »

## CHAPITRE III.

DE PORPHYRE SUR LA PHILOSOPHIE QUI A BRILLÉ CHEZ LES LES JUIFS DÈS LES TEMPS LES PLUS ANCIENS.

Dans le quatrième livre du même traité voici ce que Porphyre rapporte concernant les Juifs : « Il existe une secte de Juifs qu'on nomme les Esseniens, qui accomplissent, plus qu'aucuns autres, les devoirs d'une affection mutuelle. Ces hommes fuient les voluptés, comme le mal par excellence. Ils

pratiquent une austère continence, plaçant toute la vertu dans la lutte contre les passions; dédaignant pour eux-mêmes les liens du mariage, ils adoptent des enfants étrangers, lorsqu'ils sont encore d'un âge tendre et propres à être façonnés aux sciences, les regardant comme leurs propres enfants et les formant à leurs usages. (6) Ils n'ont pas l'intention d'abolir le mariage, et d'arrêter la succession des races qui en résulte; ils veulent seulement se mettre en garde contre les passions désordonnées des femmes. Ils méprisent la richesse et pratiquent la communauté des biens d'une manière admirable; en sorte que l'un ne possède pas plus que l'autre. C'est une loi imposée à quiconque veut entrer dans cette société, de lui faire don de toute sa fortune, de sorte qu'aucun d'eux ne peut être ni humilié de sa pauvreté, ni enorgueilli de sa richesse.

Toutes ces fortunes individuelles étant ainsi confondues, forment une masse commune, comme serait celle de frères. Ils considèrent l'huile comme une impureté, et si quelqu'un en reçoit involontairement des taches, il se nettoie aussitôt le corps: l'aridité de la peau étant ce qu'ils apprécient le plus (7). Ils portent des vêtements entièrement blancs; les régents de cette congrégation sont désignés par élection, et fournissent indistinctement à tous leurs subordonnés, suivant leurs besoins. Ils ne sont pas concentrés dans une seule ville; mais ils habitent comme domiciliés et non comme citoyens, dans chaque ville (8), quoiqu'en grand nombre, tenant leurs maisons constamment ouvertes à ceux de la même secte qui viennent d'ailleurs, et les y admettant, lors même qu'ils les voient pour la première fois, comme s'ils étaient d'anciennes connaissances. Aussi se mettent-ils en route sans se charger d'argent pour les dépenses du voyage; ils ne quittent ni vêtements ni chaussures à moins qu'ils n'aient été ou déchirés ou usés par vétusté; ils n'achètent ni ne vendent; mais chacun donne à celui qui en a besoin les objets en sa possession, et en reçoit également ce qui peut lui être utile, sans qu'il y ait nécessité pour eux de donner afin de recevoir en échange des autres, ce qu'ils veulent en obtenir. Ils se font surtout remarquer par leur piété envers la divinité: avant le lever du soleil, ils ne profèrent aucune parole sur des sujets profanes; mais ils lui adressent certaines prières

#### PRÉPARATION ÉVANGÉLIQUE.

qu'ils tiennent de leurs ancêtres comme pour le supplier de se lever ; ensuite chacun d'eux se livre aux travaux de l'art qu'il pratique, sous la direction des surveillants, s'y appliquant sans relâche jusqu'à la cinquième heure ; après quoi ils se rassemblent de nouveau dans un même lieu, où, s'étant ceints d'un simple caleçon, ils se baignent dans l'eau froide ; puis, après cette lotion, ils se réunissent de nouveau dans un appartement où il n'est permis à aucun de ceux qui ne partagent pas leur croyance, de pénétrer ; s'étant ainsi purifiés, ils se rendent dans le cénacle, comme dans un sanctuaire, où s'étant rangés en silence, le boulanger dépose ses pains dans le même ordre, le cuisinier met devant chacun des convives un plat qui ne contient qu'un seul mets ; le prêtre bénit la nourriture simple et pure qui leur est servie, et personne n'ose y porter la main avant cette bénédiction. Après le repas, la prière se renouvelle, en sorte qu'ils glorifient Dieu en commençant et en terminant. Ils déposent aussitôt leurs vêtements de religion, et se remettent à l'ouvrage jusqu'au soir ; alors ils retournent de la même manière au souper, auquel ils admettent les étrangers qui peuvent se présenter. Aucun cri, aucun bruit tumultueux ne trouble la paix de leur demeure ; ils se cèdent la parole à tour de rôle, de manière que le silence qui règne dans leur intérieur semble aux hommes du dehors comme un imposant mystère ; la raison en est due uniquement à cette sobriété persévérante qui préside à la distribution des aliments et des boissons, qui n'a pas la satiété pour limite.

« Pour ceux qui ambitionnent de faire partie de cette secte, l'admission n'est pas immédiate ; mais pendant un an entier, retenus au-dehors de l'habitation, ils se soumettent au même régime ; on leur donne une hache et un *tablier* (9) avec un vêtement blanc. Lorsque, pendant ce laps de temps, ils ont donné la preuve d'une grande tempérance, on les reçoit dans une plus parfaite intimité ; on les admet à la participation des bains et des purifications ; mais on ne les admet pas complètement à la communauté de vie : on éprouve encore pendant deux ans leur caractère et leur persévérance, et, si on les en juge dignes, on les reçoit seulement alors dans le sein de la société.

« Avant de porter la main sur les aliments communs, ils doivent se lier par des serments terribles. Ils jurent d'abord de pratiquer la piété envers Dieu, ensuite envers les hommes; de garder les règles de la justice; de ne faire de tort à personne, ni par une intention personnelle, ni pour obéir à un ordre reçu; de haïr toujours les méchants; de s'associer aux hommes vertueux qui ont à supporter des injustices; de garder fidélité à tous les hommes, surtout à ceux qui gouvernent; car ce n'est pas sans l'intervention de la divinité que la puissance du commandement leur est attribuée. Si c'est à l'un d'eux que l'autorité est déléguée, il prend l'engagement de ne jamais en abuser par violence, de ne se distinguer des sujets ni par les vêtements, ni par une plus grande pompe, de chérir toujours la vérité, de repousser les menteurs, de préserver ses mains du vol, de conserver son âme pure de tout gain illicite, de n'avoir aucun secret pour ceux dont il partage la vie, de ne rien révéler aux autres, quand pour l'y contraindre, on le menacerait de mort. Pardessus tout cela, ils jurent encore de ne point altérer les dogmes qu'ils ont reçus, quand ils les transmettent aux autres, de s'abstenir de rapine (10), et de conserver avec un égal soin les livres de leur secte et les noms des anges. Tels sont leurs serments.

« Les prévaricateurs sont exclus de leur sein, et périssent misérablement: enchaînés par leurs serments à une manière de vivre qu'ils ne peuvent désertir et repoussés de la table commune, ils sont réduits à se nourrir d'herbes et succombent d'inanition. Ce qui a fait que, prenant compassion de plusieurs de ces infortunés, ils les ont recueillis lorsqu'ils étaient réduits aux derniers abois, pensant que leur faute était suffisamment expiée, puisqu'ils avaient été aux portes de la mort. Ils donnent un hoyau à ceux qui se destinent à embrasser leur genre de vie, afin de se creuser une fosse d'un pied de profondeur; car il ne leur est pas permis de satisfaire ailleurs aux besoins naturels (11), et ils doivent s'envelopper de manteaux, pour ne pas faire injure à l'éclat du Dieu. La frugalité et la parcimonie de leur régime, est telle qu'ils n'ont pas besoin de se soulager le jour du sabbat; ils consacrent habituellement cette journée à chanter des hymnes en l'honneur de Dieu, et à rester dans

l'inaction ; ils acquièrent par la pratique constante des privations, une telle force de caractère, que les tortures de toute nature au moyen du fer, du bois et du feu, et de tous les instruments de supplice par lesquels on les a fait passer pour les contraindre à blasphémer le législateur, ou à manger des mets prohibés, n'ont pu vaincre leur résistance ; ils en ont donné des preuves dans la guerre contre les Romains, ne s'étant jamais abaissés jusqu'à flatter ceux qui les maltraitaient, ou à répandre des larmes ; souriant au contraire au milieu des souffrances, et employant l'ironie contre ceux qui les appliquaient à la torture, ils se séparaient avec courage de leur âme, dans l'espoir de la recouvrer ; car c'est une croyance enracinée chez eux, que les corps sont périssables et formés d'une nature destructible, mais que les âmes sont immortelles et demeurent éternellement : elles ne sont qu'une aggrégation émanée de l'air le plus léger, qui n'est attiré dans les corps que par l'action virtuelle de la nature, lesquelles, une fois dégagées des liens de chair qui les retiennent, semblables à des esclaves affranchis d'une longue servitude, s'élancent avec joie vers les régions supérieures. Avec une pareille manière de vivre, avec un exercice aussi constant de tout ce qui tend à la connaissance de la vérité et à la pratique de la piété, on ne doit pas s'étonner qu'un grand nombre d'entre eux aient eu connaissance des choses futures, y étant préparés dès l'enfance par la méditation des livres saints, par les purifications de toutes natures qu'ils pratiquent, par l'étude des sentences des prophètes ; aussi arrive-il rarement qu'ils se trompent dans leurs prédictions. »

C'est d'après d'anciennes lectures, suivant les apparences, que Porphyre a recueilli ce qu'on vient de lire, qui rend témoignage à la piété et à la philosophie des hommes qu'il fait connaître. Il a inséré ce morceau, dans le quatrième livre de sa composition touchant l'abstinence de la chair des animaux (12).

CHAPITRE IV.

TIRÉ D'HÉCATÉE SUR LES JUIFS.

Hécatee d'Abdère, philosophe en même temps qu'historien, ayant consacré un livre spécial à tracer l'histoire des Juifs rapporte à leur sujet, beaucoup de choses dont il suffira pour le moment d'extraire ce qui suit (18) :

« Les Juifs possèdent dans leur pays de nombreuses places fortes et des bourgs. Une de ces places, dont le périmètre est pour le moins de cinquante stades, renferme cent vingt-mille habitants : on la nomme Jérusalem.

Dans le centre, ou à peu près, de la ville, il se trouve une enceinte fermée de murs en pierre, d'une longueur d'environ cinq plèthres, d'une largeur de cent coudées, ayant deux portes. Là, se voit un autel tétragone, formé de pierres brutes, placées sans appareil, l'une sur l'autre, dont voici les dimensions : chaque côté a vingt coudées sur douze de hauteur, et en outre, on voit une grande enceinte qui contient aussi un autel et un chandelier, tous deux d'or et du poids de deux talents ; sur ceux-ci une lampe constamment allumée brûle les nuits et les jours. On n'y remarque aucune statue, aucune consécration votive, ni plantation d'aucune espèce, telle qu'un bois sacré, ou quelque chose d'analogue. Il y a constamment des prêtres qui résident dans ce temple les jours et les nuits, après avoir subi certaines purifications, et s'abstenant, tant qu'ils sont dans le temple, de boire du vin. »

Après avoir dit ces choses, il ajoute qu'ils ont combattu sous le roi Alexandre et sous ses successeurs après lui, et je citerai un trait dont il fut témoin, de la part d'un des Juifs qui était dans l'armée; c'est lui qui parle :

• Lorsque j'étais en marche, vers les bords de la mer Rouge, sous l'escorte d'un corps de cavaliers juifs, l'un de ceux qui m'accompagnaient se nommait Mosamaïtos (14), et joignait les sentiments élevés de l'âme à la force du corps : de l'aveu de tous, tant Grecs que Barbares, c'était le meilleur archer. Le nombre de ceux qui composaient le convoi étant considérable, un devin demanda qu'on suspendît la marche, pour qu'il pût

tirer l'augure du vol d'un oiseau. Cet homme alors demanda pourquoi l'on faisait halte : le devin lui montra l'oiseau, et lui dit que, s'il s'arrêtait, il serait avantageux pour tous d'en faire autant; si au contraire, en reprenant son vol, il se portait en avant, on devrait faire de même; enfin s'il se dirigeait en arrière, on devrait rétrograder. Sans rien répondre, Mosomamos tira son arc, lança sa flèche, atteignit l'oiseau et le tua. Le devin, ainsi que plusieurs autres, s'étant mis en colère, et prononçant des imprécations contre lui : quelle est votre démence, s'écria-t-il, ô malheureux? et prenant l'oiseau dans ses mains, comment celui-ci, dit-il, qui n'a pas su prévoir ce qui devait contribuer à son salut, aurait-il pu vous annoncer ce qui devait assurer votre marche? s'il avait pu avoir la prescience de l'avenir, il ne serait pas venu s'exposer en ce lieu, dans la crainte que le Juif Mosomamos ne le perçât de sa flèche.» Voici ce que rapporte Hécatée.

## CHAPITRE V.

### CLÉARQUE SUR LES MÉMES, TIRÉ DU PREMIER LIVRE DES SONGES.

Cléarque, philosophe Péripatéticien (15), dans le premier livre des Songes, met dans la bouche d'Aristote, un propos sur les Juifs tel que ce qui suit, l'ayant pour ainsi dire transcrit mot pour mot. « Cependant il serait trop long de s'étendre sur ce sujet; toutefois il ne sera pas sans intérêt de parcourir de même, ce qui dans ses écrits est digne d'admiration et vraiment philosophique. Sachez donc bien, ô Hypérocède, que je vais vous dire des choses merveilleuses, et qui ressemblent à des rêves. Puis Hypérocède, avec une expression de modestie; c'est pour cela surtout, dit-il, que nous désirons tous vous entendre. Eh bien donc, reprit Aristote, suivant le précepte des rhétoriciens, parlons d'abord de sa race, pour que nous ne contreyenions pas aux règles des maîtres en éloquence. Parlez donc, dit Hypérocède, ainsi, si cela vous convient. Cet homme était Juif de nation, de la Célé Syrie. Ces hommes descendent des Calanes, Indiens, ayant reçu des Syriens le nom de

Juifs, qu'ils doivent au lieu qu'ils habitent, qui porte le nom de Judée, parmi les peuples voisins. Le nom de leur ville est tout à fait étrange; car ils la nomment Jérusalem. Cet homme donc, ayant reçu l'hospitalité d'une foule de gens, en descendant des régions supérieures, vers les contrées maritimes, était Grec non-seulement par le langage, mais encore par les sentiments de l'âme. Etant venu dans les lieux où nous nous trouvions, pendant notre séjour en Asie, il nous fréquentait ainsi que plusieurs autres écoles de philosophie, dans le désir d'acquiescer la sagesse, et quoiqu'il fût habituellement dans la société de plusieurs hommes savants, néanmoins il leur communiquait plus de connaissances utiles, qu'il n'en apprenait d'eux.» C'est ainsi que s'exprime Cléarque.

## CHAPITRE VI.

TITRE DU PREMIER LIVRE DES STROMATES DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE SUR  
LA MENTION FAITE DE LA NATION DES JUIFS.

Notre Clément rappelle également cela à la mémoire dans sa première stromate, parlant en ces termes (a) : « Cléarque le Péripatéticien, dit avoir connu un juif qui avait fréquenté Aristote (16). » Et après d'autres remarques, il ajoute : « Numa, le roi des Romains, était Pythagoricien (17), et s'était utilement servi des livres de Moïse; il défendit en effet aux Romains de façonner une image de Dieu, qui eût la ressemblance d'un homme ou la forme d'un animal. En conséquence, dans les 170 premières années de leur existence, les Romains en construisant leurs temples, n'y renfermaient aucune statue ni aucune peinture. Numa avait voulu leur faire comprendre en leur faisant adorer la déesse Tacita (18), qu'il n'est pas possible d'approcher par la langue, mais seulement par la pensée, de l'être bon par excellence. » A quoi il ajoute (b) : « l'historien Mégasthène, qui vécut dans l'intimité de Séleucus Nicanor, dit ouver-

(a) Premier strom. p. 328.

(b) Clément Stromat. I<sup>er</sup>, p. 360.

tement les mêmes choses : voici ce qu'il écrit dans son troisième livre des Indes : tout ce qui a été enseigné sur le système de la nature par les anciens, l'a été également par des philosophes étrangers à la Grèce; ainsi, dans les Indes par les Brachmanes, en Syrie par ceux qu'on nomme Juifs. »

Puis, Clément continue en faisant mention d'Aristobule le Péripatéticien, et de Numénius le Pythagoricien, et dit : « Aristobule, dans le premier des livres qu'il a adressés à Philométor, s'exprime en ces termes : Platon s'est modelé sur notre législation, et on voit clairement que chacune des choses qui y sont dites, a été retouchée par lui. On avait interprété avant Démétrius de Phalère, avant même le règne d'Alexandre et la domination des Perses, tout ce qui a rapport à la sortie de nos concitoyens les Hébreux, de l'Égypte, et l'éclat de leurs actions, et la conquête du pays, et toute la suite des lois; en sorte qu'il est évident que le philosophe susdit y a puisé beaucoup de choses. Il était instruit dans bien des sciences, aussi bien que Pythagore qui a transporté dans le corps de sa philosophie, bien des emprunts qu'il nous a faits. Numénius le Pythagoricien, l'écrit en propres termes : Qu'est-ce que Platon, dit-il, sinon Moïse parlant la langue attique? » là, cesse Clément.

---

## CHAPITRE VII.

### DE NUMÉNIUS, PHILOSOPHE PYTHAGORICIEN SUR LES JUIFS, TIRÉ DU PREMIER LIVRE DU TRAITÉ DU BIEN.

Je vais citer du même philosophe Pythagoricien, je veux dire Numénius (19), un extrait tiré de son premier livre du bien. « Celui qui parlera dans ce sens, devra après l'avoir appuyé par les témoignages de Platon retourner en arrière, lier ces doctrines aux discours de Pythagore, invoquer les nations les plus célèbres, faire connaître leurs initiations et leurs dogmes, et les consécérations qu'ils ont instituées, en rapport avoué avec Platon. Telles enfin que les ont pratiquées les Brachmanes, les Juifs, les Mages et les Indiens. » Voilà ce que Numénius a dit sur ce sujet.

## CHAPITRE VIII.

DU MÊME SUR MOÏSE ET AU MÊME TEMS SUR LES JUIFS, TRAD. DU TROISIÈME LIVRE DU MÊME OUVRAGE.

Dans son troisième livre, le même Numénus fait mention de Moïse. » Ensuite, dit-il, Jannès et Jambres(20), hiérogammates égyptiens, se distinguèrent comme le cédant à personne dans les sciences magiques, à l'époque où les Juifs furent chassés d'Égypte. Ce furent eux que le peuple égyptien jugea dignes d'être opposés à Musée ( Moïse ), qui conduisait la nation des Juifs, et qui exerçait une grande puissance par sa manière d'invoquer Dieu. Et en effet, ils montrèrent leur habileté à empêcher l'effet des plus formidables plaies dont Musée frappa l'Égypte. » Dans ces termes de Numénus, on voit qu'il avait foi aux prodiges étonnants opérés par Moïse, et il lui rend témoignage comme étant ami de Dieu.

## CHAPITRE IX.

DU POÈTE CHŒRILÉ SUR LES JUIFS.

Chœrilé l'ancien, célèbre comme poète, fait mention de la nation Juive, comme ayant combattu en Grèce sous le roi Xerxès. « Derrière eux marchait un peuple effrayant à voir : leur bouche faisait entendre une langue phénicienne; ils habitaient dans les monts Solymes près d'un lac étendu. Ils portaient des cheveux coupés en rond sur une tête poudreuse que recouvrait un crâne de cheval déponillé et durci à la fumée. (21). » On voit clairement qu'il s'agit ici des Juifs, parce que la ville de Jérusalem passe chez les Grecs pour être située dans les monts qu'ils nomment Solymes, près du lac Asphaltite que le poète nomme très-étendu; πλατή c'est en effet le plus grand des lacs de Syrie, voilà ce qu'en dit Chœrilé.

## CHAPITRE X.

TIRÉ DE PORPHYRE, NOTRE CONTEMPORAIN. ORACLES D'APOLLON CONCERNANT LES HÉBREUX.

Porphyre, dans le premier livre de la philosophie d'après les oracles, introduit son Dieu rendant témoignage à la sagesse de la nation hébraïque, les rangeant parmi les peuples vantés par leur haute intelligence. Voici en quels termes Apollon s'exprime dans l'oracle cité, termes auxquels on doit apporter une haute attention; car ils sont pleins d'une sagesse toute divine. Il ajoute aux recommandations sur les sacrifices que nous avons citées :

« Le chemin qui mène vers les dieux heureux est raide et escarpé de toutes parts; d'abord il s'ouvre par des portes d'airain, les sentiers en sont restés dans le secret de la divinité. Les premiers mortels, qui aient dévoilé quelque chose de cette œuvre immense, sont ceux qui boivent la belle eau de la terre qu'arrose le Nil. Les Phéniciens ont enseigné plusieurs des voies qui mènent aux dieux, les Assyriens, les Lydiens, et la race des hommes Hébreux, et ce qui suit.»

Porphyre ajoute :

« La route conduisant vers les dieux, est d'airain; elle est raide, escarpée, et les Barbares ont découvert plusieurs des sentiers qui y tendent. Les Grecs ou l'ont méconnue, ou s'en étant mis en possession, l'ont pervertie. Le dieu a témoigné que ce sont les Egyptiens à qui la découverte en est due, puis les Phéniciens et les Chaldéens; ces derniers sont les Assyriens; enfin les Lydiens et les Hébreux.

En outre de ceci, dans un autre oracle, Apollon dit encore :

« Les seuls Chaldéens ont obtenu la sagesse en partage, et les Hébreux qui honorent purement Dieu, roi engendré de lui-même.» Et encore, ayant été interrogé sur la cause qui lui faisait nommer les dieux au pluriel, il rendit cet oracle : « Il n'y a dans tout l'univers qu'un seul cercle, mais avec les sept zones; il se transporte dans son orbite semée d'étoiles, et ce sont ces zones que les Chaldéens et les Hébreux,

dignes d'imitation, nomment célestes, comme partageant tout le septuple cours. » Quant aux noms de Juifs et d'Hébreux, connus des auteurs grecs, et quant à leur réputation d'ancienne philosophie, ceci doit suffire. Voyons maintenant quels sont ceux des historiens qui s'accordent avec leurs traditions. Moïse, ayant rapporté dans ses antiquités, le fait d'un déluge universel, et ayant fait connaître le Noé des Hébreux, qui fut sauvé avec toute sa famille dans une arche faite de bois, Berosé le Chaldéen, Hiéronyme d'Égypte, et Nicolas de Damas, historiens connus, sont cités dans le premier livre des antiquités judaïques de Josèphe comme ayant mentionné les mêmes événements.

## CHAPITRE XI.

DES ANTIQUITÉS DE JOSÈPHE; QUELS SONT LES HISTORIENS DU DEHORS QUI ONT FAIT MENTION DU DÉLUGE DE MOÏSE.

« Tous ceux qui ont écrit des histoires étrangères à la Grèce, au nombre desquels est Berosé le Chaldéen, parlent de ce déluge et de l'arche. Ce dernier, ayant relaté tout ce qui concerne le déluge, termine à peu près ainsi : « on dit au sujet de l'arche en Arménie, qu'il en existe encore une partie sur la montagne des Gordyéens; (22) qu'on en enlève le bitume, dont les hommes du lieu, se servent pour détourner les malheurs qui les menacent. »

« La mention en a été faite par Hiéronyme d'Égypte, celui qui a écrit des antiquités de la Phénicie, par Mnaséas et par plusieurs autres. Nicolas de Damas, dans le 96<sup>e</sup> livre de son histoire, en parle de la sorte : il existe au-dessus de Minyas (23), une grande montagne dans la direction de l'Arménie, nommée Baris, sur laquelle se réfugièrent la plupart de ceux qui échappèrent au déluge, et la tradition dit qu'ils s'y sauvèrent, et que l'un d'entr'e eux, porté sur une arche, échoua sur son sommet, et les fragments de bordages de cette arche ont subsisté pendant longtemps. Elle ne peut être autre que celle dont Moïse, législateur des Juifs, a rapporté l'histoire. » Josèphe a écrit ces choses.

## CHAPITRE XII.

## DE L'HISTOIRE D'ABYDÈNE CONCERNANT LE DÉLUGE.

Après avoir passé en revue ce que l'ouvrage d'Abydène renferme concernant l'histoire de Médie et d'Assyrie, je vais vous citer les propres paroles de cet auteur, sur la même histoire (24).

« Après lui, d'autres régnerent, au nombre desquels figure Sisithros, à qui Cronus (Saturne) prédit qu'une abondance extraordinaire de pluie tomberait le 12 du mois Désius, il lui ordonna de cacher tout ce qu'il possédait d'écritures dans l'Héliopolis de Syphacens (25). Sisithros ayant exécuté cet ordre, mit aussitôt à la voile pour l'Arménie, et là, les desseins de Dieu s'accomplirent incontinent. Le troisième jour après que la pluie eût cessé (26), il lâcha des oiseaux comme épreuve, pour savoir s'ils découvriraient une terre sans eau. Ceux-ci ayant traversé un océan sans bornes sans trouver où se poser, revinrent vers Sisithros. Après les premiers, il en lâcha d'autres, cet essai ne lui réussit qu'à la troisième fois, car ils revinrent avec les pattes pleines de boue (27). Les dieux l'ont enlevé du milieu des hommes; son navire resté en Arménie, offre aux habitants du voisinage des amulettes faites avec ses bois, qui leur servent de préservatifs contre les maladies (28). »

Telles sont les expressions de cet auteur.

## CHAPITRE XIII.

TIRÉ DES ANTIQUITÉS DE JOSÈPHE POUR PROUVER QUE LA LONGÉVITÉ DES PREMIERS HOMMES EST UN FAIT MENTIONNÉ PAR DE NOMBREUX ÉCRIVAINS.

Ensuite Moïse ayant dit que les premiers hommes étaient doués de longévité, Josèphe cite en témoignage des écrivains de la Grèce en ces termes :

« Qu'on se garde bien de comparer avec la vie actuelle et la brièveté de nos ans la longévité des anciens, pour en conclure que ce qu'on dit d'eux est mensonger; et par la raison qu'on ne voit pas maintenant de pareils exemples de prolongation de vie, de soutenir qu'eux-mêmes n'ont pu parvenir au terme qu'on assigne à leur existence. Ces hommes en effet, chéris de Dieu et sortant pour ainsi dire de lui, à l'aide d'aliments propres à

soutenir la vie pendant une suite de temps considérable, ont pu sans invraisemblance, vivre pendant un laps d'années pareils. Ensuite à cause de leur vertu et par le bon usage qu'ils ont su faire de l'astrologie et de la géométrie, Dieu leur a accordé ces longues années de six cents ans au moins de vie, sans lesquelles ils n'auraient rien pu prédire; car la grande année se complète par ce nombre d'années partielles. Tous les Grecs, aussi bien que les Barbares qui ont écrit sur les temps anciens, rendent témoignage à la vérité de ce récit. Ainsi Manethon, auteur de Panagraphe (histoire primitive) des Egyptiens, Berosé qui a recueilli ce qui a trait à la Chaldée, Mochus (29), Hestée, et après ceux-ci, Hiéronyme l'Égyptien, et ceux qui ont mis en ordre les histoires phéniciennes, sont unanimes en faveur de ce que j'ai dit. Hésiode (30), Hécatée, Hellenicus et Acusilas, puis Ephore et Nicolas, rapportent dans leurs histoires, que les anciens vivaient mille ans. Au reste, que chacun décide à cet égard comme bon lui semble. »

#### CHAPITRE XIV.

TIRÉ DE L'HISTOIRE D'ABYDÈNE SUR LA CONSTRUCTION DE LA TOUR.

Passons au récit de Moïse concernant la construction de la tour, où il rapporte que des idiomes divers ont porté la confusion dans la langue unique dont usaient les premiers hommes. L'auteur que nous avons cité un peu plus haut, dans l'histoire indiquée des Assyriens, dit la même chose en ces termes :

« Il en est qui disent que les premiers hommes issus de la terre, se glorifiant dans leur force et leur stature, méprisèrent les Dieux, et se croyant supérieurs à eux, élevèrent une tour très-haute, dans le lieu où est maintenant Babylone. Ils s'approchèrent du ciel; mais les vents venant au secours des Dieux, renversèrent toute cette construction au milieu de leurs travaux; et ces débris portent le nom de Babylone. Jusqu'alors ils avaient parlé une même langue; mais les Dieux leur envoyèrent la multiplicité des idiomes, et la guerre de Saturne et de Titan éclata. Le lieu où cette tour fut élevée s'appelle encore Babylone, en mémoire de la confusion des langues qui, précédem-

ment avaient été intelligibles à tous. Les Hébreux désignent la confusion par le nom de Babel. »

## CHAPITRE XV.

COMMENT BEAUCOUP D'AUTRES AUTEURS ONT FAIT MENTION DU MÊME FAIT  
TIRÉ DES ANTIQUITÉS DE JOSÈPHE.

Quant à cette tour et la confusion de langage des hommes entre eux; la sybille en fait mention en ces termes : « tous les hommes parlant une même langue, quelques uns d'entre eux bâtirent une tour très-élevée, comme pour s'élever par son moyen jusqu'au ciel; mais les dieux envoyant des vents, renversèrent cette tour, et donnèrent à chacun sa langue particulière : il arriva qu'on nomma cette ville à cause de cela, Babylone. » Pour la plaine de Sénaar, dans la contrée de la Babylonie, Hestiee en parle ainsi : « ceux des prêtres qui se sauvèrent, ayant emporté les insignes sacrées de Jupiter Ényalien (31), se réfugièrent en Sénaar de la Babylonie, d'où ils se sont répandus par la suite, à l'aide de la conformité du langage, ayant créé partout des demeures en commun, et chacun s'étant saisi de la première terre venue. »

## CHAPITRE XVI.

DU PATRIARCHÉ DES HÉBREUX. ABRAHAM, TIRÉ DU MÊME.

Ensuite, Moïse ayant écrit fort au long l'histoire du patriarche des Hébreux, Abraham, Josèphe dit à cette occasion, que beaucoup d'écrivains du dehors lui servent de garant (a).

« Berosé fait mémoire de notre père Abraham, lui donnant toutefois un autre nom. Dans la 10<sup>e</sup> génération qui suivit le déluge, dit-il, il se trouva parmi les Chaldéens un homme juste, qui était grand et fort versé dans l'astronomie. » Hécatée a fait plus que d'en faire mention; il a laissé tout un livre écrit sur son sujet. Nicolas de Damas, dans le 4<sup>e</sup> livre de son histoire s'exprime ainsi : « Abraham fût roi de Damas : c'était un étranger venu avec une armée de sa terre au-delà de Babylone.

(a) Josèphe antiq. 41<sup>e</sup> c. 7. § 2, et ch. 8.

dite des Chaldéens. Peu de temps après, ayant quitté cette contrée avec tous ses sujets, il se transporta dans la terre, dite de Canaan, qu'on appelle maintenant Judée. Je parcourrai dans un autre livre les récits historiques, concernant ceux qui sont descendus de lui, et se sont fort multipliés; quant à Abraham, son nom s'est conservé et est honoré encore aujourd'hui dans le royaume de Damas; on montre un bourg nommé d'après lui, Ἀβραάμ (a). Dans des temps subséquents, la famine ayant éclaté dans le pays de Canaan, Abraham ayant oui dire que les Egyptiens étaient dans l'abondance, fut désireux de se transporter parmi eux; pour y jouir de leur bien-être et pour écouter les enseignements des prêtres sur les dieux; dans l'intention, soit de suivre leurs doctrines, si elles lui semblaient meilleures, ou de les réformer en mieux s'il avait conçu des sentiments plus convenables. » Plus bas, il ajoute : « il vécut donc dans la société des hommes les plus instruits de l'Égypte, et sa vertu comme sa renommée en devinrent plus illustres; car les Egyptiens se complaisant dans des usages opposés, et rabaissant mutuellement les institutions les uns des autres, et par conséquent étant dans un état d'hostilité permanente, les ayant mis en présence, et développant les raisons pour et contre, il fit ressortir ce qu'il y avait de vide et de contraire à la vérité, dans ce que chacun mettait en avant. Ayant donc été admiré dans leurs colloques, comme doué d'une haute intelligence, et non-seulement comme capable de concevoir, mais comme propre à persuader dans tout ce qu'il entreprenait de leur enseigner, il leur donna les premières notions d'arithmétique et d'astrologie; car avant l'arrivée d'Abraham en Égypte, les habitants de ce pays ignoraient les éléments de ces sciences; c'est des Chaldéens qu'elles ont pénétré en Égypte, et de là elles sont parvenues aux Grecs. » Ici s'arrête Joseph.

(a) Demeure d'Abraham.

## CHAPITRE XVII.

D'EUPOLEMUS TOUCHANT ABRAHAM, D'APRÈS ALEXANDRE POLYHISTOR  
DANS LE TRAITÉ SUR LES JUIFS.

Alexandre Polyhistor (32) est d'accord avec ceux-ci : c'était un homme d'un grand sens, de beaucoup d'instruction, et très-connu de tous ceux des Grecs qui ont profité de leur éducation. Dans l'ouvrage qu'il a composé sur les Juifs, il dit mot pour mot ce que nous allons répéter. « Eupolémus dans son livre sur les Juifs d'Assyrie, dit que la ville de Babylone, eut pour premiers fondateurs les hommes échappés du déluge : c'étaient les mêmes que les géants qui bâtirent la tour célèbre dans l'histoire. Cette tour ayant été renversée par l'action propre de la divinité, les géants se disséminèrent sur toute la terre. A la dixième génération, dit-il, dans la ville Camariné de la Babylonie, que quelques auteurs nomment la ville Ourienne; ce qu'on peut traduire par ville des Chaldéens (33), à la treizième génération, naquit Abraham (34), qui l'emportait sur tous ses contemporains, en noblesse et en science. Ce fut lui qui découvrit l'astrologie et la science chaldaique (35); et s'étant élevé à une haute piété, il fut agréable à Dieu. Etant venu se fixer en Phénicie, par l'ordre de Dieu, et ayant enseigné les phases du soleil et de la lune et beaucoup d'autres choses, il plût infiniment à leur roi. Plus tard les Arméniens ayant fait une expédition contre les Phéniciens et les ayant vaincus, ils firent prisonnier le neveu d'Abraham (36). Abraham marcha au secours des vaincus avec ses esclaves, triompha de ceux qui avaient emmené des prisonniers, et prit à son tour les femmes et les enfants des ennemis. Des ambassadeurs étant venus le trouver, pour qu'en acceptant le prix de leur rançon, il voulût bien rendre les prisonniers, il ne voulut pas insulter à leur infortune, mais ayant pris des vivres pour ses troupes, il rendit tous les captifs, et reçut l'hospitalité dans le temple de la ville Ἀργασιῶν, qu'on peut traduire par la montagne du Très-Haut. Il reçut des dons de Melchisédech, prêtre de Dieu et souverain de la contrée. La famine s'étant déclarée,

Abraham se retira en Egypte avec tout ce qui composait sa maison, s'y établit, maria sa femme au roi des Egyptiens, parce qu'il avait dit qu'elle était sa sœur. »

Il raconte ensuite avec de grands détails comment ce roi fut empêché d'avoir commerce avec elle, et comment il advint que sa maison et tout son peuple furent atteints de maladie; les devins qu'il fit appeler lui ayant déclaré que cette femme n'était pas veuve, le roi des Egyptiens découvrit ainsi qu'elle était l'épouse d'Abraham et la rendit à son époux. Dans les relations sociales qu'Abraham entretint avec les prêtres Egyptiens à Héliopolis, il leur communiqua beaucoup de connaissances importantes, leur enseigna les premiers éléments de l'astrologie et des sciences qui en découlent, et, au lieu de s'en attribuer l'invention, ainsi qu'aux Babyloniens, il en reportait la gloire à Enoch.

« C'est Enoch, en effet, et non les Egyptiens, qui découvrit l'astrologie. Les Babyloniens disent que le premier Bélus est le même que Saturne; de celui-ci naquit Bélus et Cham : lequel donna naissance au père des Phéniciens, Chanaan; il eut aussi pour fils Chus, nommé par les Grecs, Asbolos (37), père des Ethiopiens, frère de Mesraïm, qui fut père des Egyptiens. Les Grecs disent que ce fut Atlas qui découvrit l'astrologie; cet Atlas n'est autre que Enoch, lequel fut instruit par les anges de Dieu de toutes les choses que nous avons apprises ainsi. »

## CHAPITRE XVIII.

D'ARTAPAN. TIRÉ DU MÊME OUVRAGE DU POLYHISTOR.

« Artapan dit, dans l'écrit intitulé *Judaïca*, que les Juifs se nomment Ermionth (38), ce qui, dans la langue grecque, peut se traduire par Juifs, qu'ils se nomment aussi Hébreux d'Abraham (39). Il dit que celui-ci vint avec tout ce qui composait sa maison en Egypte, vers le roi des Egyptiens, Pharéthon (40) et lui enseigna l'Astrologie : y ayant fait un séjour de vingt années, il retourna dans les parages de la Syrie; mais un grand

nombre de ceux qui l'avaient suivi, restèrent en Egypte, à cause de la richesse de ce pays. »

« Dans des livres qui n'ont pas de nom d'auteur, on trouve Abraham rangé au nombre des géants qui habitaient dans la Babylonie et qui furent détruits par les dieux à cause de leur impiété ; Bélus, l'un d'entre eux, échappa à la mort, il habita dans Babylone, y fit construire une tour où il demeurait, qui fut nommée Bel du nom de son fondateur. Quant à Abraham, ayant été instruit, dès son enfance, dans la science astrologique, il l'enseigna d'abord aux Phéniciens ; ce n'est qu'après qu'il vint chez les Egyptiens. »

## CHAPITRE XIX.

TIRÉ DU MÊME AUTEUR, EXTRAIT DE MOLON.

« Molon (41), qui a écrit un ouvrage contre les Juifs, dit : Après le déluge, l'homme, qui avait été sauvé avec ses enfants, revint d'Arménie, puis ayant été expulsé de ses propriétés par les habitants du lieu, traversa tout le pays intermédiaire, et se rendit dans la partie montagneuse de la Syrie, qui était alors déserte. Après trois générations, naquit Abraham, (nom qu'on peut traduire par l'ami de son père), lequel s'étant adonné à la sagesse, parcourut toute cette solitude. Il prit deux femmes, l'une du lieu et sa parente, l'autre d'Egypte, qui lui appartenait comme sa servante. De l'Egyptienne il eut douze enfants, lesquels s'étant en allés en Arabie, se distribuèrent le pays, et en furent les premiers rois. C'est la cause pour laquelle, jusqu'à ce jour, on compte douze rois en Arabie, qui ont les mêmes noms que ces premiers rois. De son épouse, Abraham n'eut qu'un seul fils, dont le nom peut se traduire en grec par Γέλος (le rire). Abraham mourut de vieillesse. Gélos prit pour épouse une fille de ce pays, dont il eut 11 enfants, et pour douzième Joseph ; Moÿse en descend à la troisième génération. » Ici, s'arrête Polyhistor. Puis, après d'autres récits, il ajoute :

« Peu de temps après, Dieu ordonna à Abraham d'immoler en holocauste son fils Isaac. Ayant pris ce fils, il le conduisit

sur la montagne, y dressa un bûcher, et plaça dessus Isaac. Au moment où il allait l'immoler, il en fut empêché par un ange, qui lui fournit, en sa place, un bélier pour servir de victime. Abraham, en conséquence, retira son fils de dessus le bûcher, et immola le bélier. »

## CHAPITRE XX.

### DE PHILON SUR ABRAHAM.

Philon, dans son premier livre des choses de Jérusalem, s'exprime en ces termes (42) :

« J'ai oui rapporter d'Abraham, l'élu de l'écho divin (43), que rattachant aux oracles qui remontent à des temps anciens, l'origine de nos ancêtres, espérant voir sa tige illustre et élevée se multiplier à l'infini, d'après les consolations qui inondaient ses sublimes conceptions; il consentit néanmoins à sacrifier son éclatant rejeton. Le tout-puissant, à la voix redoutable, fut (satisfait de sa soumission), un ange arrêta l'embrasement funeste, et rendit immortelle la parole que Dieu lui avait donnée. Aussi, son descendant a passé des gémissements aux chants d'allégresse qui célèbrent sa gloire (44). » A quoi il ajoute après quelques vers :

« Ayant saisi la poignée d'un glaive propre à sa main, qui avait été fraîchement aiguisé, il se disposait à en frapper celui qui l'avait porté. Déjà il pressait obliquement sa gorge, mais Dieu mit en ses mains un bélier embarrassé par ses cornes; et ce qui vient à la suite. »

Toutes ces citations appartiennent à l'ouvrage de Polyhistor, et Josèphe nous apprend aussi, dans le premier livre de ses antiquités, les mêmes choses, on y lit : « que cet Aphrène (45), ayant mis une armée en campagne contre les Lybiens (Africains), occupa leur pays, et que ses descendants y ayant fixé leur demeure, ont nommé d'après lui cette terre du nom d'Afrique. » J'ai pour garant de ce que j'avance, Alexandre Polyhistor, qui le dit en ces termes : « Cléodemus le prophète, qui porte aussi le

nom de Malchus, rapporte ce qui suit dans son histoire des Juifs, d'accord avec ce qu'en a écrit le législateur même des Juifs Moÿse, savoir qu'Abraham eut de Chettura plusieurs enfants, de trois desquels il donne les noms, Apher, Assur et Aphran. Assur fut le fondateur de l'empire d'Assyrie; les deux autres, Aphran et Apher, bâtirent la ville Aphra, qui donna le nom d'Afrique à la contrée où elle fut construite. Ceux-ci combattirent avec Hercule, contre Lybia et Antée. Hercule ayant épousé la fille d'Aphran, en eut un fils nommé Diodore, qui donna le jour à Sophonan, de qui sont issus les Barbares appelés Sophies. » En voilà assez au sujet d'Abraham.

## CHAPITRE XXI.

### DE DÉMÉTRIUS SUR JACOB.

Retournons au Polyhistor (46). « Démétrius dit : que Jacob étant parvenu à l'âge de 75 ans, se réfugia à Charrhan en Mésopotamie, y ayant été envoyé par ses parents, à cause de la haine cachée de son frère Esaü, par la raison que son père l'avait béni, croyant bénir Esaü : quittant son père Isaac âgé de 137 ans, lorsqu'il en avait 77 (47). Etant demeuré en ce lieu pendant sept années, il y épousa les deux filles de son oncle maternel Laban, Lia et Rachel. Il était alors âgé de 84 ans ; dans les sept années qui suivirent, il lui naquit douze enfants ; dans la huitième année, le dixième mois, Ruben ; dans la neuvième, le huitième mois, Siméon ; dans la dixième, le sixième mois, Lévi ; dans la onzième, le quatrième mois, Judas. Rachel n'étant point devenue mère, portait envie à sa sœur, et donna à Jacob pour la remplacer sa servante Zelpha (48) ; pendant le même temps, où Balla conçut Nephtali, c'est-à-dire la onzième année et le cinquième mois. Elle mit au jour dans la douzième année, le deuxième mois, un fils qui fut nommé Gath (Gad), par Lia ; de la même, pendant la même année au douzième mois, naquit un autre fils qui fut nommé Aser par Lia. Puis Lia, en compensation des fruits de mandragore que Ruben porta à Rachel, conçut ainsi que sa servante Zelpha, dans le même temps, sa-

voir : le troisième mois de la douzième année, et donna naissance dans cette même année, le douzième mois, à un fils auquel elle imposa le nom d'Issachar ; ensuite Lia, le dixième mois de la treizième année, mit au jour un autre fils appelé Zabulon, et la même encore, au huitième mois de la quatorzième année, accoucha d'un fils nommé Dan. Ce fut alors que Rachel conçut en même temps que Lia, qui mit au monde Dina sa fille ; elle donna naissance le huitième mois de la treizième année, à un fils qui fut appelé Joseph, en sorte que dans ces sept ans qu'il passa chez Laban, Jacob eut douze enfants.

« Jacob voulant retourner chez son père dans le pays de Chanaan, ayant consenti à demeurer encore six autres années sous Laban, la totalité de son séjour à Charrhan fut donc de 20 années. Dans son retour à Chanaan, il lutta contre l'ange de Dieu qui toucha la partie large de sa cuisse, et la privant de vie le rendit boiteux, C'est à cela qu'on doit attribuer l'usage pour ses descendants, de ne pas manger cette partie, dans la cuisse des animaux. L'ange lui dit qu'il ne s'appellerait plus désormais Jacob, mais Israel. Il passa de la terre de Chanaan dans celle des Sichimites. Ruben étant âgé de 12 ans 2 mois, Siméon 11 ans et 4 mois, Lévi de 10 ans et 6 mois (49), Judas avait 9 ans et 8 mois, Nephtali 8 ans et 10 mois, Gad 8 ans et 10 mois, Aser 8 ans, Issachar 8 ans, Zabulon 7 ans 2 mois, Dina 6 ans et 4 mois, Joseph 6 ans et 4 mois. Israel s'arrêta pendant dix années chez Emmor, où sa fille Dina fut déshonorée par Sicheu fils d'Emmor ; elle avait alors 16 ans et 4 mois. Les fils d'Israel, Siméon âgé de 21 ans et 4 mois, Lévi de 20 ans et 6 mois, s'étant élancés à la vengeance, tuèrent Emmor et Sicheu son fils, et tous les habitants mâles de Sicheu, à cause de l'insulte faite à Dina : Jacob avait alors 107 ans. Étant allé à Louza de Bethel, Dieu lui dit que désormais il ne se nommerait plus Jacob mais Israel ; de là, il se rendit à Chaphrata, d'où il passa à Ephrata, qui fut depuis Bethléem ; c'est en ce lieu que Rachel mit au monde Benjamin, puis elle mourut, en accouchant de Benjamin : Jacob avait vécu avec elle 23 ans. De là, Jacob se rendit à Mambry de Chebron auprès de son père Isaac ; Joseph était âgé de 17 ans, il fut vendu en Egypte, et y demeura 13 ans dans une prison, en sorte qu'il avait 30 ans

lorsque Jacob en avait 110, Isaac étant mort l'année précédente, âgé de 180 ans. Joseph ayant expliqué au roi le songe qu'il avait eu, fut mis à la tête du gouvernement de l'Égypte, pendant 7 ans, durant lesquels il épousa Aséneth fille de Pentephre, prêtre d'Héliopolis, laquelle donna le jour à Manassé et à Ephraïm. La famine ayant commencé à se faire sentir pendant deux ans consécutifs (50), Joseph étant depuis neuf années au sein de la plus grande prospérité, il n'envoya pas chercher son père, parce que lui et ses frères étaient des pasteurs, et que la vie pastorale est ignominieuse dans l'opinion des Égyptiens. Telle est la cause pour laquelle Joseph déclara, lui-même, qu'il n'avait pas envoyé chercher son père; car ses parents étant venus en Égypte, il leur dit que si le roi les faisait appeler et qu'il les interrogeât sur ce qu'ils faisaient, ils lui répondissent qu'ils étaient des nourrisseurs de bestiaux.

« On a demandé pourquoi Joseph donna à son frère Benjamin, dans le repas, une part quintuple des autres, lorsqu'il ne pouvait pas absorber cette quantité de viande. Il le fit parce que Lia avait eu sept fils de son père, tandis que deux seulement étaient issus de Rachel sa mère; c'est pourquoi il attribua cinq portions à Benjamin, s'en étant réservé deux, (51) ce qui complétait le nombre sept, égal à celui des enfants de Lia. Il en fut de même pour les robes, dont il donna deux à chacun des autres et cinq à Benjamin, avec 300 pièces d'or, en envoya autant à son père, de sorte que la famille de sa mère était traitée sur le pied de l'égalité.

« Les Patriarches habitèrent dans la terre de Chanaan, depuis l'élection d'Abraham, qui fut tiré des nations et qui se transporta en Chanaan savoir : Abraham, pendant 25 ans, Isaac 60 ans, Jacob 130 ans. Total des années passées par eux dans la terre de Chanaan, 215. (52) La 3<sup>m</sup>e année de la famine qui se manifesta en Égypte, Jacob s'y rendit, âgé de 130 ans, Ruben en avait 45, Siméon 44, Levi 43, Juda 42 et 3 mois, Aser 40 et 8 mois, Nephtali 41 ans 7 mois, Gad 41 ans 3 mois, Zabulon 40 ans, Dina 39 ans, Benjamin 28 ans, et Joseph qu'il dit avoir été déjà en Égypte, 39 ans. (53) Depuis Adam donc, jusqu'à l'entrée en Égypte des parents de Joseph, il s'est écoulé 3624 ans; depuis le déluge jusqu'à

l'arrivée de Jacob en Egypte, 1360 ans. Depuis la vocation d'Abraham du sein des nations, et son arrivée de Charrhan en Chanaan, jusqu'à la translation de Jacob et de sa famille en Egypte, l'espace de temps est de 215 ans.

« Jacob était âgé de 80 ans, quand il vint chez Laban, dans Charrhan, et il y engendra Levi. Levi passa 17 ans en Egypte depuis qu'il avait quitté le pays de Chanaan, en sorte qu'il était âgé de 60 ans, lorsqu'il donna le jour à Kaath; et l'année où naquit Kaath, fut la même où mourut Jacob en Egypte, après avoir béni les enfants de Joseph : Il avait alors 147 ans, et laissa Joseph âgé de 56 ans. (54) Lévi mourut à l'âge de 137 ans, Kaath ayant atteint 40 ans engendra Amram, (55) qui avait 14 ans lorsque mourut Joseph à l'âge de 110 ans. Kaath mourut à 133 ans. Amram prit pour femme, la fille de son oncle, Jochabet; (56) et ayant atteint 75 ans, il engendra Aaron et Moïse, et avait 78 ans à la naissance de Moïse. Amram mourut à l'âge de 136 ans. »

Je borne là ma citation de l'écrit d'Alexandre Polyhistor, à quoi j'annexerai ce qui va suivre.

## CHAPITRE XXII.

### DE THÉODOTE SUR LE MÊME SUJET.

Théodote; dans son ouvrage sur les Juifs, dit que Sichem (τὰ Σίχαμα) tire son nom de Sichimius, fils de Mercure; car ce fut le fondateur de cette ville qui est située, ajoute-t-il, dans le pays des Phéréziens (57), « Cette contrée était fertile, pâturée par les chèvres et arrosée par des sources; le chemin qui, des champs, menait à la ville ne s'étendait pas en longs détours, il n'exerçait pas non plus les voyageurs par de pénibles efforts en faisant gravir des escarpements buissonneux. Du sol, s'élèvent deux montagnes fort rapprochées, semblables à deux citadelles, où l'herbe croît en abondance ainsi que les arbres forestiers : entre deux, un sentier traverse le vallon étroit qui les sépare; dans une des sections, apparaît la ville sainte des Sichimites, liée dans sa partie basse à la base de la montagne, dont une muraille lisse

protège les quartiers inférieurs, tandis que du haut de la montagne, une palissade se projetant du sommet, achève de l'enceindre (58). » Il dit que plus tard elle fut habitée par les Hébreux lorsqu'Emmor régna sur elle. Cet Emmor eut pour fils Sichem. Il dit en effet : « De là, ô étranger, Jacob vint avec ses troupeaux dans la grande ville des Sichimites; Emmor avec son fils Sichem, régna sur ces hommes dont il était l'allié : c'étaient deux mortels pervers. »

Après cela, sur Jacob, sur son apparition en Mésopotamie, sur son double mariage, sur la naissance de ses enfants, et sur son arrivée de Mésopotamie à Sichem, entendons-le.

« Jacob se rendit en Syrie, contrée riche en bestiaux, et laissa derrière lui le large fleuve de l'Euphrate, aux flots retentissants (59); il vint là pour se soustraire à la terrible menace de son frère. Laban le reçut avec bienveillance dans sa maison, comme son allié et son parent. Laban alors, seul et dernier rejeton de cette race, régna en Syrie. Il lui promit, en confirmant sa promesse d'un signe de tête, qu'il lui donnerait pour épouse la plus jeune de ses filles; mais il n'avait pas le désir de tenir sa parole : il ourdit donc une ruse contre lui, et plaça dans son lit Lia qui était l'aînée de ses filles. Jacob ne fut pas sans s'en apercevoir et découvrit la perfidie de Laban; toutefois il reçut aussi en mariage la seconde fille et devint l'époux des deux sœurs. Onze fils remarquables par l'élevation de leur esprit, naquirent de ces unions, et une fille, Dina, d'une beauté éblouissante, d'une taille élégante (60) et d'une grande pureté de cœur.

« De l'Euphrate, suivant le même, Jacob vint à Sichem auprès d'Emmor. Celui-ci l'accueillit et lui concéda une partie de ses états; Jacob donc se livra à l'agriculture. Tandis que ses onze fils conduisaient les troupeaux, sa fille Dina et ses femmes filaient et tissaient les laines. Jeune fille encore lorsqu'elle vint à Sichem, Dina voulut visiter cette ville dans un moment de fête. Sichem, fils d'Emmor, l'ayant vue, en devint épris, l'enleva, et, l'ayant conduite dans sa maison, en abusa; puis, avec son père, étant venu trouver Jacob, lui demanda de la lui donner en mariage. Jacob répondit qu'il ne pouvait pas y consentir avant que lui et tous les habitants de Sichem se fussent circon-

cis à la manière des Juifs. Emmor répondit qu'ils s'y conformeraient. Voici en quels termes Jacob s'exprime sur l'obligation où ils sont de se circoncire.

« Il n'est pas légal dans la famille des Hébreux d'introduire comme gendres dans leurs demeures quiconque ne se glorifie d'être de la même race. »

Puis plus bas il dit de la Circoncision : « Le Dieu qui tira de sa patrie le divin Abraham, du haut des cieus lui prescrivit que tous les mâles qui remplissaient sa maison fussent dépouillés de la peau du prépuce; et il s'y conforma. Cette loi est donc irrévocable, puisqu'elle émane de Dieu lui-même. » Emmor étant rentré dans la ville, exhorta tous ses sujets à se faire circoncire; mais un des fils de Jacob, nommé Siméon, avait formé le projet de tuer Emmor et Sichem; voulant effacer la trace de l'insulte publique faite à sa sœur. Dans ce dessein, il se concerta avec son frère Lévi, et l'ayant amené à consentir à l'exécution de ce projet, il se prévalut d'un oracle par lequel Dieu donnait aux descendants d'Abraham dix nations à détruire, pour se mettre à l'œuvre. Voici en quels termes Siméon s'adresse à Lévi :

« J'ai certainement bien compris la parole de Dieu, par laquelle il a déclaré donner dix nations aux fils d'Abraham. » Dieu, en effet, leur avait mis cette détermination dans l'esprit, parce que les habitants de Sichem étaient impies. Il dit donc : « Dieu veut perdre les habitants de Sichem, car dans leur sein il n'est pas un seul exempt de crime, ni vertueux. Dans leurs villes ils ne respectent dans leurs jugements, ni la justice ni les lois. C'est leur conduite astucieuse qui leur a attiré ces oracles. » Lévi et Siméon étant donc entrés en armes dans la ville, ils commencèrent par tuer tous ceux qu'ils rencontrèrent, ensuite ils firent périr Emmor et Sichem. Voici comment il rend compte de leur mort : lorsque Siméon vit Emmor, il s'élança sur lui, il le frappa à la tête, l'ayant saisi au cou de la main gauche, et le laissa encore palpitant, parce que d'autres travaux le réclamaient. Pendant ce temps, Lévi à la force indomptable prit la chevelure de Sichem qui lui embrassait les genoux, lui qui n'avait pas réprimé les excès de sa luxure. Lévi dirige son glaive au dedans de la clavicule, et la lame aiguë

pénétrant dans les organes de la poitrine, l'âme quitta aussitôt ce corps. Les autres frères ayant appris ce qui se passait, vinrent à leur aide, ils pillèrent la ville, en tirèrent leur sœur qu'ils conduisirent avec tous les prisonniers qu'ils firent dans la demeure de leur père. »

## CHAPITRE XXIII.

### TIRÉ D'ARTAPAN SUR JOSEPH.

A ces citations nous joindrons les suivantes, concernant Joseph, tirées du même écrit de Polyhistor. « Artapan dit, dans son ouvrage sur les Juifs, que Joseph descendait d'Abraham, et était fils de Jacob. L'emportant sur tous les autres par sa pénétration et sa prudence, ses frères conspirèrent contre lui; mais ayant découvert leur complot, il pria des Arabes du voisinage de l'emmener en Egypte; ceux-ci firent ce qu'il leur demandait; car les rois Arabes descendaient d'Ismael, fils d'Abraham, frère d'Isaac (61). Etant arrivé en Egypte, et ayant été recommandé au roi, il fut chargé par lui de l'administration de tout ce pays, qu'avant lui, les Egyptiens cultivaient sans règles, parce que la terre n'avait pas été divisée; et comme les plus faibles étaient opprimés par les plus puissants, il commença par créer des divisions territoriales, marqua par des bornes les limites des propriétés, et rendit à l'agriculture une étendue considérable de terres incultes, en ayant assigné aux prêtres des portions déterminées de terres arables. Il fut l'inventeur des mesures agraires, et par cette cause, grandement cher aux Egyptiens; il épousa Aseneth, fille d'un prêtre d'Héliopolis, de laquelle il eut des enfants. Plus tard son père ainsi que ses frères vinrent le joindre, amenant avec eux de grandes richesses: ils habitèrent dans la ville de Caisan (62), et les Syriens se multiplièrent en Egypte. Ce sont eux, dit-il, qui construisirent le temple qui est dans Pithon (63), et celui d'Héliopolis: on les nomme Ermionth (64). Puis mourut Joseph et le roi des Egyptiens. Ce Joseph, pendant qu'il gouvernait l'Egypte, avait fait mettre en réserve les récoltes de grains

de sept années, et devint par ce moyen le possesseur de toute l'Égypte.

---

## CHAPITRE XXIV.

DE PHILON SUR LE MÊME.

Philon dans le 14<sup>e</sup> livre de son poème sur Jérusalem; rend témoignage aux livres saints en ces termes :

« Ce guide sublime, qui leur prépara la demeure la plus heureuse de toute la terre, c'est le Très-Haut. Comme auparavant Joseph, descendant d'Abraham et d'Isaac, fils de Jacob, père d'une belle famille, ayant interprété les songes, devint porteur du sceptre sur les trônes d'Égypte, combinant les secrets de l'avenir avec l'abondance actuelle. Et ce qu'on lit ensuite; voici pour Joseph. « Ecoutez ce que le même (65) raconte sur Job.

---

## CHAPITRE XXV.

D'ARISTÉE SUR JOB.

« Aristée dit dans son livre des Juifs, qu'Esau ayant épousé Bassara, dans le pays d'Edom, il eut un fils nommé Job, qui habita dans la contrée d'Ausitis, sur les confins de l'Idumée et de l'Arabie; ce fut un homme juste et riche en bestiaux, il possédait 7000 moutons, 3000 chameaux, 500 paires de bœufs, 500 ânesses laitières, paissant dans ses pâturages; il avait aussi de vastes champs en labour. Job se nommait précédemment Jobab: (66) Dieu le tentant, il persévéra; quoiqu'il l'eût plongé dans les plus grandes infortunes. D'abord, il fit enlever par des voleurs, ses ânes et ses bœufs; ensuite ses moutons devinrent la proie du feu du ciel, qui les fit périr avec les bergers. Peu de temps après, ses chameaux furent aussi emmenés par des brigands. Enfin, ses enfants moururent; la maison dans laquelle ils se trouvaient ayant été renversée: le même jour, son corps se couvrit d'ulcères. Étant donc dans la situation la

plus abjecte, Eliphas roi des Themanites, Baldad, tyran des Sauchéens et Sophar roi des Mannéens, ainsi qu'Elions fils de Barachiel le Zobite, vinrent le visiter : (ceux-ci cherchant à le consoler, il leur répondit qu'il persévérerait dans la piété, au milieu de ses adversités. Dieu ayant admiré sa longanimité, le délivra de sa maladie et le rendit possesseur de vastes domaines. » Ce sont là les paroles de Polyhistor sur Job.

## CHAPITRE XXVI.

### D'ESPOLEMUS SUR MOYSE.

Le même auteur cite sur Moïse un grand nombre d'autorités, qu'il serait bien de consulter elles-mêmes. Espolemus dit que Moïse fut le premier sage qui enseigna les lettres aux Juifs, que les Phéniciens les tiennent de ceux-ci, et les Grecs des Phéniciens. Moïse est aussi le premier qui ait écrit des lois pour les Juifs.

## CHAPITRE XXVII.

### D'ARTAPAN SUR LE MÊME.

« Artapan dit, dans son livre sur les Juifs, que la mort ayant frappé Abraham et son fils Mempsasthenoth, aussi bien que le roi des Egyptiens, le sceptre passa au fils de celui-ci, nommé Palmanoth, qui traita les Juifs avec indignité : D'abord il leur fit bâtir la ville de Céssan (67) et élever le temple que cette ville renferme; ensuite ils construisirent le temple qui est dans Héliopolis. Ce prince donna le jour à une fille nommée Merris, qu'il fiança à un certain Chenéphré, (68) qui régnait dans les lieux, au dessus de Memphis; car alors, l'Egypte était soumise à beaucoup de rois. Cette Merris étant stérile, elle adopta un enfant nommé Moyson; les Grecs l'ont appelé Musée, qui devint maître d'Orphée : étant donc parvenu à la virilité, Moyson transmet aux hommes beaucoup d'inventions utiles,

telles que les vaisseaux, les grues destinées à soulever et à placer des pierres, les armes dont les Egyptiens font usage, les instrumens d'hydraulique, les machines de guerre et la philosophie. Il divisa l'Etat en trente-six nomes, et ordonna à chacun de ces Nomes, d'adorer un dieu différent, enseigna aux prêtres les lettres sacrées qui sont : les chats, les chiens, les Ibis : il attribua aux prêtres une portion du territoire qui leur fut consacré. Il fit toutes ces choses dans la vue de conserver à Chenephre une monarchie à l'abri des révolutions. (69) Avant ce temps, la populace était indisciplinée, tantôt elle détrônait les rois ; puis, les remettait sur le trône ; souvent les mêmes, que quelquefois elle remplaçait par des étrangers. Ces institutions firent chérir Moyson par la multitude, et les prêtres lui ayant attribué des honneurs pareils à ceux qu'on décerne à la divinité, le nommèrent Hermès, à cause de Ἑρμηνεία (l'interprétation des lettres sacrées). Chenephre voyant tout le mérite de Moyson, conçut de l'envie contre lui, et chercha à le faire périr sous un prétexte spécieux. Les Ethiopiens étaient alors entrés en campagne contre l'Egypte, Chenephre croyant avoir trouvé une circonstance favorable, envoya Moyson avec une armée sous ses ordres pour les combattre. Il rassembla ceux de la même race que lui, supposant qu'en raison de leur faiblesse, ils seraient facilement vaincus par les ennemis, et Moyson étant venu dans le Nome, dit Hermopolite, avec environ 100,000 de ses compatriotes, (70) y établit son camp.

Il envoya en avant de lui, dans la contrée, ceux des chefs de division qu'il connaissait comme devant se signaler dans les combats. Artapan dit que les Héliopolites assurent que cette guerre avait duré dix ans. Moyson, à cause de la force de l'armée qu'il avait sous ses ordres, construisit une ville dans ce lieu et y consacra le culte de l'ibis, parce que cet oiseau fait périr les animaux nuisibles à la race humaine. On nomma cette ville Hermopolis. Les Ethiopiens, encore qu'ils fussent ses ennemis, portèrent une si grande affection à Moyson qu'ils apprirent de lui la Circoncision. Cependant, tous les prêtres et Chenephre avec eux, lorsque la guerre fut terminée, l'accueillirent bien extérieurement ; mais, dans le fait, lui tendirent des embûches. Ayant licencié son armée, le roi en envoya une partie

sur les frontières de l'Éthiopie, comme pour les couvrir; il ordonna aux autres de démolir le temple construit en briques cuites qui était à Diospolis, et d'en élever un nouveau en pierres, en tirant eux-mêmes les pierres d'une montagne voisine; il confia la surveillance de cette construction à Nacherot (71). Celui-ci étant venu à Memphis avec Moyson, questionna ce dernier pour savoir s'il connaissait encore quelque invention utile aux hommes. Moyson répondit que la race des bœufs pouvait servir à labourer la terre. Alors Chenéphré ayant donné au taureau le nom d'Apis, il ordonna que cette multitude lui élevât un temple, et fit transporter dans ce lieu tous les animaux consacrés par Moyson pour les y enterrer, voulant ainsi obscurcir les découvertes de Moyson. Ayant, par ce moyen, cherché à aliéner l'attachement des Egyptiens pour Moyson; ils firent prêter serment à tous leurs amis, afin qu'ils ne révélassent pas à Moyson le complot formé contre lui, et demandèrent quels seraient ceux qui voudraient se charger de le tuer. Personne ne se présentant, Chenéphré injuria Chanethoth auquel il adressa surtout la parole; celui-ci ayant été insulté, promit de se charger de l'exécution, en prenant son temps. Sur ces entrefaites, Merris étant morte, Chenéphré promit à Moyson et à Chanethoth de leur remettre son corps, afin que, le transportant dans les régions au-dessus de l'Égypte, ils lui rendissent les devoirs de la sépulture, en supposant que Moyson serait tué par Chanethoth. Lorsqu'ils cheminaient, un des complices découvrit à Moyson la trame ourdie contre lui; ce dernier se tenant sur ses gardes, ensevelit Merris et donna son nom au fleuve et à la ville qu'il bâtit sur ses rives : les habitants, en effet, honorent Merris presque à l'égal d'Isis. Aaron, frère de Moyson, ayant connu le piège tendu à son frère, lui conseilla de fuir en Arabie, ce qu'il fit, d'après son avis. En traversant le fleuve auprès de Memphis, Chanethoth ayant eu avis de la fuite de Moyson, fit des dispositions pour qu'il pérît dans une embûche et le voyant venir à lui, il tira son glaive contre lui; mais Moyson le prévenant saisit sa main, et tirant lui-même son épée, tua Chanethoth. Il se réfugia en Arabie et y vécut auprès de Ragueel qui régnait dans ce pays : ce prince voulut faire la guerre aux Egyptiens dans l'intention de ramener Moyson et pour as-

sur un royaume à sa fille et à son gendre; mais Moyson l'en empêcha, dans la prévoyance des dangers auxquels il exposerait ses compatriotes; cependant tout en défendant à Raguel de faire ouvertement la guerre, il lui conseilla d'ordonner aux Arabes de faire des incursions en Egypte. Vers le même temps Chenephré mourut, atteint le premier de tous les hommes de l'éléphantiasis : il fut frappé de cette maladie pour avoir prescrit aux Juifs de ne se vêtir que d'étoffes de lin, leur interdisant les vêtements de laine, afin qu'étant plus en évidence, il pût se livrer contre eux à des actes d'injuste violence. Mais Moyson adressa des prières à Dieu pour qu'il mît un terme aux tribulations de ces peuples. Dieu ayant été touché de ses prières, fit sortir des feux souterrains qui brûlaient, quoique le bois et toutes les matières combustibles manquaient dans ces lieux. Moyson effrayé de ce qui venait d'arriver, prit la fuite; mais une voix divine lui ayant dit de faire la guerre en Egypte, de sauver les Juifs et de les ramener dans leur ancienne patrie, il reprit courage et se décida à conduire une forte armée contre les Egyptiens. D'abord il vint trouver son frère Aaron. Le roi des Egyptiens ayant eu avis de la présence de Moyson, l'appela près de lui et lui demanda dans quelle intention il était venu; celui-ci lui ayant répondu que le maître de l'univers lui avait ordonné d'affranchir les Juifs, à cette réponse, le roi le fit enfermer dans une prison; mais la nuit suivante, toutes les portes de la prison s'étant ouvertes d'elles-mêmes, une partie des gardiens périt, les autres furent ensevelis dans le sommeil, et leurs armes furent brisées. Moyson étant sorti de prison, vint au palais et y entra, en ayant trouvé les portes ouvertes et les gardes endormis, il éveilla le Roi. Celui-ci, frappé de cet événement, ordonna à Moyson de lui nommer le Dieu qui l'avait envoyé, dans l'intention de s'en moquer; mais Moyson s'étant incliné vers lui pour le lui dire dans l'oreille, le Roi, dès qu'il l'eut entendu, tomba sans voix et sans mouvement et fut rappelé à la vie par Moyson. Ayant, en conséquence, écrit ce nom sur des tablettes, il les scella; et l'un des prêtres qui parla avec mépris du nom inscrit sur les tablettes, fut saisi d'un spasme qui lui ôta la vie. Le roi dit alors à Moyson de faire en sa faveur un prodige, il jeta aussitôt sa verge qui devint un serpent.

Les assistants s'en étant effrayés, il saisit ce serpent par la queue, Pélova de terre, et il redevint une verge. Puis, après quelque temps, il frappa le Nil de cette verge, et le fleuve étant devenu gonflé par les eaux, submergea toute l'Égypte. (C'est de là que datent son augmentation et sa réduction périodiques). L'eau, en se séchant, s'empoisonna par la mort des poissons, et les hommes moururent de soif. Le roi, témoin de ces prodiges, dit qu'après le mois révolu, il délivrerait les peuples, si le fleuve rentrait dans son lit. Alors Moïson frappa l'eau avec sa verge, et le courant se resserra. Quand cela eut eu lieu, le roi convoca les prêtres de Memphis et leur dit qu'il allait les faire tous périr et qu'il ferait démolir les temples, s'ils ne faisaient pas aussi des prodiges; ceux-ci alors, par certains moyens magiques et par des enchantements, firent un serpent et changèrent la couleur du fleuve.

«Le roi sentant son audace renaitre par ce qui venait d'avoir lieu, exerça envers les Juifs toute sorte de sévices et de traitements. Moïson voyant cela, fit de nouveaux signes; il frappa la terre de sa verge, il en sortit un animal ailé qui affligea tous les Égyptiens, en couvrant leurs corps d'ulcères, et comme les médecins ne pouvaient guérir ceux qui en étaient atteints, les Juifs obtinrent un relâchement dans la persécution à laquelle ils étaient en butte. Ensuite Moïson fit survenir des grenouilles, après celles-là des sauterelles et des moucheron. C'est le motif pour lequel les Égyptiens ont consacré une verge dans tous leurs temples, comme une offrande à Isis, parce qu'Isis représente la terre, laquelle étant frappée de la verge donna naissance à tous ces prodiges. Le roi persévérant dans sa démence, Moïson fit se succéder des grêles et des tremblements de terre nocturnes, de sorte que les hommes en fuyant les commotions du sol étaient écrasés par les grêlons, et que ceux au contraire qui voulaient se soustraire à la chute de la grêle, périssaient par les commotions: toutes les maisons et la plupart des temples tombèrent alors (72); enfin le roi, harcelé par toutes ces calamités, laissa les Juifs se retirer. Ceux-ci ayant emprunté aux Égyptiens beaucoup de coupes, des vêtements nombreux, et des richesses d'autre nature en grande quantité, ayant traversé le fleuve qui sont vers l'Arabie, et mis entre eux et les Égypt-

tiens un vaste espace, arrivèrent le troisième jour à la mer Rouge. Les habitants de Memphis disent que Moïson ayant acquis la connaissance du flux et reflux de la mer Erythrée, mit à profit le moment où la mer se retire pour faire passer cette multitude. Les habitants d'Héliopolis disent que le roi se mit à leur poursuite avec une nombreuse armée, et s'étant fait accompagner des animaux sacrés, parce que les Juifs ayant emprunté aux Egyptiens leurs richesses, les emportaient dans leur fuite. Cependant Moïson ayant entendu que voix divine, toucha l'eau avec sa verge, et aussitôt la fluidité de l'eau s'arrêta, et l'armée marcha sur le terrain solide. Les Egyptiens suivant la même route en les poursuivant, il dit que le feu brilla devant eux, et que la mer inonda leur route. Tous les Egyptiens périrent par le feu et le débordement. Les Juifs fuyant le danger, passèrent trente ans dans le désert, Dieu faisant pleuvoir sur eux un grain semblable à du millet, et dont la couleur se rapprochait de celle de la neige. Quant à Moïson, le même auteur dit qu'il était grand, roux, ayant la tête couverte d'une épaisse chevelure blanche, et que son aspect était vénérable. Il fit tous ces prodiges étant âgé d'environ 89 ans (73).

## CHAPITRE XXVIII

TIRÉ D'ÉZÉCHIEL SUR LE MÊME SUJET.

Ézéchiel, poète (74) tragique, rapporte l'histoire de Moïse, savoir : son exposition par sa mère, dans le marais, son adoption et son éducation par la fille du roi, en la faisant remonter à l'arrivée de Jacob en Egypte auprès de Joseph. Il s'exprime ainsi, mettant en scène Moïse lui-même.

« Depuis que Jacob, quittant la terre de Chanaan, descendit en Egypte, en menant avec lui 70 âmes, il donna naissance à un peuple nombreux et opprimé qui, jusqu'à ce jour, lutte contre la persécution d'hommes pervers, agissant sous les ordres d'un monarque. Le roi Pharaon voyant notre nation se multiplier grandement, imagina toutes sortes de ruses pour la perdre, achevant les malheureux mortels sous le faix des

constructions de villes et de citadelles et les poussant au désespoir ; ensuite il fit proclamer l'ordre à la race des Hébreux de jeter leurs enfants mâles dans le courant du fleuve. C'est dans ce temps que ma mère, qui m'avait caché pendant trois mois, comme elle me l'a dit depuis, ayant été découverte, me déposa, après m'avoir enveloppé d'insignes, pour me reconnaître, dans un relai d'eau couvert de joncs, au bord du fleuve. Ma sœur Mariane observait de loin ce qui allait se passer : alors la fille du roi, avec ses servantes, descendit sur le rivage pour rafraîchir l'éclat de sa peau dans les ondes du fleuve ; m'ayant vu, aussitôt elle me prit et m'éleva de terre, puis reconnut que j'étais Hébreu : ma sœur Mariane étant accourue, parla ainsi à la princesse : Voulez-vous que je vous découvre sur le champ une nourrice, parmi les femmes des Hébreux, pour cet enfant ? La princesse fit un signe d'assentiment ; ayant donc couru vers sa mère, Mariane le lui dit : ma mère parut sans délai et me prit dans ses bras. La fille du roi lui parla en ces termes : Nourrissez cet enfant, ô femme, et je vous paierai le prix de vos soins. Elle me donna le nom de Mosé, parce qu'elle m'avait relevé des bords inondés du fleuve. »

Après d'autres narrations sur le même sujet, le poète Eséchiel, dans sa tragédie, fait paraître Moïse sur la scène parlant ainsi :

« Après que ma première enfance se fut écoulée, ma mère me ramena au palais de la princesse, m'ayant bien endoctriné et répété quelle était ma race paternelle, et les bienfaits dont Dieu l'avait comblée. Tandis que je fus dans l'âge qui précède l'adolescence, la princesse se livra aux soins de mon éducation et de mon instruction, comme si elle m'avait porté dans son sein ; mais lorsque le cercle de mon adolescence fut accompli, je désertai la demeure royale : mon ressentiment et les artifices du roi m'en faisaient un devoir. Je vois d'abord deux hommes aux prises, l'un appartenait à la race des Hébreux, et l'autre était Egyptien : reconnaissant que nous étions isolés et sans témoins, je défendis mon frère et tuai son adversaire. Je le cachai aussitôt dans le sable, afin qu'un tiers ne pût pas nous voir et ne vint à révéler ce meurtre. Le jour suivant je vis encore deux hommes de ma race, dans la chaleur d'une

lutte mutuelle : (75) Je dis à l'un d'eux, pourquoi ne frappes-tu un plus faible que toi? Lequel me répondit : Qui t'a envoyé comme notre juge ou notre gouverneur en ce lieu? me tueras-tu comme l'homme d'hier? Alors, saisi de crainte, je me dis : Comment cela a-t-il pu divulguer? n'y a-t-il pas déjà quelqu'un qui ait rapporté ce fait au roi? et Pharaon cherche peut-être à m'arracher la vie! Ayant donc entendu cette réponse, je me hâtai de me soustraire par la fuite; et je suis errant sur une terre étrangère. » Après quoi il ajoute, relativement aux filles de Raguel : « Je vois sept jeunes filles. Moïse ayant demandé de qui elles étaient filles : Toute cette terre, dit Sepphora, ô étranger, s'appelle la Lybie; des tribus de différentes origines y ont fixé leur séjour, ce sont des Ethiopiens à la peau noire; le monarque de cette terre gouverne sans contrôle, il règne dans cette ville et y juge ses sujets, dont il est le prêtre; c'est mon père et celui de mes sœurs que voici. Ensuite, passant sur l'assistance qu'il leur donna pour abreuver leurs bestiaux, il vient à parler du mariage de Sepphora, amenant un dialogue entre elle et Chous.

« Chous. — Cependant ô Sepphora, vous devez me dire ce qui en est?

« Sepphora. — Mon père m'a donnée pour épouse à cet étranger.

### CHAPITRE XXX.

#### DE DÉMÉTRIUS SUR LE MÊME.

Démétrius dit absolument les mêmes choses que l'écrivain des livres sacrés sur le meurtre de l'Égyptien, et sur l'altération entre Moïse et celui qui révélait la mort du premier, savoir : que Moïse se sauva à Madian, et qu'il y épousa Sepphora fille de Jothor, de laquelle, si on peut conjecturer d'après les noms, on doit croire qu'elle descendait, par Chettura, d'Abraham. D'Abraham et de Chettura naquit Isaxan, d'Isaxan naquit Dadan, de Dadan Raguel et de Raguel Jothor et Abab, enfin de Jothor Sepphora, qui épousa Moïse. Il y a concordance dans la suite des générations, en ce que Moïse était le

septième dans sa lignée à partir d'Abraham, et Sepphora seulement la sixième. En effet, Isaac était déjà marié (or, c'est de lui que provint Moÿse) lorsqu'Abraham épousa Chettura étant âgé de 140 ans, et il engendra d'elle pour second enfant Jexan (76). Il avait engendré Isaac à l'âge de cent ans, en sorte que Jexan était venu au monde plus de 40 ans après Isaac, et c'est de lui que Sepphora tire son origine. Il n'y a donc aucun anachronisme à ce que Moÿse et Sepphora aient été contemporains; ils habitaient la ville de Madián, qui avait reçu son nom d'un des enfants d'Abraham; car il dit (l'historien sacré). Genèse. chapitre 25. 6) qu'Abraham envoya ses enfants se fixer dans les régions orientales. Voilà la cause pour laquelle Aaron et Marie disent dans Aseroth (a) que Moÿse avait épousé une Ethiopienne; Ezéchiel en parle également dans son Εξουρη, ayant fait le récit d'un songe qui était apparu à Moÿse, et dont son beau-père lui donna l'explication. Moÿse s'exprime ainsi dans son dialogue avec son beau-père :

« (77) Je crus voir sur le sommet d'une montagne un trône élevé jusqu'au ciel, sur lequel était assis un noble personnage, avec le diadème sur la tête et le sceptre dans sa main gauche; de la droite il me fit un signe de bienveillance et je me tins devant son trône; il me donna un sceptre, me dit de m'asseoir sur un grand trône, me plaçant le diadème sur la tête, en descendant lui-même de son trône. Alors je vis autour de moi tout le globe terrestre, la terre sous mes pieds et le ciel au-dessus de moi; aussitôt une foule d'astres vinrent se précipiter à mes genoux et je les comptai tous, ils se rangeaient autour de moi comme une armée de mortels: c'est alors que je m'éveillai de mon rêve (78).

Raque! son beau-père explique ainsi ce songe. & O étranger, Dieu vous a montré en cela une destinée glorieuse. Puissé-je vivre encore lorsque ces choses vous arriveront; certes, vous devez relever un grand trône, vous serez l'arbitre des mortels, que vous conduirez sous vos lois; c'est ce que signifie la vision que vous avez eue de l'univers entier. Quant à la séparation de la terre en bas et du ciel de Dieu, cela veut dire que vous connaîtrez les choses présentes, passées et futures. » Ezéchiel

(a) Station du désert. Nombres. 11 et 13.

parle aussi du buisson ardent, de sa mission vers Pharaon, et dans cette scène, le colloque a lieu entre Dieu et Moïse. C'est Moïse qui parle :

Moïse. — « Mais quel signe dois-je tirer de ce buisson merveilleux, prodige incroyable pour les mortels : un buisson brûle avec force dans la partie supérieure, et toutes les plantes qui l'environnent conservent leur verdure. Et m'approchant, j'observerai mieux cette merveille la plus étonnante, à laquelle les hommes ne voudront pas croire. » Alors Dieu lui adresse la parole :

Dieu. — Arrête, ô Moïse, et ne t'approche pas avant d'avoir quitté tes chaussures. Cette terre que tu foules est sainte, et c'est le Verbe divin qui brille devant toi dans ce buisson. Prends courage, ô mon fils, et entends ce que je vais te dire; quant à me voir, cela est interdit à tout être mortel; il ne t'est permis que d'entendre de moi les causes pour lesquelles j'es suis venu. Je suis le Dieu de ceux que tu nommes tes pères, d'Abraham, d'Isaac, et en troisième lieu de Jacob : rappelle leur souvenir à ta mémoire, et celui des bienfaits dont je les ai comblés. Je viens pour sauver le peuple hébreu qui m'appartient, en voyant les afflictions et les tourments qu'endurent mes serviteurs. Mets-toi en route, et va rendre témoignage à mes paroles, d'abord auprès des Hébreux que tu convoqueras, puis auprès du roi auquel tu communiqueras mes ordres, pour que tu conduises mon peuple hors de cette terre. » Ensuite, ayant fait succéder quelques interlocutions; Moïse s'exprime ainsi :

« Je ne suis pas éloquent, ma langue a peine à articuler, je bégaye, en sorte que je n'oserai jamais adresser la parole au roi. » A quoi Dieu répond :

« Envoie Aaron ton frère au plus tôt, après lui avoir rapporté tout ce que tu sais de moi. C'est lui qui parlera devant le roi, il tiendra de toi ce que tu as appris de ma voix. » Quant à la verge et aux autres prodiges, voici comme il en parle dans ce dialogue :

Dieu. — « Que tiens-tu à la main ? dis-le moi sans retard.

Moïse. — « C'est un bâton avec lequel je corrige les animaux et les hommes.

Dieu. — « Jette-le par terre, et fuis au plus vite; car il deviendra un dragon formidable, au point de t'étonner.

Moyse. — « Voici, je l'ai jeté. Oh ! ayez compassion de moi ! qu'il est effrayant, qu'il est monstrueux ! Ayez pitié de moi, je frémis en le voyant : tous mes membres sont saisis de tremblement.

Dieu. — « Ne crains rien : étends la main et saisis sa queue, il redeviendra un bâton tel qu'il était auparavant. Mets ta main dans ton sein, puis retire-la.

Moyse. — « J'ai fait ce que vous m'avez ordonné ; ma main est blanche comme la neige.

Dieu. — « Remets-la dans ton sein, elle redeviendra comme elle était auparavant. »

Après avoir cité ces choses et plusieurs autres, Alexandre continue : « Voici de quelle manière, dans la sortie d'Égypte, Ezéchiel s'exprime sur les signes que Dieu opéra. A l'aide de cette verge, tu leur feras tout le mal possible. D'abord le fleuve, les fontaines et tous les réservoirs d'eau ne rouleront que du sang, j'enverrai sur le terrain solide une multitude de grenouilles et des insectes venimeux, puis des cendres de fourneau qui produiront des ulcères cuisants sur les corps humains. Une espèce de mouche de chien succédera et causera des sensations douloureuses à beaucoup d'hommes de l'Égypte ; ensuite viendra la peste, et tous ceux dont le cœur est endurci, périront. Le ciel se contractera, et une grêle mêlée de feu causera la mort aux mortels, les fruits dessècheront et les corps d'animaux périront. Je ferai naître des ténèbres qui dureront trois jours entiers, j'enverrai des sauterelles qui dévasteront toutes les plantes alimentaires et l'herbe des prairies. Après toutes ces choses, je ferai mourir les premiers nés des humains, et je mettrai un terme à l'arrogance des hommes pervers ; quant à Pharaon, il n'éprouvera aucune des afflictions que je viens de dire, sinon que son fils premier-né mourra. C'est alors qu'effrayé, il renverra aussitôt le peuple. Vous direz à la multitude des Hébreux : Ce mois est pour vous le premier de l'année, celui dans lequel je guiderai le peuple dans une autre terre, terre que j'ai promise aux pères des Hébreux. Vous direz à tout ce peuple : pendant ce même mois, lorsque la lune aura parcouru la moitié de son cours, dans la nuit qui précédera, vous immolerez à Dieu la Pâque, et vous teindrez du

sang de la victime la porte de vos maisons, afin que cela serve de marque à l'ange terrible lorsqu'il passera; puis vous en mangerez la viande rôtie. Le roi alors se hâtera de vous renvoyer en masse, et lorsque vous serez sur le point de partir, je ferai une chose agréable au peuple, chaque femme recevra de sa voisine les vases et tout ce qui sert à la toilette, en or et en argent, et les vêtements, afin de se payer ainsi du salaire de leurs travaux. Comme enfin vous serez parvenus dans le lieu qui vous est destiné, après avoir marché pendant sept jours depuis celui où vous aurez quitté l'Égypte, ayez soin chaque année de manger, pendant un nombre de jours égal, des pains sans levain, et de consacrer ce temps au service de Dieu, offrant à Dieu en sacrifice, les premiers nés des animaux, et lui consacrant dans la race humaine, les premiers fruits mâles conçus dans le sein des épouses. » Il l'exprime, au sujet de la même fête de la manière dont on la célèbre: ce que le même auteur décrit avec exactitude.

« Au 10<sup>e</sup> jour de ce mois, prenez par famille d'Hébreux, des moutons et des veaux sans imperfections et conservez-les jusqu'à ce que le 14<sup>e</sup> jour vienne à luire, et vers le soir, les immolant, vous les mangerez entièrement, rôtis, avec tous les membres de la famille. Vous ceindrez vos reins, vous chaussez vos pieds de fortes chaussures (79), et vous tiendrez un bâton à la main. Car le roi aura la plus grande hâte de vous voir partir tous, et sans en excepter un seul. Lorsque vous aurez immolé la victime, vous devez vous saisir d'une poignée de branches d'hyssope que vous plongerez dans son sang, pour en teindre les deux jambages de votre porte, afin que la mort passe outre aux maisons des Hébreux. Vous conserverez pendant sept jours, où vous ne mangerez que des azymes, l'usage de cette fête consacrée au Seigneur. Aucun levain n'entrera dans vos aliments; car ce sera le terme de vos maux. Dieu a fixé ce mois pour votre délivrance (80), il sera donc pour vous le premier des mois et le commencement des années. » — Voici comment, après d'autres citations, continue Alexandre; « dans son drame intitulé, *Ἐξάγγελος*, Ezéchiel faisant apparaître un envoyé qui retrace l'inquiétude des Hébreux et la destruction des Egyptiens, dit : « Lorsque le roi Pharaon se mit en campagne, à la tête d'une multitude formée de plus de 10,000 hommes pesamment ar-

més, de toute sa cavalerie, de chars traînés par quatre chevaux, qu'accompagnaient beaucoup de généraux et d'aides de camp, l'effroi qu'inspirait cette armée régulière était universel. Les fantassins et la phalange occupaient le centre, laissant les flancs aux chars qui se livraient à des évolutions; quant aux cavaliers, il les avait partagés, une moitié à la droite et l'autre à la gauche de l'armée. Je m'informai du nombre des combattants, et j'appris qu'ils formaient un total d'un million d'hommes dans la fleur de l'âge. Quand nous fûmes en présence de l'armée des Hébreux, ceux qui se trouvaient répandus plus près de nous sur le rivage de la mer Rouge, se hâtèrent de se rassembler : les uns donnaient la nourriture à de faibles enfants, partageant avec leurs épouses les soins de leur conduite, au milieu de nombreux troupeaux et de l'embaras de leur bagage. Aussitôt tous ces êtres désarmés, prêts à être atteints, jetèrent, en nous voyant, des cris alarmants, s'arrêtèrent en versant des pleurs et levant les mains au ciel pour implorer le Dieu de leurs pères. Cette multitude était considérable. La joie au lieu de cela éclatait dans nos rangs. Nous dressâmes donc nos tentes près d'eux, dans un lieu qui se nomme Bézéléphon. Tandis que Titan, Dieu du jour, demeura dans l'ombre, nous nous tîmes en repos, voulant commencer le combat dès l'aurore, pleins de confiance dans notre nombre et l'effroi de nos armes. C'est alors que Dieu commença à faire voir ses prodiges. D'abord une colonne immense et ténébreuse se plaça entre nous et l'armée des Hébreux. Puis, leur chef Moïse prenant en main la verge qu'il tenait de Dieu, avec laquelle il avait opéré tant de funestes miracles en Egypte, frappa le dos de la mer Rouge dont les flots se divisèrent aussitôt. Les Hébreux se pressèrent en foule sur la ligne que l'onde amère avait abandonnée. Nous voulûmes sans retard nous mettre sur leurs traces; mais des ténèbres profondes nous enveloppèrent et nous arrêtèrent au milieu de notre course. Les roues des chars cessèrent de tourner sur elles-mêmes, et restèrent comme enchaînées. Une lueur semblable à celle d'un grand feu descendit du firmament à nos regards étonnés; autant que nous pûmes le conjecturer, c'était Dieu lui-même qui prenait leur défense. Mais à peine avaient-ils atteint la rive opposée, une vague

énorme, accompagnée d'un sifflement épouvantable, vint fondre sur nous. A cette vue, chacun s'écria : Fuyons vers nos demeures, pour nous soustraire à la main du Très-Haut; c'est lui qui s'est chargé de combattre pour eux et qui s'acharne à notre perte, malheureux que nous sommes. Aussitôt le chemin qui traversait la mer Rouge fut submergé et l'armée entière fut engloutie.

Puis ensuite, après une route de trois journées à partir de ce lieu (comme le rapporte aussi Démétrius, et les livres saints sont en ce point d'accord avec lui), le peuple n'ayant pas d'eau douce, mais de l'eau amère, Dieu ordonna à Moïse de jeter un certain bois dans la source, ce qui rendit l'eau potable.

De là, ils vinrent à Elim (a), où ils trouvèrent 12 fontaines et 70 palmiers. Ezéchiel fait ici intervenir un interlocuteur, dans son Εξαγγελία, lequel adressant la parole à Moïse, lui parle de ces choses et d'un oiseau qu'il a vu. Voici d'abord comme il parle des palmiers et des fontaines : « Puissant Moïse, prêtez votre attention au lieu que nous avons découvert dans cette vallée fleurie, que vous pouvez apercevoir d'ici. C'est de ce point que brillait cette lumière céleste qui, comme une colonne de feu, nous dirigeait pendant la nuit. Là nous trouvâmes une prairie ombragée des vallons frais et arrosés; le sol fertile est enrichi de productions abondantes. Douze sources s'échappent d'un même rocher, d'énormes troncs de palmiers, considérables en quantité, y regorgent de fruits; on en compte dix fois sept, et l'herbe qui les tapisse sera pour nos troupeaux un pâturage exquis. » Un peu plus bas, il en vient à la description de l'oiseau qui lui a apparue. « Après toutes ces choses, nous vîmes un animal étrange, merveilleux, tel que personne n'en a jamais vu : Il présente un volume à peu près double de celui d'un aigle, le plumage répandu sur son corps brille de couleurs différentes; son estomac est du plus vil incarnat, ses jambes d'un rouge plus terne, son col éblouissait par des reflets d'or : sa tête est semblable par la crête à celle des coqs domestiques, et sa pupille d'un jaune pâle est enfermée dans une cornée écarlate. Son chant est le plus noble qu'on puisse entendre; on aurait pu le prendre pour le roi de tous les autres oiseaux, par la manière craintive dont

(a) Exode, XV. 27. XVI. 1.

ceux-ci se pressaient derrière lui. A la tête de cette troupe, semblable à un taureau superbe, il s'avancait d'un pas rapide à notre rencontre (80). » Après quelques détails nouveaux, il recherche comment les Israélites, étant sortis de l'Égypte sans armes, avaient pu s'en procurer. Il dit qu'après avoir marché pendant trois jours et avoir offert leur sacrifice, ils retournèrent sur leurs pas. Il paraît donc qu'ils s'emparèrent des armes de ceux des Égyptiens qui n'avaient pas été submergés.

### CHAPITRE XXX.

TIRÉ D'EUPOLÉMUS, CONCERNANT DAVID, SALOMON ET JÉRUSALEM.

« Eupolémus dit dans un écrit sur la prophétie d'Elie, que Moïse prophétisa pendant 40 ans, ensuite Jésus, fils de Naüm, pendant 30 ans; car il vécut 110, et il fixa dans Siloé le saint tabernacle. Après ces temps vint le prophète Samuel; ensuite, par la volonté de Dieu signifiée à Samuel, Saul fut élu roi : il régna pendant 21 ans; après quoi David son fils eut l'autorité souveraine. (81) Ce fut lui qui subjuguait les Syriens, qui habitent sur les bords de l'Euphrate, la Commagène, les Assyriens qui sont fixés dans la Galadène, et les Phéniciens. Il fit également la guerre contre les Iduméens, les Ammanites, les Moabites, les Ituréens, les Nabatéens (82), et les Nabdéens; il entra en campagne aussi contre Suron, roi de Tyr et de Phénicie, et contraignit ces peuples à payer des tributs aux Juifs. Il lia amitié avec Vaphrés, roi des Égyptiens. David ayant voulu construire un temple à Dieu, le pria de lui montrer la place du sanctuaire. Alors il vit un ange qui se tenait au-dessus du lieu où l'autel fut consacré, dans Jérusalem, qui lui défendit d'élever un temple parce qu'il s'était souillé de sang humain, ayant fait la guerre pendant de longues années. Le nom de cet ange était Dianathan (83); il lui ordonna au contraire de remettre à son fils le soin de cette construction, et qu'il se bornât à tout préparer à cet effet, l'or, l'argent, le bronze, la pierre, les bois de cyprès et de cèdres. David ayant reçu cet avis, fit construire des vaisseaux à Élan (84), ville d'Arabie, pour les envoyer

dans l'île d'Ophir, située dans la mer Erythrée, pour y recueillir des métaux; cette île en effet renferme des mines d'or. Cet or était transporté ensuite de ce lieu en Judée. Après avoir régné 40 ans, David laissa la couronne à son fils Salomon, âgé de 12 ans, en présence du grand-prêtre Héli (85), et des chefs de chacune des 12 tribus. Il lui livra en même temps l'or, l'argent, le bronze et la pierre, avec les bois de cyprès et de cèdre, après quoi il mourut. Salomon, étant roi écrivit à Vaphrès (86), roi d'Égypte, la lettre que nous allons transcrire.

---

### CHAPITRE XXXI.

SALOMON AU ROI D'ÉGYPTE VAPHRÈS, SON AMI PAR SUCCESSION PATERNELLE,  
SALUT.

« Sachez que, par le secours du Dieu très-grand, j'ai hérité de la royauté de David, mon père, qui m'a ordonné de bâtir un temple à Dieu, créateur du ciel et de la terre. Je vous écris en même temps pour vous prier de m'envoyer des gens de votre nation qui me seconderont jusqu'à l'accomplissement de cette œuvre, ainsi qu'elle m'a été commandée. »

---

### CHAPITRE XXXII.

LE ROI VAPHRÈS AU GRAND ROI SALOMON, SALUT.

« J'ai éprouvé une joie très-vive à la lecture de votre lettre, et j'ai considéré comme un jour fortuné pour moi et toute mon armée, celui où vous avez reçu le pouvoir suprême des mains d'un prince vertueux et agréé par un aussi grand Dieu. Quant à ce que vous me mandez sur les hommes pris parmi mes sujets, je vous en envoie 80,000, et je vous fais connaître les populations auxquelles ils appartiennent : du nome Séthroite (87), 10,000; des nomes Mendésien et Sébénithe, chacun 20,000; des nomes Bousirite, Léontopolitaine et Atribitain, chacun 10,000. Ayez soin de pourvoir à leurs nécessités et, en outre, de maintenir

l'ordre parmi eux, afin de les renvoyer dans leur patrie dès que vous cesserez d'en avoir besoin. »

### CHAPITRE XXXIII.

LE ROI SALOMON, A SOURON (88) ROI DE TYR, DE SIDON ET DE LA PHÉNICIE, SON AMI ET CELUI DE SON PÈRE.

« Apprenez que j'ai recueilli par la grâce du Dieu très-grand le royaume de David, mon père, avec l'injonction de construire un temple au Dieu qui a créé le ciel et la terre. Je m'empresse donc de vous écrire pour vous prier de m'envoyer des hommes de votre peuple qui me seconderont dans ce travail jusqu'à ce que j'aie amené à son terme cette dette envers la divinité, ainsi qu'elle m'a été imposée. J'ai écrit en Galilée, dans le pays de Samarie, aux Moabites, aux Anamites, aux Galadites, de me fournir, mois par mois, des productions de leur sol, tout ce qui m'est nécessaire, dix mille coros de froment (le coros équivalant à six artabes), dix mille coros de vin (le coros de vin est égal à dix mètres); l'huile et les autres approvisionnements seront tirés de la Judée; les bestiaux destinés à la boucherie viendront de l'Arabie.

### CHAPITRE XXXIV.

SOURON AU GRAND ROI SALOMON, SALUT.

« Béni soit le Dieu qui a fait le ciel et la terre, et qui a fait choix du fils excellent d'un excellent père. Je me suis livré à la joie en lisant la lettre que j'ai reçue de vous, et j'ai béni Dieu de vous avoir fait recueillir la souveraineté. Quant à ce sur quoi vous m'écrivez, c'est-à-dire sur ceux de mes sujets que vous me demandez; je vous envoie 80,000 Tyriens et Phéniciens, ainsi qu'un architecte né à Tyr d'un père Tyrien et d'une mère Juive de la tribu de David (89); vous pouvez l'interroger sur tout ce qui, sous le ciel, a rapport à l'architecture, il vous en rendra compte et sera en état de l'exécuter. De même, vous

fercz bien d'écrire aux éparques des diverses résidences pour qu'ils pourvoient aux besoins de tous les ouvriers qui vous sont envoyés. »

Ayant donc pris l'assurance que les amis de son père lui resteraient fidèles, Salomon parcourut la montagne de Liban, et avec l'aide des Tyriens et des Sidoniens, en rapporta les bois que son père avait fait couper d'avance, prenant la mer jusqu'à Joppé, et de là les transportant par terre jusqu'à Jérusalem. Il commença la construction du temple de Dieu étant âgé de treize ans, employant à cette œuvre les nations que nous venons de nommer; les douze tribus juives fournissaient à ces 160,000 ouvriers tout ce qui leur était nécessaire, chaque tribu pendant la durée d'un mois. Les fondations furent jetées sur un espace en longueur et largeur de 60 coudées (90), la largeur des murs de la fondation étant de 10 coudées. C'était la mesure que le prophète de Dieu, Nathan, lui avait commandée. La bâtisse se composait alternativement d'une travée en pierre et d'un enchevêtrement en bois de cyprès, les deux parties étant liées entre elles par des crampons de fer à queue d'aronde, du poids d'un talent. Le tout était construit de manière que les parements extérieurs, étant de fort bois de cèdre ou de cyprès, dissimulaient entièrement la construction en pierres de l'intérieur. Le temple était tout doré en dedans par des applications de briques d'or d'une dimension de cinq coudées qui étaient assujetties par des clous d'argent du poids d'un talent, en forme de gorge et au nombre de 4 pour chaque brique; il était ainsi doré du pavé jusqu'au comble; le plafond était revêtu de lambris d'or et la couverture était en bronze formée de plaques coulées et soudées.

« Il fit faire deux colonnes de bronze dorées entièrement, de l'or le plus pur à l'épaisseur d'un doigt; ces colonnes étaient égales en hauteur au temple; la largeur de chacune d'elles, mesurée à la circonférence, était de dix coudées (91). Il les plaça devant le Saint des saints (92), l'une à droite, l'autre à gauche; il fit faire aussi dix candelabres d'or pesant chacun dix talents (93), prenant pour modèle celui que Moïse avait placé dans la tente du témoignage; il les plaça de chaque côté du tabernacle, les uns à la droite, les autres à la gauche. Il fit des lampes

d'or au nombre de soixante-dix, en sorte que chaque candelabre portait sept de ces lampes. Il fit construire les portes du temple qu'il décora en or et en argent et qu'il recouvrit de lambris de cèdre et de cyprés; il éleva un portique au côté septentrional du temple, et le soutint par 48 colonnes de bronze; il disposa également une baignoire de bronze de la longueur de 20 coudées, d'une égale largeur et de 5 coudées de haut; elle reposait sur un cercle qui la dépassait d'une coudée. Sa destination était de laver les pieds et les mains des prêtres lorsqu'ils entraient dans le temple. Les supports de cette même baignoire étaient au nombre de douze, fondus et tournés, de hauteur d'homme. Ces soutiens furent placés inférieurement à la baignoire. A droite de l'autel des sacrifices, il fit faire une estrade de bronze de la hauteur de 2 coudées, à la suite de la baignoire, afin que le Roi s'y plaçât lorsqu'il viendrait prier, et qu'il fût vu par tout le peuple des Juifs. Il éleva l'autel des sacrifices dans la dimension de 25 coudées sur 20, sur une hauteur de 12 coudées; il fit deux filets (94) de bronze formés de chaînons enlacés, et disposés sur des machines placées au-dessus du temple, de 20 coudées d'étendue, de manière à en couvrir et ombrager tout le comble. A chaque filet étaient suspendues des clochettes d'airain pesant un talent chacune et au nombre de 400. Il fit faire tous ces filets pour mettre les clochettes en branle, afin d'écarter les oiseaux, de les empêcher de se percher sur le temple, de faire des nids sous les larmiers des portes et des portiques et de souiller par leurs ordures le lieu saint. Il enceignit la ville entière de Jérusalem de murailles avec tourset fossés et se fit construire à lui-même un palais. D'abord cet édifice (ἀνάκτορον) fut appelé (Ἱερόν Σολομώνος) temple de Salomon; puis, par corruption du mot hiéron, la ville entière prit le nom de Hiérousaïem, que les Grecs transformèrent dans un nom qui s'en rapproche, Hiérosolyme. Après avoir achevé le temple et terminé l'enceinte des murailles de la ville, Salomon vint à Selom pour y offrir un sacrifice en holocauste au Seigneur, formé de mille bœufs; puis, ayant pris le tabernacle et l'autel du sacrifice, aussi bien que tous les ustensiles qu'avait fait façonner Moïse, il les transporta à Jérusalem, et les plaça dans le Saint des saints. Il y introduisit aussi l'arche sainte,

l'autel d'or, le chandelier et la table, ainsi que tous les autres ustensiles sacrés, comme le lui avait commandé le prophète. Alors il immola au Seigneur le sacrifice gigantesque composé de 2000 moutons et de 3500 veaux. La totalité de l'or employé dans les deux colonnes et le reste du temple s'élève au poids de 4,600,000 talents; les clous, aussi bien que les ornements d'argent, s'élevèrent à 1232 talents; le bronze qui servit à la baignoire, aux colonnes et au portique, formait un poids de 18,050 talents. Salomon renvoya les Egyptiens et les Phéniciens chacun dans leur patrie, après leur avoir donné individuellement dix sicles d'or (Le sicle vaut le talent) (95). Il envoya au roi d'Egypte, Vaphrès, 10,000 mesures d'huile, 1000 artabes de dattes, 100 cruches de miel et des aromates; il envoya à Suron, dans Tyr, une colonne d'or, que celui-ci consacra dans le temple de Jupiter.

Théophile déclare que Salomon fit l'envoi au roi de Tyr de tout l'or qui lui resta après la construction; celui-ci en fit fondre une statue représentant sa fille de grandeur naturelle, puis une colonne d'or creuse dans laquelle on renfermait cette statue.

Eupolémus dit que Salomon fit faire mille boucliers du poids de 500 pièces d'or chacun. Il vécut 52 ans, dont il régna 40.

#### CHAPITRE XXXV.

TIRÉ DE TIMOCHARÈS, CONCERNANT JÉRUSALEM DANS SON HISTOIRE  
D'ANTIOCHUS.

Timocharès (96), dans l'écrit qu'il a composé sur Antiochus, donne à Jérusalem une circonférence de 40 stades; il déclare que c'est une ville presque imprenable, étant entourée de toutes parts de précipices abruptes. La ville est abondamment pourvue d'eau; à ce point que les jardins environnants sont arrosés par les eaux qui coulent de la ville. La contrée intermédiaire depuis les dehors de la ville jusqu'à 40 stades de dis-

tance, est complètement aride; au delà de ces 40 stades, elle redevient arrosée.

---

### CHAPITRE XXXVI.

#### TIRÉ DU SCHÆNOMÈTRE DE SYRIE SUR LA MÊME VILLE.

L'ouvrage intitulé *Schœnomètre de Syrie*, dans sa première partie, dit que Jérusalem est dans une position élevée et abrupte, qu'une partie de la muraille est construite de pierres polies, mais que la majeure partie l'est de pierres noyées dans la chanx. Le périmètre de la ville embrasse 28 stades (97), elle contient une source qui verse d'abondantes eaux.

---

### CHAPITRE XXXVII.

#### DE PHILON SUR LES EAUX QUI SORT DANS JÉRUSALEM.

Philon, dans son poème sur Jérusalem, dit qu'il y a une source dont l'eau tarit en hiver, et déborde pendant l'été. Voici comme il en parle dans son premier livre (98) :

« En revenant d'en haut, vous verrez la source la plus merveilleuse que je connaisse, qui remplit le lit profond de son cours majestueux par des ondes qui reviennent en abondance; » et ce qui suit. Quant à cette richesse d'eau qui la remplit, il ajoute plus bas : « Le cours qui vient des hauteurs, entraînant dans sa rapidité les eaux de neige, et apportant la joie, suit une pente sinueuse sous les monts couverts de forteresses, et montre, au grand étonnement des peuples, un lit précédemment tapissé d'un sable aride, transformé en un fleuve dont les yeux contemplant de loin l'abondance; » et ce qui vient à la suite. Après quoi il parle aussi de la source du grand prêtre et indique la manière dont elle a été dérivée en ces termes : « Des tuyaux cachés sous la terre qui verse les eaux, vomissent à gros bouillons l'onde qu'ils renferment, » et tout ce qui suit. Mais en voilà assez des emprunts faits à Alexandre Polyhistor.

## CHAPITRE XXXVIII.

TIRÉ D'ARISTÉE SUR LE MÊME SUJET (a).

A l'égard des eaux qui sont dans Jérusalem, Aristée, dans le livre qu'il a écrit sur la traduction de la loi des Juifs, rapporte ce qu'on va lire : « Le saint des saints (99) regarde l'aurore, et l'opistodome est tourné au couchant : tout le sol est pavé de pierres plates, et des pentes sont ménagées, suivant l'opportunité des lieux, pour l'écoulement des eaux ; elles sont indispensables pour déterger le sang des victimes, car dans les jours de fêtes, on y amène des milliers de bestiaux, aussi a-t-on eu soin que l'amas d'eau ne fit jamais défaut. Cette eau provient d'une source placée dans l'intérieur, source intarissable et abondante. Indépendamment de cette irrigation naturelle, il existe sous terre de merveilleux et innombrables réservoirs qui, autant que j'ai pu m'en convaincre, occupent une surface de cinq stades à partir des fondations du temple. A ces réservoirs s'adaptent d'innombrables tuyaux, qui portent l'eau dans toutes les directions d'écoulement : tous sont en plomb, placés tant sous le pavé que dans l'épaisseur des murs, et revêtus d'un enduit en mortier très-solide, car on n'a rien épargné dans l'exécution de ces travaux. »

## CHAPITRE XXXIX.

TIRÉ D'EPHOLÉMUS SUR LE PROPHÈTE JÉRÉMIE.

Après tout cela, le Polyhistor ayant fait mention des prophéties de Jérémie, je serais complètement excusable de passer ce morceau sous silence ; le voici donc : « A ce prince succéda Joachim ; c'est sous son règne que le prophète Jérémie prophétisa. Ayant été envoyé par Dieu, pour reprendre les Juifs qui immolaient des victimes à une idole d'or du nom de Baal, et pour annoncer les malheurs qui devaient

(a). Tome 2, p. 112, du Joseph d'Hovercamp.

les atteindre, le roi Joachim forma la résolution de brûler vif le prophète; celui-ci dit au roi que les bois qu'il avait ramassés dans ce dessein serviraient aux Babyloniens pour faire leur cuisine; que quant aux Hébreux traînés en servitude, ils iraient ouvrir les canaux de dérivation du Tigre et de l'Euphrate. »

« Le roi des Babyloniens, Nabuchodonosor, ayant entendu parler des prédictions de Jérémie, engagea Astibarès (100), roi des Mèdes, à se joindre à lui pour entreprendre cette guerre. Ayant donc réuni une armée de Babyloniens et de Mèdes de 180,000 hommes d'infanterie, 120,000 de cavalerie, et de 10,000 chars armés, il détruisit d'abord Samarie, la Galilée, et Scythopolis, aussi bien que le pays de Galaad, habité par les Juifs; puis il s'empara de Jérusalem, et prit vivant Joachim, roi de cette ville. Quant à l'or, l'argent et le bronze renfermés dans le temple, l'en ayant extrait, il l'envoya à Babylone, sauf l'arche et les tables de la loi qui y étaient contenues; ce fut Jérémie qui les conserva. »

## CHAPITRE XL

DE BÉROSE SUR LA CAPTIVITÉ DES JUIFS, SOUS NABUCHODONOSOR; SUR LES ROIS DE BABYLONE DEPUIS NABOPOLASSAR JUSQU'À LA RUINE DE CET EMPIRE PAR CYRUS, TIRÉ DE JOSEPHE CONTRE APION, LIV. I, P. 450.

Il est nécessaire de rattacher à ce qui vient d'être dit, ce qui concerne la captivité des Juifs sous Nabuchodonosor. « Celui-ci étant entré en campagne contre le rebelle (101), et lui ayant livré bataille, se saisit de lui, et fit rentrer de nouveau ce pays sous sa domination. A cette époque il advint à son père Nabopolassar, d'être atteint de maladie, dans la ville des Babyloniens, et de succomber, après un règne de 21 ans (102). Ayant eu promptement connaissance de la mort de son père, Nabuchodonosor mit ordre aux affaires d'Égypte et des autres pays, ayant prescrit à quelques-uns de ses amis ce qu'on devait faire des prisonniers des Juifs, des Phéniciens et des Syriens, et des peuples qui s'étaient alliés à l'Égypte, il se rendit en Babylone. »

Après d'autres récits, il ajoute : « Nabuchodonosor donc, après avoir commencé la construction de la muraille que nous venons de dire, tomba dans une maladie dont il mourut après un règne de 43 ans. Son fils, Evilmérôdach (103), succéda à son empire; mais s'étant mis au-dessus des lois, et se livrant à toutes sortes de violences dans le gouvernement de ses états, ce prince périt victime des embûches que lui tendit Nériglissar, époux de sa sœur, après un règne de 2 ans. Après lui avoir ôté la vie, Nériglissar, (104) l'auteur de cette perfidie, usurpa le pouvoir et régna 4 ans. Son fils Labassoarchadas (105), régna étant encore enfant pendant neuf mois; mais ses amis ayant découvert en lui des penchants vicieux, conspirèrent contre ses jours et le massacrèrent; les conspirateurs s'étant réunis, déférèrent d'un commun accord la couronne à Nabonnide, l'un des habitants de Babylone qui avaient trempé dans le complot (106). Sous son règne, les murailles de brique cuite et d'asphalte qui défendaient la ville de Babylone du côté du fleuve, furent terminées. Il avait déjà régné 17 ans, lorsque Cyrus s'étant mis en marche de la Perse, avec une armée nombreuse, et ayant mis à feu et à sang toutes les autres parties de l'empire, s'avança dans la Babylonie. Nabonnide ayant eu connaissance de son invasion, marcha à sa rencontre à la tête de son armée; mais ayant livré bataille, il fut vaincu et s'enfuit accompagné de peu de monde, dans la ville des Borsippiens, où il fut investi. Cyrus ayant pris Babylone, et ayant donné l'ordre de démolir les murs extérieurs de cette ville, parce qu'ils semblaient présenter trop de difficultés pour la réduire, porta son camp vers Borsippe, pour y assiéger Nabonnide; mais celui-ci n'osant pas affronter les hasards d'un siège, se rendit, avant qu'il fût commencé. Cyrus le traita avec bonté, et lui ayant donné pour demeure la Carmanie, l'éloigna de la Babylonie. Nabonnide y passa le reste de ses jours et y termina sa carrière. » Josèphe continue : « Ces récits historiques sont tout à fait en harmonie avec nos livres dont ils confirment la vérité. Il y est écrit que la 18<sup>e</sup> année de son règne, Nabuchodonosor dévasta notre temple qui resta détruit pendant 70 ans (107). La deuxième année du règne de Cyrus, les fondements du temple furent jetés, et la dixième (108) du règne de

Darius cette construction fut terminée. Ces paroles sont de Joseph. Je trouve dans l'écrit d'Abydénus sur les Assyriens, les choses suivantes relativement à Nabuchodonosor (109).

## CHAPITRE XLII.

### D'ABYDÈNE, DANS SON ÉCRIT SUR NABUCHODONOSOR.

Mégasthène dit que Nabuchodonosor fut plus valeureux qu'Hercule, qu'il fit la guerre en Lybie et en Ibérie (Espagne); soumit ces pays à ses lois, et en tira des colonies qu'il établit sur la rive droite du Pont; après quoi les Chaldéens ajoutent: qu'ayant été saisi d'une fureur envoyée par une divinité inconnue, il monta au sommet de son palais et s'écria: ô Babyloniens, je suis ce Nabuchodonosor (prédit) et je vous annonce un malheur qui vous est réservé, et que ni mon aïeul Belus, ni la reine Beltis n'ont eu le pouvoir d'engager les Parques à détourner de vous: le mulet Perse (110) va venir et il aura vos propres divinités pour auxiliaires; il traînera l'esclavage à sa suite, le Mède sera son complice, lui qui faisait la gloire de l'Assyrie. Hélas! plutôt à Dieu, qu'avant de trahir ses concitoyens, une charybde ou une mer l'eût englouti tout entier, de manière qu'il n'en restât plus de trace, ou qu'ayant pris une route différente, il se fût lancé dans le désert où l'on ne voit pas de villes, où l'on ne reconnaît nulle trace du pas des hommes; les bêtes sauvages y ont leur pâture, les oiseaux les parcourent en volant: il aurait dû y vivre seul au milieu des rochers et des précipices; et quant à moi! il aurait mieux valu que je terminasse ma carrière avant d'avoir connu ces funestes révélations (111). Après avoir proféré cet oracle, Nabuchodonosor disparut aussitôt. Son fils Evilmalourouscas régna après lui; mais son beau-frère Nériglissar l'ayant assassiné, il laissa pour roi son fils Labassoaraschos; celui-ci ayant péri d'une manière violente, on déclara roi Nabannidochos, qui n'avait aucun degré de parenté avec lui. C'est à lui que Cyrus, ayant pris Babylone, donna la satrapie de Carmanie. Quant à l'opinion que Nabu-

chodonosor fonda et fortifia Babylone, voici ce qu'en dit le même auteur (112) :

« Toute cette contrée, dans le principe, n'était qu'un vaste étang qu'on appelait θάλασσα (mer) : Belus fit cesser cet état de choses, en distribuant à chacun une portion de terrain ; et il environna Babylone d'une muraille ; mais par la suite des temps tous ces travaux avaient disparu (113). Nabuchodonosor releva de nouveau les murailles, qui durèrent jusqu'à la conquête des Macédoniens, étant fermées par des portes d'airain (114). » Après d'autres récits, il ajoute :

« Nabuchodonosor ayant reçu l'empire, dans l'espace de quinze jours, construisit une triple enceinte autour de Babylone, détourna le fleuve (115) Armaclé, ainsi que l'Alcanon (116) qui est un bras de l'Euphrate, au-dessus de la ville de Sipara (117). Il avait creusé un lac, dont le périmètre était de 40 parasanges, d'une profondeur de 20 orgyes ; il y avait adapté des écluses qui, en s'ouvrant, arrosaient toute la plaine : ils les nomment Ochetognomons, ou canaux d'irrigation. Il construisit également une forteresse sur les bords de la mer Erythrée ; on donne à cette ville le nom de Teredon, ce fut pour s'opposer aux incursions des Arabes. Il environna le palais royal d'arbres, ce qu'il nomma jardins suspendus. »

J'ai cru devoir rapporter ce morceau de l'ouvrage ci-dessus, à cause de ce qu'on lit dans la prophétie de Daniel, savoir, que Nabuchodonosor se promenant à Babylone dans le temple du palais, enflé d'orgueil, proféra d'inspiration les paroles qui suivent : N'est-ce pas là cette grande Babylone, que j'ai bâtie pour être le séjour de ma royauté dans le développement de ma puissance et pour l'honneur de ma gloire (a) ? A peine ce discours était-il sorti de sa bouche, qu'il éprouva la catastrophe qui bouleversa toute son existence. En voilà suffisamment sur ce sujet. Pour conclure ce livre, ajoutons un extrait du traité de Josèphe sur l'antiquité des Juifs, dans lequel il rapporte textuellement les propres expressions d'une foule d'écrivains, et termine en ces termes :

(a) Daniel. 4. 27.

## CHAPITRE XLII.

## DU PREMIER LIVRE DE JOSEPHE SUR L'ANTIQUITÉ DES JUIFS.

« Toutefois, il doit suffire à la démonstration de notre antiquité, d'alléguer les annales authentiques des Syriens, des Chaldéens et des Phéniciens, et après ces documents les nombreux écrivains grecs que nous avons invoqués, auxquels il convient d'adjoindre Théophile, Théodote, Mnaséas, Aristophane, Hermogène, Euhémère, Comon (118) Zopyrion, et beaucoup d'autres encore; car je n'ai pas eu en ma possession tous les auteurs qui se sont appliqués à nous faire connaître. La plupart de ces mêmes historiens ont altéré la vérité dans le récit des premiers temps de notre histoire, parce qu'ils n'ont pas fait usage de nos livres saints; mais tous, d'un sentiment unanime, ont rendu témoignage à notre antiquité, qui est la seule chose en question pour le moment. Néanmoins Démétrius de Phalère, Philon l'ancien et Eupolemus, se sont peu écartés de la vérité, et cette aberration de leur part est d'autant plus excusable, qu'il ne leur était pas donné de pouvoir suivre pas à pas, avec l'exactitude la plus minutieuse, nos écrits particuliers. » C'est ainsi que Josèphe s'exprime. Et quiconque se donnerait la peine de parcourir le traité de cet écrivain sur l'antiquité des Juifs (*traité contre Apion*), y trouverait de nombreux témoignages à cet égard, d'accord avec ceux que nous avons allégués; indépendamment de cela, d'autres auteurs tant anciens, que modernes, attestant les mêmes faits et joignant leurs suffrages à ceux que nous avons invoqués, se pressent en foule; mais dans l'intérêt de l'ordre que nous avons adopté pour la rédaction de cet ouvrage, nous croyons devoir omettre de citer leurs paroles, laissant le soin de les rechercher et de les discuter à ceux qu'un pareil travail peut intéresser. Quant à nous, nous passerons à l'exposition de ce qui nous reste à prouver.

---

---

**LIVRE DIXIÈME.****CHAPITRE I<sup>er</sup>.**

**QUE LES GRECS DOIVENT AUX BARBARES LES PLUS ESTIMABLES DE LEURS  
SCIENCES ET DE L'ANTIQUITÉ DES HÉBREUX.**

Ayant fait précéder l'exposition des causes pour lesquelles nous avons préféré la philosophie des Hébreux à celle des Grecs, et les motifs par lesquels nous avons admis leurs livres sacrés; après avoir montré que les Grecs eux-mêmes n'ont pas méconnu l'existence de ce peuple, qu'ils ont positivement nommé, dont ils ont admiré les institutions sociales et domestiques; qu'ils ont fait un grand état de sa royale métropole et de toute son histoire; nous ajouterons que non-seulement ils ont rappelé la mémoire de leurs saintes écritures, mais qu'ils se les sont proposés comme modèles dans l'enseignement d'une doctrine semblable à la leur, par la divulgation des dogmes propres à élever l'âme à un haut degré de perfection. Et de même que chacun de ceux qui se sont fait un nom dans la Grèce, ont rapporté des divers pays barbares qu'ils ont parcourus, comme je le ferai bientôt voir, l'un la géométrie, l'autre l'arithmétique, celui-ci la musique, celui-là l'astronomie, un autre la médecine, puis les premiers éléments de la grammaire, enfin les inventions innombrables des arts et les institutions qui embellissent notre existence; comme déjà les livres précédents ont prouvé que l'opinion concernant la pluralité des dieux, que les mystères, puis les histoires et récits fabuleux à l'égard de ces mêmes dieux, ainsi que les explications allégoriques des fables, et tout l'ensemble des erreurs superstitieuses, avaient été importés de chez les Barbares, lorsque les plus anciens Grecs voyageant dans une grande partie de l'univers, non comme des êtres infortunés, mais animés de l'amour de la science, avaient tenu de l'hospitalité des nations barbares ces traditions dont ils ont composé, à l'usage de leurs compatriotes, une théologie dont

nous avons dévoilé le secret : de même tout ce qui a rapport au culte d'un Dieu unique et universel, les dogmes qui traitent des plus grands intérêts de l'âme ( ce qui embrasse les questions essentielles de la philosophie ), n'ont pu être puisés ailleurs que chez les Hébreux, comme nous en donnerons bientôt la démonstration. Que si l'on niait cette vérité, en soutenant qu'on pouvait s'élever à la composition d'un corps de doctrine pareille par la seule méditation et par l'étude de la nature, nous admettrons cette possibilité, non pour ces vérités venues d'en haut, et révélées aux seuls Hébreux par des théologiens, doués du don de prophétie ; mais pour celles dues sinon à tous, du moins à quelques génies illustrés dans la Grèce, et aux discussions philosophiques des écoles entre lesquelles il existe une sorte de rivalité. Et encore que le nombre de ceux qui ont fait de semblables découvertes soit très-restreint, d'après le proverbe qui dit, que les belles choses sont difficiles (1) ; comme néanmoins ceux qui tiennent le premier rang parmi les philosophes, pour augmenter leur propre célébrité, ont encore cherché à éclipser les rivaux qui pouvaient partager leur gloire, on ne doit point s'étonner s'ils mettent tout en œuvre pour ravir (2) aux Hébreux les dogmes qu'ils leur doivent, lorsque non-seulement ils s'accordent pour dépouiller les Egyptiens, les Chaldéens et les autres nations barbares, des découvertes qui leur appartiennent ; mais que même on les surprend se pillant l'un l'autre par rivalité d'auteurs, se glorifiant (3) comme d'un travail personnel, des larcins qu'ils se sont faits, soit en expressions, soit en pensées, ou pour des portions entières d'ouvrages. Et ne croyez pas que cette accusation vienne de moi seul : veuillez épouter de nouveau les hommes les plus savants, qui donnent la preuve de ces plagiats réciproques. Puisque nous avons abordé cette question, il est nécessaire d'y jeter un coup d'œil rapide, qui fera voir quelle est la manière d'agir de nos adversaires. Notre Clément, dans le sixième livre des Stromates, a traité largement cette preuve. Prenez-le donc d'abord, et lisez ses propres paroles.

CHAPITRE II.

DE CLÉMENT SUR LE PLAGIAT DES ÉCRIVAINS GRECS.

« Ayant porté (a) jusqu'à l'évidence, la preuve que le génie des Grecs s'est éclairé des lumières de la vérité, qui brille dans les écritures qui nous ont été données; ce qui irait jusqu'au point de pouvoir dire d'eux, si le terme n'était pas injurieux, qu'ils sont convaincus du vol de la vérité; continuons cette démonstration, en citant les Grecs eux-mêmes, en témoignage des larcins qu'ils se sont faits. Car, ceux qui ouvertement se pillent entre eux, justifient l'opinion qu'ils sont des voleurs; et qu'ayant reçu de nous (4) la vérité, ils ont dû se l'approprier, pour la répandre furtivement parmi leurs compatriotes. Si, en effet, ils n'ont pas respecté les leurs, à combien plus forte raison n'auront-ils pu s'abstenir de porter la main sur notre bien. Je garderai le silence sur ce qui est des dogmes de philosophie, puisque ceux qui se sont érigés en chefs de sectes confessent, dans leurs écrits, qu'ils se rendraient coupables d'ingratitude, s'ils ne rapportaient pas à Socrate l'honneur des dogmes principaux qu'ils avouent tenir de lui. Me contentant donc d'un petit nombre de témoignages, empruntés à des auteurs souvent cités, et jouissant parmi les Grecs d'une estime générale, je ferai ressortir l'espèce de leurs larcins, en puisant indifféremment dans les différentes époques de leur histoire, puis je retournerai à l'accomplissement du plan que je me suis tracé (5). »

S'étant exprimé en ces termes, comme dans une sorte de préambule, Clément ajoute immédiatement les preuves de ce qu'il avance, preuves tirées d'une foule d'exemples, d'abord de ceux des poètes qui ont dérobé à d'autres poètes les vers qu'il cite, en en justifiant par le rapprochement des passages comparés (b). Après quoi il ajoute ce qui suit. « En sorte (6), que nous ne trouvons à l'abri de cette imputation, ni la philosophie, ni l'histoire, ni l'art oratoire, ce dont un petit nombre

(a) Stromat. VI. p. 757. — (b) Stromat. VI. p. 748.

d'exemples suffiront pour convaincre.» Il fait suivre cette assertion de morceaux tirés d'Orphée, d'Héraclite, de Platon, de Pythagore, d'Hérodote, de Théopompe, de Thucydide, de Démosthène, d'Eschine, de Lysias, d'Isocrate et de mille autres, dont il n'est pas besoin que j'enregistre ici les paroles, puisque l'ouvrage de ce grand homme subsiste, et qu'on peut facilement y trouver les garanties des faits qu'il allègue. Puis il ajoute : (a) « Ces différentes espèces de plagiat de pensées, étant telles que je viens de les rapporter, chacune de ceux qui veulent en acquérir une démonstration évidente peuvent en faire la recherche; je n'en dirai pas plus à cet égard. Maintenant, je vais donner la preuve que ce ne sont pas seulement des pensées ou des expressions qu'ils se sont appropriés, comme on l'a montré (7), mais que leurs larcins vont ouvertement à s'attribuer des récits entiers, comme j'en donnerai la conviction; ils ont donc transporté dans leurs propres écrits, des relations entières qu'ils avaient dérobées à d'autres écrivains. Ainsi Eugamon (8) de Cyrène a pris dans Musée tout le livre qui traite des Thesprotes.» Après avoir donné encore un grand nombre de preuves de cette vérité, il ajoute en terminant (b) : « Ma vie ne suffirait pas, si j'essayais de parcourir un à un les plagiats volontaires des Grecs, pour prouver qu'ils s'approprient la découverte des dogmes les plus excellents de leur philosophie, qu'ils nous ont dérobés. Cependant ils ne se sont pas contentés, comme cela est prouvé, de dérober des dogmes aux barbares; mais, de plus, imitant les actes de la puissance divine opérés parmi nous d'une manière merveilleuse, en faveur des hommes qui ont vécu saintement, et pour notre conversion, ils les ont remaniés et transformés en merveilles de la mythologie hellénique. Et si nous leur demandions si (9) ce qu'ils racontent est vrai ou faux? Faux, il ne l'avoueraient pas; car comment peut-on, de gaieté de cœur, se donner le cachet de la sottise la plus grande, en s'avouant coupable de mensonges dans ses écrits? Ils affirmeraient donc forcément que leurs récits sont véridiques. Or, comment ne pas se refuser à croire, comme leur étant arrivées, des choses que Dieu a opérées miraculeusement, en faveur de Moïse et des autres prophètes ?

(a) Stromat. VI. 751.—(b) Stromat. VI. p. 762.

« Le Dieu tout-puissant embrassant dans sa Providence toute la race humaine, appelle au salut les uns par les commandements, les autres par les menaces, ceux-ci par des signes et des prodiges, ceux-la par de doux avertissements. Or, les Grecs ayant éprouvé une sécheresse prolongée qui avait désolé toute la contrée, et tari dans leur germe la reproduction des fruits, ceux des habitants qui échappèrent, dit-on, aux dangers directs de l'intempérie, pressés par la disette, vinrent en suppliants au temple de Delphes et interrogèrent la Pythie sur ce qu'ils devaient faire, pour se soustraire aux maux auxquels ils étaient en proie. La prêtresse leur répondit que le seul moyen d'éloigner d'eux le fléau serait qu'ils eussent recours aux prières d'Æaque. Æaque donc s'étant laissé persuader par eux, il monta sur le sommet du mont Hellénique, élevant des mains pures vers le ciel, invoquant Dieu, le père commun des hommes; pour qu'il eût pitié de la Grèce infortunée. Il eut à peine achevé sa prière qu'un tonnerre d'heureux augure fit entendre des roulements modérés, toute l'atmosphère se remplit de nuages, des pluies abondantes et continues tombant avec fracas pénétrèrent dans le sol : de là une profusion de fruits de toute espèce vint apporter la richesse et la prospérité; et une récolte réparatrice fut due aux prières d'Æaque (10).

« Samuel, dit la Sainte Ecriture, invoqua le Seigneur, et le Seigneur fit entendre sa voix, et la pluie vint au jour nécessaire pour la récolte. Vous voyez que c'est Dieu qui fait pleuvoir sur les bons et sur les méchants par le moyen des puissances soumises à ses ordres; » et ce qui suit.

Clément attaché à ce récit des nombreuses et irréfragables preuves qu'il a découvertes et qui établissent que les Grecs étaient des plagiaires; mais si son témoignage vous paraît suspect, en ce que, pareillement à nous, il a préféré la philosophie des Barbares à celle des Grecs, laissons-le; encore bien que ce ne soit pas par ses paroles, mais par celles des Grecs eux-mêmes, qu'il a prouvé la vérité de son opinion. Mais que diriez-vous si vous appreniez de vos fameux philosophes les mêmes choses qu'il a dites? accueillez donc leurs témoignages.

## CHAPITRE III.

DE PORPHYRE, SUR CE QUE LES GRÈCS ÉTAIENT PLAGIAIRES, TIRÉ DU PREMIER LIVRE DE L'ENSEIGNEMENT PHILOLOGIQUE.

« Lorsque Longin, célébrant par un banquet, à Athènes, l'anniversaire de Platon (11), nous avait invités en grand nombre, là se trouvaient Nicagoras, le sophiste (12); Major (13); Apollonius, le grammairien; Démétrius, le géomètre; Prosenès, le péripatéticien et le stoicien, Calietès, près desquels j'étais couché (14) en septième. Le repas étant déjà avancé, et la conversation étant tombée, entre autres choses, sur l'historien Ephore; Écoutons, dit-il, quel est ce bruit à l'occasion d'Ephore (Caestre et Maxime entamaient une dispute). Celui-ci préférerait Ephore à Théopompe; Caestre au contraire le traitait de plagiaire: Qu'est-ce qu'Ephore a réellement en propre? n'a-t-il pas transporté dans son histoire jusqu'à trois mille lignes entières de Daïmaque (15), de Callisthène et d'Anaximène (16)? A quoi le grammairien Apollonius repartit: Eh! ne savez-vous pas que ce Théopompe, à qui vous donnez la préférence, est atteint du même mal? n'a-t-il pas copié jusqu'aux expressions de l'Aréopagitique d'Isocrate, dans le onzième livre des Philippiques?

Ὅτι τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν οὐδὲν αἰετὸ καὶ αἰετὸ παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις (Isocr., Areop., § 2.)

Et ce qui suit (qu'aucun des biens ou des maux n'arrive jamais seul aux hommes). Et cependant, il se place au-dessus d'Isocrate, et a soin de nous dire que ce dernier a été vaincu par lui dans le concours des panégyriques de Mausole, lui, son disciple. Il fait encore disparaître la trace de ses larcins (17), en transportant aux uns ce qui est arrivé aux autres, en sorte qu'il se rend coupable de mensonge par cette manière. En effet, Andron, ayant relaté dans son trépied, sous le nom de Pythagore, les prédictions qui furent faites par ce philosophe, et ayant dit qu'ayant eu soif à Métaponte, il fit tirer de l'eau d'un certain puits, et qu'en ayant bu, il annonça que dans trois jours il y aurait un tremblement de terre. Il ajouta, après avoir

donné plusieurs autres explications : Eh bien, tout ce qu'Andron (18) a attribué à Pythagore, Théopompe le lui a dérobé; car s'il l'avait raconté de Pythagore, aussitôt tout le monde s'en serait aperçu et se serait écrié : J'aurais bien pu en dire autant; au lieu qu'il a rendu le plagiat méconnaissable (19) en changeant le nom. Il a fait usage des mêmes faits, et substitué un autre nom : c'est Phérécyde de Syros qu'il fait intervenir comme ayant prédit ces choses; il ne masque pas son larcin à l'aide du nom seulement, mais aussi en déplaçant les lieux. Andron avait dit que la prédiction du tremblement de terre avait eu lieu à Métaponte; Théopompe en place la scène à Syros (20). Ce n'est pas de Mégare en Sicile (21), mais de Samos qu'il dit qu'on a vu ce qui est relatif au vaisseau, et il a changé la prise de Sybaris en celle de Messine; mais pour paraître dire quelque chose de nouveau, il a ajouté le nom de l'étranger qu'il dit s'appeler Périlaüs (22).

« Pour ma part, dit Nicagoras, en parcourant les Helléniques de cet historien et ceux de Xénophon, j'ai acquis la preuve qu'il avait interpolé un grand nombre de passages de ce dernier; et ce qu'il y a de fâcheux, c'est qu'il les a changés en plus mal. J'en donnerai pour exemple la conférence entre Pharnabaze et Agesilas (livre IV, chap. 1<sup>er</sup>, § 29 des Helléniques de Xénophon), et les conversations qu'ils eurent, la foi qu'ils se donnèrent; ce qui est écrit avec autant de grâce que de dignité dans le quatrième livre de Xénophon. Ayant transporté ces mêmes récits dans le onzième livre de ses Philippiques, Théopompe les a rendus sans mouvement, sans intérêt et d'une manière tout-à-fait aride, précisément à cause de son plagiat : voulant donner de la force et du fini à son style, il a allangui sa narration, et lui a donné l'apparente hésitation d'un temporisateur, corrompant tout ce qu'il y a d'animé et d'énergique dans le récit de Xénophon. Lorsque Nicagoras eut terminé : Comment serions-nous étonnés, dit Apollonius, que Théopompe et Ephore aient éprouvé les atteintes de la maladie du plagiat, quand nous voyons que Ménandre lui-même (23) a été infecté de ce vice, et qu'Aristophane le grammairien, malgré l'excessive tendresse qu'il lui porte, n'a pas pu s'empêcher de lui en faire doucement le reproche, en opposant ses larcins aux pas-

sages semblables qu'il s'est appropriés. Mais Latinus a dévoilé tous les vols qu'il a commis, dans les six livres qui portent pour titre : *Des choses qui n'appartiennent pas à Ménandre*. De même que Philostrate d'Alexandrie (24), a composé tout un livre sur les plagiats de Sophocle, Cœcilius (25), comme s'il avait fait une grande découverte, dit que Ménandre a transporté dans son *Δεισιδαίμων* ( le superstitieux ), toute la comédie d'Antiphane *ὀλωνόστης* (l'augure). Puisqu'il vous a plu, je ne sais pourquoi, dit A..., (26) de parler des plagiaires, je vous dénoncerai à mon tour le bel Hypéride qui a dérobé une foule de choses à Démosthène; dans le discours contre Diondas, et dans celui contre Euboulos pour cause de corruption ; car il est évident que l'un des deux a pris l'autre, attendu qu'ils sont contemporains. Et ce serait votre affaire, ô Apollonius, de démêler, d'après le calcul des temps, celui qui a dépouillé l'autre. Quant à moi, je suppose qu'Hypéride est le coupable. En tout cas, dans l'incertitude, j'admire Démosthène, parce qu'en prenant à Hypéride, il a su rectifier et placer convenablement ce que l'autre avait dit, ou je reproche à Hypéride d'avoir gâté Démosthène en le dépouillant. » Puis après quelques observations, il ajoute : « Que vous dirai-je ? que les institutions barbares ( τὰ βαρβαρικά νόμιμα ) d'Hellanicus (27), sont toutes puisées dans Hérodote et dans Damaste, ou bien que la plus grande partie du second livre d'Hérodote est tirée pour mot de la Périégèse (description) d'Hécátée de Milet (28). Celui-là ayant seulement raccourci ce qui concerne le phénix, l'hippopotame et la chasse aux crocodiles.

« Que dirai-je encore ? Que les considérations d'Isée sur les tortûres, dans le discours pour la succession de Ciron, (29) se retrouvent reproduites dans le discours d'Isocrate, intitulé Trapeziticus et dans celui de Démosthène en revendication (*ἔξωλης*, contre Onetore, à peu près dans les mêmes termes; que Dinarque, dans son premier discours contre Cléomédon (30) pour services, avait transporté beaucoup d'idées avec les mêmes expressions prises du discours de Démosthène contre Conon ; également pour Simonide, que cette maxime d'Hésiode : L'homme ne peut rien prendre de meilleur qu'une bonne femme, rien de pire qu'une méchante.

Οὐ μὲν γάρ τι γυναικὸς ἀνὴρ ληΐζεται  
 Ἰγῆς ἀγαθῆς· τῆς δ' αὖτε κακῆς οὐ βίγιον ἄλλο.

a été prise par Simonide qui l'a placée dans son onzième livre, ainsi qu'il suit.

Γυναικὸς οὐδὲν χρῆμα' ἀνὴρ ληΐζεται  
 Ἰγμεινον ἐσθλῆς, οὐδὲ βίγιον κακῆς.

Euripide l'a introduite dans la Menalippe captive.

Τῆς μὲν κακῆς, κάκιον οὐδὲν γίνεται  
 Γυναικὸς· ἐσθλῆς δ' οὐδὲν εἰς ὑπερβολὴν  
 Πῆφυκ Ἰγμεινον, διαφέρουσι δ' αἱ φύσεις.

α Euripide a dit : Femmes, nous sommes la créature la plus malheureuse.

Γυναῖκές ἐσμεν ἀθλιώτατον φύτον.

Théodecte dans l'Alcméon, dit (32) :

Σαφῆς μὲν ἐν βροτοῖσιν ὑμνεῖται λόγος·  
 Ὡς οὐδὲν ἐστὶν ἀθλιώτερον φύτον  
 Γυναικός.

α Ce dernier ne s'est pas contenté d'y puiser l'idée, mais il l'a revêtue des mêmes paroles que, par une insigne malice, il a voulu faire passer pour un proverbe, et a mieux aimé faire croire qu'il l'avait recueillie de la bouche de tout le monde, que d'avouer qu'il l'avait prise dans son auteur. Antimaque (33) pillant Homère, le réforme en le gâtant : Homère avait dit :

Ἰδεὼ θ' ὅς κράτιστος ἐπιγυθονίων γένει' ἀνδρῶν.

Antimaque : Ἰδεὼ θ' ὅς κράτιστος ἐπιθονίων ἦν ἀνδρῶν.

Lycophron approuve ce changement qui, selon lui, donne plus de gravité aux vers (le Spondaïque). Je ne parlerai pas du :

Τὸν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη κρείων Διομήδης.

α L'abus qu'Homère a fait du τὸν δ' ἀπαμειβόμενος ayant fourni l'occasion à Cratinus de traduire ce poète sur la scène. Eh bien, malgré sa fréquente répétition, Antimaque ne craint pas de s'en emparer. Homère a dit :

Λαῶν οἷσιν ἀνασσε, πατήρ δ' ὅς ἤκις ἦεν.

α Il a encore dit ailleurs :

Οἱ δ' ἐπεὶ ἀμφοτέρωθεν ἐκαρτύναντο φάλαγγας.

« Antimaque, déplaçant ces hémistiches, en a fait :

Λαῶν ὄσιν ἀνασσον ἐκαρτόναντο φάλαγγας.

« Cependant, de peur qu'en faisant le procès des plagiaires, on ne m'accuse de plagiat, je vais faire connaître ceux qui ont dévoilé dans leurs écrits les larcins de ce genre. Il existe des livres de Lysimaque (34) sur les plagiats d'Ephore. Alcée (35), l'auteur des Jambes satyriques et des épigrammes, a parodié les larcins d'Ephore en les faisant connaître. Il existe une lettre de Polion à Soterindas, sur les larcins de Gtesias, et un livre du même, sur ceux imputés à Hérodote. Dans l'ouvrage intitulé : *Les Investigateurs*, on en cite beaucoup de Théopompe. Dans la composition d'Arétadas sur la Synemptose (la Coïncidence), on peut apprendre beaucoup de traits de ce genre. » Après d'autres remarques, Prosénès dit :

« Vous avez bien dévoilé les plagiaires; mais le divin Platon lui-même, dont nous célébrons aujourd'hui la fête éponyme, a beaucoup fait usage de ceux qui l'ont devancé. Je n'ose me servir du terme de larcin en parlant de lui; mais ne comprenez-vous pas? Que dites-vous, s'écria Calliètes, je ne me borne pas à le dire, je veux encore le prouver: les livres de ceux qui ont écrit avant Platon sont rares, sans quoi peut-être découvrirait-on un plus grand nombre de plagiats du philosophe. Je suis cependant, par un hasard de fortune, tombé sur quelques-uns: je lisais le traité de Protagore sur l'être (86), contre ceux qui veulent que l'être soit un, et j'ai trouvé qu'il usait des mêmes objections que Platon, dont je me suis étudié à me rappeler les propres expressions. Et en disant cela, il cita de nombreux exemples de ces imitations. »

Cependant, je crois que ce qui vient d'être dit suffit, entre dix mille preuves qu'on pourrait ajouter, pour faire connaître la manière d'agir des écrivains Grecs, qui ne se sont pas même ménagé les accusations mutuelles entre eux. Maintenant, pour préparer la voie à la démonstration de l'utilité, que ces mêmes Grecs ont retirée de l'instruction des Hébreux, il me paraît nécessaire de passer en revue toute cette science tant vantée, et cette philosophie grecque, et de montrer que les premiers rudiments de ces sciences et les mystères de la logique, leur ont été importés des barbares; en sorte que l'on n'aura plus à ré-

criminer, quand on saura pourquoi nous avons préféré les doctrines religieuses et philosophiques des barbares à celles dont les Grecs tirent vanité.

#### CHAPITRE IV.

QUE CE N'EST PAS SANS MOTIF QUE NOUS AVONS PRÉFÉRÉ LA THÉOLOGIE  
DES HÉBREUX A LA PHILOSOPHIE DES GRECS.

On jugera facilement que ce n'est pas sans une mûre réflexion, ni sans un examen approfondi, que nous nous sommes déterminés à placer en second ordre la philosophie des Grecs, lui préférant la théologie des Hébreux, lorsqu'on apprendra que ceux d'entre les Grecs qui ont le mieux saisi les doctrines philosophiques, et se sont plus complètement éloignés des traditions populaires concernant les dieux, n'ont trouvé de dogmes véritables, qu'autant qu'ils étaient conformes à ceux que les Hébreux avaient professés avant eux. En effet, parmi les philosophes, les uns se laissant emporter çà et là, au courant des opinions erronnées et diverses, se sont précipités dans l'abîme d'une loquacité sans borne; les autres, s'appuyant sur un discernement assez judicieux, dans tous les points où ils se sont rencontrés avec la vérité, ont participé à l'enseignement des Hébreux. Il est donc rationnel d'en conclure que ces hommes studieux à l'excès, et curieux investigateurs des us et coutumes, aussi bien que des sciences des nations étrangères, n'ont pas été sans connaître la philosophie hébraïque; en considérant surtout qu'ils sont d'un siècle bien plus récent, non-seulement que tous ces peuples, soit Hébreux, soit Phéniciens, soit Egyptiens; mais même plus nouveaux que les anciens Hellènes auxquels Cadmus, fils d'Agénor, enseigna les mystères, les initiations, les consécration de statues, les hymnes, les odes et les épodes du culte phénicien, et que le thrace Orphée ou tel autre, soit Grec, soit barbare, fondateur de l'erreur parmi les Grecs, qui fit de même, pour ce qu'il importa de l'Egypte. Or, il n'est personne en Grèce, qui ne confesse ne pas connaître de plus anciens instituteurs de leurs ancêtres qu'Orphée, qui les précède tous, puis Linus, puis Musée, qu'on

dit avoir fleuri vers les temps de Troie, ou peu d'années auparavant. La civilisation dont la Grèce leur est redevable, n'est donc pas autre que celle qu'ils tenaient de la théologie erronée des Phéniciens et des Egyptiens. C'étaient les mêmes erreurs ou d'autres analogues, qui alors régnaient sans partage chez toutes les autres nations, dans les campagnes et dans les villes, dans les temples et dans les mystères. C'est ainsi que prévalut chez tous les peuples, cette opinion que nous venons de signaler, de la multiplicité des dieux; que des temples magnifiques, ornés de décorations de toute espèce, et d'innombrables consécérations, ont été construits de toutes parts; que des statues de toutes les matières, sculptées à l'effigie de toutes les sortes d'animaux mortels, ont été fabriquées avec beaucoup d'art, et qu'enfin on a vu surgir de tous côtés et à l'envi cette profusion d'oracles. C'est alors surtout qu'apparut dans tout son éclat le vénérable Dieu (δ σαιυνδς) des Grecs, le Pythien, le Clarien, et le Dodonéen (37). Puis vient Amphiaräus, Amphiloque (38), et après ceux-ci, une foule innombrable de prophètes errants, qui surpassait celle des poètes et des Rhapsodes. C'est après des temps infiniment postérieurs à ces créations, que la philosophie s'étant fait jour parmi les Grecs, et n'ayant rien trouvé dans toutes les traditions des siècles antécédents qui lui fût profitable, a renversé comme superflus et tout à fait inutiles ces oracles divins, admirés et célébrés par tous les peuples. Voilà la cause pour laquelle elle classa dans un ordre secondaire toutes ces choses, comme ne pouvant servir en rien à la découverte des vérités utiles. C'est alors que, comme une mendicante dénuée de toute instruction et de toute science indigène, elle se mit à parcourir les contrées étrangères et barbares, pour y recueillir les choses utiles, qu'à force de recherches, elle pourrait y découvrir çà et là, chez des peuples différents. Et elle n'en rapporta pas seulement ce qui manquait aux Grecs, en science de véritable théologie, mais ce qui, dans les autres sciences ou les autres arts, pouvait améliorer leur existence. Les Grecs, en effet, avouent unanimement que ce n'est qu'après Orphée, Linus et Musée, qu'ils considèrent comme les plus anciens et les premiers de leurs théologiens, c'est-à-dire comme les auteurs de l'erreur du Polythéisme

parmi eux, que les hommes admirés à cause de leur philosophie, qu'on a surnommés Sages, se firent connaître. Ils ont fleuri sous Cyrus, roi des Perses, et cette époque est celle où les derniers des prophètes se produisirent parmi les Hébreux; elle est postérieure de plus de 600 ans à la guerre de Troie; et n'est pas de beaucoup moins de 1500 ans plus récente que Moïse. Je ne tarderai pas à vous en donner la preuve, en mettant sous vos yeux les calculs des temps. Eh bien, quelque nouveaux qu'ils soient dans l'ordre des temps, ces sept Sages qu'on cite comme les auteurs d'une réforme morale, ne sont cependant connus que par les sentences qui les ont rendus célèbres. Ce n'est que plus tard, et à des époques bien postérieures, que les philosophes proprement dits ont brillé sur le sol de la Grèce.

C'est Pythagore, le disciple de Phérécyde, qui le premier, ayant imaginé le nom de philosophie, en introduisit l'usage. Les uns, disent qu'il était de Samos; les autres qu'il était Tyrhénien; il en est qui le font Syrien, d'autres lui donnent Tyr pour patrie (39). Vous êtes donc forcé de convenir que le premier de vos philosophes, celui dont le nom est sans cesse à la bouche de tous les Grecs, était barbare et non pas Grec. Et Phérécyde lui-même, qu'on reconnaît comme le maître de Pythagore, on lui assigne la Syrie pour patrie. •

Ce n'est pas tout, et il ne fut pas le seul dont Pythagore ait fréquenté l'école. On dit encore qu'il s'est mis en relation avec les mages de Perse, qu'il a reçu des leçons des prophètes Egyptiens dans un temps où la migration, tant en Egypte qu'à Babylone, était fréquente. Ce Pythagore, tout en allant à la recherche des sages doctrines répandues chez chaque peuple, parcourut la Babylonie, l'Egypte et la Perse, et devint disciple des mages et des prêtres. On dit même qu'il prit des leçons des Brachmanes, qui sont les philosophes des Indiens. Des uns, il apprit l'astrologie; des autres la géométrie; ceux-ci lui enseignèrent l'arithmétique, ceux-là la musique; et ayant rassemblé de la sorte les connaissances diverses de différents maîtres, les Grecs furent les seuls dont il ne trouva rien à apprendre, tant était grande la pénurie de sagesse et l'ignorance profonde dans laquelle ils étaient plongés. Au contraire, ce Pythagore tel que nous l'avons dépeint, à l'aide des acquisitions qu'il avait faites au

dehors, devint pour les Grecs la cause de leur instruction. La première secte de philosophie émanée de lui, fut celle qui prit la dénomination d'Italique, qu'elle dut à sa résidence en Italie; après celle-ci, celle qui prit le nom d'Ionique, reconnaît pour son chef Thalès, l'un des sept sages; ensuite vint l'Éléatique, dont le père est Xénophane de Colophon. Or quelques historiens veulent que Thalès ait été Phénicien, d'autres le supposent de Milet; on déclare également qu'il eut des entretiens avec les prophètes Egyptiens: Solon, l'un des sept sages, qui passe pour le législateur d'Athènes, fut aussi s'instruire auprès des Egyptiens, à ce que dit Platon, précisément à l'époque où les Hébreux étaient revenus habiter l'Égypte. Il le fait intervenir dans son *Timée*, comme recevant des leçons d'un barbare, lorsque cet Egyptien lui dit: « O Solon, Solon, vous autres Grecs êtes toujours enfants, il n'est pas un seul vieillard parmi les Grecs; et l'on ne voit pas chez vous de science blanchie par l'âge. » Or, ce Platon qui avait fréquenté les écoles Pythagoriciennes en Italie, ne se borna pas à ce seul mode d'enseignement; on dit encore qu'il fit voile vers l'Égypte, et qu'il s'appliqua pendant un temps fort long à l'étude de la philosophie Egyptienne. Il rend souvent lui-même, dans ses propres écrits, ce témoignage aux barbares, et avec raison, à mon avis, en avouant de bonne foi que les plus beaux préceptes introduits dans la philosophie émanent des barbares. Entre de nombreuses citations que je pourrais en faire, je me contenterai d'indiquer le passage dans l'*Epinomid* (40) où rappelant la mémoire en commun des Syriens et des Phéniciens, il dit: « Le premier auteur, et celui qui, le premier, entrevit ces vérités, fut un barbare. C'est une contrée bien ancienne en effet, qui a nourri ceux qui, les premiers, conçurent de telles choses, à cause de la délicieuse température dont jouissent constamment l'Égypte et la Syrie; d'où, après avoir été mûrie pendant d'innombrables siècles, elles se sont disséminées en tout lieu, et parvinrent jusqu'ici (a). »

Il ajoute: « Admettons même, que tout ce que les Grecs reçoivent des barbares, ils l'embellissent jusqu'à la perfection: Voici en quels termes s'énonce Platon.

(a) P. 705 de l'édition de Lyon, tome 2, p. 986 de H. Etienne.

« Mais déjà avant lui, dit-on, Démocrite avait fait connaître les discours moraux des Babyloniens, lorsque parlant de lui-même avec orgueil, il dit : « Je suis, de tous mes contemporains, celui qui ai parcouru le plus de pays, scrutant les points les plus éloignés, ayant vu le plus de températures et de contrées diverses, ayant écouté les discours des hommes plus savants que qui que ce soit; et personne au monde ne m'a surpassé en connaissances géométriques, ni dans l'art de la démontrer, ni les Arpedonaptes, ainsi nommés par les Egyptiens; attendu que j'ai consacré quatre-vingts ans de mon existence à visiter les nations étrangères (41). » En effet, il avait parcouru la Babylonie, la Perse et l'Égypte, où il s'est rendu disciple des prêtres. Que serait-ce, si j'ajoutais à cette liste Héraclite et tous les autres Grecs qui ont donné la preuve que la civilisation de leur pays, pendant un temps infini réduite à la mendicité, était dépourvue de toute instruction. La Grèce tirait alors vanité de ses statues consacrées aux dieux, et de leurs érections, de ses oracles, de ses prédictions et de tout cet étalage de divinités menteuses; mais elle était dénuée de toute véritable sagesse et des connaissances utiles à la société humaine; en effet, ses inutiles oracles ne lui étaient d'aucun secours pour la découverte des véritables doctrines. Ce n'est ni le merveilleux dieu Pythien qui les secondait le moins du monde dans l'étude de la philosophie, ni aucun autre dieu qui leur venait en aide pour une découverte nécessaire, quelle qu'elle fût. Errants çà et là, passant leur vie entière en voyages, ils se paraient des plumes étrangères, comme dans l'Apologue, en sorte que toute leur philosophie n'est qu'un recueil formé d'apports divers; et que s'étant appropriés les différentes sciences qu'ils tiennent de différents peuples, ils doivent aux Egyptiens la géométrie, l'astrologie aux Chaldéens, d'autres à d'autres; mais ils n'ont trouvé chez aucun autre peuple le bien que quelques-uns des leurs ont dérobé aux Hébreux : il consiste dans la connaissance du dieu universel, et la réprobation de leurs dieux domestiques; comme en suivant notre discours, nous le démontrerons sous peu. Quant à présent, il entre dans notre plan, de faire voir que, non seulement les anciens habitants de la Grèce étaient pri-

vés de la connaissance de la vraie théologie, aussi bien que des enseignements essentiellement utiles de la philosophie; mais qu'en outre ils manquaient d'institutions sociales et politiques; car je pense que la preuve de cette vérité entre comme moyen dans le but que je me suis proposé; puisqu'en effet nous avons entrepris la justification de l'option raisonnable que nous avons faite de la théologie des Hébreux, qu'ils qualifient de barbare, à l'exclusion de la philosophie Grecque. Si donc il était évident qu'ils ont tout pris des barbares, qu'ils n'ont trouvé dans leurs dieux aucun secours pour la philosophie, mais qu'au contraire ils peuvent justement leur reprocher tout ce que leur reprochent ceux qui, parmi eux, ont préféré l'athéisme au culte de leurs divinités; comment peut-on encore élever une accusation contre nous, et comment ne doit-on pas plutôt nous approuver et nous louer, de ce qu'embrassant la meilleure part, ou plutôt découvrant et adoptant la seule doctrine véritable, nous nous sommes éloignés de l'erreur, sans cependant, à l'instar des sages Grecs, nous tourner vers l'athéisme, ou bien, comme les philosophes fameux, sans essayer d'associer l'erreur du polythéisme à la notion pure du dieu universel; le mensonge ne pouvant s'unir à la vérité? Mais ce n'est pas encore ici le lieu de traiter cette question: déduisons d'abord les arguments qui prouvent que les Grecs ont dérobé aux barbares, non seulement toutes les disciplines philosophiques, mais aussi toutes les inventions utiles à la vie commune et sociale.

## CHAPITRE V.

### QU'LES GRECS ONT TIRÉ EN TOUTES CHOSES DE GRANDS SECOURS DES BARBARES.

Le premier qui ait introduit en Grèce les lettres communes, c'est-à-dire les premiers éléments de la grammaire, est certainement Cadmus, Phénicien d'origine; ce qui a autorisé quelques anciens (42) à nommer les lettres *φοινικία γράμματα*. Il est des auteurs qui en rapportent la découverte aux Syriens; or, les Hébreux sont Syriens, voisins de la Phénicie, et habitant un pays nommé anciennement Phénicie, puis Judée, et aujour-

d'hui Palestine. Les noms qu'on donne aux lettres grecques ne sont pas très-différents de ceux des leurs; mais, chez eux, le nom de chaque lettre a une valeur significative, qu'il n'a pas pour les Grecs. Vingt-deux éléments composent tout l'alphabet chez les Hébreux; le premier en est *Alph*, qui, traduit dans la langue grecque, voudrait dire *instruction*, le deuxième *Beth*, s'interprète par le mot *maison*, le troisième *Gimel* est le *complément*, le quatrième *Delth* est le signe de *tablettes*, le cinquième *E*, veut dire *même*. Ces caractères rapprochés l'un de l'autre, donnent cette phrase : *L'instruction de la maison est le complément même des tablettes*; après ceux-ci vient le sixième élément qu'ils prononcent *Vau* ( *ἕκτον βᾶν* ), ce qui veut dire *en elle*; ensuite *Zai* signifie *vit*. Après vient *Eth*, qui est le vivant; en sorte que le tout ensemble a la signification suivante : *En elle vit le vivant*. A la suite, le neuvième élément le *Teth*, veut dire *Beau*; après quoi *Joth*, se traduit par *commencement*, et les deux ensemble : *Le beau commencement*. Après ceux-ci vient *Chaph*, qui est : *cependant*; ensuite *Labd*, qui est *apprenez*, et le tout : *cependant apprenez*; en suivant, vient le treizième élément *Mem*, qui veut dire *d'eux* ou *d'elles*; puis *Noun* qui est *éternel*; après *Sanich*, qu'on traduit par *secours*, de manière que luë ensemble, cette série de lettres veut dire : *Le secours éternel vient d'elles*. Après quoi vient *Ain*, dont la signification, en le traduisant, est : *source* ou *œil*; à la suite *Phé*, *bouche*, et toujours en continuant *Sadé*, qui est *justice*, le sens total : *La source ou œil et la bouche de la justice*; à la suite de cet élément vient *Coph*, qu'on rend par *appel*. Après *Rhès*, qui est *tête*, et après ceux-ci *Sen* : *les dents*. Puis le vingt-deuxième élément est *Thau*, qui veut dire *signes*; en sorte qu'on trouve pour sens : *l'appel de la tête et les signes des dents*. Voici donc la métaphore ou interprétation de ces éléments qui ont le sens complet, correspondant à la valeur d'idée du nom de chacun d'eux, ce qu'on ne pourrait pas trouver chez les Grecs. D'où l'on est forcé d'avouer que ces éléments ne sont pas nés en Grèce, mais y ont été évidemment transportés d'une langue barbare. On peut encore s'en convaincre par la dénomination de chacun des éléments. En quoi Alpha diffère-t-il d'Alph, Beta de Beth, Gamma

de Ghîmel, Delta de Delth, l'Héta de l'E, le Zeta du Zaï, le Teth du Theta, et tous les autres pareillement ? en sorte qu'il est incontestable que toutes ces voix ne sont pas originaires de la Grèce ; mais bien venues des Hébreux chez lesquels on a montré que chacune d'elles possède un sens spécial. Ces éléments donc ayant eu un principe d'existence chez ce peuple, ils se sont propagés chez les autres, et sont parvenus définitivement chez les Grecs. J'en ai assez dit de mon chef sur les premiers éléments. Clément a aussi traité la même question, entendons-le parler.

## CHAPITRE VI

### SUR LE MÊME SUJET TIRÉ DE CLÉMENT (a).

« Les historiens nous enseignent qu'Apis découvrit la médecine, et qu'ensuite Esculape accrut cet art : Atlas l'Africain est le premier qui construisit un navire et qui le lança à la mer : les Egyptiens apportèrent les premiers dans la race humaine l'astrologie : les Chaldéens en firent autant. Il en est qui disent que les Cariens sont les inventeurs de la divination par les astres ; mais ce sont les Phrygiens qui, les premiers, observèrent le vol des oiseaux. Les Thusques, peuple voisin de l'Italie, perfectionnèrent l'aruspice ; les Isauriens et les Arabes ont cultivé la science des augures, de même que les Telnissés, celle de la divination par les songes ; les Tyrrhéniens ont inventé la salpinx (trompette), et les Phrygiens la flûte : Olympe et Marryas étaient Phrygiens (43). Les Egyptiens, les premiers, ont montré le secret de faire brûler les lampes ; ils ont divisé l'année en douze mois, ont prohibé la cohabitation avec les femmes dans les temples : ils ont également fait une loi, pour qu'après la cohabitation, on ne pût pas entrer dans les temples sans s'être purifié par les ablutions ; ils ont été les inventeurs de la géométrie :

Celmis et Damnameneus Dactyles des Idéens, sont les premiers qui, en Crète (44), découvrirent le fer ; Delas, autre Idéen, inventa l'alliage du bronze. Suivant Hésiode, il était

(a) 1<sup>re</sup> Stromate, p. 361.

Scythe. Les Thraces, les premiers, imaginèrent l'harpé, qui est un glaive recourbé; ils se servirent aussi les premiers à cheval, du bouclier nommé ( *πάτη* ), que les Illyriens ont pareillement trouvé. On dit que les Toscaus ont inventé la plastique, et que Tritanus, premier (celui-ci (45) était Samnite), fabriqua un grand bouclier rond ( *θυσάβη* ). Cadmus, le Phénicien, inventa la taille des pierres et ouvrit des mines d'or dans les flancs du mont Pangée. Les Cappadociens sont encore une nation étrangère; ce sont eux cependant qui ont trouvé l'instrument appelé Naba; de la même sorte que le Dichorde, a été imaginé par les Assyriens. Les Carthaginois sont les premiers constructeurs de quadrirèmes, et l'Autochthon Boporos en fut le charpentier. Médée, fille d'AËta, de la Colchide, mit la première en usage l'art de se teindre les cheveux; cependant les Noropes (c'est une nation de la Pœonie qui se nomment aujourd'hui Noriques), ont les premiers fait usage de l'airain, et purifié le fer. Amycus, roi des Bebryces, inventa les lanieres pour le pugilat; quant à la musique, ce fut Olympus le Mydien qui donna les règles de l'harmonie Lydienne: les peuples qu'on nomme Troglodytes trouvèrent la Sambuce; c'est un instrument de musique. On dit que la flûte oblique ou Syringe fut une création de Satyre le Phrygien; le Trichorde et l'harmonie diatonique sont dus à Hyagnis (46), qui était également Phrygien; les mesures musicales qui se marquent en frappant, sont également attribuées au Phrygien Olympus. Enfin Marsyas, qui est du même pays que ceux que nous venons de nommer, inventa le mélange des mélodies Lydienne et Phrygienne. Le chant dorien a été trouvé par Thamyras le Thrace. Nous savons par tradition que les Perses ont les premiers construit un char, un lit, un tabouret; et que les Sidoniens ont fabriqué le premier vaisseau à trois rangs de rameurs. Les Sicules, qui habitent près de l'Italie, sont les premiers inventeurs de la Phorminx, qui ne diffère pas beaucoup de la Cithare; ils ont aussi imaginé les Crotales (ou clochettes). Les historiens placent sous Sémiramis, reine des Assyriens, l'invention des vêtements de coton. Atossa qui régna en Perse fut, dit Hellanicus, celle qui organisa la première le service des lettres (47) épistolaires. Scamon de Mitylène, Théophraste d'Erèse (48), Cy-

dippe de Mantinée ; Antiphane, Aristodème et Aristote, en outre de ceux-ci, Philostephanus et Straton le Péripatéticien, ont rapporté tous, des faits semblables dans leurs ouvrages sur les découvertes. J'en ai extrait une-très faible partie, en confirmation du génie inventif des nations barbares et des services qu'elles ont rendus à l'humanité, dont les Grecs ont profité dans leurs institutions sociales. » Telles sont les propres paroles de Clément dans ses Stromates, auxquelles je crois à-propos d'annexer ce qui se trouve dans le Juif Josèphe, qui a entrepris de constater la haute antiquité du peuple Hébreu, dans un ouvrage en deux livres. Il y prouve que les Grecs sont un peuple récent, qu'il a tiré de grands secours des Barbares, et que ses écrivains ne sont pas d'accord entre eux. Comme ses réflexions donneront une confirmation pleine et étudiée de ce qui précède, prêtez attention à la citation textuelle que je vais en faire.

## CHAPITRE VII.

### DE JOSÈPHE SUR LE MÊME SUJET (a).

« Mon premier besoin est de marquer l'extrême étonnement que j'éprouve, en voyant qu'il y ait des gens qui croient qu'on ne doit donner attention qu'aux Grecs pour tout ce qui concerne les temps primitifs; que ce sont les seuls qu'on doive interroger sur la véritable origine des choses; au lieu de cela, suivant eux, on doit bien se tenir sur la réserve envers nous et tous les autres peuples: tandis qu'en effet, c'est tout le contraire qui a lieu à ce qu'il m'apparaît. Si l'on ne veut pas se laisser entraîner au gré des fausses opinions, mais rechercher la justice dans les faits eux-mêmes, on découvrira que tout est nouveau chez les Grecs, d'hier ou du jour précédent, comme dit le proverbe: savoir les fondations de villes, les inventions d'arts, les rédactions de lois.

« Mais, de toutes les inventions, celle qu'ils ont adoptée la dernière est sans contredit l'usage d'écrire l'histoire; tandis que, de leur aveu, on trouve la tradition la plus ancienne et la plus

(a) Livre I<sup>er</sup>. C. Apion. c. 2.

persévérante des événements mémorables, chez les Egyptiens, les Chaldéens, les Phéniciens (je veux bien ne pas comprendre notre nom dans cette énumération) : tous ces peuples, habitant les contrées les moins exposées aux révolutions atmosphériques, ont eu de plus la prévoyance de ne laisser échapper, sans en faire mention, aucun des événements advenus chez eux, qui en était digne ; ayant, en tout temps, confié aux hommes les plus instruits le soin d'en conserver le souvenir dans les actes publics. Contrairement à cela, le sol de la Grèce a subi des catastrophes nombreuses qui ont effacé la trace des faits historiques ; et recommençant chaque fois une existence nouvelle, chacune de ses peuplades se persuadait que l'univers avait eu le même principe qu'elle. C'est bien tard, en effet, et après bien des efforts, qu'ils ont connu la nature des caractères d'écriture, dont, en voulant faire remonter le plus haut possible l'usage parmi eux, ils se vantent de l'avoir appris des Phéniciens et de Cadmus ; et cependant il n'est personne qui puisse montrer de rédaction historique conservée de ce temps, ni dans les temples ni dans les archives publiques : puisque, même à l'égard des guerriers qui, tant d'années après Cadmus, combattirent devant Troie, c'est une question douteuse et fort débattue, de savoir s'ils se sont servis des lettres. La vérité semble plutôt pencher vers l'opinion qui leur refuse d'avoir fait emploi d'une écriture semblable à la nôtre. En général, on ne trouve chez les Grecs rien de bien constant sur les poèmes d'Homère, lequel paraît bien postérieur aux temps de la prise de Troie ; on va même jusqu'à dire qu'il n'a pas laissé par écrit les poèmes qui portent son nom ; mais que s'étant conservés dans la mémoire, c'est plus tard qu'ils ont été réunis en corps d'ouvrage (49), et que c'est à cette cause que l'on doit attribuer les nombreuses variantes de leur texte.

« Quant à ceux qui ont entrepris d'écrire l'histoire parmi eux, je veux parler de Cadmus de Milet, d'Acusilas d'Argos, et s'il en est d'autres qu'on puisse leur adjoindre, ils n'ont précédé que de peu de temps l'époque de l'invasion des Perses en Grèce. On convient unanimement que les premiers philosophes qui, en Grèce, se sont occupés de l'étude des choses célestes et divines, sont Phérécyde de Syros (50), Pythagore et

Thalès; qu'ils ont été disciples des Egyptiens et des Chaldéens, qu'ils ont laissé peu d'écrits. Voici donc, de tous les ouvrages publiés par des Grecs, ceux qui paraissent plus anciens, et cependant, les Grecs ont peine à croire qu'ils aient pour véritables auteurs ceux dont ils portent les noms. Comment donc ne considérerait-on pas comme insensée cette jactance des Grecs à prétendre être les seuls qui connaissent les événements anciens et qui en aient sondé la vérité avec soin; ou, qui en lisant ces historiens eux-mêmes, ne comprendrait pas facilement qu'ils ont écrit sans rien savoir avec certitude, mais suivant qu'ils se figuraient que les choses devaient être telles; car il est impossible de s'actuser de mensonge plus qu'ils ne le font mutuellement dans leurs livres, où ils ne craignent pas de dire les choses les plus contradictoires? Ce serait abuser de la patience des lecteurs, qui le savent mieux que moi, si je venais leur apprendre combien Hellanicus est en désaccord avec Acusilas sur la question des généalogies; combien de fois Acusilas redresse Hésiode; de quelle manière Ephore montre qu'Hellanicus en a imposé dans mille circonstances; comment Timée accuse Ephore, et ceux qui sont venus après Timée l'accusent lui-même; comment enfin tous se réunissent contre Hérodote. Mais quoi! dans ce qui ne concerne que la Sicile, Timée n'a pas cru devoir s'accorder avec Antiochus, Philistè ou Callias; de même que les historiens particuliers de l'Attique n'ont pas suivi les mêmes traditions pour le pays d'Athènes, ni ceux de l'Argolide pour Argos. Mais, à quoi bon parler d'historiens, de localités et d'événements les plus minimes, lorsque les plus illustres historiens de l'expédition des Perses sont divisés entre eux sur les faits qui s'y sont passés? Thucydide est accusé par certains auteurs, comme ayant dit beaucoup de faussetés, et cependant Thucydide passe pour avoir écrit avec la plus minutieuse exactitude, l'histoire de son temps. Les causes de si étonnants désaccords pourraient paraître nombreuses et diverses à quiconque voudrait se donner la peine d'en faire la recherche. Quant à moi, j'en imputerai la majeure part à deux raisons principales que je vais faire connaître: la première, et celle qui me paraît prépondérante, tient à ce qu'il n'existait pas chez les Grecs, dès l'origine, d'an-

nales publiques, dans lesquelles on avait eu soin d'inscrire journellement tous les événements mémorables; ce qui fournissait une vaste carrière aux falsifications, par la liberté illimitée de mentir, chez ceux qui dans les temps postérieurs voulurent écrire l'histoire des anciens temps. Cette négligence ne s'est pas bornée aux autres peuples de la Grèce; on la retrouve même chez les Athéniens, qui ont la prétention d'être Autochtones, c'est-à-dire nés du sol, et qui ont toujours mis un grand prix à l'instruction. Ils avouent, en effet, que leurs plus anciens recueils d'écritures publiques sont les lois en matière de meurtres, écrites pour eux par Dracon, qui fleurit peu avant la tyrannie de Pisistrate. Que dirai-je des Arcadiens, qui se prévalent d'une haute antiquité? C'est à peine si longtemps après cette époque ils avaient acquis la connaissance de l'écriture. Ainsi donc, dans l'absence de tout recueil de documents antérieurs, qui auraient pu instruire ceux qui auraient eu la volonté d'apprendre la vérité et de réfuter les menteurs de propos délibéré, il devait naître entre les historiens une divergence immense. Il faut déduire la seconde cause qui s'est jointe à celle-ci; c'est que les auteurs qui entreprirent d'écrire l'histoire n'avaient pas un amour sincère de la vérité; quoiqu'ils en fissent toujours un étalage de parade. Ils voulaient se distinguer par la force de leur éloquence; et quels que fussent les moyens par lesquels ils supposaient qu'ils l'emporteraient sur leurs rivaux, ils s'en emparaient avidement. Ainsi, les uns se sont tournés vers les fables de la mythologie, les autres ont cherché à captiver la bienveillance des républiques ou des rois, en les louant outre mesure; d'autres se sont livrés à la censure des faits ou des historiens, pensant s'illustrer ainsi. Mais, en somme, ils n'ont cessé d'écrire de la manière la plus opposée à une véritable histoire. Car le signe incontestable d'une histoire sincère, est lorsque tous parlent ou écrivent de même sur les mêmes choses. Tandis que ceux-ci ont cru se montrer plus véridiques que tous les autres, lorsqu'ils n'écrivaient rien qui fût en harmonie avec leurs rivaux. »

C'est ainsi que s'énonce Joseph. Et pour mettre le sceau à tout ce qui vient d'être dit, j'invoquerai le témoignage de Dio-

dore, en tirant les propres paroles de cet auteur, du 1<sup>er</sup> livre du recueil qu'il a publié sous le titre de *Bibliothèque*.

## CHAPITRE VIII.

DE DIODORE SUR LE MÊME SUJET (a).

« Toutes ces choses ayant été bien exposées, on doit dire combien de Grecs distingués par l'esprit et les connaissances, dans les anciens temps, se transportèrent en Egypte pour s'instruire des usages de ce pays, et s'initier aux doctrines qu'on y enseignait. Les prêtres égyptiens racontent en effet, d'après ce qui a été inscrit dans leurs livres sacrés, qu'Orphée, Musée, Mélampe et Dédale, se rendirent près d'eux. Après ceux-ci vinrent Homère le poète, et Lycurgue le Spartiate; à la suite, Solon l'Athénien et Platon le philosophe. On y vit aussi accourir Pythagore de Samos et le mathématicien Eudoxe, Démocrite l'Abdérain, et OEnopide de Chio. Ils montrent des signes de leurs voyages à tous; pour les uns des statues; pour les autres, les lieux ou les établissements auxquels ils ont donné leurs noms. Ils apportent des preuves du genre d'étude pour lequel chacun d'eux a montré de l'émulation; car ils soutiennent qu'ils ont remporté d'Egypte toutes les connaissances qui leur ont mérité l'admiration des Grecs. Ainsi Orphée a reçu des Egyptiens la plupart des initiations mystiques, et les orgies qu'il a instituées dans ses voyages, aussi bien que sa mythologie sur les enfers. Le mystère d'Osiris a été converti par lui en celui de Bacchus, et celui qu'ils consacrent à Isis ne diffère en rien de celui de Cérès; il n'y a que les noms de changés. Les châtimens des impies dans l'enfer, et les prières des hommes pieux, les images funèbres que l'on voit moulées chez les gens du commun, n'ont été introduites par lui, qu'en imitation de ce qui se pratique dans les funérailles de l'Egypte.

« C'est d'après un usage très-ancien chez les Egyptiens que l'Hermès Psychopompe (Mercure conducteur d'âmes), ayant amené le corps d'Apis jusqu'à un lieu déterminé, le remet en-

(a) *Diod. liv. I<sup>er</sup>, § 96.*

tre les mains d'un personnage qui s'est couvert du masque (51) de Cerbère. C'est ce qu'Orphée a montré chez les Grecs, et ce qu'Homère, sur les traces de ce dernier, a transporté dans son poème, lorsqu'il dit : Mercure cyllenius évoquait les âmes des héros, tenant une verge à la main.»

Après avoir continué cette exposition, Diodore reprend :

« Ils disent que Mélampe a rapporté de l'Égypte les mystères qu'on célèbre chez les Grecs, en l'honneur de Bacchus, et les fables qui concernent Saturne ; tout ce qui se rapporte au combat des Titans, et l'histoire entière des souffrances qu'ont essuyées les dieux ; ils disent que Dédale a imité les égarements du labyrinthe qui subsiste encore aujourd'hui, lequel fut construit, à ce que les uns rapportent, par Mendès, suivant les autres, par le roi Marus, bien des années avant que Minos régnât en Crète. La pose des statues anciennes en Égypte, est la même que celles des statues sorties des mains de Dédale, qui sont répandues dans la Grèce. Ce fut Dédale qui donna les plans architectoniques du magnifique Propylée de Vulcain à Memphis, si justement admiré. Il existe dans le même temple une statue en bois exécutée par ses mains : enfin, à cause de son génie, ayant été jugé digne des plus grands honneurs, car on lui doit de nombreuses découvertes, il a obtenu des hommages qui l'assimilent aux dieux ; et dans une des îles avoisinant Memphis, on voit encore maintenant un temple de Dédale, en grande vénération parmi les habitants.

« Quant à la venue d'Homère, ils en donnent d'autres marques évidentes, et surtout le médicament qu'Hélène donna à Télémaque venu chez Ménélas, qui avait la propriété de faire oublier les maux passés ; car le poète dit positivement que le Nepenthès venait des Égyptiens ; et ce qu'il ajoute, qu'Hélène le tenait de Polydamna, femme de Thonus, prouve l'exactitude de ses recherches, car aujourd'hui même encore, on dit que ce sont les femmes qui, dans ce pays, administrent ce remède héroïque, et que depuis les temps anciens, les seules femmes de Diospolis ont trouvé le remède à la colère et à la douleur. Or, Diospolis est la même ville que Thèbes. Vénus est nommée Vénus dorée (χρυσή Ἀφροδίτη) parmi les habitants, d'après une vieille tradition ; il existe une plaine dite

χρυσῆς Ἀποδοτίας près de la ville, appelée Momemphis. Et toutes les fables concernant Jupiter et Junon, et ce qui tient à leur cohabitation, à leur voyage en Ethiopie, Homère n'a pu le savoir que de là. Chaque année en effet le temple (portatif) de Jupiter chez les Egyptiens, est transporté au delà du fleuve, dans la Lybie proprement dite; et après un certain nombre de jours déterminés, on le rapporte; comme si le dieu revenait de l'Ethiopie; puis, la cohabitation de ces deux divinités est figurée en ce que, dans certaines solennités, leurs deux temples sont transportés sur une montagne toute couverte de fleurs, par les soins des prêtres. Ils disent que Lycurgue, Platon et Solon ont ordonné, dans leur législation, la pratique de beaucoup d'usages existant en Egypte; que Pythagore a appris des Egyptiens tout ce qui concerne le discours sacré, (ιερός λόγος (52) les théorèmes de géométrie, la science des nombres et la métempsychose, commune à tous les animaux; ils supposent que Démocrite a passé cinq ans parmi eux, et qu'il y a puisé beaucoup d'enseignements astrologiques; qu'également OEnopide ayant eu des fréquentations nombreuses avec les prêtres et les astrologues, en a remporté d'autres instructions, et surtout le cercle héliaque, par lequel le soleil aurait une marche oblique et inverse de celle des autres astres; que pareillement Eudoxe, ayant fait de l'astrologie chez eux, et y ayant appris beaucoup de choses utiles, il en dota la Grèce, et mérita la gloire dont il jouit; que de tous les anciens sculpteurs, ceux qui ont eu le plus de renom, avaient étudié chez eux, savoir: Teleclès et Théodore (53) fils de Rhœcus, qui ont exécuté pour les Samiens la statue d'Apollon Pythien(a):» Telles sont les expressions de Diodore; et je bornerai là une controverse aussi développée et démontrée. Il n'y aura donc plus désormais de raison de nous accuser d'ineptie, pour avoir eu recours aux barbares, si toutefois les Hébreux sont des barbares, dans le désir de connaître le véritable culte, dû à la divinité; puisque ce sont des barbares qui ont été les instituteurs des sages de la Grèce et de ceux qui, parmi eux; ont porté le surnom de Philosophes.

Il est temps de fixer l'époque où fleurirent Moïse ainsi que

(a) Diod. L. 1<sup>er</sup>, § 66.

les prophètes qui lui ont succédé. Ce point de doctrine est un des plus essentiels pour l'ouvrage que nous avons entrepris; car devant nous appuyer sur les oracles sortis de la bouche de ces hommes, il importe de fixer leur priorité d'ancienneté; afin que si l'on reconnaissait, parmi les Grecs, des doctrines pareilles à celle des prophètes et des théologiens hébreux, on ne fût pas dans l'incertitude pour savoir quels sont ceux qui, suivant les apparences, ont recueilli ces dogmes des autres; si ce sont les plus anciens qui ont pris aux plus nouveaux, si ce sont les Hébreux qui ont usurpé le bien des Grecs, si ce sont les barbares qui ont été plagiaires des philosophes dont il n'est pas vraisemblable qu'ils aient entendu la voix; ou, ce qui est beaucoup plus rationnel, si ce ne sont pas les nouveaux-venus qui ont profité de ce qu'ont dit les plus anciens, et si les Grecs, qui ont parcouru en investigateurs la plupart des autres nations, ont pu ne pas connaître les écrits des Hébreux qui, depuis une haute antiquité, étaient traduits en langue grecque.

## CHAPITRE IX.

### DE L'ANCIENNETÉ DE MOYSE ET DES PROPHÈTES CHEZ LES HÉBREUX.

L'antiquité de Moïse et des prophètes venus après lui, a déjà occupé un grand nombre d'autres écrivains qui, dans des écrits spéciaux sur ce sujet, ont basé la démonstration de cette vérité sur des preuves recueillies avec soin : je me propose d'en citer bientôt de courts extraits; mais, comme la chronologie que j'ai adoptée diffère tout à fait de la leur, je vais d'abord faire usage de la méthode qui m'est propre. De l'aveu de tout le monde, le temps où vécut Auguste, empereur des Romains, concourant avec celui de la naissance de notre Sauveur; et le Christ ayant commencé à prêcher son évangile la quinzième année du règne de Tibère César, si l'on veut, en remontant de ce point, faire l'addition de toutes les années qui se sont écoulées depuis Darius, roi de Perse, et la reconstruction du temple de Jérusalem qui eut lieu après le retour, par la nation juive, de la Babylonie, on trouvera, depuis Tibère jusqu'à la 2<sup>e</sup> année de Darius, 548 ans. Or, la 2<sup>e</sup> année de Darius donne pour syn-

chrouisme la 1<sup>re</sup> de la 65<sup>e</sup> Olympiade, et la 15<sup>e</sup> du règne de Tibère se confond avec la 4<sup>e</sup> année de la 203<sup>e</sup> Olympiade : il s'est donc écoulé entre Darius, roi de Perse, et Tibère, roi des Romains, 137 Olympiades qui, additionnées, donnent un total de 548 années, à raison de 4 années par Olympiade. Mais comme la 2<sup>e</sup> année de Darius complète la 70<sup>e</sup> de la désolation du temple de Jérusalem, ainsi que cela est constaté par les livres historiques des Hébreux (54), en reprenant notre calcul ascensionnel de cette 2<sup>e</sup> année de Darius à la 1<sup>re</sup> Olympiade, nous aurons un total de 256 ans, ou 64 Olympiades. Vous trouverez, en effet, un pareil nombre d'années depuis la dernière de la désolation citée du temple, en remontant jusqu'à la 50<sup>e</sup> année d'Osias, roi des Juifs, pendant laquelle Isaïe et Osée prophétisèrent, aussi bien que les autres prophètes, leurs contemporains; en sorte qu'il y a synchronisme du prophète Isaïe et des autres prophètes, ses contemporains, avec la première Olympiade. Reprenant ensuite de la première Olympiade pour vous élever aux temps antérieurs, vous trouverez, jusqu'à la prise de Troie, une somme d'années de 408 (55), comme le représentent les calculs des temps tenus par les Grecs. Du côté des Hébreux, depuis la 50<sup>e</sup> année d'Osias, en remontant, nous arriverons à la 3<sup>e</sup> année d'Abdon (56) le juge, pour compléter le nombre égal de 408 ans; en sorte que la prise de Troie se rapportant à l'époque d'Abdon le juge, elle a précédé de 7 années celles où Samson commanda aux Juifs. Ce Samson, dont la force de corps était invincible, peut être mis en parallèle avec le fameux Hercule grec. Puis, de là, en suivant toujours la même marche ascensionnelle, si l'on ajoute un chiffre de 400 ans, on arrivera, chez les Hébreux à Moïse, chez les Grecs à Cécrops, né de la terre (γενεσις). Or, tout ce qu'on rapporte de merveilleux dans l'histoire grecque est postérieur aux temps de Cécrops; c'est après Cécrops, et sous Deucalion, que vint le cataclysme, puis la combustion produite par Phaëton, la naissance d'Erichthon, l'enlèvement de Proserpine, les mystères de Cérès, la fondation du temple d'Eleusis, l'agronomie de Triptolème, l'enlèvement d'Europe par Jupiter, la naissance d'Apollon, l'arrivée de Cadmus à Thèbes; puis, bien longtemps après tous ces événements, Bacchus, Minos, Persée, Esculape, les Dioscures et Hercule.

Moyse est donc plus ancien que tous ceux-ci , puisqu'il est constant qu'il a fleuri en même temps que Cécrops. Cependant , en remontant de Moyse à la 1<sup>re</sup> année de la vie d'Abraham , vous trouverez 505 ans : or , en additionnant un pareil nombre d'années , à remonter depuis le règne de Cécrops , vous parviendrez à Ninus , l'Assyrien , qui le premier , dit-on , domina sur toute l'Asie , à l'exception des Indes : la ville de Ninus , son éponyme , est nommée Ninive par les Hébreux. C'est de son temps que le mage Zoroastre régnait en Bactriane ; Ninus eut pour femme et successeur dans son empire Sémiramis : Abraham a donc été leur contemporain.

Ce calcul de temps , extrait des canons chroniques que j'ai composés , y a reçu une démonstration complète. Quant à présent et après tout ce qui a été dit , j'invoquerai en confirmation de l'antiquité de Moyse , un témoin irrécusable ; ce sera l'ennemi le plus acharné et le plus violent , tant des Hébreux que de nous : je veux parler de ce philosophe qui a vécu de nos jours , qui ayant , dans l'excès de sa haine , lancé dans le monde sa diatribe contre nous ( Σωκράτης ) , non seulement nous y accable d'invectives , mais y traite de la même manière les Hébreux , Moyse même et les prophètes qui l'ont suivi. Je crois , par cet aveu de nos ennemis , placer au-dessus de toute controverse la vérité que je proclame ; or Porphyre , dans le quatrième livre de sa diatribe contre nous , écrit en propres termes ce qui suit :

« Sanchoniathon de Beryte raconte , avec la plus exacte vérité , tout ce qui a rapport aux Juifs , étant d'accord avec eux tant pour les lieux que pour les noms. Il avait eu en communication des mémoires écrits par Hiérombal , prêtre du Dieu Jeno , qui ayant dédié son histoire à Abibal , roi de Beryte , a reçu , tant de sa part que de celle des critiques par lesquels ce prince l'avait fait examiner , le témoignage d'une entière véracité. Les temps où ces hommes vécurent précèdent ceux de Troie , et se rapprochent à peu près de ceux de Moyse , comme le démontrent les tableaux de succession des rois de Phénicie. Sanchoniathon , dont le nom , dans l'idiome Phénicien , signifie ami de la vérité , et qui a recueilli et composé toute l'histoire ancienne sur les documents tirés des archives des villes , et sur

les annales conservées dans les temples, naquit sous Sémiramis, reine des Assyriens (57). » Voici ce que dit Porphyre : cependant il est à propos de tirer les conséquences de ces données. Si Sanchoniathon naquit sous Sémiramis, et si celle-ci, comme on en est d'accord, est d'une date bien antérieure à celle de Troie, Sanchoniathon sera aussi plus ancien que ces mêmes temps ; mais on dit que celui-ci reçut des mémoires rédigés par des écrivains plus anciens que lui, et ces mêmes hommes plus anciens que lui, sont dits être à peine d'un temps qui les rapproche de Moïse ; on ne dit pas qu'ils fussent ses contemporains, mais que c'était à peine s'ils approchaient de lui, par le temps où ils ont vécu ; en sorte que Moïse aurait été plus âgé que Sanchoniathon, de toute la différence qui existait entre ce dernier et les hommes qui, plus anciens que lui, ne faisaient encore qu'approcher de Moïse, ainsi qu'on le déclare. Mais de combien d'années était-il calculable qu'ils l'eussent précédé ? Voilà ce qui est impossible à dire. C'est pourquoi je crois devoir abandonner toute cette recherche, et supposant que Moïse est venu au monde en même temps que Sanchoniathon et non pas plus tôt, voici comme je procéderai dans ma manière de raisonner : si Sanchoniathon s'est rendu célèbre sous Sémiramis, reine d'Assyrie, en accordant que Moïse ne lui est pas antérieur, mais a fleuri vers cette époque, il aura donc été lui aussi le contemporain de Sémiramis ; mais ce que nous avons dit précédemment sur cette princesse, a prouvé qu'Abraham avait existé sous elle, tandis que le philosophe déclare que Moïse était plus ancien. Cependant Sémiramis existait 800 bonnes années avant la guerre de Troie : donc Moïse est d'autant d'années antérieur à la guerre de Troie, suivant le philosophe. Inachus est le premier roi d'Argos : de son temps, les Athéniens n'avaient encore ni existence sociale, ni même de nom ; ce premier roi d'Argos était contemporain du cinquième roi d'Assyrie, après Sémiramis, 150 années après elle et après Moïse ; années pendant lesquelles l'histoire ne rapporte rien de mémorable arrivé en Grèce, et où nous voyons les Hébreux gouvernés par des juges. Si de nouveau nous descendons encore d'un degré plus bas dans les époques de l'histoire, nous trouverons le premier roi d'Athènes, Cécrops,

plus de 400 ans bien accomplis après Sémiramis. Ce roi célèbre parmi ses sujets comme Autochthon, régnait lorsqu'Argos avait pour souverain Triopas, septième successeur d'Inachus. C'est entre eux qu'on place le déluge d'Ogygès, et que fleurirent Apis 1<sup>er</sup>, considéré comme un Dieu en Egypte, la fille d'Inachus que les Egyptiens adorent sous le nom transformé d'Isis, Prométhée et Atlas.

Depuis Cécrops jusqu'à la prise de Troie, on compte, à peu de chose près, 400 autres années, pendant lesquelles se sont accomplies toutes les merveilles que nous raconte la mythologie grecque : le déluge de Deucalion, l'embarquement de Phaëton, qui furent vraisemblablement l'expression de désastres nombreux, éprouvés dans différentes localités. On dit que Cécrops fut le premier qui invoqua Zeus (Jupiter), comme Dieu. Jusqu'à cette époque, son nom n'avait pas été prononcé parmi les hommes. Il éleva aussi, le premier, un autel chez les Athéniens, et fut encore le premier à consacrer une statue à Minerve; ce qui prouve que ces divinités n'ont pas existé de toute ancienneté. Ce fut après lui qu'on commença à donner la généalogie de tous les Dieux. Pendant le même temps, les rois de la race de David régnaient sur les Hébreux; et les prophètes, successeurs de Moïse, étaient dans tout leur éclat; de manière qu'en additionnant toutes les années écoulées depuis Moïse jusqu'à la prise de Troie, on obtient un total de plus de 800 ans; toujours en se référant au calcul du philosophe (68). On rapporte à un temps bien postérieur l'existence d'Homère, d'Hésiode, et de tous les autres. Ce sont des gens d'hier, auprès de ceux-ci, que Démocrite et Pythagore, qui parurent vers la 50<sup>e</sup> olympiade, et tous ceux qui après eux prirent le nom de philosophes, environ 700 ans après les événements de Troie. On peut donc conclure, toujours d'après l'aveu de ce même personnage (Porphyre), que Moïse le premier, et les prophètes qui lui succédèrent chez les Hébreux, ont existé 1500 ans avant les philosophes de la Grèce; ce que nous nous sommes bornés à constater succinctement. Maintenant le moment est venu d'exposer les démonstrations du même fait, dues aux auteurs qui nous ont précédé dans la carrière. Il s'est trouvé en effet, dans nos rangs, des hommes de bon jugement, qui ne le

cèdent en science à qui que ce soit, et qui s'étant sérieusement adonnés aux études théologiques, ont discuté, avec beaucoup de pénétration, la question que nous traitons, l'ont faite reposer sur la haute antiquité des Hébreux, mettant en œuvre, pour le démontrer, toute la richesse du savoir et toute la perspicacité de la critique ; les uns procédant d'époques bien connues de l'histoire, en ont déduit leurs calculs chronologiques ; les autres ont appuyé la certitude de leur assertion sur des écrits plus anciens qu'eux, empruntés, les uns aux Grecs, les autres aux archives de la Phénicie, de la Chaldée et de l'Égypte, qu'ils ont mises à contribution. Tous ceux (59) qui ont rassemblé dans un même cadre les relations de la Grèce et des contrées barbares, aussi bien que ce qui s'est passé chez les Hébreux, en comparant entre elles les histoires de tous ces pays, et les rapprochant l'une de l'autre, ont classé, sous les mêmes époques, les événements divers qui sont advenus chez tous les peuples. Après quoi, chacun faisant usage des méthodes qui lui sont propres, dans l'exposition de ces mêmes faits, s'est efforcé de faire de cet ensemble une démonstration concordante et qu'on puisse avouer. Voilà le motif qui m'a décidé à céder la place aux propres paroles de ces auteurs, pour que, d'une part, ils ne soient pas privés du fruit de leurs peines, et que la confirmation de la vérité acquière, d'autre part, une sanction incontestable, en ne se fondant plus sur un seul appui, mais sur de nombreux témoins.

## CHAPITRE X.

### TIRÉ DU TROISIÈME LIVRE DES CHRONOGRAPHES D'AFRICAINUS.

« Jusqu'aux Olympiades, on ne trouve rien de bien certain dans l'histoire grecque ; tous les faits y sont confondus, et le désaccord le plus complet règne dans tout ce qui les a précédés. Les Olympiades, au contraire, ont été traitées avec exactitude par beaucoup d'historiens, parce que le court intervalle qu'elles divise, n'étant que de quatre années, a permis aux Grecs de rédiger des annales. Je ne veux donc, par cette raison, faire autre chose que parcourir rapidement, et cueillir parmi les fables et

les merveilles qui remplissent l'histoire des temps anciens, qui descendent jusqu'à la première Olympiade; quant aux faits advenus depuis, je veux enchaîner, chacun dans sa période, les récits Grecs et ceux des Hébreux, autant qu'ils seront dignes de mémoire, cherchant à expliquer les uns par les autres. Voici de quelle manière je compte m'y prendre : Ayant mis la main sur un fait historique des Hébreux, contemporain d'un récit bien reconnu des Grecs, m'en emparant, retranchant, ajoutant, faisant connaître que tel Grec, tel Persan, ou tel homme célèbre quelconque, était contemporain de cet événement des Hébreux, peut-être atteindrai-je le but que je me propose.

« Rien n'est plus avéré que la translation des Hébreux hors de leur patrie, lorsqu'ils furent conduits à Babylone, en captivité, par le roi Nabuchodonosor; elle dura 70 ans, suivant la prophétie de Jérémie ( Béroze, le Babylonien, parle de Nabuchodonosor ). Après les 70 ans de la captivité, Cyrus devint roi de Perse, dans l'année où commença la 55<sup>e</sup> Olympiade, comme on peut le trouver relaté dans la bibliothèque de Dibdore, dans les histoires de Thallus et de Castor, aussi dans celles de Polybe, de Hérogène, et de tous ceux qui ont rédigé leur histoire d'après les Olympiades : tous sont unanimes sur cette époque. Cyrus, dans la première année de son règne, qui était aussi la première de la 55<sup>e</sup> Olympiade, renvoya la première portion du peuple Juif en Judée, sous la conduite de Zorobabel, lorsque Jésus, fils de Josédec, était grand-prêtre. Alors fut accompli le terme de 70 ans; comme cela est rapporté dans le livre d'Esdras, chez les Hébreux. Voici donc des faits coïncidents : le règne de Cyrus et la fin de la captivité; et nous trouverons le même synchronisme dans les Olympiades. Partant de ce point, nous nous proposons de traiter de la même manière les autres histoires, en les adaptant entre elles. Quant à celles qui ont précédé cette période, si nous devons nous en rapporter aux calculs tels quels, de la chronographie attique, en réunissant toutes les années écoulées depuis Ogygès, qui passe chez les Athéniens pour Autochthon, sous lequel arriva le premier grand cataclysme, dans l'Attique, Phoronée étant alors roi d'Argos, à ce que dit Acusilas; nous trouvons jusqu'à la première Olympiade, sous laquelle les temps furent plus rigou-

reusement comptés, une période de 1,020 années; ce qui est en harmonie avec ce que nous venons de dire, comme nous en donnerons la preuve dans ce qui suivra. Hellanicus, en effet, et Philochore qui ont composé des histoires de l'Attique, Castor et Thallus qui ont écrit celle de Syrie, Diodore qui a embrassé l'histoire universelle dans sa bibliothèque, Alexandre Pôlyhistor et quelques-uns des nôtres, qui ont apporté un soin curieux à notre histoire, aussi bien que tous les Athéniens, ont dit la même chose. Si donc, dans cette période de 1,020 années, il s'est passé quelque fait d'histoire éclatant, nous le recueillerons suivant le besoin.»

Après un court intervalle, il ajoute :

« Nous disons (60) à l'égard de cette première partie, qu'Ogygès, qui a donné son nom au premier déluge, ayant été sauvé parmi un grand nombre de victimes, vécut à l'époque où le peuple Hébreu conduit par Moïse, faisait sa sortie de l'Égypte, et je le constate ainsi. Je montrerai que 1020 ans se sont écoulés depuis Ogygès jusqu'à la première Olympiade; or, depuis la première Olympiade jusqu'à la première année de la 55<sup>e</sup>, c'est-à-dire sous le roi Cyrus, qui est aussi la fin de la captivité, nous comptons 217 ans; donc, depuis Ogygès, nous trouvons 1237 ans. Si, par le comput, on remontait de la fin de la captivité à un nombre d'années égal de 1237 ans, on trouverait pour résultat une durée de temps, jusqu'à la première année de la sortie d'Égypte du peuple d'Israël sous la conduite de Moïse, égale à celle qui s'est écoulée en remontant de la 55<sup>e</sup> Olympiade à Ogygès, qui fonda Eleusis. Ce qu'il y a donc de plus rationnel est d'admettre la chronographie athénienne. »

Puis, après autres choses :

« Voici les événements qui ont précédé Ogygès. C'est vers ce temps que Moïse sortit de l'Égypte; et voici de quelle manière nous démontrons que cette opinion n'est pas déraisonnable. Depuis la sortie de Moïse jusqu'à Cyrus, qui régnait à la fin de la captivité, il a dû s'écouler 1237 ans; Moïse vécut encore 40 ans; Jésus, qui gouverna après lui, le fit pendant 25 ans; les vieillards ou juges, qui succédèrent à Jésus, gouvernèrent pendant 30 ans; les années réunies de tous les juges qui suivirent et sont compris dans la Bible, donnent un

total de 490 ans. Les grands-prêtres Héli et Samuel, 90 ans. Toutes les années réunies des rois de Judas donnent 490 ans (61) (à quoi ajoutons 70 ans de la captivité, dont le dernier correspond au premier du règne de Cyrus; comme nous l'avons dit en commençant; en descendant de Moïse à la première Olympiade (62), nous trouvons 1020 ans, puisque la première de la 55<sup>e</sup> nous donne 1237, et notre temps concourt avec celui des calculs grecs. Après Ogygès, le pays qui compose maintenant l'Attique demeura sans roi, à cause de la destruction produite par le déluge, jusqu'à Cécrops, pendant 189 ans; car Philochore nie qu'il ait existé un Actœus après Ogygès, non plus qu'aucun des noms de rois forgés qu'on lui donne pour successeurs. »

Puis, de nouveau :

« Depuis Ogygès donc jusqu'à Cyrus, nous trouvons le même nombre de 1237, comme depuis Moïse. Il est même des écrivains Grecs qui déclarent que Moïse vécut vers cette époque. Polemon, dans la première partie de ses histoires grecques, dit que sous Apis, fils de Phoronée, une partie de l'armée des Egyptiens sortit de l'Egypte, et se retira dans la Syrie, appelée Palestine, pour se fixer non loin de l'Arabie; il est évident que ce sont les compagnons de Moïse. Apion, fils de de (63) Plistonioès, le plus minutieux des grammairiens, dans son livre contre les Juifs et dans la quatrième partie de ses histoires, dit : que lorsque Inachus était roi d'Argos et qu'Amosis régnait sur les Egyptiens, les Juifs désertèrent sous la conduite de Moïse. Hérodote rappelle cette défection et nomme Amosis dans son second livre; (64) et en quelque sorte il parle des Juifs eux-mêmes, lorsqu'il les compte au nombre de ceux qui employaient la circoncision, en les nommant Assyriens de la Palestine, peut-être à cause d'Abraham. Ptolémée de Mendès, remontant aux premiers temps de l'histoire des Egyptiens, est d'accord avec tous ceux-ci; en sorte qu'il est impossible qu'une différence un peu sensible (65) dans les temps, ait lieu entre eux. On doit remarquer que tout ce que les fables de la Grèce nous citent comme antiquité, ne prend place dans l'ordre des temps qu'après Moïse; savoir : les déluges et les embrasements, Prométhée, Io, Europe, les Spartes de Cadmus,

(hommes nés des dents du serpent) l'enlèvement de Coré (Proserpine) les mystères, les législations, les guerres de Bacchus, Persée, les travaux d'Hercule, les Argonautes, les Centaures, le Minotaure, la guerre d'Iliou, le retour des Héraclides, l'émigration des Ioniens, les Olympiades. Il m'a donc paru convenable d'adopter la chronologie ci-dessus relatée du royaume d'Athènes, dans mon dessein de comparer l'histoire de la Grèce à celle des Hébreux. Il sera facile à quiconque voudra prendre le même point de départ, de faire les mêmes calculs que moi : ainsi, des 1020 années écoulées (66) depuis Moïse et Ogygès jusqu'à la première Olympiade, dans la première, se trouve placée la Pâque et la sortie des Hébreux d'Égypte; dans l'Attique, le déluge sous Ogygès. Et cela est fondé en raison; car les Egyptiens ayant reçu en châtement, de la colère de Dieu, les grêles et les orages, il était naturel que certaines portions de terre fussent atteintes de cette calamité, et que les Athéniens y participassent plus que d'autres, étant supposés descendre de ces mêmes Egyptiens, comme l'enseignent d'autres historiens, et entre autres, Théopompe dans le *Tricarenus* (67).

« Le temps qui suit immédiatement est passé sous silence, comme ne contenant aucun fait important en Grèce. Vient ensuite, après 94 ans, Prométhée, que quelques mythologues ont donné pour avoir façonné les hommes, parce que, à l'aide de sa sagesse, il les avait fait passer d'une excessive brutalité à l'instruction et à la civilisation. » Voici ce que dit Africanus.

Passons à un autre.

## CHAPITRE XI.

DE TATIEN CONTRE LES GRECS SUR LE MÊME SUJET.

« Maintenant je crois qu'il convient d'établir par preuves, que notre philosophie est plus ancienne que les institutions pareilles de la Grèce. Nous prendrons pour points de départ Moïse et Homère, parce que l'un et l'autre sont les plus anciens, Homère, des poètes et des historiens; Moïse, de toute la philosophie barbare dont il est le chef. Mettons-nous donc en devoir de les comparer : nous découvrirons en effet

que l'instruction chez nous a précédé celle des Grecs; qu'elle a devancé même l'invention des lettres. J'en prendrai pour garant, non pas nos propres auteurs, mais je lirai mes principaux auxiliaires des Grecs eux-mêmes. Faire autrement, serait irréfléchi, en ce que vous n'admettriez pas nos autorités; agir ainsi, si je parviens à démontrer ce fait, aura cela de surprenant; qu'en employant vos propres armes, j'éloignerai toute suspicion sur la nature de mes preuves.

Quant aux poèmes d'Homère, son origine, le temps où il a fleuri, les plus anciens guides que nous puissions suivre, sont : Théagène (68) de Rhegium, qui vivait sous Cambyse, Stesimbrote de (69) Thasos, Antimaque de Colophon (70), Herostrate d'Halicarnasse, Denys d'Olynthe; après ceux-ci Sphore de Cumes, Philochore l'Athénien, Megaclide et Chamaeleon, (71) les Péripatéticiens : plus tard, les grammairiens Zenodote, Aristophane, Callimaque, Cratès, Eratosthène, Aristarque, Apollodore. De ceux-ci Cratès soutient qu'Homère a fleuri à l'époque du retour des Héraclides : 80 ans plus près de nous que la guerre de Troie. Eratosthène le place 100 ans après cette même guerre; Aristarque le recule jusqu'à l'émigration des Ioniens, qui eut lieu 140 ans après Troie; Philochore 40 ans plus tard que cette émigration, sous l'Archontat à Athènes, d'Archippe (72), 180 ans après les événements d'Ilion. Apollodore le recule jusqu'à 100 ans après l'émigration Ionienne, ce qui ferait 240 ans après Troie; d'autres l'ont placé immédiatement avant les Olympiades, c'est-à-dire 400 ans après la prise de Troie; d'autres enfin l'ont fait descendre beaucoup plus bas, disant qu'il avait vécu en même temps qu'Archiloque : or Archiloque a fleuri pendant la 23<sup>e</sup> olympiade, sous Gygès le Lydien, 500 ans après Troie. Sur la fixation de l'époque du poète (c'est-à-dire d'Homère) et sur le désaccord de ceux qui en ont parlé, ce que nous avons dit suffira; quoique sommaire; il nous eût été possible de développer longuement notre discours, sur ce qu'il y avait en cela d'authentique : car il est donné à tout le monde de pouvoir dire que les opinions sur les doctrines sont fausses; (73) mais dans les calculs de temps, du moment où il y a incohérence entre plusieurs, il n'est plus possible qu'on y découvre la vérité ho rique.

« Après un court intervalle :

« Toutefois, admettons qu'Homère ne soit pas même postérieur au sac de Troie, mais qu'il ait vécu dans le temps de cette guerre; je vais plus loin, qu'il ait combattu sous Agamemnon, si on le veut même qu'il ait devancé l'invention des lettres, on n'en verra pas moins que Moïse, dont nous avons parlé d'abord, est plus ancien que la prise de Troie d'un grand nombre d'années; puisqu'il est beaucoup plus ancien que la fondation de cette ville, et que les règnes de Tros et de Dardanus. J'aurai, pour le démontrer, les témoignages des Chaldéens, des Phéniciens, des Egyptiens. Qu'est-il besoin de m'étendre plus longuement? quiconque a annoncé avoir l'intention de persuader, doit expliquer avec le plus de concision possible ce qu'il se propose de raconter à ceux qui l'écoutent. Béroze de Babylone, prêtre du Dieu Belus qu'on y adore, contemporain d'Alexandre, qui a mis en ordre l'histoire des Chaldéens, contenue dans trois livres qu'il a offerts à Antiochus troisième après Alexandre et successeur de Séleucus (74) (Nicanor), dans lesquels il passe en revue toutes les actions des rois, raconte à l'occasion de l'un d'entre eux, qui se nommait Nabuchodonosor, qu'il fit la guerre aux Phéniciens et aux Juifs : Evénements que nous savons avoir été prédits par nos prophètes, et qui sont arrivés bien postérieurement à l'âge où vécut Moïse, 70 ans avant la domination des Perses. Béroze est un auteur très-capable : nous en donnerons pour garant Juba, qui dans tout ce qu'il a écrit sur les Assyriens, déclare qu'il n'a appris leur histoire que par Béroze (deux des livres de Juba sont consacrés aux Assyriens). Après les Chaldéens viennent les Phéniciens; voici les documents que nous tenons d'eux : trois historiens ont existé parmi eux : Théodote, Hysicrate et Mochus. Læ-tus (75) a traduit leurs livres en langue grecque; c'est le même qui a composé avec beaucoup de soin et d'exactitude les biographies des philosophes : or, on trouve dans les histoires écrites par ces auteurs, la mention, sous un de leurs rois, de l'enlèvement d'Europe, l'arrivée en Phénicie de Ménélas, le règne d'Hiram, qui donna sa fille en mariage au roi des Juifs, Salomon, et lui fit présent d'une quantité de bois divers, pour la construction du temple. Ménandre de Pergame a aussi fait

une histoire chronologique de ces rois : l'on y voit que le règne d'Hiram se rapproche beaucoup des événements de Troie ; or, Salomon, qui vivait du temps d'Hiram, est d'un âge bien postérieur à celui où vécut Moïse. Quant aux Egyptiens, nous avons des tableaux chroniques très-exacts de leur histoire, qui ont été traduits de leur langue par Ptolémée, non le roi, mais le prêtre de Mendès. Celui-ci, en donnant les actions mémorables des rois, dit que c'est sous Amosis, roi d'Égypte, qu'eut lieu le départ de l'Égypte, des Juifs, vers les contrées où ils voulaient se fixer, sous la conduite de Moïse. Il ajoute que cet Amosis était contemporain d'Inachus. Après lui, Apion le grammairien, homme très-distingué, dans le quatrième livre de ses Egyptiques qui se composent de cinq livres (il a composé beaucoup d'autres écrits), dit qu'Amosis démantela la ville d'Abaris, qu'il vécut à l'époque d'Inachus, comme cela est relaté dans les chroniques de Ptolémée de Mendès. Or, du temps d'Inachus à la prise de Troie, nous complétons vingt générations (76). On le démontre de la manière suivante. Voici les noms des rois d'Argos dans cet intervalle : Inachus, Phoronée, Apis, Argus, Criasus, Phorbas, Triopas, Crotopus, Sthenelas, Danaüs, Lyncée, Abas ; Proctus, Acrisius, Persée, Euristhée, Atrée, Thyeste, Agamemnon, sous la dix-huitième année du règne duquel Iliou fut pris. Tout homme doué d'intelligence comprendra qu'avec toute l'application possible, on n'a pu connaître ces noms que traditionnellement, les Grecs n'ayant pas alors d'histoire écrite ; puisque Cadmus, qui leur apporta les lettres, ne vint en Bœotie qu'après bien des générations.

« C'est après Inachus et à peine sous Phoronée que se place la limite de la vie sauvage et nomade, et que les hommes commencèrent à se civiliser ; c'est pourquoy, si l'existence de Moïse remonte à Inachus, il est antérieur de 400 ans (77) à la guerre de Troie : on démontre l'exactitude de cette date par la suite des rois d'Athènes, de Macédoine, des Lagides et des Séleucides ; en sorte que si les événements les plus remarquables de la Grèce n'ont été écrits et ne sont connus qu'à dater d'Inachus, il est clair qu'ils sont d'une époque postérieure à celle de Moïse. Ainsi, sous Phoronée, successeur d'Inachus, on signale, à Athènes, Ogygès, sous lequel le premier déluge a eu lieu ; sous Phor-

bas, on nomme Actœus, qui fit donner à l'Attique le nom d'Actœa; sous Triopas, on voit Prométhée, Epiméthée et Atlas, de même que Cécrops le (δῆρυξ) et Io. Sous Crotopus, on trouve l'embrasement de Phaëton et le déluge de Deucalion; sous Sthénélas, se place le règne d'Amphictyon, l'arrivée de Danaüs dans le Péloponèse, la fondation de Dardanie par Dardanus, la navigation d'Europe, la Phénicienne, en Crète; sous Lyncée, l'enlèvement de Coré (Proserpine), la consécration du temple d'Eleusis, l'agriculture de Triptolème, l'arrivée de Cadmus à Thèbes, le règne de Minos; sous Prætus, la guerre d'Eumolpe contre les Athéniens; sous Acrisius, le passage de Pélops, de Phrygie dans le Péloponèse, l'arrivée d'Ion à Athènes, le second Cécrops, les aventures de Persée; enfin, sous le règne d'Agamemnon, la prise d'Iliou. Il est donc évident que Moïse apparut sur la scène du monde bien avant tout ce que nous venons de nommer, héros, villes, divinités: or, l'on doit plutôt avoir confiance en celui qui a devancé par l'âge, qu'en ceux qui, comme les Grecs, n'ont fait que puiser à cette source les enseignements des dogmes, sans en avoir le discernement. On découvre, en effet, parmi eux, un grand nombre de sophistes qui, usant d'adresse, ont tenté de dénaturer, par les caractères extérieurs tout ce qu'ils n'ont appris que par Moïse et les sectateurs de sa philosophie; premièrement, dans le but de passer pour n'énoncer que leurs propres conceptions; ensuite, afin qu'en dissimulant, sous les formes apprêtées du langage, ce qu'ils ne comprenaient pas bien, ils donnassent l'autorité et le cachet de la fable, à la vérité.

« Lorsque nous engagerons la discussion contre ceux qui ont essayé de nous dévoiler ce qu'est la divinité, nous montrerons ce que les hommes éclairés parmi les Grecs ont dit sur notre existence politique actuelle, sur notre histoire et sur nos lois, quel est leur nombre et leur caractère; pour le présent, hâtons-nous d'éclaircir, avec tout le soin dont nous sommes capables, que non seulement Moïse est plus ancien qu'Homère, mais qu'il a précédé tous les écrivains antérieurs à celui-ci: Linus, Philammon, Thamyris, Amphion, Orphée, Musée, Demodocus, Phémias, la Sibylle, Epiménide le Crétois, qui vint à Sparte, Aristée de Proconèse, auteurs du poème des *Arimas-*

pes, Asbolus (78) le centaure, Isatide, Drymon, Euclès de Chypre (79), Orus de Samos et Promantide, l'Athénien (80).

« Linus était le précepteur d'Hercule. Hercule n'a précédé que d'une génération la guerre de Troie; on le voit clairement par son fils Tlépolème, qui prit part à cette expédition. Orphée est du même temps qu'Hercule : d'ailleurs, on prétend que les poèmes qui portent son nom ont été composés par Onomacrite l'Athénien, qui vécut sous la domination des Pisis-tratides, vers la cinquantième Olympiade. Musée fut disciple d'Orphée. Amphion, qui n'a précédé que de deux générations la ruine de Troie, nous dispense d'accumuler de nouvelles preuves, pour convaincre les hommes instruits de son époque. Demodocus et Phémios ont vécu pendant que les Grecs étaient devant Troie; car l'un prenait part aux hauquets des amants de Pénélope, l'autre était chez les Phéaciens : Thamyris et Philammon ne sont pas beaucoup plus anciens qu'eux. Je crois avoir traité avec toute l'exactitude requise, les deux questions que je m'étais proposé d'éclaircir, la doctrine de chaque peuple et la co-relation des temps. Pour achever ma tâche, il me reste à étendre ma démonstration sur les hommes décorés du nom de sages. Minos, qui passe pour l'avoir emporté sur tous les hommes, en sagesse, en pénétration, comme législateur, vint au monde sous Lyncée, qui régna après Danaüs, lequel se place à la onzième génération après Inachus. Lycurgue, né bien après la prise de Troie, donna des lois aux Lacédémoniens, cent ans avant les Olympiades. Dracon, au moyen des recherches faites, ne remonte pas plus haut que la trente-neuvième Olympiade : Solon, pas plus que la quarante-cinquième : Pythagore descend à la soixante-deuxième. J'ai déjà fait voir que la première Olympiade est de 407 ans plus récente que la guerre de Troie. Après avoir terminé ces démonstrations, je vais fixer en peu de mots l'âge des sept sages : le plus ancien de tous, Thalès, n'ayant fleuri que vers la cinquantième Olympiade, nous avons à peu près dit, par là, ce qu'on doit penser de tous les autres.

« Voici, ô Grecs, ce que moi Tatien, né dans la terre des Assyriens, professant une philosophie barbare, ai rédigé. Ayant été premièrement élevé dans vos doctrines, je viens en second lieu vous annoncer celles que je professe maintenant : connaissant

d'ailleurs, ce qu'est Dieu et quelles sont les choses créées par lui, je me présente devant vous, prêt à répondre aux interrogations qui me seront faites sur mes dogmes, conservant dans mon cœur les sentiments d'un membre de la cité de Dieu, que je ne renierai jamais. »

Telles sont les paroles de Tatien ; passons de suite à Clément.

## CHAPITRE XII.

### DU PREMIER LIVRE DES STROMATES DE CLÉMENT SUR LE MÊME SUJET.

« Tatien, dans son discours aux Grecs, a parlé de ces choses avec beaucoup de discernement, et Cassianus a fait de même dans son premier des Exégétiques; néanmoins, la mention que j'en ai faite exige une revue rapide de ce qui a été dit sur ce sujet. Apion le grammairien, surnommé Pleistonicsès, dans le quatrième livre de ses histoires égyptiennes, malgré la haine violente qui l'animait tellement contre les Hébreux, en qualité d'Égyptien, qu'il composa un ouvrage exprès contre eux; Apion, dis-je, en parlant d'Amosis, roi des Égyptiens et des événements qui ont rempli son règne, cite en témoignage Ptolémée de Mendès, et voici ses paroles : « Amosis, qui démantela Abaris, régnait en même temps qu'Inachus le roi d'Argos, comme Ptolémée de Mendès l'a écrit dans ses chroniques. » Ce Ptolémée était un prêtre qui a recueilli en trois livres tous les actes des rois Égyptiens; il dit en parlant d'Amosis, que de son temps eut lieu le départ des Juifs de l'Égypte, sous la conduite de Moïse; d'où résulte le synchronisme de Moïse et d'Inachus. L'établissement du royaume d'Argos, je veux parler de celui fondé par Inachus, est plus ancien que le royaume fondé par Hellenus, comme Denys d'Halicarnasse nous l'enseigne dans le livre des temps (83). Le royaume d'Athènes, fondé par Cécrops, fut de sept générations postérieur à celui-ci (84). Il eut pour fondateur Cécrops, dit διφυής (de deux natures) qui était Autochthon, originaire du pays : tout cela a été dit en propres termes par Tatien. Neuf générations plus tard, le royaume

d'Arcadie eut pour fondateur Pelasge, qu'on déclare aussi avoir été Antochthon. Deux générations encore après celui-ci, vint le royaume de Phthiotie, fondé par Deucalion. Depuis Inachus jusqu'aux temps de Troie, on compte vingt générations ou dix-neuf, et pour le dire en un mot, 400 ans (85) et plus. Or, on va voir la vérité de ce que dit Ctésias, quand il affirme que l'empire d'Assyrie est plus ancien de beaucoup d'années que les États de la Grèce; c'est la 402<sup>e</sup> année de l'existence de cet empire, la 88<sup>e</sup> du règne de Belouchus, qui était son huitième souverain, que la sortie d'Égypte de Moïse eut lieu, sous Amosis, roi d'Égypte, et sous Inachus, roi d'Argos. En Grèce, ce n'est que sous Phoronée, successeur d'Inachus, qu'eut lieu le déluge d'Ogygès, aussi bien que la fondation du royaume de Sicyone, qui eut pour premier roi Égialeüs, puis Europus, ensuite Telchis; et celle de Crès en Crète. Acusilas nomme Phoronée, le premier des hommes. C'est de là que le poète de la Phoronide dit qu'il fut le père des hommes mortels, et que Platon, dans son *Timée* (a), suivant Acusilas, écrit : « Alors voulant les amener à parler sur les antiquités, on le voit essayer de relater ce qu'il y a eu de plus ancien dans notre patrie, sur Phoronée, surnommé le premier des hommes; sur Niobé, sur ce qui suivit le déluge (86). » Sous Phorbas vivait Actæus, qui fit donner à l'Attique le nom d'Actæa; sous Triopas naquirent Prométhée, Epiméthée et Atlas, Cécrops (δεμης) et Io. Sous Crotopus, on trouve l'embrasement de Phaëton et le déluge de Deucalion. Sous Sthénélas se place le règne d'Amphictyon, l'arrivée de Danaüs dans le Péloponèse, la fondation de Dardanie par Dardanus, qui, dit Homère, fut le premier à qui Jupiter assembleur de nuages donna le jour; puis le transport par mer d'Europe, de Phénicie dans la Crète. Sous Lyncée, l'enlèvement de Coré (Proserpine). (87), la consécration du Temenos (enceinte sacrée), d'Eleusis, l'agriculture de Triptolème, l'arrivée de Cadmus à Thèbes, le règne de Minos. Sous Prætus, la guerre d'Eumolpe contre les Athéniens. Sous Acrisius, le passage de Pelops de Phrygie, l'arrivée d'Ion à Athènes, le second Cécrops, les aventures de Persée et de Bacchus : Orphée

(a) *Timée* p. 22 de H. Étienne.

et Musée. Sous la dix-huitième année du règne d'Agamemnon, Ilion fut pris (88) : Démophoon, fils de Thésée, régnait alors à Athènes (89) ; ce fut le douzième jour du mois de Thargelion, la première année de son règne, à ce que dit Denys l'Argien (90). Quant à Agis et Dercylus (91), ils placent cet événement au vingt-deuxième jour du mois Panemus, dans leur troisième livre : Hellenicus au douzième de Thargelion, et quelques-uns de ceux qui ont écrit les Ἀττικά, au vingt-deuxième du même mois ; Ménesthée accomplissant la dernière année de son règne, la lune étant pleine (92). L'auteur de la petite Iliade l'a ainsi chanté :

« La nuit était à moitié, la lune se levait resplendissante. »  
D'autres le mettent au même jour du mois de Scirophorion.

« Thésée, l'émule d'Hercule, avait précédé la guerre de Troie d'une génération ; Homère nomme Télépolème, fils d'Hercule, comme ayant pris part à cette guerre. On prouve donc que Moïse a précédé de 604 ans (93) l'apothéose de Bacchus ; puisqu'elle eut lieu la 32<sup>e</sup> année du règne de Persée, à ce que dit Apollodore dans ses chroniques. Depuis Bacchus jusqu'à Hercule, et les Aristées de Jason (les Argonautes), on compte un nombre de 63 ans. Esculape et les Dioscures en firent partie, à ce que dit Apollonius de Rhodes dans ses Argonautiques. Depuis le règne d'Hercule à Argos (94), jusqu'à sa consécration et celle d'Esculape, l'intervalle a été de 38 ans : toujours suivant le chronographe Apollodore. De là, jusqu'à l'apothéose de Castor et de Pollux, nous compterons 53 ans : ensuite vient la prise d'Ilion. Si l'on doit s'en rapporter au poète Hésiode : « Maïa, fille d'Atlas, enfanta à Jupiter le glorieux Mercure, messager des immortels, en ayant partagé sa couche sacrée : Sémélé, fille de Cadmus, donna le jour à son illustre fils, Bacchus, qui répand la joie parmi les mortels. »

« Cadmus, père de Sémélé, vint à Thèbes sous le règne de Lyncée. Ce fut l'inventeur de l'alphabet grec. Triopas fut contemporain d'Isis, à la septième génération après Inachus. Il est des auteurs qui disent, que le nom d'Io lui a été donné, venant de l'évrai, pour marquer qu'en errant, elle avait été dans toute la terre. Istrus, dans son livre sur la colonisation des Egyptiens, dit qu'elle était fille de Prométhée. Or, Prométhée

étant contemporain de Triopas, est à la septième génération après Moïse (95); en sorte, que Moïse aurait précédé l'anthropogonie, chez les Grecs. Léon (96), celui qui a composé un traité sur les dieux de l'Égypte, dit qu'Isis est appelée, par les Grecs *Δήμητρα*, (Cérès), et qu'elle vécut sous Lyncée, onze générations après Moïse. Apis, roi d'Argos, fonda Memphis, à ce que dit Aristippe, dans le premier livre de ses Arcadiques. C'est le même qu'on surnomma Sérapis, et qui est adoré sous ce nom, par les Egyptiens, à ce que dit Aristée d'Argos. Nymphodore d'Amphipolis, dans le troisième livre des mœurs de l'Asie, dit qu'Apis le taureau étant mort, il fut enseveli dans un cercueil, et déposé dans le temple du dieu qu'on adorait, et que de là, vint plus tard l'habitude de le nommer Soroapis, et par contraction Sarapis. Cet Apis, est le troisième roi, depuis Inachus (97). Enfin, Latone elle-même, n'a vécu qu'en même temps que Tityus, qui porta la main sur cette vénérable concubine de Jupiter (Odyssée, xi. v. 579). Or, Tityus appartient à l'époque de Tantale. Aussi le Bœotien Pindare a-t-il raison, lorsqu'il dit : *Ἐν χρόνῳ δὲ γίνετ' Ἀπολλῶν*. Apollon naquit dans ce temps. Et cela n'a rien d'étonnant, quand on le voit au service d'Admète, en relation avec Hercule, pendant toute une année. Zethus et Amphion, les inventeurs (98) de la musique, naquirent pendant la vie de Cadmus, et si l'on vient nous dire que Phémonoë, avant ce temps, rendait des oracles en vers, à Acrisius; qu'on apprenne que 27 ans après elle, naquirent Orphée, Musée, et Linus, maître d'Hercule. Homère et Hésiode sont bien plus jeunes que la guerre de Troie, et bien plus jeunes encore que ceux-ci, sont les législateurs Grecs, Lycurgue et Solon, puis les sept sages; après eux, Phérécyde de Syros et le grand Pythagore, qui sont du temps des Olympiades, comme nous l'avons fait voir. Il reste donc démontré que Moïse est plus ancien, non-seulement que les hommes appelés sages, et les poètes des Grecs; mais même que la plupart de leurs dieux. » Voici les expressions de Clément; mais les enfants des Hébreux aussi se sont livrés avec ardeur à l'examen de cette question; il est donc à propos de donner un coup d'œil rapide à ce qu'ils en ont écrit. Je me bornerai à citer les paroles de Flavius Josèphe.

## CHAPITRE XIII.

DU PREMIER LIVRE DE FLAVIUS JOSEPH SUR LES ANTIQUITÉS DES JUIFS (a).

« Je commencerai par les écrits des Égyptiens; mais ne pouvant pas alléguer des textes empruntés à leurs originaux, je citerai les paroles de Manéthon, Égyptien d'origine, encore qu'il fût initié dans toute l'instruction de la Grèce, comme cela est évident, par la manière dont il a écrit l'histoire de son pays en langue grecque, l'ayant traduite, d'après son aveu, des livres sacrés des Égyptiens : histoire dans laquelle il relève beaucoup d'erreurs d'Hérodote, dues à son ignorance de la langue et de l'histoire de l'Égypte; et puisque j'ai recours à son témoignage, je rapporterai ses propres paroles.

« Il y eut un roi parmi nous, du nom de Timæüs, du temps duquel, Dieu étant irrité, je ne sais pour quelle cause, excita contre nous, d'une manière toute miraculeuse, des hommes venus des contrées de l'Orient, hommes sans distinction, mais qui, d'une audace étrange, ayant pénétré en armes dans ce pays, s'en emparèrent violemment, sans peine et sans combat. »

Après d'autres récits, il reprend :

« Toute cette race portait le nom de Hycoussos; ce qui signifie rois pasteurs. *Hyc*, dans la langue sacrée, voulant dire roi, et *oussos*, pasteurs, dans le dialecte vulgaire. C'est ainsi qu'a été formé le nom de Hycoussos. Il est des auteurs qui les déclarent Arabes. Dans d'autres copies, ce n'est pas par rois qu'on traduit le mot *hyc*, mais par prisonniers, en sorte que *Hycoussos* signifierait prisonniers pasteurs; dans la langue égyptienne : *Hac* aspiré ayant évidemment la signification de prisonniers; et cette traduction me paraît d'autant plus exacte, qu'elle est plus en rapport avec l'histoire des temps primitifs.

« Les rois donc sus-nommés, qui appartenaient à la nation des pasteurs, aussi bien que ceux qui en descendirent, régnerent sur l'Égypte pendant une durée de 511 ans. Après quoi les rois de la Thébaïde et des autres portions de l'Égypte s'élevant soulevés contre les Pasteurs, il s'en suivit une guerre longue et acharnée. » Il ajoute que, « sous le règne d'un roi, du nom

(a) 1<sup>er</sup> c. Apion p. 446 de l'édition de Havercamp.

de Misphragouthosis, les Pasteurs ayant été vaincus, il durent évacuer le reste de l'Égypte, et se renfermer dans une contrée ayant 10,000 aoures de périmètre, connue sous le nom d'Abaris. Manethon dit que les Pasteurs l'environnèrent entièrement d'un mur très-fort et très-haut, pour y conserver en sûreté ce qu'ils possédaient, et y rapporter le butin qu'ils feraient. Le fils de Misphragouthosis, ayant le nom de Thmouthis (99), ayant entrepris de soumettre cette ville, de force, après l'avoir assiégée, il fit camper sous ses murs une armée de 480,000 hommes; enfin désespérant de la prendre d'assaut, il fit avec ses ennemis un traité, pour qu'ils eussent à évacuer l'Égypte et à se retirer, où ils voudraient, sans éprouver aucun trouble. D'après ces conventions, ils se retirèrent avec tout ce qu'ils possédaient, ne formant pas une population moindre de 240,000 têtes, et se dirigèrent, à leur sortie de l'Égypte, vers le désert de Syrie, où redoutant la dynastie des rois d'Assyrie, qui alors commandaient à l'Asie entière, ils se cantonnèrent dans le pays nommé depuis Judée, et y construisirent une ville qui pût les contenir, à laquelle ils donnèrent le nom de Jérusalem.»

Ayant, en suivant, donné la succession des rois d'Égypte avec la durée de leur règne, il ajoute :

« Voici ce que Manethon a publié, d'où il résulte clairement, d'après la supputation des temps, que les soi-disant Pasteurs ne sont autres que nos ancêtres, qui sont sortis d'Égypte après y être entrés, 393 ans avant que Danaüs, que les Argiens considèrent comme leur plus ancien roi, fût venu à Argos.

« Manethon a donc rendu en notre faveur deux témoignages des plus décisifs d'après les écrits égyptiens : le premier, notre venue en Égypte de pays étrangers, ensuite, notre sortie de ce même pays, assez ancienne pour qu'elle ait précédé, d'environ 1000 ans, la guerre de Troie. »

Tels sont les faits sur lesquels Josèphe s'est étendu, en les tirant de l'histoire d'Égypte. Ayant également mis à profit les témoignages des historiens Phéniciens, il constate que le temple de Jérusalem a été bâti par le roi Salomon, 148 ans et huit mois avant que les Tyriens fondassent Carthage. Ensuite, passant à l'histoire Chaldéenne, il en tire des témoignages qui

confirment l'ancienneté des Hébreux, en alléguant les auteurs qui en ont parlé.

#### CHAPITRE XIV.

QUE LE TEMPS DES PHILOSOPHES DE LA GRÈCE EST INFINIMENT POSTÉRIEUR A L'HISTOIRE DES HÉBREUX.

Qu'est-il besoin cependant d'accumuler une multitude de citations, à l'appui d'un fait qui repose sur une base si solide, sur des preuves si variées de sa réalité, aux yeux de quiconque aime la vérité et se rend sans passion à son évidence? Qu'il nous suffise donc de faire voir que Moïse et les prophètes ont précédé les temps de la civilisation grecque. Et puisqu'il est démontré que Moïse a beaucoup d'antériorité sur la guerre de Troie, passons en revue les prophètes venus après lui. L'histoire, dont Mbyse est auteur, montre clairement, que dans l'ordre consécutif des temps, il est venu bien après les véritables Hébreux, Héber, qui leur a donné le nom qu'ils portent, Abraham; et les autres patriarches aimés de Dieu. Après Moïse, le premier chef de la nation juive fut Jésus ou Josué, qui la gouverna pendant 30 ans, à ce que disent quelques auteurs. Après lui, l'Écriture reconnaît que les Juifs furent soumis aux étrangers pendant 8 ans. Gothoniel leur succéda, et gouverna pendant 50 ans. Il eut pour successeur, Eglom, roi de Moab pendant 18 ans; puis Aod pendant 80 ans. Les étrangers revinrent après lui pendant 20 ans. A ceux-ci, succédèrent Debora et Barac; la durée de leur gouvernement fut de 40 ans. Les Madianites paraissent à leur suite, pendant 7 ans; puis, Gédéon pendant 40; Abimélech, 3 ans; Thola, 23 ans; Jaëir, 22; les Ammonites, 18 ans; Jephthé, 6 ans; Esbon, (100) 7; Ælom, 10; Abdon, 8; les étrangers, 40; Samson, 20 ans; après quoi, le grand-prêtre Héli qui, d'après le calcul hébreu, retint la puissance pendant 40 ans; l'époque de sa vie concourt avec la prise d'Illion. A la suite d'Héli, le grand-prêtre Samuel devint le chef du peuple, qui eut pour premier roi, Saül, ce qui donne pour les deux un total de 40 ans; après celui-ci, David

régnâ également 40 ans; Salomon, 40 ans. Ce fut ce prince qui construisit le premier temple dans Jérusalem. Après Salomon, Roboam régna pendant 17 ans; Abias, 3 ans; Asa, 41 ans; Josaphat, 25 ans; Joram, 8 ans; Ochosias, 1 an; Gotholia, 7 ans; Joas, 40 ans; Amasias, (101) 49 ans; Azarias, 52 ans (102); sous son règne, Osée, Amos, Isaïe et Jonas prophétisèrent. Après Azarias, Joathan monta sur le trône et régna 16 ans. Après lui, vint Achaz pendant 16 ans. C'est sous son règne que fut célébrée la première Olympiade, de laquelle Coræbus d'Elide sortit vainqueur. Ezéchias succéda à Achaz et régna 29 ans. Ce fut de son temps, que Romulus fonda Rome et y régna. Après Ezéchias, Manassé monta sur le trône, qu'il occupa pendant 55 ans. Ensuite Amon, pendant 2 ans; Josias, pendant 31 ans. C'est pendant son règne que parurent les prophètes Jérémie, Baruch, Oлда et les autres. Son successeur Joachas ne régna que 3 mois; et Joachim qui vint après lui, eut un règne de 11 ans. Le dernier de tous ces rois fut Sédécias, qui régna 12 ans. Jérusalem fut prise d'assaut, sous lui, par les Assyriens, et le temple ayant été réduit en cendres, toute la population juive fut transportée dans la Babylonie. C'est dans cette contrée que Daniel et Ezéchiël prophétisèrent. Après une révolution de 70 années, Cyrus, roi des Perses, délivra les Juifs de la servitude, ayant accordé à ceux qui le voulaient, la faculté de retourner dans leur pays, et de relever leur temple. Ce fut alors que Jésus, fils de Josédec, et Zorobabel, fils de Salathiel, jetèrent les fondements du nouveau temple : les derniers prophètes, Aggée, Zacharie et Malachie, fleurirent vers cette époque; depuis lors, il n'y eut plus de prophètes parmi les Juifs. C'est pendant la vie de Cyrus, que se rendirent célèbres, l'Athénien Solon, et les sept hommes décorés du nom de sages parmi les Grecs, qui ont précédé tous ceux qui postérieurement furent nommés philosophes. Ces sept sages sont, Thalès de Milet, qui le premier, chez les Grecs, étudia la nature, enseigna la marche du soleil entre les tropiques, la cause des éclipses de la lune, de ses phases lumineuses et des équinoxes : Ce fut l'homme le plus illustre entre les Grecs. Thalès eut pour disciple, Anaximandre, fils de Praxiadès, qui était également de Milet. Ce fut le premier constructeur de gno-

mons, qui servent à connaître les conversions du soleil, les saisons, les heures et les équinoxes. Celui-ci eut pour disciple, Anaximène, fils d'Eurysteate, également de Milet, lequel fut le maître d'Anaxagore, fils d'Hégésiboule de Clazomène. Ce fut le premier philosophe qui réforma la notion des principes; car non-seulement, il raisonna sur la substance en général, comme l'avaient fait ceux qui l'avaient devancé, mais sur la nature du mouvement. » Dans le principe, dit-il, toutes les choses étaient confuses; l'esprit les ayant pénétrées, il introduisit l'ordre dans le chaos. » Anaxagore a eu trois disciples, qui furent, Périclès, Archélaüs, et Euripide. Périclès était le premier citoyen d'Athènes, l'emportant sur tous ses concitoyens en richesse et en naissance. Euripide s'étant depuis adonné à la poésie, était appelé le philosophe dramatique. Quant à Archélaüs, il dirigea à Lampsaque, après Anaxagore, l'école que celui-ci y avait ouverte. Etant revenu à Athènes, il y tint école, et attira auprès de lui de nombreux auditeurs, entre lesquels figurait Socrate. Concurremment au temps où parut Anaxagore, on vit fleurir comme philosophes naturalistes, Xénophaue et Pythagore, auquel succéda son épouse Théano, ainsi que ses enfants, Télaugués et Mnésarque, Empédocle prit des leçons de Télaugués; Héraclite, le ténébreux, se fit aussi connaître dans le même temps. On dit que Parménide succéda à Xénophaue, Mélissus à Parménide, Zénon d'Elée à Mélissus. C'est de ce Zénon qu'on rapporte, qu'ayant été arrêté comme complice d'une conspiration tramée contre un tyran de cette époque, il fut mis à la torture par ce tyran, pour décliner les noms de ceux qui avaient conspiré avec lui; Zénon, sans se mettre en peine des menaces du tyran, mordit sa langue et la lui cracha, puis il mourut en montrant le plus grand courage, au milieu des tourments qu'on lui fit endurer. Leucippe avait été son disciple, il fut le maître de Démocrite et de Protagore, qui fleurirent à la même époque que Socrate. On pourrait encore nommer d'autres philosophes naturalistes disséminés, et ne faisant point école, avant la naissance de Socrate; tous néanmoins ont Thalès pour chef, et n'ont paru que depuis la fondation de la monarchie des Perses par Cyrus, lequel n'a évidemment brillé dans le

monde, que lorsque déjà la plus grande portion des années de la captivité des Juifs, en Babylonie, s'était écoulée; lorsque les prophéties avaient cessé parmi les Hébreux; lorsque leur sainte métropole avait été prise et saccagée; de manière qu'on est contraint d'avouer que tous les organes de la philosophie sont bien plus récents que Moïse, que les prophètes venus après lui, surtout ceux qui ont adopté la philosophie de Platon, lequel ayant d'abord suivi les leçons de Socrate, puis s'étant mis en rapport avec les Pythagoriciens, a surpassé tous les autres philosophes, en éloquence, en profondeur de pensée et par la sublimité de ses dogmes. Or, Platon vint au jour pendant les dernières années de la monarchie Persane, peu de temps avant Alexandre de Macédoine, et 400 ans passés avant l'empire d'Auguste. Si conséquemment on peut vous montrer que Platon et les philosophes qui l'ont suivi ont professé une philosophie en harmonie avec celle des Hébreux, le seul soin à prendre, se borne à rechercher l'époque à laquelle il a vécu, et à opposer l'ancienneté des théologiens et des prophètes parmi les Hébreux, à l'âge des philosophes de la Grèce.

Toutefois, ces démonstrations ayant atteint un développement suffisant, le moment est venu de retourner à l'examen des sages qui ont été reconnus comme tels parmi les Grecs, et de faire voir qu'ils se sont montrés zélés imitateurs des dogmes Hébreux; de sorte qu'on ne puisse pas nous faire, avec quelque fondement, le reproche d'être des calomnieurs ou des Sycophantes, si nous déclarons que nous vénérons les oracles des Hébreux, tout en rendant hommage aux doctrines semblables, qui ont été proclamées par les philosophes (103).

---

## LIVRE ONZIÈME.

### EXORDE DE CETTE DIVISION DE L'OUVRAGE.

La dixième section de la *Préparation évangélique* qui vient de sortir de nos mains, contenant surtout les témoignages du dehors, à l'exclusion d'expressions qui nous sont propres, a prouvé jusqu'à l'évidence, que les Grecs n'avaient rien pris dans leur propre fonds, pour fonder leur sagesse; et que, si on en excepte la force de la diction et le charme du style, tout le reste a été dérobé aux Barbares; qu'ils n'ont pas ignoré non plus les oracles des Hébreux, et ont su s'en servir dans une certaine mesure; qu'enfin, ils n'ont pas conservé leurs mains pures de pillage, dans la lutte des productions de l'esprit. Ce n'est pas nous qui l'avons avancé, ainsi que je le dis, mais ce sont eux-mêmes qui en ont donné la démonstration. Nous ne nous en sommes pas tenus là, nous avons fait voir que les Grecs étaient à peu près les plus récents des peuples, tant pour les progrès de l'entendement, que pour l'âge; distants par un immense intervalle de l'antiquité des Hébreux, que nous avons établie par le calcul des temps, dans cette même partie de notre ouvrage: voilà le point où nous sommes parvenus. Que nous reste-t-il à faire pour acquitter, comme dette, l'engagement que nous avons contracté? Nous devons mettre au jour l'accord qui règne en certains points, si ce n'est en tous, entre les théories philosophiques et dogmatiques de la Grèce et les oracles des Hébreux; ce que nous exécuterons en écartant les preuves surabondantes, pour invoquer le témoignage unique de celui qu'on peut considérer comme le Coryphée de tous les autres, comme la règle la plus certaine pour arriver à la solution de ce problème: c'est Platon que je veux dire. Lui seul en effet, par l'élévation que sa renommée a prise au-dessus de toutes les autres, semble devoir suffire à constater la vérité que nous recherchons. Si cependant, pour éclaircir

la pensée de ce philosophe, il était parfois nécessaire de recourir au témoignage de ceux qui l'ont imité dans ses doctrines, nous rapporterons leurs paroles, pour confirmer l'exactitude de nos assertions, en déclarant toutefois, que si la plupart des thèmes qu'il a soutenus sont l'expression de la vérité, on nous accordera cependant de pouvoir démontrer, lorsque l'occasion s'en présentera, qu'il n'a pas toujours atteint ce but; et cela ne tient pas à l'intention de le dénigrer, mais servira à notre justification, pour avoir préféré la philosophie barbare à celle des Grecs.

---

### CHAPITRE I<sup>er</sup>.

#### DE L'ACCORD ENTRE LA PHILOSOPHIE DE PLATON ET CELLE DES HÉBREUX, DANS LES POINTS ESSENTIELS.

Platon ayant divisé toute la philosophie en trois classes : la physique ou naturelle, l'éthique ou morale, la logique ou rationnelle; ayant de plus subdivisé la physique en deux, l'observation des choses qui tombent sous les sens, et la contemplation des êtres incorporels (1), vous trouverez cette triple division de l'enseignement philosophique, chez les Hébreux, en ce que, bien avant la naissance de Platon, la même marche avait été adoptée par eux dans leur philosophie. Mais il convient d'entendre d'abord Platon, ensuite nous reporterons notre attention sur les Hébreux. Je rappellerai donc les axiomes de Platon, d'après ceux qui se sont donnés pour ses délégués, et entre lesquels Atticus tient un rang distingué. Voici en quels termes il expose les doctrines de son maître, dans l'ouvrage qu'il oppose à (2) ceux qui veulent expliquer Platon par Aristote.

---

### CHAPITRE II.

#### TIRÉ D'ATTICUS SUR LA TRIPLE (3) DIVISION DE LA PHILOSOPHIE SUIVANT PLATON.

« La philosophie tout entière se divisait donc en trois parties, savoir l'éthique, la philosophie physique, et la logique; la

première a pour objet de définir en quoi consiste le beau et bon (καλὸν καὶ ἀγαθόν), de régler, dans le meilleur ordre possible, les relations de la famille; aussi bien que d'ordonner la réunion entière du peuple, dans des rapports qui soient les meilleurs, en lui donnant des lois en parfaite harmonie avec l'état social le plus prospère. La seconde division s'élevant à l'étude des choses divines, se propose de nous faire connaître les premières causes, et les causes secondes qui procèdent des premières; c'est là ce que Platon a décoré du nom de (ἡ περὶ φύσεως ιστορία) histoire ou recherche de la nature. La troisième partie embrasse les moyens de parvenir à la discussion et à la découverte des deux premières. Quant à ce que Platon, le premier, et par-dessus tous les autres, a rapproché et concentré toutes les parties de la philosophie, dispersées avant lui, et comme jetées çà et là; à la manière des membres de Penthée, en sorte de faire apparaître, comme on l'a dit, la philosophie telle qu'un corps vivant et complet; certes, c'est un fait évident pour tous. Ce ne furent en effet, ni Thalès, ni Anaximène, ni Anaxagore, ni aucun de ceux qui furent adonnés aux mêmes études, dont on sait pertinemment que l'attention fut exclusivement fixée sur la nature des choses. Ce ne furent pas non plus Pittacus, Periandre, Solon ni Lycurgue, ni ceux qui les suivirent, que l'on connaît pour avoir renfermé toute leur philosophie dans la constitution politique des États. Zénon et toute l'école d'Elée, est notoirement signalée comme s'étant occupée principalement de l'art oratoire. Platon succédant à tous ceux que nous venons de nommer, doué d'un génie accompli, et infiniment supérieur à ses devanciers, peut être regardé comme véritablement envoyé des Dieux, pour faire embrasser la philosophie dans son ensemble: il n'a rien omis, en effet, de tout ce qui pouvait être nécessaire à ce plan: il a discuté avec soin chaque partie, sans rien retrancher d'essentiel, sans rien ajouter de superflu. Puis donc qu'il appartient au disciple de Platon, comme nous l'avons dit, d'aspirer à connaître toute la philosophie, en étudiant les lois de la nature, en dissertant sur les mœurs, en traitant des règles de la dialectique, livrons-nous à l'examen de chacune de ses parties. »

Telles sont les expressions d'Atticus, auquel le Péripatéticien

Aristoclès vient joindre son suffrage dans le septième livre de son traité de la physiologie (4), ou étude de la nature. »

### CHAPITRE III.

#### D'ARISTOCLÈS SUR LA PHILOSOPHIE DE PLATON.

« Platon a, plus que qui que ce soit, placé la philosophie dans son vrai jour, et l'a portée à la perfection. Thalès et ceux qui l'ont suivi n'ont envisagé que les lois de la nature. Les Pythagoriciens ont tout enveloppé d'un langage mystérieux : Xénophane et ses disciples, en soulevant des questions subtiles et des controverses, n'ont apporté dans les études philosophiques que du vertige et du trouble, sans leur rendre aucun service réel : Socrate lui-même, plus que personne, n'a fait, suivant le proverbe, qu'apporter du feu sur du feu (5), comme Platon l'a confessé. Etant doué d'un esprit prodigieux et très-habile à embarrasser ses adversaires sur toute espèce de sujet, il a soulevé, le premier, les questions sur la morale et sur la politique, aussi bien que sur la nature des idées, et le premier il a essayé de les résoudre ; mais en attaquant toutes les difficultés à la fois, et en étendant ses recherches à tout, il est mort avant d'avoir accompli sa tâche. D'autres ayant morcelé la philosophie, ont consacré leur vie à en étudier des parties : les uns s'adonnant à la médecine, les autres aux sciences mathématiques. Il en est qui n'ont étudié que les poètes et les musiciens : le plus grand nombre, frappés d'étonnement en voyant la puissance de l'éloquence, se sont donnés les uns pour orateurs, les autres pour dialecticiens. Parmi les successeurs de Socrate qui ont été nombreux, on en a vu de toutes les opinions, se combattant les uns et les autres ; ceux-ci ont célébré le cynisme, c'est-à-dire l'absence de toute recherche et l'insensibilité (6) ; ceux-là, au contraire, ont vanté la volupté : les uns se targuaient de leur science qui s'étendait à tout ; les autres soutenaient simplement qu'ils ne savaient rien : tels se vantaient sans décence, aux yeux du public, s'entretenant avec les premiers venus, tandis que d'autres passaient leur vie dans

une retraite inabordable à tout le monde, et ne liant conversation avec personne. Platon cependant, ayant réfléchi qu'il devait exister une science des choses divines et une des choses humaines, en fit, le premier, la distinction : il dit que l'une avait pour objet l'étude de la nature universelle, que l'autre ne s'étendait qu'aux actions humaines ; qu'une troisième était applicable au langage. Il soutenait que nous ne pouvions pas pénétrer dans la connaissance de l'humanité, si nous ne l'avions fait précéder par la science des choses divines. De même que les médecins, avant de se livrer à la thérapeutique des parties du corps, se préoccupent de l'état des corps entiers ; de même le philosophe qui veut considérer les choses d'ici-bas, doit auparavant connaître la nature de l'univers, dont l'homme n'est qu'une partie ; et le bien étant double, celui qui s'applique à nous et celui de l'ensemble, celui de l'ensemble doit être préféré comme prédominant ; c'est par lui en effet que le nôtre est produit. Aristoxène, le musicien, rapporte le propos suivant des Indiens : Un habitant de cette contrée (7) se trouvant à Athènes, aborda Socrate, et lui demanda comment il s'y prenait pour enseigner la philosophie : c'est, dit Socrate, en recherchant ce qui intéresse la vie des hommes. Sur quoi l'Indien se prit à rire, en disant qu'il ne pouvait pénétrer dans la connaissance de l'homme, s'il ignorait les choses divines ; car quelque effort qu'il fit, il ne pourrait jamais être certain de la vérité ou de l'erreur de ce qu'il enseignerait. C'est pour cela que Platon a divisé la philosophie en trois : celle qui considère l'universalité des choses, celle qui a pour objet la politique, enfin la logique.

Ayant reconnu que telle était la philosophie platonicienne, il est temps d'examiner celle des Hébreux, qui a précédé la philosophie de Platon d'un temps considérable, et qui procède comme le faisait celle-ci. Vous trouverez chez eux, en vous y appliquant, une division tertiaire, tout-à-fait en accord avec celle des Grecs, qui donne les enseignements de la morale, de la logique et des sciences physiques.

## CHAPITRE IV.

## DES DOGMES MORaux CHEZ LES HÉBREUX.

Si vous considérez attentivement la manière de se conduire de ces hommes, vous y découvrirez plutôt par leurs œuvres que par leurs discours, avec quels soins ils se livraient, avant tout, à la pratique de la morale. Comme la fin de tout ce qui est bien, et comme le dernier terme de la vie heureuse consiste dans la piété et dans l'amour de Dieu, qui s'acquiert par la correction des mœurs; pénétrés d'un vif sentiment d'admiration pour cet état, ils en poursuivirent la possession à tout prix, et non pas celle de la volupté corporelle à la suite d'Épicure. Ils n'admirent pas non plus, avec Aristote, la triple classification des biens, qui met sur le même rang les biens du corps avec ceux extérieurs et ceux de l'âme : ils ne donnaient pas dans cet excès d'ignorance et d'ineptie, que certains philosophes (les académiciens), ont cru anoblir, en lui donnant le nom d'Ἐποχή le doute, l'arrêt. Ils n'ont pas compris non plus cette vertu (des Stoïciens), qui tire son principe de notre âme. Quelle vertu peut exister dans l'humanité, et que peut-elle en soi, séparée de Dieu, pour exempter notre vie de toute souffrance?

Faisant donc tout dépendre de l'espérance en Dieu à laquelle ils rattachaient leur existence, comme à un câble que rien ne peut rompre, ils proclamaient qu'il n'y avait de vraiment heureux que celui qui est aimé de Dieu (ou qui aime Dieu) θεοφιλής. En effet, Dieu étant le dispensateur de tous les biens, l'arbitre de notre vie, la source de toute vertu, Dieu pourvoyant à tous nos besoins, tant pour le dehors que pour notre corps, doit suffire seul au bonheur, pendant sa vie, de celui qui a composé tout son être, d'après la piété la plus sincère, pour gagner son amour. C'est dans cette pensée que Moïse, sage par excellence, le premier de tous les écrivains, nous ayant transmis la relation de la manière dont vivaient avant lui les Hébreux, chéris de Dieu, nous a développé, dans sa narration historique, leur existence politique et pratique; mais il a eu soin de commencer son récit par l'exposition de l'origine de l'univers, en nous montrant Dieu comme

la cause unique de tout ce qui existe. Puis décrivant la cosmogonie et l'anthropogonie, après quoi, descendant du général au particulier, à l'aide des souvenirs des anciens patriarches, il a fait naître dans ses auditeurs le zèle pour imiter leur vertu et leur piété: il a fait plus, étant devenu lui-même législateur suprême, toutes ses lois ne respirent que la piété; il y montre partout son caractère religieux, apportant la prévoyance la plus soutenue à tout ce qui tend à la correction des mœurs. C'est ce que déjà nous avons fait connaître dans le livre qui a précédé. Il serait trop long de passer ici en revue tous les prophètes venus après Moïse, pour faire juger de leurs efforts, afin de porter les hommes à la vertu, et pour les éloigner du vice. Que serait-ce, si je rapportais tous les enseignements moraux du plus sage des rois, de Salomon, qui leur a donné des titres particuliers, nommant Παροιμιαί, un recueil de sentences abrégées, par forme d'apophthegmes, roulant sur un même sujet? Il est, en conséquence, prouvé que les enfants des Hébreux ont cultivé la morale de toute ancienneté; bien avant que les Grecs apprirent les premiers éléments du langage: ils se sont formés dans cette science, et l'ont communiquée libéralement à tous ceux qui se sont mis en rapport avec eux.

## CHAPITRE V.

### DE LA LOGIQUE PRATIQUE CHEZ LES HÉBREUX.

La manière donc les Hébreux font usage de la logique n'est pas celle qui plaît aux Grecs, qui ont cru devoir la cultiver par l'habileté des sophismes et par des arguments, dont tout l'artifice tend à la déception: pour les Hébreux, c'est par la perception directe de la vérité, dont l'éclat a été présenté à leurs âmes, par la divinité qui l'a révélée, et l'a faite briller aux yeux de leurs théosophistes; c'est pour la possession de ce bien inappréciable, qu'enflammant le cœur des disciples qu'ils forment aux sciences, qui leur sont particulières, ils les appliquent à l'étude des discours sacrés, aux récits des histoires sérieuses, à la composition d'odes et d'épodes en vers, à la rédaction des

problèmes et des énigmes, et de certaines allégories pleines de sagesse et de vues profondes ; à quoi ils unissent le charme de la diction et la persuasion de l'éloquence : telles sont les études auxquelles ils les assujettissent dès leur plus tendre enfance. Ils ont certains Deuterôtes (rabins), car c'est ainsi qu'ils nomment ceux qui chez eux remplissent les fonctions d'interprètes (ἐξηγηται) des saintes Écritures, qui développent et éclaircissent, sinon pour tous, au moins pour ceux qui sont propres à ce genre de connaissances, les obscurités qui se rencontrent dans les passages énigmatiques. C'est dans cette pensée que le plus sage d'entre eux, Salomon, a rédigé l'exorde de ses proverbes, déclarant en quelque sorte quelle avait été pour lui la cause de cette publication. Il dit donc : « Tout homme ayant besoin de connaître la sagesse et la science, d'orner son esprit des discours de la prudence, de s'initier dans la marche contournée des formes du langage, de concevoir la véritable justice et de régler son jugement ; afin de donner, dit-il, la finesse aux âmes candides, le sentiment et l'intelligence au jeune âge, (j'ai composé ce livre). En entendant ces Proverbes, l'habile deviendra plus habile, et l'homme doué de pénétration acquerra la science du gouvernement : il comprendra la parabole et le discours mystérieux, les sentences des sages et les énigmes. » Telles sont les promesses qui sont données dans cet ouvrage ; et en effet, quiconque mettra du prix à connaître en détail les propositions qu'il renferme, les solutions qu'il donne, la logique pratique, spéciale à la sagesse et à la langue des Hébreux, qui y est enseignée ; logique qui se retrouve dans tous les écrits des prophètes, obtiendra la fin qu'il se propose, en lisant attentivement et à loisir ces écrits. Que s'il veut, de plus, acquérir la pratique de cette langue, il découvrira en l'étudiant, jusqu'à quel degré les hommes barbares se sont montrés logiciens, sans céder en rien dans leur propre langue, aux sophistes ni aux orateurs. Il découvrira encore dans leur livre, des poésies cadencées, entre lesquelles se distinguent la grande ode de Moïse, et le psaume 118 de David, qui sont écrits dans le mètre dit héroïque, par les Grecs ; ils les considèrent, en effet, comme des hexamètres, étant formés de 16 syllabes : leurs autres rythmes mesurés peuvent être comparés, en tant que leur

langue s'y prête, aux vers trimètres et tétramètres; mais ceci n'a de rapport qu'à la forme du langage. Quant à la force du raisonnement, et à la profondeur de la pensée, elles sont telles, qu'on ne saurait l'attendre des hommes : on y lit, en effet, les oracles de Dieu et de la vérité elle-même; les prédictions et les avertissements sur l'avenir y sont renfermés, aussi bien que les enseignements les plus pieux et les véritables doctrines sur la nature des choses. Je vous offrirai une preuve de l'exactitude logique de ces hommes, par la rectitude qui a présidé à l'imposition de noms aux choses, parmi eux; et ce qui va suivre vous donnera toute facilité de vous en convaincre, par l'accord qui règne entre Platon et ces mêmes hommes, en ce qui concerne l'étude étymologique : j'aurai donc recours à son témoignage.

---

## CHAPITRE VI.

### DE LA RECTITUDE DANS L'IMPOSITION DES NOMS, PAR LES HÉBREUX.

Moyse, le premier, bien avant qu'il fût question de philosophie chez les Grecs, dans mille endroits de ses écrits, s'est occupé de l'imposition des noms; tantôt disposant l'éponymie de la manière la plus conforme à la nature des choses, tantôt renvoyant à Dieu le jugement du surnom, servant à désigner les hommes pieux. Ayant compris que l'application des noms aux choses était une œuvre de la nature et non de l'institution humaine, il devança Platon en cela, lequel se conforma entièrement à cette doctrine. Car ce sont les Hébreux et non d'autres barbares, que Platon a eu en vue, lorsqu'il dit que les barbares conservent cette manière de voir; attendu qu'il ne serait pas facile de trouver chez d'autres peuples cet usage aussi fidèlement mis en pratique. Le philosophe dit donc, dans le *Cratyle* (a), « que le nom n'est pas ce qu'il plaît à chacun d'appeler, et d'après une convention réciproque de part et d'autre, pour nommer ainsi la voix qu'ils préféreront; mais qu'il existe une

(a) *Cratyle*, p. 290, B. de H. Ét. 365..

rectitude de dénomination des choses qui est la même pour tous les hommes, soit Grecs, soit barbares. »

Et plus bas, il ajoute :

« Vous jugez donc ainsi que l'Onomathète (8) (celui qui invente un nom), soit ici, soit chez les barbares, n'est pas plus mauvais dans un lieu que dans un autre, pourvu que la forme du nom rende, dans des syllabes quelconques, le sens convenable à la chose dénommée. »

Ensuite, ayant dit que l'homme doué de la science de la juste imposition des noms est à la fois dialecticien et Onomathète, il ajoute :

« N'est-ce pas l'œuvre d'un charpentier de faire un gouvernail d'après l'ordre du pilote, s'il veut que son gouvernail soit bien fait ? »

« Cela me paraît ainsi.

« Ce sera également l'œuvre de l'Onomathète, de créer les noms d'après les indications d'un dialecticien, s'il veut que son nom soit convenablement appelé ? »

« C'est parfaitement juste.

« En ce cas, ô Hermogène, cette dénomination court le danger d'être très-mauvaise, qui n'aura eu que des hommes vulgaires et sans éducation pour créateurs; et Cratyle a raison de dire que les noms sont attribués aux choses par la nature et que tout homme n'est pas un ouvrier de noms; mais seulement celui qui, pénétrant dans la dénomination que la nature réclame pour chaque chose, peut en caractériser l'espèce et l'exprimer en lettres et en syllabes. »

Après avoir dit cela, Platon rappelle encore, à fois répétées, la mention des barbares, et affirme hautement que la plupart des noms sont parvenus des barbares aux Grecs. Voici dans quels termes il le dit :

« Je crois que les Grecs, surtout ceux qui sont sous la domination des barbares, ont pris beaucoup de noms de ces derniers.

« Hermogène. Comment donc le découvrira-t-on ? »

« En se livrant à des recherches sur la manière présumable dont la langue grecque s'est formée, d'après la voix grecque; et non pas d'après celle d'où le nom lui est venu, je sais bien qu'on se jetterait dans un grand embarras.

« Hermogène : Cela est très-vraisemblable. » •

Tels sont les termes de Platon. Mais Moïse l'a devancé, ayant été aussi sage législateur qu'habile dialecticien (9). Ecoutez-le (a).

« Dieu a formé toutes choses de la terre, les bêtes des champs, tous les volatiles du ciel; il les amena devant Adam pour qu'il vît comment il les appellerait, et tout nom qu'Adam donna à toute âme vivante, devint sa dénomination. » En disant cela : devint sa dénomination, qu'a-t-il voulu indiquer, sinon nous apprendre que les noms qu'il leur donna étaient conformes à leur nature; car cette dénomination, faite au moment, prouve que longtemps auparavant elle existait dans la nature? Elle existait donc et avait une antériorité d'être, à l'égard des objets dénommés, quand le premier homme, inspiré par une puissance divine, la leur attribua. Cet Adam lui-même étant un nom générique hébraïque, qui est devenu pour Moïse le nom appellatif de l'homme, né de la terre; car, chez les Hébreux, Adam veut dire terre. C'est par cette raison que le premier homme ayant été tiré de la terre, il a été justement nommé Adam par Moïse. Cette dénomination a encore une autre acception; étant prise pour rouge, ce qui indique la nature de sa carnation. Moïse a signifié par ce nom d'Adam, terrestre ou né de la terre, et en même temps corporel ou charnel. Les enfants des Hébreux nomment encore l'homme d'une autre manière, lui donnant pour nom Enos, ce qui, disent-ils, répond à notre (λογικός), ou doué de raison, étant distinct par sa nature de l'homme terrestre : Adam. Enos renferme encore une signification particulière, qu'on peut traduire dans la langue grecque par (ἐπιλήσιμον) oublieux. La faculté de raisonner qui réside en nous, est en effet sujette à l'oubli, par son mélange avec le mortel et l'irraisonnable. Car ce qui est entièrement pur, incorporel, divin, et doué de raison, non-seulement conserve la mémoire des événements précédents, mais même aura, par la vertu supérieure de sa pénétration, la prescience des choses futures. Tandis que le corps qui est noyé dans les chairs, transpercé par les os et les nerfs, chargé d'une masse pesante, don-

(a) Gen., 3. 7.

nant tous les signes d'ignorance et d'oubli, a été, par une juste appréciation du nom, appelé dans la langue hébraïque Enos, qui signifie oublieux. Nous lisons, en effet, dans un des prophètes (a) : « Qu'est-ce que l'homme, pour que vous vous souveniez de lui, ou le fils de l'homme pour que vous le visitiez ? » Ce qui, dans l'original hébreu, offre pour le premier emploi d'homme : Enos; comme s'il eût dit plus clairement : qu'est-ce que cet oublieux, pour que vous, ô mon Dieu, en ayez conservé la mémoire, malgré son oubli. Et ceci : Et le fils de l'homme, pour que vous le visitiez, est rendu par les mêmes le fils d'Adam. En sorte qu'Enos et Adam sont la même chose, avec cette différence, que par Adam on entend l'homme charnel, et par Enos, l'homme doué de raison. C'est de cette manière que les livres sacrés des Hébreux donnent l'étymologie des noms.

Platon déclare, que dans la langue grecque, ἀνθρωπος est ainsi nommé du verbe ἀναδραῖν, parce que dès que l'homme voit il considère et raisonne sur ce qui frappe ses regards, afin d'être (ἀναδραῖν & θεωρεῖν), contemplateur de ce qu'il a vu.

Les Hébreux appellent encore l'homme *Is*; ce nom pour eux est tiré de *Es*, par quoi ils dénomment le feu, afin que le nom rappelle la chaleur et l'inflammation de sa nature. La femme, par la raison qu'on dit qu'elle a été tirée de l'homme, partage cette dénomination avec l'homme. *Issa*, en effet, est le nom qu'on donne à une femme, comme *Is* est celui d'un homme. Platon dit que ἀνὴρ (l'homme) est ainsi nommé d'ἄνω βωή, qui émane d'en haut, et γυνή lui paraît vouloir rappeler γωνή, le germe ou la semence. Moïse, d'après l'étymologie de la langue Hébraïque, nomme le ciel firmament (consolidation), parce qu'après l'existence incorporelle et intellectuelle, le corps solide et sensible de l'univers a le premier pris place. Tandis que Platon dit, que le nom d'Οὐρανός lui a été justement donné, parce qu'il fait ἄνω ὄψιν, regarder en haut. Ensuite les Hébreux ont donné au Dieu suprême un nom spécial, mystérieux, qu'il est interdit de proférer, que l'imagination même ne peut concevoir. Le nom d'après lequel ils le rappellent, se prononce Eloim, qui est

(a) Ps. 8. 5.

formé, à ce qu'il paraît, de Ἡλ, qui se rend par force et puissance; de manière, à ce que le nom de Dieu, chez eux, soit dérivé de la racine qui exprime la puissance et la force; ce qui donne l'idée d'une puissance qui n'est limitée par rien, qui peut tout, par la raison que toutes les choses n'ont de cohésion que par lui. Platon fait dériver θεός et θεοί, de θέειν, qui signifie courir, disant que c'est pourquoi les astres des cieux sont ainsi nommés.

Nous croyons avoir assez fait ressortir par ces types, la justesse de l'imposition des noms, chez les Hébreux et dans Platon. Celui-ci donne ensuite des exemples de l'intention qui a présidé, chez les hommes, au choix des appellations individuelles par lesquelles ils se désignent; et il cherche à en rendre compte. Je ne sais sur quoi il fonde qu'Hector était ainsi appelé des verbes κρατεῖν et ἔχειν, parce qu'il était roi des Troiens; Agamemnon vient d'ἄγων μένειν, à cause de sa persistance forte et invincible dans ses résolutions contre les Troiens. Oreste doit son nom à son caractère montagnard ὄρειον, sauvage et même féroce. Atreé vient de ce que son caractère était ἀτηρός, c'est-à-dire pervers. Pélops veut dire un homme qui ne voit pas loin, mais seulement les objets qui sont rapprochés de lui. Tantale indique un τάλαντος, un homme excessivement malheureux, à cause de toutes les infortunes qui l'ont assailli. Vous trouverez dix mille autres étymologies pareilles, rapportées par Platon, dans le but de prouver que les premiers hommes n'ont pas donné de noms par institution; mais qu'ils sont dus à la nature. Dans Moïse, vous ne sauriez dire qu'il y ait rien de forcé, ni qui prouve l'affectation d'une invention sophistique. Ainsi, en apprenant que le nom de Caïn, chez les Hébreux, répond à celui de (Ζῆλος) envie, chez les Grecs, vous comprendrez facilement comment celui qui portait ce nom en était digne (10), par le sentiment dont il fut animé contre son frère Abel. Abel est interprété par affliction; il fut, en effet, cause d'une grande affliction pour ses parents qui, par une prévoyance inspirée de Dieu, donnèrent à leur fils des noms convenables à leurs destins. Que serait-ce, si je faisais apparaître le nom d'Abraham? C'est un astronome, déjà en possession de

la science astronomique, et de celle des mouvements célestes, lorsque bornant toutes ses études aux connaissances cultivées par les Chaldéens, il se nommait Abram; ce qui, dans la langue grecque, correspond au nom de Père (11) sublime (πατήρ μετέωρος). Cependant, Dieu, par son attraction au delà des choses visibles, lui attribua aussitôt un nom qui rendait cette idée; « tu ne t'appelleras plus, lui dit-il, du nom d'Abram; mais Abraham sera ton nom, parce que je t'ai destiné à être père de plusieurs nations (a). » Quant à l'étendue de la signification de ce nom, il serait trop long de vouloir la développer ici. Il suffira, pour ce qui nous intéresse, de citer Platon en témoignage de ce qui vient d'être dit, que quelques noms sont parfois dus à une puissance plus divine. Voici ses propres paroles : « La manière dont les noms ont été donnés doit, dans ce cas, être observée avec d'autant plus de soin, que peut-être quelques-uns émanent-ils d'une puissance plus divine que celle de l'homme. » Et l'histoire sainte des Hébreux en donne la confirmation, par de nombreuses autorités : 1<sup>o</sup> celle de Moïse, qui nous a enseigné le premier de tous, que c'est d'une puissance plus divine (θειότερας), qu'Abraham et son fils Isaac, puis ensuite Israël tirèrent leurs noms. Isaac se traduit par rire, voulant nous faire sentir, par ce symbole, la joie qui accompagne la pratique de la vertu, que Dieu promet d'impartir, comme un don par excellence, à ceux qui l'aiment. Le fils de celui-ci est Israël. Précédemment il avait porté le nom de Jacob. Dieu, au lieu de Jacob, lui donna le nom d'Israël, en transformant l'homme d'exercice et de pratique, en un homme de théorie; car Jacob veut dire, qui supplante (12), c'est-à-dire qui livre le combat qui a pour prix, la vertu; Israël, voyant Dieu, représente l'esprit gnostique et théorique, dans l'homme.

Mais qu'est-il besoin que j'essaie ici de développer la rectitude qui a présidé à l'imposition des noms, chez les Hébreux, en tirant mes preuves de Moïse, dont la sagesse l'emporte sur toutes les autres, puis des livres saints et de mille autres; cette exposition demanderait beaucoup plus de loisir que le plan de cet ouvrage ne m'en concède? Mais quoi, les Grecs ne sauraient nous donner les étymologies des premiers éléments de la gram-

(a) Genes. 17, 8.

naire, Platon même ne saurait déduire la raison qui a créé la distinction des voyelles et des consonnes; tandis que les enfants des Hébreux seraient en état de nous montrer l'origine de l'Alph, qui est nommé Alph. par eux, et qui signifie instruction; de Bêta, qu'il leur plaît de prononcer Beth, nom d'une maison pour eux; en sorte, que le sens attaché à ces voix est, l'instruction de la maison, ou pour parler plus clairement, la doctrine ou instruction domestique. La troisième lettre, au lieu de Gamma, ils la prononcent Gimel, c'est ainsi qu'ils appellent la plénitude. Ensuite, la quatrième lettre dont le son est Delth, signifie les (13) tablettes (Δελτοι); ils marquent donc par ces quatre lettres, que l'enseignement écrit remplit les tablettes. En continuant cet examen des autres éléments grammaticaux, avec réflexion et maturité, on se rendrait compte du nom de chacun. Quant à ce qu'on rapporte des sept voyelles, qui, réunies ensemble, possèdent un nom et un son mystérieux, que les enfants des Hébreux écrivent en quatre lettres, et qu'ils rapportent à la suprême puissance de Dieu, c'est une tradition transmise des pères aux enfants, qu'il est interdit à la multitude de proférer, attendu que c'est un mystère. Et je ne sais d'où il est arrivé que quelqu'un des sages de la Grèce, en ayant eu connaissance, y a fait allusion dans les vers suivants : « Les sept lettres voyelles me célèbrent, moi qui suis le Dieu impérissable; le père infatigable de tous les êtres, je suis la Cithare indestructible de l'univers; c'est moi qui ai trouvé l'accord harmonieux du tourbillon des cieux (14). » Si l'on voulait continuer le même examen, pour chacun des autres éléments grammaticaux des Hébreux, on leur trouverait un sens pareil (15). Nous nous sommes déjà livrés à ce travail, lorsque nous avons démontré que les Grecs avaient reçu des secours de tout genre, de la part des barbares. Si quelqu'un s'appliquait à l'étude spéciale de la langue hébraïque, il verrait avec quelle justesse de signification les noms ont été distribués par ces hommes. Cependant, comme le nom appellatif de toute la nation vient d'Héber, qui signifie passager (en effet, le mot Héber dans la langue Hébraïque, a la signification de trajet et passage), le raisonnement nous enseigne de nous préparer à la transition d'ici-bas à Dieu, sans nous attacher irrévocable-

ment à la contemplation des choses visibles; mais de songer à passer de celles-ci, à celles qui sont soustraites à nos regards, c'est-à-dire à la connaissance du Dieu créateur et ordonnateur de l'univers. C'est en ce sens qu'ils ont nommé Hébreux, ceux qui les premiers se consacrèrent au seul être qui dirige tout, parce qu'il en est l'unique cause, et s'y attachant par une piété pure et sincère, ont mérité d'être appelés passagers. Quant à leur entendement, qu'ai-je besoin de m'étendre plus longuement sur ce sujet, en rassemblant tout ce qui prouve la rectitude et la diligence des Hébreux dans l'emploi des noms? Une question pareille ne pourrait être bien traitée que dans un ouvrage spécial. Mais pour me résumer, je dirai qu'il me semble avoir suffisamment démontré, par ce qui précède, le zèle des Hébreux pour l'étude de la logique, si, comme Platon le déclare, ce n'est pas l'œuvre d'hommes vulgaires et sans éducation, mais celle d'un législateur sage et dialecticien, d'avoir appliqué aux choses des dénominations puisées dans la nature; comme nous l'avons fait voir de la part de Moïse et des livres saints des Hébreux. Que vient-il, à considérer, après la logique, sinon la physique et les progrès que les enfants des Hébreux ont faits dans cette science?

## CHAPITRE VII.

### DE LA PHILOSOPHIE NATURELLE CHEZ LES HÉBREUX.

La troisième partie de la philosophie des Hébreux a pour objet la physique, qui se divise, suivant eux, en deux sections : la considération des substances intellectuelles et incorporelles, puis celle des substances qui tombent sous les sens. Les prophètes si consommés en tout point, ont su mêler cette instruction à leurs discours, chaque fois que l'occasion le requérait. Ce n'est point par des probabilités, ni par tous les efforts de l'intelligence mortelle qu'ils l'enseignaient; ce n'est pas en se prévalant de l'autorité des maîtres qui les avaient instruits; mais par l'impulsion d'une puissance supérieure et divine, et par l'inspiration de l'esprit de Dieu, qu'ils communiquaient leur savoir. C'est de la sorte, que les prédictions sans nombre

sur les événements futurs leur sont dues, et que des instructions positives sur la nature des choses ont été données par eux. Ils ont aussi fourni des observations zoologiques; mais ils se sont surtout fait remarquer par les notions de botanique répandues dans leurs prophéties. Moïse qui était très-versé dans la connaissance des propriétés des pierres, a fait un usage très-habile de cette science dans l'habillement du grand-prêtre. Salomon a reçu de la Sainte-Écriture un témoignage qu'elle n'a accordé à aucun autre, sur sa supériorité en philosophie naturelle, en ces termes : « Salomon (a) proposa 3000 paraboles; il avait composé 5000 odes. Il parla sur les bois, depuis le cèdre du Liban jusqu'à l'hyssope qui pousse sur les murailles. Il parla sur les bestiaux, sur les oiseaux, sur les reptiles, sur les poissons, et tous les peuples venaient pour entendre la sagesse de Salomon; il recevait des dons de tous les rois de la terre, qui avaient entendu parler de sa sagesse. » C'est de là que l'auteur du livre de la Sagesse, qui porte le nom de ce prince et respire la plus haute vertu, s'est décidé à le faire parler en ces termes (b) :

« C'est (Dieu), dit-il, qui m'a donné la science certaine des choses, qui m'a fait connaître l'enchaînement de l'univers, la vertu des éléments, le commencement, la fin et le milieu des temps, les variations qui tiennent au changement des tropiques dans la marche du soleil, les modifications des saisons, le cours des ans, la position des astres, la nature des animaux, les instincts des bêtes sauvages, la force des vents, les pensées des hommes, les propriétés des plantes, les vertus des racines, tout ce qui est caché et n'a pas encore été révélé. C'est la sagesse inventrice de tous les arts qui m'a instruit. »

Le même Salomon dit encore dans l'Ecclésiaste, en proclamant la nature et l'essence toujours muable des corps (c) : « Vanité des vanités, tout est vanité. Que retire l'homme de tout son travail, du travail auquel il se livre sous le soleil ? » Puis il ajoute : « Que s'est-il passé jadis ? ce qui se passera un jour. Qu'a-t-il été fait ? ce qu'on fera encore. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil. »

(a) 3<sup>e</sup> des Rois. 4. 32. — (b) Sagesse de Salomon. 7. 47. — (c) Ecclés., 1. 1.

Telles sont ou à peu près toutes ses doctrines physiques sur l'essence des corps ; et en passant en revue les autres Hébreux doués de sagesse, vous les trouverez en possession de la même science. Ainsi que je l'ai déjà dit, ils ont disserté sur les plantes à l'infini, sur les animaux terrestres et aquatiques, enfin sur la nature des oiseaux. Que dis-je ? ils ont raisonné sur les astres du ciel. On trouve, en effet, dans leurs écrits des mentions, qui ne sont nullement superficielles, de ce qu'il plaît aux Grecs de nommer l'Ourse, la Pléiade, l'Orion, l'Arctoure, l'Arctophylax et le Bouvier ; sur l'ensemble de l'univers, sur les conversions et les altérations de toutes les substances, sur l'essence de l'âme, sur la nature visible des êtres raisonnables, sur leurs opérations invisibles, sur la providence universelle, et avant tout cela, sur la première cause de tout ce qui existe, sur les doctrines théologiques de la seconde cause, sur ce qui n'est soumis qu'à l'action de l'entendement ; sur toutes ces choses, dis-je, ils ont laissé des traités complets, profonds de pensées et soigneusement rédigés, en sorte que, sans crainte d'errer, on peut dire que tous ceux qui, chez les Grecs, prétendent avoir fait les mêmes découvertes, étant plus jeunes, n'ont fait que suivre les traces des inventeurs plus anciens. En voilà assez de dit sur la physique générale. Ayant divisé en deux parties toute la physique, celle qui traite des choses soumises aux sens ne leur a pas semblé de nature à être exposée à la multitude jusque dans ses notions les plus délicates, et ainsi ils n'ont rien voulu apprendre à cette tourbe concernant les causes de la nature universelle, se bornant à lui faire savoir que le monde n'était pas l'effet du hasard, qu'on ne devait pas en attribuer le principe à un entraînement irraisonnable, gratuit et sans motif, de la matière ; mais que le Verbe de Dieu le dirige comme un cocher, que sa sagesse ineffable en est le pilote.

Quant aux substances intellectuelles, leur existence, leurs espèces, l'ordre de subordination dans lequel elles sont rangées, leurs facultés, les différences qui les séparent, tout cela est dit et inculqué dans les livres saints. On l'a fait entendre à toutes les classes, autant qu'il importait qu'elles en fussent instruites, pour les entretenir dans la piété et dans la pratique d'une vie

chaste et honnête. Le surplus qui cherche à creuser dans la profondeur de ces sciences mystérieuses, le leur laissant ignorer, ils ne l'ont communiqué qu'à ceux qui étaient capables de le comprendre et de le retenir. Il me suffira de donner un échantillon des considérations auxquelles ils se sont livrés à ce sujet, leur opposant Platon, et les autres philosophes qui se sont le plus occupés de pareilles recherches.

## CHAPITRE VIII.

### DE LA PHYSIQUE APPLIQUÉE AUX CHOSÉS DE L'ENTENDEMENT.

Il est facile de se convaincre, par les termes mêmes dont Platon s'est servi, tout admirable qu'il est, qu'il n'a fait que suivre Moïse et les prophètes, dans tout ce qu'il a écrit comme théorie et enseignement, sur les substances intellectuelles et incorporelles; soit qu'il ait appris ces choses, en les entendant d'eux-mêmes; ( en effet, il est constant qu'il a été en Egypte, et qu'il y a séjourné à l'époque où les Hébreux ayant été chassés de leur patrie, se réfugièrent chez les Egyptiens, pour se soustraire à la domination des Perses (16) ); soit qu'il ait dû à ses propres méditations, de découvrir les mêmes vérités sur la nature des choses; soit enfin que Dieu l'ait jugé digne jusqu'à un certain degré, qu'il lui révélât cette science (a). « Dieu en effet, dit l'apôtre, leur a été révélé; car ce qui est invisible en Dieu, est devenu visible par ses œuvres depuis la création du monde : savoir, sa puissance éternelle et sa divinité, en sorte qu'ils sont devenus inexcusables. »

La comparaison que nous allons en faire, va vous donner la démonstration de ce que j'avance.

(a) Saint Paul aux Romains. 1. 20.

## CHAPITRE IX.

## DE L'ÊTRE PAR EXCELLENCE, SUIVANT MOÏSE ET PLATON.

Moyse, dans son inspiration, ayant rendu cet oracle, comme proféré par la bouche de Dieu (a) : « Je suis celui qui est. Vous direz ainsi aux enfants d'Israël : celui qui est, m'a envoyé vers vous. » Par ces expressions, a donné à comprendre hautement qu'il n'y avait qu'un Dieu, et que lui seul méritait qu'on lui donnât ce nom, qui n'appartient qu'à lui et ne convient qu'à lui. Salomon s'étant écrié, en enseignant comment tous les corps sensibles naissent et périssent. « Qui a été autrefois ? ce qui doit être un jour, il n'y a rien de nouveau sous le soleil : qui est-ce qui dira voici que cela est nouveau ? cependant cela a eu lieu dans les siècles qui nous ont précédé, et qui sont bien loin de nous ( Eccl. 1. 9 et 10. ) » En conformité de ces doctrines, nous dirons que toutes les substances se divisent en deux : belles intellectuelles et celles qui tombent sous les sens. Ce qui est intellectuel, est par sa nature incorporel, doué de raison, impérissable et immortel. Ce qui est soumis aux sens, est dans un écoulement perpétuel qui tend à la dissolution, et n'a d'existence que par la mobilité et le changement. Toutes ces choses étant ramenées à un principe unique, nous offrent une substance simple, ingénérée, le propre et véritable être des dogmatistes, cause de tout ce qui existe, tant corporel qu'incorporel.

Maintenant, voyez de quelle manière Platon, ayant calqué non-seulement la pensée, mais les phrases, et jusqu'aux mots de l'écriture des Hébreux, s'approprie cette doctrine, en la développant et l'éclaircissant ainsi qu'il suit : « (b) Qu'est-ce qui existe de tout temps et qui n'a point été engendré ? qu'est-ce qui est toujours engendré, sans avoir jamais une existence réelle ? Le premier n'est compréhensible que par la pensée, à l'aide du raisonnement, étant toujours dans les mêmes conditions d'existence. Le second n'étant imaginé qu'au moyen des sens dépourvus d'intelligence, naissant et mourant, n'est jamais, à proprement parler, et en réalité, existant. » Est-ce que ce grand philosophe n'a pas clairement développé l'oracle que

(a) Exode. 3. 14. — (b) Timée. p. 286.

nous avons rappelé de Moïse : *Je suis celui qui est*; en le transformant de lui-même dans ces termes (a) : « Qu'est-ce qui existe de tout temps, sans avoir été jamais engendré? et en l'ayant encore plus clairement fait comprendre, lorsqu'il dit que l'être n'est pas autre chose, que ce qui n'étant pas saisissable par les yeux de la chair, ne se perçoit que par l'entendement. S'étant interrogé sur ce qu'est l'être, il se répond à lui-même, en disant : « C'est ce qui n'est compréhensible que par la pensée à l'aide du raisonnement. Le mot de Salomon étant ainsi conçu : qu'est-ce qui a été produit? ce qui doit encore se produire. Qu'est-ce qui a été fait? ce qui doit encore se faire. On verra que Platon l'a interprété à peu près dans les mêmes termes (b) : « Ce qui n'est concevable qu'au moyen de sens dépourvus d'intelligence; qui naît et qui meurt, n'est, à proprement parler, jamais existant. » A quoi il ajoute : « Toutes les divisions pareilles du temps, le, était, le, sera. C'est à tort et sans nous en apercevoir, que nous les incorporons dans l'existence éternelle. Nous disons en effet, était, est, sera; mais il n'y a que est, qui convienne au langage vrai, était et sera, ne peuvent être dits que de ce qui est engendré dans les temps; car ce sont des motions. Ce qui est, est toujours et inébranlablement dans les mêmes termes, il ne lui convient pas d'être ni plus vieux ni plus jeune, dans l'ordre des temps, ni de naître dans le passé, ni d'être né dans le présent, ni de devoir naître un jour absolument parlant; en un mot, rien ne lui appartient de ce qui est engendrement, dans les choses soumises aux sens.

« Toutes ces expressions sont des manières d'être du temps, qui étant renfermé dans les nombres veut cependant imiter l'éternité, en s'exprimant de cette sorte : savoir, que le passé *est* passé; que le présent, *est* présent, que l'avenir *est* avenir. »

Toutefois, de peur que l'on ne suppose que nous avons donné un sens erroné aux paroles du philosophe, je vais citer des commentaires qui vous donneront la véritable acception dans laquelle elles doivent être entendues: Un grand nombre d'interprètes se sont en effet appliqués à découvrir la pensée qui les a dictés. Il me suffira maintenant de transcrire les explica-

(a) Timée p. 326, ed. de Ficin.—(b) Timée, p. 539.

tions dues à Numénius le Pythagoricien, qui est fort honorablement connu : elles sont tirées du second tome de son livre *du Bien*. (17).

### CHAPITRE X.

DU SECOND TOME DE L'OUVRAGE DE NUMÉNIUS LE-PYTHAGORICIEN, INTITULÉ DU BIEN.

« Serrons-nous donc le plus près possible, autant que notre intelligence nous en donne le moyen, à l'Être et disons qu'il n'était pas jadis, qu'il ne sera pas un jour ; mais qu'il est toujours dans un temps fixe : le seul présent. Si l'on veut appeler le présent Eternité, j'y consens. Nous devons croire que le temps qu'on nomme passé s'est écoulé, et à tel point qu'il s'est dérobé de manière à ne plus faire partie de l'être ; quant au futur il n'est pas encore. On annonce bien qu'il est fait pour parvenir à l'être. Mais il n'est rationnel sous aucun rapport de ranger parmi les Êtres ni ce qui n'est plus ni ce qui n'est pas encore et qui ne sera peut-être jamais ; en sorte que le tout étant entendu ainsi, il en résulte une grande impossibilité de langage, de soutenir qu'une chose est à la fois et n'est pas. Or, si ces précédents sont exacts, à plus forte raison deviendra-t-il impossible de dire que ce qui n'a pas d'existence réelle, considéré abstractivement, puisse en avoir, comparé au véritable Être. L'Être, en effet, est éternel, immuable, toujours dans les mêmes conditions d'être : il n'a point pris naissance, il n'a point subi de destruction, il n'a point gagné en grandeur ni perdu en petitesse, il n'a été ni plus ni moins en quantité ni rien des autres choses ; il ne saurait changer de place ; en effet il n'a possibilité de se mouvoir ni en avant ni en arrière, ni en haut ni en bas, ni à droite ni à gauche, ni circulairement sur son axe, il sera plutôt fixe et compacte, il reste toujours le même dans le lieu qu'il occupe.

Après d'autres paroles, il ajoute :

« Tout ceci n'est qu'un acheminement à ce que j'ai à dire, et pour ne rien dissimuler, je couvrirai que je n'ignore pas

tout ce qu'emporte avec soi le mot incorporel; car il me semble qu'il est déjà plus doux de le dire que de le taire; et qu'on ne se prenne pas à rire lorsque je dirai que ce terme est ce que nous cherchons depuis longtemps, et qu'il est synonyme de substance et d'être. La raison véritable de ce nom tient à ce qu'il n'est point engendré et est à l'abri de la destruction, à ce qu'il ne reçoit aucune impulsion vers le mouvement et n'admet de changement ni en bien ni en mal; il est simple, il est invariable, toujours dans la même nature, sans pouvoir sortir de cette uniformité, ni par sa volonté ni par celle des autres. Platon a dit, dans le Cratyle, que les noms sont appliqués aux choses, par leur ressemblance. Accordons cela et qu'on admette que l'Être est l'incorporel. »

Ensuite un peu plus bas il revient à la charge en disant :

« J'ai dit que l'Être était l'incorporel, j'ajoute qu'il est l'intellectuel; car autant que je puis m'en rappeler, les choses, que j'ai dites, étaient telles. J'engage donc à ce qu'on veuille relire cet écrit, en m'excusant de me répéter, j'ajouterai seulement que si les principes qu'il renferme ne sont pas tout à fait les mêmes que ceux de Platon, on doit croire qu'ils ont été empruntés à quelque autre grand homme, comme Pythagore.

« Voici ce que dit Platon; permettez que je le rappelle en partie. :

« Qui est-ce qui existe de tout temps sans avoir jamais été engendré? Qui est-ce qui est toujours engendré sans avoir jamais d'existence réelle? Le premier n'est compréhensible que par la pensée, à l'aide du raisonnement; le second, qui n'est imaginé qu'à l'aide des sens, dépourvus d'intelligence, naissant et mourant, n'est jamais, à proprement parler, existant.»

Lui demande-t-on ce qu'est l'Être, il répond sans hésitation : ce qui n'a point été engendré; car l'engendrement, continue-t-il, ne va point à l'Être, il aurait dû changer. Or rien de ce qui est muable n'est éternel. Ensuite il revient sur ce qu'il a dit : « Si en effet l'Être est partout et de toute manière éternel, s'il est immuable, ne pouvant jamais sortir de sa condition actuelle, demeurant constamment dans l'ordre de choses dans lequel il est placé; certes une telle chose ne peut se concevoir que mentalement, par le secours du raisonnement. Si au lieu

de cela, le corps est dans un état de perdition et changement perpétuel; il nous échappe et n'est pas réellement existant. N'est-ce donc pas une haute sottise de dire qu'il existe, lorsqu'on ne peut le définir; que l'imagination seule nous en donne l'idée? Et comme le dit Platon : Ce qui naît et ce qui périt n'a réellement pas d'existence. »

Ceci est dû à Numénius, expliquant à la fois Platon et Moïse; bien plus encore Moïse. C'est donc avec raison qu'on lui attribue le mot qu'il passe pour avoir dit : Qu'est-ce que Platon, sinon Moïse parlant la langue Attique (18)?

Considérez, après ce qui vient d'être allégué, si Plutarque, en expliquant la même pensée avec plus d'étendue, ne courrait pas à dire les mêmes choses que les philosophes; et qui plus est, s'il ne s'accorderait pas avec toutes les autres doctrines théologiques, tant celles où les Hébreux font intervenir Dieu parlant lui-même : C'est pourquoi je suis votre Dieu et je ne change pas (Malach. 111. 6), que celles où le prophète s'adressant à Dieu, lui parle en ces termes : « Toutes les choses visibles éprouveront des altérations et des changements, vous seul êtes toujours le même et vos années n'auront point de fin (Ps. 101. 28).

Examinez donc si ces paroles que Dieu proféra par l'organe de Moïse, Je suis celui qui est; puis : Je suis le Seigneur votre Dieu, je ne changerai pas; enfin, Vous êtes toujours le même; ne semblent pas interprétées et commentées par Plutarque s'exprimant dans les termes que je vais citer, tirés du traité de l'inscription *Ei*, sur le temple de Delphes (a).

## CHAPITRE XI.

EXTRAIT DU TRAITÉ DE PLUTARQUE, INTITULÉ DE *Ei*, INSCRIT A DELPHES. ●

« Je crois que cette lettre (la cinquième) ne signifie ni un nombre, ni un ordre d'interrogation, ni une conjonction (op-

(a) Plutarque de Hutton. p. 238 du tome 9<sup>e</sup>.

tative ni dubitative), ni une expression des autres parties elliptiques du discours; mais que c'est la manière d'aborder et de nommer Dieu, la plus parfaite, qui en même temps qu'elle le désigne par le son proféré, nous met dans la pensée l'idée de la puissance divine. En effet le Dieu, comme pour saluer chacun de ceux d'entre nous qui s'approchent de lui, leur adresse le  $\gamma\omega\delta\iota$   $\sigma\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$  : connais-toi toi-même, qui certes ne le cède en rien au  $\chi\alpha\iota\rho\epsilon$  d'usage : réjouissez-vous; et nous, en échange, en répondant au Dieu, nous pronouçons Et, (vous êtes) rendant parce mot le salut le plus vrai, le plus éloigné du mensonge, le seul enfin qui convienne véritablement au Dieu unique, auquel rien ne manque de ce qui constitue la véritable existence. Toute nature mortelle placée intermédiairement à la naissance et à la mort, ne nous donne qu'une image infidèle, qu'une opinion erronée et incertaine de cette chose; mais si l'on veut s'appesantir par la méditation sur l'idée que ce mot : existence, comporte, il arrive qu'elle vous échappe, d'autant plus qu'on la presse davantage : semblable à l'eau qu'on serrerait avec force dans ses mains, dans le but de la comprimer et de la condenser. Ainsi la pensée poursuivant, jusque dans ses derniers retranchements, la faculté propre à chacun des êtres passibles et sujets au changement, s'égare, ne pouvant saisir aucune fixité entre ces deux termes, la naissance et la mort, où l'on puisse dire qu'il jouit véritablement de l'existence. On ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve, dit Héraclite (19). On ne peut pas non plus deux fois saisir la substance mortelle dans son essence; mais par son imperceptible et rapide changement, elle dissipe de nouveau, et de nouveau recompose, ou plutôt ce n'est ni de nouveau, ni postérieurement; mais c'est en même temps et à la fois qu'elle combine et se décompose; qu'elle acquiert et dépense; en sorte que ce qui naît d'elle ne parvient jamais à une existence complète, par la raison que jamais elle ne se repose ni ne s'arrête dans son engendrement. Du germe transformé, elle compose un embryon, de l'embryon elle fait un enfant, puis un adolescent, un jeune homme, un homme, un vieillard, un être décrépît : chaque premier engendrement et chaque âge étant détruit par l'engendrement et l'âge qui le remplace. Et cependant nous sommes assez ridi-

cules pour craindre la mort, lorsque nous sommes déjà morts mille fois et que nous recommençons à mourir. Ce n'est pas seulement, comme le disait Héraclite, la mort du feu qui est la production de l'air, ni la mort de l'air qui donne naissance à l'eau. Cela se prouve encore mieux par nous-mêmes : L'homme fait est tué par le vieillard, comme l'adulte l'avait été par l'homme fait; et l'enfant avait succombé sous l'adolescent, après avoir lui-même donné la mort au nourrisson. Le jour d'hier est mort dans aujourd'hui, qui, à son tour, cessera d'être demain. L'un ne dure pas, l'autre n'est pas. Nous sommes plusieurs autour d'un fantôme d'existence, autour (20) de la matrice commune d'une matière qui afflue et s'échappe. En effet, comment, si nous demeurions les mêmes, pourrions-nous nous complaire dans d'autres occupations que celles qui nous charmaient autrefois? Comment aurions-nous, ou des penchants ou des aversions contraires à ce que nous avons précédemment? Pourquoi admirer ce que nous condamnions, condamner ce que nous admirions? Pourquoi changeons-nous de langage? Pourquoi avons-nous d'autres sentiments, sans conserver ni la même figure, ni la même tournure, ni la même manière de penser. Il est impossible que, sans changement, on puisse être aussi diversement affecté; et l'homme qui change n'est plus lui-même. S'il n'est plus lui-même, il n'est donc pas du tout; mais par le fait de son changement, il est devenu autre, d'autre qu'il était déjà. La sensation, par l'ignorance où elle est de l'être, ment quand elle donne ce nom à l'apparence. Qu'est-ce donc que l'Être véritable? C'est l'éternel, l'ingénéré, l'impérissable, ce en quoi aucun temps n'apporte de changement. Le temps est quelque chose d'essentiellement mobile qui, s'unissant à la matière mue dont il prend l'apparence, ressemble à un vase de perdition et de régénération, qui laisse tout écouler sans rien retenir; pour qui ces locutions : ensuite, auparavant, sera, a été, attestent surabondamment le défaut d'existence. Ce dont on peut dire, que ce qui n'a pas encore été, que ce qui a déjà cessé d'être, sont partie intégrante, n'est-ce pas une stupidité et une absurdité de prononcer qu'il soit quelque chose? Et c'est sur cela que nous fondons surtout la notion du temps. Lorsque nous proférons dans ce moment, à présent, mainte-

nant, le discours qui suit immédiatement vient l'anéantir et le dissoudre, il vient le morceler entre l'avenir et le passé; comme on est forcé de faire (21) lorsqu'on veut voir le rayon solaire. Si la chose mesurée et l'étalon de mesure sont soumis aux mêmes accidents, sans conserver aucune stabilité, ce n'est plus rien qu'une annexe de la matière qui naît et périt ainsi que toute chose dans le calcul des temps. En conséquence, on ne peut rien dire qui soit pareil à l'égard de l'Être, savoir : qu'il était ou qu'il sera. Ces expressions n'indiquent que des nuances variées, des modifications, des illusions de stabilité dans ce qui, par sa nature, n'a point d'existence.

α Au lieu de cela, on peut dire que Dieu existe, car il n'est aucunement soumis au temps, mais à l'éternité qui est immuable, indivisible quant à la durée, invariable dans ses positions, et dont on ne peut dire ni d'abord, ni après, ni futur, ni passé, ni plus ancien ni plus nouveau. Etant un, Dieu remplit, par le seul maintenant, toute l'éternité : il est le seul dont on puisse affirmer qu'étant réellement, il n'a point été, qu'il ne sera pas, qu'il n'a point commencé, qu'il ne finira pas. C'est ainsi que, dans une profonde piété, nous devons le saluer en l'abordant comme l'ont fait quelques anciens, par ces mots *εἷς* ( vous êtes un ). En effet, la divinité n'est point multiple comme chacun de nous, assemblage étrange, artistement combiné, de mille oppositions de sentiments et de penchants. Au lieu de cela, l'Un doit être l'Être, et l'Être doit être l'Un; toute diversité étrangère à l'Être, finit par donner naissance au néant. »

## CHAPITRE XII.

QUE LA DIVINITÉ N'A POINT DE TERME QUI L'EXPLIQUE.

Moïse et les prophètes des Hébreux, s'accordant pour dire que la divinité est ineffable, ἀβυσσος, ce terme est devenu le symbole dont ils l'appellent, déclarant, par ce mot, leur impuissance de le signifier. Platon est d'accord avec eux à cet égard :

entendes comment il s'exprime dans sa grande lettre (a) : « Cela ne peut se dire à la manière des autres sciences, et ne peut se comprendre que par l'habitude de la méditation, et en vivant intimement avec la chose elle-même. Semblable à une flamme qui s'allume par un feu voltigeant, et qui s'emparant de l'âme, s'y nourrit d'elle-même. »

Cette comparaison tirée de la flamme, nous a déjà été fournie par un autre prophète des Hébreux, qui dit : « La lumière de votre visage, s'est manifestée sur nous, Seigneur (b). Un autre dit encore : « Nous verrons la lumière dans votre lumière (22). »

### CHAPITRE XIII.

#### QU'IL N'Y A QU'UN SEUL DIEU.

Moyse, ayant dit en parlant du Dieu de l'univers, qu'il n'y a qu'un seul Dieu, « Écoutez Israël le Seigneur notre Dieu. Le Seigneur est un (d). »

Platon semble concourir avec lui, lorsqu'il nous enseigne qu'il n'y a qu'un Dieu et qu'un ciel. Disant aussi dans le *Timée* (e) : « Quant à savoir si nous avons eu raison de dire qu'il n'y avait qu'un ciel, et si nous n'aurions pas dû plutôt dire qu'il y avait plusieurs cieux, et même en quantité innombrable; s'il a été créé d'après son type exemplaire, il ne doit y en avoir qu'un, car sa concavité enferme toutes les espèces d'animaux qu'il est possible de concevoir; et il ne saurait en exister un second avec lui. »

On voit par là, qu'il ne reconnaissait qu'un seul Dieu, bien qu'en se conformant à l'usage des Grecs, il ait eu l'habitude d'en parler au nombre pluriel; on le voit encore par sa lettre à Denys, dans laquelle lui donnant les marques symboliques des lettres qu'il lui écrit avec un soin particulier, et de celles qu'il jette indifféremment sur ses tablettes, qui n'ont aucun signe sérieux; à ces dernières, il dit qu'il mettra en tête le nom des

(a) Lettres, p. 748, de Ficin. — (b) Ps. 4. 7. — (c) Ps. 36. 10. — (d) Deutér. 6. 4  
(e) *Timée*, p. 527, de Ficin.

dieux, tandis qu'il inscra celui de Dieu, à celles qui se recommandent à son attention (a). Voici ses paroles :

« Quant au symbole des lettres que je vous adresserai, qui seront écrites sérieusement et celles qui ne le seront pas, je crois que vous devez vous en rappeler. Toutefois, mettez-vous-le dans la tête, et veillez y faire une sérieuse attention ; car il y a beaucoup de gens qui me prient de vous écrire, que je ne peux pas facilement et ouvertement éconduire. En tête d'une lettre sérieuse, vous trouverez le nom de Dieu ; celui des dieux commencera les lettres d'un moindre intérêt. »

Le même philosophe déclare hautement, dans les livres des Lois (b), qu'il tient ce dogme, concernant Dieu, des anciens.

« Dieu ayant en lui, suivant une doctrine ancienne, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, accomplit sans divagation son œuvre, en circulant suivant sa nature. La justice marche toujours à sa suite, pour châtier ceux qui transgressent la loi divine. C'est en s'attachant à elle, en la suivant avec modestie et un maintien composé, que l'on assure son bonheur à venir. Mais celui qui, exalté par l'orgueil, ou confiant dans ses richesses, dans les honneurs dont il est revêtu, dans sa beauté corporelle, unissant la jeunesse à la sottise, enflamme son âme de l'impertinence, qui ne sied ni à un archonte ni à un stratège ; il aurait beau être capable de commander aux autres, il sera laissé par Dieu, dans l'abandon. Au milieu de cet isolement il s'unit à tous ceux qui lui ressemblent, se livre à des mouvements impétueux, portant par tout le trouble avec lui. Dans le premier moment, il semble, à la multitude, être un personnage important ; mais bientôt après, pliant sous le poids d'un juste châtiement, il renverse de fond en comble sa propre existence, sa famille et sa patrie. » Voici comment Platon s'exprime : Comparez à ces passages :

« Dieu ayant en lui le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres ; » ce qui est dit dans une prophétie des Hébreux (c) ; « je suis le Dieu premier, et je suis encore après ces choses (28) ; » il accomplit sans divagation son œuvre, en circulant suivant sa nature ; » « son visage connaît la

(a) P. 728, de Félicia. — (b) IV des Lois, p. 600. — (c) Isaïe, 41. 4.

rectitude. » Comparez à ces mots : « La justice marche à sa suite, pour châtier ceux qui transgressent la loi divine; » « le Seigneur est juste, et il aime les justices (a). » Puis : « c'est à moi qu'appartient la vengeance (b), et je rendrai la pareille, dit le Seigneur. » Et ceci (c) : « C'est pourquoi le Seigneur est vengeur, et rendra la pareille à ceux qui se livrent sans mesure à l'orgueil. » Opposez à ces mots : « C'est en s'attachant à elle, en la suivant avec modestie et un maintien composé, que l'on assurera son bonheur à venir. » Ceux-ci suivent et se rapportent à ces paroles : « Vous marcherez à la suite du Dieu votre Seigneur (Deuté., 10. 4.) : » « Celui qui se laisse exalter par l'orgueil, sera abandonné de Dieu, » celles-ci : « Dieu résiste aux superbes : il donne sa grâce aux humbles » (Proverbes, 3. 34). Puis : « La joie des impies sera suivie d'une chute épouvantable (Job, 20. 5). »

Entre dix mille textes, en voici un petit nombre que j'ai cités, pour prouver ce que les Hébreux pensaient du Dieu de l'univers. Passons maintenant à l'examen de ce qu'ils croyaient sur la cause seconde.

#### CHAPITRE XIV.

##### DE LA CAUSE SECONDE, SUIVANT LES HÉBREUX ET PLATON.

Quant à la première cause de toutes choses, ce que nous avons dit et la manière dont nous l'avons dit, doit suffire pour faire connaître notre doctrine. Examinons maintenant ce qui a rapport à la seconde cause, que les oracles des Hébreux nous enseignent comme étant le Verbe de Dieu et Dieu issu de Dieu, et que nous sommes nous-mêmes instruits à nommer ainsi. Moïse, en effet, admet ouvertement deux Seigneurs dans sa théologie, lorsqu'il dit : « Le Seigneur fit pleuvoir de la part du Seigneur, le feu et le soufre (d) sur la ville des impies. » Dans ce texte, Moïse, suivant son usage, s'est servi du même emploi de caractères hébraïques, pour les désigner l'un et l'autre, sa-

(a) Ps. 10. 3. — (b) Deuté. 32. 35. — (c) Ps. 50. 24. — (d) Genèse. 19. 24.

voir : du mot Tétragramme, que leur religion défend qu'on prononce.

David, un autre de leurs prophètes, qui était en même temps un de leurs rois, a dit d'accord avec Moïse (a) : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur, asseyez-vous à ma droite : » exprimant le Dieu suprême par le nom du premier Seigneur, et le second par l'emploi de la seconde dénomination. Or, à quel autre est-il permis de supposer que la divinité du Dieu ingénéré, cède sa droite, si ce n'est à celui qui est son Verbe, que le même prophète, dans un autre écrit, caractérise d'une manière plus manifeste, en le nommant le Verbe du Père, l'indiquant comme le Demiurge ( créateur ) annoncé par les prophètes, de l'ensemble des choses : « Par le Verbe du Seigneur, les cieus ont été solidement fondés (b) ? » Il le présente encore comme le Sauveur de tous ceux qui avaient besoin d'être guéris par lui : « Il envoya son Verbe, et il les guérit (c). » Puis Salomon, qui fut en même temps son fils et son successeur, sous une autre dénomination, nous représente la même idée : au lieu du Verbe, il l'appelle la Sagesse et le fait apparaître, disant ces paroles en son nom (d) : « Je suis la Sagesse, j'habite dans le conseil, j'ai appelé près de moi la science et la réflexion. » Ensuite il ajoute : « Le Seigneur m'a créé pour être le commencement de ses voies, dans les œuvres ( qu'il se propose ) ; il m'a fondé avant l'éternité, dans l'origine : avant de faire la terre, avant d'asseoir les montagnes, il m'a engendré avant toutes les collines : lorsqu'il préparait le ciel, j'étais assis auprès de lui. » Ce qui va suivre, est encore de lui. (e) « Le Seigneur a fondé la terre dans sa sagesse, il a préparé le ciel dans sa prudence. » Il dit encore de lui : (f) « J'ai connu tout ce qui est caché et tout ce qui est évident ; car la sagesse, qui est l'artisan de toutes choses, a été mon docteur. » Puis il demande : (g) « Qu'est-ce que la sagesse, et comment est-elle advenue ? je vais vous l'annoncer, je vous révélerai des mystères, et je vous mettrai sur leur trace, depuis l'origine de la création. » Ensuite il l'explique de cette manière : « Cette sagesse est un

(a) Ps. 109. 1. — (b) Ps. 32. 6. — (c) Ps. 106. 20. — (d) Proverbe, 8. 12. 22. — (e) Ibid. 5. 1. 9. — (f) Sagesse, 7. 21. — (g) Ibidem, 6. 24.

esprit intelligent, saint, seul engendré, nombreux en parties, léger, facile à émouvoir, transparent, incorruptible, tout-puisant, considérant toutes choses, passant à travers tous les esprits intelligents, purs, et les plus légers : La sagesse est plus mobile que toute espèce de mouvement : elle chemine et traverse toute chose, par sa pureté. C'est la vapeur de la puissance divine, c'est une émanation pure de la gloire du Tout-Puisant; c'est pourquoi rien d'impur ne peut se rencontrer en elle. C'est un rayon de la lumière éternelle, c'est le miroir sans tache de l'énergie divine, c'est l'image de sa bonté (a); elle s'étend avec force d'une extrémité à l'autre extrémité, elle gouverne tout avec douceur (b). » C'est l'Écriture qui parle ainsi. Mais Philon l'Hébreu, en interprétant avec plus de clarté l'idée de ce dogme, le rend de la manière suivante (24).

## CHAPITRE XV.

### DE PHILON SUR LA DEUXIÈME CAUSE.

« Il est honorable, pour ceux qui ont mis toutes les relations sociales dans l'étude et la science, de désirer de voir l'Être par excellence, ou s'ils ne peuvent y parvenir, de voir au moins son image la plus sainte : le Verbe (c). » — Il dit encore dans le même ouvrage : « S'il n'est arrivé à qui que ce soit de pouvoir être nommé avec convenance fils de Dieu, qu'on s'empresse au moins de s'ornier des qualités qui distinguent son premier-né : le Verbe, le plus ancien des anges, qu'on doit nommer l'Archange polyonyme (de beaucoup de noms), car il est appelé le principe, le nom de Dieu, son Verbe : l'homme d'après son image est le voyant Israel. Cela fait que j'ai été amené un peu avant, à louer les vertus de ceux qui disent que nous sommes tous les fils d'un seul homme; et si nous ne sommes pas devenus encore capables d'être crus les enfants de Dieu, soyons-le du moins de son image invisible; du Verbe; car le Verbe le plus ancien, est l'image du Dieu très-saint (d). » Ensuite il ajoute : « J'ai entendu l'un des compagnons de Moïse, qui proclamait

(a) Sagesse 7, 22. — (b) Sagesse 8, 1. — (c) Phil. de cons. ling. § 21. — (d) *ibid.* § 22.

cet oracle : Voici l'homme qui a pour nom : Orient, (ἀνατολή) : appellation la plus étrange, si vous supposez qu'elle désigne un être formé d'un corps et d'une âme ; mais si vous comprenez que cette substance incorporelle porte en elle l'idée de la divinité, vous conviendrez incontestablement, que ce nom d'ἀνατολή, lui a été donné avec la plus grande convenance ; car c'est le fils le plus ancien, que le père de toutes choses a fait éclore, qu'il nomme ailleurs son premier-né, et le fils imitant les voies du père, qui dirigeant ses regards vers les exemples archetypes de son père, y a conformé ses créations (a). »

Ces paroles, tirées du Juif Philon, doivent suffire, elles appartiennent au traité qui porte pour titre : De l'habitude des méchants de s'attaquer aux bons (25). Ayant déjà donné, dans les livres de la Préparation évangélique qui ont précédé, de nombreuses professions de foi, preuves de la piété des Hébreux, je regarde comme inutile d'insister davantage sur leur croyance concernant la seconde cause, et je renvoie à leurs livres, ceux qui mettent du prix à acquérir plus d'instruction sur cette matière. Les doctrines théologiques de ce peuple sur la seconde cause de l'existence du monde, étant donc telles et tellement enseignées, il est à propos d'entendre Platon parler dans l'Épinomide (26).

## CHAPITRE XVI.

### DE PLATON SUR LA SECONDE CAUSE.

« Rendons des hommages (égaux à ces puissances) non pas en sorte d'attribuer l'An à l'une, le Mois à l'autre, tandis qu'aux autres nous n'accorderons pas la moindre part, ni le moindre temps de celui pendant lequel le ciel accomplit son mouvement circulaire, en maintenant cet ordre admirable que nous voyons et que lui a tracé le logos le plus divin entre tous les dieux : Ce Verbe que l'homme capable de science (27), a commencé par admirer, pour s'éprendre ensuite du désir le plus vif que puisse ressentir une nature mortelle, d'apprendre à le mieux connaître (b). »

« Dans sa lettre à Hermias, Eraste et Corisque : « Vous

(a) Philon, de la conf. des Jng. § 14. — (b) Épinomide p. 702, Gr de Foi.

devez lire tous trois ensemble cette lettre, plutôt en commun, sinon, au moins deux à la fois, suivant la faculté que vous en aurez, et le plus souvent qu'il vous sera possible, en considérant cela comme un pacte, comme une loi suprême à laquelle vous vous astreindrez par serment, d'unir vos efforts, qui ne seront point sans succès; et l'instruction sera sœur de ces mêmes efforts, invoquant, comme arbitre de ces serments, le Dieu, chef de tous les Etres, tant vivants qu'à venir, et le Seigneur, père du chef et cause d'existence ( *ἡγεμόν καὶ αἰτίος* ). C'est lui qui sera le terme de notre science; si nous nous livrons à une philosophie solide et véritable, autant qu'il est donné aux heureux parmi les hommes d'y parvenir (a). »

Ne vous semble-t-il pas que Platon se soit mis à la suite des dogmes des Hébreux? et d'où aurait-il pu tirer, d'ailleurs, qu'il y ait un autre Dieu meilleur et générateur de celui qu'il nomme la cause de tous les Etres, qu'il salue du nom de père du Panhegemon? Pourquoi attribue t-il le nom de Seigneur au père du Demiourge, sans que jamais, avant lui, une semblable dénomination ait frappé les oreilles des Grecs, ni pénétré dans leur intelligence? Si de nouveaux témoignages vous sont nécessaires pour acquérir une conviction inébranlable de la pensée du philosophe et de la manière dont il l'exprimait, écoutez ce que dit Plotin dans son exposition des trois Hypostases archiques. Voici comme il explique la doctrine du philosophe.

## CHAPITRE XVII.

### DE PLOTIN SUR LA SECONDE CAUSE.

• Si l'on s'étonnait de voir que le monde fût doué de sensibilité, (28) en considérant sa grandeur, sa beauté, l'ordre imprimé de toute éternité à sa rotation, les dieux tant visibles qu'invisibles, qui y sont répandus, les démons, les animaux et les plantes, qu'on se reporte vers son Archetype, qui est son plus véritable aspect: là, on trouvera toute intelligence, et qu'il n'y a rien en lui que d'éternel, tant dans son intellect que dans sa vie essentielle; on y découvrira l'entendement, ( *νοῦς* ) sans

(a) Platon, 6<sup>e</sup> Lettre p. 711. de Ficin.

mélange, qui en est le régulateur suprême avec la sagesse infinie.

Plus bas il ajoute :

« Quel est donc celui qui l'a engendré ? l'Être simple, qui avant que cette multitude d'Êtres eût apparu, a été cause de leur existence en une aussi immense quantité : celui qui a fait le nombre. Le nombre n'a pas d'existence *à priori*. Qu'aurait été, en effet, un, sans la dualité, et comment deux aurait-il donné l'idée de second en dehors de l'unité.

En suivant il dit encore :

« Comment donc, et quelle idée peut-on s'en former ? Celle d'une lumière diffuse autour d'une substance inaltérable en essence, que nous comparerons à la clarté éblouissante qui environne le soleil. Il en est de même à l'égard de Dieu : C'est une émanation constante de lui-même sans changement dans le principe qui l'a produite ; et tous les Êtres, aussi longtemps qu'ils subsistent, tirent leur existence hypostatique de son existence nécessaire et antécédente, à laquelle ils rattachent la leur, toute extérieure qu'elle soit, et qu'ils tiennent de sa seule puissance ; c'est comme une image permanente des archetypes dont il émane. Le feu répand ainsi sa chaleur hors de lui, et la neige ne concentre pas en elle tout le froid qui la condense. Les corps odorants en donnent surtout l'idée : tant qu'ils continuent d'être, ils projettent autour d'eux une hypostase qui est perçue par tout ce qui s'en rapproche. De même que tous les sujets parvenus à leur développement engendrent, de même l'être parfait, de toute éternité doit éternellement engendrer ; mais ce qu'il engendre lui est inférieur. Que doit-on dire de l'être parfait par excellence ? rien de lui, abstractivement parlant ; mais que les plus grandes choses en proviennent. La plus grande essence de toutes, après lui, et la seconde, est le *voûc*, l'intelligence ; car le *voûc* le voit et n'a besoin que de lui, tandis que lui n'a pas besoin du *voûc*. Ce qui est engendré par l'intelligence suprême doit être intelligence ; car l'intelligence est la meilleure de toutes les choses, parce que toutes les choses viennent après elle. »

Il ajoute à la suite :

« Tout ce qui est engendré est chéri par son auteur ; surtout quand ils sont seuls, le générateur et l'engendré. Mais

quand cet auteur est ce qu'il y a de plus excellent au monde, l'engendré se rattache à lui par nécessité; en sorte qu'il n'y a pas d'autre distinction entre eux que l'existence différente. Nous disons que le *vōs* est l'image de son auteur, par l'obligation de nous rendre intelligibles. »

« Après toutes ces choses, il dit encore (c. 8).

« Voici la cause de la triple expression de Platon. Toutes les fois qu'il parle du Roi, il dit premier, en parlant des premières notions; second, en parlant des secondes; troisième en parlant des troisièmes. Il dit qu'il est père de la cause, appelant la cause *vōs*; le Démourge est pour lui synonyme de *vōs*. Il ajoute qu'il fait provenir l'âme dans cette coupe. Le *vōs* donc, ou l'intelligence, étant la cause, le père il le nomme *τάγαθόν* (le bien), la chose au-dessus du *vōs* et au-dessus de toute substance; souvent encore il l'appelle l'Être *τὸ ὄν*, et le *vōs* il l'appelle l'Idée (*ἰδέα*); en sorte que Platon reconnaît que l'intelligence (*vōs*) est procréée par le bien *τάγαθόν*, et que du *vōs* procède l'âme (*ψυχή*). Ces manières de parler ne sont pas nouvelles ni d'aujourd'hui, mais anciennes, quoique dites d'une manière enveloppée; les façons de dire actuellement employées ne sont que les interprétations des anciennes, et nous donnerons la preuve que ces opinions sont anciennes par les textes de Platon lui-même. »

Voici en quels termes Plotin s'énonce. Pour Numénius, qui soutient les doctrines de Platon dans son traité *περὶ τὰγαθοῦ* (du bien suprême), écoutons ses explications sur la seconde cause.

## ● CHAPITRE XVIII.

DE NUMÉNIUS SUR LE MÊME SUJET.

« Quiconque veut acquérir une connaissance exacte du premier et du second Dieu, doit d'abord définir avec ordre et méthode chacune de ces choses; ensuite, lorsqu'il croira avoir accompli convenablement ce précédent, il devra s'efforcer d'en parler avec décence, sinon il fera mieux de se taire. S'il venait, en effet, à en parler prématurément, et avant d'avoir fait toutes les dispositions préparatoires, son trésor, suivant le

proverbe, ne serait plus que de la cendre (29). Ne nous exposons donc pas à ce revers. Après avoir invoqué Dieu pour qu'il nous règle lui-même dans cette recherche et qu'il nous découvre le trésor de la pensée méditative, commençons ainsi.

« Il faut, après avoir prié, définir ainsi :

« Le premier Dieu, existant par lui, est simple, en ce qu'étant compris en lui, il ne peut subir aucune distraction. Le second (30) n'est également qu'un; mais appliqué à la matière dont le dualisme est le propre, il l'unit, en étant divisé par celle dont l'instinct est de désirer d'avoir, pour dissiper. En tant qu'il appartient à l'intellect, il aurait voulu se renfermer en lui-même; mais par le soin qu'il prend de la matière, en la considérant, il cesse de s'occuper de soi-même, et se mettant en contact avec l'être sensible, le cultivant, il contracte dans son propre caractère les qualités de la matière à laquelle il a porté les mains »

Après d'autres choses il ajoute :

« On ne doit donc pas supposer que le premier ait été créateur (Démourge) ; mais nous devons penser qu'il est père du Dieu créateur, étant le premier Dieu. Si donc, en approfondissant la question du créateur, nous disions que le premier a dû lui préexister ; et que c'est ainsi qu'on peut concevoir qu'il a pu exercer un pouvoir suprême, cette manière d'entrer en discours n'aurait rien que de convenable ; mais si, à l'occasion du même, nous cherchions à comprendre ce qu'est le premier Dieu, je redouterais d'aborder un pareil sujet. Je passerais donc sous silence une semblable matière, et je m'efforcerais de prendre le commencement de mon discours sous un autre point de vue. Mais avant de le faire, avouons-nous à nous-mêmes, par une confession sincère, que nous entendons que le premier Dieu reste étranger à toute espèce d'œuvre comme Roi, et que c'est le Dieu Démourge qui gouverne tout, en parcourant le ciel. Lorsque le vôtre est envoyé dans les régions inférieures, dans ses divagations, c'est par lui que l'intelligence s'approvisionne chez tous les êtres, destinés par leurs facultés à y prendre part. Lorsque le Dieu nous envisage, qu'il s'applique à chacun de nous, alors il arrive aux corps de s'animer et de vivre, le Dieu les réchauffant par ses rayons ; mais s'il détourne ses

regards, et les concentre dans sa propre considération, alors les facultés matérielles s'éteignent, mais l'intellect vit en jouissant d'une vie de pure félicité.» Ces paroles sont de Numénius.

Comparez-y ce qui a été, d'ancienne date, chanté par les Hébreux sur le même sujet, et qui est tiré de la prophétie de David.

« O seigneur (a), combien vos œuvres sont magnifiques ! vous avez tout fait dans la sagesse. La terre s'est convertie de votre création, qui attend tout de vous, pour lui donner les aliments, dans les temps convenables. Leur donnez-vous, ils s'empresseront de récolter ? En ouvrant votre main tout regorgera des dons de votre bonté. Détournez-vous votre visage, le trouble et l'agitation s'en empareront ? Vous leur ôterez la respiration, ils tomberont dans l'anéantissement ; ils rentreront dans la poussière d'où ils sont sortis. Mais vous leur renverrez votre esprit, ils seront créés, et vous renouvellez la face de la terre. »

En quoi cela diffère-t-il de la pensée développée par le philosophe :

« Lorsque le Dieu nous envisage et qu'il s'applique à chacun de nous, alors il arrive aux corps de s'animer et de vivre, le Dieu les échauffant par ses rayons ; mais s'il détourne ses regards et les concentre dans sa propre considération, alors les facultés matérielles s'éteignent. »

Écoutez encore la parole du Sauveur : « Je suis la vigne, mon père est le vigneron, et vous êtes les pampres (b). »

Entendons de nouveau Numénius, professant ses doctrines théologiques sur la seconde cause. Comme il fait parler l'agronome à celui qui cultive, ce rapport se présente d'une manière frappante entre le premier Dieu et le Démoniaque. « Le rapport qui existe, dit-il, de l'agronome à celui qui cultive, se présente d'une manière frappante, entre le premier Dieu et le Démoniaque. L'être *δὲν*, étant le germe de toute âme, jette la semence dans les êtres qui ont en partage de la faire fructifier. Puis le législateur laboure, répartit, laboure une seconde fois dans chacun de nous, ce qui avait été jeté d'avance, venant de dehors. »

(a) Ps. 103. 24. (b) Ev. St.-Jean. 15. 5.

Plus loin, en parlant de la manière dont la seconde cause émane de la première, voici en quels termes il s'exprime :

« Quels sont les dons qui, entrant dans le domaine du donataire au détriment du donateur, sont la marque de sa déférence? Ce sont les richesses de tout genre, argent monnayé, ciselé, au titre; toutes ces choses sont mortelles et humaines. Les dons divins sont d'une nature telle, qu'étant donnés et venant d'ici pour aller là, ils n'ont rien enlevé du lieu d'où ils sortent, tout en apportant à celui où ils arrivent. Ils enrichissent l'un sans appauvrir l'autre; bien plus, ils acquièrent une nouvelle valeur par la réminiscence des choses que l'on connaissait auparavant. Ce trésor si précieux, c'est la science, cette belle acquisition qui vient au secours de celui qui la reçoit, sans rien ravir à celui qui la donne. Ainsi que l'on voit un flambeau s'allumer à un autre flambeau, qui a la lumière dont celui ci précédemment était privé; toutefois c'est la matière inflammable dont il est formé, qui a pu recevoir l'éclat lumineux. Il en est de même de la science; donnée et reçue, elle demeure également dans le donateur et dans l'impétrant. Quelle en est la cause, ô étranger? c'est qu'elle n'est pas humaine; c'est que la substance qui possède l'aptitude à la science est la même dans Dieu qui la donne, et dans vous et moi qui la recevons. C'est par cette cause, dit Platon, que la sagesse a été communiquée aux humains, par Prométhée, avec le concours d'un feu étincelant (Platon dans le Philèbus, p. 16 de H. Etienne.) »

Il dit encore en continuant :

« Telles sont les manières d'être du premier et du second Dieu : savoir que le premier persévère dans son immobilité, que le second est toujours en mouvement; le premier est exclusivement dans les choses intellectuelles; le second joint à l'intellect ce qui est du ressort de la sensation. Ne soyez donc pas étonné que j'aie ainsi parlé. Vous apprendrez encore des choses plus merveilleuses. A l'opposé du mouvement rapide du second Dieu, j'appellerai mouvement inné, l'immobilité du premier, d'où est sorti l'ordre de l'univers, dont l'influence unique, éternelle et salutaire, s'étend à tous les êtres. »

Dans le 6<sup>e</sup> livre, après tout ce que nous venons de lire, il ajoute :

« Comme Platon savait que le Demiourgé seul était connu des hommes, tandis que le premier, qu'il appelle du nom de Noûs, leur était complètement inconnu, ç'a été la raison pour laquelle il s'est exprimé comme on le ferait en disant : O humains, celui que vous supposez être le Noûs, n'est pas le premier Dieu ; mais il est un autre Noûs, plus ancien que lui et plus divin. »

Il dit encore, après d'autres choses :

« Le pilote lancé au milieu de l'Océan, assis sur le banc élevé du gouvernail; dirige le navire, sans quitter sa place, par le mouvement qu'il imprime à la barre. Ses yeux et son esprit, tendus vers les régions supérieures de l'air, cherchent dans les météores célestes la direction du chemin qu'il doit faire suivre au navire, flottant sous lui, à travers les mers. De même, le Demiourgé enchaînant par l'harmonie, la matière, afin qu'elle ne s'échappe ni ne s'égare, est également assis sur la matière comme sur le vaisseau, dans la mer, pour en diriger l'harmonie par le gouvernail de la pensée; mais au lieu de fixer ses regards sur le ciel, c'est vers le Dieu suprême qu'il les porte; et il puise, dans cette contemplation, le discernement de la sagesse, et dans son élan vers lui, la vertu active. »

Le Verbe-Sauveur a dit :

« Le fils ne peut rien faire de lui-même, s'il ne regarde faire son père (a). »

Tout ce que nous venons de citer sur ce sujet est de Numénius, ou plutôt, ce sont les doctrines propres à Platon, et non pas les siennes qu'il développe ainsi : ce que nous n'avons pas besoin de confirmer par les propres paroles du philosophe. Mais Platon lui-même n'a pas été le premier à en faire usage, et les extraits que nous avons cités des sages des Hébreux, ont clairement prouvé qu'ils l'avaient devancé. Aussi, l'un des derniers philosophes qui se sont rendus célèbres, Amélius, zélé partisan, s'il en fût, de la philosophie platonicienne, tout en nommant barbare le théologien hébreu, qu'il n'a pas daigné désigner sous son nom, n'a pu, cependant, résister à citer les propres expressions de l'évangéliste Jean. Voici en quels termes :

(a) Ev. St.-Jean. 5. 19.

## CHAPITRE XIX.

## D'AMÉLIUS SUR LA THÉOLOGIE DE NOTRE ÉVANGÉLISTE JEAN.

« C'était ce Verbe à qui tout ce qui existe doit son origine, comme le voudrait dire Héraclite, et que par Jupiter, le barbare veut nous représenter assis près de Dieu, et Dieu lui-même, dans l'arrangement et au milieu du trouble de la création de l'univers. Toutes choses ont été faites par lui sans efforts, c'est en lui que l'animal vivant puise l'être et la vie: Il dit qu'étant tombé dans les corps et s'étant revêtu de chair, il a pris l'apparence d'un homme, de manière, toutefois, à montrer, même alors, toute la majesté de sa nature. Enfin, s'étant séparé de son corps, il est redevenu Dieu, et l'est tel qu'avant de prendre un corps et une chair, et de s'être mis au rang des humains (80). »

Ce n'est pas d'une manière emblématique, mais hautement et la tête levée, qu'Amélius a fait cet emprunt à la philosophie des Barbares. Or, quel autre Barbare était-ce pour lui que Jean, l'évangéliste de notre Sauveur, Hébreu, né d'Hébreux; qui commence ainsi l'écrit dans lequel il expose sa théologie? « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu et le Verbe était Dieu. Il était dans le commencement en Dieu: tout a été fait par lui, et pas une seule chose n'a été faite sans lui, de tout ce qui a été fait. La vie était en lui; la vie était la lumière de tous les hommes, et le Verbe a été fait chair et il a habité par nous, et nous avons vu sa gloire, la gloire telle que celle du fils unique du père. »

Mais voici encore, sur le même sujet, un autre théologien hébreu. Écoutons comment il s'exprime: « Qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature, parce qu'en lui ont été créées toutes les choses qui sont dans les cieux et sur la terre. C'est par lui que tout s'est ordonné; tout a été créé en lui, tant les choses visibles que les invisibles (a). »

Nous voyons de la sorte l'accord des sages de la Grèce et des Hébreux, pour nous faire connaître l'essence et les attributs de la seconde cause. Passons maintenant à l'examen de la troisième.

a) St Paul aux Coloss. 1, 15.

## CHAPITRE XX.

## DES TROIS HYPOSTASES ARCHIQUES.

Les oracles des Hébreux, après avoir parlé du père et du fils, plaçant en troisième ordre le Saint-Esprit; et, supposant de cette manière la sainte et bienheureuse Trinité, cette troisième puissance dépassant toute la nature créée, en ce qu'elle prime toutes les essences intellectuelles qui doivent leur création au fils; et comptant comme troisième depuis la première cause, voyons de quelle manière Platon a donné une indication détournée des mêmes choses dans la lettre à Denys, en disant (a) : « Je dois vous parler en énigmes, de manière que, si cette tablette éprouvait dans ses plis quelque accident sur terre ou sur mer, celui qui viendrait à la lire, n'y comprît rien. En voilà l'énoncé. Autour du roi de l'univers, toutes les choses sont répandues et n'ont d'existence que par lui; il est la cause de tout ce qui est bien. La seconde cause est entourée des secondes, et la troisième des troisièmes. L'âme de l'homme s'élance vers elles par le désir de savoir ce qu'elles sont, en portant ses regards sur les analogues en ce genre. »

Les commentateurs qui ont tenté d'éclaircir Platon, rapportent au premier Dieu ce qui est dit du premier; à la seconde cause, ce qui lui appartient; enfin, à l'âme de l'univers, ce qui est dit du troisième, en donnant une définition qui le montre comme troisième Dieu (31). Mais les livres divins placent, ainsi que nous l'avons fait connaître dans le discours de la création, la sainte et bienheureuse Trinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Faisons succéder à ces choses l'examen de la nature essentielle du bien.

## CHAPITRE XXI.

## DE LA NATURE ESSENTIELLE DU BIEN.

La divine écriture des Hébreux nous ayant enseigné de différentes manières quelle est l'essence du bien, nous donne à

(a) II<sup>e</sup> lettre à Denys, p. 754. de Ficin. 312, de H. F.

comprendre que le bien n'est pas autre chose que Dieu même, lorsqu'elle dit : « Le Seigneur est bon pour tous ceux qui mettent leur confiance en lui, pour l'âme qui le cherchera (a). » Puis : « Rendez témoignage au Seigneur, parce qu'il est bon, parce que sa miséricorde est pour les siècles (b) : » enfin, par ce qu'a dit notre Sauveur à celui qui le questionnait sur ce sujet (c). « Pourquoi m'interrogez-vous sur ce qu'est le bien ? nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul. »

Écoutez ce que dit Platon dans le Timée (d).

« Disons la cause qui a porté le suprême ordonnateur de l'univers à l'engendrer et à le coordonner. Il était bon : or, l'être bon ne saurait jamais avoir d'envie contre qui que ce soit. Étant exempt de passion, il a voulu que toutes ces choses lui ressemblent le plus possible. »

Dans la République, il dit ce qui suit (e) :

« N'est-il pas vrai que le soleil aussi n'est pas la vue ; mais en étant cause, il est soumis à la vision de ce même organe ? Cela est vrai, dit-il. — Eh bien, repris-je, dites que c'est de la même sorte que j'entends qu'est le fils du bien. Le bien l'a engendré semblable à lui : et il en est de même dans la région intellectuelle pour l'intelligence et les actes qui en dépendent, que du soleil dans les choses visibles pour la vue et les objets visibles. »

Ensuite il ajoute :

« Ce qui donne le caractère de la vérité à nos connaissances, et ce qui rend à celui qui sait la conviction de sa science, dites que c'est l'idée du bien. »

Puis encore :

« Vous avouerez, je pense, que le soleil ne donne pas seulement la propriété d'être vus aux objets visibles ; mais sans être la génération, il leur donne d'être engendrés, de s'accroître et de se nourrir. Comment, non ? Dans ce qui est du ressort de nos connaissances, dites que, non-seulement la connaissance que nous en avons émane du bien ; mais que c'est de lui que ces choses tiennent l'être et leur substance ; encore que le bien ne soit pas la substance, mais qu'il soit placé, par

(a) Jérémie Lament. 3. 25. — (b) Ps. 105. 1. — (c) Matthieu, XIX, 17. — (d) Timée, p. 527 de Ficin. 30 de H. Et. — (e) Liv. 6, page 478 et 479. de Ficin. 508 et 509 de H. Et.

sa dignité et sa puissance, bien au-dessus de toute substance. »

Platon dit en ceci, de la manière la plus explicite, que non seulement l'attribution d'être connue, donnée aux substances intellectuelles, mais même l'existence, et la substance leur vient du bien, c'est-à-dire de Dieu. Quant à ce qu'il observe que le bien n'est pas la substance, mais qu'il est placé par sa dignité et sa puissance au-dessus de toute substance, en sorte que rien ne lui est consubstantiel, ni ne peut être cru ingénéré; attendu que tout tire l'être et la substance de celui qui n'est point substance; mais qui, par sa dignité et son pouvoir, est au-dessus de toute substance; c'est précisément ce que les oracles des Hébreux proclament, en déclarant avec raison qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui est, pour tous les êtres, la cause d'existence: ainsi, tous ceux qui ne possèdent pas par eux-mêmes l'être et la substance, qui ne participent pas à la nature du bien, ne sauraient raisonnablement être considérés comme des dieux: le bien, en effet, ne leur est pas acquis par nature. On ne peut le placer que dans un seul et non dans un autre: savoir dans le bien unique, celui que Platon a admirablement proclamé au-dessus de toute substance, primant tout par sa dignité et sa puissance.

Voici de nouveau Numénius qui, développant la pensée de Platon dans ses livres du bien (*περὶ τοῦ Ἀγαθοῦ*), s'exprime de la manière suivante :

## CHAPITRE XXII.

### DE NUMÉNIUS. DU BIEN.

« Il nous est donné de classer les corps, en signalant les similitudes qui les rapprochent, et par tous les signes de ressemblance que nous découvrons en eux; mais pour le bien, nous n'avons aucun moyen de le rattacher à quoi que ce soit qui lui ressemble dans les êtres sensibles; il le faudra bien cependant. Ainsi, qu'un homme assis sur le rivage élevé de la mer, apercevant de loin une de ces barques de pêcheurs, qui ne navigent jamais que seules, abandonnée et balancée par le mouvement des flots, la discerne d'un seul et même coup d'œil; de même

nous nous mettons en rapport avec le bien unique, placé bien loin de tous les objets sensibles, en nous isolant de tout homme, de tout animal d'une autre espèce, de tout corps grand et petit; nous nous transportons alors dans cette indicible, inénarrable et divine solitude où le bien réside, où est son séjour de délices. Là, dans une paix profonde, dans une bienveillance constante, le bien habite solitaire, unissant le commandement à la commisération, porté sur la substance comme sur un char. Que si, plongé dans les choses sensibles, l'on se figure le bien comme voltigeant dans la matière, qu'ensuite on croie le trouver dans les jouissances de la volupté, on s'abuse complètement.

« Dans la réalité, ce n'est pas par une marche aisée, mais divine (qu'on s'élève à lui); et la méthode la plus efficace, pour le découvrir, est, en se détachant de toutes les impressions des sens, de se consacrer aux sciences mathématiques et de ne considérer que les nombres. Cette science, méditée, nous enseignera ce que c'est que l'unité (32). »

On lit ce passage dans le 1<sup>er</sup> livre : dans le 5<sup>me</sup>, il dit ce qui suit :

« Si la substance et l'idée sont telles que nous puissions les concevoir, on sera forcé de reconnaître que le *Noûs* (l'intelligence) est antécédent et cause; c'est en lui seul qu'on découvre le bien; et si le Dieu démiourge est le principe de l'engendrement des êtres, le bien est le principe de la substance. Le Dieu démiourge est l'analogue du bien, en étant l'imitateur, de même que la génération est à la substance dont elle n'est que l'image et la représentation. Si le démiourge de la génération est bon, à plus forte raison celui de la substance sera-t-il la bonté même, qualité inhérente à la substance. Le second, étant double par nature; crée sa propre idée (*Idéa*) et l'univers dont il est démiourge; ensuite il est purement théorique. Pour que nous parvenions à concilier ces quatre choses en les distinguant par des noms, nous les partagerons sous quatre dénominations. Le premier Dieu est l'Autoagathon, le bien essentiel; son imitateur est le bon Démiourge; vient ensuite la substance; celle qui est unique appartient au premier Dieu, l'autre dépend du second. C'est de cette dernière que le bel univers

(καλὸς κόσμος) est l'image (μίμημα), embellie par la communication, du bien. »

Il ajoute, dans le sixième livre : « Tout ce qui participe de lui n'y participe qu'en un seul point et non pas en autre chose ; il y participe dans la seule faculté de raisonner. Ce n'est qu'en cela qu'il pourrait tirer avantage de son contact avec le bien ; hors de là, il ne lui serait d'aucune utilité. Or, ce raisonnement, en lui, n'est dû, lorsqu'il en jouit, qu'à son rapprochement du bien seul. Vouloir chercher hors de lui la cause pour laquelle les autres choses s'altèrent et s'améliorent, lorsqu'elle réside uniquement en lui, serait l'aberration d'une âme dépourvue de jugement. Si, en effet, le second n'est bon que de la bonté qu'il tient du premier, comment la bonté par excellence ne découlerait-elle pas du premier, lorsque le second n'est bon que par la communication de la bonté du premier, surtout lorsqu'il ne lui en arrive rien que de bon ? C'est ainsi que Platon, à l'aide du raisonnement, a démontré la nature du bien à quiconque est doué d'un esprit pénétrant. »

Il continue ensuite : « Platon, par la manière dont il a subdivisé ces questions dans ses différents dialogues, a mis en fait qu'il en était ainsi. En disant dans le Timée que le démiourge était bon, il s'est exprimé d'après le langage courant. Mais dans la République, il a nommé le bien ἀγαθὸν ἰδέα, (idée du bon), comme voulant dire que l'idée (primordiale) du démiourge est le bon : ce qui nous fait comprendre qu'il n'est bon que par la communication qu'il a avec le premier et le seul. De même qu'on dit que les hommes n'ont été façonnés que d'après l'idée (exemplaire) de l'homme, les bœufs d'après l'idée (exemplaire) du bœuf ; de même, par une déduction rationnelle, puisqu'il est en fait que le démiourge n'est bon que par la participation du premier bon, son idée exemplaire est le premier Νοῦς, qui n'est autre que l'ἀυτοάγαθον, le bon essentiel. »

## CHAPITRE XXIII.

## DES IDÉES D'APRÈS PLATON.

« L'univers ayant été procréé ainsi, il n'a pu être façonné qu'à l'instar de quelque chose que l'on peut embrasser par la pensée et la réflexion, et doué d'immuabilité. Si les choses sont ainsi, il devient de toute nécessité que l'univers soit la représentation de quelque chose. Ce quelque chose contient donc en lui-même tous les animaux doués d'intelligence, comme l'univers nous contient (a). »

Voilà ce qu'a dit Platon dans le *Timée*. Quant au sens de ces paroles, je vais le faire connaître d'après Didyme, dans l'ouvrage des doctrines coordonnées de Platon. Voici ses propres expressions (33) :

« Platon, en nous disant que les idées des substances sensibles par nature sont dues à des paradigmes (modèles) déterminés suivant leurs espèces, nous en a tracé la science et les limites. Ainsi, en dehors de tous les hommes, nous devons concevoir l'homme modèle ; en dehors de tous les chevaux, le cheval par excellence, et ainsi de même pour tous les animaux, un animal inné et impérissable, de la manière dont on obtient plusieurs empreintes d'un seul cachet et de nombreuses images d'un même homme ; de même, d'une idée unique et spéciale des corps sensibles, on voit éclore des natures innombrables, de celle des hommes, tous les hommes. Le même raisonnement s'appliquant à toutes les autres substances, suivant leur nature, nous dirons que l'idée est la substance causale éternelle et le principe d'existence pour chaque chose qui la reproduit telle qu'est son principe. Or, comme les idées partielles, en qualité d'archétypes, précèdent l'existence des corps sensibles, de même, celle qui renferme en elle toutes les autres, étant la plus belle et la plus accomplie, est le paradigme de cet univers. C'est en le copiant sur ce modèle que Dieu, le démiourge, l'a construit, en vertu de sa prescience, au moyen de la réunion de toutes les substances. »

(a) *Timée*, p. 326. de Ficin. 28 de H. Et.

Ces paroles sont extraites de l'auteur que nous avons nommé. Mais Moysé a pris les devants en possédant toute la sagesse, lorsqu'avant la création du soleil visible, des astres et de tout l'ensemble du ciel, qu'il nomme firmament, avant la terre qu'il nomme l'Arde, avant le jour qui nous éclaire, avant la nuit, il nous parle d'une autre lumière que celle du soleil, d'un autre jour, d'une autre nuit, nous enseignant que toutes ces choses ont été faites par Dieu, comme cause première et efficiente de tout ce qui existe. Les enfants des Hébreux, sur les traces de Moysé, nous décrivent un soleil incorporel, inaccessible à tous les regards mortels, comme le prophète faisant parler Dieu dans une prosopopée : « Le soleil de justice se lèvera en faveur de ceux qui me craignent (a). » Cette justice n'est pas telle que celle des hommes. Un autre prophète des Hébreux nous en donne l'idée, lorsqu'il dit de Dieu : « Qui a éveillé la justice des rives orientales ? Il l'a appelée pour qu'elle parût en sa présence ; elle marchera comme devant la face des peuples (b). » Et le langage commun nous a déjà montré, d'après les écritures des Hébreux, le Verbe divin comme incorporel et en un rapport quelconque avec notre essence. Voici comme il s'exprime sur le sujet du verbe :

« Il est la sagesse qui nous a été engendrée de Dieu, la justice, la sainteté, la rédemption (c). »

Les livres des Hébreux nous font encore connaître toutes les substances qui existent par nature ou par création (puisque les apôtres et les disciples du Sauveur sont aussi des Hébreux), et en outre, toutes les autres puissances innombrables et incorporelles, placées bien au-dessus des cieus, au-delà de l'existence matérielle et périssable, dont les images sont retracées dans les êtres sensibles, qui par cette raison ont reçu le nom d'images. Ils disent hautement, en effet, que l'homme est l'image d'un paradigme intellectuel, et que toute la vie de l'homme se passe en image. Voici en quels termes Moysé le déclare : « Dieu fit l'homme et il le fit à l'image de Dieu (d). » Un autre écrivain hébreu, versé dans la philosophie propre à sa nation, dit également que l'homme n'a qu'une existence en image (e). Entre

(a) Malachie, 4, 2. — (b) Isaïe, 41, 2. — (c) Saint Paul 1<sup>re</sup> aux Corinthiens. 1. 30.  
— (d) Genèse 1. 27. — (e) Ps. 34. 7.

les interprètes de la loi divine, entendez la manière dont Philon développe et éclaircit la pensée contenue dans les expressions de Moïse.

#### CHAPITRE XXIV.

TIRÉ DE PHILON CONCERNANT LES IDÉES D'APRÈS MOÏSE (a).

« Si l'on veut se servir de termes plus clairs, on sera fondé à dire que l'univers intellectuel n'est pas autre chose que le Verbe de Dieu apparaissant dans l'œuvre de la création. Une ville, dans la pensée, ne saurait être autre chose que la conception de l'architecte, qui conçoit mentalement le plan d'une ville à construire, et cette doctrine ne m'appartient pas, c'est celle de Moïse. Décrivant en effet la création de l'homme, il déclare ouvertement dans ce qui suit, qu'il a été formé à l'image de Dieu; or, si la partie n'est qu'une image, on doit croire également que l'ensemble est une imitation dans son espèce; puis donc que l'univers entier l'emporte de beaucoup sur la substance de l'homme, il ne peut être que l'imitation d'une image divine : et le sceau archétype que nous nommons *univers intellectuel* est le Paradigme, ou l'idée archétype de toute idée, en un mot le Verbe divin. Moïse dit qu'au commencement, Dieu fit le ciel et la terre, prenant le commencement non dans le sens où le prennent certains interprètes, c'est-à-dire dans le temps. Le temps en effet, n'avait pas d'existence avant l'univers; mais le temps a, ou apparu simultanément à l'univers, ou postérieurement à lui : le temps n'est que l'intervalle qui se remarque dans le mouvement de l'univers. Avant la chose mue, il n'y a pas de mouvement possible : il y a donc ou une postériorité nécessaire dans le mouvement, comparativement à l'univers, ou tout au plus une création simultanée; donc, le temps est nécessairement ou le contemporain de l'univers, ou même une production à *posteriori* : il serait, en effet, contre toute philosophie, de lui attribuer une existence antécédente. D'après ces données, si le commencement est pris ici en dehors du temps, il sera conséquent de ne l'expliquer que

(a) Philo, de la création du monde, p. 5, de Morel et de Manzey.

d'un commencement numérique; en sorte que ces expressions : Dieu fit au commencement, équivalent à Dieu fit en premier lieu le ciel. »

Ensuite il dit : « Le créateur fit donc d'abord un ciel incorporel, une terre invisible, l'idée archétype de l'air et du vide, dont il appelle l'une les ténèbres, parce que l'air est noir par nature; l'autre, l'abîme, parce qu'il a une profondeur indicible, qu'il est vide et béant. Ensuite il créa la substance incorporelle de l'eau et de l'esprit; et après toutes ces choses, la septième substance créée fut la lumière, qui était également incorporelle, savoir le paradigme intellectuel du soleil, ainsi que de tous les astres lumineux qui devaient briller dans le ciel. L'ordre de priorité fut accordé à l'esprit (*πνεῦμα*), puis à la lumière. L'un fut nommé esprit de Dieu, parce que l'esprit est ce qu'il y a de plus vivace, et que Dieu est l'auteur de la vie; l'autre fut nommé lumière, à cause de sa beauté incomparable. Or, la lumière intellectuelle l'emporte autant en éclat et en perspicacité sur la lumière visible, que le fait le soleil sur les ténèbres, le jour sur la nuit, et l'intelligence qui juge les sensations, et qui dirige l'âme entière, sur les yeux du corps. Cette lumière invisible, mais intellectuelle, devint l'image du Verbe divin, qui nous a enseigné lui-même sa génération; c'est l'astre qui luit au-delà des cieux, c'est la source des astres qui frappent nos sens, que sans crainte de s'égarer, on peut nommer *πρωτόγεια*, le centre de toute clarté. C'est là que le soleil, la lune, les étoiles fixes et errantes puisent, en raison de leur force respective, les feux qu'ils nous lancent, qui ne sont qu'une pâle lueur de ce faisceau de lumière pure et sans mélange, qui s'affaiblit à mesure qu'il commence à passer de l'état intellectuel à l'état sensible : rien de tout ce qui est soumis aux sens n'est pur. »

Après quelques phrases il ajoute :

« Lorsque la lumière eut été introduite, et que les ténèbres reculèrent et se retirèrent devant elle, des bornes furent placées entre ces deux extrêmes : le crépuscule du soir et l'aurore; et ainsi s'accomplit aussitôt pour la mesure indispensable du temps, ce que le créateur nomma avec raison Jour, non le premier, mais un jour : ainsi appelé pour marquer l'indivisibilité de

l'univers intellectuel, dont la monade constitue l'essence. Là, le monde incorporel fondé sur le Verbe divin prit fin, et le monde sensible s'élabora et se compléta sur le modèle du premier. Le créateur fit alors la première et la plus excellente de toutes ses parties : le ciel, qu'il nomma avec raison du nom de firmament ou solide (*στερεωμα*), comme ayant une existence corporelle : tout corps, en effet, est un solide doué des trois dimensions. Quelle autre notion pouvons-nous concevoir en effet, d'un corps, que celle d'un solide borné sur toutes les faces? Il était donc d'une parfaite raison, qu'en opposant l'intellectuel et l'incorporel au sensible et au corporel, on appelât ce dernier du nom de solide ou firmament. »

Clément partage entièrement les idées de Philon, dans le sixième livre des Stromates, en ces termes (34) (a) :

## CHAPITRE XXV.

### DE CLÉMENT SUR LES IDÉES.

« La philosophie barbare a aussi connu le monde intellectuel et le monde sensible ; l'un comme archétype, et l'autre comme l'image de ce que nous nommons Paradigme. Elle compare le premier, comme intellectuel, à la monade ; le second, comme sensible, à l'hexade (35), ou nombre sénaire. Ce que nous appelons Hexade, est nommé par les Pythagoriciens γάμος (mariage), pour signifier la fécondité de ce nombre. C'est dans la monade qu'elle place le ciel invisible, la terre sainte, la lumière intellectuelle. » Dans le principe, dit-elle, Dieu fit le ciel et la terre, la terre était invisible. » Puis elle ajoute : « Et Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut. » Dans la cosmogonie sensible, Dieu créa le ciel solide (le firmament) ; la terre visible, la lumière qui frappe notre prunelle. Platon ne vous semble-t-il pas avoir dérobé de là, ce qu'il nomme les idées des animaux dans le monde intellectuel, en faisant former les espèces sensibles d'après les genres intellectuels ? c'est avec toute raison donc, que Moïse fait façonner de terre le premier corps, ( ce que Platon appelle γήινον σκῆνος, une

(a) Clément v° Stromate p. 702. Potter.

tente de terre), en déclarant que l'âme douée d'intelligence a été soufflée dans le visage par Dieu. C'est là que réside la direction, suivant le dire de ses interprètes qui expliquent la transmission de l'âme dans les organes sensibles, par l'insinuation du Dieu protoplaste dans l'âme; ce qui prouve que l'homme n'a été fait qu'à l'image et à l'imitation. L'image de Dieu, c'est le Verbe, divin, royal, homme impassible : l'esprit de l'homme est l'image de cette image. » Prêtons notre attention à ce qui va suivre.

## CHAPITRE XXVI.

### DES HÉBREUX ET DE PLATON SUR LES PUISSANCES CONTRAIRES.

Platon s'est encore conformé aux doctrines des Hébreux, non seulement en admettant des puissances incorporelles douées de bonté; mais en disant qu'il en est de contraires, lorsqu'il s'exprime ainsi qu'il suit, dans le dixième livre des Lois, (p. 669, de Ficin. 896 de H. Etienne.)

« L'âme qui gouverne tous les êtres doués de mouvement, quelque part qu'ils soient, habitant en eux, comment pourrait-on ne pas dire qu'elle règle aussi le ciel? comment en effet? en reconnaitrons-nous une ou plusieurs?—Je répondrai pour vous, en disant plusieurs; car nous ne saurions en admettre moins de deux : celle de la puissance bienfaisante, et celle qui ne s'exerce qu'à produire des effets contraires. » Ensuite il ajoute un peu plus bas (a) : « Puisque nous vous avons accordé que le ciel est rempli de plusieurs êtres bons, et aussi d'êtres ennemis, sans qu'on puisse en admettre plus; c'est donc une guerre immortelle qui nous attend, et telle qu'elle réclame une surveillance extraordinaire. Les dieux et les démons sont nos auxiliaires, et nous sommes la possession des dieux et des démons. »

D'où Platon a-t-il tiré ces choses? Je ne saurais le dire; mais ce que je puis affirmer en vérité, c'est que plusieurs siècles avant que Platon les eût dites, ce dogme avait été professé par les Hébreux. Voici comment leur écriture s'en explique :

(a) Ibid. p. 673 de Ficin. 906 de H. Et.

« Et lorsque ce jour fut venu (a), et que les anges de Dieu vinrent se présenter devant Dieu, le diable vint au milieu d'eux, après avoir fait le tour de la terre et l'avoir parcourue en tout sens » Ayant dénommé diable, la puissance ennemie, et anges de Dieu, les bonnes puissances, elles les nomme, encore esprits divins, serviteurs de Dieu, lorsqu'elle dit : (b) « Celui qui a fait les esprits (πνεύματα) pour être ses anges, et les flammes de feu pour être ses serviteurs. » Celui-là a aussi fait concevoir le combat acharné contre les puissances contraires, qui a dit (c) : « Notre lutte n'est pas contre le sang et la chair, mais contre les puissances et les dominations des ténèbres de ce siècle, contre les esprits de malice qui sont dans les régions célestes. » Platon semble évidemment n'avoir fait que paraphraser l'oracle de Moysé qui dit (d) : « Quand le Très-Haut divisa les nations, quand il dispersa les enfants d'Adam, il fixa les frontières des peuples, suivant le nombre des anges de Dieu, » lorsqu'il a défini toute la race humaine, comme étant la possession des dieux et des démons.

## CHAPITRE XXVII.

### DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME SUIVANT LES HÉBREUX ET PLATON.

Dans ses doctrines sur l'immortalité de l'âme, Platon ne diffère en rien de Moysé : celui-ci, le premier, a déterminé l'essence immortelle de l'âme qui réside dans chaque homme, en disant qu'elle est l'image de Dieu, ou plutôt qu'elle a été faite à son image. Il a dit en effet (e) : « Le Seigneur dit : faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance, et Dieu fit l'homme, et il le fit à l'image de Dieu. » Puis, divisant ce concret par le discours, en un corps qui frappe les sens, et une âme conçue par la pensée il ajoute (f) : « Dieu prit la poussière de la terre, et Dieu façonna l'homme, puis il lui souffla dans le visage un souffle de vie, et l'homme fut créé dans une âme vivante. » Ensuite il nous le montre comme chef et roi de tout ce qui est sur la terre.

(a) Job. 2. 1.—(b) Psaume 103.5.—(c) St-Paul aux Ephes. 6. 12, — (d) Deuté. 32. 8.—(e) Genèse 1. 26. — (f) Genèse 2. 7.

Il dit en effet : « Qu'il commande aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, et à toutes les bêtes qui sont sur la terre, et Dieu fit l'homme, et il le fit à l'image de Dieu (a). » Comment concevoir en effet, d'une autre manière, l'image et la ressemblance de Dieu, sinon des facultés qui sont en Dieu, et de la ressemblance avec sa vertu. Platon, comme s'il avait été disciple de Moïse, s'exprime ainsi dans l'Alcibiade (b).

« Pouvons-nous dire qu'il y ait dans l'âme quelque chose de plus divin que ce à l'aide de quoi nous réfléchissons ? Nous ne le pouvons pas. C'est donc ce en quoi elle ressemble à la divinité ; et celui qui y applique ses regards, en même temps qu'il connaîtra tout ce qui est divin, savoir Dieu et sa prévoyance, se connaîtra aussi lui-même, le mieux qu'il se puisse. (36) Il paraît donc que comme les miroirs réfléchissent plus fidèlement les traits que ne le fait le miroir qui est dans l'œil, et avec plus de pureté et de lumière, de même Dieu l'emporte en clarté et en pureté, sur tout ce qu'il y a de plus parfait dans notre âme. — Il me semble ainsi, ô Socrate. — Si nous dirigeons donc nos regards vers Dieu, nous ferons usage du meilleur miroir possible pour connaître les choses humaines, sous le rapport de la vertu de l'âme, et c'est ainsi que nous pourrions le mieux nous voir et nous connaître. — Certainement. » Ce texte est tiré de l'Alcibiade. Dans le dialogue de l'âme, il donne l'explication détaillée de ce qui précède (c).

« Voulez-vous que nous posions deux sortes d'Êtres, l'une d'Êtres visibles, l'autre d'Êtres invisibles ? — Soit, dit-il. — L'invisible, immuable par essence, et le visible, dans une mobilité habituelle ? — Admettons encore cela. — Eh bien, est-il autre chose que nous trouvions en nous-mêmes, qu'un corps et une âme ? — Rien de plus, dit-il. — Avec quelle de ces deux sortes, dirons-nous que le corps ait plus de ressemblance et de consanguinité ? — Tout le monde voit d'abord que c'est avec le visible. — Et l'âme est-elle visible ou non ? — Elle ne l'est pas au moins pour les hommes, ô Socrate, dit-il. — Toutefois, quand nous parlons de choses visibles ou qui ne le sont pas, est-ce à la nature de l'homme que nous le rapportons, ou à une autre ? — A la na-

(a) Gen., 1. 26. — (b) 1<sup>er</sup> Alcibiade. p. 37. de Ficin, 133 de H. Ed. — (c) Phédon. p. 79 de H. Estienne, p. 363 de Ficin.

ture de l'homme. Qu'avons-nous donc dit de l'âme? qu'elle est visible ou invisible?—Invisible.—C'est donc une chose invisible? —Assurément.—Notre âme est donc plus semblable que notre corps à ce qui est invisible, et notre corps à ce qui est visible? —De toute nécessité, ô Socrate.—Nous disions donc que lorsque l'âme employe le secours du corps pour étudier une chose, ou pour voir, ou pour écouter, ou pour y appliquer un autre de nos sens, (car c'est de la sorte, c'est-à-dire par la sensation, que le corps peut se rendre compte de quoi que ce soit); alors l'âme est attirée par le corps dans des choses qui ne sont jamais en état de fixité, elle s'égaré, se trouble, éprouve des vertiges comme si elle était ivre, par cela seul qu'elle s'est mise en contact avec ces choses. — Absolument. — Lorsqu'au lieu de cela elle considère les choses seule à seule, elle s'élève dans les régions où tout est pur, éternel, immortel et constamment le même, et comme d'une origine commune avec cette nature, elle s'y associe à perpétuité, tant qu'elle reste seule à seule, et qu'elle en a la permission; alors son égarement a cessé. Elle est toujours avec les mêmes substances, immuable comme elles par l'effet de son contact avec elles : eh bien cette disposition de l'âme est ce que nous nommons *Φρόνις*, prudence. — Ce que vous dites là, est parfaitement bien et la pure vérité, ô Socrate. — A quelle espèce donc, d'après ce que nous avons précédemment indiqué et ce que nous venons de dire maintenant, l'âme vous semble-t-elle plus semblable et plus intimement liée? — D'après la marche que nous avons suivie, dit-il, ô Socrate, je pense que l'homme même le moins capable d'instruction confesserait que l'âme a plus de ressemblance avec ce qui est complet dans son ensemble, avec ce qui est toujours dans les mêmes rapports d'existence intime plutôt qu'avec ce qui ne l'est pas. — Mais le corps qu'en dites-vous? — Je trouve qu'il ressemble à l'autre. Voyons encore par cette autre manière de procéder : savoir, que puisque l'âme et le corps sont dans un même sujet, la nature prescrit à l'un de commander en maître; en conséquence, lequel vous paraît le plus semblable à la divinité? lequel se rapproche le plus de la condition mortelle? ou bien ne vous semble-t-il pas que la divinité est faite pour régir et commander, tandis que ce qui est

mortel doit être soumis et esclave? — Je le pense. — Auquel de ces deux l'âme ressemble-t-elle? — Evidemment, Socrate, l'âme ressemble à la divinité, et le corps à ce qui est mortel. Faites donc attention, ô Cebès, dit-il, si, de tout ce que nous avons dit on peut tirer la même conséquence, l'âme sera éminemment semblable à ce qui est divin, immortel, intellectuel, uniforme, indissoluble, toujours d'accord avec soi-même, immuable par nature; tandis que le corps sera le plus semblable à ce qui est, comme homme mortel, sans intelligence, polymorphe, dissoluble, sans fixité dans sa manière d'être intime. Avons-nous quelque chose de plus à dire, ô Cebès, pour prouver qu'il n'en est point ainsi? — Nous n'avons rien. — Mais quoi, s'il en est ainsi, n'est-il pas évident qu'il serait désirable pour le corps qu'il fût promptement dissous, tandis que l'âme recouvrerait une entière indissolubilité, ou quelque chose qui s'en approche? comment n'en serait-il pas ainsi? vous concevez donc, dit-il, que lorsque l'homme sera mort, son corps visible, placé dans un sujet visible que nous nommerons cadavre, auquel il appartient de se dissoudre, de tomber en cendres, de s'exhaler en l'air, n'éprouve pas immédiatement cet effet (de la séparation); mais persévère encore un temps quelconque à être ce qu'il était. Or donc, si quelqu'un doué de beauté corporelle venait à décéder, qu'à la même heure, au moment même où son corps cesse de vivre, on l'embaumât à la manière dont les Egyptiens embaument leurs morts, en sorte que si ce n'est tout entier, au moins ce corps pendant un temps d'une durée indéfinie, subsistât partiellement, savoir, en faisant abstraction de quelques portions qui se corrompent, s'il conserve les os, les nerfs et tout ce qui est analogue dans les organes, reconnaitrons-nous ces parties presque comme immortelles, ou leur contesterons-nous ce nom? — Elles sont presque immortelles. — Eh bien comment donc pouvons-nous croire que l'âme, cette substance invisible qui s'élance invisiblement dans un autre séjour, comme elle, par, noble, invisible, dans le véritable Hadès, enfin près du Dieu bon et prudent (où s'il plaît à Dieu, mon âme doit se rendre incontinent), que notre âme, douée de ces privilèges et d'une nature telle, en se délivrant du corps, se dissiperait aussitôt comme une vapeur

et périrait entièrement, comme une foule d'hommes le soutiennent ! O mon cher Cébès et vous Simias, il s'en faut infiniment. Mais voici bien plutôt comment les choses se passent : si l'âme sort pure du corps sans rien traîner à sa suite, par la raison que pendant sa vie elle ne s'est mise volontairement en communication avec quoi que ce soit, qu'elle a toujours fui la société, se recueillant en elle-même, parce qu'elle méditait sans cesse sur sa destination : destination qui n'est autre chose que la véritable philosophie, celle en effet qui nous montre réellement la manière de mourir sans peine, n'est-ce pas la méditation de la mort ?

« Assurément et entièrement.

« L'âme donc, ainsi préparée, se rend dans ce lieu invisible qui est semblable à elle, divin, immortel où règne la prudence. Dès qu'elle y est arrivée, elle jouit d'un bonheur parfait, étant exempte d'égarements, de déraison, de craintes, d'affections désordonnées et de toutes les infirmités qui affligent l'espèce humaine ; et ce qu'on assure des initiés, lui est véritablement applicable, d'habiter avec les dieux pendant tout le temps à venir. Parlerons-nous ainsi, ô Cébès ; ou le ferons-nous d'une autre manière ?

« Nous le dirons ainsi par Jupiter, s'écria Cébès.

« Mais si, je suppose, elle se dégage du corps pleine de souillure et d'impuretés, parce qu'elle a contracté une union trop intime avec lui, parce qu'elle l'a trop soigné, trop aimé, qu'elle s'est trop livrée à ses enchantements, aux désirs et aux voluptés, au point de croire qu'il n'y a de réalité que dans les choses corporelles, dans ce qu'on peut toucher et voir, dans le boire et le manger, dans le plaisir des sens ; s'étant habituée à concevoir de la haine pour tout ce qui, ténébreux et invisible aux yeux, est intellectuel ; ce qu'est la matière des études philosophiques, au point de trembler en y pensant et à le fuir : une âme ainsi formée vous semble-t-elle devoir se séparer du corps de plein gré et sans être polluée ?

« Non, certes, de quelque manière qu'elle s'en sépare, dit-il. »

Cette citation est tirée de Platon.

Porphyre en développe la pensée dans son premier livre du

*Traité de l'âme, adressé à Boéthus. Voici en quels termes :*

### CHAPITRE XXVIII.

DE PORPHYRE SUR LE MÊME SUJET.

«Voici, par exemple, un raisonnement de Platon qui paraît très-fort pour prouver l'immortalité de l'âme; c'est celui des semblables. Si, en effet, l'âme est semblable à l'être divin, immortel, invisible, qui ne se réduit point en atômes, que rien ne peut dissoudre, existant par lui-même et se maintenant dans son incorruptibilité; comment ne serait-il pas le paradigme du genre auquel elle appartient? En effet, quand de deux extrêmes évidemment contraires, tels que l'être raisonnable et l'être irraisonnable, on se demande à quelle partie appartient une telle chose, il n'y a qu'un seul et unique mode de démonstration, celui de faire voir auquel des deux contraires, la chose en question est semblable. Ainsi, encore que tout le genre humain, dans le premier âge et une très-grande partie des hommes jusqu'à l'âge avancé, commettent de nombreuses fautes qu'on doit attribuer à la déraison; néanmoins, dès-lors qu'il porte en lui des traits de ressemblance nombreux avec l'être purement raisonnable, cela suffit pour nous prouver qu'il est du genre des êtres raisonnables. Car puisque nous savons que tout ce qui fait partie des dieux, en tant qu'il est divin, est évidemment sans mélange et exempt de détérioration; que d'une autre part nous avons la certitude que tout ce qui est terrestre reçoit les atteintes de la division et de la dissolution; la question étant faite de savoir auquel des deux appartient l'âme, et à quelle partie on doit l'attribuer, Platon a cru découvrir la trace de la vérité, d'après sa ressemblance. Or, puisque l'âme ne ressemble en aucune manière à ce qui est mortel, soluble, sans intellect, étranger à la vie, et par suite tangible, sensible, naissant et mourant; et comme, au contraire, elle a une ressemblance certaine avec ce qui est divin, immortel, invisible, intellectuel, vivant et allié à la vérité, et tout ce que

le philosophe énumère des qualités de l'âme; il a semblé contraire au raisonnement d'accorder à l'âme toutes les autres ressemblances avec Dieu, et de vouloir lui refuser la parité d'existence, au moyen de laquelle, seulement, tous les autres dons sont des bienfaits. Car, ainsi que les choses différentes de Dieu par leur action virtuelle, sont par cela même étrangères à son essence constitutionnelle, aussi est-il conséquent de dire, que ce qui participe d'une manière quelconque à son activité, a dû préalablement posséder une existence pareille à la sienne. C'est donc seulement d'une telle existence que de tels actes peuvent procéder, comme les ruisseaux découlent de leur source, comme les rameaux sortent de leurs troncs. »

Boéthius ayant essayé de rétorquer la force de ce raisonnement, écoutez de quelle manière Porphyre débute dans la réponse qu'il lui a faite :

« Ce n'est que par de longs discours et des circonlocutions multipliées, que le philosophe qui en formerait l'entreprise viendrait à bout de démontrer que l'âme est immortelle et qu'elle est placée, par sa nature, au-dessus de toute destruction; mais il n'aura pas besoin d'une vaste argumentation pour établir que, de tout ce qui est en nous, l'âme a le plus de rapport avec Dieu, non-seulement à cause de cette activité constante et infatigable qu'elle exerce sur nous; mais surtout à cause de l'intelligence qui est en elle. C'est cette considération qui a porté le physicien de Crotoné (Pythagore), à dire que l'âme étant immortelle, l'inertie était un état contraire à sa nature, aussi bien qu'elle l'est, pour les corps divins (célestes). Et quiconque donnera une attention sérieuse à l'étude de l'âme, vue idéalement et en elle-même, et surtout à l'entendement qui domine en elle, en voyant ces actes si multipliés de vobilité, ces desirs si impétueux et si souvent répétés, y découvrira une ressemblance très-sensible avec Dieu. »

Il ajoute plus bas :

« Si, de toutes les choses connues, l'âme est ce qui manifeste la plus grande ressemblance avec Dieu, qu'est-il besoin d'autres raisonnements pour prouver son immortalité: ce qui est le thème que nous nous sommes posé? Et ce seul argument, ajouté à tant d'autres, n'est-il pas suffisant pour convaincre

les gens de bonne foi, que si l'âme n'était pas d'essence divine, elle n'entrerait pas en partage avec la divinité, d'actes qui ne conviennent qu'à celle-ci ? Si, en effet, quoique enfoncée dans un réceptacle mortel, soluble, sans intelligence, qui, considéré en lui-même, n'est qu'un cadavre, dont chaque moment avance la destruction, et est un pas vers le changement qui se termine par le néant : si, dis-je, dans cet état, elle le fait ce qu'il est, et le conserve ; si elle donne des signes évidents de son existence divine, obscurcie qu'elle est, et empêchée par cet entourage de destruction et de mort ; si, par la pensée, on la séparerait, comme un lingot d'or, de toute la boue qui la couvre, ne suffirait-elle pas pour nous montrer, d'elle-même, son véritable aspect qui n'a de ressemblance qu'avec Dieu ? Mais même dans son état de mortalité (qui n'a lieu que tant qu'elle est emprisonnée dans un corps mortel), par sa participation avec la divinité, par la similitude d'origine qu'elle conserve dans l'énergie qui lui est propre, et que tant d'entraves ne viennent pas à bout d'éteindre ; ne donne-t-elle pas à connaître que son essence n'a rien de commun avec la destruction ? »

Plus bas, il ajoute :

« L'âme paraît, avec raison, divine, lorsqu'on voit sa ressemblance avec ce qui n'admet pas de partage. Elle semble mortelle par les points de contact qu'elle a avec une nature mortelle. Elle descend et remonte ; elle a tantôt l'apparence mortelle ; puis elle ressemble aux immortels. D'une part, on voit l'homme gourmand qui n'a pas d'autre occupation que la bonne chère, ainsi que les brutes ; de l'autre, est l'homme qui, dans les dangers de mer, sauve du naufrage, par sa science, le navire prêt à périr ; celui qui, dans les maladies, est capable de rappeler le malade à la santé ; celui qui, découvrant la vérité dans les sciences, a donné des méthodes qui assurent nos connaissances ; l'inventeur des signaux par le feu, l'observateur des horoscopes ; le mécanicien qui imite les œuvres du créateur. L'homme a, en effet, pénétré, d'ici-bas, les révolutions combinées des sept planètes, au point d'en copier les mouvements, en imitant ce qui se passe dans le ciel. En révélant l'intelligence divine, semblable à Dieu qui réside en lui ; combien l'homme n'a-t-il pas conçu de pensées sublimes qui montrent

une audace olympienne, divine et nullement mortelle? Mais la multitude, par son égoïsme et le penchant qui l'entraîne en bas, devenue incapable de démêler le génie qui l'éclaire; et, en le comparant aux phénomènes extérieurs, s'est persuadée qu'elle devait lui donner, ainsi qu'à ceux-ci, une existence mortelle. Elle trouve, là-dedans, l'unique moyen de se faire une illusion consolante pour sa dépravation et de se persuader que tout est semblable dans les hommes, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, en s'appuyant sur l'infériorité résultant de notre débilité, manifestée par les apparences externes. »

Moyse se montre comme le maître de toutes ces doctrines, lorsque, faisant le récit de la création de l'homme dans les termes qui ont été rapportés, il a établi avec certitude les preuves de l'immortalité de l'âme, sur sa ressemblance avec la divinité. Cependant, après avoir fait voir l'accord d'expressions et de pensées entre Moyse et Platon, sur l'essence incorporelle et invisible, il est à propos de passer en revue les autres parties de la philosophie platonicienne, pour montrer combien son chef était, en tout point, uni d'amitié et de principes avec les Hébreux, excepté lorsque, parfois détourné de sa route, il a été amené à proférer des paroles plutôt humaines que vraies. Je me propose donc de retracer dans un ordre convenable, d'abord ce qui a été heureusement énoncé par ce philosophe, d'accord avec les dogmes de Moyse, puis, ce qu'il a proposé de son chef, en opposition à Moyse et aux prophètes, et qui ne saurait soutenir la discussion. En conséquence, après avoir fait voir l'harmonie et l'unanimité entre eux, pour ce qui concerne l'intuition des substances intellectuelles, il est temps de revenir à l'exposition des êtres physiques et sensibles, en parcourant rapidement les traits de ressemblance qui existent entre les Hébreux et lui.

---

## CHAPITRE XXIX.

### QUE LE MONDE A EU UN COMMENCEMENT.

Moyse déclarant que tout ce qui existe a commencé d'être, ayant été créé par Dieu, il le dit au début de son livre : « Au

commencement Dieu fit le ciel et la terre ; » puis, reprenant les choses par parties, il ajoute (a) : « Voici le livre de la genèse du ciel et de la terre ; lorsque vint le jour auquel Dieu fit le ciel et la terre. » Ecoutez maintenant Platon, qui ne s'écarte pas de cette opinion, lorsqu'il s'exprime ainsi qu'il suit (b) : « Tout ce qui arrive, arrive nécessairement par une cause quelconque, car il est impossible que rien arrive sans cause. »

Puis il ajoute :

« Tout ce ciel et tout cet univers, sous quelque dénomination qu'on le désigne (mais laissons-lui ce nom), doit être étudié, d'abord sous le point de vue sous lequel on doit, dans le principe, étudier toute chose, savoir : s'il a toujours subsisté ; n'ayant point eu de commencement d'existence, ou s'il n'a pris naissance que comme l'œuvre d'un principe créateur ; car il est visible, il est tangible, il a un corps. Toutes les choses qui tombent sous les sens, parce qu'elles sont sensibles ; nous font concevoir la pensée qu'elles ont commencé. Il y a, pour nous, nécessité de dire que tout ce qui a eu un commencement d'existence a été formé par une cause quelconque. Quant au créateur et à l'ordonnateur de cet univers, c'est un travail que de le découvrir ; mais lorsqu'on l'a découvert, il est impossible de le dire en présence de tout le monde. »

Il dit encore à la suite (c) :

« On doit donc dire d'après un raisonnement assez probable, que cet univers est un animal qui doit à la providence divine d'être doué de vie et capable de concevoir la vérité. »

## CHAPITRE XXX.

### DES FLAMBEAUX CÉLESTES.

Moyse nous ayant également enseigné que les astres ont été créés lorsqu'il a dit : « Dieu (d) dit que des corps lumineux soient dans le firmament du ciel, à l'effet d'éclairer sur la terre ; qu'ils soient placés comme signes pour les temps, les

(a) Genès. 1. — (b) Timée, p. 282 de Ficin, p. 29 de H. Est. — (c) Platon, Timée, p. 30 de H. Est., p. 282 de Ficin. — (d) Genèse, 1. 17.

jours et les ans, et Dieu fit les deux grands astres et les étoiles et il les plaça dans le firmament du ciel. » Platon s'est expliqué dans les mêmes termes (a).

« C'est de la parole de Dieu et de sa pensée, dit-il, qui avait pour but de donner naissance au temps, pour qu'il y eût un temps, que le soleil et la lune et les cinq astres désignés sous le nom de planètes, ont été créés pour la division des temps : Dieu ayant construit leur corps les plaça dans leurs orbites. »

Faites bien attention si ce que Platon a dit : c'est de la parole de Dieu et de sa pensée, ne représente pas exactement ce que nous lisons dans les livres hébreux : « C'est à la parole du Seigneur que les cieux ont été consolidés, et c'est du souffle de sa bouche qu'ils tirent toute leur puissance. » Et cette expression de Moïse : « Et il les plaça dans le firmament, est semblable à celle dont Platon s'est servi en disant : après avoir fait leurs corps, Dieu les plaça dans leurs orbites. »

## CHAPITRE XXXL

### QUE TOUTES LES OEUVRES DE DIEU SONT BONNES.

L'écriture des Hébreux répétant à chaque nouvelle création ces paroles : et Dieu vit que cela était bon, et à la récapitulation de l'ensemble de la création, disant encore : et Dieu vit toutes ces choses, et voici qu'elles étaient extrêmement bonnes. Ecoutez maintenant comment Platon s'exprime (b) : « Si donc cet univers est bon; que le créateur soit aussi bon, il est clair que (dans la création) il a tourné ses regards vers l'éternité. » Puis encore : « Le monde est la plus belle des choses créées et Dieu est le créateur le plus parfait. »

(a) Platon Timée, 529 de Ficin, 38 de H. Est.— (b) Platon, ibid., 529, 39 de H. Est.

CHAPITRE XXXII.

DE L'ALTÉRATION ET DES CHANGEMENTS DE L'UNIVERS.

Toute l'écriture sainte des Hébreux nous donne des enseignements nombreux à ce sujet, tantôt lorsqu'elle dit : le ciel sera roulé comme un livre (a); tantôt lorsqu'elle ajoute : il y aura un ciel nouveau, une terre nouvelle, que je ferai demeurer en ma présence (b); enfin quand elle dit ailleurs : La figure de ce monde passe (c).

Ecoutez maintenant de quelle manière Platon fonde ce dogme, dans le Timée : « il a (d) constitué le monde de manière à le rendre visible et sensible au toucher, et pour cet effet, son corps a été produit d'après les règles de proportion, tant d'autres choses semblables que des éléments au nombre de quatre; il tira de ceux-ci l'amitié (φιλία) afin que confondant un même corps en soi, il fût indissoluble par tous les autres, excepté par celui qui a enchaîné leur existence. »

Il dit ensuite :

« Le (e) temps est donc venu avec le ciel, afin qu'étant nés en même temps, ils cessassent au même moment, si un jour leur dissolution doit avoir lieu. »

Il dit encore :

« (f) Dieux issus des dieux dont je suis le créateur, comme père des œuvres qui sont émanées de moi, ma volonté est qu'elles soient indissolubles. »

Il ajoute en suivant (g) :

« Tout ce qui a été lié peut être délié; mais ce qui offre une organisation parfaite et un heureux ensemble, vouloir le détruire serait le fait d'un être pervers. Or, puisque votre existence a eu un commencement, vous n'êtes pas immortels ni essentiellement indestructibles, néanmoins vous ne retombez pas en dissolution, ni ne serez soumis au destin des mortels, étant par ma volonté, formés d'un lien plus fort et vainqueur des éléments dont vous provenez, puisque vous avez commencé. »

(a) Isaïe. 34. 4. — (b) Isaïe. 65. 17. — (c) 1<sup>re</sup> Epître Corinth. 7. 31. — (d) Platon, Timée, p. 527 f. de Ficin, 32 de H. Éd. — (e) Platon, Timée, p. 529 f. de Ficin, 32 de H. Éd. — (f) Timée. p. 530, 41 de H. Éd. — (g) Timée, ibid.

Dans le Politique, (a) on lit ce qui suit :

« Cet univers que voici, tantôt c'est Dieu même qui le dirige lui imprimant une marche circulaire, tantôt il l'abandonne, quand les périodes de temps convenable ont atteint leur mesure ; d'autres fois encore, il tourne machinalement dans un sens contraire en sa qualité d'animal, ayant reçu un instinct providentiel de celui qui l'a combiné dans le principe. Quant à cette marche rétrograde, voici pourquoi elle lui est advenue ; c'est par une nécessité innée.

« Par quelle cause donc ?

« Il n'appartient qu'aux seuls êtres les plus divins de tous, d'être constamment de même, et dans des données immuables, enfin d'être toujours semblables à eux. La nature du corps n'appartient pas à cet ordre de choses ; c'est pourquoi ce que nous nommons ciel et univers participe, il est vrai, à beaucoup de béatitudes qu'il tient de son auteur ; mais en même temps il avait les attributs du corps, de sorte qu'il lui est complètement impossible de se soustraire au changement ; cependant, par son aptitude virtuelle, il se meut d'un mouvement égal dans le même orbite ; c'est pourquoi la rotation circulaire lui est échue en partage avec la moindre parallaxe qui se puisse, dans son mouvement propre. Cependant, comme il est presque impossible à qui que ce soit de tourner constamment sur soi-même, sinon à celui qui a été le premier moteur de tous les mouvements (pour celui-là, il ne lui est permis ni de se mouvoir autrement, ni de se mouvoir contrairement à son entraînement premier) ; d'après tous ces précédents on ne doit donc dire ni que l'univers se meut de lui-même, ni toujours, ni non plus que deux mouvements circulaires opposés entre eux lui ont été imprimés par Dieu, ni enfin que deux divinités mues par des sentiments de rivalité, l'ont poussé également ; mais ce qui vient d'être déclaré, qui seul peut subsister, est, que tantôt il est lancé par une cause divine, autre que lui-même, ensuite, qu'ayant reçu de son créateur, de vivre et de posséder une immortalité réparatrice, lorsqu'il est abandonné à lui-même, il marche de son propre mouvement pendant

(a) Page 174. G. de Vico, p. 206 ; de H. Étienne.

une durée de temps telle qu'il redéfait les innombrables révolutions qu'il avait accomplies, par la raison que, bien qu'il soit de la plus grande dimension, étant aussi dans un équilibre parfait, il doit se mouvoir d'après les lois de retour du plus petit balancier.

« Il me paraît que ce que vous venez de dire pour exprimer votre pensée, a été dit de la manière la plus satisfaisante.

« Remettons-nous donc dans la pensée l'effet que nous avons constaté par les raisonnements dont nous nous sommes servis : celui qui est cause lui-même de toutes les merveilles que nous voyons ; c'est bien celui-là.

« Lequel ?

« Celui par lequel l'entraînement de l'univers autour de son centre est tantôt tel que nous le voyons maintenant, tantôt diamétralement contraire.

« Comment donc ?

« C'est qu'on doit considérer cette variation dans tous les solstices, comme le dérangement le plus grand et le plus complet qui puisse se passer dans le ciel.

« Cela me paraît ainsi.

« Et l'on est forcé de penser que ceux d'entre nous qui alors habiteront au sein de cet univers, éprouveront des changements infinis ? »

« Cela est encore probable.

« Cependant ne savons-nous pas, que le tempérament des animaux supporte difficilement les changements répétés fréquemment, qui apportent un violent trouble, en se heurtant de toutes façons.

« Comment cela pourrait-il ne pas être ?

« Il y aura donc alors nécessairement des épidémies et épi-zooties, des plus destructives ; en sorte qu'il ne survive à cette catastrophe qu'un petit nombre d'hommes et d'animaux. Ils seront exposés à une foule d'autres accidents, inconnus jusque là, et tenant du prodige ; mais le plus grand sera sans doute celui qui se rattache à ce déronement de l'univers, lorsque la marche régulière qui préside maintenant au maintien du monde éprouvera le bouleversement le plus complet. »

C'est à la suite de ces enseignements, qu'il parle de la ré-

surrection des morts, d'une manière entièrement semblable aux opinions des Hébreux. Voici en quels termes :

### CHAPITRE XXXIII.

#### DE LA RÉURRECTION DES MORTS D'APRÈS PLATON.

« (a) Quel était autrefois l'engendrement ou la manière dont les animaux se procréaient les uns des autres ? »

« Il est clair, ô Socrate, que la reproduction les uns par les autres n'était pas dans la nature de cette époque, et que la race qu'on nommait γηγενές (née de la terre) existait dans ce temps, et s'élevait du sein de la terre même, puisqu'elle était restée dans la mémoire des premiers de nos ancêtres, qui se rapprochaient dans l'ordre des temps de ceux voisins de la dernière perturbation (87); et qui naquirent vers le commencement de l'état actuel. Ils furent pour nous les hérauts des changements survenus alors, qui aujourd'hui sont mis en question, mal à propos, par un grand nombre de personnes; car il n'y a qu'à réfléchir sur ce qui se passe, et l'on en tirera cette conséquence, que puisque les vieillards retournent aux habitudes naturelles à l'enfance, de même les morts déposés dans la terre, en se recomposant pour revivre sur sa surface, ne feront que suivre le revirement général de l'univers, dans lequel est compris l'engendrement par les contraires; et des γηγενές (nés de la terre) se reproduiront nécessairement d'après cette marche, en sorte que ce nom sera forcément et raisonnablement assigné à ceux que Dieu n'aura pas procréés pour une autre destinée.

« Ce que vous dites, est la conséquence rigoureuse des précédents établis par vous. »

Platon, toujours en continuant, a proposé des doctrines conformes aux dogmes des Hébreux sur la destruction de l'univers, de la manière que nous allons citer.

(a) Politique p. 477, de Fénelon. p. 371 de H. Etienne.

## CHAPITRE XXXIV.

## DE LA DESTRUCTION DE L'UNIVERS.

« (a) Après que le temps de tous ces événements se fut écoulé et lorsque la révolution se préparait, que déjà toute la race terrestre s'était déjà insensiblement éteinte, et chaque âme attendant toutes les générations à venir, avait répandu en terre un nombre égal de germes; alors le timonier suprême de l'univers, lâchant la barre du gouvernail, se retira dans sa Contemplation, et le Destin joint au Désir, son compagnon naturel, se livra de nouveau au renversement de l'univers. En conséquence, tous les dieux répandus dans les places diverses pour seconder le Dieu suprême dans le gouvernement du monde, ayant eu connaissance de ce qui venait de se passer, abandonnèrent les parties confiées à leurs soins, et l'univers se retournant sur lui-même et s'ébranlant du commencement à la fin, par l'impulsion contraire qui lui était imprimée, suscita au dedans de lui une immense secousse, qui détermina une nouvelle mortalité des animaux de toute espèce. Après ces événements, un temps assez considérable s'étant écoulé, le monde s'étant remis de son trouble et de son désordre, recouvrant la sérénité, il reprit le cours pour lequel il avait été ordonné et qu'il avait l'habitude de suivre, ayant le soin nécessaire et la force suffisante pour conserver ce qui est en lui, avec le pouvoir de se conserver soi-même. »

Peu après il ajouta :

« C'est pourquoi le Dieu qui l'a orné de ses dons, le voyant plongé dans de graves difficultés et prévoyant les tempêtes auxquelles il reste exposé et les craquements qui le déchiraient et le feraient naufrager dans l'abîme infini du contraire; s'asséyant de nouveau à la barre du gouvernail, il replace les parties endommagées ou disjointes par la rotation précédemment opérée en lui, le répare, l'embellit et le rend immortel et exempt de caducité. J'ai dit quelle devait être la fin de toutes ces choses. »

(a) Platon. Politique, page 179 de Ficin, page 373 de H. Etienne.

## CHAPITRE XXXV.

QUE PLATON PARLE DE LA RÉSURRECTION DES MORTS DANS DES TERMES  
SEMBLABLES A CEUX QU'EMPLOIENT LES HÉBREUX.

« (a) Ces choses ne sont rien, lui dis-je, ni quant au nombre, ni quant à la grandeur, en comparaison de ce qui attend l'un et l'autre après son décès. Il faut que vous l'écoutiez, afin que chacun des deux comprenne parfaitement ces vérités autant qu'il est possible de les faire entendre par la parole.

« Dites donc, répliqua-t-il : il est bien peu d'autres récits que je puisse entendre avec plus de plaisir.

« Je ne vous dirai donc pas, lui repartis-je, l'apologue d'Alcinous (38), mais celle d'Her fils d'Arménius, personnage valeureux, Pamphylien d'origine, qui ayant jadis succombé dans la guerre et qui, quand, après dix jours, on enlevait les morts déjà en état de putréfaction, fut transporté encore sain, puis ayant été rapporté chez lui, lorsqu'on devait lui rendre les derniers devoirs, le douzième jour et qu'on le plaçait sur le bûcher, il revint à la vie. Ayant repris ses sens, il raconta ce qu'il avait vu là-bas, et dit : qu'aussitôt que son âme fut sortie de son corps elle chemina avec beaucoup d'autres âmes, et arriva dans un séjour de merveilles, où deux crevasses de terre contiguës correspondaient à deux ouvertures placées en haut dans le ciel. Au milieu d'elles étaient assis des juges, qui après avoir discuté (les mérites de chacun), ordonnaient aux justes de prendre la route qui est à droite, qui montait à travers le ciel ; leur attachant, à la partie antérieure, des signes qui indiquaient le jugement porté à leur égard ; quant aux hommes injustes, prenant le chemin à gauche qui tendait en bas, ils portaient par derrière, les signes qui retraçaient toute leur conduite. Her s'étant avancé, les juges déclarèrent qu'il fallait qu'il servît d'envoyé auprès des hommes, pour leur faire connaître ce qui se passait là-bas : ils lui prescrivirent donc de bien voir et de bien entendre tout ce qui avait lieu dans ce séjour. » Tels sont les récits de Platon : Plutarque, dans son premier livre du traité de l'âme, donne une relation à peu près semblable.

(a) Platon. République, livre 10, à la fin.

CHAPITRE XXXVI.

DE NÉCANDE SUR LE MÊME SUJET.

« Nous avons été témoins de ce qui est arrivé à Antylle ; toutefois je vais le raconter à Sositelès et à Héracléon : Étant tombé malade dernièrement, les médecins déclarèrent qu'il ne pouvait pas en revenir, et il fut emporté par une crise de peu de violence, et ne fit et ne dit rien qui pût nous apporter quelque consolation (39) : Il dit seulement qu'il était mort et qu'il avait été renvoyé, et qu'il ne mourrait plus du tout de cette maladie; que ceux qui l'avaient amené avaient été sévèrement réprimandés par le maître, ayant été envoyé vers Nicandus et ayant amené Antylle au lieu du premier. Ce Nicandus était un cordonnier, très-connu de la plupart de ceux qui fréquentent les Palestres, avec lesquels il était en rapports familiers. Les jeunes gens qui l'approchaient prenaient occasion de cet événement pour le plaisanter, comme un festin qui avait corrompu les serviteurs de l'autre monde ; aussitôt qu'on parlait de cela, on le voyait troublé et mécontent ; enfin la fièvre l'ayant pris, il mourut dès le troisième jour. Quant à Antylle il revint à la vie, se portant parfaitement et étant le plus aimable de tous nos hôtes. »

Je n'ai cité ces faits qu'à cause des résurrections que nous trouvons mentionnées dans les écritures des Hébreux. Quant à ce qu'ils renferment, dans leurs promesses, celle d'une terre qui doit être le partage des amis de Dieu, suivant cet oracle : « Bienheureux les hommes doux, parce qu'ils hériteront de la terre (a), » cela signifie une terre céleste. Le texte, suivant nous, en donne la preuve : « La Jérusalem d'en haut est libre ; c'est elle qui est notre mère (b). » Le prophète l'indique dans un langage allégorique, lorsqu'il dit qu'elle est bâtie de pierres précieuses du plus grand prix : « Voici que je vous prépare l'escarboucle pour vous servir de pierre ; je poserai vos créneaux en jaspe, et vos fondements seront de saphir : vos remparts seront élevés avec des pierres de choix (c). »

(a) St-Jérôme, c. 14. — (b) St-Paul, Galates, 4. — (c) Isaïe, 54, 12.

Voyez comme Platon dit les mêmes choses ; ou des choses approchant. Il se déclare dans son *Trakté de l'âme* pleinement convaincu de la vérité de ces révélations. Voici le discours qu'il met dans la bouche de Socrate :

### CHAPITRE XXXVII.

QUE LA MANIÈRE DONT PLATON PARLE (DANS LE PHÉDON, P. 398 DE L'ÉDITION DE LYON, 108 DE H. ET.) D'UNE TERRE CÉLESTE EST TOUT A FAIT CONFORME A CE QU'EN DISENT LES HÉBREUX.

« Pour vous faire le récit de ces choses telles qu'elles sont véritablement, il ne me faudra pas recourir à l'art de Glaucus (40) : toutefois, cela me semble plus difficile que ce qui se rapporte à l'art de Glaucus, et peut-être ne serais-je pas, d'une part, de force à m'en bien acquitter ; et de l'autre, quand bien même je saurais le faire, la durée actuelle de ma vie ne me paraît pas pouvoir suffire à la longueur obligée de ce récit. Cependant rien ne s'oppose à ce que je trace le plan de la terre, telle que je me la représente, aussi bien que celui des lieux qu'elle occupe.

« Nous nous en contenterons, reprit Simias.

« Eh bien donc, je suis dans l'opinion, dit-il, premièrement que si la terre est au milieu du ciel, sa forme sphérique l'exempte du besoin de l'air ou de tout autre support analogue que ce puisse être, pour ne pas tomber ; mais qu'elle est douée par elle-même de la propriété de se maintenir dans sa position tant par sa parfaite ressemblance avec le ciel lui-même qui la presse également de toute part, que par l'équilibre exact de ses parties. En effet, un corps équilibré placé au centre d'une concavité semblable à lui, ne saurait incliner d'aucun côté ni en plus ni en moins ; il restera donc immobile, par la raison de la similitude de sa circonférence avec celle du ciel. Voilà, reprit-il, ce dont je suis persuadé avant toute chose.

« Et justement, reprit Simias.

« Ensuite, je crois que c'est un globe immense dont nous n'habitons qu'une petite portion, étant resserrés entre les co-

hommes d'Hercole et le Phare, occupent les bords de la mer, comme des fourmis ou des grenouilles au bord d'un marais. Je crois que beaucoup d'autres hommes habitent de vastes régions placées ailleurs; qu'enfin il y a de tous côtés, autour de la terre, des cavités qui varient de grandeurs et de formes, dans lesquelles s'engouffrent l'eau, le brouillard et l'air. Quand (vraie) terre, elle est sereine, située vers une région du ciel parfaitement pure, dans laquelle sont les astres: région nommée Ethère par la plupart de ceux qui ont l'habitude de ces études; et dont ce que nous voyons autour de nous n'est que le sédiment; qui a un écoulement perpétuel vers les antres de la terre. Habitant dans ces creux de terre, sans nous en apercevoir, nous croyons occuper les parties supérieures de notre globe, comme si quelqu'un placé au fond le plus infime de la mer, et voyant, à travers le prisme des eaux, le soleil et les autres astres, croyait habiter sur les bords de la mer, et que la mer est le ciel. Par sa pesanteur et sa faiblesse, il ne pourrait jamais s'élever à la surface de la mer, par la raison qu'il ne pourrait ni surnager ni se soutenir dans l'atmosphère que nous respirons; et n'ayant rien vu de ce que nous voyons, il ne saurait pas combien ce séjour est plus pur et plus beau que celui qu'il habite, dont jamais aucun humain qui l'aurait vu, ne lui ferait le récit. Voilà exactement quel est notre lot: habitant dans un creux de terre, nous croyons la fouler sous nos pieds, et nous appelons ciel ce qui n'est que l'air, comme si les astres étaient contenus dans ce prétendu ciel. Par une faiblesse et une torpeur pareilles, nous nous croyons dotés dans l'impuissance d'arriver aux bornes de notre atmosphère; tandis que si quelqu'un pouvait s'y rendre, ou que, devenu oiseau, il pût y atteindre d'un vol, alors s'étant dégagé de ce qui lui faisait obstacle, semblable aux poissons que l'on tire sur le rivage et qui voient les mêmes objets que nous, il verrait ce que voient ceux qui habitent ces régions. Et si sa faculté native était telle qu'il pût contempler à loisir ce nouveau spectacle, il connaîtrait ce qu'est le véritable ciel; la véritable lumière, et la terre proprement dite: celle qui est sous nos yeux, et les pierres, et tout cet espace n'étant que des substances altérées, corrodées, comme

sont les mêmes matières soumises à l'action de l'onde salée. Et de même que rien de précieux ni de parfait, si on peut le dire, ne se trouve dans la mer, où ce ne sont que cavernes, sable, vase sans fin et hourbiers, dans tous les points de contact qu'elle a avec la terre, en sorte qu'on peut affirmer qu'elle ne produit rien de beau ni de précieux; de même les choses de ces contrées comparées aux nôtres, l'emporteraient sur ces dernières dans une proportion infiniment plus forte. Puisqu'en effet il le faut, il est à propos, ô Simmias, que vous entendiez une belle fable, afin de connaître comment se passent les choses qui sont sur la terre et sous le ciel.

« Or, sachez, Socrate, répondit Simmias, que nous entendrons cette fable avec infiniment de plaisir.

« On rapporte d'abord, dit-il, ô mon cher, que cette terre est telle que, vue d'en haut, elle semblerait coupée par zones de différentes couleurs, (comme sont les sphères prismatiques dodécaèdres), dont les couleurs qu'on employe ici-bas et celles dont nos peintres font usage, ne sont que des nuances affaiblies; là, toute la terre est brillante de ces mêmes couleurs, plus éclatantes et plus pures que celles que nous connaissons. Ainsi l'une des bandes est de pourpre, d'une admirable beauté; celle-ci a un fond d'or; celle qui est toute blanche surpasse la blancheur de l'albâtre ou de la neige; il en est de même de celles nuancées des autres couleurs, en plus grand nombre et plus belles qu'aucune de celles que nous ayons jamais vues; car les parties creuses de cette terre, étant remplies d'eau et d'air, occasionnent des reflets de couleurs éblouissants par leur variété; en sorte qu'à l'uniformité de la teinte générale, elle associe une variété fantastique. Les arbres et les fleurs qui naissent sur une terre semblable doivent être en harmonie avec elle pour la beauté de leurs fruits. Les montagnes, par la même raison, doivent avoir des pierres qui unissent à la perfection, la transparence et les plus belles couleurs; les bijoux si recherchés parmi nous, la sardoine, le jaspe, l'émeraude et tout ce qui y ressemble, n'en sont que de faibles échantillons (41); il n'est là aucune pierre qui ne soit pareille, et il en est de plus belles. La raison en est sensible: c'est que ces pierres sont d'une pureté inaltérable, et nullement corrodées ni ternies,

comme les nôtres, par la carie ou l'efflorescence produites par les suintemens, qui occasionnent; tant aux pierres et à la terre qu'aux animaux et aux plantes, des difformités et des maladies. Cette autre terre ajoute à tous ces ornemens, l'éclat de l'or, de l'argent et des autres métaux : ils y sont dans tout leur lustre, répandus avec profusion sur tout le sol, en masses considérables, en sorte qu'on peut la considérer comme la décoration la plus faite pour charmer les spectateurs.»

### CHAPITRE XXXVIII.

QUE PLATON EST DANS UNE CROYANCE SEMBLABLE A CELLE DES HÉBREUX,  
SUR LE JUGEMENT QUI DOIT SUCCÉDER A LA MORT.

L'Écriture des Hébreux proclamant dans de nombreux passages l'existence d'un tribunal où Dieu doit juger les âmes à leur sortie de la vie présente, l'a surtout déclaré par celui où elle dit : « Il établit son tribunal, les livres y furent ouverts et l'ancien des jours s'y installa ; un fleuve de feu roulait ses ondes devant lui ; des myriades de myriades le servaient, et des chiliades de chiliades se tenaient en sa présence (a). »

Écoutez maintenant Platon faisant mention du jugement de Dieu et spécialement du fleuve. Il passe en revue les demeures différentes des âmes pieuses et les châtimens des impies, toujours en écrivant d'après des expressions qui sont d'accord avec les discours des Hébreux. Il dit donc dans le Traité de l'âme (b) :

« Le troisième fleuve débouche entre les deux que nous avons nommés, et, non loin de son éruption, traverse un vaste espace désolé par un feu violent où il forme un lac plus grand que n'est notre mer, dans lequel la vase se mêle aux bouillonnemens de l'eau. De là, plein d'une boue brûlante, il décrit un cercle, tournant autour de la terre pour parvenir d'un autre côté vers les bords extrêmes du lac Achérnsiade, aux ondes daquel il ne se mêle pas. Dans le cours circulaire qu'il décrit

(a) Daniel, 7, 9. (b) Platon, Plédon, page 260 de l'édition de Ficin, 413 de H. Et.

autour de la terre, il se décharge souvent plus bas que le Tartare. Ce fleuve est désigné sous le nom de Pyriphlégéthon. C'est lui dont les effluves forment les volcans dans tous les lieux de la terre où ils parviennent. En face de celui-ci se trouve un quatrième fleuve, qui se lance dans un premier terrain désolé et sauvage, à ce qu'on rapporte, dont la couleur est celle du bleuâtre, surnommé Stygien, parce que le lac que ce fleuve produit, en s'y versant, est le Styx. Son onde, en y tombant, acquiert des vertus singulières : s'engouffrant dans la terre, il l'enceint par un cours contraire à celui du Pyriphlégéthon et arrive au lac Achérusiade par la rive opposée, sans que jamais son onde se mêle à la sienne ; puis, continuant toujours à décrire son cercle qui le ramène sur lui-même, il finit par tomber dans le Tartare, à l'opposé du Pyriphlégéthon. Le nom que les poètes lui donnent est le Cocyte.

« Ces lieux étant tels que je viens de les décrire, lorsque les morts arrivent, amenés par le Dieu qui les transporte individuellement ; la première scène qui a lieu est un jugement contradictoire, pour savoir quels sont ceux qui ont vécu honnêtement, pieusement, dans la justice, et ceux qui ne l'ont pas fait. Pour ceux dont la vie ne semble ni tout à fait juste ni complètement injuste, on les dirige vers l'Achéron, sur des chars qui les transportent jusqu'au lac. C'est là qu'ils demeurent et se purifient, et que, subissant la peine des injustices qu'ils ont commises, chacun d'eux se lave des iniquités qui lui sont reprochées, en conservant le mérite de ses bonnes actions suivant leur importance. Ceux qui paraissent avoir contracté des souillures indélébiles par l'énormité de leurs fautes, telles que des sacrilèges considérables et en grand nombre, des meurtres injustes et répétés, en violation de la loi, et tout ce qui rentre dans cet ordre de crimes ; la Parque qui les poursuit, les plonge dans le Tartare, d'où ils ne ressortent plus jamais.

« Ceux dont les fautes ne sont pas incurables, encore qu'elles semblent graves, tels que ceux qui, dans un accès de colère, ont exercé des violences contre leur père ou leur mère, et qui ensuite, touchés de repentir, ont mené une meilleure vie, ou les homicides pour une cause semblable : pour ceux-là, il y a nécessité qu'ils soient plongés dans le Tartare, et qu'après y



Les temples sont menacés, suivant les prophéties qui leur sont adressées par le prophète des Hébreux : (b) « Qui vous annoncera que le feu brûle? qui vous annoncera ce lieu étendu? » Puis encore : (c) « Leur ver ne péira pas, le feu ne s'éteindra pas; ils seront en spectacle à toute chair. » Observez comme Platon parle de concert avec toutes ces pensées, lorsque, après avoir dit que les impies iront dans le Tartare, il ajoute : « et d'où ils ne sortiront jamais ; » puis encore, après avoir dit que les pieux vivront dans des séjours fortunés, il ajoute : « à jamais, et pendant tout le temps à venir. » Et ce qui est encore dit par lui, que leur existence sera exempte de peine; n'est-il pas semblable à ces autres paroles : « La douleur, la tristesse et le gémissément ont pris la fuite (c). » En disant que ceux qui s'avancent vers l'Achéron n'y arrivent pas immédiatement, mais seulement après être montés dans des chars; que veut-il signifier par ces chars, sinon les corps dans lesquels les âmes des morts étant enfermées, elles partagent leurs châtimens, suivant les opinions des Hébreux?

Cependant, ce livre ayant atteint une étendue suffisante, je vais passer au douzième livre de la Préparation évangélique.

## LIVRE DOUZIÈME.

### CHAPITRE I<sup>er</sup>.

TIRÉ DU PREMIER LIVRE DES LOIS DE PLATON (d) POUR PROUVER QUE LES ENFANTS DES HÉBREUX AVAIENT RAISON D'ENSEIGNER UNE FOI EXEMPTÉ DE TOUTES LES RECHERCHES DES SCIENCES À CEUX QU'ILS INSTRUISAIENT (DANS LEUR RELIGION), À CAUSE DE L'IMPERFECTION DE CES MÊMES SCIENCES.

Le douzième livre de la Préparation évangélique destiné à compléter ce qui manquait au précédent en citations prises à Platon pour prouver l'accord de ses doctrines avec

(a) Isaïe, 35, 14. — (b) Isaïe, 66, 24. — (c) Isaïe, 35, 10. — (d) Page 569 de l'Édition de H. Et.

les oracles des Hébreux, tenu d'abord le tenir les sons harmonieux de sa lyre pour nous justifier du reproche qui nous est adressé par tant de personnes, sur notre foi.

« Nous réserverons pour un autre entretien la question de savoir si c'est avec raison ou non qu'on fait ce reproche aux gouvernements de Sparte et de Crète, quoique j'aie, peut-être plus qu'aucun de vous deux, les notions nécessaires pour connaître ce qu'en disent les gens du vulgaire; car si dans vos lois il en est une qui ait le mérite d'une véritable convenance, ce sera sans doute celle par laquelle il est défendu aux jeunes gens de se permettre aucune investigation pour juger si les lois sont bien ou mal faites, quand tous, d'une voix et d'une acclamation unanime, doivent affirmer qu'il n'est rien en elles qui ne soit bien entendu, puisqu'elles ont été données par des Dieux; et si quelqu'un des jeunes gens parlait autrement, on ne devrait nullement souffrir que ses discours fussent écoutés. Quant aux vieillards, s'il en est parmi vous qui aient médité sur leur positif, ils peuvent confier leurs observations à un magistrat de leur âge, mais hors de la présence de tout homme encore jeune.

« Ce que vous prescrivez là, ô étrangers, est de la plus parfaite raison. »

L'écriture des Hébreux n'avait devancé avec beaucoup de convenance lorsque, faisant précéder par la foi toutes les études théoriques des saintes écritures, elle dit : « Si vous n'avez la foi, vous n'aurez pas l'intelligence (a); » puis : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé (b). » C'est de là que dérive cet usage établi parmi nous, de ne permettre qu'une lecture plus superficielle des saintes écritures aux néophytes dont le caractère n'est pas encore formé; et ce n'est encore qu'après qu'ils ont été pénétrés d'une foi sincère, que les paroles et les exhortations qu'on leur adresse sortent de la bouche de Dieu.

Nous ne concédons le droit d'en approfondir et d'en discuter l'esprit qu'à ceux dont le caractère est mûri et qui ont déjà blanchi dans l'étude. Les Hébreux se plaisent à désigner ces hommes privilégiés sous le nom de Deutérotés, comme étant

(a) Isaïe, 7. 9. — (b) Psaume 145. 4.

Jérémie s'opposait après sa mort; priez pour le peuple; comme  
 présent un interprète réel aux hommes encore sur la terre.

« Or, Platon dit que l'on doit ajouter foi à ces traditions.

#### CHAPITRE IV.

QU'IL CONVIENT DE DONNER LES PREMIÈRES INSTRUCTIONS AUX EN-  
 FANTS, SOUS LA FORME DE FABLES (a).

« Il y a une double espèce de langage, le véridique et le  
 mensonger.

« Oui.

« On doit donner des instructions dans l'un et dans l'autre,  
 et d'abord dans le mensonger.

« Je ne puis concevoir, répliqua-t-il, comment vous dites  
 cela.

« Vous ne concevez pas, lui dis-je, qu'on commence à ins-  
 truire les enfants en leur racontant des fables.

« Cela est vrai, pris dans son ensemble; mais ces fables réu-  
 nissent la vérité au mensonge.

« Mais d'abord nous usons de fables envers les enfants avant  
 de les envoyer au gymnase.

« Cela est vrai. »

Ces paroles sont de Platon. Et chez les Hébreux, c'est un  
 usage établi de raconter aux enfants les histoires tirées des  
 saintes écritures et de leur inculquer dans l'âme, à la ma-  
 nière la plus simple, des fables; tandis que pour ceux qui  
 ont déjà fortifié leur intelligence par l'étude, on les fait péné-  
 trer dans la profondeur des paroles et dans les théories du  
 dogme, au moyen de ce qu'on nomme la Deutérosis (second  
 enseignement), en leur développant le sens caché qui échappe  
 à la conception du vulgaire.

(a) Septième livre de la République, page 429 de Ficin, p. 577 de M. Et.

## CHAPITRE VI

QU'ON NE DEVELE POINT COMMENCER AUX ENFANTS LES FABLES PERNICIEUSES, MAIS SEULEMENT CELLES QUI PEUVENT LEUR ÊTRE UTILES (a) :

« Vous savez donc que le commencement de toute entreprise en est la plus grande part (2), surtout, lorsqu'il s'agit d'un enfant tendre et délicat. C'est en effet, principalement alors, que cette pâte se pétrit et revêtit les formes qu'on veut lui imprimer.

« Assurément il en est ainsi.

« Permettons-nous donc qu'on puisse aisément leur faire entendre des fables triviales, composées n'importe par quels hommes, et qu'on fasse ainsi pénétrer dans leurs âmes, le plus souvent, des sentiments contraires à ceux qu'ils devront avoir, selon nous, après être parvenus à la maturité.

« Nous ne le permettons en aucune manière.

« Nous les remettons donc d'abord dans les mains des fabulistes, en faisant le discernement de ceux qui composent de bonnes fables, et en écartant ceux qui en composent de mauvaises. Nous engagerons les nourrices et les mères à adopter les premières, à former encore plus leurs âmes par ces fables, que leurs corps par les soins manuels; par conséquent, elles repousseront la plus grande partie des fables qu'elles leur racontent maintenant. »

Ces mêmes conseils avaient été donnés avant Platon par les Hébreux, lesquels, en possession de l'esprit divin qui sait discerner les esprits, appréciaient ce qui était bien dit et bien écrit comme procédant de l'Esprit saint. Ce qui n'était pas, dans ces conditions, ils le repoussaient comme proféré par de faux prophètes; et les parents aussi bien que les nourrices n'avaient l'habitude de chanter aux très jeunes enfants, à la manière des mythologies, que les récits les plus utiles tirés des divines écritures, pour les préparer de bonne heure à la piété, qu'ils devront pratiquer dans l'âge viril.

(a) Deuxième livre de la République, page 429, 577 de H. M.

## CHAPITRE VI :

QUE PLATON NE DONNE PAS LA FOI A LA SIMPLE PROFESSION, MAIS QU'IL DÉCLARE QUE NOTRE FOI ET NOTRE CONVICTION DOIVENT SE MANIFESTER PAR TOUTE SORTIE DE MANIÈRE, EN QUOI NOUS SOMMES D'ACCORD AVEC LUI (a).

« Ecoutez donc, disaient-ils, ce qu'on rapporte. C'est un beau récit que vous prendrez pour une fable, à ce que je suppose; mais que je tiens pour véridique. C'est donc comme tel que je vais dire ce que vous allez entendre. »

Puis, après quelques autres choses, il continue : « Celui qui a passé justement et saintement sa vie, après sa mort, s'en allait dans les îles fortunées; pour y habiter dans une complète félicité, exempt de tous maux. Celui, au contraire, qui avait vécu dans l'injustice et le mépris des dieux, allait dans la prison de la vengeance et de la justice, que l'on nomme Tartare. »

Puis encore, après un intervalle : « Ensuite, on doit les juger dépourvus de toutes ces choses, car les morts doivent être jugés, et le juge est nu lui-même étant mort; en sorte que c'est par l'âme qu'il considère l'âme même de chaque mort, aussitôt qu'il a quitté la vie, dans l'éloignement de tous ses parents, et ayant laissé sur la terre tout ce qui servait à l'orner, de manière à ce que la sentence soit équitable. »

Il ajoute à la suite : « Voilà, ô Calliclès, les choses que j'ai entendues et que je crois véritables; et je tire cette conséquence de ce récit, que la mort n'étant, comme je me le figure, que la dissolution de l'union des deux substances, l'âme et le corps, lorsqu'elles se sont séparées, chacune conserve néanmoins son caractère distinctif tel qu'elle le possédait du vivant de l'homme : le corps, avec sa stature, son maintien, ses infirmités évidentes; en sorte que si le corps d'un sujet quelconque était grand pendant sa vie soit par nature, soit par l'effet de l'éducation, ou par ces deux causes réunies, son cadavre sera grand; s'il était gros, comme mort il sera gros, et et ainsi du reste; s'il était soigneux de sa chevelure, ce mort sera également chevelu; s'il était battu de verges et qu'il eût

(a) Du Gorgias, p. 312. de Ficin, 525 de H. Et.

contracté des traces et des cicatrices de ces coups, ou provenant d'autres blessures lorsqu'il vivait, son corps, après la mort, en reproduira les marques; s'il a eu les membres fracturés ou luxés de son vivant, il sera de même après sa mort. Enfin tel qu'était son corps, tels après sa mort se représenteront, totalement ou partiellement, les signes particuliers de cette existence antécédente, pendant un certain temps. Eh bien! la même chose me paraît devoir s'appliquer à l'âme, ô Calliclès. Après qu'elle a été déponillée du corps qui l'enveloppait, elle doit montrer tous les signes distinctifs de sa nature, et les passions qui, dans l'homme vivant, agitaient son âme, à raison des soins qu'il apportait à chacune des deux substances qui le constituaient. Après être arrivés devant le juge, les habitants de l'Asie comparaissent devant Rhadamante: Rhadamante les ayant placés en sa présence, examine l'âme de chacun sans savoir à qui elle appartient, et souvent ayant pris celle du grand roi, ou d'un autre roi ou souverain quelconque, il découvre qu'il n'a rien de sain dans l'âme, mais qu'elle est toute meurtrie, cicatrisée par les parjures, les injustices dont chaque acte répété a laissé son empreinte en elle: tout y est contourné par le mensonge et l'arrogance; la rectitude en est exclue, n'ayant jamais été nourrie de vérités. Il voit cette âme écrasée sous le poids de la licence, du luxe, de l'insolence, de l'intempérance, du désordre, et de la bassesse dans la conduite; l'ayant vue, il la renvoie honteusement et directement à la prison, où elle doit subir les tourments qu'elle a mérités. De même qu'un condamné justement châtié par un autre homme, a la possibilité de s'amender et d'en tirer avantage, ou bien il sert d'exemple, de manière que ceux qui le voient endurer les souffrances qui lui sont infligées, deviennent meilleurs par crainte; ainsi, parmi ceux qui sont punis par les dieux, comme parmi ceux qui sont punis par les hommes, il en est qui peuvent tirer avantage de leurs souffrances; ce sont ceux dont les fautes ne sont pas incurables. Et l'avantage qu'ils recueillent de leurs tortures et de leurs douleurs est égal ici et dans l'enfer; car il n'existe pas un autre mode de se délivrer de l'injustice. Mais pour ceux qui ont commis les crimes les plus révoltants et qui, par leur perpétration, sont devenus incurables, ceux-là servent d'exemples; et si,

pour l'un ou l'autre, ils ne tirent aucun profit de leurs peines, étant incurables, au moins les autres, en les voyant, en profitent, par le spectacle des tourmens cruels et terribles, qu'ils doivent supporter éternellement à cause de leurs forfaits. Ce sont évidemment des exemples présentés là dans la prison des enfers pour tous les coupables qui y arrivent, afin de leur servir d'avertissement; et je soutiens qu'Archélaüs doit en faire partie, si ce que Polus en dit est réel, aussi bien que tout autre tyran de son espèce. J'ai l'opinion que la plupart de ceux qui sont donnés ainsi en exemples sont pris des tyrans, des rois, des souverains, et de tous ceux qui gèrent les affaires publiques des empires; car, par la licence sans borne dont ils jouissent, ils se portent aux excès les plus révoltans; et Homère confirme ma pensée lorsqu'il célèbre dans ses poèmes des coupables atteints dans l'enfer de peines éternelles; ce sont des rois et des souverains tels que Tantale, Sisyphe et Tityus; quant à Thémiste, et s'il y a quelque autre misérable sorti des classes inférieures, aucun poète ne les a chantés comme incurables et soumis aux plus grands châtimens. La raison m'en semble venir de ce qu'il ne pouvait pas tout oser: ce en quoi il était plus heureux que ceux à qui tout était permis.

« Mais, ô mon cher Calliclès, si les hommes les plus pervers sortent de ceux qui ont la puissance, rien n'empêche cependant qu'on ne trouve parmi ceux-ci des hommes vertueux, qui méritent par leur conduite que nous les admettions davantage. Il est difficile, en effet, ô Calliclès, et c'est un grand sujet d'éloges de vivre suivant les règles de l'équité lorsqu'on jouit d'une liberté illimitée pour commettre l'injustice; il est peu d'hommes qui se soient montrés tels; tandis que (3), si en Grèce et ailleurs de pareils hommes ont existé (et je crois qu'il y aura encore d'autres administrateurs qui auront la vertu de manier avec intégrité les trésors qui leur seront confiés), un seul entre tous les Grecs, Aristide, fils de Lysimaque, jouit à cet égard d'une estime universelle, et la plus grande partie des hommes d'état ont été vicieux.

« J'en reviens à ce que je disais des juges. Lorsque Rhadamante a pris quelqu'un, il ne sait rien d'autre de loi, ni qui il est, ni de quels parents il sort, il sait seulement qu'il est méchant, et

lorsqu'il a acquis cette certitude, il l'envoie dans le Tartare en lui appliquant une marque qui indique s'il est capable de guérir ou s'il est incurable : étant arrivé où il doit aller, il y subit la peine appropriée à sa faute. Quelquefois voyant qu'une autre âme a vécu saintement et dans la vérité, soit l'âme d'un homme du peuple ou tout autre, surtout comme je vous l'ai dit, ô Calliclès, l'âme d'un philosophe, qui se borne à régler ses propres affaires et qui prend peu de souci des choses de la vie, il l'admire et l'envoie dans les îles fortunées. A Eaque, qui est le second juge, en agit de même ; il tient un sceptre en main en jugeant. Puis Minos est assis au-dessus d'eux, surveillant ce qui se passe ; il a seul un sceptre d'or, tel qu'Ulysse, dans Homère, déclare l'avoir vu, tenant un sceptre d'or et jugeant les morts.

« Quant à moi, ô Calliclès, je suis persuadé de l'exactitude de ces récits, et je m'étudie à comparaître devant le juge, ayant l'âme la plus saine qu'il soit possible. Ayant donc dit un éternel adieu aux honneurs que les hommes recherchent, uniquement adonné à la pratique de la vérité, je m'efforce, de mon mieux, à vivre, et lorsque je devrai mourir, à mourir le plus vertueusement que je pourrai. J'exhorte donc tous les autres hommes, autant que je le puis, et vous nommément, je vous engage, par représailles, à vous exercer pendant que vous vivez à ce combat que je mets au-dessus de toutes les luttes, quelles qu'elles soient, et je vous blâme d'être obligé de vous dire que vous serez incapable de vous aider vous-même, lorsque la justice et le jugement dont je viens de parler vous atteindront ; mais venant devant ce juge, qui est fils d'Ægine, lorsqu'il vous saisira et vous fera marcher, vous éprouverez des tiraillements et des vertiges étant là-bas, tout aussi bien que je le fais ici. Qui sait s'il ne vous frappera pas ignominieusement sur la face en y joignant l'invective ? Il se peut que tout cela vous apparaisse comme le récit d'une fable que vous ferait une vieille femme, et que vous n'en marquez que du mépris ; et certes, je ne trouverais pas étonnant qu'on écoutât ces récits avec mépris, si nous pouvions découvrir quelque chose de meilleur et de plus véritable à y substituer ; mais maintenant, vous voyez que vous trois, ici présents, qui êtes les

plus sages de tous les Grecs, vous Polus, et vous Gorgias, vous ne pouvez pas me prouver qu'il faille mener une autre vie que celle que j'indique, pour qu'elle vous soit utile, quand vous serez là-bas. Mais parmi tant de discours, après avoir réfuté tous les autres, il n'y a que cette proposition qui soit restée inébranlable; qu'on doit plutôt se préserver de commettre l'injustice que d'en être victime; et que ce qu'un homme doit, sur toutes choses, se proposer pour étude, c'est non pas de paraître, mais d'être réellement honnête, dans la vie privée comme dans la vie publique. »

Platon supposait qu'Æaque, Minos, et Rhadamanthe seraient les juges des morts; mais le Verbe divin est le garant de la nécessité où seront tous les hommes de comparaître devant le tribunal de Dieu, afin que chacun y reçoive soit le bien soit le mal, en raison de ce qu'il a fait, étant dans le corps (a). » Puis encore : « Dans le jour, dit-il, quand Dieu jugera les choses cachées des hommes; lui qui rendra à chacun suivant ses œuvres, accordant aux uns, qui ont suivi persévèrement la gloire, l'honneur et l'indestructibilité; la vie éternelle; aux autres, qui par esprit de contention, ont refusé d'ajouter foi à la vérité, qui se sont laissés entraîner à l'injustice; l'indignation, la colère, la tribulation, l'angoisse, sur toute âme d'homme ayant fait le mal; le Juif d'abord, puis, le Grec, car il n'y a pas en Dieu d'acception de personne (b). »

## CHAPITRE VII.

**QUE L'ON NE DOIT PAS COMMUNIQUER A TOUTE ESPÈCE DE PERSONNES, LES DOGMES LES PLUS ESSENTIELS DE LA VÉRITÉ (c).**

« Evitez surtout que ces paroles ne vous échappent devant des hommes sans éducation, car autant que je puis le croire, il n'est aucune de toutes celles qu'ils pourraient entendre, qui leur parussent plus ridicules; tandis que, pour les esprits généreux, il serait difficile de leur en faire entendre qui excitassent plus leur admiration et leur enthousiasme. Ce n'est qu'après avoir été souvent dites et toujours écoutées, et après bien des années

(a) 2<sup>e</sup> Corinth., 8. 10. — (b) Romains, 2. 6. — (c) Deuxième lettre à Denys, p. 707. de Plain., 314 de H. E.

qu'elles deviendront comme l'or qui ne se purifie qu'à force de métallurgie. »

Parmi nous, le Verbe Sauveur a dit : « Ne donnez pas aux chiens les choses saintes, ne jetez pas les perles devant les porceaux (a) : l'homme charnel ne reçoit pas les dons de l'esprit de Dieu : ils lui semblent de la folie (b). »

### CHAPITRE VIII.

COMMENT PLATON VEUT QUE SOIENT LES MAGISTRATS QUE L'ON S'IMPOSE, QUE CE NE DOIVENT PAS ÊTRE DES HOMMES DU COMMUN ET ILLETTRÉS, A MOINS QU'ILS NE FASSENT PREUVE D'UN GRAND CARACTÈRE (c). TIRÉ DU TROISIÈME LIVRE DES LOIS (4).

« Eh bien, je dis la même chose d'un homme pris individuellement, lorsque les bonnes pensées qui résident dans l'âme n'exercent plus aucune influence sur lui; et que c'est, au contraire, tout ce qui leur est plus opposé, qui prévaut : alors je maintiens que là sont, de toutes les ignorances, les plus funestes, tant pour la cité que pour les citoyens. Ce ne sont pas celles de simples artisans, si toutefois vous pénétrez bien ce que je dis : ô étranger. »

« Nous le pénétrons à merveille, ô mon ami, et nous y adhérons. »

« Que ce soit donc un principe établi et avoué, qu'on ne doit jamais déléguer une portion quelconque d'autorité, soit en action, soit en paroles, à des citoyens qui ignorent ce que nous venons de dire, et que l'on doit flétrir du nom d'ignorants tous ceux qui, fussent-ils puissants comme orateurs, n'exercent cet art que dans un but d'ostentation, et pour procurer à l'état, des succès que l'âme ambitionne avec témérité; tandis qu'on doit proclamer comme sages, ceux qui se montrent, contraires aux premiers; quand bien même, suivant le proverbe, ils ne sauraient ni lire ni nager (5) : voilà ceux auxquels on doit confier les magistratures, en qualité d'hommes sensés. Comment en effet, ô mes amis, sans cet accord ( dans les principes ), existe-

(a) Math., 7. 6. — (b) 1. Corinth., 2. 14. — (c) Tiré du troisième livre des Lois, p. 890 de Ficin, et 689 de H. Ed.

rait-il une apparence de prudence? cela ne se peut. Le plus magnifique et le plus sublime de tous les accords, peut être justement appelé la plus grande sagesse ; celle que possède celui qui vit suivant la raison ; tandis que celui qui en est dépourvu, n'est qu'un dilapidateur de son patrimoine , et par conséquent, ne saurait jamais être un sauveur de la république ; mais sera exactement le contraire ; car chacune de ses démarches fera ressortir son ignorance en ces matières. « Voici ce que j'ai cru devoir extraire des lois de Platon. Le même, dans le Politique, pour défendre d'apporter une trop grande recherche dans l'emploi des expressions et des phrases, s'énonce ainsi qu'il suit : « Vous avez raison, Socrate, et si vous savez vous préserver de donner une attention trop minutieuse au choix des expressions, vous vous montrerez dans la vieillesse en possession d'une plus grande richesse de prudence (a). »

## CHAPITRE IX.

### QUE L'ON DOIT FUIR LES EMPLOIS PUBLICS.

L'Écriture des Hébreux, nous présentant Moïse pour la première fois, nous le fait voir comme demandant à Dieu d'éloigner de lui le soin de conduire son peuple. Voici comme il répond à la voix divine qui l'en charge (b). « Je vous supplie Seigneur, chargez-en un autre plus capable que moi, que vous députerez vers le peuple. » Ensuite elle nous montre Saül se cachant pour ne pas accepter la royauté, et le prophète Jérémie cherchant à se soustraire. Ecoutez maintenant en quels termes Platon appuie sur la bienséance d'un pareil refus, en disant (c) : « Il est donc évident, ô Thrasymaque, qu'il n'existe point d'art ni de magistrature qui prépare ce qui doit lui être utile ; mais ce que nous avons déjà dit depuis longtemps, elle prépare et commande ce qui doit être utile à ceux qui lui sont subordonnés ; ne considérant que l'intérêt des inférieurs et non

(a) Politiq. 171. F. p. 2 61 de H. Est. — (b) Exode, 4. 13. — (c) Plato. 1<sup>er</sup> de la ép. 117 de Finis, 346 de H. Est.

celui des supérieurs. C'est pourquoi, comme je le disais tout à l'heure, ô mon cher Thrasymaque, personne ne doit, de gaieté de cœur, s'offrir pour commander, et pour corriger les fautes des autres, en prenant le maniement des affaires; ou bien il doit demander un salaire, parce que celui qui se propose d'exercer convenablement un art, dans les injonctions qu'il fera relativement à cet art, n'envisagera jamais l'avantage qui en résulterait pour lui, mais pour ceux à qui il commande. Telle est, à ce qu'il me semble, la raison pour laquelle une rémunération doit être assignée à ceux qui consentiront à accepter une magistrature, soit en argent, soit en honneur, ou bien une peine sera attachée au refus de la prendre. »

## CHAPITRE X.

### DE L'HOMME JUSTE SUIVANT PLATON.

Tandis que nous apprenons par les oracles des Hébreux, que les prophètes et les hommes justes chez eux ont supporté avec courage les sévices les plus violents et les outrages les plus blessants, vous apprendrez de Platon lui-même, dont j'emprunte les paroles dans le second livre de la République, sa conformité d'opinion avec les Hébreux, à cet égard.

α(α) L'ayant donc ainsi défini, fixons par la pensée ce qu'est le juste en lui-même : c'est un homme simple et généreux, qui veut, suivant AEschyle (6), ne pas paraître, mais être réellement bon. Ecartons donc tout ce qui est apparent ; si en effet, il paraît juste, aussitôt les honneurs et les dons seront offerts à celui qui semble tel. Il demeure incertain si c'est pour la justice, ou pour les dons et les honneurs, qu'il se montre ainsi qu'il le fait : dépoillons-le en conséquence de tout, excepté de la justice, et plaçons-le dans une situation diamétralement contraire à celle du précédent. Sans commettre aucune injustice, qu'il ait la réputation d'une extrême injustice, de manière à être éprouvé dans son sentiment indélébile de justice, en ce que

(α) Deuxième de la Rép., p. 425. B. de Ficin, et 361 de H. EN.

la mauvaise réputation ne pourra pas le lui ravir, non plus que toutes les conséquences qui viennent à sa suite. Qu'il soit donc inébranlable jusqu'à la mort, passant pendant toute sa vie pour être injuste, quoiqu'il soit juste. » Après quelques autres réflexions, il continue :

« Il faut bien le dire, encore que cela puisse sembler par trop féroce. Ne vous figurez pas, ô Socrate, que ce soit moi qui vous parle, mais que ce sont ceux qui vantent l'injustice bien plus que la justice : ils vous diront que le juste ainsi placé, sera battu de verges, sera torturé, sera enchaîné, sera aveuglé, qu'enfin, après avoir souffert toutes les maux possibles, il sera crucifié; et il apprendra ainsi que ce n'est pas être juste qu'il faut vouloir, mais simplement le paraître. » Ce que Platon s'est contenté de dire, les justes Hébreux et leurs prophètes l'ont mis en pratique, bien avant lui; car les récits nous font connaître qu'ils ont enduré tous les tourments possibles : ceux-ci étant les plus justes, « ont été lapidés comme les plus injustes : ils ont été sciés en deux, ils sont morts par le glaive, ils ont erré couverts de peaux de brebis ou de chèvres, en proie au besoin, opprimés, maltraités : ils se sont disséminés dans les déserts, dans les montagnes, dans les cavernes, dans les fissures de la terre : eux dont le monde n'était pas digne (a). » Les apôtres de notre Sauveur, en pratiquant la plus sublime justice et la piété, ont eu aux yeux de la multitude, une réputation d'injustice qui leur attira les persécutions, dont il est à propos de les entendre eux-mêmes faire le récit. « Nous sommes devenus un spectacle pour le monde, pour les anges et pour les hommes. Jusqu'à la saison qui vient de s'écouler, nous avons souffert de la faim, de la soif, de la nudité, nous avons été souffletés, repoussés, injuriés, lorsque nous bénissions, poursuivis, lorsque nous endurions, diffamés, lorsque nous exhortions, traités comme les ordures du monde (b). » Enfin jusqu'au siècle dernier, les généreux martyrs de notre Sauveur ont souffert tout ce que Platon a énuméré de supplices dans toutes les parties de la terre habitée, pour s'être étudiés non pas à paraître, mais à être vraiment justes et pieux; car ils ont été frappés de ver-

(a) Saint Paul aux Hébreux. 11. 37. — (b) 1<sup>re</sup> aux Corinthiens, 4. 9.

ges, retenus dans les liens et les entraves; on leur a arraché les yeux, et enfin, après avoir éprouvé toutes ces tortures, on a fini par les mettre en croix : ce dont on chercherait vainement un exemple pareil parmi les Grecs; en sorte qu'on serait fondé à dire que le philosophe n'a fait que prophétiser par ses paroles ce qui devait se réaliser dans ces modèles de piété et de véritable justice.

## CHAPITRE XI.

### DU PARADIS D'APRÈS MOÏSE.

Dans le commencement de l'établissement de l'univers, nous trouvons des paroles mystérieuses de Moïse, où il nous dit que Dieu fit un paradis; et que dans ce lieu, l'homme fut séduit par la femme, qui l'avait été par le serpent. Or, maintenant écoutez comment Platon, n'ayant fait autre chose que de changer les expressions de ce récit, le reproduit sous forme d'allégorie dans son banquet. Au lieu du paradis de Dieu, il le nomme le jardin de Jupiter; au lieu du serpent et de la fourberie qu'il a mise en œuvre, il suppose que c'est la pauvreté ( $\piενια$ ) qui est auteur de cette séduction; au lieu du premier homme, que le conseil de Dieu ( $Μητις$ ) et sa providence divine, avait créé comme un fils nouvellement né, nous trouvons le fils du conseil, de ( $Μητις$ ), qu'il nomme Πορος (l'industrie): au lieu de dire: Lorsque l'univers fut mis en ordre, il dit: Lorsque Vénus naquit: indiquant allégoriquement l'univers, par le nom de la beauté qui y est généralement répandue. Voici enfin les termes dont il fait usage: « Lorsque Vénus naquit, les dieux se réunirent dans un banquet, et entre autres Πορος, fils de la Métis, y prit place. Le festin étant terminé, Πενια se présenta en mendicante, comme cela a lieu dans les réjouissances, et se tenait à la porte. Cependant, Πορος s'étant enivré de nectar (car le vin était inconnu alors), il se retira dans le jardin de Jupiter pour céder à l'accablement du sommeil. Πενια donc lui tendit un piège, poussée par le désir impérieux de concevoir un enfant de Πορος. En effet, elle s'approcha de lui

et donna naissance à Ἔρως (l'Amour (a)). » C'est de cette manière que, dans toute cette fable, Platon fait une allusion constante au récit de Moÿse.

## CHAPITRE XII.

### COMMENT ON DIT QUE LA FEMME A ÉTÉ TIRÉE DE L'HOMME.

Moÿse ayant dit aussi : « Adam n'avait pas d'auxiliaire qui fût de son espèce ; Dieu donc lui envoya une extase et l'endormit, puis il prit une de ses côtes et remplit sa place de chair. Alors, le Seigneur remania la côte qu'il avait prise à Adam pour qu'elle devînt une femme (b). »

Platon, sans comprendre dans quelle intention ce récit a été écrit, paraît évidemment en avoir eu connaissance. C'est dans la bouche d'Aristophane qu'il le met, lequel, à titre d'auteur comique, était en possession de dire des bouffonneries et avait peu de respect pour les choses saintes. Voici comme il le met en scène dans le Banquet.

« Il faut d'abord que vous appreniez ce qu'est la nature de l'homme, ainsi que les changements qu'elle a subis. Car dans le principe, notre nature n'était pas telle que nous la voyons maintenant, mais tout autre. Premièrement, il y avait trois genres dans l'homme et non deux comme aujourd'hui, le masculin et le féminin. Il y avait en surcroît un troisième qui participait des deux autres, et dont le nom est resté lorsque la chose a disparu ; il y avait donc alors un Androgyne de nom et de fait, formé des deux autres, le mâle et la femelle. »

Ensuite, ayant raillé suivant son habitude, il continue :

« En disant ces mots, Jupiter coupa les hommes en deux, comme on coupe les sorbes (7) quand on veut les saler, ou comme ceux qui coupent les œufs avec des cheveux ; et à mesure qu'il les coupait, il ordonnait à Apollon de tourner le visage et la moitié du col vers la section amputée, afin que l'homme, en voyant l'autre portion de lui-même, fût moins irrité ; et il lui prescrivit de cicatriser le reste (c). »

(a) Platon, Banquet, p. 327 de Flein, 205 de H. Ed. — (b) Genèse, 2, 20 à 22. — (c) Platon, Banquet, p. 322 de Flein, p. 189 de H. Ed.

## CHAPITRE XIII.

## DE LA PREMIÈRE MANIÈRE DE VIVRE DES HOMMES.

Moyse ayant décrit la manière de vivre des humains créés de la terre, nous dit qu'ils habitaient le paradis de Dieu, qu'ils étaient sous sa conduite spéciale, sans usage de richesses ni de possession : la terre n'ayant pas besoin d'être ensemencée ni labourée, pour produire tout (ce qui leur était nécessaire) : ils étaient nus ; ce n'est que plus tard que les vêtements furent mis en pratique. Ecoutez maintenant le philosophe, et vous verrez s'il ne traduit pas en langue grecque, et presque de la même manière, ce que vous venez de lire. Il dit donc :

« Dieu était leur pasteur, les dirigeant lui-même ; tels que maintenant, l'homme étant un animal plus rapproché de la divinité, fait à l'égard des autres races d'animaux inférieurs à lui, lorsqu'il les mène à la pâture. Tant que le Dieu fut leur pasteur, il n'y eut pas de sociétés politiques, on ne connut pas la possession des femmes et des enfants ; car tous ils renaissaient de la terre, sans conserver aucune mémoire des temps antérieurs. Toutes ces choses donc leur étaient inconnues : mais ils cueillaient des fruits en abondance des arbres et de beaucoup d'autres végétaux : la terre, sans le secours de la culture, produisait tout d'elle-même. Sans vêtements et sans lit, ils couchaient dehors, passant la plus grande partie de leur vie à la garde des bestiaux. La température des diverses saisons n'avait, en effet, aucune transition qui leur fût pénible, et leur couchette était douce, sur l'épais gazon dont la terre était couverte. O Socrate ! vous entendez quelle était la vie des hommes sous Saturne. Quant à celle actuelle, qu'on dit être sous Jupiter, vous savez, par votre propre expérience, ce qu'elle est (a). »

(a) Platon, Politique, p. 175 de Flein, p. 271 de H. El.

## CHAPITRE XIV.

QUE LES HOMMES ÉTAIENT EN SOCIÉTÉ AVEC LES ANIMAUX IRRATIONNELS.

Moyse, continuant à décrire le paradis, dit que le serpent était la plus intelligente de toutes les bêtes ; puis il rapporte ce que le serpent dit à la femme, ce que la femme lui répondit, et les conversations de l'homme et de la femme avec le serpent. Entendez parler Platon (a) :

« Si donc les nourrissons de Saturne, en possession d'un loisir non interrompu et de facultés telles, que non-seulement ils pouvaient entrer en conversation entre eux, mais même avec les bêtes ; si, dis-je, ils eussent appliqué tous leurs moyens à la philosophie, s'entretenant avec les bêtes et entre eux, interrogeant toute la nature, pour découvrir si, par une prérogative toute spéciale, elle avait le sentiment de la différence qui pouvait subsister entre elle et les autres, quant à l'accumulation des connaissances ; il est bien décidé que les hommes d'alors auraient eu infiniment plus de bonheur que les hommes actuels. Mais si, gorgés d'aliments et de boissons jusqu'à satiété, ils ne conversaient entre eux ou avec les bêtes, que pour se raconter des fables de l'espèce de celles qu'on nous rapporte d'eux ; je sais bien, quant à moi, l'opinion qu'on doit en avoir, qui est ainsi parfaitement tranchée, si, du moins, je puis exprimer la mienne ; toutefois, n'abordons pas cette question jusqu'à ce qu'un révélateur, en état de le faire, vienne nous apprendre si les hommes d'alors étaient avides de science et du bon usage de la parole. »

## CHAPITRE XV.

COMMENT IL A FAIT MENTION DU DÉLUGE.

Moyse, en jetant les bases d'une législation applicable aux hommes, a cru devoir y préluder par un récit de l'antiquité

(a) Ibid., p. 176 et 172.

des Temps ; il y fait donc mention du déluge et de la vie des hommes après cette catastrophe ; ensuite, il rapporte quelle était la civilisation tant des anciens Hébreux chéris de Dieu, que des autres hommes qui furent châtiés pour leurs désordres ; pensant que cette relation historique serait tout-à-fait en harmonie avec ce qu'il se proposait d'instituer par ses lois. Platon de même passant à la rédaction des lois, imite la marche qui avait été suivie par Moïse. Dans le *proœmium* de ses lois (8), il traite de l'antiquité, et mentionnant le déluge aussi bien que la vie des hommes qui l'ont suivi, il commence le troisième livre du même traité, en s'exprimant ainsi (a) :

« Est-ce que ces anciens récits vous paraissent avoir quelque vérité ?

« Lesquels ?

« Ceux qui parlent de grandes destructions d'hommes par l'effet des déluges, des épidémies et par beaucoup d'autres causes ; en sorte que la race humaine se serait trouvée réduite à un petit nombre d'individus.

« Il n'y a rien que de probable, pour tous les esprits, dans ces récits.

« Soit donc ! Entre toutes ces causes de dépopulation, considérons celle qui a été amenée par le déluge.

« Quelle réflexion pouvons-nous faire à ce sujet ?

« Celle que ceux qui ont échappé à la mort ne pouvaient être que des pasteurs montagnards qui, sur les sommets de leurs montagnes, ont conservé de rares débris de la race humaine.

« Cela est évident.

« Nécessairement des hommes de cette classe étaient dans l'ignorance des arts pratiqués par les autres, tels que les machines dont les citoyens des mêmes villes se servent entre eux pour satisfaire le luxe ou l'ambition, ainsi que de tous les artifices coupables qu'ils mettent en œuvre les uns contre les autres.

« Cela est vraisemblable.

« Admettons donc que les villes situées dans les plaines et sur le bord de la mer furent renversées alors de fond en comble.

« Cela est admis.

(a) 3<sup>e</sup> des Lois, p. 843 de Flein. p. 677 de H. Ed.

« N'est-il pas vrai que tous les instruments périrent aussi, et que si des découvertes ingénieuses, soit dans les arts, soit dans la législation, soit dans toute autre science, avaient eu lieu, nous affirmerons qu'elles durent toutes et totalement disparaître.

« Nous en conviendrons pour cette époque. »

Après d'autres réflexions il poursuit :

« Ainsi donc, disons qu'il en fut ainsi quand cette destruction générale arriva pour ce qui concerne l'humanité. C'était partout la solitude sans bornes et effrayante, une terre féconde mais inhabitée. »

Après avoir ajouté d'autres détails semblables à ceux-ci, il parcourt les progrès de la civilisation des hommes après le déluge; puis, de même que Moïse rattache la progression sociale des anciens Hébreux aimés de Dieu, au récit de ce qui a suivi le déluge; ainsi Platon essaye de faire remonter les antiquités helléniques à la vie des hommes qui sont venus après le déluge: il passe en revue les événements de Troie, la première fondation de Lacédémone, l'établissement de l'empire des Perses, et examine, dans toutes ces époques, quels sont les hommes qui ont bien ou mal vécu. Après toute cette partie historique, il en vient à la rédaction des Lois; en quoi il suit la même marche que Moïse.

## CHAPITRE XVI.

QUE LA VÉRITABLE INSTRUCTION COMMENCE PAR TRAITER LES CHOSSES DIVINES, APIN D'EN VENIR AUX CHOSSES HUMAINES (a).

Moïse ayant fait dépendre tout son corps de lois et la forme de gouvernement qui s'y rapporte, de la piété envers le Dieu de l'univers, a inauguré sa législation par les actes du Dieu créateur de toutes choses; et puis nous apprenant que toutes les vertus humaines émanent des dons de Dieu, il a concentré tous les attributs de la divinité dans l'intelligence suprême, seul Dieu, créateur unique. Voyez maintenant comment le

(a) 1<sup>o</sup> Livre des Lois de Platon; p. 367 de Ficin, p. 321 de H. Est.

philosophe marchant sur ses traces, accuse les législateurs de Crète, de Lacédémone et propose un système législatif en harmonie avec celui de Moïse.

« Voulez-vous que je vous dise de quelle manière j'aurais voulu vous entendre procéder dans la division de cette question ?

« Oui assurément.

« Il eût donc fallu dire, ô Etranger : Les lois des Crétois ne se distinguent pas entre toutes celles des Grecs par des qualités supérieures, d'un médiocre intérêt ; elles ont pour objet de rendre, en définitive, heureux ceux qui savent bien en user ; elles apportent en effet à leur suite tous les biens. Ces biens se partagent en deux classes : les uns sont humains, les autres sont divins, et les premiers relèvent des derniers. Si une cité reçoit les plus grands, elle acquerra en même temps les moindres, sinon elle sera privée de tous les deux. Voici quels sont les moindres : en première ligne vient la santé, en seconde la beauté, en troisième la force appliquée à la course et à tous les exercices du corps, en quatrième la richesse, non un Plutus aveugle, mais un Plutus clairvoyant, accompagné de la prudence, car la prudence précède tous les biens que nous tenons de la divinité ; après la prudence vient l'habitude de la continence de l'âme ; puis de ces qualités unies à la valeur, résulte la justice comme troisième bien, car la valeur seule n'est que le quatrième. Ces quatre derniers avantages sont placés par la nature dans un ordre supérieur aux précédents, et le législateur doit les classer ainsi. Après cela il doit avoir constamment ces vertus présentes à la pensée dans toutes les injonctions qu'il adresse aux citoyens : c'est-à-dire qu'il doit ne considérer les biens humains que dans leurs rapports avec les biens divins, et ces derniers que comme se référant à l'esprit dirigeant de l'univers ; il doit donc s'efforcer de les faire respecter, comme ils le méritent, dans l'union des deux sexes, par le mariage, dans la procréation et l'éducation des enfants, tant les garçons que les filles, puis, dans toute la direction des citoyens depuis l'adolescence jusqu'à la vieillesse ; comme il doit flétrir par le déshonneur tout ce qui, dans les unions diverses, peut y porter atteinte, comme les afflictions, les transports, les désirs, et en

un mot tous les mouvements immodérés que suggère l'amour, en condamnant justement par les lois, ce qui mérite le blâme ; de même qu'elles décerneront des louanges aux actions estimables).»

Après quelques autres paroles il reprend :

« Le législateur prévoyant l'avenir de ses lois, doit leur créer des conservateurs, les uns procédant par la prudence, les autres cédant aux opinions fondées sur la vérité, de manière à montrer que le génie qui a présidé à leur ensemble a été mu par la tempérance et la justice, et nullement par les sentiments de cupidité ou d'ambition. C'est ainsi, ô étrangers, que j'aurais voulu et que je veux encore que vous fassiez ressortir comment dans les lois dites de Jupiter et dans celles d'Apollon Pythien que Minos et Lycurgue ont données, on retrouve toutes ces choses, et par quelle preuve elles peuvent être évidentes à qui-conque doit à la théorie ou à la pratique, une connaissance approfondie des lois ; tandis que nous autres, nous ne les y découvrons en aucune façon. »

Parmi nous il est dit :

« Cherchez d'abord le règne de Dieu et la justice, puis toutes ces choses s'y ajouteront (a). » Cependant Moïse bien antérieurement ayant placé Dieu en tête de tout son enseignement, puis, ayant modelé sur lui la forme de son gouvernement, aussi bien que les réglemens concernant les transactions de la vie civile, a imposé pour chefs et conservateurs de toutes choses, des hommes consacrés à Dieu, comme les oracles divins le prescrivent : hommes justes, ennemis de tout faste, ne procédant que par la prudence ou l'acquiescement aux opinions reconnues justes et véritables.

## CHAPITRE XVII.

QU'IL EST BON DE FORMER AUX HABITUDES DE LA PIÉTÉ LES ENFANTS DÈS L'ÂGE LE PLUS TENDRE.

« Je dis (b) et j'affirme que l'homme qui veut exceller dans quelque chose que ce soit, doit s'y préparer dès le premier

(a) Mathieu. 6. 33. — (b) 1<sup>re</sup> des Lois, p. 573 de Ficin, 643 de H. Ed.

âge, tant en jouant que lorsqu'il s'applique sérieusement aux diverses branches de chacune de ces études : soit celui qui veut devenir un parfait agriculteur ou un savant architecte; il devra même en jouant, s'occuper à construire de petites maisons comme jouets, et faire de même s'il veut être agriculteur. Le précepteur doit, dans ce cas, procurer à chacun de ces enfants de petits outils faits à l'imitation des véritables, et leur donnera les premiers éléments de la science qu'il doivent approfondir plus tard. Ainsi, pour le charpentier, il lui apprendra à mesurer et à manier l'équerre; pour l'enfant qui se destine à la guerre, il lui donnera comme récréations des exercices d'équitation et de toutes les autres habitudes de guerre; en un mot, il doit essayer de se servir des jeux pour tourner les goûts et les désirs des enfants vers le but où ils doivent finir par arriver. Nous disons donc que l'objet principal d'une éducation est de conduire l'âme, à l'aide des jeux, à l'amour de ce qui doit un jour en faire un homme accompli, dans la vertu qu'il se propose d'acquérir. »

Moyse a pris les devants sur Platon, lorsqu'il a dit dans ses lois : « Les paroles du commandement que je vous adresse aujourd'hui, seront gravées dans votre cœur et dans votre âme, et vous les inculquerez à vos enfants (a). » C'est un usage en pratique parmi les enfants des Hébreux : dès l'âge le plus tendre ils sont formés aux préceptes de la piété, et jusqu'à ce jour, cette coutume héréditaire s'est maintenue parmi eux.

## CHAPITRE XVIII.

QU'ON NE DOIT CONSIDÉRER COMME ÉDUCATION QUE CE QUI PORTE A LA VERTU, ET NON CE QUI A POUR OBJET D'AUGMENTER LA RICHESSE OU DE FAVORISER LES COMMODITÉS DE LA VIE.

« Gardons-nous (b) de laisser indéterminé ce que nous entendons par éducation, soit qu'en louant ou en blâmant l'éducation de chacun, nous disions de l'un qu'il est bien élevé, de

(a) Deuteron. 6. 6. — (b) Platon. 1<sup>re</sup> des Lois, *ibid.*

l'autre, qu'il manque d'éducation. En appliquant ces dénominations à des hommes qui se livrent au trafic de détail, ou qui se font armateurs, ou qui embrassent d'autres industries analogues, parmi lesquelles nous admettons qu'il est des hommes très-bien élevés, il me semble que nous manquons à ce qui vient d'être dit, qui ne nous permet pas d'attribuer de l'éducation à ceux qui suivent de semblables carrières. L'éducation est proprement ce qui porte les enfants à la vertu (9), ce qui excite en eux le désir et l'amour d'être des citoyens accomplis, sachant commander ou obéir dans les limites du juste. Le discours qui a précédé ayant, à ce qu'il me semble, défini avec exactitude ce qu'est l'éducation, il ne tolère plus maintenant qu'on donne à d'autres qu'à celle-ci le nom d'éducation. Quant à cette instruction qui s'applique à l'augmentation de la richesse, ou de la force corporelle ou à toute autre science qui ne dépend ni de l'intelligence ni de la justice, elle ne mérite aucunement d'être appelée du nom d'éducation, puisqu'on l'entend des arts mécaniques et (10) illibéraux. N'allons pas exciter une dispute de mots; mais laissons subsister dans son entier, le raisonnement qui a précédé et qui a été confirmé, en vertu duquel les hommes véritablement bien élevés ne peuvent presque pas être autres que des hommes vertueux. Il faut éviter d'avilir le moins du monde l'éducation, le premier des biens éminents qui arrivent aux hommes vertueux; laquelle quand, dans le principe elle a été mal dirigée, ne peut se réparer qu'à force de travail: la vie entière et toutes nos facultés consacrées à ce soin ne sont après tout que l'accomplissement d'un devoir. »

Dans le second livre des Lois il s'exprime ainsi (a): « J'appelle éducation, la vertu qui se dénote d'abord dans les enfants: la joie et l'amitié, la douleur et l'aversion, tant qu'elles sont essentielles à l'âme, sont régulières; mais c'est pour les âmes qui ne sont pas éclairées par la raison. Lorsque cette dernière y aura pénétré, elles s'accoutumeront à régler leurs habitudes sur des exemples convenables; c'est cet accord de la conduite avec la raison qui embrasse toute la vertu. Ainsi, savoir retrancher par la raison cette partie de l'âme qui incline à la joie

(a) P. 575 de Ficin, 645 de H. El.

et à la douleur, pour qu'elle haïsse sans délai depuis le commencement jusqu'à la fin tout ce qui est haïssable, pour qu'elle chérisse tout ce qui mérite d'être chéri; si vous nommez cela l'éducation, je croirai que vous l'aurez bien nommé.»

Telles sont les doctrines de Platon. Mais David, dans ses psalmodies, prenant les devants, nous enseigne à haïr ce qu'on doit haïr et à aimer ce qui mérite qu'on l'aime, lorsqu'il dit :

« Venez, mes enfants, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur. Quel est l'homme qui veut la vie et qui aime à voir des jours prospères? Faites taire toute méchanceté de votre bouche et que vos lèvres ne profèrent pas l'artifice. Eloignez-vous du mal, et faites le bien. Cherchez la paix, et ne vous laissez pas de la poursuivre (a). »

Salomon en a dit autant. « Ecoutez, mes enfants, l'instruction de votre Père. Je vais vous faire un don de grand prix, ne laissez pas tomber mes lois dans l'oubli (b). »

Il dit encore : « Acquérez la sagesse, acquérez l'intelligence, et gardez-en le souvenir (c). »

Puis : « Dites à la sagesse qu'elle soit votre sœur, et faites-vous un ami de la prudence (d). »

De nouveau : « Ne fréquentez pas les voies des impies, ne portez pas envie aux transgresseurs des lois (e). »

On trouvera, dans les livres des Hébreux, dix mille sentences pareilles, propres à former la jeunesse, à lui inculquer la piété et la vertu, qui sont un ornement commun de l'adolescence et de l'âge mûr.

## CHAPITRE XIX.

QUE D'ACCORD AVEC LES HÉBREUX, PLATON DÉCLARE QUE LES CHÔSES D'ICI BAS NE SONT QUE L'IMAGE DES CHÔSES PLUS DIVINES.

L'oracle divin, s'exprimant par la bouche de Moïse, a dit : « Voyez et faites toutes choses conformément au modèle qui vous sera montré sur la montagne (f). »

(a) Ps. 35. 11 à 14. — (b) Proverbe. IV. 1. — (c) Ibid. 5. — (d) VII. 4. — (e) IV. 14. — (f) Exode. 25. 40.

Le Verbe saint s'est encore expliqué plus clairement, en parlant de ceux « qui adoraient l'image obscure et l'ombre des substances surnaturelles (a), » pour nous apprendre à ne regarder les symboles de Moïse que comme renfermant une simple image des choses intellectuelles et divines.

Écoutez maintenant, comment Platon donne une explication pareille, dans le 6<sup>e</sup> livre de la République (b), en ces termes :

« Le philosophe donc, par ses rapports habituels avec Dieu et l'univers (11), s'identifie avec Dieu et l'ordre général, autant que cela est donné à l'humanité. Mais vous savez que l'envis de dénigrer est très-répendue chez tous les hommes.

« Chez tous, en effet.

« Si donc il y avait nécessité, dis-je, pour le philosophe, d'essayer d'introduire dans les caractères humains, soit comme individus, soit comme société politique, des changements d'après ce qu'il voit, et non pas seulement de se réformer soi-même, pensez-vous que ce serait un mauvais réformateur, sous le point de vue de tempérance, de justice et de toute vertu populaire?

« Pas le moins du monde; dit il.

« Mais si la masse de la population avait le sentiment que ce que nous en disons est l'exacte vérité, croyez-vous qu'elle s'irriterait contre les philosophes; qu'elle refuserait de nous accorder sa confiance, lorsque nous disons qu'il n'y a d'autre moyen de félicité pour les états, qu'autant que les peintres qui prennent leur modèle au sein de la divinité même, en esquisseront la forme?

« Ils ne s'irriteront pas, s'ils ont cette conviction, dit-il; mais comment s'y prendra-t-on pour faire cette esquisse dont vous parlez?

« Supposons, répliquai-je, que la cité et les caractères des hommes soient comme une toile de tableau; il faudra d'abord la rendre parfaitement exempte de taches; ce qui ne sera pas bien facile. Or, d'abord, vous concevez qu'ils diffèrent, en cela, de tous les autres législateurs, qu'ils ne voudraient pas mettre la main au remaniement d'un empire ou d'un particulier, et

(a) Epit. aux Hébr. s. 5.—(d) Platon. VI de la Rép. p. 476 de Ficin, 800 de H. Ed.

ne voudraient pas leur donner des lois, s'ils ne les prenaient parfaitement purs, ou s'ils ne les purifiaient eux-mêmes.

« Et ils auraient raison, dit-il.

« Vous êtes donc d'avis qu'après tous ces préliminaires il faut esquisser cette forme de gouvernement ?

« Pourquoi pas ?

« Je crois ensuite, qu'en cours d'exécution, ils fixeront souvent leurs regards sur l'un et sur l'autre, pour voir, d'une part, si elle a bien la nature de la justice, de l'honnêteté, de la tempérance et de toutes les autres choses semblables; et de l'autre, pour se rendre compte comment ils pourront, à force de combinaisons et de mélanges dans leurs institutions, insinuer dans les hommes, l'(ἀνδραγαθία) la ressemblance parfaite du modèle; en prenant pour règle ce qu'Homère, dans les portraits qu'il fait des hommes, nomme θεοειδής et θεοεικελόν.

« Très-bien, me dit-il.

« Ils auraient, ce me semble, souvent à effacer, à surcharger, jusqu'à ce qu'ils eussent amené les caractères d'hommes à devenir vraiment aimés des dieux, autant que cela est possible. »

## CHAPITRE XX.

QU'ON DOIT FORMER LES JEUNES GENS EN LEUR FAISANT APPRENDRE DES HYMNES ET DES ODES QUI RESPIRENT LA VERTU.

« Le discours (a) me paraît retourner, pour la troisième ou quatrième fois, au point de départ : savoir, que l'éducation est un entraînement et une impulsion donnée aux jeunes gens, vers tout ce que la loi déclare être de la droite-raison et vers ce qui passe pour tel dans l'esprit des hommes les plus estimables et qui ont le plus vieilli dans la pratique des affaires. Afin donc que l'âme de l'enfant n'ait point de penchant contraire à la loi, et afin qu'elle ne s'habitue pas à chercher ses plaisirs et ses peines en dehors de ce que la loi nous engage à mettre en

(a) Tiré du deuxième livre des Lois. p. 879 de Fiehn, 669 de H. Ed.

pratique; mais pour qu'elle règle ses joies et ses tristesses sur ce qui, dans la vieillesse, doit faire son bonheur; nous avons recours à ce que nous nommons des chants, pour qu'ils soient comme des enchantements de ces âmes novices; lesquels chants ont été composés avec soin pour produire en elles une heureuse harmonie. Et attendu que ces jeunes âmes ne seraient pas de force à soutenir des discussions sérieuses, il a fallu appeler chants et amusements, ce dont on a fait usage pour les gagner. De même que, dans les traitements des corps malades et affaiblis par les souffrances, les médecins ont soin de mêler les remèdes qu'ils savent, par expérience, devoir leur être utiles, à des aliments ou à des boissons qui semblent agréables; tandis qu'ils assaisonnent par des condiments désagréables ce qui pourrait leur nuire, pour qu'ils s'accoutument à aimer ou à haïr avec convenance; de même le législateur habile, ou persuadera le poète, ou bien il le contraindra à défaut de persuasion, de célébrer, en vers pompeux et dignes de louanges, les actions mémorables des hommes modestes, valeureux, et qui présentent l'ensemble de toutes les vertus. En chantant de pareils sujets, dans des stances rythmiques ou dans des harmonies lyriques, ils feront un noble usage de la poésie.»

C'est, en conséquence, par une parfaite convenance que nous avons habitué les enfants à apprendre les odes composées par les prophètes divins, et à essayer de composer des hymnes en l'honneur de Dieu.

## CHAPITRE XXI.

### QUELS SONT LES SENTIMENTS QUE LES ODES DOIVENT EXPRIMER.

« Obligez vos (a) poètes à dire que l'homme vertueux étant tempérant et juste, est en même temps heureux et fortuné, qu'il soit grand et fort, qu'il soit petit et faible, qu'il soit riche ou pauvre. Fût-il plus riche que Cinyre et Midas, s'il est injuste, il est malheureux, et sa vie doit se passer tristement, d'après ce que nous dit le poète; si toutefois il s'exprime comme

(a) Deuxième livre des lois, page 579 de Ficola, 680 de H. Edl.

il le doit (12). Je ne rappellerai jamais la mémoire ni ne parlerai avec estime de l'homme qui ne ferait pas de belles actions, et n'acquerrait pas d'honneur avec le concours de la justice. C'est ainsi qu'il doit être pour désirer d'entrer en lice avec les ennemis. S'il est injuste, qu'il tremble d'envisager la mort sanglante, qu'il ne l'emporte pas à la course sur Borée le Thrace ; qu'en un mot il n'obtienne aucun des avantages qu'on nomme les biens ; car ce que le vulgaire décore de ce nom n'est pas justement nommé tel. Ainsi, l'on dit que le plus excellent de tous, est de jouir d'une bonne santé ; le second, c'est la beauté ; le troisième, la richesse (13). Il est une foule d'autres choses qu'on nomme biens, tels que d'avoir une vue perçante, l'ouïe fine, et d'être doné en général de la perfection des sens ; puis vient le pouvoir de faire, comme tyran, tout ce qu'on désire ; enfin, comme le terme de toute félicité, en possédant toutes ces choses, de jouir de l'immortalité, et le plus tôt possible. Vous et moi nous disons unanimement que toutes ces choses sont d'excellentes possessions, pour les hommes justes et pieux, et que ce sont, au contraire, les plus funestes, pour les hommes injustes, en commençant par la santé, puis la vue, l'ouïe et tous les sens ; qu'enfin la vie même serait le plus grand de tous les maux, si elle devait durer éternellement et sans crainte de la mort, en supposant qu'elle possédât tout ce qu'on nomme les biens, à l'exclusion de la justice et de toute vertu. Et dans ce cas, moins de temps un tel homme vivrait, moindre serait le mal. Vous amènerez, je pense, par la persuasion ou, à défaut, par la contrainte, vos poètes à chanter les choses que j'ai dites, en leur donnant le rythme et la cadence, afin qu'elles servent à l'éducation de votre jeunesse ; car, voyez-vous bien, le dis hautement, ce qu'on appelle des maux ne sont que des biens quand ils s'adressent aux méchants, tandis qu'ils restent ce qu'ils sont, pour les bons. Les biens ne sont véritablement biens que pour les gens vertueux ; ce sont des maux pour les êtres pervers. Sommes-nous d'accord sur la question posée vous et moi, ou comment l'entendez-vous ? »

Ces pensées ne diffèrent pas beaucoup de celles de David dans les Psaumes, qui sont autant d'hymnes ou d'odes qu'il a composées sous l'inspiration de l'esprit divin, où il nous ensei-

que quel est l'homme véritablement heureux et quel est celui qui est tout le contraire. Son livre commence, en effet, par célébrer cette vérité : « Heureux l'homme qui ne s'est point rendu dans le conseil des impies (a), » et autres choses semblables. C'est par ces emprunts que lui en a faits Platon, qu'il dit que les poètes doivent proclamer que l'homme vertueux, tempérant et juste, est heureux et fortuné; que, fût-il riche, s'il est injuste, il est malheureux. Voici les termes dans lesquels David a énoncé les mêmes vérités dans ses Psaumes : « Si la richesse afflue, n'y attachez pas votre cœur (b); » puis : « Ne craignez pas l'homme parce qu'il est riche, parce que la gloire s'augmente dans sa famille (c). » Avec du temps vous pourrez découvrir que chacune des doctrines exprimées par le philosophe se retrouvent mot pour mot dans le corps entier du saint livre des Psaumes.

## CHAPITRE XXII.

QU'IL N'EST PAS DONNÉ A TOUT LE MONDE DE COMPOSER D'EXCELLENTES ODES NI DE BONS POÈMES, MAIS A DIEU SEUL ET AUX HOMMES QUI PARTICIPENT À LA DIVINITÉ.

« Ce que vous dites (d) est éminemment politique et législatif; mais peut-être y découvrirait-on encore quelques imperfections. Ce qui est relatif à la musique est vrai et digne qu'on y fasse attention: savoir, qu'il serait possible de donner une législation invariable au moyen de ces choses, en osant publier des poèmes qui respireraient une justice essentielle. Mais cela ne peut venir que de Dieu ou d'un homme inspiré par lui. »

C'était donc une mesure de sagesse que celle qui, chez les Hébreux, avait dicté la loi par laquelle on interdisait, dans les écoles de théologie, d'autres hymnes ou d'autres odes que celles composées par les prophètes et les hommes de Dieu, inspirés par l'esprit divin. Les odes inspirées par la même pensée devaient être chantées sur le même ton.

(a) Psaume 1. — (b) Psaume 61, 11. — (c) Ps. 48, 17. — (d) Deuxième livre des Lois, de Platon, p. 577 de Ficin, 657 de H. Ell.

## CHAPITRE XXIII.

DES JUGES EN ÉTAT DE DISCERNER QUELS SONT LES CHANTS COMPOSÉS DANS  
L'ESPRIT DE DIEU (a).

« Je cède à l'opinion commune en avouant que c'est par le sentiment du plaisir qu'on doit juger du mérite de la musique; toutefois, je n'abandonne pas au premier venu le droit d'en décider. Mais il est à peu près certain que la plus belle muse est celle qui plaît le plus aux hommes les plus vertueux et dont l'éducation a été la plus soignée, et par-dessus tout, à l'homme dont la vertu et l'instruction l'emportent sur celle de tous les autres. En conséquence, nous soutenons que, pour bien juger de cette musique, il faut de la vertu; il faut partager non seulement la connaissance qu'ont tous les autres auditeurs, mais y joindre, de plus, la fermeté. Il ne faut pas qu'au théâtre le véritable juge apprenne à juger, qu'il se laisse troubler par l'agitation des spectateurs et par la conscience de sa propre ignorance, ou, s'il a les connaissances requises, que la crainte et le défaut de détermination le trouble, par la pensée qu'il doit juger de la même bouche dont il a invoqué les dieux, et qu'il altère la vérité, en atténuant la rigueur de sa sentence. Or, ce n'est pas pour recevoir la leçon des autres, mais pour la leur faire, qu'il est institué juge en bonne justice; c'est pour s'opposer aux spectateurs avides de goûter un plaisir qui blesse toute convenance et toute décence. »

De même, chez les Hébreux, dès les temps les plus anciens, ce n'était pas au public qu'on reconnaissait le droit de juger ceux qui se présentaient comme animés de l'esprit de Dieu, dans les chants inspirés qu'ils récitaient. Il n'y avait qu'un petit nombre de sujets, possédés eux-mêmes de l'esprit de discernement des paroles divines, à qui il était permis de prononcer sur ces poèmes et de déclarer saints les livres des prophètes, en rejetant ceux qui portaient d'un organe profane.

(a) Deuxième livre des Lois, page 576 de Ficin, 696 de H. Eui.

## CHAPITRE XXIV.

QUE MÊME DANS LES FESTINS ON DOIT FAIRE UN CHOIX DES CHANTS A Y FAIRE  
ENTENDRE D'APRÈS CERTAINES LOIS SOMPTUAIRES.

« La difficulté (a) que nous nous sommes proposée dans le principe de cet entretien : savoir, comment nous pourrions apporter un secours efficace au chœur de Bacchus, nous l'avons abordée du mieux que nous avons pu. Voyons si nous avons réussi. Une pareille réunion est nécessairement tumultueuse, puisque c'est en buvant de plus en plus qu'elle se prolonge; ce que nous avons supposé, dans le principe, comme une nécessité de ces assemblées, doit se réaliser.

« Nécessairement.

« Chacun s'exalte en se croyant plus léger qu'il n'est réellement; il se livre à la joie, il s'enflamme par la liberté de tout dire, sans jamais écouter ses voisins qui sont dans le même état que lui, et il a assez bonne opinion de soi pour croire qu'il peut commander à lui-même et aux autres.

« Comment n'en serait-il pas ainsi ?

« Nous disons donc que quand ces choses arriveront et que les âmes des convives seront devenues incandescentes comme le fer, elles deviendront aussi plus malléables et plus novices, en sorte que celui qui pourrait les mettre en mouvement, qui aurait la science de les élever et de les façonner, les trouverait plus dociles, ainsi qu'elles l'étaient dans la première jeunesse. Cet habile manipulateur doit être tel que, dans son temps, était le bon législateur dont les lois somptuaires donnent bon espoir et parfaite confiance à celui qui veut être retenu; tandis qu'elles rendront plus honteux même qu'il ne le doit, celui qui veut troubler l'ordre, qui ne peut se résigner à parler ou à se taire, à boire et à chanter à son tour, qui veut, enfin, tout faire contrairement à ces mêmes lois. Elles acquièrent assez d'autorité pour imprimer avec justice une terreur salutaire au vice audacieux qui tenterait de se produire; et cette terreur divine reçoit aussi le nom de pudeur et de honte. En voilà assez sur ce sujet. »

(a) Deuxième livre des Lois, page 383 de Ficin, 671 de H. Est.

Platon recommande de ne préposer à la garde de ces lois et à leur confection que des hommes sobres et amis de l'ordre. C'est donc tout à fait d'accord avec cette doctrine qu'il est d'usage traditionnel parmi nous de chanter des odes et des hymnes dans les repas en l'honneur de Dieu, sous la direction des ordonnateurs chargés de maintenir la police.

---

### CHAPITRE XXV.

QUE L'ON NE DOIT PAS PERMETTRE INDISTINCTEMENT DE FAIRE USAGE DU VIN COMME BOISSON.

« Si une république (a) fait usage des institutions que nous venons de relater, parce qu'elle les croit dignes d'attention, si elle y consacre des lois et des ordonnances comme à un exercice de tempérance, si elle croit devoir porter la main encore sur les autres voluptés par le même motif et dans l'intention de les maîtriser ; voici de quelle manière elle doit s'y prendre pour toutes. Si, au contraire, il devait être permis à qui voudra, quand il le voudra et avec qui il le voudra, de boire sans mesure comme un amusement innocent, d'après des règlements contraires, quels qu'ils soient, je ne proposerai jamais un décret qui déclarât que parfois une telle république ou un tel homme peut se livrer à l'ivresse ; je préférerais bien plutôt à l'usage des Crétois et des Lacédémoniens la loi des Carthaginois qui interdit formellement d'introduire cette boisson dans le camp, à qui que ce soit et à quelque époque que ce soit, et qui, pendant toute la durée de la campagne, n'accorde aux troupes d'autre breuvage que l'eau ; qui, dans l'intérieur des villes, interdit absolument le vin aux esclaves des deux sexes, aux archontes, pendant l'année de leur magistrature, aux gouverneurs et aux juges, pendant l'exercice de leurs fonctions. Lorsque le sénat est convoqué pour délibérer sur une matière de quelque importance, elle ne veut pas que quiconque doit prendre part

(a) Douzième livre des Lois, p. 884 de Ficin, p. 673 de H. Ed.

à cette délibération, fasse usage de vin dans toute cette journée ; si ce n'est par un motif de santé ou comme remède, non plus que dans la nuit pour l'homme et la femme qui vaquent à la procréation. On pourrait ajouter beaucoup d'autres circonstances dans lesquelles, pour des hommes de sens, les lois sages devraient imposer l'abstinence du vin ; en sorte que, d'après cette règle ; on devrait restreindre beaucoup la culture des vignes, n'importe dans quel état : on la coordonnerait avec les autres natures de culture, d'après les réglemens diététiques. »

Moïse, ayant pris les devants, avait défendu aux prêtres de goûter même du vin pendant tout le temps où ils étaient en exercice. Voici en quels termes il en donne la loi : « Le Seigneur parla à Aâron en disant : Vous ne boirez ni vin ni bière, ni vous, ni vos enfants avec vous, lorsque vous serez entrés dans la tente du témoignage, sinon vous mourrez. Que cette loi soit éternelle pour toutes vos générations (a). »

Voici encore la loi qu'il impose à ceux qui viennent faire des vœux : « L'homme ou la femme qui viendra pour faire un grand vœu, afin de s'offrir pur au Seigneur, devra se priver de vin et de bière ; il ne boira ni vinaigre de vin ni vinaigre de bière (b). »

Salomon interdit la même faculté aux archontes et aux juges, en disant : « Faites tout avec conseil et ne buvez du vin qu'avec prudence. Les monarques sont sujets à des emportemens : qu'ils ne boivent pas de vin, afin que, par cette abstinence, ils n'oublient pas la sagesse et qu'ils ne fient pas le travail (c) (14). »

L'apôtre a permis à Timothée l'usage du vin à cause de son état de santé valétudinaire, en lui disant : « Faites un usage modéré du vin à cause de votre estomac et de vos fréquentes défaillances (d). »

(a) Lévit., 19. 8.—(b) Nomb., 6. 3.—(c) Proverb., 31. 4.—(d) 1<sup>re</sup> à Timothée, 5. 23.

## CHAPITRE XXVI.

QUE PERSONE N'IGNORAIT PAS QUE LES LOIS QU'IL PROPOSAIT AVAIENT DÉJÀ ÉTÉ MISES EN PRATIQUE DANS CERTAINES INSTITUTIONS POLITIQUES DES PEUPLES BARBARES (a).

« Si la nécessité de s'occuper de l'institution d'une république a été imposée aux hommes éminents en philosophie dans un temps passé, inassignable, ou si elle leur est imposée dans un pays barbare, entièrement hors de notre vue, ou doit leur être imposée un jour; nous ne saurions être en mesure de discuter ni de contester sur cette république, comme si elle avait existé, ou qu'elle existât, ou qu'elle dût se produire, quand la muse de cette république sera parvenue en sa force; car la chose n'est pas impossible; mais nous sommes dans l'impuissance d'en raisonner. »

## CHAPITRE XXVII.

QU'IL EXISTE UNE LUTTE DE NOUS, CONTRE NOUS-MÊMES ET CONTRE NOS PASSIONS (b).

« Devons-nous nous considérer comme étant envers nous ainsi qu'un ennemi envers son ennemi, ou bien que devons-nous dire, ô Etranger Minervien, (car je ne voudrais pas vous nommer Athénien, attendu que vous me semblez digne de porter le nom de la déesse-(15)?) Vous avez rendu la question plus claire, en la posant ainsi que vous l'avez fait dans le principe, de manière à découvrir plus sûrement ce que signifie l'assertion mise en avant par nous, que tous les hommes sont ennemis les uns des autres, dans l'association politique, et dans l'individualisme même, ils sont leurs propres ennemis.

« Comment avez-vous dit, ô homme prodigieux?

« En conséquence, ô étranger, la première et la plus noble victoire est de se vaincre soi-même, de même que la défaite la

(a) 6<sup>e</sup> de la Rép., p. 400 de H. Ed., 475 de Ficin. — (b) 1<sup>re</sup> des Lois, p. 540 de Ficin, 570 de H. Ed.

plus honteuse, comme la plus funeste, est d'être vaincu par soi-même. Ce qui est un signe de la guerre qui existe au dedans de nous, contre nous.»

Après plusieurs autres choses, il ajoute : « Prenons donc pour exemple chacun ce que nous sommes (a).

« J'y consens.

« Possédant au dedans de soi deux conseillers opposés entre eux et également déraisonnables, nous les nommerons le plaisir et la peine.

« Soit.

« Nous leur attribuerons à chacun des opinions sur l'avenir qui seront décorées également du nom d'espérance. Cette espérance, placée devant la peine, aura le nom spécial de crainte; l'autre qui précède son contraire, se nommera l'audace. Au-dessus de tout ceci, planera, comme meilleure ou pire qu'eux, la raison; laquelle, lorsqu'elle est le dogme commun de la république, est appelée loi. »

Ensuite, il dit (b) : « Nous savons que ces différents sentiments distribués en nous comme des nerfs ou des cordes, nous tiraillent en tous sens et contrairement les uns aux autres, vers des actions contraires; ce qui établit la distinction du vice à la vertu. La raison dit que l'on ne doit céder qu'à un seul de ces entraînements, toujours le même, et ne jamais s'abandonner à d'autre, de manière à résister à l'entraînement des autres: telle est la chaîne d'or, la chaîne sacrée de la raison, loi commune de toute cité; les autres chaînes sont de fer et blessantes, tandis que celle-ci, étant d'or, est douce à porter. Les autres prennent toutes les formes; mais on doit toujours se rattacher à la plus belle qui est celle de la loi. Or, puisque ce conseil de la raison est beau, qu'il est doux et nullement violent, cette direction doit s'aider des serviteurs qui lui sont affidés, de manière à ce que, au dedans de nous, ce soit l'âge d'or qui l'emporte sur les autres âges. De cette manière, en réalisant les prodiges qu'on en rapporte, nous aurons donné la vie à la fable de la vertu, et nous aurons, en quelque sorte, résolu le problème que vous vous formez dans l'esprit, de savoir comment on peut triompher de soi-même ou en être vaincu, et comment la du-

(a) Platon, 1<sup>er</sup> livre des Lois, p. 573 de l'édition 614 de H. Fu. — (b) *Ibidem*.

rée d'existence d'un état ou d'un particulier tient à ce qu'ils ont adopté la véritable raison, en se portant vers ses entraînements; et comment la république qui aura reçu la raison soit d'un Dieu quelconque, ou plus spécialement de celui qui a établi cet ordre de choses, sera dans une harmonie parfaite avec elle-même et avec les autres républiques; et par ce moyen nous aurons mieux défini que par tout autre, ce qu'est le vice et ce qu'est la vertu. »

Chez nous la parole divine nous enseigne les mêmes choses, en disant : « Je me réjouis avec vous dans la loi de Dieu, suivant l'homme intérieur; je vois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de mon esprit (a), » puis, « lorsqu'il est question (b) du milieu entre les raisonnements qui s'accusent ou se défendent, » et tous les autres textes semblables à ceux-ci.

#### CHAPITRE XXVIII.

QUE CE N'EST PAS LE CORPS, MAIS QUE C'EST L'ÂME QUI EST CAUSE DE  
TOUTES NOS MAUVAISES ACTIONS (c).

Nous nous rappellerons de l'aveu que nous avons fait précédemment, que si l'âme avait une existence antérieure à celle du corps, ses actes seraient donc aussi antérieurs à ceux du corps.

« Je m'en ressouviens parfaitement.

« Les mœurs, les caractères, les volitions et les raisonnements, les opinions vraies, les préoccupations et les réminiscences auraient donc précédé les dimensions des corps en longueur, largeur et profondeur, et les forces corporelles, puisque l'âme aurait précédé le corps ?

« Cela est de toute nécessité.

« Ne devons-nous pas, en conséquence, avouer qu'il est indispensable que l'âme soit la cause des biens et des maux, des actions nobles ou honteuses, justes ou injustes, et de tout ce qu'il y a d'opposé en nous, puisque nous la posons comme cause unique de tout? »

(a) Saint Paul aux Romains, 7. 23. — (b) *Ibid.*, 9. 15. — (c) Livre X des Lois, 600 de Félic, 896 de H. Ét.

Nous tirons ces paroles du 10<sup>e</sup> livre des Lois, auxquelles Moïse adhère souvent dans les siennes, en disant : Si l'âme pèche et commet des transgressions, et autres passages qui rentrent complètement dans ce qui a été dit par Platon.

## CHAPITRE [XXIX.

### DU PUR PHILOSOPHE TIRÉ DU THÉÉTÈTE.

L'écriture des Hébreux nous ayant signalé l'homme sérieusement philosophe, lorsqu'elle dit : « Il est avantageux à l'homme de porter son joug dès sa jeunesse. Il s'assoira dans l'isolement et il gardera le silence, parce qu'il le porte de plein gré (a). » Puis, nous ayant montré que les prophètes aimés de Dieu, par l'excellence de leur philosophie, vivaient dans les déserts, sur les montagnes, au fond des cavernes, ayant l'esprit uniquement occupé de Dieu, écoutons Platon; et voyez de quelle manière il déifie, en quelque sorte, ce genre de vie, lorsqu'il dépeint, en ces termes, le philosophe consommé (b) :

« Parlons donc, comme cela convient et comme vous le désirez, des plus éminents entre les philosophes. (Qui voudrait, en effet, s'entretenir de ceux qui se traînent honteusement dans cette carrière)? Ceux dont je parle ignorent, dès leur enfance, le chemin qui mène à la place publique, aux tribunaux, au sénat ou à tout autre réunion publique d'administration. Ils ne voient, n'entendent, ni les lois ni les décrets, soit qu'on les proclame ou qu'on les affiche. Les brigues des factions dans l'élection des magistrats, les conciliabules, les banquets où l'on introduit des joueuses de flûtes, sont des choses qui ne leur apparaissent pas même en songes. Qu'un citoyen soit d'une naissance illustre ou non, qu'il ait quelques souillures dans sa famille, du côté des ascendants paternels ou maternels; c'est ce qu'il ignore plus complètement que ce qu'on nomme les choës de la mer (16); et il ne se rend pas compte de son igno-

† (a) Lamentations de Jérémie. 3, 27. — (b) Théétète, p. 127 de Fichs, 173 de H. Est.

rance à cet égard. Car ce n'est pas pour s'en faire un mérite qu'il se met à l'écart; mais parce que, dans la réalité, il n'y a de présent et d'habitant, dans la ville, que son corps. Son esprit, considérant toutes ces choses comme petites, n'en faisant aucune estime, voltige de tout côté, suivant l'expression de Pindare, en mesurant géométriquement les espaces placés tant au-dessous qu'au-dessus de la terre, et astronomiquement les régions du ciel, en scrutant toute la nature dans toutes ses parties et dans chaque universalité, sans se renfermer dans le cercle des objets placés près de lui.

« Comment dites-vous donc cela, ô Socrate?

« Voici comment, ô Théodore. De même qu'on rapporte qu'une servante spirituelle et joviale, sortie de la Thrace, railla un jour Thalès qui, en examinant les astres, tandis qu'il avait les yeux dirigés vers le ciel, se laissa choir dans un puits; elle lui dit que, lorsqu'il désirait connaître ce qui se passait au ciel, il ne s'apercevait pas de ce qui était devant lui et à ses pieds; cette même raillerie s'appliquera parfaitement à tous ceux qui ne vivent que pour la philosophie. Dans la réalité, le voisin d'un pareil homme ignore complètement, non-seulement ce qu'il fait, mais presque s'il est homme ou bétail; tant il est entièrement consacré à la recherche de l'homme, pris dans son essence, à ce qu'il convient à sa nature de faire ou de subir. Contrairement aux autres, cette grande affaire l'occupe uniquement.

« Comprenez-vous, ou non, ô Théodore?

« Je comprends parfaitement, et je trouve que vous êtes dans le vrai.

« Ainsi donc, mon ami, un semblable homme dans les relations publiques ou privées, ainsi que je l'ai dit en commençant, s'il est forcé de parler, soit en plein tribunal ou partout ailleurs, sur des sujets les plus vulgaires, excitera le rire, non-seulement des servantes de Thrace, mais de toute autre réunion de gens du peuple, en se précipitant dans les puits et dans toute espèce d'embarras, par son inexpérience et cette gaucherie de manières qui est capable de donner de lui l'idée d'ineptie. Dans les invectives, il aura cette particularité, que jamais il n'en profèrera aucune contre qui que ce soit, par la raison qu'il ne sait aucun

mal de personne, ne s'étant jamais livré à l'examen des actions du prochain. Il y paraîtra donc ridicule par son incertitude. Dans les éloges et les autres discours d'apparat, ce sera sans affectation, mais sincèrement, que, se prenant à rire, il donnera de lui l'opinion d'impécillité. En effet, le tyran ou le roi dont on entreprendra le panégyrique en sa présence, ne paraît pas plus à ses yeux qu'un pasteur de bétail, soit porcher, soit vacher ou autre, qu'il entendrait féliciter sur ce qu'ils obtiennent une grande abondance de lait de leurs troupeaux; à cette seule différence qu'ayant à conduire une race d'animaux plus indociles et plus rusés, ils se persuadent qu'ils les guident et qu'ils peuvent les traire. Il est nécessaire que, par l'effet de sa préoccupation, il ne paraisse, ni moins grossier, ni moins mal élevé que tel de ces pasteurs qui n'a pour tout abri qu'un chalet au sommet des montagnes. S'il entend donc dire d'un citoyen qu'il possède dix mille plèthres de terre et plus encore, au lieu d'admirer l'immensité de ce domaine, il lui semblera extrêmement borné par l'habitude qu'il a de considérer la terre dans son ensemble. Si l'on célèbre devant lui la noblesse d'un homme qui peut montrer dans sa généalogie sept aïeux appartenant aux classes riches, cet éloge lui paraît équivoque et ne provenir que de gens à vue courte, qui, par leur défaut d'éducation, ne peuvent saisir le point de vue général et sont incapables de réfléchir que chaque homme a des myriades innombrables d'ancêtres, parmi lesquels ont été des riches, des mendiants, des rois, des esclaves, des barbares et des Grecs, et souvent plusieurs de chaque espèce. Ceux même qui peuvent se glorifier d'énumérer vingt-cinq générations successives, qui les font remonter jusqu'à Hercule, fils d'Amphitryon, lui semblent atteints de stupidité, en ce que le vingt-cinquième depuis Amphitryon, dût-il même remonter à son cinquantième ancêtre, n'est après tout son descendant que par l'effet du hasard. Et il se rit de ceux qui, ne pouvant faire un calcul si simple, n'ont pas la force de secouer cette faiblesse d'une âme sans intelligence. Dans toutes ces occasions un tel homme est la risée de la multitude, aux yeux de laquelle il semble s'arroger une science transcendante, tandis qu'il ignore ce qui est à ses pieds et ne sait quel parti prendre dans les moindres conjonctures.

« Vous dites exactement, ô Socrate, ce qui a lieu.

« Mais en revanche, ô mon ami, quand ce même homme veut attirer quelqu'un vers les hautes régions de la pensée et le faire sortir de cette série de questions : En quoi vous ai-je fait tort ? En quoi m'avez-vous fait tort ? pour l'amener à la considération du juste et de l'injuste, à l'examen de la différence qui régné entre eux, collectivement opposés au reste, et entre eux respectivement ; quand de cette question, de savoir si un roi est heureux, en possédant beaucoup d'or, il vous transporte dans la recherche de ce qu'est la royauté, de ce qui constitue le bonheur ou le malheur des hommes, de ce qui forme leur essence, de quelle manière il peut convenir à la nature humaine de les rechercher ou de les fuir ; lorsque son interlocuteur, à l'âme étroite, au langage acerbe et aux formes juridiques, doit donner son opinion sur ces choses, alors les rôles sont intervertis. Sa tête se trouble, et se trouvant comme suspendu sur un sommet abrupt, il voit mal les objets, étant placé si haut, il se tourmente par le défaut d'habitude, il hésite et parle une langue barbare qui donnerait à rire, non plus aux servantes Thraces, ni à la tourbe ignorante et sans instruction, car ils n'en ont pas le discernement ; mais à tous ceux qui ont reçu une éducation au-dessus de celle des esclaves. Voici, ô Théodore, la manière d'être de l'un et de l'autre. L'un élevé dans la liberté et le calme, c'est celui que vous nommez philosophe, ne conçoit aucun ressentiment de passer pour un idiot et de n'être compté pour rien, lorsqu'il s'agit d'occupations serviles ; ne connaissant rien, à faire des malles, à préparer des mets savoureux, à tenir des discours flatteurs. L'autre, au contraire, habile en toutes ces choses, capable de les exécuter promptement et soigneusement, et d'une manière peu convenable à quiconque sait rejeter, avec dextérité et la dignité d'un homme libre, son manteau sur son épaule, ne sait pas user d'un langage harmonieux pour célébrer l'existence, véritablement fortunée, des Dieux et des hommes heureux.

« Si vos discours, ô Socrate, avaient la même force de persuasion sur tous les hommes qu'ils exercent sur moi, il y aurait bien plus de paix et bien moins de maux parmi les hommes.

« Cependant, ô Théodore, il n'est pas possible d'anéantir le mal ; car il est de nécessité que le bien ait toujours son contraire. Cela ne se reconte pas même dans le sein des dieux : il doit donc envelopper inévitablement cette nature mortelle et cette demeure terrestre. Aussi devons-nous faire tous nos efforts pour fuir au plus vite de ce lieu dans l'autre : cette fuite est la ressemblance à Dieu , autant que nous pouvons l'acquérir : cette ressemblance consiste à être juste et saint avec prudence. Mais, ô mon bon, ce qu'on aura une peine infinie à persuader, c'est qu'on ne doive nullement s'appliquer à fuir le mal, et à rechercher la vertu par les motifs qu'en donne la masse des hommes ; c'est-à-dire pour ne pas passer pour méchant, mais afin de passer pour bon ; c'est là, à ce qu'il me semble, pour user du proverbe, un conte de vieilles femmes. Voici ce qu'on peut dire de vrai à ce sujet. Dieu n'est injuste en aucun temps ni d'aucune manière ; au contraire, il est le plus juste qu'il se puisse. Or, rien ne ressemble plus à Dieu que celui d'entre nous qui est le plus juste qu'il puisse être. C'est en quoi consiste véritablement la supériorité de l'homme, sa noblesse et sa vraie valeur : la connaissance de cette justice s'obtient par la sagesse et la vertu réelle ; tandis que l'ignorance n'est que le manque d'instruction et la dépravation essentielle à l'homme. Toutes les autres prétendues dignités et sagesse, telles que celles qui appartiennent à la politique et au commandement, ne sont que vulgaires : celles qui ont les arts manuels pour principe, sont abjectes. Il vaut beaucoup mieux, pour l'homme injuste qui tient des discours ou fait des actions impies, qu'il soit privé des moyens de se perfectionner dans sa perversité ; car ils tirent vanité de leur déshonneur ; ils se persuadent qu'on dit d'eux, qu'ils ne sont pas des sots ou d'inutiles fardeaux de la terre ; mais, au contraire, des hommes précieux à conserver dans une république. Et, pour dire la vérité, nous soutiendrons qu'ils sont d'autant plus ce qu'ils croient ne pas être, qu'ils en sont moins convaincus. Ils ignorent le châtement réservé à l'injustice : ce qu'il n'est pas permis d'ignorer. Ce châtement n'est pas ce qu'ils se figurent, les sévices et la mort ; car on voit infliger les premiers à des gens qui n'ont commis aucune injustice. Quant à la mort, on ne saurait s'y soustraire.

« Quel est-il donc ? »

« Puisque, dans la nature des êtres, il existe deux paradigmes, l'un divin, qui est souverainement heureux ; l'autre de l'athéisme : celui-là est souverainement malheureux ; dès qu'ils ne s'aperçoivent pas que les choses sont telles, par l'effet de leur sottise et de leur extrême déraison, ils ne sentent pas non plus que, par leur injuste conduite, ils s'assimilent au dernier et s'éloignent du premier. Voilà leur châtement ; c'est de vivre en conformité avec un pareil modèle. Si nous venons à leur dire, qu'à moins qu'ils ne se déprennent de leur prétendue habileté, à leur mort ils ne seront pas admis dans le séjour qui est pur de toute iniquité, mais que méchants eux-mêmes, ils auront les méchants pour éternelle société ; confiants dans leur habileté et dans toute leur duplicité, ils n'écouteront ces avis que comme des contes absurdes.

« Cela est bien vrai, ô Socrate.

« Je le sais, ô mon ami ; mais voici ensuite ce qui leur arrive. Lorsqu'ils doivent entrer en discussion sur ce qu'il y a de blâmable dans leur conduite, s'ils veulent soutenir courageusement et longuement cette lutte, au lieu de faire honteusement défaut ; ils finissent par tomber dans des raisonnements tellement absurdes, qu'ils ne sauraient en être satisfaits, et leur rhétorique dégénère, au point de ne pas paraître raisonner mieux que des enfants. »

### CHAPITRE XXX.

#### DE L'ART SOPHISTIQUE PARMIS LES HOMMES.

Il est parlé aussi parmi nous de tout l'art des sophistes : « La sagesse de ce monde n'est que folie devant Dieu. Je perdrai la sagesse des sages, et j'effacerai l'intelligence des intelligents. Où est le sage ? Où est le scribe ? Où est l'investigateur de ce siècle (a) ? » Quant à ce que les hommes adonnés à une philosophie divine ne doivent point se préoccuper de minuties, cette leçon nous est donnée par ces paroles : « Tournant no

(a) Isaïe, 29. 14. et 33. 18 et 1<sup>re</sup> aux Corinth. c. 1. 19.

regards, non vers les choses visibles, mais vers les invisibles ; car les choses visibles sont temporelles, et les invisibles sont éternelles (a). » A l'égard du mal qui enveloppe la terre et la vie mortelle, le verbe divin dit quelque part : « Mettant le temps à profit, parce que les jours sont mauvais (b). » Puis : « A chaque jour suffit son mal (c). » Le prophète dit encore : « La malédiction, le vol, l'adultère, le meurtre sont répandus sur cette terre, et les actions criminelles se confondent, se mêlent, le sang se mêle au sang (d).

Moyse nous enseigne à fuir d'ici-bas vers Dieu : « Vous marcherez derrière le Seigneur votre Dieu, et vous vous serrerez à lui (e). » Le même nous apprend à imiter le Seigneur. « Soyez saints, parce que le Seigneur votre Dieu est saint (f). »

David sachant que Dieu est juste, il nous exhorte à devenir ses imitateurs. « Le Seigneur est juste, et il aime les actions justes (g). » Le même nous a enseigné le mépris des richesses, en disant : « Si la richesse afflue vers vous, n'y attachez pas votre cœur (h). Ne craignez pas quand l'homme est devenu riche, ni quand la gloire de sa maison s'est accrue, parce qu'en mourant, il laissera toutes ces choses, et que sa gloire ne descendra pas avec lui (i). » Il nous apprend également à ne pas ambitionner la magistrature et les commandements sur les hommes. « Ne mettez pas votre confiance dans les magistrats ni dans les enfants des hommes, en qui il n'y a point de salut. Leur esprit sortira, il retournera dans la terre, et dans ce jour, toutes leurs grandes pensées s'évanouiront (j). »

## CHAPITRE XXXI.

QUE L'ON DOIT QUELQUEFOIS FAIRE USAGE DU MENSonge COMME D'UN  
REMÈDE POUR L'AVANTAGE DE CEUX QUI EN ONT BESOIN.

« L'utilité du législateur serait bien petite, si elle ne s'étendait pas jusque-là ; comme la raison en fait foi (17). S'il en était autrement, il ne craindra pas de mentir à ces jeunes gens, pour

(a) II. Corinth., 4. 18. — (b) Ephés., 5. 16. — (c) Math., 6. 34. — (d) Osée, 4. 2. —  
(e) Deuté., 10. 20. — (f) Lévit., 11. 45. — (g) Psaume 40. 8. — (h) Ps. 64. 11. —  
(i) Ps. 48. 17. — (j) Ps. 148. 5.

leur propre bien. Pourrait-il exister un mensonge plus profitable que celui-ci, qui aurait le pouvoir de faire faire sans violence, mais de plain gré, toutes les choses justes (a)? »

Vous trouverez dans les écritures des Hébreux mille passages semblables. Lorsqu'elles nous parlent du Dieu jaloux, du Dieu qui sommeille, du Dieu irrité, ou enfin, sujet à toutes les imperfections humaines: lesquelles expressions doivent être entendues pour l'avantage de ceux auxquels une telle manière de leur parler est nécessaire.

### CHAPITRE XXXII.

QUE CE NE SONT PAS LES HOMMES SEULS, MAIS AUSSI LES FEMMES ET TOUTES LES CLASSES DE L'HUMANITÉ QUI DOIVENT ÊTRE INITIÉES A L'ÉDUCATION QUE NOUS VENONS D'INDIQUER.

« (b) Sommes-nous d'accord sur ce qui vient d'être dit?

« Sur quoi?

« Sur la nécessité, pour tout homme et enfant, libre ou esclave, de l'un et de l'autre sexe, pour l'ensemble de la République (j'entends une République où règne la plus parfaite harmonie), de ne jamais cesser de faire ce que nous venons de décrire; y admettant les changements que le temps y introduit, et les modulations variées, pour éviter l'ennui, de la part de ceux d'entre vous à qui ces chants s'adressent, et pour leur procurer un nouveau plaisir.

« Comment ne serait-on pas d'accord sur la nécessité que ces choses s'exécutent? »

Puis, dans le 5<sup>e</sup> livre de la République, il écrit d'une manière toute conforme à ce qui précède, en disant : « (c) Connaissez-vous une seule des occupations viriles dans laquelle le sexe masculin n'ait pas tous ces avantages sur l'autre sexe? ou pour entrer dans les détails, parlerons-nous de l'art du tissand, de la pâtisserie et de la cuisine, dans lesquels il semble que les femmes jouent un rôle principal, et dans lesquels il serait souverainement ridicule qu'elles fussent vaincues par nous? »

(a) Platon. *des Lois* p. 580. de Ficin. 663 de H. Et. — (b) *des Lois*, p. 580 de Ficin. 665 de H. Et. — (c) P. 458 de Ficin. 456 de H. Et.

Ce que vous dites est vrai : savoir qu'en général un de sexes est supérieur à l'autre. Et cependant il est beaucoup de femmes qui, en bien des choses, l'emportent sur beaucoup d'hommes. Cela est généralement ainsi que vous le dites.

« C'est, ô mon ami, par la raison qu'il n'est point d'institution, parmi celles qui président à la République, qui soit propre à une femme, parce qu'elle est femme, ou propre à un homme parce qu'il est homme. Mais les dispositions naturelles sont réparties entre les deux sexes, en sorte qu'une femme, suivant sa nature, participe à toutes les institutions, et un homme également : en toutes choses la femme est plus faible que l'homme.

« Sans contredit.

« S'en suivra-t-il que nous devons tout commander aux hommes, et rien aux femmes ?

« Mais comment ferons-nous ?

« Il y a je crois, et même je puis l'affirmer, telle femme qui a de l'aptitude à la médecine : telle autre qui n'en a point : telle est née musicienne : telle autre ne l'est pas.

« Comment le nier ?

« L'une est disposée aux exercices du corps ; l'autre non. Il en est même qui ont des dispositions guerrières ; d'autres n'aiment ni la guerre ni la gymnastique.

« Je le pense également.

« Mais quoi : on en voit qui sont philosophes, tandis que certaines ont aversion de l'étude de la sagesse, il en est qui sont passionnés, qui ont des sentiments généreux ; tandis que les autres sont sans passions. — C'est cela même. — Quelques-unes sont des gardiennes fidèles ; d'autres point. N'avons-nous pas fait choix d'hommes de ce caractère ?

« Assurément.

« Il est donc clair que le caractère de l'homme et celui de la femme sont pareils pour la garde de la cité, sauf que l'un est plus fort, et l'autre plus faible.

« Cela me paraît ainsi.

« Ce sont donc des femmes de ce tempérament, qu'il faut associer à des hommes du même caractère, pour qu'ils habi-

tent et conservent en commun, puisqu'ils sont doués de cette qualité, et qu'ils sont pareils en nature. — Tout-à-fait.

« Ne faut-il pas confier à des natures semblables, des institutions analogues? »

C'est donc d'accord avec la raison, que notre Verbe admet non-seulement le sexe viril, mais encore les femmes; non-seulement les hommes libres et les esclaves, mais les Barbares et les Grecs, à la science et à la philosophie, suivant Dieu.

### CHAPITRE XXXIII.

QUE L'ON NE DOIT PAS CALOMNIER TOUTE NOTRE POPULATION, A CAUSE DE QUELQUES INDIVIDUS QUI NE VIVENT PAS SUIVANT LA RÈGLE.

« (a) Tournons nos regards de ce côté : si un homme louait l'éducation des chèvres, tant à cause de l'animal que comme possession, en soutenant que c'est une bonne chose; puis, qu'un autre ayant vu des chèvres, paissant sans chevrier, et causant du dégât dans des champs ensemencés, se mit à en dire du mal; ou qu'en voyant toute espèce de bétail sans pasteur, ou conduit par de mauvais pasteurs, il en tirât des conclusions défavorables (à l'éducation des bestiaux), ne pensons-nous pas que, par analogie, nous pourrions décrier les choses les plus estimables? Et comment? » Après quelques phrases, il ajoute : « (b) Quoi donc, louangeur ou censeur d'une association quelconque, de l'essence de laquelle il résulte qu'elle doit être soumise à un chef, avec lequel elle peut rendre de grands services; s'il ne l'avait jamais vue bien constituée avec son chef, mais toujours dans l'anarchie, ou dirigée par de mauvais chefs; pensons-nous que de semblables observateurs puissent sciemment blâmer ou louer de telles agrégations d'hommes? — comment le feraient-ils? » Il n'est donc pas convenable, si l'on voit entre les nôtres, des individus sans supérieur et sans chef, ou sous la conduite de mauvais chefs, se conduisant mal, de décrier toute notre école. Ne devrait-on pas plutôt admirer nos institutions théocratiques, d'après la conduite de ceux qui mettent tous leurs efforts à en suivre les préceptes?

(a) 1<sup>er</sup> des Lois, p. 570 de Ficin. 639 de H. Et. — (b) Ibid. p. 571 de Ficin. 639 de H. Et.

## CHAPITRE XXXIV.

## COMMENT PLATON A TRANSPORTÉ DANS LE PLUS PUR HELLÉNISME LES ORACLES CONTENUS DANS NOS PROVERBES.

Nous lisons dans les Proverbes de Salomon, cette sentence brièvement énoncée : « La mémoire des justes est entourée d'éloges, le nom des impies s'éteint (a). » Il a dit encore : « N'appellez pas un homme heureux avant son décès (b). Ecoutez maintenant comment Platon développe cette pensée, dans le septième livre des Lois (18).

« Il serait convenable que les citoyens qui ont terminé leur carrière, après avoir accompli de grandes et laborieuses entreprises, soit du corps, soit de l'âme; et qui, dans toute leur vie, ont montré une soumission sans bornes aux lois, reçussent un éloge public. — Comment cela ne leur serait-il pas dû? Célébrer par des panégyriques et des poèmes ceux qui sont encore vivants, est une démarche hasardeuse, tant que n'ayant pas parcouru toute la durée de l'existence, on ignore si leur fin sera honorable (c). »

Cette règle de conduite est commune chez nous, tant pour les hommes que pour les femmes qui se sont rendus illustres par leur vertu.

## CHAPITRE XXXV.

## SUR LA RICHESSE ET LA PAUVRETÉ.

Salomon a dit dans les Proverbes : Ne me donnez ni la richesse ni la pauvreté (d); et Platon, dans le quatrième de la République (e) : « Nous avons encore découvert d'autres dangers contre lesquels les conservateurs doivent à tout prix se mettre en garde, afin qu'ils ne se glissent pas à leur insu dans l'état.

« Quels sont-ils ?

(a) Proverb. 10. 7. — (b) Ecclesiastic. 11. 30. — (c) Platon, 7<sup>e</sup> livre des Lois, p. 633. de Ficin. 891 de H. Et. — (d) Proverb. 30. 8. — (e) IV de la Rép. p. 416 de Ficin. 421 de H. Et.

« La richesse et la pauvreté, lui dis-je, desquelles l'une engendre le faste, l'indolence, et le penchant aux innovations; l'autre, produit la bassesse des sentiments (*καταφύλα*), en outre de l'esprit de faction. » (Cacoergie désigne toute action déshonorante.)

### CHAPITRE XXXVI.

#### DU RESPECT FILIAL.

Moyse ayant dit dans ses Lois: « (a) Que chacun craigne son père et sa mère. » Puis: « Honorez votre père et votre mère, afin que le bonheur vous arrive (b). » Platon a dit également dans ses Lois, qu'on devait les honorer et les craindre. « (c) Que tout homme doué de sens, craigne et honore les imprécations de ses auteurs, sachant qu'elles ont eu une issue certaine pour beaucoup d'hommes dans beaucoup de circonstances (19). » Dans un autre passage, il dit encore: « Que tout (d) citoyen montre dans ses actions et dans ses discours, qu'il respecte la vieillesse; et quiconque, soit homme, soit femme, a vingt ans d'âge de plus qu'un autre, qu'il soit considéré par le plus jeune, comme un objet de vénération à l'égal d'un père et d'une mère. »

### CHAPITRE XXXVII.

#### DE LA POSSESSION OU ACQUISITION DES ESCLAVES.

Moyse, défendant aux Hébreux dans ses Lois, d'asservir d'autres Hébreux, et disant: Si vous faites emplette d'un esclave Hébreu, il ne devra être à votre service que pendant six ans: la septième année, vous le renverrez en liberté (e). »

Platon dit également dans la République, que nous ne devons pas avoir en notre possession, d'esclave qui soit Grec, et nous devons même conseiller aux autres Grecs d'en faire autant.

(a) Levitic. 19. 3. — (b) Exode, 20. 12. — (c) Platon. 11<sup>e</sup> des Lois, p. 633 de Ficin. 931 de H. Et. — (d) 2<sup>e</sup> des Lois, p. 662 de Ficin. 879 de H. Et. (e) Exode 21. 2.

« Assurément, dit-il.

« Par cette manière d'agir, s'ils s'abstenaient les uns des autres, ils acquerraient plus de force contre les Barbares (a). »

### CHAPITRE XXXVIII.

COMMENT PLATON A TRADUIT LE PASSAGE DE MOÏSE : NE DÉPLACEZ PAS LES LIMITES ÉTERNELLES QUE VOS PÈRES ONT FIXÉES.

« Que personne n'essaye de déplacer les limites de la terre, ni celles d'un concitoyen son voisin, ni d'un habitant quelconque, dont la propriété est limitrophe de la sienne; fût-il étranger, et à la frontière, pourvu qu'il soit au nombre de ses voisins; en étant sincèrement persuadé de la vérité de cette maxime, qu'on ne doit pas remuer ce qui est immuable (b). »

A la suite, il ajoute :

« Quiconque laboure la terre de son voisin, en dépassant les limites, qu'il en paye le dommage; puis ensuite, pour guérir son impudence et sa grossièreté, qu'il paye encore le double de la valeur du dommage à celui qui en a souffert (c). »

### CHAPITRE XXXIX.

PASSAGE SEMBLABLE A CELUI QUI DIT : TRANSPORTÉS AVEC ENFANTS DE CEUX QUI NE HAÏSSENT, JUSQU'À LA 3<sup>e</sup> ET 4<sup>e</sup> GÉNÉRATION, LA FAUTE LEURS PÈRES.

« En un mot, que les opprobres et les châtimens du père ne se reversent sur aucun des enfants, à moins que le père, le grand-père et le bisaïeul, n'aient successivement encouru des peines capitales (d). »

(a) De Platon, V. de la République, p. 464 de Ficin. 469 de H. Et. — (b) L. VIII des Lois, p. 648. de Ficin. 642 de H. Et. — (c) Ibidem. 645 de H. Et. — (d) 9<sup>e</sup> des Lois, p. 643 de Ficin. 638 de H. Et.

CHAPITRE XL.

DES VOLEURS.

La loi de Moïse a prononcé : « Si quelqu'un dérobe un veau, un mouton, l'égorge et le vend, il payera en dédommagement cinq veaux pour un, quatre moutons pour un; s'il est pris sur le fait, et qu'on le découvre ayant encore en main l'objet de son vol, depuis le veau et l'âne jusqu'au mouton, il payera le double d'animaux vivants (a).

Econtez comment Platon adopte les mêmes mesures, en disant (b) « qu'une pareille loi soit portée à l'égard du voleur; que l'objet volé soit de prix ou non, et que le même genre de peine soit infligé à tous; l'objet volé, puis le double de sa valeur, doivent être rendus. Quiconque aura subi une pareille condamnation, et qu'il soit d'ailleurs en possession d'une fortune suffisante, doit acquitter sa condamnation sur son patrimoine; si, au contraire, il est sans fortune; qu'il soit détenu jusqu'à ce qu'il ait payé, ou (désarmé la poursuite du plaignant), d'une manière quelconque (20). »

CHAPITRE XLI.

DU VOLEUR ASSASSINÉ.

Moïse ayant encore dit : « Si un voleur a été découvert au moment où il creusait et qu'il ait péri sous les coups qu'on lui a portés, cela n'est point un meurtre (c). » Platon partage ce sentiment lorsqu'il dit : « Un voleur de nuit qui s'introduit dans une maison pour y voler de l'argent, s'il est tué de dessein prémédité, laisse innocent celui qui l'a tué. Egalement, si, en se défendant contre un voleur d'effets, il le tue; qu'il soit déclaré innocent (d). »

(a) Exod. 22. 1. et 4.—(b) Lois IX, § 53. de Féin. 357 de H. Et.—(c) Exode, 22, 2.—  
(d) Livre des Lois, page 660 de Féin. 374 de H. Et.

## CHAPITRE XLII.

## DES BÊTES DE SOMME.

« Si donc une bête de somme ou un animal quelconque, à l'exception de ceux qui, dans les jeux institués par l'état, viendraient, dans la lutte, à tuer un des athlètes, avait commis un homicide; que les parents de la victime portent plainte contre l'animal homicide, que les édiles, quels qu'ils soient et en quel nombre qu'ils soient, auxquels le parent aura déferé ce crime, instruisent l'affaire, et qu'après avoir fait exécuter le coupable, ils en fassent porter les restes hors des limites de la contrée (a). » C'est Platon qui parle ainsi. Moïse l'avait devancé lorsqu'il a dit : « Si un taureau a frappé de ses cornes un homme ou une femme, en sorte de leur donner la mort; qu'il soit lapidé, qu'on s'abstienne de se nourrir de sa chair; mais que le maître du taureau soit tenu pour innocent (b). »

## CHAPITRE XLIII.

QUE PLATON A FAIT USAGE DES MÊMES EXEMPLES QUE NOUS TROUVONS ALLÉGUÉS DANS L'ÉCRITURE DES HÉBREUX.

L'écriture prophétique ayant dit : « Fils de l'homme, voici que la maison d'Israël m'a été faite par un amalgame d'airain, d'étain, de fer et de plomb, qui se trouve fondu au milieu d'un fourneau à épurer l'argent. C'est pourquoi dites : Voici ce que le Seigneur dit : En raison de ce que vous êtes devenus tous dans un amalgame complet, je vous éprouverai comme on éprouve l'argent, l'airain, le fer, le plomb et l'étain, au milieu d'un fourneau, en y soufflant le feu et en les mettant en fusion (c). »

Écoutez maintenant comment Platon dit les mêmes choses (d) :

« Écoutez donc le reste de la fable. Nous sommes tous frères

(a) 9<sup>e</sup> liv. des Lois, p. 660. de Flein. 875 de H. Et. — (b) Exode, 21, 28. — (c) Ezéch., 22, 48. — (d) Rép., l. 3, p. 445. 415 de H. Et.

en tant que nous habitons une même cité. Cependant, dirons-nous, en continuant la fable, Dieu, en moulant son ouvrage, a su mêler l'or dans l'engendrement de ceux d'entre nous qui sont propres à gouverner; ce qui fait qu'ils sont les plus honorés. Viennent ensuite les auxiliaires, auxquels il a mêlé l'argent : le fer et l'airain ont été employés pour les laboureurs et les autres artisans (21). En effet, quoique étant tous unis par la communauté d'origine, et quoique nous engendrions le plus souvent des fils qui nous ressemblent, néanmoins il arrive que l'or soit engendré de l'argent, et tous les autres pareillement les uns des autres. C'est donc d'abord et principalement aux magistrats que Dieu prescrit de ne se montrer diligents conservateurs d'aucune chose plus que du mélange des races, en démêlant ce qui constitue le meilleur amalgame des éléments des âmes : rien ne mérite autant de fixer leur attention. Si, parmi eux, il est né quelque sujet qui tienne de l'airain et du fer, ils ne doivent à aucun titre se prendre de compassion pour lui; mais rendant à chaque nature l'honneur qui lui est dû, ils le repousseront parmi les artisans et les laboureurs. Si, en échange, du sein de ces derniers, sort une lignée qui participe à l'or ou à l'argent, en lui rendant le rang qui lui appartient, ils en appelleront les uns à la conservation des lois, les autres à en être le soutien; car un oracle a déclaré que l'Etat doit périr lorsque le fer présidera à ses destinées ou que l'airain sera chargé de sa garde. Connaissez-vous quelque moyen de faire croire à cette fable ? »

#### CHAPITRE XLIV.

##### SUR D'AUTRES COMPARAISONS ANALOGUES ENTRE ELLES.

La prophétie des Hébreux ayant dit aux princes du peuple : « O pasteurs d'Israel, est-ce que les pasteurs ne font paître qu'eux? ne doivent-ils pas mener les troupeaux au pâturage? et voici que vous avez le lait, vous égorgerez tout ce qui est gras, vous vous revêtirez des toisons, et vous ne faites plus paître mes troupeaux. Vous ne volez pas à la recherche des brebis

égérées : vous ne bandez pas leurs membres fracturés : vous ne ramenez pas au bercail ce qui s'est fourvoyé (a). »

Maintenant, citons le pasteur lorsqu'il dit :

« Le bon pasteur donne son âme pour ses brebis. Le mercenaire, qui n'est point le pasteur, à qui les brebis n'appartiennent pas, les abandonne (b). »

Maintenant, écoutez Platon dans le premier livre de la République, et voyez de quelle manière il développe cette image (c) :

« Maintenant, voyez, ô Thrasymaque (car nous devons revenir à l'examen de ce qui a déjà été dit, lorsque vous avez d'abord défini le médecin, celui qui soigne les malades (22), lorsqu'il est digne de ce nom), si vous ne croyez pas devoir également nous dire, en parlant du pasteur, qu'il doit donner ses soins à la garde ultérieure du troupeau. Mais, suivant vous, il doit se borner à faire paître les brebis en tant que pasteur, sans la préoccupation d'améliorer leur sort. Vous le transformez en un maître d'hôtel qui ne pense qu'à la splendeur du festin pour régaler les convives, ou en un marchand de bestiaux qui ne songe qu'à la vente. Ce n'est plus là un pasteur. L'attribution du pasteur doit s'étendre à tout ce pour quoi sa fonction a été instituée : savoir, à fournir à son troupeau ce qui peut lui procurer le plus de bien-être ; c'est dans la vue qu'il le rendit le meilleur possible que ce troupeau a été remis en ses mains, et pour qu'il ne manquât à rien de ce qui constitue les fonctions pastorales. Telle était l'opinion que je m'étais formée à cet égard. Maintenant je suis forcé de vous déclarer que toute autorité, en tant qu'elle commande, ne doit se proposer aucune amélioration pour quoi que ce soit, en dehors de la sphère de ses subordonnés, autant dans la carrière politique que dans la vie privée. Or, pensez-vous que, dans les républiques, les magistrats, véritablement tels, doivent se livrer sans réserve à l'exercice de leurs charges ? »

(a) Eséchiel, 34, 2. — (b) Evang. St Jean, 10, 14. — (c) 1<sup>er</sup> liv. de la Répub., p. 417. de Féin. 545 de H. Et.

## CHAPITRE XLV.

SUR LE MÊME SUJET.

La prophétie, chez les Hébreux, s'étant exprimée ainsi (a) : « C'est de votre crainte, Seigneur, que nous avons conçu, que nous avons éprouvé les douleurs de l'enfantement, et que nous avons mis au jour l'esprit de salut. »

Platon, dans le Théotète, fait parler Socrate en ces termes (b) : « Ceux qui me fréquentent, éprouvent des souffrances pareilles à celles des femmes enceintes : ils ont les douleurs de l'enfantement, sont pleins de troubles le jour et la nuit, beaucoup plus que ces femmes ; et mon talent consiste à éveiller ces douleurs ou à les calmer. »

## CHAPITRE XLVI.

TOUJOURS SUR LE MÊME SUJET.

Le prophète Ezéchiel ayant dit (c) :

« La main du Seigneur s'est étendue sur moi, j'ai vu, et voici l'esprit de destruction qui a commencé de s'agiter. »

Puis ensuite il ajoute :

« Dans le milieu était comme la ressemblance de quatre animaux, et leur aspect était tel. C'était comme la ressemblance d'un homme avec quatre visages sur un même corps, et la ressemblance de ces visages était telle : un visage d'homme, un visage de lion à droite des quatre, un visage de veau à gauche des quatre, et un visage d'aigle complétait les quatre. »

Entendons maintenant Platon (d) :

« Maintenant, lui dis-je, entrons dans la question, puisque nous sommes tombés d'accord sur la signification précise de chacun des termes, commettre des injustices et pratiquer la justice.

« Mais comment nous y prendre ? dit-il.

(a) Isaïe, 36, 18.—(b) Page 118 de Ficin, 151 de H. Et.—(c) Ezéchiel, ch. 1<sup>er</sup> 3, 5 et 10.—(d) Neuvième livre de la République, p. 309. de Ficin. 308. de H. Et.

« Ce sera en nous formant une image de l'âme par le discours, de manière à ce que l'orateur voie ce qu'il a avancé.

« Mais quelle espèce de figure, dit-il ?

« Une de ces figures telles que les mythologies nous représentent les anciennes natures de la Chimère, de Scylla, de Cerbère, et de tant d'autres, en grand nombre, dont nous accellerons, comme sur un même support, les nombreuses monstruosités.

« On dit, en effet, que ces natures ont existé.

« Figurez-vous donc une image formée de cet animal si divers et avec de nombreuses têtes, réunissant à la fois les têtes d'animaux apprivoisés et celles des bêtes féroces, doué de la faculté de se transformer en toutes ces espèces et de les produire de lui-même, en grand nombre.

« Ce sera, dit-il, une œuvre plastique de création bien étrange. Néanmoins, puisque la parole a encore plus de facilité à se mouler que la cire, ou toute autre substance analogue; soit : composons ce fantôme.

« Faites donc l'une de ces images avec la figure d'un lion, et l'autre avec celle d'un homme. Que la première soit beaucoup plus grande; que la seconde conserve son rang d'infériorité.

« Toutes ces choses, dit-il, sont des plus faciles, et les voilà faites.

« Enchaînez ces trois apparences en un même sujet, de manière à ce qu'elles semblent avoir pris naissance en même temps.

« Cet enchaînement est fait.

« Ajoutez-y extérieurement l'apparence d'une seule et même créature, soit celle d'un homme, en sorte que pour celui à qui la vue intérieure de cet objet est refusé, ne voyant que la gaine qui le recouvre, il se persuade que l'animal soumis à ses regards soit unique, et que ce soit un homme.

« Cet entourage est terminé.

« Disons maintenant à celui qui prétend qu'il peut être utile à l'homme de commettre des injustices, et qu'il est contraire à ses intérêts de pratiquer la justice, qu'en cela il ne dit pas autre chose, sinon qu'on doit persuader à l'homme, obligé de nourrir, ~~comptueusement~~ cet animal aussi bizarre, que ce qu'il

peut faire de mieux c'est de fortifier le lion et tout ce qui est dans sa dépendance, d'épuiser par l'inanition et d'affaiblir l'homme à ce point qu'il se laisse traîner par les autres où il leur plaît de le conduire, et cela plutôt que de les accoutumer à vivre entre eux; et plutôt que de chercher à les unir par l'amitié, permettre qu'ils se mordent et se déchirent jusqu'à se dévorer.

« Voilà mot pour mot, en effet, dit-il, ce que soutiendrait celui qui donnerait des louanges à l'injustice.

« En conséquence, et au contraire, celui qui soutiendrait que les actions justes sont utiles, prétendrait que l'on doit dire et faire de telles choses en vertu desquelles l'homme intérieur prendra l'ascendant sur l'homme extérieur : il prendra soin de cette créature à tant de têtes, comme le fait le cultivateur qui nourrit et dresse les animaux dociles et qui s'oppose à la reproduction des animaux féroces. En se donnant le lion pour auxiliaire, en prenant un soin commun de tous, il tâchera de les unir et de se les attacher par les liens d'une amitié réciproque. Voici de quelle manière il pourvoira à leur entretien, car celui qui fait l'éloge de la justice dit à la fois toutes ces choses. »

### CHAPITRE XLVII.

QUE PLATON, DANS LES LOIS, DIVISE LES CITOYENS EN DOUZE TRIBUS, A L'INSTAR DE LA NATION HÉBRAÏQUE.

La nation des Hébreux étant distribuée en douze tribus, Platon établit comme loi que l'on doit observer la même division entre les citoyens de sa république. Voici en quels termes :

« Que tout le pays soit divisé en douze parties égales pour la valeur, et qu'une tribu, désignée par le sort, soit mise en possession de chacune de ces divisions territoriales, et que chaque tribu propose annuellement cinq tant agronomes que phylarques (a). »

Il dit encore :

(a) Plat., 6<sup>e</sup> liv. des Lois, p. 617 de Flein, 760 de H. Ed.

« Que les douze stratéges élus leur proposent des commandants de bataillon (ταξιαρχαί), un pour chaque tribu (α). »

## CHAPITRE XLVIII.

PLATON ORDONNE PAR SES LOIS DE CONSTRUIRE LA CITÉ DANS LE VOISINAGE D'UN FLEUVE; IL EN DONNE UNE DESCRIPTION QUI RESEMBLE A LA CONTRÉE OU EST SITUÉE JÉRUSALEM.

La métropole royale des Juifs ayant une existence bien plus ancienne, dans un pays écarté de la mer, au milieu des montagnes, et d'une fertilité incontestable, Platon dit, dans ses Lois (β), que telle doit être la ville qu'il se propose de construire. Voici de quelle manière :

« Ce que je veux surtout vous demander au sujet de cette ville, c'est si elle doit s'élever sur le rivage de la mer, ou bien au milieu des terres.

« La ville, dont il est question entre nous, doit à peu près être distante de quatre-vingts stades de la mer.

« Mais quoi ! n'y aura-t-il pas de ports à portée, ou sera-ce dans un pays sans port de mer ?

« Cette contrée doit avoir de bons ports autant qu'il est possible d'en avoir, ô étranger.

« Eh bien ! Que dites-vous ? Quel devra être le territoire qui l'environne ? Sera-ce un sol fertile en tout, ou stérile à quelques égards ?

« Il doit à peu près produire tout ce qu'on cultive.

« Établirez-vous une ville dans le voisinage de celle-ci ?

« Je ne le voudrais guère, par la raison pour laquelle je construis cette ville. Une ancienne émigration ayant, en effet, eu lieu dans ce pays, avait fini par le rendre complètement désert, depuis un temps infini.

« Cependant, à l'égard des plaines, des montagnes, des forêts, dans quelle proportion voulez-vous qu'elle possède chacune de ces choses ?

(α) Plat., 6<sup>e</sup> liv. des Lois, p. 615 de Ficin, 732 de H. Et. — (β) L. 4, p. 306 de Ficin, 704 de H. Et.

« Elle doit être à peu près, quant à la disposition du terrain, comme l'ensemble de la Crète.

« Elle aura donc plus de montagnes que de plaines ?

« Tout à fait.

« Elle ne sera pas, de la sorte, tout à fait stérile en vertus, pour les habitants. Si elle devait être entièrement maritime, en jouissance d'excellents ports, et que son sol, rebelle à la culture, lui refusât beaucoup de produits naturels, elle serait dans le cas d'implorer l'assistance d'un grand sauveur ou de législateurs divins, pour ne pas renfermer dans son sein une variété infinie de caractères vicieux, ce qui est approprié aux villes placées dans cette situation (23). Maintenant nous avons un préservatif contre ce danger dans un éloignement de la mer de quatre-vingts stades, qui serait presque dans le cas d'en être encore trop près, si, comme vous le dites, cette côte est d'un abordage facile. Néanmoins, nous devons nous en contenter, encore que si la mer qui baigne cette plage offre des avantages journaliers, par son calme habituel, ce n'en est pas moins un voisinage plein d'amertume et d'acrimonie, qui infectera la ville de l'esprit de négoce et d'agiotage qui ont pour résultat de produire dans les âmes la duplicité et la perfidie : ce qui rendra cette ville peu sûre en amitié et en bonne-foi pour elle-même, à plus forte raison pour les autres peuples. Mais l'adoucissement à ce mal consiste dans la possession d'un territoire propre, il est vrai, à toute espèce de culture ; mais qui, étant inégal et escarpé, ne peut pas produire en abondance toutes les plantes qu'il reçoit dans son sein ; tandis que, si elle avait encore cet avantage, exportant la surabondance de ses produits, elle recevrait en échange beaucoup d'or et d'argent monnayés : ce qui, pour le dire en un mot, serait le plus grand obstacle à ce qu'elle fût éclose des caractères à la fois nobles et équitables. »

Après avoir donné ce faisceau de preuves à l'appui de nos assertions, passons à l'examen de la manière dont, après avoir montré combien il réprouvait le système d'éducation mis en pratique par les Grecs, Platon partageait les opinions des Hébreux à ce sujet. Voici comme il le déclare dans le dixième livre de la République.

## CHAPITRE XLIX.

COMMENT PLATON REPOUSSE, A CAUSE DES DANGERS QU'ELLE PRÉSENTE, LA  
PREMIÈRE ÉDUCATION DES GRECS.

Parlons donc entre nous (*a*), car vous n'irez pas me dénoncer aux poètes tragiques ni à tous ceux qui se bornent à être imitateurs; tout cela me semble une peste mentale pour ceux qui l'entendent, à moins que leur entendement ne soit en possession d'un contre-poison qui leur fasse connaître ces choses, telles qu'elles sont en effet.

« Dans quelle pensée parlez-vous ainsi? »

« Il faut bien que je parle à cœur ouvert; repartis-je, encore que mon amour et mon respect pour Homère, depuis l'âge le plus tendre, semble m'en faire la défense; car on peut considérer Homère comme le premier instituteur et le chef de tous les tragiques. Quoi qu'il en soit, aucun homme ne doit être plus apprécié que la vérité; disons donc ce que nous avons à dire.

Vous devez le faire, me répondit-il. »

Platon répond plus bas (*b*): « Ne demandons compte de ces choses ni à Homère ni à aucun des poètes, en leur adressant cette question: Y a-t-il eu parmi vous des médecins qui soient autre chose que des imitateurs du langage des médecins? Quel poète entre les anciens et les modernes est dit avoir rendu la santé aux autres, comme le fit Esculape? quels disciples de son art sont restés après lui, comme après celui que nous venons de nommer qui a laissé les *Asclépiades*? N'allons pas non plus lui faire la même question au sujet des autres arts; laissons-le en repos sur ce point. A l'égard des autres questions plus relevées et plus magnifiques, telles que les guerres, les commandements d'armée, le gouvernement des états, l'éducation des citoyens, il est juste que nous interroguions Homère en lui disant: O mon cher Homère, si vous n'êtes pas le troisième ordonnateur qui, en partant de la réalité, nous avez donné un simulacre de la vertu: ce que nous avons qualifié du nom d'imitation; si vous êtes bien réellement le second, vous devez être capable

(*a*) Platon, livre X de la Républ., p. 511 de Ficin, 505 de H. Et. — (*b*) *Ibid.*, p. 512 de Ficin, 509 de H. Et.

de connaître quelles institutions sont propres à rendre les hommes meilleurs ou plus méchants, tant comme hommes politiques que dans les relations privées : Dites-nous donc quelle est la république qui vous doit d'avoir été mieux constituée, comme l'a été Lacédémone, douée par Lycurgue des institutions qui la régissent, et comme une foule d'autres républiques grandes et petites, réformées par d'autres législateurs ; quelle est, dis-je, la cité qui vous reconnaît comme son excellent fondateur, et qui vous rende le témoignage du bien que vous lui avez procuré ? L'Italie et la Sicile nomment Charondas, et nous, Solon. Qui aura la même chose à dire de vous ?

Je ne pense pas, dit Glaucôn, qu'il y en ait aucune. Il n'est pas nommé tel, même par les Homérides.

« Maintenant, de quelle guerre parle-t-on qui ait été faite avec succès sous la conduite d'Homère, ou du moins, d'après ses conseils ?

« D'aucune.

« Mais alors quelles œuvres de sagesse, quelles inventions nombreuses, ingénieuses dans les arts ou dans telle autre carrière que ce soit, peut-on lui attribuer, comme on le fait pour Thalès de Milet et pour Anacharsis le Scythe ?

« Je n'en connais absolument aucune.

« Si ce n'est à l'Etat comme corps politique, ne dit-on pas au moins qu'Homère a servi de guide dans l'éducation privée, et qu'il a eu des disciples qui se complaisaient dans leur rapports intimes avec lui, au point de transmettre à la postérité une certaine manière de vivre qu'on appelle Homérique ; comme Pythagore s'est fait chérir à un tel point qu'on nomme encore aujourd'hui vie Pythagorique celle adoptée par ses successeurs, qui se distinguent par leur régime entre tous les autres hommes ?

« On ne dit rien de semblable d'Homère, car se pourrait-il, ô Socrate, que Créophyle, le compagnon d'Homère, se fût rendu encore plus ridicule par sa philosophie que par son nom, si ce qu'on dit de lui relativement à Homère est vrai ; car on assure qu'il montra la plus grande indifférence pour ce poète, au temps de leur intimité (24).

« On le dit, en effet, lui repartis-je. Mais pensez-vous, Glau-

con, que si Homère eût été capable d'élever les hommes et de les rendre meilleurs par l'éducation, en ce qu'il eût pu non-seulement imiter, mais connaître les choses à fond, il ne se fût pas attaché un grand nombre de disciples; il n'eût pas été estimé et chéri d'eux? Ne voyons-nous pas que Protagore d'Abdère, que Prodicus de Céos et beaucoup d'autres, ont réussi à persuader à leurs contemporains, que s'ils ne s'attachaient à eux intimement, que s'ils ne les chargeaient de refaire leur éducation, ils ne seraient jamais aptes à administrer convenablement ni leur fortune particulière ni leur pays; et, au moyen de leur sagesse, ils s'en sont faits tellement chérir que ces mêmes hommes les portaient, pour ainsi dire, sur leurs têtes. Or, les contemporains d'Homère et d'Hésiode, (si ces poètes eussent été capables de porter les hommes à la vertu) les auraient-ils laissé parcourir de vastes contrées en chantant leurs vers? n'auraient-ils pas cherché, à prix d'or, à les retenir, en les contraignant d'habiter avec eux; ou, s'ils n'avaient pu les y faire consentir, ne les auraient-ils pas suivis partout où ils auraient pu recueillir leurs instructions, jusqu'à ce qu'ils eussent été initiés à leur savoir dans une mesure suffisante?

« Ce que vous dites là, Socrate, me paraît de la plus exacte vérité.

« Etablissons donc en fait que tous ceux qui s'adonnent à la poésie, à commencer par Homère, ne sont que des imitateurs de simulacres de vertu et de tout autre sujet de composition qu'ils ont adopté, qui jamais ne mettront la main sur la vérité. Comme nous le disions tout à l'heure, le peintre peut faire croire qu'on voit un cordonnier, sans qu'il comprenne rien au métier de cordonnier; mais par l'artifice de la couleur et du dessin il persuadera à ceux qui n'y entendent pas plus que lui, qu'ils voient réellement un cordonnier.

« Assurément.

« Nous pourrions dire de même, à ce qu'il me semble, que le poète donne une couleur des arts qu'il décrit, à chaque nom et à chaque verbe qu'il emploie; sans pénétrer dans la connaissance de ce qu'il enseigne, autrement que par l'imitation. Et cependant tous ceux qui lui ressemblent croient découvrir la vérité dans ses paroles; s'il parle de l'art de travailler le cuir,

il paraîtra en parler très-bien, pourvu que ce soit d'après les règles de la mesure, du rythme et de l'harmonie; il en sera de même s'il parle du commandement des armées ou de tout autre art. Il doit, en effet, à la nature de répandre un vernis de séduction sur tous les sujets qu'il traite; lesquels, dépouillés du prestige de la musique et traités en eux-mêmes, vous feraient comprendre tout ce que je vous ai dit sur les attraits que leur donne la poésie. Ne l'avez-vous pas déjà remarqué?

« Je l'ai remarqué, en effet, dit-il. »

Puisque nous sommes sur ce sujet, je crois à propos de parcourir brièvement les écrits de Platon dans certains passages, où s'appuyant sur les dogmes des Hébreux, il fonde la vérité, relativement à Dieu et à sa Providence, sur les bases les plus logiques. Voyons d'abord comment il développe les doctrines des athées.

## CHAPITRE I.

### TIRÉ DU DIXIÈME LIVRE DES LOIS, DE L'OPINION DES ATHÉES.

« Certains penseurs (a) ont dit que toutes les choses qui existent, sont, ont été, ou seront, les unes par la nature, les autres par l'art, les troisièmes par le hasard.

« C'est assez bien pensé.

« Il est donc raisonnable de dire que ces sages ont bien parlé. Mais en marchant sur leurs traces, examinons ce qu'en ont déduit ceux qui appartiennent à leur école.

« J'y consens.

« Il semble, disent-ils, qu'entre toutes les choses, les plus grandes et les plus belles sont dues à la nature et au hasard, et que ce sont les moindres qui procèdent de l'art, lequel, recevant de la nature la création des grandes et premières œuvres, les remanie et les recompose pour en former les plus petits produits, que nous nommons tous, produits des arts.

« Comment dites-vous cela?

(a) Platon, 10<sup>e</sup> Livre des Lois, p. 657 de Ficin, 659 de H. E.

« Je vais m'expliquer avec plus de clarté. Le feu, l'eau, la terre et l'air, sont tous, disent-ils, des effets directs de la nature ou du hasard : rien en eux ne procède de l'art. Les corps qui viennent après ceux-ci, savoir, le soleil, la lune et les astres, procédant de la même cause, étant tous complètement inanimés, sont mus par le hasard, qui, coïncidant avec la faculté de mouvement dont chacun de ces corps est individuellement doté, et combinant les substances chaudes avec les froides, les sèches avec les humides, les molles avec les dures, enfin, les contraires avec les contraires, en forme, par une action fortuite, la mixtion qui leur est nécessaire.

« C'est par ces causes que se sont produits, d'une manière uniforme, le ciel entier, tous les animaux et toutes les plantes et les saisons de l'année. Rien en eux, prétendent-ils, n'est le résultat d'une intelligence quelconque, ou l'ouvrage d'un Dieu; mais ce sont, ce que nous avons dit, des effets dus à la nature et au hasard. Ce n'est que bien plus tard que l'art s'est formé. Venu bien après ceux-ci, mortel comme ceux de qui il tenait l'existence, l'art n'a su créer tardivement que des jouets d'enfants qui n'ont pas proprement une réalité d'existence; mais ne sont que des simulacres, en tout semblables à ce qui leur a donné l'être : tels que la peinture, la musique et tous ceux qui s'y associent sont capables d'en produire. Si parmi les arts, il en est qui donnent lieu à des méditations sérieuses, ce sont ceux qui, se mettant en communication avec la nature, en tirent toute leur efficacité. Je veux dire la médecine, l'agriculture, la gymnastique et même la politique, laquelle pourtant, empruntant peu de chose à la nature, existe principalement par l'art. Aussi la législation toute entière étant un produit, non de la nature, mais de l'art, ne repose-t-elle que sur des bases dépourvues de vérité.

« Comment dites-vous ?

« C'est par l'art et non par la nature, disent ces mêmes hommes, qu'on a d'abord affirmé qu'il existait des Dieux, lesquels, n'ayant de réalité que par les lois, sont différents entre eux, suivant les lieux et les peuples qui les reconnaissent, en vertu des lois qui les imposent. Cependant ce qui constitue le mérite des choses est fort différent, si l'on consulte la nature

ou la loi. La nature n'admet aucune idée de justice; elle laisse les hommes flotter sur ces notions, en les déplaçant sans cesse. Or, tout de ce qui est sujet à variation, qui n'a de stabilité que pendant le temps où la sanction légale le prescrit partiellement, peut bien être le produit de l'art et des lois; mais ne saurait dépendre en rien de la nature. Telles sont, ô mes amis, les doctrines de certains hommes qui passent pour sages dans l'esprit des jeunes gens et des poètes vulgaires, qui déclarent que rien n'est plus juste que la violence couronnée par le succès : principes d'où découlent les impiétés des hommes dans la fleur de l'âge, qui nient que les Dieux, vers lesquels la loi nous ordonne de diriger nos pensées, soient des Dieux véritables. De là, naissent tous les troubles politiques, occasionnés par ceux qui nous entraînent vers ce qu'ils nomment la vie conforme à la nature, qui n'est autre, dans la vérité, que de vivre en dominant ses semblables, sans s'asservir à personne, en suivant la loi.

« Quel discours venez-vous de tenir là, ô étranger, et quel fléau venez-vous d'importer pour la jeunesse, tant en public dans le gouvernement, qu'en particulier dans la vie domestique ? »

Après beaucoup d'autres réflexions, il continué (a) :

« Cependant redites-moi, Clinias, car vous devez vous associer à moi dans tous nos entretiens : celui qui énoncé de telles doctrines ne semble-t-il pas insinuer que le feu, l'eau, la terre et l'air doivent être considérés comme les causes premières de l'existence de toutes choses. Ce sont eux qu'ils décorent du nom de nature, en faisant procéder l'âme de ces mêmes principes; mais postérieurement. Ou plutôt, ils ne l'insinuent pas, mais le déclarent hautement par leurs discours.

« Incontestablement.

« Mais, par Jupiter, n'aurions-nous pas, à peu près, trouvé la source de la folle doctrine de tous ces prétendus scrutateurs des choses de la nature ? Permettez que nous passions en revue toute cette suite de raisonnements; car il ne serait pas d'un petit intérêt de démontrer que ceux qui ont les premiers mis la

(a) *Ibidem*, p. 606 de Flein, 301 de H. Et.

main sur ces propositions impies, qui les ont enseignées aux autres, loin de raisonner pertinemment, ont péché contre toute logique. Du moins il me semble qu'il en est ainsi.

« Vous êtes dans le vrai; mais essayez de nous le démontrer.

« Nous aurons donc à toucher à des questions qui sortent de la marche commune. »

Il ajoute, après quelques phrases (a).

« Ils me paraissent tous, ô mon cher, ou peut s'en faut, avoir complètement méconnu ce qu'est l'âme, quelle est sa puissance, quels sont ses attributs et que, quant à l'origine, elle tient le premier rang, ayant précédé l'existence de tous les corps; qu'enfin, elle est cause de toutes les transformations et de tous les changements qui s'opèrent dans l'univers. S'il en est ainsi, ne doit-on pas conclure forcément que tout ce qui dépend de l'âme doit primer les atténuances du corps, puisqu'elle est plus ancienne que le corps ?

« Cela est indispensable.

« L'opinion, la méditation, l'intelligence, l'art et la loi sont donc antérieurs aux corps durs et mous, pesants et légers. Les œuvres excellentes et primordiales seront donc des effets de l'art, et prendront le pas sur les autres. Tandis que les choses de la nature, et la nature elle-même, dont ils profanent le nom, sont postérieures, et ne sauraient commencer d'être que par l'art et l'intelligence.

« Comment cela ?

« C'est qu'ils veulent, à tort, prétendre que la nature n'est autre chose que l'engendrement des éléments. Car, si on leur démontre que l'âme est la première, et non pas le feu ou l'air; cette âme, comme premier engendrement, devra, à bon droit, être mise bien au-dessus de la nature. Or, cette supposition deviendra une vérité, du moment où l'on démontrera que l'âme est plus ancienne que le corps. On n'y saurait arriver par une autre marche.

« Rien n'est plus vrai que ce que vous dites. »

(a) Ibidem, p. 667 de Ficin, 692 de H. Et.

## CHAPITRE LI.

COMMENT PLATON DISPOSE SON RAISONNEMENT SUR DIEU.

« Allons donc (a), et si Dieu mérite que nous l'invoquions jamais, c'est bien dans ce moment que nous devons le faire, lorsque nous nous proposons de démontrer qu'il est des Dieux : invoquons le donc avec zèle, et saisissons-nous de cette pensée, comme d'un cordage sûr, pour nous élever à la démonstration. Il me semble, après y avoir mûrement réfléchi, que le plus sûr moyen d'y parvenir sera de répondre à des questions qu'on se sera posées, ainsi qu'il suit. En conséquence, ô étranger, lorsque l'on me dit : serait-il vrai que tout est immobile et qu'il n'y a aucun mouvement dans l'univers ; ou bien, serait-ce la proposition contraire ; ou enfin, dirons-nous que certaines choses sont en mouvement, tandis que les autres sont fixes ; je répondrai que les unes sont mues, les autres sont immobiles. Est-ce dans un lieu quelconque, que les choses immobiles sont privées de mouvement, et que celles qui sont mues cèdent à leur impulsion ? Dans un lieu quelconque. Comment en serait-il autrement ? dirons-nous que les unes reposent sur une base unique, en accomplissant leur révolution, tandis que les autres s'appuient sur plusieurs points ? ne voulez-vous pas parler, dirons-nous, des corps qui, prenant leur point d'appui sur un centre, n'opèrent leur révolution que dans un même lieu, car c'est ainsi que s'accomplit celle des sphères, qui ont le nom de fixes ? Oui. »

A la suite, il ajoute (b) :

« Adressons-nous donc encore de la même manière, des demandes auxquelles nous répondrons de même. Si toutes les choses étaient produites à la fois dans une immobilité complète, ainsi que la plupart de ces penseurs ne craignent pas de le dire, quelle pourrait être la nécessité qui déterminerait un premier mouvement quelconque de l'espèce de ceux que nous avons énoncés ?

« Ce ne pourrait être que le mouvement qui a la faculté de

(a) *Ibidem*, p. 668 de Ficln, 895 de H. Et. — (b) *Ibid.*, p. 668 de Ficln, 895 de H. Et.

se mouvoir par soi-même; nul changement ne peut provenir d'une autre cause, puisque les corps n'auraient en eux aucune puissance motrice.

« Il faut donc que nous admettions nécessairement que le premier et le plus puissant de tous les mouvements parmi les corps en repos et ceux qui sont mis en mouvement, est celui qui se produit par soi-même; que ce mouvement est plus ancien et plus puissant que tous les changements de position déterminés par une cause extérieure; au lieu que le mouvement dû à un moteur étranger, ne vient qu'en seconde ligne.

« Rien n'est plus vrai.

« Etant parvenus à ce point; répondons encore ceci. — Que voulez-vous dire? — En considérant les mouvements qui s'opèrent dans les corps terrestres, aquatiques ou ignés; soit isolés ou combinés entre eux, dirons-nous qu'ils nous donnent l'idée d'une énergie propre à un sujet pareil?

« Serait-ce que vous ayez l'intention de me demander si nous affirmerons qu'il y a vie, dans ce qui se meut par sa propre vertu?

« Précisément: dites-vous qu'il y a vie?

« Comment en serait-il autrement?

« Lorsque nous découvrons une âme dans quelques corps, confesserons-nous que ce qui lui ressemble, est dans des conditions identiques d'existence?

« Nous ne nous exprimerons pas autrement.

« Faites bien attention, par Jupiter, à ce que je vais dire. Consentirez-vous à admettre que notre esprit découvre trois termes dans chaque chose?

« Que voulez-vous dire?

« L'une est la substance; une autre, la définition de cette substance; la troisième, le nom qu'on lui donne; en sorte que l'on puisse adresser deux questions sur tout être pris dans son ensemble?

« Quelles deux questions?

« Premièrement, le nom de chaque chose nous étant préféré le premier, il réclame que nous en demandions la définition; si c'est, au contraire, la définition qui précède, elle exige qu'on nous fasse connaître le nom. Voudrions-nous encore dire ce qui suit?

« Quelle chose ?

« Cette division que nous reconnaissons dans les autres choses, nous la retrouvons dans les nombres. Ainsi, le nom de pair est son nom comme nombre, et sa définition est : le nombre qui se partage en deux portions égales.

« Oui, je vais développer cette preuve. Ne dirons-nous pas qu'il y a identité d'une façon comme de l'autre ; soit que nous interroignons par la définition, pour obtenir le nom ; ou que nous interroignons par le nom, pour obtenir la définition. Si nous commençons par le nom, nous répondrons par la définition, en disant que tout nombre qui se partage également, est pair, et il en sera de même, dans l'ordre inverse.

« Cela est de toute vérité.

« Maintenant, quelle sera la définition de ce que nous nommons âme ? en avons-nous une autre que celle que nous venons d'en donner : ce qui a la faculté de se mouvoir par soi-même ?

« Vous dites donc que se mouvoir soi-même, est la définition de cette substance à laquelle, dans l'usage, nous donnons tous, le nom d'âme ?

« Je le dis, en effet, et si les choses sont telles que je viens de les établir, pourrions-nous encore regretter qu'on ne nous ait pas suffisamment démontré ce qu'est l'âme, en disant qu'elle est le premier mouvement et le premier engendrement de tous les êtres présents, passés et à venir, de tous ceux-mêmes qui sont contraires à son essence, puisque, encore une fois, elle se fait reconnaître comme la cause unique de tout changement et de tout mouvement.

« Non, on ne saurait s'en plaindre. On a en effet démontré aussi complètement qu'il se puisse, que l'âme est la plus ancienne de toutes choses, et le principe de tout mouvement.

« N'est-il pas vrai que le mouvement qui s'opère dans un tiers, par l'action d'un tiers, sans jamais donner à penser qu'il puisse procéder du sujet mu, appartient à une seconde production, d'autant plus rabaisée dans l'ordre des êtres, qu'on peut ajouter plus de nombres, en calculant la distance du point de départ du premier moteur, pour arriver au changement survenu dans un corps complètement inanimé ?

« Oui, cela est juste.

« Assurément, si cela est juste, nous parlerons avec toute vérité et toute raison, en disant que l'âme a précédé l'existence du corps. Ou le ferons-nous en disant le contraire? disons-nous que le corps est en seconde ligne et en position infime, par rapport à l'âme, qui lui commande, et à laquelle il est soumis, suivant sa nature?

« Parlant ainsi, vous le ferez avec la plus exacte vérité (25).

« Cependant, nous n'avons pas oublié que, dans ce qui a précédé, nous avons proclamé que si l'âme paraissait plus ancienne que le corps, les actes de l'âme auraient également dû précéder ceux du corps.

« Assurément.

« Il s'en suit que les penchants, les caractères, les volitions, les raisonnements, les opinions vraies, les préoccupations de l'esprit, les réminiscences, ont existé avant les longueurs, les largeurs, les profondeurs, les forces qui sont des attributs du corps, par la raison que l'âme a précédé le corps.

« C'en est une conséquence nécessaire.

« C'en est une également d'avouer, par suite, que l'âme est cause des biens et des maux, des actions louables et honteuses, justes et injustes; et de toutes les oppositions de caractères; puisque nous avons mis en fait qu'elle est la seule cause d'existence de toutes choses.

« Comment cela ne serait-il pas, puisque l'âme a créé l'ordre d'après lequel tous les corps muables se meuvent? Puisqu'elle réside dans ces corps, ne serons-nous pas contraints de reconnaître que c'est elle qui a présidé à l'harmonie qui règne dans le ciel?

« Comment le nier?

« En admettrons-nous une ou plusieurs? Plusieurs, répondrai-je pour vous. Nous n'en admettrons pas certes moins de deux: l'une bienfaisante, et l'autre, pouvant produire le contraire de la première.

« Vous avez parfaitement bien parlé.

« Soit. L'âme régit donc tout ce qui est dans le ciel, sur la terre et dans la mer, par les mouvements qui émanent d'elle, que nous désignons par les noms de vouloir, considérer, s'ap-

pliquer, délibérer, opiner bien ou mal. En se réjouissant, en s'affligeant, en osant, en craignant, en détestant, en chérissant, en s'aidant de tous les mouvements analogues, qui sont principes d'action, puis en s'emparant des mouvements secondaires des corps, elle dirige toutes choses vers l'accroissement ou le dépérissement, la désunion ou le concert, et en fait suivre leurs dépendances naturelles, chaleur, refroidissement, pesanteur, allègement, dureté, amollissement, le blanc, le noir, l'astringent et le doux. L'âme faisant emploi de tous ces instruments, lorsqu'elle reçoit les inspirations de l'esprit toujours divin, étant elle-même divine, dirige notre éducation vers tout ce qui est régulier et heureux. Si, au contraire, elle s'associe à l'extravagance, elle n'exécute que toutes les choses contraires à celles que nous venons d'énoncer. Sommes-nous d'accord pour dire qu'il en est ainsi, ou bien y a-t-il entre nous dissentiment par l'idée qu'il en est autrement ?

« Nullement.

« Disons-nous donc que le ciel, la terre et tout ce qu'ils renferment, sont sous la domination d'une espèce essentiellement prudente et pleine de vertus : c'est-à-dire celle de l'âme ; ou dirons-nous qu'elle ne possède aucune de ces qualités ? Voulez-vous que nous répondions à cette question en ces termes ?

« De quelle manière ?

« O mon ami ; disons-nous, si toute la voie du ciel et tout son entraînement, ainsi que celui de tous les corps qu'il contient, accuse une nature semblable et intimement liée au mouvement de l'esprit, à ses retours sur lui-même, à ses raisonnements, à toute son action ; il est évident, et nous devons l'affirmer, que c'est la meilleure âme qui prend soin de tout cet univers, et qui guide elle-même sa marche.

« Très-bien.

« Si, au contraire, tout y procède follement et sans méthode, nous déclarerons que c'est la mauvaise âme qui y exerce son empire.

« Cela est aussi très-bien.

« Quelle nature a donc ce mouvement de l'esprit ? Cette question, pour être résolue avec discernement, présente de g

des difficultés; c'est pourquoi il est juste que je m'entende avec vous pour y répondre pertinemment.

« Vous avez raison.

« Il en est de cela comme du soleil qui, quand on le fixe, ébloit au point de nous plonger dans l'obscurité, en plein midi. Gardons-nous de répondre que l'esprit peut être connu suffisamment par des yeux mortels; nous en obtiendrons une vue plus certaine, en retournant nos regards vers l'image réfléchie de la chose demandée.

« Comment voulez-vous dire ?

« En les portant vers celui des dix mouvements que nous avons énumérés, qui a le plus d'affinité avec l'esprit; car c'est en nous rappelant ce qui a été dit à ce sujet, que nous pouvons faire en commun la réponse à cette question :

« Vous ne sauriez mieux parler:

« Autant que ce qui a été dit alors est resté dans notre mémoire, nous nous souvenons qu'il a été convenu que de toutes les choses existantes, les unes se meuvent, les autres restent immobiles.

« Oui.

« Des choses mues, les unes ont un mouvement concentré dans un même lieu, les autres se transportent de lieu en lieu.

« Cela est ainsi accordé.

« De ces deux mouvements, celui qui s'accomplit dans un même lieu et à perpétuité, doit nécessairement s'exercer sur l'axe d'un centre, à la manière de la roue du tourneur. Or, ce mouvement doit avoir une analogie et une parenté aussi grande qu'il se puisse avec la marche de l'esprit.

« Comment dites-vous cela ?

« Le voici : dire que ces mouvements concentriques, celui de l'esprit et de la roue du tourneur, auquel nous l'avons assimilé, sont pareils, qu'ils s'exercent d'une manière invariable, uniforme dans un même circuit, autour d'un même centre, pour une raison semblable et d'après une règle constante, ce n'est pas certes nous exposer à passer pour des artisans grossiers, qui atténuent par leur langage l'excellence de leurs modèles.

« Vous parlez on ne peut mieux.

« Au lieu de cela, si ce mouvement n'a point de données fixes, s'il est variable, passant d'un lieu à l'autre, n'ayant point de centre unique, se produisant sans ordre et sans règle, dépourvu de cause d'action, ne pourrait-on pas bien dire qu'il est allié à toute espèce de folie ?

« Il le serait très-véritablement.

« Il ne se trouvera donc plus d'obstacle à soutenir hautement, que puisque l'âme est pour nous ce qui imprime le mouvement à toute chose, la rotation céleste doit nécessairement puiser en elle son principe ; et ce doit être la meilleure âme et non son antagoniste, qui en prend soin et en règle la marche.

« Mais, étranger, d'après ce que vous venez de dire, ne doit-on pas se faire un devoir religieux d'affirmer qu'une âme ou plusieurs, renfermant en elles toutes les vertus, ont lancé dans leur carrière, tous ces corps.

« O Clinias, vous avez parfaitement saisi le fonds de ma pensée ; mais prêtez moi encore attention.

« Comment cela ?

« Si c'est l'âme qui fait mouvoir le soleil, la lune, et les autres astres, ne le fait-elle pas pour chacun de ces corps pris individuellement ?

« Pourquoi non ?

« Renfermons-donc dans un seul objet les raisonnements qui nous ont paru s'appliquer à l'ensemble des astres.

« Lequel ?

« Tout homme voit le corps du soleil, et personne n'en voit l'âme. Il en est de même pour tout autre corps, nous ne voyons l'âme d'aucun animal, vivant ou mort ; il y a grande apparence que toute cette classe se refuse à la perception de chacun de nos sens corporels, et ne se conçoit que par l'entendement. Examinons-la donc par l'esprit et la réflexion, pour voir en quoi elle consiste.

« Comment cela ?

« Si l'âme met le soleil en mouvement, nous sommes fondés à dire qu'elle fait l'une de ces trois choses, sans crainte d'errer.

« Lesquelles ?

« Ou l'âme contenue dans ce corps qui nous semble sphérique, se transporte avec lui, ainsi que le fait l'âme contenue

au dedans de nous ; ou bien s'étant procuré de dehors, comme certains auteurs le soutiennent, un corps soit de feu, soit d'air, elle pousse violemment ce corps par le choc de l'autre ; ou en troisième lieu, étant tout-à-fait dépourvue de corps, à l'aide de certaines vertus surnaturelles qu'elle possède, elle le guide par un artifice admirable.

« Oui.

« Il est donc nécessaire qu'en dirigeant toutes choses, l'âme adopte un de ces trois moyens. »

Ce qui précède a été placé, par le philosophe, dans le dixième livre des Lois. Écoutez maintenant de quelle manière il dispose son argumentation dans le Philebus (a).

« Tous les sages, ceux au moins qui ont le droit de se glorifier de ce nom, sont d'accord, avec nous, que l'esprit est roi du ciel et de la terre. Peut-être ont-ils raison de le dire, et si vous le voulez, examinons par de longues recherches, ce que c'est que l'esprit.

« Parlez comme vous le voudrez, sans redouter que la longueur de ce discours nous rebute, ô Socrate.

« Vous avez très-bien parlé. Commençons cependant par vous adresser cette demande :

« Laquelle ?

« Savoir, ô Protagoras, si nous devons dire que cet ensemble de choses que l'on nomme Univers, est sous la tutelle d'une puissance sans raison, agissant au hasard, enfin comme cela vient ; ou bien adopterons-nous l'opinion contraire par laquelle nos devanciers ont déclaré que l'esprit gouvernait avec une prudence admirable tout ce qu'il a mis en ordre.

« Il n'y a nulle parité entre les deux, ô mon excellent Socrate : il ne me semble pas même innocent de répéter maintenant ce que vous avez dit. Quant à déclarer que l'esprit est cause de l'ordre qui règne dans l'univers, cela résulte de son aspect, de celui du soleil, de la lune, des astres, de celui de toute la voûte céleste ; et je ne me permettrai jamais de dire ni de penser autrement sur ces choses.

« Vous consentez donc à ce que nous joignons notre suffrage à celui des hommes qui, avant nous, se sont exprimés de

(a) Philebus de Platon, p. 79 de Ficou, 20 de H. Et.

la sorte sur ce sujet ; mais nous ne devons pas nous borner à répéter sans danger ce que les autres ont dit : nous affronterons nous-mêmes le péril, encourageant le blâme s'il le faut ; lorsqu'un orateur habile osera dire qu'il n'en est pas ainsi, et que toutes les choses de la terre sont livrées au désordre.

« Comment pourrais-je ne pas adhérer à ces sentiments ? »

« En ce cas, veuillez considérer la conséquence qui découle de ce que nous venons de dire.

« Parlez sans crainte.

« Ne voyons-nous pas le feu, l'eau, l'air et la terre surnager comme on le dit des naufragés, dans la structure naturelle de tous les corps d'animaux ? »

« Certainement, et nous pouvons nous regarder comme des naufragés sur les flots de l'incertitude, dans des discussions pareilles ? »

« Soit : concevez-donc à peu-près ceci de chacune des substances qui concourent à notre être.

« Quoi ? »

« Qu'en nous, chacune d'elle est en petite proportion, peu digne d'estime, ne se manifestant d'aucune manière, n'ayant point enfin une énergie égale à sa nature. Maintenant, transportez par la pensée dans l'ensemble des êtres, ce que vous avez observé dans l'être isolé : ainsi le feu, qui est quelque part en nous, est aussi dans l'univers.

« Quel moyen de le nier ? »

« Ce qui en nous est petit, faible et dédaigné, dans toute cette multitude, n'y est-il pas admirable de beauté et de l'énergie entière qui est propre au feu.

« Ce que vous dites est de la plus exacte vérité.

« Mais quoi ! Est-ce de ce feu qui réside en nous que s'alimente et que tire son origine le feu qui est répandu dans l'univers ; ou, par une marche contraire, est-ce de ce dernier que le mien, que le vôtre et celui de tous les autres animaux tire sa source ? »

« Cette demande ne mérite pas de réponse.

« Vous avez raison, et je pense que vous me direz la même chose de la terre qui est dans les animaux et de celle qui est dans l'univers, et que vous me répondrez de même pour tout ce sur quoi je vous ai interrogé, il n'y a qu'un instant.

« Quel homme sensé pourrait répondre autrement ?

« Il s'en trouverait difficilement. Mais continuez à entendre ce qui me reste à dire. Toutes ces substances, dont nous venons de parler, leur donnerons-nous le nom de corps, pour les voir réunies dans un seul point ?

« Pourquoi non ?

« Admettez la même opinion à l'égard de ce que nous nommons l'univers ; il sera, en effet, par la même considération, un seul corps étant formé des mêmes substances.

« Vous parlez on ne peut mieux.

« Est-ce donc de ce corps universel que le nôtre a été tiré, ou bien est-ce du nôtre que s'alimente ce dernier, et qu'il a pris et qu'il conserve tout ce que nous venons de dire de lui, en le tirant de nous.

« Mais cette nouvelle supposition, ô Socrate, n'est pas tolérable.

« Quoi donc ? vais-je dire une chose qui mérite d'être dite, ou comment m'en parlez-vous ?

« Faites-nous-la connaître ?

« Dirons-nous de notre corps qu'il a une âme ?

« Certes, nous le dirons.

« Cependant, mon cher Protarque, de qui la tient-il, si ce corps de l'univers, par hasard, n'est pas animé ; s'il n'a pas les mêmes facultés que le nôtre, dans un degré infiniment supérieur ?

« Il est certain, ô Socrate, que nous n'aurions pu nullement les avoir reçues d'ailleurs.

« Nous ne croyons pas, ô Protarque, que ces quatre attributs des choses, la limite, l'infini, le commun et cette espèce de cause qui ne se montre qu'en quatrième dans les substances, soient ce qui a produit l'âme en nous ; nous ne croyons pas que c'est ce qui donne l'activité à notre corps, ce qui, lorsque ce dernier est languissant, a créé l'art de la médecine, ce qui, se combinant diversement dans les diverses positions et exerçant partout son énergie, s'est élevé à toute science dans toutes les parties. Ces mêmes choses se retrouvent dans l'ensemble du ciel en grandes proportions : elles y brillent de tout l'éclat de la beauté et de la lumière ; et cependant ce n'est pas

en elles que nous plaçons le mécanisme de la nature, dans ce qu'elle a de plus beau et de plus estimable :

« Cela n'aurait aucune apparence de raison.

« Si ce n'est donc pas cela, ne serons-nous pas bien plus fondés à dire, en suivant la trace de nos précédents discours, ce que nous avons souvent proclamé, que l'infini est répandu dans l'universalité des êtres, que la limite est appropriée à l'être individuel, mais qu'au-delà de ces choses, il existe une cause qui n'est nullement méprisable, qui a tout ordonné, qui a réglé la marche des années, des saisons et des mois, qu'on peut en toute justice appeler sagesse et esprit.

« En toute justice, assurément.

« Or, la sagesse et l'esprit ne sauraient jamais subsister sans une âme.

« Non, bien certainement.

« En conséquence, vous direz que, dans la nature de Jupiter, il y a une âme royale dotée d'un esprit royal, parce qu'elle exerce le pouvoir de cause. Dans les autres, il y a d'autres belles choses que l'on doit avouer, en raison de ce qui convient à chacun. »

## CHAPITRE LII.

COMMENT IL DÉFINIT DIEU PAR LA PROVIDENCE QUI PRÉSIDE A L'UNIVERS,  
TIRÉ DU DIXIÈME DES LOIS (a).

« Il faut venir au secours de celui qui croit qu'il y a des dieux, mais qui suppose que ces dieux n'apportent aucune attention aux affaires humaines. Disons-lui : mon excellent ami, du moment où vous reconnaissez qu'il y a des dieux, vous admettez une consanguinité peut-être divine, qui vous porte à vénérer et à reconnaître leur divinité, liée d'origine avec vous. Les destinées des hommes méchants et injustes ne sont jamais heureuses, soit dans la vie privée, soit dans les magistratures; encore que le préjugé populaire vante leur félicité, sans mesure et sans goût; encore que les muses la chantent mal à propos et

(a) Page 209 de H. Et., 670 de Ficin.

sur tous les tons, et que les orateurs la célèbrent. Tout cela tend à l'impiété.

« Il se peut qu'en voyant des hommes inhumains qui ont poussé leur carrière jusque dans un âge avancé, laissant après eux les enfants de leurs enfants en possession des plus grandes dignités de l'état, vous vous sentiez troublés, soit que vous ayez été témoin de leurs iniquités, ou que vous l'avez ouï dire par d'autres, ou qu'ayant assisté à tant de leurs forfaits, si funestes à leurs concitoyens, vous les ayez vus, à l'aide de semblables manœuvres, s'élever des rangs les plus bas de la société à l'usurpation du pouvoir suprême et aux plus grands honneurs de la patrie. Alors, vous vous sentez disposé, en réfléchissant sur tous ces crimes, à accuser les dieux d'être les auteurs de pareils attentats, encore que, par l'alliance qui est entre eux et vous, vous eussiez voulu n'en rien faire ; poussé donc, d'une part, par l'entraînement de votre fausse manière de voir, de l'autre, retenu par la crainte d'insulter les dieux, vous en êtes venus à ce sentiment erroné, de croire qu'il y a, en effet, des dieux contempteurs des intérêts humains et n'en prenant aucun souci. Cependant, pour que cette doctrine fâcheuse ne dégénère pas chez vous en un sentiment complet d'impiété, et si nous pouvons conjurer et arrêter par la puissance de nos paroles les progrès de cette contagion, essayons, en rattachant les raisonnements qui vont suivre à ceux qui ont précédé, par lesquels nous avons combattu ceux qui font une profession ouverte d'athéisme, essayons, dis-je, d'en tirer parti pour la question qui nous occupe maintenant. Quant à vous, Clinias et Mégille, succédez-vous dans les réponses que vous ferez au nom de ce jeune homme, comme vous avez déjà fait précédemment. Si, dans la suite de l'entretien, il se présente quelque difficulté qui vous arrête, c'est moi qui, comme tout à l'heure, vous remplacerai et vous aiderai à traverser le fleuve.

« Vous parlez très-bien. Faites donc comme vous le dites ; et, de notre côté, nous accomplirons, autant qu'il nous sera possible, ce que vous venez de nous prescrire.

« Il me sera peut-être pas bien difficile de montrer à ce jeune homme (26) que les dieux prennent soin des petites choses comme des grandes. Il a entendu, car il y assistait, les choses

qui ont été dites tout à l'heure, savoir, que les dieux, étant bons, ils ont toutes les vertus, entre lesquelles se trouve le soin le plus minutieux de toutes les choses.

« En effet, il l'a entendu.

« Examinons donc ensemble quelle est cette vertu que nous avons reconnue dans les dieux, qui nous a forcés à déclarer qu'ils sont bons? N'avons-nous pas dit que la tempérance et l'intelligence étaient la marque de la vertu, et le contraire, celle du vice?

« Nous l'avons dit.

« Quoi! n'avons-nous pas dit que le courage était une preuve de vertu, la lâcheté un effet du vice?

« Très-certainement.

« D'un côté sont les actions honteuses; de l'autre les belles actions.

« Nécessairement.

« Et si nous reconnaissons que celles qui sont basses peuvent nous appartenir, ne soutiendrons-nous pas qu'elles ne peuvent se rencontrer dans les dieux ni en grand ni en petit?

« Tout le monde sera de cet avis.

« Mais quoi! l'insouciance, la paresse, la mollesse, les considérerons-nous comme des vertus de l'âme? Qu'en dites-vous?

« Comment, ce que j'en dis!

« Ne les classerons-nous pas parmi les contraires?

« Oui.

« Et ce qui est à l'opposé de ces qualités sera inversement rangé.

« A l'opposé.

« Quoi, l'homme adonné à la mollesse, l'insouciant, le paresseux, que le poète a comparé à des frelons indolents (a), passera aux yeux de tous pour leur être justement comparé.

« Il a parlé avec une parfaite raison.

« On ne doit donc pas dire que Dieu ait les qualités qui lui sont en horreur, et si quelqu'un essayait de proférer de tels blasphèmes, on ne devrait pas le tolérer.

« Non, certes; comment tolérer une telle chose?

« Celui dont l'attribut par excellence est de faire et de sur-

(a) *Hésiode, les Jours et les travaux, v. 308.*

veiller, et qui est dans une telle disposition d'esprit, pourrait-il se livrer au soin des grandes choses en négligeant les petites? Et si nous donnions des éloges à une semblable proposition, ne serions-nous pas dans une erreur complète? Examinons. N'est-il pas vrai que tout agent, soit Dieu, soit homme, fait cette même chose suivant l'un de ces deux mobiles?

« Lesquels, disons-nous?

« Soit par l'opinion qu'il importe peu à l'ensemble qu'on s'occupe des détails, ou encore que cela importe, qu'il les néglige par lâcheté ou par amour du plaisir? Ou bien connaissez-vous une autre cause de cette négligence?

« Aucune.

« Car, quand il est impossible de soigner à la fois toutes les parties, alors l'omission du soin des petites ou des grandes choses, dans celui qui les omet, ne peut être imputée à la négligence, puisque c'est par défaut de force, que cet agent, soit divin, soit vulgaire, a été mis dans l'impossibilité de se livrer à cette surveillance.

« Comment le lui reprocher?

« Maintenant, puisque vous êtes deux, répondez à nous trois, ayant également reconnu les uns et les autres qu'il y a des dieux; mais l'un soutenant qu'on peut les fléchir, l'autre qu'ils n'ont aucun soin des petites choses. Premièrement, vous dites également que les dieux connaissent, voient et entendent toutes choses; que rien ne peut se soustraire à leur pensée, soit parmi les sensations, soit parmi les sciences. Sont-ce là les termes dans lesquels vous admettez l'existence des choses, ou bien est-ce dans d'autres termes?

« C'est ainsi.

« Mais quoi! peuvent-ils faire tout ce à quoi s'étend la puissance des mortels et des immortels?

« Comment pourrait-on ne pas vous accorder toutes ces prémisses?

« Cependant nous avons tous les cinq déclaré unanimement qu'ils sont bons et parfaits.

« Sans contredit.

« Comment donc ne serait-il pas impossible de prétendre qu'ils fissent quoi que ce soit par lâcheté ou par mollesse, étant

tels que nous les avons reconnus? C'est la paresse qui, en nous, donne naissance à la crainte, et la lâcheté est issue de la paresse et de la mollesse.

« Ce que vous dites là est d'une grande vérité.

« Or, aucun des dieux ne peut être insouciant par paresse ou par lâcheté, car il est inaccessible à la crainte.

« C'est très-juste.

« Il ne reste donc pas autre chose à dire, sinon que les dieux, supposé qu'ils négligent les choses petites comparativement à l'ensemble, ne pourraient le faire que parce qu'ils savent qu'on ne doit pas du tout s'en occuper, ou bien... Mais quelle autre alternative reste-t-il, sinon de connaître le contraire?

« Aucune.

« De quelle manière devons-nous donc vous faire parler, ô mon excellent ami? Sera-ce en disant que les dieux ignorent qu'on doit donner des soins à de telles choses, et par conséquent les négligent par ignorance; ou qu'ils le font en sachant ce qu'on doit faire à cet égard? De même que les plus méprisables des hommes qui, connaissant qu'ils feraient mieux de se conduire autrement qu'ils ne le font, néanmoins persévèrent dans leur mauvaise conduite, ainsi les dieux se laisseraient dominer par l'attrait du plaisir ou par la crainte de la souffrance.

« Comment sortir de ce dilemme?

« Cependant nous avons reconnu que les choses humaines participent à la nature de l'âme, et que l'homme est le plus religieux de tous les animaux.

« Cela me semble évident.

« Nous avons dit que tous les animaux, mortels ou spirituels, entre lesquels nous compterons le ciel tout entier, étaient en la possession des dieux (27).

« Comment en serait-il autrement?

« Eh bien, qu'on dise donc que ces choses sont grandes ou petites à l'égard des dieux, toujours il sera inconvenant pour les dieux, dont nous sommes la possession, de nous négliger, quelque peu que ce soit; lorsqu'il est avéré que personne ne peut être plus susceptible de soins, ni meilleur qu'ils le sont. Examinons encore un autre point relativement aux dieux.

« Lequel?

« Je veux parler de la sensation et de l'action. N'est-il pas vrai que ces deux facultés sont innées et placées contradictoirement entre elles sous le rapport de la facilité et de la difficulté ?

« Comment dites-vous cela ?

« Le voici : voir et écouter les petites choses est beaucoup plus difficile que voir et écouter les grandes ; tandis que porter, manier, soigner les petites en volume et en quantité, est infiniment plus facile que non pas leurs contraires.

« Beaucoup en effet.

« Un médecin à qui l'on aurait ordonné de soigner l'ensemble, en ayant la volonté et le pouvoir, réussira-t-il suivant les apparences en s'attachant à guérir les grandes et nobles parties et en négligeant les moindres ?

« Nullement.

« Egalement pour les pilotes, les généraux d'armée, les économistes, certains politiques et autres du même genre ; rien ne prospérera pour chacun d'eux, s'ils s'occupent uniquement des grandes et importantes affaires, à l'exclusion des médiocres ; car les appareilleurs déclarent qu'on ne placerait pas bien les grandes pierres si l'on n'en intercalait de petites.

« Comment, en effet, cela se pourrait-il ?

« N'allons donc pas mettre Dieu au-dessous des ouvriers mortels, qui, plus ils excellent dans un art borné, plus ils apportent de soin à bien traiter leurs œuvres et à les rendre parfaites, autant dans les détails que dans l'ensemble. Et ne disons pas que Dieu, le plus habile artisan qui soit, ayant la volonté et le pouvoir de soigner ce qu'il entreprend (lors surtout que nous avons reconnu que les petites choses sont les plus faciles à bien faire) ; ainsi qu'un ouvrier lâche et peureux qui redoute la peine, ne s'en occupe nullement, pour vaquer exclusivement aux plus grandes.

« Gardons-nous, ô étranger ; d'admettre une opinion pareille à l'égard des dieux, nous ne saurions concevoir, en aucune sorte, une telle pensée, qui n'est ni pieuse ni vraie.

« Ne semble-t-il pas, que déjà depuis longtemps, j'ai amplement réfuté le contradicteur, qui se plaît à accuser les dieux d'insouciance ?

« Assurément.

« Quant à le forcer d'avouer lui-même par ses propres paroles qu'il a indûment soutenu cette doctrine, il faut pour cela recourir, à ce qu'il me semble, aux secrets de la magie et aux fables.

« Auxquelles ?

« Persuadons à ce jeune homme que tout a été ordonné par le surveillant du tout, pour la conservation et la perfection de cet ensemble, dont chaque partie, suivant son aptitude, souffre ou exécute ce qui lui est assigné. Il existe des chefs préposés à chacune de ses fractions, jusqu'à la plus petite mesure de souffrance ou d'action, qui achèvent le dernier terme de l'œuvre par la subdivision ; et dans ce nombre, une seule fraction, la vôtre, ô malheureux, quelque infiniment petite qu'elle soit, n'en tend pas moins vers le but commun. Et n'apercevez-vous pas que c'est pour procurer une existence heureuse à la vie générale, que tout engendrement particulier a lieu ; ce n'est pas à cause de vous qu'elle subsiste, mais vous subsistez à cause d'elle. Tout médecin, tout artisan expert dans son art, fait tout à cause du tout : dirigeant son intention vers ce qu'il y a de mieux pour la communauté de l'œuvre, il élabore la partie pour l'ensemble, et non l'ensemble pour la partie ; et tout votre mécontentement ne vient que de ce que vous ne concevez pas comment ce qu'il y a de mieux pour vous est d'être en même temps utile à l'existence universelle et à la vôtre, suivant le degré de puissance que vous exercez dans l'engendrement commun. Mais comme chaque âme enchaînée à un corps, tantôt à l'un, tantôt à l'autre, éprouve d'innombrables vicissitudes, tant de son fait que de celui des autres âmes, celui qui met en jeu les destinées, n'a rien de mieux à faire que de placer dans un meilleur lieu le meilleur caractère, dans un plus mauvais le plus mauvais, suivant ce qui est dû à chacun d'eux ; de manière à ce qu'ils obtiennent le sort qu'ils ont mérité.

« Comment dites-vous cela ?

« Voici comme je pense qu'on peut rendre raison pourquoi Dieu n'éprouve que faiblesse dans la surveillance de toutes choses. Si l'on se le figurait, ayant les regards toujours tendus sur

cet ensemble, le transformant sans cesse, comme animant l'eau par l'action du feu, et sans faire plusieurs choses d'une seule, ou une seule de plusieurs, s'immiscant dans la 1<sup>re</sup>, la 2<sup>e</sup> et la 3<sup>e</sup> générations; certes, les modifications de cet univers exigeraient des soins multipliés jusqu'à l'infini. Mais voici ce qu'a d'admirable la facilité avec laquelle il surveille le monde entier.

« Comment voulez-vous dire ?

« Dès que le roi (Βασιλεὺς) eut reconnu que toutes les actions émanaient de l'âme et renfermaient, entre elles, une grande vertu et une grande corruption, et qu'encore que l'âme et le corps ne fussent pas éternels, comme les Dieux reconnus par les lois, cependant, ils étaient indestructibles; (il n'y aurait, en effet, nulle génération d'animaux, si l'un de ces deux principes venait à se détruire); il considère comme bien de l'âme tout ce qui était de nature à l'augmenter et à la faire prospérer toujours; et comme mal, ce qui pouvait lui nuire. Dieu donc, ayant reconnu ces choses, il chercha un moyen par lequel, chacune des parties restant ce qu'elle était, il assurerait, avec la plus grande facilité et le plus grand avantage possible, le triomphe de la vertu et la défaite du vice. A cet effet, il a mis tout en œuvre pour que certaines qualités, se perpétuant et se maintenant dans la position et les lieux qui leur conviennent, concourussent au succès commun; tandis qu'il a abandonné, aux volontés de chacun de nous, les causes de l'engendrement des qualités de détails. Tels sont les désirs que nous formons : telle est la tournure différente de nos âmes : tels, ou peu s'en faut, sommes-nous tous tant que nous sommes, en général.

« Cela est assez vraisemblable.

« En conséquence, tous les corps qui possèdent une âme, ayant en eux leur cause de changement, sont soumis à la condition de changer; et dans les changements où ils sont entraînés, subissent l'ordre et la loi de la destinée. Cependant, moins ils changent de caractère, moins ils varient de position sur le sol où ils reposent. S'ils se livrent à des changements nombreux et à des injustices criantes, ils s'enfoncent dans les profondeurs de la terre, qu'on nomme enfers, ou hadès, ou enfin de tous les noms qui s'y rapportent; ils sont en proie à de violentes terreurs, à des rêves effrayants pendant leur vie, et lorsque les

liens de l'âme et du corps sont prêts à se dissoudre. Plus une âme grandit, soit en vice, soit en vertu, par l'effet de sa volonté, par l'aide des sociétés qu'elle fréquente, si c'est en vertu qu'elle excelle, mêlant la vertu divine à la sienne, elles'élève d'une manière surnaturelle, et déserte le lieu tout saint qu'elle habitait pour se réfugier dans un autre lieu meilleur. Si elle se dirige en sens contraire, c'est vers les régions opposées qu'elle transporte son existence. Telle est la justice des Dieux, maîtres de l'Olympe, ô enfant, et vous jeune homme, qui pensez que les Dieux ne prennent aucun soin de nous. C'est qu'en devenant plus méchants vous vous acheminez vers des âmes encore plus méchantes; au lieu qu'étant devenu meilleurs, vous vous avanceriez vers des âmes encore meilleures, pour qu'en vivant ou en mourant, de quelque manière que ce soit, vous éprouvassiez de vos semblables, et leur fissiez éprouver, tout ce qu'il convient qu'opèrent ou souffrent réciproquement des âmes semblables. Ni vous, ni nul être, quelque infortuné qu'il soit, ne pourra se vanter de triompher de la justice des Dieux. Ceux-ci l'ont fondée tellement au-dessus de toutes les justices, qu'on doit la craindre par-dessus toutes choses; car jamais elle ne vous perdra de vue. Quelque petit que vous soyez, vous vous plongerez, en vain, dans les abîmes de la terre pour vous y soustraire; à quelque élévation dans le ciel que vous puissiez atteindre par votre vol, vous ne lui échapperez pas: vous payerez toujours la peine attachée à votre conduite, soit que vous restiez ici, soit que vous pénétriez dans l'hadès, soit qu'enfin, vous vous transportiez dans un lieu plus sauvage encore (28). Le même raisonnement trouve son application à l'égard de ceux dont, en voyant l'élévation, d'obscurs qu'ils étaient, malgré les crimes et les actions honteuses dont ils se sont souillés, vous vous persuadez qu'ils ont passé de l'infortune au bonheur. C'est dans leurs actes que vous avez cru apercevoir, comme dans un miroir, que tous les Dieux ne prennent aucun soin des destinées humaines; parce que vous n'avez pas vu leur fin et vous ne comprenez pas en quoi une pareille existence peut contribuer au bien de l'ensemble. O vous, le plus généreux des hommes, comment ne sentez-vous pas qu'il vous importe de connaître ces vérités? Quiconque les ignore ne peut se faire

une idée juste, ni acquérir une notion vraie, sur ce qui fait le bonheur ou le malheur dans les destinées de cette vie. Si Clinias ici présent, et tout votre sénat parviennent à vous persuader qu'en parlant des Dieux, ainsi que vous le faites, vous ne savez ce que vous dites, c'est que Dieu serait venu puissamment à votre aide. S'il vous faut encore d'autres preuves, écoutez de quelle manière, pour peu que vous ayez de jugement, nous répondons à votre troisième objection. »

L'esprit de ces textes, sinon les paroles, se retrouve indiqué précédemment dans les oracles des Hébreux, de la manière la plus concise, pour renfermer toute la profondeur de la pensée, dans le moins de mots possibles. Ainsi : « Quelque petit que vous soyez, vous vous plongerez en vain dans les abîmes de la terre; à quelque élévation, dans le ciel, que vous puissiez atteindre par votre vol, » est parfaitement semblable à ce qui a été dit par David : « Où irai-je, en m'éloignant de votre esprit? où fuirai-je pour me soustraire à votre aspect? si je m'élève dans le ciel, vous y êtes; si je descends dans les enfers, vous y paraissez. Si je me revêtis d'ailes et que j'aie à habiter aux extrêmes limites de la mer, c'est votre main qui m'y conduira (a). »

Cet autre passage : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains (b). »

Ensuite Isaïe : « Dirigez vos yeux en haut, et voyez qui vous a montré toutes ces choses (c). »

Puis encore : « De la grandeur et de la beauté des créatures, on juge par analogie le créateur (d). »

Ajoutons encore : « Les choses invisibles de Dieu, depuis la création de l'univers, se découvrent par la pensée, dans les œuvres qu'il a faites : savoir, sa puissance infinie et sa divinité (e). »

Enfin : « Mon zèle contre les méchants s'est enflammé, en voyant la paix des pécheurs (f). »

Ne semble-t-il pas que Platon ait paraphrasé cette parole en disant : « Le même raisonnement trouve son application à l'é-

(a) Ecclésiaste, 13. 7. — (b) Esaiume, 49. 1. — (c) Isaïe, 46. 10. — (d) Sagesse de Salomon, 13. 5. — (e) St-Paul aux Romains, 1. 20. — (f) Psaume, 72. 5.

gard de ceux dont, en voyant l'élévation, d'obscurs qu'ils étaient auparavant, malgré les crimes et les actions honteuses dont ils se sont souillés, vous vous persuadez qu'ils ont passé de l'infortune au bonheur.»

Il en est de même de toutes les autres pensées, exprimées en termes semblables dans les livres des Hébreux, dont vous trouverez l'interprétation développée dans Platon : ils l'ont précédée de beaucoup. Si vous vouliez vous livrer à une recherche minutieuse de cette vérité, vous la trouveriez confirmée dans tous les écrits de ce peuple ; car je ne borne pas leurs discours aux seuls oracles de Moïse : j'y réunis tout ce qui a été dit par des hommes chéris de Dieu, venus après lui, soit prophètes, soit apôtres de notre Sauveur, dont la conformité des dogmes, avec les siens, leur donne droit à une égale dénomination.

## LIVRE TREIZIÈME.

### INTRODUCTION.

Puisque, dans les livres précédents, nous avons reconnu que la philosophie de Platon n'était, en très-grande partie, qu'une interprétation développée et transportée en langage grec, de Moïse et des discours sacrés des Hébreux, je vais pourquivre ma tâche, en ajoutant d'une part ce qui a été omis, et en répétant ce qui a déjà été dit par ceux qui ont traité ce sujet avant nous ; puis, en nous justifiant d'une attaque spécieuse qu'on pourrait nous faire si l'on venait à nous dire : Pourquoi donc, puisque vous avouez que Moïse et Platon sont d'accord dans leur philosophie, n'adoptez-vous pas celle de Platon, et préférez-vous celle de Moïse ? c'est le contraire que vous auriez dû faire ; car joignant à la parité de doctrine, d'être Grec, n'était-il pas convenable que Grec vous-même, vous donnassiez la préférence à Platon sur un barbare ? Mon respect pour le philosophe me rend circonspect sur la manière de réfuter cet

argument : j'en différerai en conséquence la réponse. Je vais citer d'abord ce que j'ai annoncé devoir examiner en premier lieu. Prenez donc et lisez l'opinion que ce même Platon professait à l'égard des théologiens et des poètes Grecs : voyez comment il réduisait à rien toutes les traditions concernant les dieux, en en faisant voir l'absurdité.

## ● CHAPITRE I<sup>er</sup>.

### COMMENT PLATON DÉMONTRAIT L'ABSURDITÉ DE LA THÉOLOGIE GRECQUE (a).

« Quant à dire et à connaître la génération des autres dieux, c'est au-dessus de nos forces. Croyons donc ceux qui ont parlé avant nous, puisqu'ils descendent, à ce qu'ils disent, des dieux eux-mêmes, et que certes, ils doivent avoir bien connu les auteurs de leurs jours. Il est impossible de refuser sa foi aux enfants des dieux ; quand bien même ils ne fourniraient pas des preuves plausibles de ce qu'ils avancent, nous devrions les croire par obéissance à la loi. En conséquence, admettons et déclarons, que la génération des dieux est telle qu'ils la disent.

« L'Océan et Tethys durent la naissance à la Terre et au Ciel : de ceux-ci sortirent Phorcys, Saturne et Rhéa, et tous ceux qui naquirent après eux : de Saturne et de Rhéa sont issus Jupiter, Junon, et tous ceux que nous reconnaissons tous pour leurs frères, puis enfin les autres descendants de ceux-ci. »

D'après ce système, on doit croire à toutes les fables concernant les dieux, à tous les poètes inventeurs de ces fables, comme descendants des dieux. Toutefois, cette recommandation, par laquelle il dit d'abord que les poètes sont les enfants des dieux, me paraît tenir de la dérision ; car les dieux dans ce cas, seraient des hommes dont la nature ressemblerait à celle de leurs progénitures. D'ailleurs, en poursuivant, il ne dissimule pas son envie de flétrir les théologiens du paganisme, qu'il dit fils des dieux, lorsqu'il ajoute : « Quand bien même,

(a) Tiré du *Timée*, p. 850 de Ficin, 40 de H. El., 444 et 446 livre II, 7 et XIII, 14.

ils parleraient sans fournir des preuves plausibles et nécessaires de ce qu'ils avancent. » Ce qu'il fait suivre de cette observation : « A ce qu'ils disent. » Ne semble-t-il pas se moquer, lorsqu'il déclare qu'il est impossible de refuser sa foi aux enfants des dieux ; et parler contre sa conviction, en disant qu'on doit les croire à cause des lois. Or, pour convaincre que telle était sa pensée, écoutez-le, lorsqu'à haute et intelligible voix, il attaque tous les théologiens à la fois, et les met en pièces dans l'Epinomide.

---

## CHAPITRE II.

### SUR LE MÊME SUJET (a).

« Ce sera une nécessité pour moi, de réformer à ce qu'il semble, d'après ce qui a été dit plus haut, la théogonie et la zoogonie, tellement défigurées par ceux qui nous ont précédés, lorsque nous aurons repris la suite des raisonnements déjà ébauchés contre les impies. »

« Dans le second livre de la République, il nous enseigne que c'est avec raison, qu'il repousse la théologie des premiers poètes. Je crois ce passage digne d'être rapporté en entier, pour faire voir en quels termes et avec quels sentiments il combat toutes les anciennes traditions dues aux poètes et aux théologiens, au sujet des dieux de la Grèce.

---

## CHAPITRE III.

### TIRÉ DU DEUXIÈME LIVRE DE LA RÉPUBLIQUE, SUR LE MÊME SUJET ET SUR CE QUE DIEU N'EST PAS CAUSE DU MAL (b).

« Dans les plus grandes fables, lui dis-je, nous retrouverons les moindres; car un seul et même type doit les signaler, et les grandes doivent exercer un pouvoir semblable à celui des petites. Ne le pensez-vous pas?

(a) Tirée de l'Epinomide, p. 700, de Ficin, 960 de H. Et.— (b) Platon. 2<sup>e</sup> de la Rép. p. 429 de Ficin, 377 de H. Et.

« Je le pense, en effet, lui répondis-je; mais je ne comprends pas quelles sont ces grandes fables, dont vous voulez parler.

« Ce sont celles, lui repartis-je, que nous tenons d'Hésiode, d'Homère et des autres poètes, lesquels, en composant des fables mensongères pour les hommes, les leur ont dites et les répètent encore.

« Mais quelles sont-elles, encore une fois, ces fables, me dit-il, et qu'avez-vous à leur reprocher ?

« Ce que je dois d'abord, et avant tout leur reprocher, continuai-je, c'est surtout de ne pas mentir dans un bon esprit :

« Qu'est-ce que cela veut dire ?

« Quand, par exemple, se proposant de nous tracer une image des Dieux ou des héros, dans un langage qui nous les dépeigne tels qu'ils sont, ils donnent une fausse idée de leur manière d'être, ainsi qu'un peintre qui ne saurait pas la ressemblance de ceux dont il entreprend de faire le portrait.

« Je conviens, dit-il, qu'on est fondé à leur adresser des reproches, en pareil cas. Mais comment dirons-nous qu'il en soit ainsi, et quelles sont ces fables ?

« D'abord, lui répondis-je, le plus grand mensonge, et qui tire le plus à conséquence, est celui par lequel Hésiode a dit qu'Uranus avait fait les actions qu'il lui attribue, lorsque Saturne le châtia. Quant à celles de Saturne et à la manière dont il en fut puni par son fils, quand bien mêmes elles seraient vraies, je ne pense pas qu'on eût dû les rapporter aussi librement à des gens sans jugement et dans la première fougue de la jeunesse. On aurait dû, avant tout, les tenir sous le sceau du secret, ou s'il était nécessaire de les divulguer, ce devait être sous la forme mystique, en sorte qu'elles fussent entendues par le plus petit nombre possible d'adeptes, qui dans ce cas auraient immolé, non pas un porc (1); mais quelque grande et introuvable victime, de manière à restreindre considérablement le nombre des auditeurs.

« Je conviens, reprit-il, que ces discours ont de graves conséquences.

« Tellement graves, ô Adimante, lui dis-je, qu'on ne doit jamais les faire entendre dans notre république. On ne devra jamais dire, en présence d'un jeune homme, qu'il n'est pas

étonnant de voir commettre les plus grands crimes, fût-ce même celui d'un fils qui châtierait un père coupable, avec la plus extrême violence; puisqu'il ne ferait que copier l'exemple qu'il tient des premiers et des plus grands des Dieux.

« Non, par Jupiter, interrompit-il, de semblables récits ne me semblent nullement utiles à faire.

« Ni cela non plus, continuai-je, à quelque prix que ce soit : savoir que les Dieux se font la guerre entre eux, qu'ils se dressent des embûches, et s'attaquent corps à corps. D'abord, parce que cela n'est pas vrai. Puis, parce que nous avons reconnu que ceux qui veillent aux destinées de l'état, doivent considérer comme la chose la plus hontense, de se livrer entre soi, et pour des causes légères, à des ressentiments implacables; tant s'en faut qu'on doive raconter les guerres des Dieux avec les géants, en nous donnant même des explications ornées de ces récits, aussi bien que toutes les inimitiés si nombreuses, si diverses des Dieux et des héros contre leurs proches et leurs alliés d'origine. Ce que nous devons dire, dès le principe, aux jeunes gens, ce qui doit leur être inculqué sans cesse par les vieillards des deux sexes et les hommes faits, si on doit leur persuader quelque chose, c'est qu'un citoyen ne doit jamais exercer d'inimitié contre son concitoyen. Ce sont de tels enseignements, que nous devons forcer les poètes à mettre en honneur. Les chaînes de Junon, la chute de Vulcain, précipité par son père, lorsqu'il voulait prendre la défense de sa mère maltraitée, et tous les combats des Dieux, qu'Homère a immortalisés dans son poème, doivent être bannis de notre cité; soit qu'on les chante allégoriquement, soit qu'on les rapporte sans allégorie.

« L'adolescent, en effet, n'est pas en état de juger ce qu'est une allégorie et ce qu'elle n'est pas; mais toutes les opinions qu'on se forme à cet âge sont celles dont on a plus de peine à déprendre et à purger son esprit. C'est pour cette raison qu'on doit tout mettre en œuvre pour que les premières instructions qui frappent leurs oreilles ne soient prises que dans la plus saine mythologie et n'inspirent que la vertu.

« Ce que vous dites là, reprit-il, est de la plus exacte raison; mais si l'on nous demandait quelles sont ces instructions, et de quelles fables elles émanent, que répondrions-nous? »

« Je vous l'ai déjà dit, Adimante, ni vous ni moi pour l'instant ne sommes poètes, nous ne sommes que fondateurs d'une république, et il suffit pour un tel rôle de savoir d'après quels modèles il doit être permis aux poètes de composer leurs fables ; et s'ils viennent à s'écarter de ces règles on doit leur interdire absolument de le faire. Pour nous, il ne nous convient pas d'être poètes.

« Vous avez bien raison, dit-il ; mais ce que vous dites, qui doit servir de modèle en parlant des dieux, comment le définissez-vous ?

Ces modèles, repartis-je, doivent être semblables à Dieu, et quiconque veut le chanter, soit dans l'épopée, soit dans la poésie lyrique, soit même dans la tragédie, doit toujours se référer à ce modèle.

« Il le doit en effet, dit-il.

« Ainsi, Dieu est bon par excellence, il faut donc le montrer tel.

« Comment cela ne serait-il pas ?

« Cependant il est de fait que rien de ce qui est bon ne peut chercher à nuire. N'est-il pas vrai ?

« Il ne me semble pas qu'il en puisse être autrement.

« Ce qui ne cherche pas à nuire ne nuit pas.

« Aucunement.

« Ce qui ne nuit pas ne fait aucun mal.

« Cela ne se peut.

« Conséquemment ce qui ne fait aucun mal, ne saurait être la cause qu'un mal se fasse.

« Comment cela se pourrait-il ?

« Mais quoi ! le bon est-il utile ?

« Oui certainement.

« Il est donc cause du bien qui se fait ?

« C'est la vérité.

« Le bon n'est donc pas cause de toute chose, il l'est seulement de tout ce qui est bien, comme il reste étranger au principe du mal.

« Absolument.

« Ainsi donc, lui dis-je, Dieu, par cela qu'il est bon, ne sera pas la cause de tout ce qui existe, comme le vulgaire le sou-

tient : il sera cause pour les hommes d'un petit nombre d'effets et restera étranger au plus grand nombre, attendu que, pour nous, les bonnes choses sont en moindre quantité que les mauvaises. Nous n'avons pas besoin de chercher une autre cause des bonnes choses, que Dieu; comme nous devons en chercher de tout autres, des mauvaises; et non pas Dieu.

« Vous me paraissez parler avec la plus exacte vérité.

« On ne doit donc admettre ni d'Homère, ni d'aucun autre poète, cette offense qu'il s'est permise envers les dieux, en disant d'une manière insensée : « que sur le pavé de Jupiter (a) deux tonneaux reposent qui contiennent nos destinées : l'un, les bonnes, l'autre, les mauvaises, et qu'à celui-ci Jupiter ayant fait les mélanges des deux sorts, puise tantôt dans les bons, tantôt dans les mauvais; tandis qu'à tel autre, donnant sans mélange les mauvaises destinées, la cruelle Boubrostitis le poursuit sur la terre sacrée. » Ce n'est pas comme ordonnateur des biens ni des maux (b) que Jupiter se montre à nous. Si l'on soutient que c'est à lui ou à Minerve qu'on doit attribuer la violation de la foi jurée et la rupture de la trêve dont Pandare (c) s'est rendu coupable, nous ne saurions y donner notre assentiment. Nous n'admettrons pas non plus la dispute des dieux, ni le jugement prononcé par Thémis et Jupiter; nous ne consentirons pas davantage à ce qu'on permette aux jeunes gens d'écouter ces vers d'Eschyle : « que Dieu fait naître des causes parmi les mortels lorsqu'il veut détruire une famille de fond en comble. » Si l'on consacrait la poésie à exprimer les pensées renfermées dans ces iambes, en retraçant les malheurs de Niobé, ceux des Pélopidés, les destins de Troie, ou tout autre pareil; ou l'on devrait empêcher de dire qu'ils sont l'œuvre de Dieu, ou s'ils procèdent de lui, il faudra s'efforcer à rendre une raison à peu près semblable à celle que nous cherchons : on dira que Dieu, ne faisant que des choses justes et bonnes, ces adversités ont dû être utiles comme corrections à ceux qui les ont éprouvées. Mais représenter comme des infortunés ceux qui sont punis, en affirmant que c'est Dieu qui avait fait ces choses, voilà ce qu'on ne peut permettre à aucun poète de dire.

(a) *Iliad.* G, v. 227. — (b) *Iliad.* T. v. 224. — (c) *Iliad.* A. v. 32.

« Si l'on déclarait que ces mêmes hommes, en tant qu'ils étaient malheureux, avaient encouru le châtement; et que de méchants, ils étaient devenus meilleurs, sous l'étreinte des souffrances que Dieu leur avait envoyées : voilà ce qu'on peut permettre de dire. Mais prétendre que Dieu ait été pour qui que ce soit, l'auteur de ses infortunes, lorsqu'il est la bonté même : voilà des principes qu'on doit combattre par tous les moyens. Personne ne doit les produire dans votre cité, si elle est soumise à de bonnes lois : personne ne doit les entendre, fût-il jeune ou vieux, fussent-ils exprimés en vers ou en prose; car si on les proclamait, non-seulement on profanerait la sainteté du langage; mais en même temps que ces doctrines ne sauraient être utiles, elles seraient contradictoires, se détruisant elles-mêmes.

« J'unis mon suffrage au vôtre pour qu'on fasse une telle loi, me répondit-il; et ce que vous dites-là me plaît fort.

« Voilà donc une des lois fondamentales concernant les Dieux, lui dis-je. Par elle, les orateurs comme les poètes, seront astreints à dire que Dieu n'est pas cause de tout ce qui se fait, mais seulement du bien.

Ce sera très-bien comme cela. Quelle sera la seconde?

« Ce sera celle-ci : Pourriez-vous croire que Dieu soit un prestigiateur qui, comme s'il sortait d'une cachette, se montre tantôt sous une forme, tantôt sous une autre; par moment restant le même, dans d'autres, variant son aspect sous une grande multiplicité de transformations; nous abusant alors, et nous faisant croire de lui de telles choses, tandis qu'en d'autres conjonctures, il reste dans sa simplicité, et sans sortir le moins du monde de sa manière d'être?

« Je ne puis maintenant vous rien dire à cet égard, me répondit-il.

« Mais quoi encore? n'y a-t-il pas nécessité d'admettre que si quelqu'un sort quelquefois de sa propre nature, c'est par sa vertu ou celle d'un autre, que ce changement s'opère en lui?

« C'est de toute nécessité.

Ainsi donc, les changements et la mobilité de formes occasionnés par les causes extérieures, atteignent le moins possible ce qu'il y a de plus parfait dans les êtres, citons pour le corps,

l'action des aliments, des boissons, et des travaux auxquels il se livre ; pour les plantes, la contorsion causée par la force des vents et toutes les impressions dû dehors : aucune de ces choses n'altère en eux les organes vitaux les plus robustes.

« Comment cela pourrait-il être ?

« Or, l'âme étant la partie la plus mâle et la plus intelligente, il ne se peut qu'une impulsion externe la trouble et la modifie.

« Assurément.

« Mais même à ne considérer que les choses aggrégatives, telles que les meubles, les édifices, les vêtements, n'est-il pas vrai, d'après le même raisonnement, que lorsqu'elles ont été élaborées avec soin, elles sont dans les meilleures conditions d'ensemble, elles éprouvent la moindre influence possible du temps et des autres agents de destruction.

« Cela est vrai.

« Ainsi, tout ce qui a les données d'existence les plus parfaites, soit comme effet naturel ou artificiel, soit comme dû à la réunion de ces deux causes, est aussi ce qui reçoit la moindre modification possible des autres.

« Cela me paraît exact.

« Cependant, Dieu et ses attributs, sont de toutes les choses les plus excellentes.

« Comment en serait-il autrement ?

« Il s'en suit donc que Dieu doit, moins qu'aucun être, avoir une grande multiplicité de formes.

« Bien moins, sans contredit.

« Serait-ce donc lui qui se métamorphoserait et se changerait lui-même ?

« Cela est évident ; si, en effet, il éprouve des changements.

« Est-ce en mieux et en plus beau, ou en pire et en plus laid qu'il se change ?

« Il est indispensable que ce soit pour être pire, si toutefois il change ; car jamais nous n'accorderons que Dieu soit en défaut sous le rapport de la beauté et de la vertu.

« Vous parlez avec la plus grande rectitude, lui répondis-je. Les choses étant telles, vous semble-t-il concevable, ô Adimante, que qui que ce soit des dieux ou des hommes puisse ve

lontainement se rendre pire qu'il n'est, sous un rapport quelconque ?

« C'est impossible, me dit-il.

« Il l'est donc, ajoutai-je, que Dieu veuille se changer. D'après toutes les vraisemblances, étant ce qu'il y a de plus beau et de plus parfait, chacun des Dieux met tout en œuvre pour persévérer dans sa simple et première forme.

« Cela me paraît, répondit-il ; de la plus absolue nécessité.

« Qu'aucun poète ne vienne donc nous dire, ô mon ami, « que les Dieux (a) ressemblant à des étrangers de divers pays, et se travestissant sous toutes les formes, parcourent les villes ; » que personne ne vienne dire des choses fausses de Protée ni de Thetis ; que soit dans les tragédies, soit dans tout autre genre de poème, personne n'introduise Junon sous la forme d'une prêtresse, venant recueillir les largesses des enfants magnifiques du fleuve Inachus qui arrose l'Argolide ; qu'on cesse de nous abuser par une foule de mensonges de ce genre ; que les mères, par une crédulité aveugle, n'effrayent plus leurs enfants, en leur racontant des fables méchamment inventées, dans lesquelles elles leur représentent certains dieux, comme rôdant pendant la nuit, sous le masque de nombreux étrangers de tout pays ; de peur qu'elles n'unissent au blasphème envers les dieux, le tort d'inspirer à leurs enfants de fausses terreurs.

« Non certes, s'écria-t-il.

« Mais ne se pourrait-il pas, lui repartis-je, que les Dieux, étant eux-mêmes et par essence immuables, nous fissent croire cependant qu'ils revêtissent ces formes bizarres pour nous tromper et nous entretenir dans l'illusion ?

« Peut-être, répondit-il.

« Mais quoi, lui répliquai-je, se pourrait-il que Dieu voulût user de mensonge, soit en parole, soit en action, en nous faisant apparaître des fantômes ?

« Je n'en sais rien, dit-il.

« Quoi, vous ne savez pas, répondis-je, que le mensonge, dans toute sa nudité, on peut le dire, est également en horreur à tous les Dieux et à tous les hommes.

« Comment dites-vous cela, m'observa-t-il ?

(a) Homère, *Odyssée*, V. P. 488.

« Le voici, lui dis-je : c'est que se mentir à soi-même, dans ce qu'on a de plus relevé, et pour les questions les plus importantes, c'est un acte que non-seulement on ne commettra pas de gaité de cœur, mais qu'on redoutera, par-dessus toutes choses, de se voir imputé.

« Je ne comprends pas bien, dit-il, où vous en voulez venir.

« Croiriez-vous donc, repris-je, que je prends un ton trop solennel (2), en soutenant que tous les hommes ont la plus grande aversion pour laisser leur âme mentir, ou admettre qu'on lui mente, sur l'essence véritable des choses ; et pour la laisser plongée dans une telle ignorance, que le mensonge s'identifie avec elle, et en prenne possession. Or, s'il en est ainsi, ne doivent-ils pas haïr cette disposition dans un être tel que Dieu ?

« Au plus haut point, me répliqua-t-il.

« Or, qui mériterait plus le nom de mensonge, que ce dont je viens de parler : l'ignorance de la vérité, qu'on altère, telle qu'elle est dans l'âme ? Car celle qui se manifeste par le discours n'est que l'image de ce qui se passe dans l'âme. C'est une empreinte, faite après coup, qui n'est pas un pur mensonge. N'est-il pas ainsi ?

« Oui, tout à fait.

« Le mensonge, pris dans sa nature, est donc non-seulement abhorré des Dieux, mais des hommes.

« Cela me paraît ainsi.

« Mais quoi ! le mensonge qui ne réside que dans les paroles, peut-il être quelquefois assez utile pour ne pas encourir notre haine ? N'est-ce pas lorsqu'on l'emploie contre les ennemis, ou contre quelques-uns de ceux qu'on nomme amis, quand, par fureur ou par manie, ils essayent de faire quelque mal ? Alors, pour les en détourner, le mensonge est salutaire, comme remède. Egalement, dans les mythologies dont nous parlions tout à l'heure, par l'ignorance où nous sommes des choses anciennes, en donnant au mensonge la ressemblance de la vérité, ne ferons-nous pas une chose éminemment utile ?

« Les choses sont telles que vous le dites, répondit-il.

« Mais en Dieu, à quoi le mensonge peut-il être utile ? Serait-ce parce qu'il ignorerait les choses anciennes, ou qu'il voudrait donner à l'erreur une apparence de vérité ?

« Cela serait ridicule à penser, dit-il.

« Ce n'est donc pas en Dieu que le poète peut user de mensonge.

« Cela ne me semble pas possible.

« Serait-ce par la crainte des ennemis qu'il emploierait le mensonge ?

« Il s'en faut de tout.

« Serait-ce à cause de l'idiotisme ou de la démence de ceux qui lui sont dévoués ?

« Mais l'on ne peut supposer que Dieu chérisse des êtres stupides ou en démence.

« Il n'y a donc pas de motif pour lequel Dieu mentirait.

« Il n'y en a point.

« La nature des Démons et celle des Dieux ont donc le mensonge en aversion.

« Tout à fait, répliqua-t-il.

« Il s'en suit que Dieu est entièrement simple et vrai dans ses œuvres, comme dans ses discours : il ne se transforme point, n'abuse point les autres, soit par des visions, soit par des paroles, soit par des prodiges, soit par des songes, vrais ou faux, qu'il leur envoie.

« Ce que vous dites-là, répondit-il, me paraît aussi fondé qu'à vous.

« Vous m'accorderez donc ce second type de la loi, pour ce qu'on peut dire ou célébrer en poésie, en parlant des dieux : savoir, qu'ils n'usent point de magie, en altérant leur manière d'être; qu'ils n'ont recours au mensonge, ni en paroles, ni en actions, pour nous égarer.

« Je l'accorde.

« En louant donc, dans Homère, beaucoup d'autres morceaux, nous ne pourrons pas donner d'éloges à l'envoi du songe que Jupiter fait à Agamemnon. Nous n'applaudirons pas non plus à Eschyle, lorsqu'il fait parler Thetis sur ce qu'Apollon avait chanté dans la célébration de ses noces.

« Il avait donné en partage à mon heureuse maternité l'absence des maladies et la félicité des bienheureux. En disant ces choses, Pœon prédisait à mes enfants un bonheur digne des Dieux, et dilatait mon âme. J'espérais que la bouche divine de

Phœbus était la source intarissable de l'art prophétique : et celui-là même qui a prononcé ces oracles est celui qui donne la mort à mon fils (3).

« Celui qui s'exprime ainsi sur le compte des Dieux excite notre indignation, et nous ne lui donnerons pas le droit de former des chœurs : nous ne permettrons pas que des hommes chargés de l'éducation de la jeunesse, lui inculquent ces doctrines ; si nous voulons trouver en elle des conservateurs de la patrie, qui fassent éclater leur piété envers les dieux, et soient divins autant qu'il est permis à l'homme de le devenir.

« Je vous accorde sans réserve, me dit-il, ces types pour les lois que nous devons faire. »

Voilà en quels termes Platon s'énonce ; mais vous ne trouverez nulle part dans toute l'Écriture des Hébreux, des fables honteuses semblables aux mythologies de la Grèce, non seulement à l'égard du Dieu suprême, mais en parlant des anges divins qui l'entourent, pas même au sujet des hommes qu'il a chéris. Ce type ou cette règle que Platon établit, que Dieu étant bon ; tout ce qui émane de lui porte le même caractère, s'y retrouve partout. Aussi, l'admirable prophète Moïse ajoute-t-il au récit de chaque création particulière : « Et Dieu vit que cela était bon. » Puis en les récapitulant toutes, il applique la même formule à l'ensemble : « Et Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et il les reconnut bonnes par excellence.

« C'est un dogme constant chez les Hébreux, que Dieu ne peut être cause d'aucun mal. Si donc il n'a pas fait la mort, c'est qu'il ne se plaît pas à la destruction des êtres animés. Il avait créé l'univers pour qu'il continuât toujours d'être : les origines de cet univers étaient conservatrices ; ce fut par l'envie du diable que la mort est entrée dans le monde (a). » Aussi le prophète fait-il intervenir Dieu lui-même, adressant ce langage à celui qui s'était perverti par son propre choix : « Je vous ai planté comme une vigne féconde, toute de bon plant : comment se fait-il que vous ayez tourné à l'amertume comme une vigne sauvage (b) ?

« Si cette Écriture dit quelquefois que les maux qui arrivent

(a) Sagesse, 2. 21. — (b) Jérémie, 2. 21.

aux hommes vicieux viennent de Dieu, c'est par figure, et pour signifier que les maux que Dieu, dans sa bonté, inflige à ceux qui les ont mérités, ne sont pas pour leur perte, mais au contraire pour leur utilité et pour leur correction. C'est comme si un médecin passait pour créer le mal des malades, lorsque, pour leur salut, il leur présente des remèdes douloureux ou acerbes. Aussi, lorsque, dans l'Écriture sainte, il est dit que les maux qui affligent les hommes leur sont envoyés par Dieu, on doit recourir à ce qu'a dit Platon, que Dieu n'avait fait que des choses justes et bonnes, et que s'il a fait ressentir à ceux qui le méritent, des afflictions, que les hommes considèrent comme adversités, ç'a été pour qu'ils tirassent avantage de leurs châtimens. Ce n'est pas Platon seul qui le veut ainsi. L'Écriture des Hébreux dit également : « Que le Seigneur châtie ceux qu'il aime : il frappe de verges tout fils qui lui est cher (a). » Mais soutenir qu'il sont malheureux, parce qu'ils ont besoin de châtiment, et que c'est Dieu qui en est cause : voilà ce qu'on ne doit permettre à aucun poète de dire. Tout ce qu'on peut tolérer, c'est de dire que les méchants sont à plaindre, parce qu'ils ont besoin de châtimens, et qu'en leur en infligeant, Dieu se montre bienfaisant à leur égard. On doit donc s'opposer de toutes ses forces à ce que l'on vienne dire que Dieu est, pour qui que ce soit, cause du mal ; puisqu'il est la bonté même. Quant à ce que Dieu n'admet point de changement, la prophétie des Hébreux le lui fait déclarer par sa propre bouche : « Parce que je suis votre Dieu et que je ne change pas (b). » David s'écrie dans ses liturgies : Tous ils vieilliront comme un vêtement, vous vous en enveloppez comme d'un manteau, et ils changeront. Pour vous, vous êtes toujours le même, et vos années n'auront point de terme (c). » Si dans certains passages, ils font parler Dieu, le faisant apparaître sous la forme et avec les manières d'un homme, on doit dire que cela n'a aucune similitude avec les fables de Protée, de Thetis, de Junon, dans la mythologie des Grecs, ni avec cette fiction que les dieux rôdent la nuit en prenant la figure de beaucoup d'animaux étranges. Les Écritures des Hébreux in-

(a) Épître aux Hébreux, 12. 6. — (b) Malachie, 3. 6. — (c) Ps. 104, 27.

troduisent aussi le Verbe de Dieu, se manifestant aux hommes; mais c'est de même que Platon a dit, pour le bien de ses amis, lorsque, par démence ou idiotisme, ils entreprennent des actions mauvaises; on doit, afin de les en détourner, employer comme un remède salutaire l'intervention de Dieu parmi les hommes. Et puisqu'il est constant qu'il n'y a point sur la terre de race d'animaux plus chère à Dieu que celle de l'homme: (elle lui est, en effet, unie par un rapport d'origine et de confraternité par le Verbe de Dieu, d'après lequel notre âme a été créée, donnée naturellement de la raison); il était rationnel que le Verbe céleste prenant soin d'un animal qu'il aime, vînt procurer la guérison de toute cette espèce, lorsqu'un délire furieux et un mal exorbitant s'étaient emparés d'elle, à ce point, qu'elle ne connaissait plus Dieu qui est son père; qu'elle avait perdu la notion de la nature spirituelle à laquelle elle est affiliée; qu'elle niait la Providence divine qui conserve toute la création; qu'enfin, elle en était presque venue à la dégénération de la brute. Voilà la cause pour laquelle, comme Sauveur et comme médecin, le Verbe est venu habiter parmi nous, sans cependant sortir de sa nature divine, et sans tromper les regards par une fiction mensongère; conservant en lui ces deux réalités, d'être visible et invisible tout à la fois. D'une part, il se laissait voir comme un véritable homme; de l'autre, c'était le Verbe de Dieu, exempt d'imposture, et n'absorbant pas les sens de ceux qui le voyaient. Platon ayant dit qu'il lui paraissait que la divinité n'admettait pas le mensonge; nous dirons que le Verbe de Dieu étant essentiellement simple et vrai en action comme en parole, « ne se travestit point, ne trompe pas les autres, soit par les visions, soit par les discours, soit par des émissions de prodiges, soit par des songes vrais ou fallacieux. » C'est comme médecin des âmes raisonnables, c'est en vue du salut de toute la race humaine, dont il avait entrepris la tâche, qu'il a réellement et non fictivement exécuté ses œuvres, nous donnant à tous l'amour et le retour sincère à son père par la science de la divinité, et par le véritable culte qu'il nous a enseignés.

Nous bornerons là nos propres réflexions, et nous concluons par ces mots du philosophe, qui nous semblent excel-

lents à l'égard de ceux qui parlent autrement que nous : « nous nous irriterons, et nous ne tolérerons pas qu'ils forment des chœurs, nous ne permettrons pas qu'on les charge d'être instituteurs de la jeunesse, dans laquelle nous devons trouver des conservateurs de la patrie, des hommes zélés pour le service de Dieu, et divins autant qu'on peut l'être. »

#### CHAPITRE IV.

LES RÉCITS CONCERNANT LES DIEUX DE LA GRÈCE NE RENFERMENT QUE DES FABLES MONTEUSES AUXQUELLES SOCRATE AYANT REFUSÉ DE CROIRE, IL FUT MIS À MORT PAR LES ATHÉNIENS.

« Ces hommes sont unanimes (a), dans l'opinion que Jupiter est le plus parfait et le plus juste de tous les dieux, et ils conviennent en même temps qu'il a enchaîné son père, parce que, contre toute justice, il avait dévoré ses propres enfants, et celui-ci avait déjà châtré le sien pour d'autres faits pareils. Eh bien, ne s'offensent-ils pas parce que je poursuis en justice mon père, lorsqu'il a commis une action injuste ? Voilà comme ils sont en contradiction avec eux-mêmes, lorsqu'ils parlent des Dieux et de moi.

« N'est-ce pas justement, ô Eutyphron, la raison pour laquelle je suis moi-même traduit en justice ? savoir que je repousse avec indignation de pareils récits sur le compte des Dieux lorsque je les entends débiter, et c'est pourquoi on préfère me traiter en coupable. Maintenant si, versé comme vous l'êtes dans ces matières, vous partagez l'opinion commune, il y aura bien nécessité de ma part que je me rende ; que pourrais-je dire en effet pour ma défense, quand j'avoue que je suis de la plus parfaite ignorance à ce sujet ? cependant dites-moi, par Jupiter Philius, pensez-vous sincèrement que les choses se sont passées de la sorte ?

« Il y en a eu de bien plus surprenantes dont le peuple n'a point connaissance, ô Socrate.

(a) Tiré de l'Eutyphron, p. 49 de Ficin, 5 de H. Et.

« Vous croyez donc aussi que réellement les Dieux se sont fait la guerre, qu'il y a entre eux des inimitiés violentes, des combats singuliers, et beaucoup d'autres choses semblables que nous apprenons par les poètes, qui nous sont retracées par les bons peintres, dans les tableaux dont nos temples sont ornés, et que nous représente, par les nombreuses broderies dont il est rempli, le voile qu'aux grandes Panathénées on porte à l'Acropolis. Disons-nous, ô Euthyphron, que ces choses sont véritables?

« Non seulement, ô Socrate, ces choses; mais comme je le disais tout à l'heure, bien d'autres encore qui ont rapport aux Dieux, que je vous raconterai si vous le voulez. Je suis bien sûr qu'en les entendant vous serez frappé d'étonnement. »

Ce passage est pris dans l'Enthyphron de Platon. Toutefois Numénus explique la pensée du philosophe dans son livre sur les mystères contenus dans Platon (4). Voici en quels termes :

---

#### CHAPITRE V.

TIRÉ DE NUMÉNIUS DANS L'ÉCRIT DES MYSTÈRES CONTENUS DANS PLATON,  
SUR LE MÊME SUJET.

« Si Platon, après avoir conçu le projet d'écrire sur la théologie des Athéniens, a été rebuté en l'étudiant et l'a accusée de nous offrir les dissensions des dieux entre eux, les incestes des parents avec leurs enfants, les pères dévorant leurs fils, ceux-ci tirant vengeance des premiers, les frères et les sœurs se châtiant mutuellement, et plusieurs récits pareils; si, dis-je, Platon en traitant de cette science, a ouvertement dénoncé de semblables enseignements, il me semble qu'il a donné un ample sujet aux Athéniens de se montrer encore une fois atroces, en le faisant périr, comme ils avaient fait mourir Socrate; mais comme il préférerait dire la vérité même aux dépens de sa vie, il découvrit un moyen de vivre et de proclamer, en toute sûreté, la vérité, ce fut de présenter les Athéniens sous le masque d'Euthyphron, personnage arrogant et stupide, mauvais théologien, s'il en fut: il lui donne

pour interlocuteur le même Socrate, parlant sur le même sujet et de la même manière qu'il avait accoutumé de le faire avec chacun de ses auditeurs. »

---

## CHAPITRE VI.

QUE L'ON NE DOIT PAS ADHÉRER AUX OPINIONS DE LA MULTITUDE, NI SE DÉPARTIR DE SA PROPRE FAÇON DE PENSER, MÊME PAR LA CRAINTE DE LA MORT.

« O mon cher Criton, votre projet serait bien digne d'être pris en grande considération, s'il était conforme à la rectitude du devoir; mais s'il lui est contraire, on doit d'autant plus y renoncer, qu'il présente plus de difficulté. Nous devons d'abord examiner si ce que vous proposez est admissible ou non; car ce n'est pas aujourd'hui seulement, mais pendant toute ma vie, que je me suis tracé un plan de conduite tel que je ne cédaïsse à aucun autre motif de persuasion qu'à la raison, qui après avoir été mûrement pesée, m'a semblé la meilleure. Or, je ne puis maintenant rétracter tous les discours que j'ai prononcés dans mes années passées, parce que ma destinée est devenue telle, et ces doctrines me semblent presque aussi fondées que jamais: j'ai pour elles le même respect, la même estime que précédemment, et si nous n'avons rien de mieux à dire sur ce sujet dans la circonstance actuelle que ce qui a été dit, sachez bien que vous ne me ferez pas consentir à vos propositions; quand bien même on me ferait apparaître la puissance de la multitude, plus terrible encore qu'elle ne l'est réellement, comme les spectres dont on épouvante les enfants, traînant à sa suite des chaînes, des supplices et des confiscations de biens. Comment nous y prendrons-nous pour considérer ces choses avec la plus grande impassibilité? ce sera d'abord, si nous résumons tout ce que vous venez de dire sur les opinions d'une part et d'autre, pour discerner celle qui est sagement pensée, parce qu'il en est auxquelles on doit condescendre et d'autres auxquelles on doit résister. Puis, si ce qui, avant

(a) Tiré du Criton, p. 301 de Ficlin, 46 de H. Et.

que je dusse mourir, paraissait bien dit, se montre maintenant sous un jour tel, qu'on doit croire que ce n'était qu'un langage oratoire, qu'un jeu d'esprit, qu'une futilité. C'est avec vous, mon cher Criton, que je désire me livrer à cet examen pour voir si ce que je disais alors me semblera tant soit peu différent depuis que ma position est changée, ou s'il est toujours de même; si nous n'en tiendrons aucun compte, ou si nous nous y soumettrons. Nous disions donc, autant que je puis m'en rappeler, chaque fois que nous parlions sérieusement, ce que je viens de répéter : savoir, que de toutes les opinions que les hommes professent, il en est dont on doit faire le plus grand cas, et d'autres pour lesquelles on ne doit avoir aucune estime. Cela ne vous semble-t-il pas, au nom des dieux, Criton, parfaitement bien dit? Et vous dans la situation où vous êtes, qui vous exempte de la crainte de subir demain la mort, autant qu'on peut le conjecturer; pourriez-vous vous laisser égarer par la circonstance fâcheuse que je subis maintenant? examinez donc. Cette proposition ne vous semble-t-elle pas parfaitement juste, qu'on ne doit pas donner son estime à toutes les opinions humaines, principalement à celles qui proviennent de tous les hommes; mais à celles qui émanent de ceux-ci, et non pas à celles qui émanent de ceux-là? pensez-vous que cette manière de parler soit bonne?

« Cela est très juste.

« On doit donc estimer les opinions qui sont bonnes, et réprouver les mauvaises.

« Assurément.

« Les bonnes sont dues aux hommes prudents, et les mauvaises à ceux qui sont dénués de jugement.

« Comment en serait-il autrement?

« Voyons donc à propos de quoi nous avons établi cette doctrine. Un homme qui fréquente le gymnase pour en suivre avec zèle les exercices, doit-il appliquer son esprit à tous les éloges, à toutes les censures, en un mot à toutes les observations qu'on lui adresse indistinctement, ou seulement à celles d'un juge habile, soit médecin, soit directeur du gymnase?

« A celui-là seul.

« Il ne doit donc redouter le blâme ou accueillir avec joie

la louange que de ce seul individu, et non ce qui vient de la multitude.

« Cela est clair.

« C'est donc d'après les conseils du gymnasiarque, comme en sachant plus que tous les autres, qu'il doit se gouverner dans la pratique de la gymnastique et dans le régime à suivre pour les aliments et les boissons.

« Cela doit être.

« Soit. Eh bien, il ne pourrait donc que se trouver mal de désobéir à celui-là seulement, de mépriser ses conseils, de ne tenir aucun compte de ses éloges, en réservant toute son estime pour les avis du plus grand nombre qui ne connaît rien à cet art.

« Comment n'en serait-il pas ainsi ?

« Mais quel est ce mal et jusqu'où s'étend-il ? quelle partie de celui qui désobéit en est affectée ?

« Evidemment le corps ; c'est lui qui en reçoit le dommage.

« Vous avez raison, ô Criton ; mais n'en est-il pas de même dans toutes les autres disciplines, sans que nous ayons besoin de les parcourir l'une après l'autre ? Toutefois, pour en venir à la considération des choses justes et injustes, honteuses et vertueuses, bonnes et mauvaises, dont l'étude nous occupe en ce moment, est-ce à l'opinion de la multitude que nous devons déférer, par la crainte de ses jugements, ou à celle d'un seul juge ; s'il en est un qui soit versé dans cette connaissance : opinion que nous devons respecter et craindre plus que celle de tous les autres : opinion à laquelle nous devons rendre hommage pour ne pas anéantir ou, du moins, pour ne pas atténuer ce qui, en nous, se perfectionne par la justice et se perd par l'injustice ? ou bien ne faites-vous aucun cas de ces réflexions ?

« Je pense comme vous, Socrate.

« Soit donc ; si, en cédant à l'opinion de ceux qui n'y entendent rien, je venais à perdre ce qu'un régime hygiénique aurait fortifié et ce que l'état maladif ruine, pourrais-je vivre ; lorsque j'aurais détruit le principe vital qui réside en moi ? Cependant, ce n'est que le corps dont il s'agit ici, n'est-ce pas ?

« Oui.

« Je ne pourrais donc pas continuer d'exister avec un corps infirme et usé ? »

« Nullement. »

Eh quoi ! je pourrais vivre en ayant détruit en moi ce que l'injustice éteint, ce que la justice augmente ! est-ce que nous considérerions comme plus méprisable que le corps cette portion de notre être, quelle qu'elle soit, où dominent le juste et l'injuste ?

« Non, assurément. »

« N'est-elle pas la plus précieuse dans notre organisme ? »

« Incontestablement. »

« Nous ne devons donc pas, ô mon meilleur ami, nous préoccuper beaucoup de ce que diront de nous les hommes qui composent la multitude, mais de celui seul qui connaît à fond ce qu'il y a de juste et d'injuste dans les actions, et ce seul est la vérité elle-même. Ainsi, premièrement, vous avez mal entamé cette discussion en disant que nous devons accorder quelque attention à l'opinion du grand nombre sur les questions de juste, de bon et d'honnête, ainsi que sur leurs contraires. »

Le Verbe notre Sauveur a dit : « Vous cherchez la gloire qui vient des hommes et ne cherchez pas celle qui vient d'un seul (a). »

C'est la cause pour laquelle, dans les exercices de la piété, nous nous conduisons sagement, en ne recherchant pas ce que les hommes diront de nous ; mais ce que veut le Verbe unique de Dieu, que nous devons continuer d'honorer, lorsqu'une fois nous nous sommes attachés à lui par une détermination réfléchie ; comme nous l'avons fait dans le principe, sans revêtir sur nous pas ; quand bien même on nous ferait apparaître, ainsi qu'à des enfants, les fantômes effrayants de la puissance populaire. Tels ont été, parmi les anciens Hébreux, les hommes qui se sont illustrés par le martyre.

(a) Ev. S. Jean. 8. 44. Le texte gros porte : « de Dieu seul. »

## CHAPITRE VII.

QU'ON NE DOIT PAS ATTAQUER CEUX QUI SE PRÉPARENT A DES ACTES  
INJUSTES ENVERS NOUS (a).

« Disons-nous qu'on ne doit commettre volontairement, aucune injustice, de quelque manière que ce soit; ou bien, qu'il est des manières permises d'en commettre et des manières qui ne le sont pas; autrement, qu'il n'est jamais bonnête, ni bien, d'en commettre, comme cela a déjà été souvent convenu, précédemment, entre nous, et récemment encore, dans ce que je viens de dire; ou enfin, tous ces aveux antérieurs sont-ils mis en doute depuis ce petit nombre de jours? Se pourrait-il que, vjeux comme nous le sommes, nous ayons laissé, à notre insu, nos entretiens les plus sérieux dégénérer en enfantillages; ou au contraire, ce que nous avons déclaré dans nos discours sera-t-il vrai, en dépit de tout; soit que la masse des hommes l'approuve, soit qu'elle le blâme? et quelles que puissent en être les conséquences, ou plus douloureuses, ou plus douces, dirons-nous toujours, qu'il est coupable et honteux de faire injure à ceux qui sont injustes, de quelque manière que ce soit; ou soutiendrons-nous le contraire?

« Nous le dirons.

« On ne doit donc jamais faire d'injustice?

« On ne le doit pas.

« Cependant, puisqu'on ne doit jamais être injuste, on ne doit pas non plus, comme le peuple le pense, se venger de l'injustice reçue par une injustice rendue.

« Il ne me le paraît pas.

« Mais quoi, Criton, doit-on faire du mal ou non?

« On ne le doit pas, ô Socrate.

« Cependant, répondre à un mauvais procédé par un autre mauvais procédé, suivant le sentiment du vulgaire, est-il juste ou injuste?

« Cela ne peut être, absolument.

« En effet, faire du mal aux hommes n'est autre chose que commettre une action injuste.

(a) Tiré du même, p. 572 de *Flein*. 49 de H. E.

« Vous parlez très-bien : en conséquence, il n'est permis, ni de rendre injustice pour injustice, ni de faire du mal à qui que ce soit, quelque mal qu'on en ait reçu précédemment. Voyez cependant, ô Criton, combien, en professant cette doctrine, vous vous déclarez en opposition avec l'opinion commune ? Je crois bien que votre sentiment n'est partagé, et ne pourra l'être, que par un petit nombre de personnes; mais comme il n'y a point d'unanimité de sentiment entre nous et les personnes qui pensent le contraire, il en résulte nécessairement, qu'on doit se mépriser réciproquement, en voyant les déterminations différentes qu'on doit prendre dans l'un ou dans l'autre cas. Examinez-vous donc et rendez-vous bien compte si vous partagez mes sentiments, et si ce que je vais vous dire vous semblera aussi fondé qu'à moi. Je commence par ce que nous venons de décider, qu'il n'est légitime, ni de commettre d'injustice le premier, ni d'en commettre en retour de celles qu'on a endurées, ni de se venger d'un mauvais traitement, en usant des moyens que l'on a de nuire. Vous séparez-vous de moi dans les conséquences, ou renoncez-vous à l'unanimité sur le principe ? Quant à moi, ce que j'ai pensé autrefois je le pense encore : parlez donc et apprenez-moi si votre manière de juger a été modifiée en quelque point. Si vous persévérez dans ce que vous m'avez concédé d'abord, écoutez ce qui va s'en suivre.

« J'y persévère, et tout ce dont nous sommes convenus me semble toujours vrai : parlez.

« Je dis donc, en poursuivant, ou plutôt jè vous demande si les choses, une fois reconnues justes par vous, envers quelqu'un, doivent être faites, ou si vous pouvez les frauder.

« Il faut les faire. »

Comparez à ces paroles celles-ci : « Ne rendez à personne le mal pour le mal (a). » Puis : « Bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous cherchent querelle et vous poursuivent, afin de devenir les fils de votre père qui est aux cieux, et qui fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, qui répand la pluie sur les justes et les injustes (b). »

« Puis encore : « Bénissons lorsqu'on nous invective, sup-

(a) St-Paul aux Rom. 12. 17. — (b) Mathieu. 5. 44. 45.

portons lorsqu'on nous poursuit, exhortons lorsqu'on nous calomnie (a) ; qui sont contenues dans nos livres sacrés. » Et le prophète des Hébreux dit : « Si j'ai rendu le mal à ceux qui m'en ont fait, et encore, j'étais pacifique avec les ennemis de la paix (b). »

## CHAPITRE VIII.

QU'ON NE DOIT PAS CONDAMNER CE QUE L'ON A UNE FOIS JUGÉ ÉQUITABLE, QUAND MÊME LA MORT EN SERAIT LA CONSÉQUENCE, CE QUI NOUS GUIDERA DANS LA CONDUITE ENVERS CEUX QUI DANS LE TEMPS DE PÉRECCUTION ONT ÉTÉ PARJURES A LEUR FOI.

« Tu te vantais alors (c), en disant que tu ne serais nullement ému s'il te fallait mourir ; tu préférerais, disais-tu, la mort à l'exil : maintenant tu ne gardes pas même la pudeur de tes paroles, et tu n'as plus de respect pour nous, qui sommes les lois de ton pays, puisque tu essaies de nous anéantir. Tu fais ce que le plus lâche des esclaves pourrait faire, en tentant de te soustraire par la fuite, malgré tous tes engagements, malgré les protestations formelles, en vertu desquelles tu avais consenti à être gouverné. Réponds d'abord à cette question. Parlons-nous avec vérité, en disant que tu as consenti à être gouverné d'après nous, réellement et non pas seulement par paroles, ou sommes-nous dans l'erreur ? Que puis-je répondre à cette demande, ô Criton, sinon que j'y ai consenti.

« C'est une nécessité, ô Socrate.

« Alors qu'auraient-elles à ajouter, sinon : Peux-tu te résoudre à violer des conventions qui ne t'ont point été imposées par la contrainte ou par la ruse, auxquelles tu n'as pas été obligé de souscrire, par le peu de temps qui t'était accordé pour les méditer, puisque tu as eu 70 ans pour cela, pendant la durée desquels tu as eu la liberté de t'éloigner, si nous n'étions pas à ta convenance, ou si les conditions de ton engagement te semblaient contraires à la justice ? Tu ne nous a préféré, ni Lacé-

(a) 1<sup>re</sup> aux Corinth. 4. 12. — (b) Ps. 7. 4. Ps. 119. 6. — (c) Criton, p. 574. de Félic. 58. de H. Et.

démone, ni la Crète dont, en toute occasion, tu louais la législation; ni aucune autre des villes grecques ou barbares; tu t'es moins absenté du sol de la patrie que ne le pourraient faire des boiteux, des aveugles ou des estropiés de toute autre manière. La république et nous, qui en sommes les lois, nous t'avons charmé plus qu'aucun autre Athénien; car, qui pourrait chérir un état sans loi; et, maintenant tu ne veux plus rester dans les termes de notre traité. Sois-y donc fidèle, si tu veux nous obéir, ô Socrate. »

### CHAPITRE IX.

DANS QUELLE DISPOSITION D'ESPRIT DOIT ÊTRE L'HOMME QUI, PAR LA CRAINTE DE LA MORT, DEVIENT PARJURE A SA PREMIÈRE RÉOLUTION (a).

« Le transgresseur des lois sera bientôt considéré comme corrupteur de la jeunesse et des hommes d'une intelligence bornée. Sont-ce les villes régies par de bonnes lois que tu chercheras à éviter, aussi bien que la société des hommes les plus civilisés? Mais, en agissant de la sorte, croiras-tu mériter encore de vivre? Au lieu de cela t'en rapprocheras-tu? Mais tu n'oserais leur répéter les mêmes discours que tu tiens ici, chaque jour, en disant que la vertu, la justice, la légalité et les lois sont ce qu'il y a de plus estimable dans l'humanité. Et tu pourrais penser que cette conduite, dans Socrate, ne paraîtra pas infâme! Non, tu dois la croire telle. Cependant, voyons: tu t'échappes de ces lieux: tu iras en Thessalie, auprès des hôtes de Criton. Mais tu ne trouveras là qu'une excessive licence et la plus grande immoralité. Peut-être prendrait-on plaisir à apprendre ta fuite divertissante de la prison, le travestissement sous lequel tu t'étais dissimulé, soit une peau de bête ou tout ce que les échappés de prison ont coutume de revêtir pour se métamorphoser; et c'est dans l'âge avancé, lorsque tu n'as plus, suivant les probabilités, que peu de temps à vivre, que tu oses, par un désir mesquin de prolonger ton existence, transgresser.

(a) Criton. p. 574 de Flein. 53. de H. Et.

les lois les plus sacrées ! N'y aurait-il personne qui en fit la remarque ? Je le veux bien, si tu n'as offensé personne, ô Socrate ; mais s'il en est autrement, il n'est pas d'indignité qu'on ne dise de toi. Pour vivre, tu devras complaire à tous les hommes et t'en faire l'esclave. Qu'iras-tu faire en Thessalie, sinon de te livrer aux excès de table, en sorte que tu n'auras été dans ce pays que comme un joyeux convive. Tes entretiens, sur la justice et sur les autres vertus, que vont-ils devenir ? Mais c'est pour tes enfants que tu veux vivre encore, afin de leur donner de l'éducation et de la science. C'est pour cela que tu les mènes en Thessalie, tu les y élèveras, les instruiras, pour n'être que des étrangers, sans patrie ; car voilà l'héritage que tu leur laisseras. Dis-je, ou non, la vérité ? Elevés par toi aussi longtemps que tu vivras, ils seront instruits et dirigés au mieux. Mais, lorsque tu leur manqueras, quels seront ceux de tes parents qui continueront à en prendre soin ? Si tu t'exiles en Thessalie, iront-ils leur rendre ces devoirs ? Si tu descends parmi les morts pourront-ils s'exempter de le faire ? On doit croire que non, s'il y a quelque sentiment de devoir dans ceux qui se disent tes parents. Toutefois, ô Socrate, montre-nous la soumission que tu dois à tes nourrices, et ne mets au-dessus de la justice, ni tes enfants, ni ta vie, afin qu'en descendant dans les enfers, tu puisses te justifier de toutes les accusations qui te sont faites ici, devant les magistrats qui y commandent ; car la démarche qu'on te propose ne saurait être ici la meilleure, ni la plus juste, ni à tes yeux, ni à ceux d'aucun de ceux qui te la conseillent. Elle ne saurait l'être, non plus, dans le lieu où tu vas. Si tu quittes maintenant cette terre, et que ce soit par l'effet d'une injuste condamnation, subis ce sort sans en accuser les lois, mais bien les hommes. Si tu devais en sortir aussi honteusement qu'on t'y engage, opposant une injustice à une injustice, une mauvaise action à une mauvaise action, violant les promesses que tu nous as faites et les engagements que tu as contractés, offensant ceux qui le méritent le moins, toi-même, tes amis, ta patrie et nous, sache bien que notre irritation te poursuivra pendant ta vie, et que nos sœurs là-bas, les lois des enfers, ne t'accueilleront pas avec bienveillance, en apprenant

que tu auras mis tout en œuvre, autant que tu le pourrais, pour nous anéantir.»

## CHAPITRE X.

QU'ON DOIT BRAVER LA MORT POUR LA DÉFENSE DE LA VÉRITÉ (a).

Mais on me dira peut-être : N'avez-vous pas honte, ô Socrate, de vous être consacré à un genre de vie qui vous fait maintenant courir le danger de la perdre ? Je crois pouvoir faire cette réponse équitable à cette attaque : O qui que vous soyez, ce que vous dites manque de justesse ; si vous croyez qu'on doit mettre en balance la question de vie ou de mort, quand on a même un devoir borné à remplir : on ne doit alors considérer que si en faisant une telle chose, on agit avec justice ou non, et si l'on fait acte d'homme vertueux ou de méchant homme. D'après votre manière de raisonner, ce seraient des êtres méprisables que ceux des demi-dieux qui ont succombé devant Troie, comme entre autres le fils de Thétis qui a bravé un aussi grand danger et qui, selon vous, aurait dû se couvrir d'ignominie, à ce point, que lorsque sa mère, qui était une déesse, pour combattre son désir de tuer Hector lui dit à peu près ces paroles, à ce que je suppose : O mon fils, si vous vengez la mort de votre ami Patrocle en tuant Hector, vous périrez vous-même ; car aussitôt après qu'Hector aura subi son destin, le vôtre doit suivre. Le héros ayant entendu sa mère et méprisant le danger de mort qui le menaçait, craignant beaucoup plus de vivre comme un lâche, qui hésite à venger ses amis : Que je meure sans délai, s'écria-t-il, en punissant un ennemi coupable, plutôt que d'être ici un objet de dérision, un fardeau de la terre auprès des vaisseaux recourbés ! Pensez-vous qu'il tenait grand compte du danger de mourir ?

« Telle est la vérité, ô Athéniens, quelle que soit la conduite qu'un homme s'est tracée, la regardant comme la meilleure qu'il puisse suivre, ou bien que quel que soit le poste qui lui a été confié par le chef de l'Etat, il doit y persévérer, à ce

(a) Tiré de l'Apologie de Socrate, p. 363 de Ficin. 98 de H. Et.

qu'il me semble, malgré tous les dangers, sans calculer s'il ne peut pas aux dépens de l'honneur éviter soit la mort, soit un péril quelconque. A ce compte, ô Athéniens, lorsque les archontes élus par vous m'avaient placé dans un poste à Potidée, à Amphipolis, à Délium, y étant resté comme dans tout autre point qu'ils m'auraient assigné, au risque d'y périr, comme tout autre de vous aurait fait, je ferais une action indigne si je désertais aujourd'hui, par crainte de la mort ou par toute autre crainte, le poste où le Dieu m'a placé ; au moins à ce que je crois et comme je suis fondé à le croire ; qui est de dévouer mon existence entière à la philosophie, en cherchant à me connaître et à connaître les autres. Mon indignité serait bien certainement constatée, et on aurait raison de me traduire devant le tribunal, en disant que je nie qu'il y ait des dieux, si je désobéissais à l'oracle, si je craignais la mort, si je croyais être sage, ne l'étant pas. Craindre, en effet, la mort, ô Athéniens, n'est rien autre que se croire sage tandis qu'on ne l'est pas, et croire savoir ce qu'on ignore. Personne ne sait ce qu'est la mort, ni si ce n'est pas pour l'homme le plus grand de tous les biens, et cependant on la redoute comme si l'on savait parfaitement que c'est le plus grand de tous les maux. Cette prétention de savoir ce qu'on ignore complètement, n'est-elle pas l'effet de l'ignorance la plus honteuse ? Voici peut-être en quoi je diffère de la plupart des autres hommes, ô Athéniens, et en quoi je puis me dire plus sage qu'eux, c'est qu'en ne sachant pertinemment rien de ce qui se passe dans l'enfer, j'avoue que je l'ignore. Ce que je sais, c'est qu'il est mal, qu'il est honteux de faire une injustice, et de désobéir aux êtres qui sont meilleurs que nous, soit aux dieux, soit aux hommes. En conséquence, je ne me soustrairai pas, cédant à la crainte de ce dont j'ignore s'il est un mal, en donnant la préférence à des choses qui me sont bien connues pour être mauvaises. Cela est à tel point, ô Athéniens, que si vous m'acquittiez maintenant, en n'ajoutant pas foi à ce que dit Anytus (il a dit qu'on ne devait pas, dans le principe, admettre l'instance contre moi ; mais que puisqu'on l'avait admise, je ne pouvais sortir de ce procès que par la mort, en vous déclarant que si j'échappais à son accusation, bientôt vos propres enfants, mettant en pratique ce que

Socrate enseigne, seraient tous et entièrement corrompus); et si vous me disiez, ô Socrate, nous voulons bien ne pas croire à ce qu'Anytus a dit de vous, et nous vous rendons à la liberté, mais à cette condition, que désormais vous ne poursuivrez plus de semblables recherches, vous renoncerez à la philosophie; et si vous êtes convaincu de persister dans la même conduite, vous mourrez. Si, comme je viens de le dire, vous me renvoyiez à ces conditions, je vous répondrais que je vous révère et vous chéris, ô Athéniens; mais que j'obéirai plutôt à Dieu qu'à vous, et tant que je respirerai, tant que j'en aurai la faculté, je ne cesserai de me consacrer à la philosophie, vous exhortant, vous enseignant et répétant à chacun de ceux avec lesquels je me rencontrerai, tout ce que j'ai coutume de dire journellement. »

Après quelques autres réflexions, il reprend (a) : « Pourrons-nous donc nous mettre dans l'esprit, qu'il y a beaucoup lieu d'espérer que la mort est un bien. Elle ne peut être que l'une de ces deux choses : ou ce n'est rien du tout, en sorte qu'un homme mort ne conserve plus aucun sentiment quelconque, ou bien, suivant ce qu'on en rapporte, c'est un changement, c'est une migration de l'âme de ce lieu-ci dans un autre lieu. Si elle est une absence totale de sentiment, et telle qu'un sommeil dans lequel celui qui dort n'a pas même de rêve, la mort serait déjà un gain immense. Je pense que si nous devions séparer de toutes les autres la nuit dans laquelle notre sommeil aurait été tel que nous n'aurions pas même vu de songe, et si nous devions mettre cette nuit en parallèle avec toutes les autres de notre vie, et qu'il nous fallût rechercher combien nous aurions passé dans toute notre vie de jours et de nuits plus agréablement et plus doucement que cette seule nuit; je crois que non-seulement un homme vulgaire, mais le grand roi lui-même, trouverait qu'elles sont en bien petit nombre comparativement à toutes les autres nuits et toutes les autres journées. Si la mort est donc cela, je soutiens que c'est un gain; car tout le temps qui restera à s'écouler, ne sera que cette seule nuit. Si, au lieu de cela, la mort n'est qu'un

(a) Plato. Apologie. p. 368 de Ficin. 40 de H. Et.

déplacement de ce lieu dans un autre, et que tout ce qu'on débite à ce sujet soit vrai : savoir que tous les morts y sont réunis ; quel bien supérieur à celui-là pourrions-nous concevoir, ô juges, par lequel en arrivant dans l'enfer, délivrés de ceux qui parmi nous se donnent pour juges, nous y trouverons les juges véritables, qui passent pour y rendre la justice, Minos, Rhadamante, Aëaque, Triptolème, et tous les autres demi-dieux qui ont été justes pendant leur vie ? cette expatriation est-elle donc à dédaigner ? Et puis, quel prix chacun de nous ne mettrait-il pas à s'entretenir avec Orphée, Musée, Hésiode et Homère ? J'ai déjà souvent désiré mourir pour savoir si ces choses sont véritables. Combien ne me semblait pas inappréciable l'intimité que j'y contracterais avec Palamède, avec Ajax, le fils de Télamon, et quiconque entre les ancêtres a péri victime d'une condamnation injuste. Pouvoir comparer mon sort au leur, ne sera pas, à ce qu'il me semble, dépourvu de charme ; mais ce qui à mes yeux, a le plus grand prix, sera de pouvoir là, comme ici, étudier et approfondir quels sont, parmi les morts, les véritables sages, et ceux qui croyant l'être, ne le sont pas.»

Parmi les nôtres, nous lisons également qu'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes (a). Il est dit aussi : « Ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps et ne peuvent pas tuer l'âme (b). » Puis : « Nous devons savoir que si la demeure terrestre de notre séjour vient à se dissoudre, nous tiendrons de Dieu une demeure qui n'est pas construite de la main des hommes et qui demeurera éternellement dans les cieux (c). » Car en sortant du corps, nous irons habiter dans le Seigneur qui s'est annoncé à tous ceux qui espèrent en lui, pour leur préparer un lieu de repos dans le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, pour y être dans la société des justes et des prophètes, parmi les Hébreux que Dieu a chéris, et y jouir d'une vie de félicité, pendant la longue durée de l'éternité.

(a) Actes des Apôtres, 5. 29. — (b) Ev. S. Math. 10. 28. — (c) 2<sup>e</sup> aux Corinth. 5. 1.

## CHAPITRE XI.

QU'ON DOIT HONORER LA MORT DE CEUX QUI ONT QUITTÉ GLOIREUSEMENT LA VIE (a).

« Quant à ceux qui meurent à la guerre après s'être illustrés par des actions d'éclat, ne dirons-nous pas d'abord qu'ils appartiennent à la race de l'âge d'or ?

« Assurément.

« N'accorderons-nous pas croyance à Hésiode, lorsqu'il dit que ceux qui sont de cette race, après leur mort, deviennent des Démons chastes, fréquentant les demeures terrestres, généreux, écartant les infortunes, gardiens des hommes à la voix articulée (b).

« Nous n'en douterons pas.

« Ayant donc consulté le Dieu sur la manière de rendre les derniers devoirs à ces Démons, à ces êtres divins, et par quelles marques distinctives il faut les honorer, nous les déposerons comme cela nous aura été révélé (5).

« Que différerons-nous ?

« Et dans le temps qui suivra, nous leur rendrons un culte comme à des Démons, et nous vénérerons leurs tombeaux. Nous promulguerons des lois semblables pour les cas pareils, lorsque l'un de ceux qui, pendant leur vie, se sont signalés par leur vertu, paiera le dernier tribut, par vicillesse ou autrement. »

Ces hommages conviennent parfaitement à décerner, après la mort, à ceux qu'on peut appeler, sans crainte de faillir, les soldats de la véritable religion. C'est de là qu'est venu l'usage de nous réunir auprès de leurs tombes, d'y faire nos prières, d'honorer ces âmes bienheureuses avec la persuasion qu'en agissant ainsi nous accomplissons une bonne œuvre.

Nous bornerons là les extraits que nous avons cru devoir faire dans les livres de Platon, auxquels un amateur des belles choses pourrait ajouter encore beaucoup de passages semblables tirés du

(a) Platon. Rep., liv. 5, p. 461 de Ficin. 468 de H. Et. — (b) Hésiode, œuvres et jours, v. 126.

même auteur et peut-être aussi d'autres écrivains qui sont tout à fait d'accord avec nos dogmes ; mais , comme déjà plusieurs interprètes nous ont prévenus par de semblables rapprochements, il me semble à propos de jeter un coup d'œil sur leurs travaux en ce genre, et, en premier lieu, je citerai Aristobule, philosophe hébreu, dont les paroles suivent.

## CHAPITRE XII.

COMMENT AVANT NOUS ARISTOBULE LE PÉRIPATÉTICIEN A SIGNALÉ LES EMPRUNTS FAITS PAR LES GRECS A LA PHILOSOPHIE DES HÉBREUX. TIRÉ DE L'OUVRAGE D'ARISTOBULE, DÉDIÉ AU ROI PTOLÉMÉE.

« Quant à Platon, il a évidemment suivi les livres de notre loi, car on voit qu'il a étudié chacune des choses qui y sont contenues. Ces livres furent traduits avant que Démétrius de Phalère en prît le soin, avant même le règne d'Alexandre et la domination des Perses, tant pour ce qui a rapport à la sortie d'Égypte, des Hébreux nos concitoyens, à la manifestation des prodiges opérés devant tout ce peuple, à l'occupation par lui du territoire de la Palestine, que pour l'exposition entière de notre loi ; d'où l'on voit clairement que le philosophe que je viens de nommer a pris beaucoup de choses de notre loi. C'était d'ailleurs un homme d'une vaste érudition, aussi bien que Pythagore qui a également transporté et fondu dans le corps dogmatique de sa philosophie beaucoup d'emprunts qu'il nous a faits. Quant à la version entière de tous les livres qui composent notre loi, elle a été due à un de vos ancêtres surnommé Philadelphe, qui mettait la plus noble ambition à l'accomplissement de ce travail, qui fut amené à son terme par les soins de Démétrius de Phalère. »

Puis, après avoir interposé d'autres phrases, il ajoute :

« Nous devons recevoir la parole divine non comme un discours proféré (par des hommes), mais comme si les choses s'opéraient devant nous. C'est pourquoi Moïse, dans le livre de

la loi, nous retraçant l'engendrement entier de l'univers, ne dit que les paroles de Dieu. Continuellement, en effet, et à chaque création, il répète : « Dieu dit, et la chose fut. » Il me paraît donc évident que Pythagore, Socrate et Platon, qui ont porté un regard investigateur sur toutes ces choses, lorsqu'ils disent qu'ils ont entendu la voix de Dieu, n'ont fait que marcher sur ses traces, en contemplant l'ordre de l'univers, créé par Dieu d'une manière si admirable et conservé par lui indéfiniment. Orphée, dans ses poèmes, et notamment dans celui qui porte le titre d'*ἱερὸς λόγος* (discours sacré), déclare que toutes les choses, après avoir été créées par Dieu, sont gouvernées par sa puissance, attendu qu'il est au-dessus de tout. Voici de quelle manière il s'exprime :

« Je vais élever la voix pour ceux qui (7) ont le droit de m'entendre : Fermez les portes profanes en fuyant devant les lois des hommes justes (8), la loi ayant été donnée par Dieu même pour conduire tous les humains. Pour vous, ô Musée, fils de la lune qui répand la lumière, écoutez-moi : je vous dirai la vérité. Evitez que les opinions que vous aviez conçues auparavant dans votre sein ne vous privent d'une félicité durable. En portant vos regards sur la parole divine, contemplez-la longtemps, en dirigeant vers cet objet toute la substance intelligente de votre âme : entrez donc dans cette bonne voie et considérez le fabricant de l'univers, seul immortel. Une ancienne tradition nous le fait connaître, il est un, ne tenant son essence que de lui-même, tandis que tout le reste en dépend. C'est lui qui circule dans tous les êtres : il n'est personne dont les yeux charnels puissent le contempler : il n'est vu que par l'intelligence. Auteur de tous les biens accordés aux mortels, il ne produit aucun des maux qui affligent notre espèce (9) : le bienfait et la haine sont ses serviteurs, aussi bien que la guerre, la peste et les douleurs cuisantes, car il n'est point d'autre Dieu que lui. Vous ne sauriez bien voir tout ce que renferme cet univers, si auparavant vous ne voyez son action sur la terre. O mon fils, je vous le montrerai lorsque j'aurai découvert la trace et reconnu la main puissante du Dieu fort. Ce n'est pas lui que je vois, un nuage l'environne et le cache à mes regards ; il n'y a que les dix tablettes qui le montrent

aux hommes (10). Non, il n'est aucun mortel qui ait vu ce souverain des hommes à la voix articulée, si ce n'est cet unique descendant d'une ancienne tribu de la Chaldée, qui était versé dans la science de la marche des astres et du mouvement circulaire qui s'accomplit autour de la terre, toujours égal dans sa rotation autour de son axe. Il modère la course des vents dans le vague de l'air, sur la plaine mobile des ondes : il fait briller à nos yeux l'éclair éblouissant du feu né de sa puissance. Quant à lui, il demeure immobile au plus haut des cieux, assis sur un trône d'or ; la terre reste immobile sous ses pieds ; sa droite s'étend jusqu'aux bornes de l'océan ; la base des montagnes est ébranlée profondément lorsqu'il s'irrite ; rien ne peut résister à sa force invincible : de la région la plus sublime des cieux, il accomplit toutes choses sur la terre, ayant en lui le commencement, le milieu et la fin (11). Nous tenons ces révélations des anciens ; l'enfant des eaux, Moïse, les a consignées dans la loi écrite sur les deux tables, après avoir reçu de Dieu cette inspiration. Il n'est pas permis de parler d'une autre manière : je tremble de tous mes membres et dans mon esprit ; car il règne d'en haut sur tout l'univers, et y maintient l'ordre. O mon fils, approche-toi de lui par la pensée, et contenant ta langue dans un respectueux silence, conserve dans ton sein cette voix divine. »

Aratus parle de même sur le même sujet :

« Offrons les prémices de nos chants à Jupiter (13), dont nous ne pouvons jamais taire la divinité, mortels que nous sommes. Tout est plein de Dieu (14) : les chemins que nous parcourons, les places que nous fréquentons, la mer ainsi que les ports ; partout nous tirons profit de Dieu, car nous sommes sa race. Celui-ci, plein de douceur pour les hommes, leur montre ce qui leur est profitable : il éveille les peuples pour les porter au travail, excitant en eux le sentiment du besoin : il leur enseigne quand la glèbe est mûre pour être brisée sous les efforts des bœufs ou des hoyaux, quand les saisons sont favorables pour enterrer les plantes et pour semer les graines. »

« Le poète me semble avoir clairement montré que la puissance de Dieu est répandue dans tous les êtres, et nous l'avons surtout inculqué comme cela devait être, en retranchant de

ces vers, les noms Δία et Ζήνα (Jupiter), parce que le sens qui s'y rattache est justement renvoyé à Dieu. Nous avons donc rapporté ces citations, comme ne s'éloignant pas sensiblement des démonstrations que nous nous sommes proposé de faire. Il est avoué, en effet, par tous les philosophes, qu'on doit se former des opinions saintes de Dieu. C'est ce que notre philosophie recommande surtout; et notre système de législation est entièrement conçu pour nous faire pratiquer la piété; la justice, la tempérance et les autres vertus dignes de ce nom. »

Plus bas, le même auteur dit encore :

« Conformément à ce qui vient d'être dit, Dieu après avoir créé le monde, nous donna le septième jour pour notre repos, sachant à combien de maux notre vie, à tous, est exposée (15). Ce septième jour pourrait être naturellement considéré comme le premier engendrement de la lumière dans lequel l'ensemble des créatures a pu être observé. On pourrait l'entendre métaphoriquement de la sagesse; attendu que toute lumière procède d'elle. Quelques philosophes de notre secte (les Péripatéticiens) ont dit que la sagesse tenait la place d'un flambeau, qu'en la suivant assidûment, nous passerions notre vie toute entière sans aucun trouble. Cependant, un de nos ancêtres, Salomon, a dit d'une manière encore plus explicite et plus noble, qu'elle existait avant le ciel et avant la terre : ce qui est tout-à-fait en harmonie avec ce que nous venons de dire. Quant à ce qu'on voit énoncé dans le même livre des Lois, que Dieu se reposa dans ce jour, on ne doit pas l'entendre, comme quelques-uns se le sont figuré, en supposant que Dieu soit resté inerte; mais dans le sens que Dieu a terminé l'ordre de tout ce qu'il avait créé, pour durer ainsi pendant tout le temps (16). Le même marque que c'est pendant six jours que Dieu fit le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment, afin de nous montrer les temps, et de nous classer l'ordre dans lequel les choses doivent se succéder : après les avoir ainsi classées, il les conserve dans cet ordre sans y apporter d'altération. Il nous a désigné ce jour comme sacré, étant le signe de la septième faculté qu'il a placée en nous : celle du logos, par lequel nous acquérons la science des choses humaines et divines (17). Le monde entier est contenu dans les hebdomades (divisions septenaires), tant pour la génération des

animaux que pour la reproduction des plantes (18); ce qui fait que ce jour a reçu le nom de Sabbat, qui se traduit par repos. Homère et Hésiode en font foi, ayant emprunté à nos livres l'opinion que ce jour est saint. Voici ce qu'en dit Hésiode : « Πρῶτον ἐνῆ τετράς τε καὶ ἑβδόμη, ἱερὸν ἦμαρ.

« D'abord le dernier de la lune, puis le quatrième, enfin le septième, jour sacré (19) (a). »

Puis : « Au septième jour, nous vîmes reparaître la brillante lumière du soleil. »

Homère dit aussi : « Le septième jour revint, jour auguste et saint. »

Puis encore :

« C'était le septième jour auquel toutes choses furent consommées. »

Enfin : « Le septième jour parut, et nous quittâmes les rivages de l'Achéron. »

« Ce dernier vers signifie, qu'en s'éloignant de l'oubli et de la perversité de l'âme, dans le véritable ἑβδομος λόγος, on abandonne les choses que nous venons de dire et qu'on acquiert la science de la vérité, comme nous l'avons déjà exposé. »

Linus dit aussi (20) :

« A la septième aurore, toutes choses avaient été accomplies. »

Puis ensuite :

« Le septième jour est dans les jours propices, c'est au septième jour qu'est la naissance (21) : le septième est dans les premiers, et le septième marque la fin. »

Enfin : « Tout dans le ciel étoilé est renfermé dans le nombre sept : les planètes errantes dans leurs orbites, et la révolution des ans. »

Toutes ces citations sont tirées d'Aristobule, semblables à ce que Clément a dit sur la même matière : vous allez en juger par ce qui suit.

(a) Hésiode, Œuvres et Jours, v. 170.

## CHAPITRE XIII.

CLEMENT Prouve également par des exemples que ce qu'il y a eu de mieux dit par les Grecs est tout-à-fait en harmonie avec les dogmes hébreux (a).

« Il convient d'exposer dans ce qui va suivre, et de donner une preuve encore plus évidente, que la philosophie des Grecs n'est qu'un plagiat de la philosophie barbare.

« Les Stoïciens disent que Dieu est un corps et un esprit dans la substance, ce qui est à l'instar de l'âme. Eh bien, vous trouverez ces mêmes choses exprimées dans les écritures. N'allez pas maintenant rechercher les allégories qu'elles cachent, et que la vérité gnostique nous révèle, qui, comme tous habiles athlètes, montrent une attaque et en méditent une autre (22). » Les mêmes philosophes disent encore que Dieu pénètre toutes les essences. Nous l'appelons créateur, et de plus créateur par sa parole. Ce qui a pu les égarer, est ce qu'on lit dans la Sagesse (b): « Il parcourt tout et pénètre dans tout, par sa pureté. » C'est qu'ils ne comprenaient pas que ces expressions ne devaient s'entendre que de la sagesse, principe de création en Dieu. Soit, me répond-on; mais les philosophes sont unanimes pour ranger la matière parmi les principes des choses, savoir les Stoïciens, Platon, Pythagore, et même Aristote le Péripatéticien, et non pas pour n'en reconnaître qu'un seul. Mais qu'on sache donc que ce qu'ils nomment la matière, est une substance dépourvue de qualité et de forme. Et s'il est trop osé de soutenir que Platon nie son existence, n'en parle-t-il pas de la manière la plus mystérieuse, lorsqu'il dit en propres termes dans le Timée, car il savait bien qu'il n'y avait qu'un principe en réalité : (c) « Que ces questions restent donc ainsi réglées entre nous; ce n'est pas maintenant le lieu de dire s'il nous semble qu'il y ait un ou plusieurs principes de l'ensemble des choses, quand ce ne serait que par cette seule considération, qu'il serait difficile d'expliquer notre opinion, d'après la manière dont nous nous sommes engagés dans cette discussion » (23); D'ail-

(a) TITRE de chaque livre des Stromates de Clément, p. 989. — (b) Sagesse, 7. 24. — (c) Timée p. 48. de H. XL 535 et 536 de Ficini.

leurs, cette phrase du prophète (a) : « La terre était invisible et sans ordre » (a) pu les induire à croire à une 1<sup>re</sup> essence matérielle. Epicure a dû certainement l'idée de faire intervenir le hasard, ( το αὐτόματον ) comme cause, à ce qu'il a mal compris le sens de ce mot : Vanité des vanités, tout est vanité (b). Si Aristote n'a pas voulu faire descendre l'action providentielle plus bas que la lune, cela tient à ce verset du psaume (c) : « Votre miséricorde, Seigneur, réside dans le ciel, et votre vérité s'étend jusqu'aux nuages. » Car avant l'avènement du Seigneur, on n'avait pas découvert le sens mystique des prophéties. Quant aux châtiments après la mort et au supplice du feu, toute la muse poétique, aussi bien que la philosophie hellénique, les ont dérobés à la philosophie barbare. Voici les expressions dont Platon fait usage au dernier livre de la République (d). « Là on voyait des hommes sauvages, couleur de feu, qui se tenaient dans l'attente du mugissement des flots. Ils conduisirent un à un tous les morts après s'en être saisis, dès qu'ils eurent reconnu Aridée et les autres : ils leur lièrent les pieds et les mains, leur frappant la tête, les écorchant ; ils les tirèrent hors du chemin, pour assouplir leurs membres autour des chevalets. »

« Ces hommes, couleur de feu, ne peuvent pas avoir une autre signification que celle des anges qui se saisissent des êtres injustes pour les châtier. « Qui a créé, dit le prophète (e), les vents pour être ses envoyés, et le feu dévorant pour être l'exécuteur de ses ordres. » De tout ceci il résulte évidemment que l'âme est immortelle ; que ce qui est châtié ou corrigé est doué de sensibilité ; qu'il vit, dès qu'il veut et qu'il souffre. Mais quoi ! Platon n'a-t-il pas reconnu des fleuves de feu, dans les abîmes de la terre qui, dans la langue des barbares, sont appelés Géhenne et que, poétiquement, nous nommons Tartare, Coccyte, Achéron, Pyriphlégéthon et de tous les autres noms semblables ; qu'il montre comme des lieux de supplice, pour nous rendre vertueux par l'enseignement ? Sachant, par l'écriture, que les anges des petits et des plus humbles voient Dieu, et de plus, nous montrant la surveillance constante que nos anges gar-

(a) Genèse, 1. 2. — (b) Ecclésiaste, 1. 2. — (c) Ps. 36. 6. — (d) Platon, l. X de la République, p. 519 de Ficin, 615 de H. Et. — (e) Ps. 103. 4.

diens exercent sur nous, il n'hésite pas à écrire (a). « Après que toutes les âmes eurent fait choix de leur future existence, et qu'elle leur eût été assignée, elles se présentèrent, en ordre, devant Lachésis : celle-ci envoya, avec chacun d'eux, le démon qu'elle avait choisi pour leur servir de gardien dans la vie, et d'auxiliaire dans l'accomplissement des destinées qu'elles devaient remplir (a). »

« Il se pourrait que le démon qui accompagnait Socrate eût une signification secrète de cette espèce. Certainement, les philosophes ayant reçu de Moïse le dogme de la création de l'univers, ils l'ont professé. Aussi, Platon a-t-il dit ouvertement : « A-t-il toujours existé, n'ayant jamais eu de principe d'engendrement, ou bien a-t-il dû l'existence à un principe de création auquel il remonte ? Est-il visible, tangible, a-t-il un corps (b) ? » De même, lorsqu'il dit : « C'est un travail difficile que de découvrir le créateur et le père de tout cet univers (c) ; » non seulement il a donné à comprendre que l'univers avait eu un commencement d'existence, mais même il signifie qu'il est issu de Dieu, comme un fils de son père, lui donnant ce nom, comme du seul préexistant, puisqu'il est sorti du néant.

« Les Stoïciens posent de même en principe que le monde a été engendré. Et ce prince des démons que la philosophie barbare proclame sous le nom de Diable, Platon, dans le 10<sup>e</sup> des Lois (d), en parle, comme d'une âme malfaisante, en ces termes : « N'est-il pas nécessaire de dire qu'il existe une âme qui réside dans tous les corps mis en mouvement, et qui les dirige, à commencer par le ciel même ?

« Comment cela ne serait-il pas ?

« Est-elle unique, ou en admettrons-nous plusieurs ?

« Je répondrai, pour ceux-ci, qu'elles sont plusieurs. Nous en reconnaitrons deux pour le moins, l'une répandant les bienfaits, tandis que l'autre a le pouvoir de faire tout le contraire. » Voici encore ce qu'il écrit dans le Phèdre : « Il y a encore d'autres maux : tels sont la plupart de ceux auxquels un certain démon a mêlé (e) la jouissance rapide de la volupté. » Dans le

(a) Platon. Répub. l. 10. p. 527 de Ficin, 620 de H. Et. — (b) Platon. Timée. p. 526 de Ficin, 28 de H. Et. — (c) Ibidem. — (d) Platon. 10<sup>e</sup> des Lois. p. 620 de Ficin, 896 de H. Et. Céléstes haut, liv. 14, chap. 26. — (e) Phèdre. p. 244 de Ficin, 240 de H. Et.

dixième livre des Lois, il désigne ouvertement cette pensée de l'apôtre : « notre lutte n'est pas contre le sang et contre la chair, mais contre les essences intellectuelles qui sont dans le ciel (24). » (a) Voici en quels termes :

« Puisque nous sommes tombés d'accord que le ciel est rempli de beaucoup de biens et de beaucoup de maux, qui sont en plus grand nombre; la guerre, entre eux, est éternelle, comme nous l'avons dit, et telle qu'elle exige la plus grande vigilance. (b) » La philosophiè barbare a également reconnu un monde intellectuel et un monde sensible; l'un est l'archétype, l'autre est l'image de ce beau modèle. Elle attribue le premier à la Monade, comme intellectuel; et le sensible à l'hexade (le nombre six), qui représente le mariage dans les idées des Pythagoriciens, parce que six est un nombre générateur (23). C'est dans la Monade qu'il a placé le ciel invisible, la terre sainte et la lumière intellectuelle. « Au commencement, dit-il, Dieu fit le ciel et la terre; la terre était invisible. » Puis il ajoute : « Et Dieu dit que la lumière soit, et la lumière fut. » Dans la cosmogonie sensible il créa le Ciel, firmament ou solide, le firmament soumis à l'action des sens, la terre visible, la lumière qui nous éclaire. Ne vous semble-t-il pas que Platon ait dérobé de là l'idéal des animaux, placé par lui dans le monde intellectuel, et qu'il ait construit les formes sensibles, d'après les genres intellectuels? C'est avec une parfaite raison donc, que Moïse fait pétrir de terre, le corps humain, que Platon nomme une tente terrestre, et qu'il dit que l'âme douée de raison lui a été insufflée, par Dieu, d'en haut, dans le visage. Là, disent-ils, repose la faculté directrice, n'expliquant pas l'entrée de l'âme dans notre premier père, autrement que par l'adjonction des organes des sens. C'est ainsi que l'homme a été créé, d'après l'image et la ressemblance de Dieu. L'image de Dieu, c'est le Verbe divin, royal, l'homme impassible; et l'image de cette image est l'intelligence humaine. Si vous voulez accueillir ce qu'il nomme ressemblance, sous un autre nom, vous la trouverez indiquée par Moïse, sous l'expression d'être à la suite de Dieu. Car il dit : « Marchez à la suite du Seigneur, votre Dieu,

(a) St. Paul aux Ephésiens 6. 12. — (b) Platon. 10<sup>e</sup> des Lois, p. 675 de Ficin, 606 de H. Et.

et observez ses commandements (a). » Les suivants sont, je crois, les serviteurs de Dieu, tous, pleins de vertus. C'est de là que les Stoïciens ont pris l'usage de dire que le but de la philosophie est de vivre d'accord avec la nature; et Platon, de vivre à la ressemblance de Dieu; comme nous l'avons déjà établi dans le second livre des Stromates (b). Zénon, le Stoïcien, tenait de Platon, comme ce dernier de la philosophie barbare, de dire qu'il n'y avait que les hommes vertueux qui pussent être de véritables amis. En effet, Socrate dit dans le Phèdre, qu'il est contre le destin qu'un méchant soit ami d'un méchant, ou qu'un homme vertueux ne le soit pas d'un autre homme vertueux (c); ce qu'il a complètement démontré dans le dialogue du Lysis (d) : savoir, qu'une amitié véritable ne saurait se conserver au milieu de l'injustice et de la perversité. Et l'Étranger, Athénien, dit également, que c'est une action chérie de Dieu et qui se règle sur ses traces, qui, de plus; a pour elle un ancien proverbe; que l'homme semblable, est ami de son semblable dans les limites, d'une conduite modeste; mais que les êtres, manquant de modération, ne sauraient se lier d'amitié, ni avec ceux qui sont immodérés, ni avec ceux qui sont le contraire; en sorte que Dieu doit être pour nous la mesure de toutes choses (e). » Puis, après d'autres réflexions, Platon ajoute : « Tout homme bon est semblable à quiconque est bon. Et, sous ce rapport, il ressemble à Dieu, et celui qui aime tout ce qui est bon, aime nécessairement Dieu. » Puisque nous en sommes venus à ce point, faisons encore mention de ce philosophe. A la fin du Timée, il dit que l'on doit rapprocher, le plus possible, la conception de l'objet conçu, suivant sa nature ancienne, et lorsqu'il aura établi cette ressemblance, il aura atteint le but proposé aux hommes par les Dieux, celui de la vie la plus parfaite, aussi bien pour le temps présent que pour celui à venir. (5) » Et, après quelques paroles, Clément continue (g) :

« Nous sommes tous frères, comme fils d'un seul Dieu, élèves d'un seul maître. C'est ce que Platon semble insinuer, très-bien, en ces termes :

« Vous êtes tous frères, en tant qu'habitant une même cité (h). »

(a) Deutéron. 10. 1. — (b) P. 482. — (c) Platon. Phédro. 248 de Ficin, 716 de H. Et. — (d) Platon Lysis. p. 416 de Ficin. 214 de H. Et. — (e) Platon. 4 des Lois. p. 601 de Ficin, 415 de H. Et. — (f) Platon. Timée. p. 532 de Ficin, 30 de H. Et. — (g) Clément. Stromate. 5 p. 705. — (h) Platon. 3 de la Rép. p. 445; de Ficin, 415 de H. Et. déjà cité liv. 12. ch. 43.

leur dirons-nous, en continuant notre fable; mais Dieu, en moulant son ouvrage, a su mêler l'or dans l'engendrement de ceux d'entre nous qui sont propres à gouverner; ce qui fait qu'ils sont les plus précieux : viennent ensuite les auxiliaires auxquels il a mêlé l'argent : le fer et l'airain ont été employés pour les laboureurs et les autres artisans.» D'où ce philosophe tire la conséquence que les uns doivent chérir et adopter les études qui tiennent de la science; les autres celles qui appartiennent à l'opinion, car il est nécessaire qu'il ait prophétisé une nature exquise, avide de science; à moins qu'on ne dise, comme quelques interprètes l'ont supposé, qu'ayant admis trois natures, il a décrit trois formes de gouvernement : celle des Juifs, d'argent; celle des Grecs, la troisième; celle des chrétiens, dans laquelle l'or royal (l'Esprit saint) se trouve mêlé. Car il décrit, en quelque sorte, mot pour mot, la vie des chrétiens dans le *Théétète* (a).

« Parlons donc des plus éminents. Qui voudrait, en effet, s'entretenir de ceux qui se traînent honteusement dans la philosophie? Ceux dont je parle ignorent le chemin qui mène à la place publique, aux tribunaux, au sénat, ou à tout autre lieu de réunion publique d'administration : ils ne voient et n'entendent ni les lois ni les décrets, soit qu'on les proclame ou qu'on les affiche. Les brignes des factions dans l'élection des magistrats, les conciliabules, les banquets, les divertissements où l'on introduit les joueuses de flûte, sont autant de choses qui ne leur apparaissent même pas en songe. Les événements heureux ou malheureux arrivés à l'Etat, les adversités qu'il a éprouvées du temps de nos ancêtres, c'est ce qu'il ignore plus complètement que ce qu'on nomme les Choës de la mer : il ne se rend pas même compte de son ignorance à cet égard; c'est que, dans la réalité, il n'y a de présent et d'habitant dans la ville que son corps : son esprit voltige de tout côté, suivant l'expression de Pindare, au-dessus de la terre, étudiant le cours des astres qui brillent dans le ciel, et interrogeant, partout, toute la nature (25). »

« Aussi, on peut mettre en parallèle ces paroles du Seigneur : « Que votre discours soit oui et oui, non et non (b), » avec ce

(a) Platon. *Théétète*, p. 127 de Ficin, 173 de H. El., déjà cité, L. 12. C. 9. — (b) S. Mathieu, 5. 37. Ep. S. Jacques, 5. 12.

qui suit. « Quant à moi, le mensonge ne peut m'être permis, non plus que de dissimuler la vérité (a). »

« Le passage suivant, tiré du onzième livre des Lois, est parfaitement en harmonie avec la prohibition du jurement : « Que la louange et le jurement soient à jamais écartés (b). » Et, en général, Pythagore, Socrate et Platon, lorsqu'ils disent avoir entendu la voix de Dieu, lorsqu'ils considèrent la construction de l'univers, si habilement combinée et si perpétuellement conservée par Dieu, ont prêté l'oreille à ces paroles de Moïse : « Il dit et cela fut fait, » qui nous révèlent que Dieu fait par l'entremise de son Verbe. Ces philosophes savaient aussi que l'homme a été pétri de la terre, car ils ne cessent de nommer terrestre notre corps. Homère même ne craint pas d'employer ce langage sous forme d'invective :

« Mais, vous tous, redevenez eau et terre (c). »

C'est ce qu'Isaïe a dit :

« Et vous les foulerez aux pieds comme de la boue (d). »

Et ce que Callimaque a décrit clairement :

« C'était l'année même, où jadis les oiseaux, les habitants de la mer et les quadrupèdes parlaient comme l'argile de Prométhée (26). »

Puis encore le même :

Si, en effet, dit-il, Prométhée t'a façonné et que tu ne sois pas sorti d'une autre argile. » •

Hésiode, au sujet de Pandore, dit :

« Il ordonna à Vulcain, remarquable par son adresse, de pétrir au plus vite de la terre avec l'eau, de lui donner la voix d'un homme et son intelligence (27). (e) »

« Les Stoïciens définissent la nature un feu artiste qui marche vers l'engendrement (28). Le feu et la lumière sont les expressions allégoriques dont se sert l'écriture pour désigner Dieu ou son Verbe.

« Mais quoi ! est-ce qu'Homère, en paraphrasant la division de la terre et de l'eau, ne fait pas apparaître clairement à nos yeux la découverte de l'Arde de l'écriture. Voici comme il en parle sous les noms de Téthys et de l'Océan :

(a) Platon, Théétète, p. 151 de H. Et., 119 de Ficm. — (b) Platon, XI<sup>e</sup> des Lois, p. 676 et 677 de Ficm, 917 de H. Et. — (c) Ilud., Il., 97. — (d) Isaïe. X. 6. — (e) Hésiode, OEuvres et Jours, v. 60.

« Il y a déjà un long temps qu'ils ont fait divorce de couche et d'embrassements entre eux (a). » En outre, les plus judicieux de tous les Grecs rattachent à la divinité la puissance universelle. Epicharme, qui au reste était Pythagoricien, dit : « Rien n'échappe à la divinité. Voilà ce que vous devez savoir. Dieu est lui-même notre surveillant, et rien ne se soustrait à sa puissance. » Le lyrique dit « qu'il est au pouvoir de Dieu de tirer la lumière sans tache de la nuit sombre, et de couvrir l'astre brillant du jour des ténèbres les plus profondes (b). » Le seul, en effet, qui puisse faire arriver la nuit lorsque le soleil brille, dit-il, c'est Dieu. »

Aratus, dans le poème intitulé *Phénomènes*, dit :

« Commençons par Jupiter, dont nous ne tairons jamais la mémoire tant que nous serons parmi les hommes. Toutes les routes qu'ils parcourent sont remplies de ce Dieu : toutes les places qu'ils fréquentent, en sont également pleines, aussi bien que la mer et les lacs. Tous, nous avons besoin de Jupiter, en toutes circonstances. » Il ajoute : « Car nous sommes sa race, c'est-à-dire sa créature. Il est plein de bienveillance pour les hommes et leur annonce par des signes ce qui doit leur profiter. C'est lui qui a fixé dans les cieux ces brillants signaux, en séparant les étoiles : il a partagé l'année entre les diverses constellations; afin de prédire aux hommes ce qui leur était le plus utile à faire, suivant les différentes saisons; de manière à assurer à jamais leur succession. C'est la raison pour laquelle ils l'implorent le premier et le dernier. Je vous salue, ô Père, ô prodige infini, ô grand appui de la race humaine (c). »

Déjà, avant lui, Homère, dans la description du bouclier fait par Vulcain, a chanté la création du monde d'après Moïse :

« Il y a représenté la terre, le ciel et la mer, dit-il ; il y a placé tous les prodiges que le ciel enferme (d). »

« En effet, ce Jupiter, chanté dans les poèmes et dans les ouvrages en prose, rappelle l'intelligence qui est en Dieu. Déjà Démocrite le remet, pour ainsi dire, sous nos yeux, lorsqu'il dit qu'il y a très-peu d'hommes qui dirigent leurs mains vers ce lieu que, nous autres Grecs; nous nommons Air, et que toute

(a) Homère. *Iliade* 2, v. 206. — (b) Fragment 106 de Boecklin. — (c) Début du poème d'Aratus déjà cité dans le chapitre précédent, tiré d'Aristobule. — (d) *Ilad.* 2 v. 465.]

la fable appelle Jupiter; car il sait tout, il donne et ôte, il est le roi de l'univers.

« Le Béotien Pindare l'a exprimé d'une manière plus mystérieuse, en qualité de Pythagoricien : « il n'y a qu'une race des Dieux et des hommes : l'une et l'autre tire l'existence d'une même mère (a). » C'est la matière qu'il entend : Puis il déclare qu'il n'y a qu'un seul artisan de toutes ces choses, qu'il nomme ἀριστοτέχνα (b), le père, l'ouvrier le plus habile, qui admet au sein de la divinité, suivant l'ordre de leur mérite, les progrès en bien que nous faisons.

• Je passe Platon sous silence, qui sans y mettre de dissimulation, dans la lettre à Eraste et à Corisque (c), nomme le père et le fils, ayant, je ne sais comment, tiré cela des voix hébraïques, nous recommandant dans les mêmes termes, invoquant par serment avec un zèle qui n'est point sans inspiration et avec une doctrine qu'accompagne le zèle, « le Dieu cause de tout ce qui existe, le Père et Seigneur du chef et de la cause que vous connaîtrez infailliblement, si vous vous adonnez sincèrement à la philosophie (29). »

« Ce discours, qu'il attribue à Dieu, est contenu dans le Timée (d), où il se nomme Père et créateur, Δημιουργός, à peu près en ces termes :

« Dieux des dieux dont je suis le père et dont je produis toutes les œuvres. »

De même quand il dit :

« Toutes choses dépendent du roi universel, tout existe à cause de lui, il est le principe de tout ce qu'il y a de beau (dans les premières); les secondes se rapportent au second; les troisièmes au troisième (e). »

« Je ne saurais le comprendre autrement que de la sainte Trinité. Ce qu'il désigne par le troisième, c'est le Saint-Esprit; par le second, c'est le Fils, par qui tout a été créé, suivant la volonté du Père.

« Le même, dans le dixième livre de la République, mentionne Her, fils d'Arménus, Pamphylien d'origine, qui n'est

(a) Pindare. Néméonique, VI, v. 1. — (b) Frag. 29 de Boeckh. — (c) VI<sup>e</sup> lettre de Platon. — (d) Plat. Timée. p. 530 de Ficin, 41 de H. Et. — (e) Plat. R. lib. à Droye. p. 707 de Ficin, p. 312 de H. Etienne.

autre que Zoroastre, car celui-ci a écrit (a) : « Voici ce que Zoroastrès, fils d'Arménus, Pamphylien de naissance, a composé, après être mort, sur toutes les choses qu'il a apprises des Dieux, lorsqu'il était dans les enfers. » Or, Platon dit donc que ce Zoroastrès, ayant été placé sur un bûcher, le douzième jour était revenu à la vie. Peut-être n'est-ce pas la résurrection qu'il a voulu indiquer; mais il a voulu faire allusion au chemin des âmes, parcourant les douze signes du zodiaque pour parvenir à l'analepse (la reprise de la vie); car ce même philosophe a professé que c'est par ce même retour, que les âmes reviennent à l'engendrement. C'est également le sens qu'on doit attribuer aux douze travaux d'Hercule, après lesquels l'âme obtient d'être délivrée de cet univers terrestre.

« Je ne passerai pas non plus, sans le citer, Empédocle. Ce physicien fait mémoire de l'analepse universelle, c'est-à-dire du changement qui doit advenir, un jour, dans la substance du feu. Héraclite d'Ephèse (30) a professé cette doctrine avec plus de clarté encore, admettant comme démontré qu'il y a un univers éternel, puis un autre univers qui se détruit, quant à sa disposition organique; mais qui n'est pas différent, comme il le reconnaît, de celui qui y succède. A l'égard de l'éternité d'un univers quelconque, formé éternellement de l'ensemble de toute substance, il l'établit clairement par ces paroles :

« Cet univers, formé de la réunion de toutes les substances, n'a été créé par aucun des dieux ni par aucun des hommes : il a été, il est, il sera : c'est un feu toujours vivant qui s'allume successivement (31) et s'éteint de même. »

« Quant à la doctrine de la production et de la destruction de l'univers, voici de quelle manière il l'enseigne :

« Les altérations du feu sont d'abord la mer, puis la moitié de la mer devient terre, et la moitié de la terre devient la vapeur ignée. »

« Il dit donc que le feu, par sa puissance, c'est-à-dire par celle que lui a communiqué le Verbe Dieu, qui a mis toutes choses en ordre, le feu, dis-je, se transforme en eau qui est comme le germe de l'arrangement de l'univers; c'est ce qu'il

(a) Platon, Rép. l. X, p. 519 de Fichs, de H. Et.

nomme mer. De là viennent ensuite le ciel, la terre et tout ce qu'ils contiennent. Comment ensuite ces mêmes substances se revivifient-elles et se consomment-elles ? Il nous l'explique clairement en disant : « La mer se répand et se retire d'après les mêmes lois, d'après lesquelles elle existait avant que la terre fut ; il en est de même des autres éléments. »

Les plus éclairés, parmi les Stoïciens, ont des doctrines à peu près semblables à celles de ce philosophe, traitant de la construction, de l'ordre de l'univers, de la qualité qui caractérise l'univers et l'homme, de la durée persistante de nos âmes. En revenant à Platon, il nomme, dans le septième livre de la République (a), le jour dont nous jouissons un jour de nuit, apparemment par allusion aux esprits de ténèbres qui commandent dans le monde, que saint Paul nomme Κοσμοκράτορες. De même qu'Héraclite, il déclare que la mort n'est qu'un sommeil qui est la descente de l'âme dans le corps.

« Est-ce que l'Esprit saint n'a pas prophétisé les mêmes pensées en parlant du Sauveur, lorsqu'il fait dire à David : « Je me suis assoupi et j'ai sommeillé. Je me suis réveillé parce que le Seigneur prendra ma défense (b). » Il n'emploie pas le sommeil simplement comme une allégorie de la résurrection du Christ notre Sauveur, en disant qu'il s'est éveillé de son sommeil ; mais aussi comme une allusion à sa descente dans la chair. Aussi notre Sauveur lui-même nous exhorte à nous réveiller comme s'il disait : Méditez sérieusement sur la vie, et efforcez-vous de détacher votre âme du corps.

« Platon prophétise aussi sur le jour du Seigneur, dans le dixième livre de la République, en ces termes : « Après que sept jours se furent écoulés pour chacun de ceux qui étaient dans la prairie, s'étant levés, ils durent partir le huitième jour, et arriver après quatre autres jours (c). » Par la prairie, on doit entendre la sphère immobile, comme un lieu plein de douceurs et d'agréments. : c'est le séjour des êtres pieux. Les sept jours indiquent chacune des rotations des sept planètes, et toute l'activité artistique qui tend vers le repos, comme vers son terme. Sa direction, après avoir traversé les sphères errantes,

(a) Platon. Septième livre de la République, page 485 de Ficin, 524 de H. Et. —  
 (b) Psaume 3. 6. — (c) Platon, 10<sup>e</sup> de la Républ., p. 619 de Ficin, 614 de H. Et.

mène au ciel : c'est le huitième mouvement et le huitième jour. »

« Il dit que les âmes arrivent le quatrième jour, ce qui signifie la marche des quatre éléments. Ce ne sont donc pas les seuls Hébreux qui reconnaissent ( la sainteté du ) septième jour ; les Grecs eux-mêmes l'ont connue (32), en ce que c'est pendant cette période, que tout l'univers des animaux et des plantes achève son cours. Hésiode le déclare en parlant ainsi : D'abord la première, puis la quatrième, enfin la septième journée : jour sacré (a). »

« Puis au septième jour, revint la lumière brillante du soleil. »

« Homère : Ensuite vint le septième jour : jour sacré ; puis : Le septième était sacré. »

Encore : « C'était le septième jour, et tout avait été consommé. »

« De nouveau, à la septième aurore, nous quittâmes le fleuve de l'Acheron. »

Callimaque (33) le poète, l'a également célébré : « C'était le septième jour, et tout avait été terminé. »

« Le même : « Le septième jour compte parmi les jours de bonheur, et c'est la septième génération. La septième dans les premiers, et la septième est la fin. »

« Toutes choses dans le ciel étoilé, ont été faites par sept, comme on le voit dans les globes, qui par leur cours remplissent l'année. »

« Les élégies de Solon, divinisent en quelque sorte le nombre sept. »

« Mais quoi ! n'est-ce pas d'accord avec l'Écriture qui dit : Expulsons le juste du milieu de nous, car il nous est à charge, que Platon a pour ainsi dire prophétisé l'économie de notre salut, dans le deuxième livre de la République, lorsqu'il dit : Le juste ainsi classé, sera flagellé, enchaîné : on lui arrachera ses yeux, enfin, on lui fera subir toutes les tortures, on l'attachera au gibet (b). »

(a) Au chapitre précédent, les renvois de ces mêmes citations prises par Clément dans Aristobale sous le nom de — (b) Platon, République, liv. II, p. 423 et 424 Platon, 363 de H. Etienne.

« Antisthène, le disciple de Socrate, paraphrase l'écriture des prophètes : A qui me comparez-vous, dit le Seigneur (a) ? lorsqu'il dit : « On ne peut comparer Dieu à qui que ce soit ; c'est pourquoi personne ne peut s'en faire une idée d'après les images. » Xénophon l'Athénien dit les mêmes choses en propres termes : « Celui qui ébranle et met en mouvement cet univers, nous fait bien voir à quel point il est grand et puissant ; mais il dissimule à nos regards sa forme et sa figure. Le soleil même qui semble toute lumière (παμφαής), ne nous permet pas de le fixer ; et quiconque serait assez audacieux pour le faire, serait bientôt frappé de cécité (34). » « Quelle chair peut voir avec ses yeux le Dieu céleste, véritable et immortel, qui habite l'empyré ? mais elle ne peut pas même soutenir l'éclat des rayons du soleil » a dit la Sibylle. Xénophane de Colophon a donc eu raison en professant la doctrine que Dieu est un et incorporel : ce à quoi il ajoute : « Il y a un Dieu suprême au-dessus des Dieux et des hommes, dont le corps n'a aucune ressemblance avec les corps mortels, non plus que l'intelligence. »

« Puis ensuite :

« Mais les mortels croient que les Dieux sont engendrés, qu'ils ont un corps, une voix, et des vêtements (*Sensations*, Théodoret) semblables aux nôtres. »

« Et encore :

« Mais si les bœufs ou les lions eussent eu des mains qui leur permettent de peindre des figures et d'exécuter les mêmes travaux que les hommes, les chevaux eussent peint les Dieux sous des formes semblables aux leurs, les bœufs en eussent fait autant, leur donnant un corps en tout semblable à celui qu'ils tiennent de la nature. »

« Écoutez maintenant Bacchylide le lyrique, parlant de la divinité : « Ceux-ci sont exempts des maladies qui enchaînent notre existence : exempts de fautes, ils n'ont rien de commun avec les hommes. » Écoutez encore ce qu'on lit sur Dieu dans un poème de Cléanthe le Stoïcien : « Vous me demandez ce qu'est le Bien suprême, prêtez-moi attention. C'est un être ordonné, juste, saint, pieux, maître de soi, utile, beau, dans le devoir, austère, sans dissimulation, toujours rendant service, sans crainte, sans

(a) Isaïe. 40. 18.

douleur, obligeant, écartant les chagrins, utile, sûr, amical, plein d'honneur, cherchant à plaire, ouvert, généreux, sans faste, soigneux, doux, empressé, patient, sans reproche et persévérant. »

« Le même philosophe accusant, d'une manière détournée, l'idolâtrie de la multitude, ajoute : « Tout homme vulgaire se laisse conduire par l'opinion, dans l'espoir d'obtenir quelque avantage de cette puissance. » Ce n'est cependant pas d'après l'opinion que la masse avait de la divinité que le poète s'exprime, lorsqu'il dit : « Je ne puis croire qu'imitant furtivement les manières des hommes pervers, Jupiter se soit introduit dans ton lit sous une apparence humaine (35). » C'est Amphion qui parle de la sorte à Antiope. Quant à Sophocle, il retrace ce fait sans employer de mystère : « Jupiter épousa la mère de celui-ci sans se changer en or, sans se couvrir du duvet d'un cygne, comme il le fit lorsqu'il s'approcha de la vierge de Pleuron : il se montra comme un pur homme. » Ensuite il ajoute : « L'adultère escalada rapidement les degrés de la chambre de la jeune infidèle. Il retrace d'une manière encore plus flagrante l'incontinence de Jupiter et de la fable, en racontant ce qui suit : « Celui-ci, sans avoir pris part au banquet, sans avoir plongé ses mains dans l'onde purifiante, se rendit, avec un cœur aiguillonné par la passion, près du lit, sur lequel il reposa pendant la nuit toute entière. » Mais laissons ces détails aux folles peintures du théâtre. Héraclite dit que les hommes sont toujours indociles aux leçons du devoir, tant avant de les entendre qu'après les avoir entendues. Melanippide le lyrique, chante : O Père, prêtez l'oreille à mes prières, vous l'admiration des mortels, et prenez soin de l'âme toujours vivante. »

« Le grand Parménide, comme le nomme Platon dans le Sophiste, écrit en ces termes sur la divinité :

« De même qu'il n'a point commencé d'être, il ne peut périr; il est indivisible, unigène, inébranlable et increé.

« Mais Hésiode : « Vous êtes, dit-il, le roi et le souverain des immortels, aucune puissance ne peut se mesurer avec vous. »

« Quoi ! la tragédie elle-même, nous arrachant au culte des idoles, nous apprend à diriger nos regards vers le ciel. En effet, Sophocle, au rapport d'Hécatée qui a recueilli des récits

historiques, dans son livre sur Abraham et les Egyptiens, s'écrie à haute voix sur la scène :

« Oui, dans la vérité, il est un seul Dieu qui a fait le ciel et la terre immense, l'étendue de la mer bleuâtre, et la violence des vents. Mortels que nous sommes, dans une profonde erreur de notre cœur, nous consacrons, avec l'espoir d'éloigner de nous les infortunes, des statues de pierre ou de bronze, aux Dieux : nous en formons des images d'or ou d'ivoire : nous leur immolons des victimes : nous célébrons, en leur honneur, des solennités pompeuses, et nous croyons ainsi remplir les devoirs de la piété (36). »

« Euripide, sur la scène tragique, dit également : « Vous voyez cet ether immense, suspendu au-dessus de nos têtes, qui retient de toute part la terre dans ses bras humides : pensez que c'est Jupiter, et adorez-le comme Dieu (37). »

« Dans la pièce de Pirithoüs; le même poète : « Vous qui tenez votre existence de vous-même, qui embrassez la nature entière dans votre orbite; autour duquel la lumière éclatante et la nuit sombre règnent tour-à-tour, que la foule innombrable des étoiles environne par des danses qui n'ont point de fin (38). »

« Dans ces vers le poète a nommé *ἀνομοσύνη* (son propre auteur), l'intelligence créatrice : il applique à l'univers ce qui suit : « dans lequel les alternatives de jour et de nuit contrastent entre elles. »

Le fils d'Euphorion, Eschyle, a dit :

« Jupiter est l'éther, Jupiter est la terre, Jupiter est le ciel, Jupiter est toutes choses, et tout ce qui peut exister par-dessus. »

« Je sais que Platon rendit hommage à Héraclite, lorsque celui-ci écrivait : il y a un sage; il n'a pas voulu dire qu'il était seul, et nomme Jupiter. Puis encore : La loi veut que nous obéissions à la volonté d'un seul. » Que si vous voulez tirer des inductions de cette sentence : que celui qui a des oreilles pour entendre, entende; vous en trouverez le développement dans l'éphésien (Héraclite). « Les insensés, en écoutant, ressemblent à des sourds, et leur langage décèle qu'en présence, ils sont absents. » Voulez-vous apprendre clairement, des Grecs, qu'il n'y a qu'un principe? Ecoutez Timée de Locre, dans son traité de physique. Il vous rendra ce témoignage en propres termes.

« Il n'y a qu'un principe de toutes choses qui n'a point été engendré. Car s'il eût eu un commencement d'existence, il ne serait pas principe; mais ce seraient les choses dont il tire son être, qui seraient principes. » C'est d'où découle cette maxime incontestable. « Écoutez, ô Israël : Le Seigneur votre Dieu est unique, et vous n'adorez que lui seul (a). » Et comme le répète la Sibylle : « Son existence apparaît à tous les yeux, de manière à ne pas induire en erreur. » Xénocrate de Chalcédoine, en nommant Jupiter le suprême et l'extrême τὸν μὲν ἑκάρτου, τὸν δὲ ὑψίστου, donne une idée du père et du fils. Et ce qui est encore plus étonnant, c'est qu'Homère, qui a donné aux Dieux les passions des hommes et que, par ce motif, Epicure trouve indigne de respect, semble cependant connaître ce qu'est la divinité, lorsqu'il dit :

« Pourquoi, ô fils de Pélée, aux pieds légers, me poursuis-tu, toi qui n'es qu'un mortel; lorsque je suis un Dieu immortel? Tu n'as donc pas encore reconnu que je suis un Dieu (b). »

Il a indiqué par ces vers, que la divinité n'est pas saisissable aux mortels; qu'ils ne peuvent l'atteindre, ni des pieds, ni des mains, ni des yeux, ni d'aucune partie du corps. « À qui assimilerez-vous le Seigneur, à quelle ressemblance le comparerez-vous? dit l'Écriture. Est-ce que le sculpteur en bois, le fondeur d'or ou le doreur, a pu retracer son image? et tout ce qui vient à la suite (c)? »

Epicharme, le comique, a parlé clairement du Verbe, dans la pièce de la République, en ces termes :

« La vie humaine a surtout besoin de raisonnement et de nombre : nous vivons par le nombre et le raisonnement. Voilà ce qui conserve les mortels. »

« Il ajoute ouvertement :

« La parole (ὁ λόγος) gouverne les hommes et, jusqu'à un certain point, est leur sauveur. Le raisonnement dans l'homme ne vient que de Dieu. La parole est née avec l'homme, pour le conduire dans les traverses de la vie, dans la découverte des arts. C'est la parole divine qu'on suit : elle nous enseigne ce qu'il est utile que nous fassions; car l'homme n'aurait jamais fait aucune découverte, si Dieu ne l'y eût conduit. Ainsi la rai-

(a) Deuté., VI. 4.—(b) Iléode, X. 3.—(c) Isaïe. 40. 18.

son humaine n'est qu'une émanation de la raison divine.» N'entendons-nous pas l'Esprit-Saint, crier dans Isale : « A quoi me sert cette multitude de victimes, dit le Seigneur. Je suis rempli d'holocaustes : la graisse des agneaux, le sang des taureaux, ne me sont point agréables » (a). Puis après quelques lignes, il ajoute : « Lavez-vous, purifiez-vous, bannissez les iniquités de votre cœur (b). »

« Eh bien, Ménandre le comique écrit en propres mots :

« Si quelqu'un, ô Pamphile, offrant en sacrifice des quantités de taureaux, de chevreaux, ou d'autres victimes semblables, par Jupiter, ou en décorant les temples d'offrandes magnifiques, soit manteaux d'or ou de pourpre, soit des représentations d'animaux en ivoire ou en émeraude, croit en cela se rendre Dieu propice, il s'abuse et déceit la frivolité de son esprit. L'homme doit avant tout faire voir qu'il est vertueux, qu'il respecte la pureté des vierges, la vertu conjugale des épouses, qu'il ne se livre, pour s'enrichir, ni aux fraudes secrètes, ni aux actes d'une violence meurtrière. Ne désirez pas même, ô Pamphile, une aiguillée de fil qui ne vous appartienne pas; car Dieu vous voit et se tient près de vous. »

« Je suis un Dieu proche et non un Dieu éloigné. L'homme fera-t-il quelque chose dans le secret, sans que je le voie? » Voilà ce qu'il dit par la bouche de Jérémie (c).

« Ménandre paraphrase l'Écriture, lorsqu'elle dit : « Imolez un sacrifice de justice et espérez dans le Seigneur (d), dans les vers suivants :

« Ne désirez pas une aiguille à un étranger; car Dieu se complait aux œuvres de justice et non pas à celles qui sont injustes. Que ce soit par le travail que vous élevez votre fortune, en labourant la terre, jour et nuit. Continuez votre sacrifice en toute confiance, étant juste et orné de la pureté de l'âme, comme d'une robe éclatante. Si vous entendez le tonnerre, ne fuyez point, puisque votre conscience ne vous fait nul reproche, ô mon maître; car Dieu vous voit et se tient près de vous.»

« Lorsque (39) vous parlerez encore, dit l'Écriture, je vous dirai me voici (e). »

(a) Isale. 1. 11.—(b) Isale. 1. 16.—(c) Jérém., 23. 24.—(d) Ps. 4. 6.—(e) Isale. 55. 6

« Diphile le comique a dialogué, à peu près ainsi, la doctrine du jugement.

« Pensez-vous, ô Nicérate, que ceux des morts qui, pendant leur vie, ont goûté toute espèce de délices, échappent à la divinité sans en être connus? Il est un œil de la justice qui voit toutes choses : aussi, pensons-nous que deux chemins mènent au séjour des morts, l'un, celui des justes, l'autre, celui des impies. Lorsqu'on est mort, disent-ils, la même terre les couvre tous deux de son obscurité. Enlevez donc, dérobez, dépouillez, mettez tout sens dessus dessous. Ne vous laissez pas égarer : il y a un jugement dans l'enfer qui sera rendu par Dieu, souverain de l'univers, dont le nom nous glace d'effroi; encore que je ne le nomme pas. Il rendra à chacun des pécheurs, après la durée de leur vie, suivant leur mérite. »

« Si quelqu'un des mortels croit qu'en commettant journellement le mal, il échappera à la connaissance des Dieux, il a une très-fausse manière de penser; mais il sera trompé dans son attente, lorsque la justice, usant de loisir, viendra le surprendre. Voyez, vous tous qui croyez qu'il n'y a pas de Dieu : il y en a un, certes, il y en a un. Et si l'on fait le mal, étant né avec une inclination vicieuse : qu'on mette le temps à profit; car, avec le temps, le coupable subira la peine de ses crimes.

La (40) tragédie est d'accord avec la muse comique pour (41) nous enseigner les mêmes choses. « Il y aura un temps dans les siècles, où l'éther, à l'œil d'or, laissera échapper les trésors de feu dont il est rempli; la flamme, dévorant toutes les substances terrestres et célestes, exercera avec rage son action destructive. »

Puis il ajoute :

« Lorsque tout aura disparu, on cherchera en vain l'abîme profond des flots : la terre, dépouillée de sa parure et desséchée par le feu, ne fera plus germer le feuillage agité par le vent; mais, ensuite, il ranimera tout ce qu'il avait détruit auparavant. »

On lit des choses semblables, dans les poèmes orphiques, écrites ainsi qu'il suit :

« Après les avoir tous cachés, il les ramènera ensuite à l'éclat du jour qui réjouit les peuples, les tirant de son cœur sacré, faisant des choses prodigieuses (42). »

« Si nous vivons pieusement et pratiquant la justice, nous serons heureux ici-bas et plus heureux encore après avoir quitté la terre; notre bonheur n'étant plus borné par le temps, mais se réglant par l'éternité.

« Le poète philosophe, Empédocle, nous dit : « Admis au foyer des autres immortels, admis à leur banquet, ils seront exempts des tourments qui affligent l'humanité, n'étant plus soumis à la mort ni aux souffrances. » Personne, suivant les Grecs, ne sera assez grand pour échapper à la justice ni assez petit pour échapper à ses regards (43). Orphée dit les mêmes choses.

« En portant vos regards vers le Verbe divin, attachez-vous à lui, en rectifiant la faculté intellectuelle de votre âme : suivez exactement ce sentier, ne fixez uniquement que le roi immortel (44). »

« Ensuite, en parlant de Dieu qu'il reconnaît invisible, il ajoute qu'il n'a été connu que par un seul homme, Chaldéen d'origine ( soit qu'il veuille désigner par ces vers Abraham, ou son fils ).

« Sice n'est par un rejeton unique de la tribu des Chaldéens, versé dans la science de la marche du soleil et sachant comment son mouvement circulaire s'accomplit autour de la terre, qui est son centre, d'une manière toujours égale : c'est lui qui maîtrise les vents dans l'air et sur l'onde (45): »

« Ensuite, paraphrasant en quelque sorte cette parole : « le ciel est mon trône, la terre mon marchepied (a), » Il continue :

« Pour lui, il est immuablement fixé dans le ciel immense, sur un trône d'or : la terre est placée sous ses pieds : il étend sa droite jusqu'aux bornes de l'océan : la base des montagnes est ébranlée jusqu'au centre, par l'impulsion de sa colère : elle ne peut résister à sa force invincible : tout entier dans le ciel, rien ne se fait sur la terre que par lui : il réunit à la fois le commencement, le milieu et la fin. Cependant il m'est inter-

(a) Isaïe. 66. 1.

dit de vous le faire connaître. Mes membres éprouvent un mouvement convulsif, né de mon esprit ; car Dieu règne du sommet des cieux (46). » Et ce qui suit.

« Il a développé dans ces vers les expressions du prophète : « Si vous ouvrez votre ciel, je suis saisi de tremblement : devant vous les montagnes entrent en fusion : elles coulent comme la cire en votre présence (a). » Puis encore, Isaïe a dit : « Qui a mesuré le ciel par la paume de sa main et toute la terre par son poing (b) ? »

Voici comment Orphée rend cette même idée :

« Maître suprême de l'éther, de l'enfer, de la mer et de la terre, vous qui ébranlez par vos coups de tonnerre la demeure solide de l'Olympe ; vous que les démons redoutent ; que craint la troupe des Dieux ; à qui les Parques obéissent malgré leur insensibilité invincible : père et mère (*μητρόπαιος*) par la colère duquel tout est mis en commotion ; c'est vous qui agitez les vents ; qui couvrez de nuages toute la scène du monde, déchirant le vaste sein de l'air par le sillonnement de vos éclairs. Les astres vous doivent l'ordre qui les régit : vos infatigables envoyés environnent votre trône de feu. Ce sont eux qui ont le soin de régler tout ce qui s'exécute parmi les mortels : par vous le printemps brille d'un éclat nouveau, au milieu des fleurs purpurines : par vous l'hiver couvre de ses nuages glacés les contrées où naguère Bromios distribuait aux bacchantes les fruits qu'il avait recueillis. »

« Il ajoute encore, donnant à Dieu, en propres termes, le nom de Pantocrator, l'incorruptible, l'éternel, celui dont le nom ne peut être proféré que par les seuls immortels : Venez, ô le plus grand des dieux, avec votre nécessité invincible ; montrez-vous terrible, insurmontable, grand, impérissable, couronné par l'éther (47). »

« Par le terme de Métropator, il ne désigne pas seulement la création de rien, mais il fournit encore les premiers rudiments de l'opinion de ceux qui veulent trouver en Dieu la notion conjugale.

« Voici encore une paraphrase des écritures prophétiques tirée tant d'Osée (48) (a) : Me voici, c'est moi qui forge la foudre,

(a) Psaume 96. 5. — (b) Isaïe. 40. 12.

qui crée le souffle des vents, dont les mains ont fondé toute la milice céleste, » que des paroles de Moïse : « Voyez, voyez, je suis celui qui est, et il n'est pas un autre Dieu que moi. Je tuerai et je ferai vivre; je frapperai et je guérirai. Il n'est personne qui puisse vous arracher de mes mains (b). »

« C'est lui qui fait naître le mal du bien pour les mortels, et leur envoie la guerre qui répand l'effroi (49). » C'est ainsi que s'exprime Orphée.

Archiloque de Paros en parle dans des termes pareils :

« O Jupiter, le ciel est votre empire; c'est de là que vous faites fondre sur les hommes les fléaux destructeurs des peuples et des lois (50). »

« Répétons encore ce que nous a dit le chanteur de Thrace, Orphée : « Il étend sa droite jusqu'aux bornes de l'océan : de tout côté la terre tremble sous ses pieds. » Ces vers sont pris évidemment de ces paroles : « Le Seigneur ébranlera les villes et leurs habitants; il tiendra l'univers entier dans sa main comme un nid d'oiseau (c). » Le Seigneur a créé la terre par sa puissance, dit Jérémie; il rétablira l'univers par sa (d) sagesse. » Ajoutons à tout cela Phœcyliide, qui appelle démons les anges : les uns sont bons, les autres sont méchants; il fait comprendre sous cette dénomination ceux que nous nommons les anges rebelles. « Les dieux ne sont donc pas toujours les mêmes envers les mortels : il en est qui peuvent écarter le malheur qui menace l'homme à sa naissance (e). »

« Le poète comique Philémon renverse l'idolâtrie par ces vers :

« La fortune n'est point une divinité pour nous : le hasard n'est autre que ce qui arrive à chacun, et voilà ce que nous nommons fortune. »

« Sophocle, dans une de tant de tragédies, dit :

« Toutes choses n'arrivent pas aux dieux d'après leurs désirs, excepté à Jupiter qui réunit en lui le commencement et la fin. »

Orphée dit encore :

« Il n'y a qu'une force et qu'un Dieu, le grand Ciel avec ses feux, dans lequel tout est accompli, et qui embrasse tout ce qui est, le feu, l'eau, la terre (50). »

(a) Amos. 4. 13. (b) Deutéronome. 32. 39. — (c) Isaïe. 40. 44. — (d) Jérémie, 40. 42. — (e) Phœcyliide. Vers étranger au texte imprimé. — (f) Ménandre, frag. 48<sup>e</sup> de Meineke.

« Mais, à son tour, que proclame Pindare dans sa fureur bachique : « Qu'est-ce que Dieu ? Tout ce qui existe ; » puis : « Dieu est ce qui crée tout pour les humains, » lorsqu'il dit : « Comment espérez-vous, ô homme, vous élever un peu au dessus de votre semblable, par la sagesse ? Il est difficile à la nature humaine de pénétrer les desseins des Dieux envers vous, qui êtes né d'une mère mortelle (a). » Voici comme il tire parti de cette parole : « Qui a connu l'esprit de Dieu ou qui l'a assisté de ses conseils (b) ? » Mais Hésiode n'est-il pas d'accord avec le prophète, lorsqu'il dit : « Il n'y a point de devin parmi les hommes, habitants de la terre, qui puisse connaître la pensée de Jupiter, porteur de l'Egide (c). » En conséquence, Solon l'Athénien a parlé convenablement dans ses élégies, en suivant les traces d'Hésiode. « La pensée des immortels est entièrement cachée aux hommes ; » dit-il. Mais de son côté, Moïse, en prophétisant que la femme, à cause de sa transgression, enfanterait dans la souffrance et dans la peine ; un poète, qui n'est pas sans illustration, a dit : « Ni jour ni nuit ils ne cesseront de gémir, accablés de travaux et de misère : les Dieux leur donneront de cruels soucis. » « Ainsi, dit Homère, le père suspendit lui-même ses balances d'or (d) ; » pour signifier que Dieu est juste. Ménandre le comique, voulant donner à entendre aussi que Dieu est juste, a dit : « Un Dieu (Δαίμων) assiste chaque homme dès sa naissance, est son excellent guide dans le cours de la vie ; car on ne saurait admettre qu'il y eût un Dieu pervers qui se plût à persécuter la vie vertueuse. » Puis il ajoute : « Dieu ne saurait être qu'entièrement bon (51). » Peut-être a-t-il voulu dire que Dieu est tout ce qui est bon : ce qui est encore mieux.

« Eschyle, le poète tragique, alléguant la puissance de Dieu, n'hésite pas à le nommer Très-Haut (ὕψιστος) dans ces vers :

« Séparez Dieu des mortels, et ne vous figurez pas qu'il soit comme vous revêtu de chair. Vous ne le connaissez pas. Tantôt il se montre comme un feu dont on ne peut s'approcher par

(a) Pindare, frag. 38<sup>a</sup>, cité dans les *Eclogues physiques* de Stobée, 2<sup>e</sup> partie, 8, p. 6. —

(b) Isaïe. 40. 15. — (c) Hésiode, fragments, page 450 de l'édition de Loewer. —

(d) Homère. *Iliade*, v. 69.

aucun effort; tantôt c'est une onde, puis une obscurité profonde : il se rend semblable aux animaux, au vent, à la nuée, à l'éclair, au tonnerre, à la pluie : la mer, les rochers, toutes les fontaines, et les lacs immenses obéissent à ses ordres. Il fait trembler les montagnes, la terre et le gouffre imposant des mers, les sommets des monts, lorsqu'il lance sur eux le regard effrayant du maître : la gloire du Dieu très-haut peut tout ce qu'elle veut (a). »

« Ne vous semble-t-il pas que ces vers soient la paraphrase de cette sentence : « La terre tremble pour se soustraire aux regards du Seigneur (b). » Le plus prophétique des oracles, Apollon, est bien forcé de rendre hommage à la gloire de Dieu, à l'occasion de Minerve, laquelle, lorsque les Mèdes conduisaient leur armée en Grèce, implorait avec supplication Jupiter en faveur de l'Attique. Voici cet oracle :

« Pallas ne peut pas rendre Jupiter Olympien propice à ses vœux, par ses pressantes prières, ni par son profond génie. Il abandonnera à la flamme incandescente beaucoup de temples des immortels, qui, maintenant, saisis de frayeur, ruissellent de sueur : » et ce qui suit (52).

Théoridas (53), dans son livre de la nature, écrit : « Le principe des essences, principe véritable, est essentiellement unique. Ces deux attributs caractérisent le principe, c'est d'être un et d'être unique. » « Il n'en existe pas un autre que le grand Roi; » nous dit Orphée. Diphile le comique déclare qu'étant le père commun de tous, nous devons l'honorer seul jusqu'à la fin, comme inventeur et créateur de tout ce qui est bon.

« Platon (c) a donc raison d'assujettir les meilleures natures à l'habitude de venir apprendre la science que nous avons dit, plus haut, être la plus grande de toutes : celle de voir le bien (τῷ ἀδύ), et de s'élever à sa hauteur (d). Cette conduite, à ce qu'il me semble, n'aura rien de comparable à un jeu de croix ou pile (54); c'est la circonduction de l'âme, qui d'un jour ténébreux est amenée à la véritable restitution de l'être, et que nous appellerons la véritable philosophie. » Ceux qui y participent sont issus de la race d'or, à ce qu'il juge, en disant : « Vous

(a) Fragment 24 de Stanley.—(b) Ps. 103. 33.—(c) Platon, 7<sup>e</sup> de la Rép., p. 492. D. de Ficin. 519 de H. Et. — (d) Platon. Ibid, p. 483. C. 521. C. de H. Et.

êtes tous frères, mais principalement ceux qui sortent de la race d'or (a). » Nous sommes tous descendants du père et du créateur de toutes choses. Ils ont compris, par un instinct naturel et sans le secours de l'instruction, les choses qui sont dans tous les êtres; de quelle manière les substances privées de vie sympathisent avec les animaux; comment les êtres animés sont les uns déjà immortels, astreints à des travaux journaliers, et parmi les mortels, les uns sont sans cesse guidés par la crainte, et semblent encore renfermés dans le sein de leur mère; les autres se conduisent par une force de raison indépendante: cela embrasse tous les hommes désignés sous la dénomination de Grecs ou de Barbares. Or, il n'est, en aucun pays, de race de cultivateurs, ni de bergers, ni même de politiques, qui puisse vivre sans la foi première à un être excellent. En conséquence, toute nation orientale, voisine des rives de l'Occident, septentrionale ou tournée vers le vent Notus, a une seule et même croyance prophétique sur celui qui a constitué le gouvernement de l'univers; d'autant plus que ses œuvres sont universellement et également connues. Cependant, par-dessus tous les autres, parmi les Grecs, ceux des philosophes qui, sortis de la philosophie barbare, se sont livrés à des recherches nombreuses à ce sujet, donnent une adhésion préalable et entière à un Dieu invisible, unique, le plus puissant et le plus habile artisan, cause première de toutes les plus belles choses. Quant aux conséquences qu'on doit en tirer; sans les instructions que nous pouvons leur donner, on ne pouvait les connaître; et même avec ce secours, on ne conçoit pas de Dieu l'opinion réelle qu'on devrait en avoir, d'après sa nature: seulement, comme nous n'avons cessé de le répéter, ce n'est qu'une vérité superficielle qu'on obtient ainsi. »

Tout ce qui précède est de Clément. Toutefois, puisque la philosophie de Platon a été déjà longuement invoquée par nous, afin de prouver combien ses dogmes se rapportent à ceux des Hébreux: ce qui nous a donné sujet d'admirer la pénétration de ce philosophe, aussi bien que son amour sincère de la vérité, il est temps, maintenant, de considérer quelques autres points de sa doctrine sur lesquels nous ne sommes plus du tout

(a) Platon, Répub. liv. 8. p. 413 de H. Et. 445 de Ficin.

en harmonie avec lui, et qui nous font préférer la philosophie réputée barbare à la sienne.

#### CHAPITRE XIV.

QUE TOUT CE QU'A DIT PLATON N'A PAS ÉTÉ HEUREUSEMENT DIT. C'EST POURQUOI NOUS AVONS ADOPTÉ, DE PRÉFÉRENCE A LA PHILOSOPHIE DE CE GRAND HOMME, LES ORACLES DES HÉBREUX.

Les oracles des Hébreux connus sous les noms de *λόγια*, *θεοπρόφια*, *χρησμοί*, qui renferment les signes les plus évidents d'une puissance divine, supérieure à celle de l'homme, sont attribués avec raison à Dieu même, comme leur auteur : ils ont été crus comme annonces et prédictions d'événements à venir ; et la coïncidence des faits advenus depuis avec ces mêmes prédictions, les a placés au-dessus de toute suspicion de fraude. En effet, les prophéties émanées de Dieu sont pures comme l'argent éprouvé au feu, vérifié à la pierre de touche, et passé sept fois au creuset d'épuration (a). Il n'en est pas de même des dogmes platoniciens, tant ceux émanés de Platon que ceux de ses disciples, qui n'ayant eu pour diriger leur intelligence que des yeux mortels, des conjectures vacillantes, des approximations vagues, et passant de la nature vraie des choses aux rêves de l'imagination, nous ont donné un *δναρ* au lieu d'un *επαρ*. Ils ont introduit, en effet, un alliage considérable de mensonge dans la vérité primitive, au point de ne pouvoir démêler facilement la saine doctrine parmi les erreurs qui l'enveloppent. Par exemple, si vous voulez tant soit peu retrancher de l'amour que vous vous portez, et que vous considérassiez la lumière par la puissance de votre logique, vous reconnaîtriez que cet admirable philosophe, le seul de tous les Grecs qui ait atteint les propylées de la vérité, a déshonoré néanmoins le nom de Dieu, au point de le prodiguer à une matière périssable, à des statues sculptées par des mains serviles, à la ressemblance de l'homme. Après avoir proféré cette grande et sublime parole par laquelle il s'efforçait de connaître le père et l'artisan de

(a) Psaume XI. 7.

cet univers, il s'est précipité de cette élévation des voûtes célestes, dans le plus profond abîme de l'idolâtrie, en horreur à Dieu, avec la dernière populace d'Athènes; au point de ne pas craindre de dire que Socrate était descendu au Pyrée pour y invoquer la Déesse, et pour être spectateur d'une fête barbare, célébrée pour la première fois alors par ses concitoyens; de convenir que ce même Socrate avait ordonné d'immoler un coq à Esculape, et de désigner sous le nom d'interprète traditionnel ( *πάτριον ἑξηγητήν* ) des Grecs, en le défiant, le démon qui rendait des oracles à Delphes : ce qui nous autorise à lui imputer l'erreur où tombe la multitude la plus étraugère à la philosophie, l'erreur de la superstition. Reprenons notre discours de plus haut, et voyez comment ce sage accompli, après avoir établi la doctrine des idées incorporelles et impérissables; après avoir fait connaître Dieu le premier en rang, et puis la seconde cause; après avoir admis les substances intellectuelles et immortelles, a basé sa législation d'après les opinions les plus vulgaires, en disant : « Quant aux autres Dieux, entreprendre d'en parler et d'en faire connaître la génération, c'est au-dessus de nos forces. Nous devons accorder confiance à ceux qui en ont parlé avant nous, puisque, ainsi qu'ils l'ont dit, ils étaient issus de ces mêmes Dieux. Il est impossible, en effet, d'être en défiance envers les enfants des Dieux, encore bien qu'ils nous parlent sans faire les démonstrations rationnelles qui seraient nécessaires; mais d'accord avec la loi, nous devons nous montrer confiants pour ceux qui s'annoncent comme rapportant des histoires de famille. En conséquence, admettons et disons d'après eux, la génération des dieux ainsi qu'il suit : De la Terre et du Ciel, naquirent deux enfants, Océan et Téthys; de ceux-ci, Phorcys, Cronus et Rhéa, et tous ceux qui vinrent après eux; de Cronus et de Rhéa, naquirent Jupiter, Junon, et tous ceux que nous connaissons sous la désignation de leurs frères; puis ensuite, tous les descendants de ces mêmes Dieux (a). » Devons-nous excuser le philosophe, au sujet de ce qu'il a pu dire en singeant les généalogies mythologiques des poètes? certes, il ne parlait

(a) Timée, page 530. de Ficin. 40 de H. Et.

alors ni comme philosophe, ni d'accord avec lui-même. Entendons comment il s'exprime dans la République : « (a) Dans les plus grandes fables, nous verrons les plus petites, car leur caractère doit être identique, et conserver la même puissance dans les plus grandes comme dans les moindres. Ne le pensez-vous pas ? »

« Je le pense, dit-il ; mais je ne comprends pas bien ce que vous entendez par les plus grandes fables. »

« Celles qu'Hésiode et Homère, dis-je, nous ont rapportées ainsi que les autres poètes. Ceux-ci, en effet, composant des fables pleines de mensonges pour le vulgaire, nous ont dit et répété ce que nous avons rapporté plus haut. » Ce qui va suivre est encore de lui.

« Nous effacerons donc, lui dis-je, de son épopée, pour commencer, toutes les pensées semblables à celle-ci. « Je préférerais infiniment, simple valet de charrue, servir près d'un maître. (b) » Et ce qui vient après, qu'il termine ainsi : « Nous prierons donc Homère et les autres poètes, de ne pas nous représenter Achille, fils d'une déesse, couché sur le dos et se roulant tantôt sur un côté, et tantôt sur l'autre. » (c) Et tout ce qui suit. A quoi il ajoute : « Ou bien Jupiter, qui, seul éveillé entre tous les autres Dieux et les hommes, oublie tout-à-coup tous les projets qu'il avait formés, par l'effet d'un désir de luxure dont il est saisi à l'aspect de Junon ; au point de ne pas vouloir même se donner le temps d'aller dans la pièce la plus secrète de son palais pour le satisfaire, mais de lui proposer de lui accorder ses faveurs dans ce lieu même et sur la terre, à la manière des alouettes, et disant que jamais sa passion n'avait été aussi forte ; pas même lorsque pour la première fois, à l'insu de leurs parents, ils s'étaient donné des rendez-vous ; ou Mars et Vénus enveloppés sous le filet de Vulcain ; ni rien de semblable (d). » Puisqu'il a bien pu parler ainsi, pourquoi vient-il ensuite proférer cette sentence, que les poètes sont les enfants des Dieux, et qu'il est impossible de leur refuser sa foi, encore bien qu'il avoue que c'est sans donner aucune démonstration rationnelle

(a) Livre 2<sup>e</sup> de la Républ., p. 429 ; de Ficin. 377. de H. Et. — (b) Liv. 3 de la Républ., p. 432. de Ficin. 386 de H. Et. — (c) Ibid. 435. de Ficin. 388 de H. Et. — (d) Ibid. 435 de Ficin. 390 de H. Et.

et nécessaire de toutes les fables qu'ils ont forgées sur leurs Dieux ? Que signifie cette foi accordée sans raison, qui n'est due qu'à la crainte du châtement dont les lois menacent ? Comment admettre, pour premiers Dieux, le Ciel et la Terre, puis leurs descendants l'Océan et Téthys, Cronus et Rhéa, Jupiter et Junon, que les fables d'Homère et d'Hésiode font connaître, avec leurs frères et les enfants de tous ces derniers; lorsque lui-même sape toutes ces choses par la base, en disant :

« Ce qu'on doit, lui dis-je, lui reprocher par-dessus tout, c'est d'avoir inventé des mensonges déshonnêtes ?

« Comment ?

« Lorsqu'il retrace, par le discours, sous un jour fâcheux, les actions des Dieux et des héros; comme pourrait le faire un peintre qui voudrait faire un portrait ressemblant, et qui n'emploierait pas les moyens convenables pour y parvenir. »

« Puis plus bas.

« D'abord, lui dis-je, le plus grand mensonge, comme je l'ai dit, est celui par lequel il en a vilainement imposé sur ce que Uranus a fait, au rapport d'Hésiode, et sur la manière dont Cronus l'en a châtié. » Et (a) ce qui suit : Or comment ces poètes, qui ne sont ici que des menteurs, ennemis de la vérité, sont-ils, après cela, appelés enfants des Dieux ? L'on peut excuser le philosophe, au sujet de ces contradictions, par la crainte de la mort, de la part des Athéniens, qui le portait à cette dissimulation; mais l'on doit honorer Moïse et les oracles hébreux qui nous offrent partout l'expression de la piété la plus pure, la seule véritable et exempte d'erreurs.

Voyons un autre sujet.

## CHAPITRE XV.

QUE PLATON N'A PAS TOUJOURS SUIVI LA DROITE LIGNE SUR LA QUESTION DES SUBSTANCES INTELLECTUELLES, COMME L'ONT FAIT LES HÉBREUX.

Les Hébreux ont avancé que la nature intermédiaire des êtres doués de raison, avait eu un principe d'existence, et n'é-

) Platon. Livre 2<sup>e</sup> de la Républ. p. 377 de H. Et. 220 Co. Fidei.

taut pas éternelle : divisant par le langage les substances intellectuelles qui composent cette classe, ils les ont nommées esprits, puissances, ministres de Dieu, anges et archanges. C'est de leur chute et de leur perversion qu'ils font sortir la race des démons, et toute l'espèce malfaisante, dont l'activité s'exerce contre nous et pour nous nuire. Voilà la raison pour laquelle ils condamnent la croyance qui en fait des Dieux ; c'est parce que le bien n'est pas inhérent à leur nature ; parce qu'ils ne tirent pas leur existence d'eux-mêmes, mais de la cause première et universelle de toute existence ; enfin parce qu'ils ne comportent pas en eux et avec eux, les idées de bien-être, de vertu, d'immortalité ; n'étant en rien les égaux du Dieu universel, ni de celui par qui toutes choses ont été créées et établies. Platon, d'accord avec les Hébreux, a bien admis des substances incorporelles et intellectuelles qui sont des natures raisonnables ; mais il pèche dans les conséquences ; d'abord, en soutenant qu'elles n'ont pas commencé d'être, comme toute âme ; ensuite, en disant qu'elles se sont formées des émanations de la première cause ; car il ne veut pas reconnaître qu'elles soient sorties du néant pour venir à l'existence. C'est en ce sens, qu'il suppose une race nombreuse de Dieux, qu'il nous donne dans son langage, comme des émanations ou des émissions de la première et de la seconde cause, et auxquelles il attribue la bonté essentielle ; car il n'est jamais possible, dans son opinion, que ces êtres renoncent à la vertu qui est innée en eux ; ce qui lui fait concevoir l'opinion qu'ils sont des Dieux. Il y a, pense-t-il, une troupe de démons étrangers à ceux-ci, qui est susceptible de bassesse et de perversité, et capable de faire tourner les choses du mieux au pire ; d'où il conclut qu'on doit dénommer les uns, bons génies, les autres, mauvais génies.

Après avoir supposé ces principes d'une manière qui s'éloigne de l'opinion des Hébreux, il ne dit pas l'élément sur lequel repose l'existence probable de ces démons. Car, aux yeux de tout homme de sens, ce ne saurait être la matière d'où les corps sont tirés : cette matière n'est nullement capable de raisonner ; or des êtres raisonnables ne sauraient être formés d'un principe irraisonnable ; et les démons raisonnent. S'il les donne pour des émanations de substances meilleures, on lui de-

mandera comment, de cette source pure et excellente, des êtres dissemblables auraient pu sortir; et d'où aurait germé dans leur sein la malice, qu'il admet dans la seconde classe de démons; lorsque la racine qui les produit n'a rien que de bon? Comment l'amer pourrait-il naître du doux, puisqu'il est certain que la troupe des mauvais démons est cent fois plus pernicieuse que toutes les ténèbres et toute l'amertume qui est au monde? Comment soutenir qu'ils sont le produit d'écoulement de la substance des êtres les plus excellents; puisque, s'il en était ainsi, rien n'aurait pu les priver des attributs de ces mêmes êtres; et s'ils ont pu en différer, c'est qu'ils n'étaient pas, dans le principe, d'une nature impassible? S'ils n'étaient pas d'une telle nature, comment seraient-ils devenus Dieux, ayant la possibilité de contracter les imperfections qui règnent dans une classe vicieuse par nature? Mais s'ils ne sont, ni une émanation de la nature des êtres par excellence, ni tirés de la matière des corps; il faudra reconnaître ou qu'ils étaient éternels, et concevoir, auprès de la matière éternelle des corps, un troisième ordre d'essences raisonnables et éternelles qu'on opposerait à Dieu (Dieu alors ne serait plus le créateur, ni l'ordonnateur de tout ce qui est); ou bien, on sera contraint d'avouer que Dieu les a créés du néant, d'après la doctrine contenue dans les livres des Hébreux. Quels sont les enseignements que ceux-ci nous donnent à cet égard? Ils disent que la nature intermédiaire des êtres raisonnables n'est formée ni de la matière des corps; ni des émanations de la nature incréée, laquelle a pour condition d'être l'éternelle et l'immuable, tant de substance, que de manière d'être : cette seconde classe, n'ayant point eu d'existence antérieure, elle n'a pu la devoir qu'à la puissance créatrice, la cause universelle. Dès lors, ils ne sont pas Dieux : ce titre ne saurait proprement leur être décerné, parce qu'ils n'égalent point en essence celui qui les a créés, et par conséquent le bon et le beau n'est pas chez eux, comme dans la divinité, une qualité inhérente à leur être. Ils peuvent quelquefois lui être opposés, ce qui arrive par la négligence qu'ils apportent à se maintenir dans le bien que chacun d'eux peut accomplir, étant maîtres de la suite à donner aux élans de leur âme, et aux méditations de leur intelligence.

En voilà assez sur cette question, passons à une autre.

### CHAPITRE XVI.

PLATON N'A PAS TOUJOURS EU DES IDÉES TRÈS SAINES NI CONFORMES A CELLES DES HÉBREUX, SUR LA NATURE DE L'ÂME.

En établissant, pareillement aux Hébreux, que l'âme est immortelle et qu'elle est semblable à Dieu, Platon s'éloigne d'eux, lorsqu'il affirme que sa substance est composée de telle sorte, qu'une partie appartiendrait à une cause indivisible et qui se maintient toujours la même, et l'autre partie serait issue de la nature divisible des corps. Voilà ce qu'il dit en propres termes dans le Timée :

« Il a donc formé, de ces éléments, et de la manière que je viens de dire, l'âme qui a précédé le corps dans l'ordre d'engendrement et qui le prime, sous le rapport de la vertu; pour être sa souveraine et la gouvernante à laquelle il devra obéir. Elle est combinée d'une substance indivisible, et qui se maintient toujours la même, puis d'une matière divisible qui habite dans les corps. Il a donc mélangé une troisième espèce de substance, formée des deux autres, et qui leur sert d'intermédiaire, participant à la nature immuable de l'une, et à la nature variable de l'autre; en sorte que, de la partie indivisible des deux, et de la partie divisible, à la manière des corps, il a fait un tiers qu'il a placé au milieu de l'une et de l'autre; et prenant ces trois substances telles qu'elles sont, il les a toutes confondues dans une même généralité (*ἰδέα*) qui renferme, par force, dans le même sujet, les natures des deux autres, si peu conciliables entre elles (a). »

Il est vraisemblable par là, que pour lui, la partie qui reçoit en nous l'influence des passions, est réunie dans une même substance avec la partie rationnelle. Mais tandis qu'ici il a établi, dans la substance de l'âme, les divisions de parties que nous venons de lire, ailleurs il attribue une inconvenance

(a) Platon. Timée, p. 526 de Ficin, 34. de H. Et.

bien plus révoltante à cette essence divine, céleste, incorporelle, raisonnable, semblable à Dieu qui, par la sublimité de la vertu, s'élève au-dessus des voûtes éthérées, lorsque de ce séjour, qui plane sur les mondes, il la précipite dans les loups, les fourmis et les abeilles; nous prescrivant de le croire sur sa seule parole, sans recourir à aucune démonstration.

Voici ce qu'il dit à ce sujet dans le traité de l'âme :

« Et jusque là elles sont errantes, tant que, par le désir des formes corporelles, qui les poursuit sans relâche, elles ne se sont pas enchaînées dans un corps. Elles se renferment, comme cela est naturel, dans ceux qui participent aux inclinations que, pendant la durée de leur vie, elles avaient manifestées.

« Quelles sont-elles, ô Socrate ?

« Ainsi les âmes de ceux qui, n'ayant eu d'autres applications d'esprit que celles de la gourmandise, de la débauche ou de l'ivrognerie, sans jamais les réfréner, vont dans le corps des ânes et des animaux semblables. Ne le pensez-vous pas ?

« Assurément, ce que vous me dites là me paraît très-vraisemblable.

« Quant à ceux qui ont préféré les injustices, les usurpations de pouvoir, les spoliations violentes, ils vont dans le corps des loups, des éperviers et des milans. Dans quels autres que ceux-ci, pourrions-nous dire que vont de pareilles âmes ?

« Evidemment, dit Cébès, dans ceux-là.

« Dans ce cas, dit celui-ci, vous voyez clairement quels sont les bêtes dans lesquels chacune des âmes doit aller suivant la ressemblance de ses occupations.

« Cela se comprend. Et comment en serait-il autrement ?

« En conséquence les plus heureux de tous qui vont dans le lieu le meilleur, sont ceux qui ayant toujours pratiqué les vertus sociales et politiques, que nous nommerons la tempérance et la justice, s'y sont exercés par l'habitude et la méditation, sans avoir besoin de recourir à la philosophie et aux efforts de l'intelligence.

« En quoi sont-ils les plus heureux ?

« Parce qu'il est vraisemblable qu'ils parviendront à quelque race éminemment civilisée, telle que celle des abeilles, des

guêpes et des fourmis, et peut-être même feront-ils retour à celle des hommes (a). »

Ecoutez maintenant comment il s'explique sur ce sujet dans le Phèdre.

« Chaque âme est dix mille ans à revenir dans le corps d'où elle est sortie; car ses ailes ne lui reviennent pas avant ce temps, si ce n'est l'âme d'un philosophe sincère, ou de celui qui a su unir la philosophie à l'amour vertueux des jeunes gens. Ces âmes, après la troisième période de mille ans, si elles ont repris trois fois de suite la même vie, recouvrent leurs ailes dans le troisième millénaire et s'envolent; mais les autres, après le terme de leur première vie, subissent un jugement après lequel, les unes vont dans les cachots qui sont sous terre, pour y recevoir leur châtiment; tandis que les autres vont dans un lieu quelconque du ciel: soutenues par la justice, elles y ont une existence conforme à celle qu'elles avaient eue dans les rangs de l'humanité. Les unes et les autres, après l'expiration des mille années, arrivent au tirage et au choix du genre de la seconde vie. Chacune choisit celui qui lui plaît. Là, lorsque l'âme humaine est descendue dans une existence d'animal, d'animal elle redevient homme, tel qu'elle (b) avait été auparavant. »

Ce passage est emprunté au Phèdre.

Ecoutez les termes dans lesquels il s'exprime dans la République.

« Il dit qu'il avait vu l'âme qui autrefois avait appartenu à Orphée, laquelle avait choisi l'existence du cygne par sa haine pour le sexe féminin. A cause qu'il lui devait la mort, elle n'avait pas voulu renaitre d'une femme. Il dit qu'il avait vu l'âme de Thamyris ayant opté pour l'existence du rossignol, et Cycnus ayant fait choix de la vie d'un homme, et d'autres animaux doués d'une voix sonore, pareillement. Cette âme qui, dans le partage, avait choisi la vie d'un lion, était celle d'Ajaj, fils de Télamon, qui avait fui l'idée de redevenir homme par le souvenir du jugement des armes d'Achille. Après celle-ci venait celle d'Agamemnon, qui, par l'inimitié qu'elle portait au genre humain à cause de ses malheurs, avait échangé son

(a) Platon. Phédon, p. 336. de Ficin. 81 de H. Et. — (b) Platon/Phèdre. p. 245. de Ficin. 246 de H. Et.

existence pour celle d'un aigle. Au milieu des hommes coureurs se trouvait l'âme d'Atalante qui, voyant qu'elle ne pouvait obtenir, à moins de cette existence, les honneurs du Stade, l'avait adoptée (55). Après elle, je vis l'âme d'Epéus, fils de Panopée, transformée en femme, habile dans les arts. Loin, et parmi les dernières, se voyait l'âme du personnage ridicule Thersite, métamorphosée en singe. L'âme d'Ulysse acceptait le dernier rang dans l'élection qui leur avait été donnée, soit par l'effet du hasard, soit que, par le souvenir des travaux qu'elle avait endurés, elle cherchât une existence qui fût exempte d'ambition; et qu'après avoir erré pendant un long temps, elle optât pour la vie d'un homme du peuple sans occupation, tellement cachée qu'on eût peine à le découvrir : aucun des autres ne lui donnait la moindre attention. Elle semblait dire que, quand bien même elle eût été la première à choisir, elle aurait agi de même et aurait préféré cette condition à toutes les autres. Quant aux autres bêtes, elles revenaient de la même manière parmi les hommes ou permutaient entre elles; les injustes se changeaient en bêtes féroces, les justes en animaux doux; et là s'opéraient des mélanges de toute espèce (a). »

Dans tout ce que nous venons de citer de Platon, on voit qu'il suit les doctrines égyptiennes et nullement celles des Hébreux. Quant à ce qu'il n'est point, en cela, l'ami de la vérité, ce n'est pas maintenant le lieu de le prouver, non plus que de faire voir qu'il n'a appuyé d'aucune démonstration le problème qu'il a entrepris de résoudre. Qu'il me suffise de faire remarquer qu'il n'y a aucun accord entre déclarer qu'à la mort les âmes des impies, en quittant cette terre, vont dans l'enfer rendre justice de leurs fautes, et qu'elles y sont châtiées pendant l'éternité; puis ensuite, venir dire qu'elles font choix, suivant leur propre détermination, entre toutes les vies de cette terre. Ainsi, dit-il, elles entrent dans les corps d'après le désir qui s'associe à leurs formes; celles qui ont été nourries dans la débauche et la gourmandise deviennent ânes, et en général elles revêtissent les corps des autres bêtes d'après leur choix et non d'après la justice. Les injustes et les spoliateurs

(a) Platon. Dixième livre de la République, page 531. de Ficin. 620 de H. Et.

deviennent loups ou milans, entrant de plein gré dans ces corps. Ensuite l'âme d'Orphée veut être cygne, celle de Thamyris rossignol; Thersite choisit la vie du singe. Que devient, dans ce système, le jugement qui doit suivre la séparation de l'âme d'avec le corps qu'il nous dépeint dans ces termes au dialogue de l'âme?

« Lorsque, après être morts, ils sont venus dans ce lieu où le démon les conduit individuellement, ceux qui auront paru mener une vie moyenne, étant arrivés au bord de l'Acheron, montent sur des chars qui leur sont préparés, sur lesquels ils viennent au marais : ils y demeurent après s'être purifiés, en payant la peine des injustices qu'ils ont commises : s'ils en ont commises, ils en sont déchargés, ou bien ils obtiennent la récompense des bonnes actions qu'ils ont faites, chacun dans la proportion de son mérite. Cependant, si l'on découvre, par l'énormité de leurs fautes, qu'ils sont incorrigibles, coupables de nombreux et considérables sacrilèges, d'assassinats répétés, d'injustices et d'illégalités, enfin de tous les autres crimes qui vont de pair avec ceux-là, la Parque les jette dans le Tartare d'où ils ne sortent plus (a). »

Voici la peinture qu'il nous fait du sort des impies. Quant aux hommes pieux, écoutez comme il en parle :

« Ceux qui sont purifiés suffisamment par la philosophie vivent sans aucune peine pendant tout le temps à venir; ils arrivent dans des demeures beaucoup plus belles que celles-ci, qu'il n'est pas facile de décrire, et que le temps qui me reste encore à vivre ne suffirait pas pour faire connaître (b). »

Faites attention à la manière dont il s'en exprime dans le Gorgias (c) :

« Celui qui a passé sa vie justement et pieusement, après sa mort va dans les îles des bienheureux pour y demeurer dans une félicité sans mesure, exempt de tous maux. Celui, au contraire, qui a été injuste et athée est enfermé dans la prison de la vengeance et de la justice qu'on appelle Tartare. Ceux qui se sont portés aux derniers excès du crime et qui, par l'effet de cette odieuse conduite, sont devenus incurables, servent

(a) Platon, Phédon, page 400. de Ficin. 113 de H. Et.—(b) *Ibidem*, *Ibid.* de Ficin. 114 de H. Et. — (c) Platon. Gorgias, p. 512. de Ficin. 225 de H. Et.

d'exemples aux autres (56), et s'ils ne peuvent rien faire qui leur soit utile, étant sans espoir de guérison, ils peuvent du moins rendre service à ceux qui les contemplent, en ce que, à cause des forfaits les plus signalés, ils souffrent les punitions les plus douloureuses et les plus formidables, et cela pour l'éternité; complètement suspendus là, dans l'enfer et dans les prisons, ils demeurent à jamais comme exemple, comme spectacle et comme avertissement à ceux des hommes injustes qui y viennent successivement (a). »

Comment ces paroles peuvent-elles concorder avec l'échange des corps qu'il nous enseigne, dans les passages où il admet que l'âme brigue le choix des corps dans lesquels elle veut entrer? Comment la même âme serait-elle soumise à ces châtimens, à ces prisons, à cette justice pendant l'éternité, à la suite de la mort corporelle; puis après, débarrassée de ses chaînes, comment choisira-t-elle le genre d'existence qui lui convient? Mais si elle devait plus tard choisir ce qui flattait sa volonté, à quoi bon cette prison de vengeance et de justice? Il y aurait bien d'autres choses à dire, si l'on voulait poursuivre ce sujet à loisir; mais le temps nous manque pour prolonger davantage cette discussion.

Nous avons signalé sommairement, dans ce qui précède, le premier défaut de l'opinion de Platon sur cette matière. Quant à l'autre, qui tient à l'arrangement intérieur du dogme par lequel une portion de l'âme serait définie comme divine et raisonnable, l'autre portion le serait comme irraisonnable et soumise aux impressions du dehors, elle a déjà été condamnée par ses propres disciples, en sorte qu'il est à propos d'entendre la réfutation qu'ils en ont faite.

(a) Platon. Gorgias, p. 513. de Flois. 525. de H. Et.

## CHAPITRE XVII.

QUE LA NATURE DE L'ÂME N'EST PAS FORMÉE DE L'UNION D'UNE SUBSTANCE IMPASSIBLE ET D'UNE AUTRE PASSIBLE. TIRÉ DU TRAITÉ DE L'ÂME DE SÉVÈRE LE PLATONICIEN.

« Quant à l'âme, suivant Platon, qu'il nous représente comme formée par Dieu de la réunion de deux substances, l'une passible et l'autre impassible, comme les couleurs résultant du mélange du blanc et du noir; voici ce que nous avons à en dire. C'est que, de nécessité, une telle âme devrait, avec le temps, s'évanouir par la séparation de ses parties intégrantes; de même que la couleur mixte formée de l'union de deux couleurs contraires doit par sa nature, après un laps de temps quelconque, retourner à la couleur propre à chacun de ses éléments. Or, s'il en est ainsi, nous concluons qu'une pareille âme est périssable et nullement immortelle. Car, s'il est avoué qu'il n'existe rien dans la nature qui n'ait son contraire, et que tout ce qui compose cet univers a été coordonné par Dieu, d'après la loi des contraires, il a su, en effet, les enchaîner par une amitié et une communauté d'action; ainsi il a associé le sec à l'humide, le chaud au froid, le pesant au léger, le blanc au noir, le doux à l'acide, le dur au mou, l'essence impassible à celle passible, de manière à former l'ensemble de toutes choses par l'unité et la diversité de leur association. Néanmoins, chacune des mixtions et des combinaisons que nous venons d'indiquer, conserve par nature une tendance à se dissoudre : dissolution que le temps amène. Or, si (58) l'âme est formée également d'une substance passible et d'une impassible, il en résultera, pour elle, comme pour la couleur mixte, de s'évanouir avec le temps, par la nature de son origine, qui veut que, dans les composés formés des contraires, chacun de ceux-ci ait hâte de retourner à sa nature propre. Est-ce que nous ne voyons pas que les corps graves par nature, lorsqu'un principe d'allègement s'y adapte, soit par les efforts des hommes ou par une cause physique externe, de manière à les soulever, résistent néanmoins par leur pesanteur spécifique, pour revenir en bas? Il en est de même du corps léger qui, étant déprimé par des causes ex-

térieures semblables, fait également effort pour remonter vers les régions supérieures. En effet, il est impossible que deux contraires, combinés dans un même corps, persévèrent à rester dans cet état d'union, à moins de concevoir un troisième agent, pris dans la nature, qui s'y unisse pour les tenir rapprochés. Cependant, l'âme n'est pas cette troisième substance formée de l'union de deux éléments contraires entre eux : l'âme est simple par nature, elle est impassible, elle est incorporelle : c'est ce qui a conduit Platon et les philosophes de son école à déclarer qu'elle est immortelle. Cependant, attendu que c'est une opinion reçue universellement que l'homme est composé d'un corps et d'une âme, qu'il est également admis que les impressions volontaires ou involontaires en nous, et sans l'intermédiaire du corps, sont des passions de l'âme, beaucoup de penseurs en ont conclu que l'âme était une substance passible, qu'elle était également mortelle, corporelle, nullement incorporelle. Voilà pourquoi Platon s'est cru obligé d'enlacer, en quelque sorte, la substance passible à l'impassible dans la constitution de l'âme. Or, que cette opinion n'ait pas eu d'autre cause chez Platon et ses adhérents, c'est ce que nous nous efforcerons de constater d'après leurs propres paroles, en appelant à notre aide les facultés actives de notre âme. »

Bornons ici la citation tirée du traité de l'âme, du Platonicien Sèvre. Examinons maintenant comment Platon s'exprime sur l'origine du ciel et des astres qu'il renferme.

---

## CHAPITRE XVIII.

DU CIEL, DES FLAMBEAUX CÉLESTES ET DE L'OPINION ERRONNÉE QUE PLATON EN AVAIT CONÇUE EN GÉNÉRAL. TIRÉ DE L'ÉPINOMIDE DU TIMÉE DU DIXIÈME LIVRE DES LOIS; PUIS DE LA DÉFENSE QUE MOYSE AVAIT FAITE DE RENDRE UN CULTE AUX ASTRES ET DE LA MANIÈRE DONT PHILON LE JUIF L'INTERPRÈTE.

Platon, après s'être exprimé en harmonie avec ce que pensent les Hébreux sur le ciel et sur ses phénomènes, nous faisant comprendre qu'ils ont eu un commencement d'existence, et qu'ils ont été créés par l'auteur de toutes choses; qu'en conséquence, ils participent à la nature de la subs-

tance corporelle, qui est sujette à destruction; néanmoins, et contrairement à la croyance des mêmes Hébreux, il impose, par ses lois, le devoir de les adorer, et de les considérer comme des Dieux. Voici ce qu'il en dit dans l'Epinomide : « Qui donc, ô Mégilla, et vous Clinias, appellerai-je Dieu en lui marquant ma profonde vénération? Ce sera, sans contredit, le Ciel qui a, plus que qui que ce soit, droit à être adoré de la manière dont le sont tous les autres dieux ou démons, et qui doit recevoir nos actions de grâces plus qu'aucun d'entre eux; car nous avouerons tous qu'il est la cause première de tous les biens qui nous arrivent (a) : » ce à quoi il ajoute plus bas : « Les Dieux visibles qui sont les plus grands, les plus dignes de nos hommages, qui étendent partout leurs pénétrants regards, en un mot les premiers, seront d'abord la nature des astres, et tout ce que nous sentons leur être uni d'existence. Après ceux-ci, et dans un rang inférieur, viennent les démons, race aérienne, en possession d'un troisième degré de puissance, qui sont intermédiaires entre les grands Dieux et nous, nous servant d'interprètes auprès d'eux. Ils doivent être honorés par nos vœux, à cause de cette bienfaisante intervention (b). »

Dans ces passages, il déclare Dieux ceux que nous venons de faire connaître et dont, dans le Timée, il développe la première cohésion et l'origine, en nous donnant l'explication tirée des lois de la physique dans les termes suivants : « Ce qu'est le feu comparativement à l'air, l'air l'est comparativement à l'eau. Ce qu'est l'air à l'égard de l'eau, l'eau l'est à l'égard de la terre. Du rapprochement et de l'enchaînement de ces principes, est sorti le monde visible et tangible. Voilà de quelle manière, par le mélange de ces quatre éléments, s'est formé le corps du monde qui se maintient par l'équilibre. Il a contracté une telle amitié des principes dont il est né, que concentrant toutes ses forces en lui-même, tendant vers un même centre, il devient indissoluble pour tout autre que pour celui qui a su l'enchaîner (c). »

Ce à quoi il ajoute : « Ayant placé au centre de l'univers

(a) Platon. Epinomide, p. 679. de Ficin. 977 de H. Et. — (b) Platon. Epinomide, p. 702. de Ficin. 984 de H. Et. — (c) Platon Timée, p. 527. de Ficin. 32 de H. Et. Plus haut, Liv. 11, Ch. 28.

l'âme, il l'a étendue à son ensemble, il l'a revêtue extérieurement d'un corps, enroulant les cercles sur les cercles, il n'a laissé vide que l'espace céleste (a) (59). »

Plus bas encore il continue :

« C'est à cette détermination de la pensée divine, qu'est due l'origine du temps. Pour qu'il y eût un temps, il a fait le soleil, la lune, et les cinq autres étoiles qui ont le nom de planètes, afin de marquer la division des nombres qui composent le temps, et d'en perpétuer la durée. Dieu ayant donc fait les corps de chacun d'eux, les plaça dans les orbites qu'ils parcourent. Puis, ajouta-t-il, ces corps unis par des ressorts animés sont devenus des êtres vivants capables d'apprendre à faire ce qui leur était ordonné (b). »

Dans le dixième livre des Lois, il parle ainsi de l'âme : « En général, tout ce qui est en possession d'une âme, varie ayant en soi la cause de son changement : en variant, il est emporté d'après l'ordre et la loi du destin. Les moindres variations dans les mœurs accompagnent les moindres déplacements sur la surface du terrain : ceux qui en ont de plus fortes, tombent dans l'abîme (c) (60). »

Si tout ce qui est en possession d'une âme varie parce qu'il a en soi la cause de son changement, si le ciel, le soleil et la lune sont en possession d'une âme, comme le veut Platon, ils seront donc sujets à des variations, renfermant en eux la cause de leur changement, d'après son raisonnement. Or, comment peuvent-ils être éternels, et par conséquent Dieux, lorsqu'il est évident que leur corps est soumis à la destruction, et qu'ils peuvent être dissous ?

Voici ce qu'il dit encore dans le Timée : « Puis donc que tous ceux qui ont un cours circulaire dans le ciel, et qui nous apparaissent ostensiblement sont des Dieux, ainsi qu'ils le veulent ; ils ont cependant eu un commencement d'existence. Aussi celui qui a engendré tout ce qui existe leur adresse-t-il la parole en ces termes : Dieux, fils des Dieux, dont je suis le créateur (θεμισουργός) et le père, toutes vos œuvres resteront

(a) Platon, Timée, p. 282. de Flein. 34 de H. Et. — (b) Platon, Timée, 622. F. de Flein. 36 de H. Et. — (c) Platon, dixième des Lois, p. 672. de Flein. 604 de H. Et.

indissolubles par ma volonté, bien que tout ce qui est le résultat d'un enchaînement soit soluble; toutefois, lorsqu'une chose est bien liée et utilement créée, vouloir la dissoudre, serait l'acte d'un être méchant; c'est pourquoi, encore que vous ayez été engendré; et ne fussiez pas nés immortels; vous demeurerez à jamais indissolubles: rien ne pourra vous réduire en parties, vous ne serez pas soumis à la loi du trépas; ma volonté est un lien plus puissant que ceux qui vous ont étreints, lorsque vous fûtes engendrés; si elle se déclare en votre faveur (a). » Tel est Platon. Moïse et les oracles des Hébreux sont bien plus fondés en raison, lorsqu'ils interdisent l'adoration des astres, et qu'ils nous défendent de les réputer des Dieux; et lorsqu'ils ramènent nos adorations vers le Dieu; roi universel, créateur du soleil, de la lune, des astres, de tout le ciel et de tout l'univers, qui par son Verbe divin, a enchaîné et disposé en ordre toutes ces choses: c'est le seul que nous devons tenir pour Dieu; le seul à qui nous devons accorder un culte de latrerie comme la loi nous le prescrit. « Lorsque vous voyez, dit-elle, le soleil et la lune, tous les astres et tout l'ornement du ciel, n'allez pas vous livrer à l'erreur en les adorant (b) ». Philon, qui avait été élevé dans les doctrines des Juifs, en expliquant ce texte, va nous en éclaircir la pensée. Ecoutez ses paroles. « Quelques hommes se sont figurés que le soleil, la lune, et les autres astres étaient des Dieux tirant leur puissance d'eux-mêmes (αὐτοκράτορες) En conséquence, ils les ont représentés comme les causes de tout ce qui se passe dans le monde. Pour Moïse, l'univers lui paraît le produit d'une création; c'est la plus grande des cités, qui a ses Archontes et ses sujets: les Archontes sont tout ce que nous voyons dans le ciel, les étoiles fixes ou errantes: les sujets sont ce qui occupe dans l'atmosphère un rang inférieur à la lune: les natures terriennes. Quant à ceux que je nomme Archontes, leur autorité n'est pas indépendante, ce ne sont que des délégués (ἐπαρχοί) du père unique de toutes choses, dont ils imitent le gouvernement (ἐκτετασία): surveillant continuellement, pour ramener chacune des parties de la création

(a) Platon. Timée, p. 520 de Fleury, 45 de H. E., et plus haut, Lij. 11. Ch. 32. Lij. Ch. 13. — (b) Deuté. 4. 19.

dans la droiture d'après la justice et la loi (61); tandis que ceux qui ne voyent pas le conducteur suprême assis sur son siège élevé, ont rattaché les causes premières à ceux qui sont au timon; les considérant comme les auteurs primitifs de tout ce qui se passe dans le monde. Aussi, le plus saint des législateurs a dissipé leur ignorance en y substituant la science. En voyant, dit-il, le soleil, la lune, les astres et tout l'ornement du ciel, n'allez pas vous laissez induire en erreur au point de les adorer. Sans hésitation et de la manière la plus absolue et la plus noble, il qualifie d'erreur l'opinion de ceux qui admettent parmi les Dieux, les corps célestes. Ces hommes, en voyant les saisons se succéder dans l'année par la marche ascensionnelle ou rétrograde du soleil, ce qui soutient la vie des animaux, ce qui donne aux plantes les phases de leur végétation, en faisant naître les fruits aux époques marquées pour leur éclosion; en voyant la lune suivre en subordonnée le soleil et lui succéder, exerçant une heureuse influence et une domination sur les heures de la nuit comme le soleil le fait sur celles du jour, en voyant les autres astres par l'effet de la sympathie qui les rapproche des habitants de la terre, produisant et effectuant une foule de choses qui contribuent à la conservation de l'ensemble, ils sont tombés dans cette erreur immense de supposer qu'ils sont les seuls Dieux. Si cependant ils s'étaient efforcés de marcher dans la voie de la vérité, ils eussent bientôt reconnu que, de même que la sensation est assujettie à l'intelligence, de même tous les corps sensibles sont les serviteurs d'une nature intellectuelle.»

Puis il ajoute : « Dépassant par le raisonnement toute la substance visible, élevons nous jusqu'à la dignité de la substance invisible, dénuée de figure et que nous ne percevons que par l'entendement, qui non seulement est le Dieu de l'intellectuel et du sensible; mais qui est encore le créateur de tout ce qui existe. S'il est un homme capable de ravir le culte dû à ce créateur éternel, pour le transporter à une créature dont l'origine est marquée par le temps, qu'on l'inscrive parmi les insensés comme atteint de l'impiété la plus complète. »

Tels sont les enseignements de piété que nous donnent les Hébreux, enseignements véritablement purs et divins, que nous avons préféré sans balancer à une philosophie orgueilleuse.

Mais à quoi bon prolonger cette agression contre Platon en mettant au jour ses autres erreurs, lorsqu'il est facile à chacun, d'après ce que je viens d'en citer, de se rendre le témoignage de ce que je passerai sous silence? Je déclare que ce n'est par aucun esprit de dénigrement que je me suis livré à cette recherche : je suis plein d'admiration pour cet homme, qui est de tous les Grecs, celui que je chéris davantage et que j'honore le plus. Nul ne s'est plus rapproché et plus identifié par la pensée, avec les doctrines que je préfère; encore qu'il ne s'y soit pas complètement conformé. Cependant, en le comparant à Moïse et aux prophètes Hébreux, j'ai dû faire voir combien il leur est inférieur par la force et la justesse de la pensée. Et certes, pour quiconque aurait eu envie de lui chercher dispute, il était facile de traduire au tribunal de l'opinion, une foule de choses telles que les vénérables et sages réglemens à l'égard des femmes, contenus dans les livres de la République, et de faire voir comment, dans le Phèdre, il a essayé de donner une décence apparente à l'amour contre nature. Si vous désirez entendre de quelle manière il s'exprime sur ces questions, prenez son livre et lisez ses propres paroles :

---

### CHAPITRE XIX.

QUELS SONT DANS LES LOIS ET DANS LA RÉPUBLIQUE LES RÉGLEMENS CONCERNANT LES FEMMES QUE PLATON A EU TORT D'Y INTRODUIRE, ET QUE LA LOI DES HÉBREUX INTERDIT.

« Pent-être, lui dis-je, nous trouvera-t-on étranges et bien ridicules, mettant en pratique la plupart des choses qui viennent d'être dites sur ce sujet, et de la manière dont elles ont été dites.

« Bien certainement, dit-il.

« Que voyez-vous donc de si souverainement ridicule dans ces choses? Serait-ce que des femmes dussent se montrer nues avec les hommes dans les palestres pour se livrer à la gymnastique, et non seulement les jeunes, mais même les vieilles? N'est-ce pas ce que nous voyons faire aux hommes qui, bien

que déjà avancés en âge, ridés et d'un aspect désagréable, se dépouillent dans les gymnases par l'amour qu'ils ont pour les exercices gymnastiques (a). »

Il ajoute plus bas :

« L'homme qui rit de ce que des femmes, par un très-bon motif, se montrent nues dans les gymnases, c'est-à-dire pour la gymnastique, immolant au ridicule le fruit qu'il pourrait tirer d'une sage institution, ne sait pas, à ce qu'il me semble, pourquoi il rit (b). »

Dans la septième des Lois, il dit qu'il faudrait que les enfants des deux sexes apprirent à danser aussi bien que les autres arts de la gymnastique ; en conséquence, on donnerait des maîtres de danse aux garçons, des maîtresses aux filles ; ce qui ne serait pas sans avantage pour les former. Il ajoute ce qui suit :

« La Coré (62), qui est souveraine parmi nous, goûte avec charme le délassement de la danse, elle n'a pas cru devoir se borner à une danse, les mains vides ; mais c'est en se couvrant d'une armure totale qu'elle exécutait la danse guerrière. C'est tout-à-fait ce qu'on doit se proposer comme modèle et que doivent imiter les jeunes garçons et les jeunes filles (c). »

Voici comment il oblige par ses lois les femmes à faire la guerre :

« Il doit y avoir des maîtres attachés à chaque gymnase par un traité pécuniaire, qui ne soient pas étrangers (63) et enseignent à ceux qui les fréquentent, toutes les parties de l'art de la guerre, aussi bien que les principes de la musique ; sans qu'il soit permis aux parents d'y envoyer tel de leurs enfants qu'ils voudront, et de dispenser de cet enseignement celui qu'ils ne voudront pas qu'il apprenne. Mais, comme dit le proverbe, tout homme et tout enfant appartenant bien plus à la patrie qu'à ses père et mère, doit, autant qu'il se peut, recevoir nécessairement l'instruction commune.

« La même loi doit s'appliquer aux femmes : elles doivent se former à tous les exercices auxquels les hommes sont astreints. Et je ne me laisserai pas ébranler par ce que l'on dit à l'égard de l'équitation et de la gymnastique, que ces exercices qui con-

(a) Platon, liv. 3 de la Rép. p. 424. de Ficin. 459 de H. Et. — (b) Platon, *ibid.* p. 459. de Ficin. 457 de H. Et. — (c) Platon, 7<sup>e</sup> de la Rép., p. 630. de Ficin. 796 de H. Et.

viennent aux hommes, ne conviennent nullement aux femmes (a). »

Il dit encore sur ce sujet :

« Établissons des gymnases où l'on enseigne tous les exercices du corps, l'art de lancer des flèches et des traits de toute espèce, le maniement des armes pesantes, le combat avec le bouclier, les manœuvres suivant la tactique, toute espèce de marche, de campement, de décampement, et les manœuvres de cavalerie. Il doit y avoir des instructeurs communs, salariés par l'état, qui auront pour disciples tous les enfants et les hommes qui habitent la ville, toutes les filles et les femmes qui doivent également recevoir des leçons de toutes ces diverses parties de la tactique, avec cette distinction, que tant qu'elles seront filles, elles se borneront à la danse sous les armes et aux combats simulés; tandis que, devenues femmes, elles exécuteront les mouvements de marches, contremarches, les manœuvres de se tenir au repos sous les armes, et d'en faire usage pour combattre (b) (64). »

Voilà des institutions auxquelles le jugement des Hébreux ne donnera jamais son adhésion; au contraire, il s'élèvera contre elles. Car ce n'est pas sur la valeur des hommes, encore moins sur celle des femmes, qu'il fonde son espoir de succès dans les combats; il rapporte tout à Dieu, des secours duquel il attend la victoire. Il dit en effet : « Si le Seigneur ne bâtit pas une maison, c'est en vain que les hommes se fatiguent pour la bâtir; si le Seigneur ne garde pas une ville, c'est en vain que veille celui qui la garde (c). »

Voyons comment cet admirable philosophe introduit les femmes dans la lutte gymnastique :

« Les femmes, les jeunes filles non encore nubiles, devront se présenter nues dans la même course, et luttant entre elles pour y exécuter le stadion, le diadon, l'éphippion, le dolichon (65). Leur assiduité à ces exercices commencera à treize ans, sans interruption jusqu'à leur mariage, sans pouvoir dépasser vingt ans, ni cesser avant dix-huit. Elles arriveront dans le costume qui convient aux occupations de ce genre. Il n'y aura

(a) Platon, *ibid.*, p. 654. de Ficin. 808 de H. Et. — (b) Platon, *ibid.*, p. 657. de Ficin. 813 de H. Et. | (c) Psaume, 126, 1.

aucune différence des hommes aux femmes, dans ce qui est des courses; mais il y en aura pour tout ce qui paraîtra devoir être trop pesant, comme le combat en armes ou l'on se bat un contre un, et deux contre deux (a).»

Ensuite :

« Il faudra également qu'appelant près d'eux ceux qui ont le plus d'expérience du combat en armes, ils leur ordonnent de prescrire avec eux les lois qui doivent prévaloir dans ce combat. »

Puis il ajoute :

« Que les mêmes lois soient imposées aux femmes jusqu'à l'époque du mariage. » Enfin, ayant rassemblé toutes les lois relatives au peltaste (le bouclier léger), au pancrace, à l'arc, au jet de pierres à la main, à celui par la fronde, parlant du combat à cheval, il ajoute encore ce qui suit relativement aux femmes : « Quant aux femmes, il ne serait pas convenable de les contraindre par des lois et des réglemens à suivre tous ces exercices, en commun avec les hommes; mais si, d'après l'éducation qu'elles ont reçue précédemment; si par l'habitude qu'elles en ont contractée, leur tempérament s'y est façonné, et qu'elles n'y aient pas trop de répugnance; qu'on laisse les jeunes garçons et les jeunes filles s'y livrer en commun, sans que personne ait un droit de blâme à ce sujet (b). »

Toutes ces citations à l'égard des femmes appartiennent à Platon.

Voici encore une loi que cet admirable philosophe propose : « Si un homme en mourant laisse des filles, que l'on garde l'ordre de famille, d'après ce qui a été fait pour les frères et les cousins, en attribuant à une race d'abord les garçons, puis les filles. Le juge sera appelé à décider de la convenance du temps de les marier, ou de l'inconvenance d'après l'inspection qu'il en fera. Il verra pour cela les mâles entièrement nus, les filles seulement jusqu'au nombril (c). » C'est ainsi que dans les fêtes, il veut au sixième des Lois, que les filles dansent nues, en disant : « Pour faciliter cette étude (d) (66), on devra instituer des jeux

(a) Platon, 8<sup>e</sup> des Lois, p. 644. de Ficin. 833 de H. Et. — (b) Platon, *ibid.*, p. 645. de Ficin. 834 de H. Et. — (c) Platon, 11<sup>e</sup> des Lois, p. 890 de Ficin. 924 de H. Et. — (d) Platon, 6<sup>e</sup> des Lois, p. 691 de Ficin. 771 de H. Et.

où les jeunes garçons et les jeunes filles dansent ensemble, où ils se voient mutuellement nus et nues autant que le permet une pudique retenue, après avoir mis en avant des prétextes plausibles, suggérés par une raison quelconque, ou bien le rapprochement d'âge. »

Entendons-le en dernière analyse au sujet de la loi contenue dans le livre de la République sur la communauté des femmes.

« A cette loi et à celles qui ont été relatées ci-dessus doit succéder, à ce que je pense, celle-ci.

« Laquelle ?

« Celle par laquelle toutes les femmes que nous avons fait connaître seront communes à tous les hommes semblables en sorte que nulle d'entre elles ne cohabite privativement avec nul d'entre eux ; que les enfants soient à tous, et qu'un père ne puisse pas connaître son fils, ni un fils son père (a). »

A quoi il ajoute :

« Cela est fort raisonnable.

« Ainsi donc, lui répliquai-je, vous accorderez que le législateur ayant fait choix pour les hommes, d'épouses, et pour les femmes, d'époux, qui soient mutuellement assortis pour les qualités physiques, de même qu'ils auront une communauté d'habitation, et qu'ils prendront leurs repas en commun, personne ne possédant rien qui soit à lui en propre, passant leur vie ensemble, tant dans les gymnases que dans les autres lieux d'éducation, ils seront, à ce qu'il me semble, poussés par la nécessité, qui est innée dans tous les hommes, à s'être indifféremment dans des embrassements mutuels. Est-ce que cela ne vous semble pas nécessaire ?

« Je ne dirai pas, répondit-il, que ce soit l'effet d'une nécessité géométrique, mais d'une nécessité érotique qui pourrait bien l'emporter sur la première, par sa violence, et qui risque de convaincre et d'entraîner plus de monde (b). »

Il se pourra qu'on cherche à donner un sens différent de celui que nous leur avons donné, à ces paroles de Platon, en soutenant qu'il n'a point dit ce qu'on pense ; car il n'a pas dit que toutes les femmes dussent être communes, sans aucun dis-

(a) Platon, 5<sup>e</sup> de la Répub., p. 459 de Ficin et 457 de H. Et. — (b) Platon, 5<sup>e</sup> de la Répub., p. 460 de Ficin et 458 de H. Et.

serment, qu'il leur serait permis de se livrer effrontément au premier venu : elles resteraient soumises à l'autorité des magistrats pour le choix des époux qui leur seront assignés; elles ne seront communes que dans le sens où l'on dit que les trésors de l'état sont communs, lesquels sont répartis à qui de droit par ceux qui en sont les dépositaires. Eh bien, soit! entendons-le dans ce sens. Mais que direz-vous en apprenant qu'il interdit le droit d'amener au jour leurs engendremens, par les paroles qui suivent?

« Pour la femme, il faut qu'elle commence à vingt ans à procréer des enfans pour la patrie jusqu'à quarante ans; pour l'homme, que ce soit à partir de l'époque où il a acquis le développement de sa force physique, jusqu'à cinquante-cinq ans (a). »

A quoi il ajoute :

« Lorsque les femmes et les hommes auront passé l'âge qui leur est accordé pour procréer, nous leur laisserons la liberté de se conjointre comme bon leur semblera. »

Puis, il termine :

« Leur recommandant d'avoir soin, d'abord, de ne pas amener à l'existence un fœtus quelconque, s'ils ont eu l'imprudence de le former; ou s'il triomphe de leurs efforts, de l'exposer, attendu qu'aucune espèce d'éducation n'est destinée à un semblable être (b). »

En voilà assez sur l'éducation des femmes, écoutez maintenant les doctrines qu'il professe sur l'amour contre nature.

## CHAPITRE XX.

CE QUE PLATON A RÉGLÉ DANS LE PRÈTRE SUR L'AMOUR CONTRE NATURE, EST EN OPPOSITION AVEC LA LÉGISLATION DE MOÏSE.

« Lorsqu'il s'est livré à ces actes pendant longtemps, qu'il s'est rapproché de lui, qu'il a eu de nombreux attouchemens, soit dans les gymnases, soit dans les autres lieux de réunion; alors la source de ce torrent, que Jupiter épris de Ganymède

(a) Platon, *Ibid.* p. 330 de Ficin et 430 de H. Et. — (b) Platon, *Ibid.* p. 401 de Ficin et 491 de H. Et.

a nommé *ἔπιπτος* (désir) s'écoule avec force vers l'objet aimé; soit qu'elle pénètre en lui, ou que, débordant, elle se répande au dehors. Et tel qu'un souffle de vent ou un écho qui, venant frapper contre des corps polis et solides, est répercuté vers le point d'où il est parti; ainsi l'écoulement de la beauté, revenant à celui qui l'a produit, par les yeux, qui est le chemin par lequel il pénètre jusqu'à l'âme, il rouvre les passages des ailes, l'inonde, l'excite à faire renaitre ses ailes, et remplit d'amour, à son tour, l'âme de celui qui est aimé. Celui-ci aime, il est vrai; mais sans connaître, ni pouvoir exprimer d'où lui vient le vague et la souffrance qu'il éprouve, et comme s'il tenait d'un autre, par contagion, la maladie des yeux dont il est atteint, il ne peut se rendre compte de ce qu'il ressent (a). »

Il ajoute à la suite :

« Il désire ainsi que celui qui l'aime, quoique plus faiblement, le voir, le toucher, le baiser, être couché près de lui; et comme cela se conçoit, il se livre sans délai à son désir. Lorsqu'ils reposent ensemble, le coursier fongueux de l'amant, a toujours quelque chose à dire au cocher : il souhaiterait qu'il lui permit, en échange de ses nombreux tourments, de s'accorder quelques jouissances : celui de l'aimé n'a rien à dire; mais il est oppressé, il ne sait ce qu'il veut et dans son trouble il embrasse l'amant, le baise comme s'il n'embrassait qu'un homme qui lui veut du bien. Tant qu'ils reposent dans le même lit, il n'est en état de lui rien refuser; malgré tous ses efforts, il céderait aux instances de l'amant, s'il lui en adressait. L'autre coursier aidé du cocher, résiste, en opposant aux vœux de son conjoint, des arguments tirés de la raison et de la pudeur (67). S'il vient à triompher et à ramener son associé à un genre de vie réglée et philosophique, la saine raison prendra le dessus, et tous deux mèneront ici bas une vie heureuse, dans un sentiment unanime d'affection : maîtres d'eux-mêmes et honorables dans leurs rapports (b). »

Il ajoute encore après quelques autres phrases.

« S'ils se livrent à un genre de vie vulgaire et éloignée de toute philosophie, et qu'ils cèdent aux mouvements de l'ambition, ils seront bientôt, ou entraînés aux parties de débauche

(a) Platon. Phédre. p. 248 de Ficin, 235 de H. Et. — (b) Platon. Ibid.

ou plongés dans une coupable incurie, laissant leurs coursiers, sans frein et sans guides, s'emparer de leurs âmes, qui n'auront pas de défense : rassemblant et concentrant dans un même point cette élection de vie, qui passe pour la plus heureuse dans l'opinion de la multitude, ils l'adoptent et s'y complaisent. S'y complaisant, ils la mettent en pratique pendant le reste de leur existence, avec ménagement cependant, par le sentiment qu'ils conservent encore, qu'en agissant ainsi, ils ne suivent pas les inspirations de leur conscience. Ces deux amis, quoique méritant moins ce nom que les deux autres, lorsqu'ils ont cessé d'éprouver les ardeurs de l'amour, conservent l'union commencée sous ses auspices, pensant qu'ils se sont donnés et qu'ils ont reçu les plus grands gages que des hommes puissent se donner et recevoir, tels qu'il n'est pas permis de les rompre sans devenir ennemis irréconciliables. Lorsqu'ils touchent au terme de la vie, ayant perdu leurs ailes, ils s'efforcent de voler pour sortir du corps ; de sorte que le prix qu'ils remportent de leur fureur amoureuse n'est pas sans valeur, étant transportés par elle, hors des ténèbres et de cette route souterraine où la loi ne permet pas d'entrer à ceux qui ont déjà essayé du chemin qui rapproche du ciel. Après avoir eu une existence brillante, ils sont heureux de cheminer ensemble, portant des ailes semblables, qu'ils doivent à l'amour. Tels sont, ô enfant, les bienfaits immenses que tu recueilleras de l'amitié de celui qui fut ton amant (a). »

Voilà les pensées de Platon qui ne sont pas celles de Moïse, lequel prescrit par ses lois des devoirs exactement contraires, et qui prononce à haute voix la punition à infliger aux pédérastes :

« Si quelqu'un, dit-il (b), reçoit un mâle sur sa couche, en guise de femme, l'un et l'autre ont commis une abomination ; qu'ils périssent d'une mort violente pour le crime auquel ils se sont livrés. »

Puis encore.

« Maudit soit, dit-il, tout homme qui couche avec un homme en guise de femme.

Mais à quoi bon signaler cette omission du sage par excellence,

(a) Platon, *ibid.* t. 348 de Ficin, 256 de H. Et. — (b) Levittg. 20, 15.

qui, dans ses lois, n'a point cru devoir infliger la peine capitale aux pédérastes, tandis qu'il la prononce contre l'esclave qui ne révèle pas la découverte d'un trésor, faite par un tiers? Ecoutez en quels termes il le déclare, pour que vous ne m'accusiez pas d'être un calomniateur.

### CHAPITRE XXI.

QUE LES LOIS PÉNALES PRONONCÉES PAR PLATON SONT INDIGNES DES NOBLES CONCEPTIONS DE CE PHILOSOPHE, ET NE PEUVENT ÊTRE MISES EN PARALLÈLE AVEC CELLES DE MOÏSE.

« L'oracle que le Dieu aura prononcé sur les richesses et sur celui qui les aura déplacées, devra être mis à exécution par l'État en se conformant à la parole divine. Si celui qui l'a révélé est un homme libre, qu'il jouisse de sa réputation de vertueux; si, au contraire, il a tenu ce fait secret, qu'il passe pour un infâme. Si le révélateur est un esclave, il serait juste qu'il fût mis en liberté par l'État, qui payerait à son maître le prix de sa rançon; s'il n'a point fait connaître ce qu'il savait, qu'il soit puni de mort (a). »

Vous voyez qu'ici Platon ne punit point de mort celui qui a déplacé un objet auquel la loi interdit de toucher; mais celui qui n'a pas déclaré le crime d'un tiers. Puis d'un autre côté, il déclare pur (58) le maître qui a tué son propre esclave dans un accès de colère.

Voici en quels termes:

« Si un maître a tué son esclave, qu'il se purifie; si dans un accès de colère il a tué un esclave qui ne lui appartenait pas, qu'il paye à son maître le double du tort qu'il lui a fait (b).

Mais entendez-le lui-même dans l'établissement de ses lois pénales :

« Si quelqu'un d'une main homicide tue un homme libre, et que cet acte ait été amené sans préméditation, dans un accès de colère; qu'il subisse les autres punitions qu'il aurait en courues, s'il l'avait tué sans être animé par la colère, et qu'il soit

(a) Platon, *ouv. des Lois*, p. 673 de Flein, 614 de H. El. — (b) Platon, *ouv. des Lois* p. 686 de Flein, 626 de H. El.

de plus banni forcément pendant deux années, pour châtier son irascibilité (a). »

Il y ajoute immédiatement cette autre loi :

« Quiconque a tué dans sa colère, mais avec préméditation, qu'il subisse les autres punitions mentionnées plus haut, et que son exil s'étende à trois ans, comme l'autre en a subi un de deux ans; réprimant par un plus long temps d'exil, le plus grand degré de sa colère (b). »

« Ensuite il prononce la loi contre l'auteur d'un second meurtre.

« Après être rentré sur le sol de la patrie, si l'un des deux exilés après s'être déjà rendu coupable de meurtre, dominé par la colère, commet une seconde fois le même crime; qu'il soit exilé à perpétuité. »

Plus bas il dit encore :

« Si ce qui arrive quelquefois, bien que rarement, un père ou une mère tuaient leurs fils ou leur fille par emportement, à force de coups ou d'une manière violente quelconque, ils devraient se soumettre aux mêmes purifications que les autres meurtriers, s'expatrier pendant trois années; ces infanticides après leur retour ne devraient plus habiter, si c'est le mari, avec sa femme, si c'est la femme, avec son mari; de manière à ne plus donner le jour à de nouveaux enfants (c). »

Il ajoute encore :

« Si un homme, dans sa colère, a tué sa femme ou que celle-ci cédant à la même passion, ait tué son mari, ils doivent se purifier par les mêmes moyens expiatoires et être bannis pendant trois années. L'auteur de ce meurtre, à son retour, ne doit pas prendre part aux actes religieux de ses enfants, ni s'associer au même banquet qu'eux. Si un frère ou une sœur tue son frère ou sa sœur, par colère, qu'il se soumette aux mêmes actes purificateurs, et à un bannissement égal à ce qui a été prescrit pour les pères et les enfants; que la même règle soit observée à l'égard de ceux qui ont privé les frères de leur frère, les parents de leurs enfants; qu'ils ne puissent prendre part à leurs repas, ni s'associer à leurs sacrifices (d). »

(a) Platon, 9<sup>e</sup> des Lois, 937 de Ficin. 937 de H. Et. — (b) Platon, Ibid. 938 de H. Et. — (c) Platon, ibid. p. 938 de Ficin. 938 de H. Et. — (d) Platon, ibid.

« Si un frère tue son frère dans une émeute, ou un étranger aura été livré, ou en repoussant son agression d'une manière quelconque; qu'il soit considéré comme ayant tué un ennemi, et exempt de toute purification. Qu'il en soit de même lorsqu'un citoyen tue son concitoyen, ou un étranger tue un étranger; mais si un citoyen tue un étranger ou un étranger tue un citoyen, en se défendant; que, dans tous ces cas, ils demeurent purs. Qu'il en soit ainsi d'un esclave envers un esclave. Mais si un esclave tue un homme libre, en se défendant, qu'il soit soumis aux mêmes lois que le fils qui a tué son père (a). Quiconque, de dessein prémédité et injustement, aura tué un membre de sa tribu; il sera d'abord exclus de tous les privilèges de la tribu, c'est-à-dire qu'il ne pourra fréquenter, ni la place publique, ni les temples, ni les ports, ni aucun des lieux de réunion, qu'il souillerait par sa présence; sans qu'il soit besoin que cet arrêt soit signifié ou non, par qui que ce soit; car la loi les lui interdit. Et quiconque ne le poursuivrait pas, lorsque sa position lui en fait un devoir, ou devant le dénoncer, ne le ferait pas, devra être repris par toute sa parenté. En second lieu le meurtrier sera justiciable de quiconque voudra venger sur lui le meurtre qu'il a commis (b). La femme qui, par des embûches secrètes, cherche à faire périr son mari, l'aura blessé, ou le mari qui aura fait la même chose à sa femme; qu'ils soient exilés sans retour (89) (c). »

Telles sont les lois du philosophe, si l'on veut leur opposer celles de Moïse. Notez de quelle manière il a réglé tout ce qui concerne les questions du meurtre.

« Si quelqu'un a frappé un individu de manière à le faire mourir, qu'il meure. Si c'est sans le vouloir, mais parce que Dieu le lui a remis dans les mains; je te donnerai un lieu où pourra se retirer celui qui aura tué. Si quelqu'un tend des embûches à son prochain, pour le tuer, par fraude, et qu'il cherche un asile, qu'on l'arrache de son autel pour le faire mourir. Celui qui frappe son père ou sa mère doit mourir. Si deux hommes s'injurient, et que l'un des deux frappe son prochain, avec une pierre ou avec le poing, sans le faire périr,

(a) Platon. 9<sup>e</sup> des Lois, p. 626 de Ficin. 308 de H. Et. — (b) Platon. *ibid.* p. 626 de Ficin. 371 de H. Et. — (c) Platon. *ibid.*, p. 661 de Ficin. 377 de H. Et.

mais de manière à lui faire garder le lit, si, après sa guérison, cet homme peut se promener au dehors, en s'appuyant sur un bâton; que celui qui l'a frappé soit innocent; seulement il indemnisera le blessé du temps où il n'aura pu travailler, et des frais du médecin. Si quelqu'un frappe son esclave ou sa servante avec un bâton, au point de les faire mourir sous ses coups; qu'il soit traduit en jugement. Si quelqu'un frappe dans les yeux son serviteur ou sa servante, de manière à les rendre borgnes: il les renverra libres, en échange de la perte de leurs yeux (a). »

Telles sont les lois pénales de Moïse.

Écoutez maintenant en quels termes et de quelle manière Platon veut qu'on puisse accabler impitoyablement de coups un esclave.

« Lorsqu'on veut vendanger, soit une vigne, soit un figuier, de bon plant, si l'on ne cueille que sur ses propres arbres, qu'on le fasse quand et aussi longtemps qu'on le veut. Que celui qui cueille sur des arbres qui ne lui appartiennent pas, conformément au proverbe, qui défend d'enlever ce qu'on n'a pas déposé, soit toujours condamné à une amende. Si c'est un esclave, qui fait cette action sans avoir obtenu le consentement du maître du terrain dépouillé, qu'il reçoive autant de coups de fouet qu'il a enlevé de grappes de raisin ou de figes (b). »

Ces réglemens, à l'égard des esclaves, sont indignes des nobles sentimens de Platon (70).

Si vous voulez savoir combien les mesures législatives de Moïse sont plus grandes et plus humaines, écoutez-le dans la citation qui suit.

« Si vous entrez dans la vigne du prochain, mangez du raisin assez pour contenter votre âme; mais vous n'en amasserez pas dans des paniers. »

Puis en suivant: « Si vous entrez dans un guéret ensemencé appartenant au prochain, cueillez des épis à la main; mais sans pouvoir mettre la faux dans la récolte du prochain (c). »

Puis encore: « Si vous faites la récolte des grains dans un

(a) Exode 21. 12 à 26. — (b) Platon 9<sup>e</sup> des Lois, p. 629 de Flein, 644 de H. Et. — (c) Deuté. 23. 24.

champ qui vous appartient, et que vous ayez oublié une gerbe dans votre champ, ne retournez pas sur vos pas pour la reprendre; elle sera au mendiant, au prosélyte, à l'orphelin ou à la veuve, afin que le Seigneur-Dieu vous bénisse dans toutes les œuvres de vos mains. Si vous faites la cueillette des olives, ne retournez pas pour chercher ce qui vous aura échappé : cela appartient au prosélyte, à l'orphelin et à la veuve (a). » On trouve ces lois dans Moïse.

Les préceptes de Platon sont clairs : la plupart, en les étudiant, vous paraîtront exempts de reproches. Acceptant donc ceux qui se distinguent, chez lui, par l'élévation des sentiments et par le mérite, nous repoussons bien loin tout ce qui n'a pas ce caractère. Toutefois, après avoir ainsi épuisé cette question, et après avoir rendu compte des motifs qui nous ont déterminés à ne pas nous ranger parmi les adhérents de la philosophie platonicienne, il est temps de conduire à son terme ce qui nous reste à dire pour accomplir notre tâche, et de donner un coup d'œil général aux autres sectes de la philosophie grecque.

## LIVRE QUATORZIÈME.

### CHAPITRE I<sup>er</sup>.

#### PRÉAMBULE DES SUJETS TRAITÉS DANS CE LIVRE.

Après avoir passé en revue, dans ce qui précède, tout ce qu'il était convenable de dire et d'entendre sur la philosophie de Platon, sur son accord avec les oracles des Hébreux, ce qui nous a donné sujet d'admirer ce philosophe ; puis en échange, ayant fait ressortir ses dissentiments d'avec eux : ce en quoi aucun homme sensé ne saurait l'approuver, je passe maintenant aux autres sectes de philosophie, en réputation, parmi les Grecs, et je me propose de mettre sous les yeux du lecteur leurs erreurs, en les appuyant, non sur mon opinion per-

(a) Deuté. 24. 19.

sonnelle, mais sur le témoignage des voix grecques. Ce n'est pas par infirmité contre quelques-uns de ces hommes que j'ai entrepris de les réfuter : je professe, au contraire, la plus haute admiration pour eux, toutes les fois que l'occasion se présente de les comparer au reste des humains. Mais lorsque je les oppose aux théologiens et aux prophètes des Hébreux ou plutôt à Dieu lui-même, qui, par l'organe de ces derniers, a prédit les événements futurs, a accompli d'innombrables prodiges, a enseigné aux hommes les dogmes de la saine piété, et a jeté les fondements de la véritable science; je ne crois pas qu'on puisse m'adresser de justes reproches pour avoir préféré Dieu aux hommes, et la vérité aux incertitudes des conjectures et des raisonnements humains. En effet, le but unique de toute cette Préparation a été de fournir une réponse justificative aux questions qui nous sont adressées, sur ce que nous avons vu de si beau et de si vénérable dans les écrits des Barbares, pour songer à leur donner la préférence sur la noble philosophie que nous tenions de nos ancêtres : je veux dire celle des Grecs. Hâtons-nous de la faire connaître par les faits.

---

## CHAPITRE II.

### DU DISSIDENTMENT ET DE LA LUTTE QUI EXISTE ENTRE LES DIFFÉRENTES SECTES DE PHILOSOPHES.

Je crois devoir inaugurer ce livre, en remontant à la première origine de la philosophie chez les Grecs, pour faire juger quels ont été les philosophes qui, antérieurement à la naissance de Platon, ont été désignés sous le nom de physiciens, et les chefs d'écoles qui se sont illustrés parmi eux. Je passerai ensuite à la série des Platoniciens, en donnant les noms et en signalant les qualités qui distinguent les successeurs de ce philosophe, aussi bien que leurs disputes intestines. Je ferai ressortir les différences d'opinions des différentes sectes, et les oppositions pour lesquelles, luttant, en véritables et généreux athlètes, ils entreront en scène aux yeux des spectateurs, s'efforçant de leur mieux. Nous montrerons d'abord comment

Platon a tourné en ridicule ceux qui l'ont précédé ; puis, comment les autres philosophes se sont moqués des adhérents de Platon et de ses successeurs ; comment les disciples de Platon ont combattu les habiles inventions du génie fertile d'Aristote ; comment ceux qui exaltaient Aristote et le Lycée ont démontré le néant des doctrines de leurs adversaires. Vous verrez les subtilités des Stoïciens qui, malgré leurs minutieuses exactitudes, ont été tournées en dérision par d'autres philosophes ; en un mot, vous assisterez à une mêlée de tous contre tous, soutenant noblement contre leurs voisins le combat et la lutte, se provoquant du poing et de la langue, ou plutôt de l'encre et de la plume à une guerre en règle, où des deux côtés, avec les armes offensives et défensives de la parole, ils s'attaquent et se défendent successivement. Le stade offrira aussi dans ce combat gymnique les adversaires de toute vérité, qui ont pris les armes contre tous les philosophes dogmatiques sans exception : je veux parler de Pyrrhon et de ses sectateurs, qui soutiennent que les hommes n'ont aucune conception certaine ; ceux qui, avec Aristippe, ne reconnaissent de compréhensions réelles que celles de la douleur ; Métrodore et Protagoras, qui prétendent qu'on ne doit ajouter foi qu'aux seules sensations corporelles ; enfin, les partisans de Xénophane et de Parménide qui, dans les rangs contraires, détruisent toute réalité des sensations. Nous n'oublierons pas non plus les champions de la volupté : (parmi eux, excelle Epicure), que nous enregistrerons après ceux que nous venons de nommer. Pour combattre ces philosophes, nous n'emploierons pas d'autres armes que celles qu'ils nous fournissent eux-mêmes. Je mettrai en évidence les divergences de doctrine, et les efforts de zèle inutile que nous présentent tous ceux des philosophes qui sont connus sous la dénomination de physiciens ; non par un sentiment d'aversion pour les Grecs, ni pour cette science en général, bien s'en faut ; mais par le désir d'écarter le reproche qu'on pourrait nous faire, de n'avoir embrassé les doctrines hébraïques, qu'en ignorant complètement en quoi consistait la sagesse des Grecs.

## CHAPITRE III.

## DE L'ACCORD QUI RÉGNE DANS LES DOCTRINES DES HÉBREUX.

C'est en remontant à des temps extrêmement anciens, à des siècles très-reculés, on peut même dire à la première apparition de l'homme sur la terre, que les Hébreux ont découvert les principes de la véritable et pieuse philosophie; qu'ils ont transmis intact, aux générations successives du père au fils, le trésor des leçons de la vérité, l'ayant reçu et gardé soigneusement, sans se permettre d'y rien ajouter ni d'en rien retrancher, après les avoir une fois admises. Ce n'est donc pas Moïse, quoique doué d'une profonde sagesse, et bien plus ancien qu'aucun des Grecs, mais le dernier venu de tous les Hébreux de cette époque, qui aurait conçu l'idée de remuer et de refaire cette tradition délivrée par les patriarches, en ce qui concerne la théologie dogmatique. Il a pu seulement jeter les bases d'une législation et d'une constitution politique en rapport avec le genre de vie des hommes au milieu desquels il se trouvait. Ce ne sont pas non plus les Prophètes qui ont fleuri après d'innombrables périodes d'années, qui auraient osé proférer une seule parole dissonnante avec ce qui avait reçu l'autorité de la loi, soit de Moïse, soit des hommes chéris de Dieu qui l'avaient précédé dans le monde. Ce n'est pas enfin notre enseignement contemporain, sorti n'importe d'où, qui, ayant envahi presque toute la Grèce et toute la contrée barbare, par l'effet de la puissance divine, aurait pu introduire la moindre disparité dans ce corps de doctrine, donné par ceux qui nous ont instruits; à moins que l'on ne dise que cet enseignement conserve la même teneur, non-seulement quant aux dogmes de théologie; mais même, quant à la manière de vivre, que celle adoptée par les Hébreux obéris de Dieu et antérieurs à Moïse. Nos croyances sont telles, en effet, que, professées par des hommes de tous les rangs, d'un accord unanime, elles portent dans tous les suffrages l'empreinte de la stabilité qui n'appartient qu'à la véritable piété et à la saine philosophie: elles remplissent tout l'univers, se rajeunissant chaque jour, et fleurissant comme si elles étaient encore dans

leur première sève. Ni les injonctions législatives, ni les pièges des ennemis domestiques, ni les glaives, souvent aiguisés, de ceux du dehors, n'ont pu triompher de la vertu intrinsèque des doctrines que nous professons : ils n'ont fait qu'en montrer la puissance. Voyons maintenant quelle force nous signaleront les sectes de la philosophie grecque? Semblables aux navires poussés sur les lagunes, nous verrons descendre, les premiers sur l'arène, les physiciens ainsi nommés, qui, comme nous l'avons dit, ayant vécu avant l'époque où a brillé Platon, ont été livrés entre eux à des discussions interminables, que ce philosophe nous révèle. Il accuse, en effet, le combat à outrance de Protagore, d'Héraclite et d'Empédocle, contre Parménide et ses partisans. Ce Protagore avait été disciple de Démocrite, et avait acquis la réputation d'athée, parce que, dans son livre sur les Dieux, il débutait ainsi: «Au sujet des Dieux, je ne sais pas s'ils sont ou s'ils ne sont pas, ni quelle est leur essence.» Démocrite avait dit que le vide et le plein étaient les deux éléments de l'univers. Il appelait plein ce qui est solide, et vide ce qui ne l'est pas; en sorte, disait-il, que l'être n'a pas plus de réalité que le néant. Il ajoutait que les choses existantes, répandues de toute éternité dans le vide, y étaient dans un mouvement violent et continu. Héraclite disait que le feu était l'élément universel de qui tout provenait, et en quoi tout devait venir se perdre. Car tout n'était qu'un échange perpétuel, et il ajoutait que le temps était marqué dans lequel tout devait être dissous par le feu, et où tout devait renaître du feu. Ces philosophes, sont aussi dans l'opinion que le mouvement est universel. Parménide était d'Elée. Il déclarait que le tout n'était qu'un, qu'il était sans principe de génération et immobile, doué d'une forme sphérique. Méliissus fut le compagnon de Parménide; il professait les mêmes dogmes que lui. A ce sujet, écoutons ce qu'en dit Platon dans le *Théaétète*.

## CHAPITRE IV.

## COMMENT PLATON LES A ATTAQUÉS DANS LE THÉÉTÈTE.

« C'est donc de cet entraînement et de ce mouvement, ainsi que de cette mixtion, que tout a été formé. Ce que nous nommons tout, très-improprement; car rien n'est dans aucun lieu, mais tout revient toujours; et, à cet égard, tous les sages par excellence, excepté Parménide, sont de cet avis : savoir, Protagore, Héraclite, Empédocle, ainsi que les poètes les plus illustres, dans les deux genres : savoir, dans la comédie, Epicharme; dans la tragédie, Homère, lorsqu'il dit : « l'Océan, principe d'existence des Dieux, et la mère Téthys. » Il déclare, en effet, que tout est issu de l'écoulement et du mouvement. Ne vous semble-t-il pas que c'est là ce qu'il veut dire ?

« Je le trouve.

« Quel homme marchant dans une pareille armée, ayant pour chef Homère, ne se montrerait pas ridicule en mettant la chose en question (a) ? »

Plus bas, il ajoute, en continuant la même pensée « Nous devons marcher en avant et nous serrer davantage, comme le prescrit le raisonnement, en faveur de Protagore : nous devons étudier cette substance mise en mouvement, en la faisant tinter, comme un vase, pour voir si elle rendra un bon ou un mauvais son. Le combat livré à ce sujet n'a pas été sans importance ni entre un petit nombre de combattants.

« Il s'en faut de beaucoup; il a embrassé toute l'Ionie et s'aceroît de plus en plus. Les compagnons d'Héraclite en sont les principaux soutiens, et défendent avec zèle cette opinion.

« C'est donc pour cela, mon cher Théodore, que nous devons l'examiner, à partir du principe dont ils la dérivent.

« J'y consens d'autant plus volontiers, ô Socrate, que sur ces doctrines d'Héraclite, ou comme vous le dites fort bien sur ces doctrines homériques, et même plus anciennes qu'Homère, il n'est pas possible de raisonner froidement avec tout ce qui, aux environs d'Ephèse, affiche la prétention de les avoir pénétrées, non plus qu'avec des fanatiques : ils ne veulent pas sortir

(a) Théétète, p. 118 de Ficlin et 152 de H. Et.

des termes consignés dans les écrits d'Héraclite. S'en tenir au raisonnement, en faisant succéder paisiblement et à tour de rôle les réponses aux questions ; c'est ce qu'ils ne veulent pas plus entendre que quoi que ce soit au monde. Le moins du monde n'est pas assez dire, tant leur irritation est grande. Si cependant vous hasardez une question à l'un d'eux, ils vous lancent aussitôt, comme d'un carquois, une foule de petits traits énigmatiques qui vous accablent. Si vous cherchez à en comprendre le sens, vous serez bientôt frappé d'un autre mot de composition nouvelle, qui vous laissera incertain sur sa signification ; en sorte que vous ne gagnerez jamais le moindre pas contre aucun d'eux. Quand ils raisonnent entre eux, il en est de même : ils prennent bien garde de ne rien laisser admettre comme stable ni en parole ni au fond de l'âme : se figurant, à ce que je puis croire, que cela même est une base solide. Telle est l'arme avec laquelle ils combattent et qu'ils lancent de tout côté, autant qu'ils le peuvent.

« Pent-être, Théodore, n'avez-vous vu ces hommes que dans la chaleur du combat, et ne vous êtes-vous jamais rencontré avec eux lorsqu'ils sont en paix ; car vous n'êtes pas de leurs amis ; mais je pense que conversant avec leurs disciples, ils s'expliquent plus à loisir, par le désir de les rendre semblables à eux-mêmes.

« De quels disciples voulez-vous parler, ô mon excellent ami ? Il n'y a pas parmi eux une telle chose qu'un maître et un disciple. Ce sont des plantes spontanées qui se produisent d'elles-mêmes, et qui s'inspirent chacune d'une inspiration qui leur est propre ; en sorte que celui-ci est persuadé que celui-là ne sait rien ; et quelle que soit la question que vous leur adressiez, vous n'en obtiendrez jamais un raisonnement de gré ou de force. Il ne nous reste donc pas d'autre parti à prendre, que de nous poser, comme un problème, cette assertion, que tout se ment.

« Ce que vous proposez est très-raisonnable. Le problème est-il celui-ci ou un autre, soit que nous l'ayons reçu des anciens, caché aux regards du vulgaire, sous le prestige de la poésie : savoir que l'Océan et Tethys sont le principe générateur de l'univers ; dès lors tout ne serait qu'un écoulement sans

qu'il y eût rien de stable, ou que nous le tenions des modernes qui s'expliquent d'une manière plus savante et en même temps plus claire; en sorte que les savetiers eux-mêmes, en les entendant, apprennent toute leur sagesse et se désabusent de leur sottise, suivant laquelle ils se figuraient que, parmi les choses, les unes sont stables, les autres sont en mouvement? en apprenant que tout se ment, ils apprendront aussi à les respecter. J'ai presque oublié de dire, mon cher Théodore, qu'il y a d'autres philosophes qui ont dit précisément le contraire: tellement que tout ce qui est, est dans une immobilité essentielle, à quoi on a donné le nom d'univers (1); ainsi que toutes les autres choses qu'ont dites en opposition à ceux-ci, les Mélisses et les Parménides; pour soutenir que tout ne forme qu'un; qu'il est immobile en soi-même, n'ayant aucune place pour se mouvoir. Eh bien, mon ami, quel usage ferons-nous de toutes ces choses? car tout en cheminant petit à petit, nous nous sommes engagés, sans nous en apercevoir, entre les deux armées; et si nous ne trouvons pas une retraite quelque part, en nous mettant sur la défensive, nous en payerons la peine, comme ceux qui, dans les Palestres, jouant sur le bord de la ligne, lorsqu'ils sont également saisis par ceux des deux camps opposés, sont tirillés en sens contraires (a). »

Cette citation est empruntée au Théaëtète. Passons maintenant au Sophiste. Voici encore ce qu'il dit des philosophes physiiciens qui l'ont précédé (b) :

« Parménide me semble traiter cette question bien légèrement, aussi bien que tous ceux qui se sont mis en peine d'en décider, dans le but de définir les substances sous les rapports de quantité et de qualité. Chacun d'eux me paraît débiter une fable comme si nous étions des enfants : l'un dit que les substances sont au nombre de trois, lesquelles se font de temps en temps la guerre; puis réconciliées, il en résulte des mariages, des enfants, des éducations de progéniture : un autre n'en admettant que deux, l'humide et le sec, ou le chaud et le froid, les accouple et les fait produire. De notre temps, la tribu éléatique tout entière à commencer par Xénophane, et même

(a) Platon. Théaëtète, p. 130 de Ficin, 179 de H. EA. — (b) Platon. Sophiste, p. 138 de Ficin, 243 de H. EA.

à remonter plus haut, mettant en un seul Être ce qu'on nomme tous les êtres, poursuit cette idée dans tout son poème. Les Muses d'Ionie et de Sicile ont avisé plus tard qu'il serait plus sûr de réunir ces deux systèmes en un, et de dire que la substance est en même temps multiple et unique, que c'est par la haine et l'amitié que ses parties se maintiennent ensemble : ce qui tend à se disjoindre est sans cesse ramené à l'union, disent les plus graves de ces Muses. Les plus relâchées ont faibli, en disant que ces choses n'ont pas toujours lieu; mais qu'elles sont alternativement unes, formant un seul tout, sous l'influence amicale de Vénus; puis elles en forment plusieurs, lorsque l'instinct guerrier leur est soufflé par la dispute (*νεῖκος*). Quant à décider si toutes ces assertions ou seulement une partie d'entre elles sont véritables; voilà ce qui serait difficile à prononcer. On s'exposerait à errer gravement en se permettant d'exercer une censure austère envers des hommes d'un si grand génie et d'une si haute antiquité (a). »

Plus bas il continue :

« Nous n'avons pas, il est vrai, passé en revue tous ceux qui ont apporté un soin particulier à définir ce qui est et ce qui n'est pas; cependant contentons-nous de ce qui a été dit. Il nous faut maintenant examiner leurs adversaires, afin de nous convaincre, par la réunion de tous, qu'il n'est pas plus facile de définir l'Être que le néant.

« Procédons, j'y consens, à l'examen de ces derniers.

« Mais d'abord j'observerai entre ces philosophes, comme une guerre des géants contre les Dieux, par l'incertitude qui règne entre eux, sur ce qu'on doit entendre par l'Être.

« Comment cela?

« Les uns tirent tout du ciel et de l'invisible en terre, tenant tout dans leurs mains à la manière des pierres et des arbres: saisissant les choses de cette nature, ils affirment que tout ce qui existe n'est autre que ce qui oppose de la résistance à notre toucher. Pour eux, la définition de l'Être est celle du corps. Si l'on venait à leur dire qu'il existe une telle chose qui

(a) Platon. *Sophiste*, p. 188. de Ficis. 248 de H. Et.

ne soit point un corps, pleins de mépris pour cette opinion, ils ne daigneraient pas même en écouter davantage.

« Vous nous avez dépeint là des hommes bien dangereux. La vérité est qu'il m'est arrivé bien des fois d'en rencontrer de pareils.

« Ainsi donc, ceux qui luttent contre eux commencent par défendre, avec mesure, les choses d'en haut qui sont invisibles, en s'efforçant de prouver que les formes intellectuelles et incorporelles ont une réalité d'existence incontestable; tandis que les corpuscules de leurs adversaires, et ce qu'ils nomment une substance véritable, étant par eux réduit petit à petit à des particules extrêmes, ils nomment réellement dans leurs discussions substance ce qui n'est qu'engendrement. C'est de la sorte qu'un débat interminable sur cette question s'est engagé entre ces deux partis, ô Théatète.

« Vous dites vrai (a). »

Voici en quels termes Platon a fait la censure des philosophes physiiciens qui l'ont devancé. Nous avons déjà fait connaître dans ce qui a précédé, quelle était l'opinion qu'il professait sur ces matières, lorsque nous avons exposé l'unanimité de ses doctrines avec les dogmes des Hébreux, et que nous avons montré qu'il était entièrement d'accord avec Moïse sur l'enseignement de l'Être. La suite de notre plan exige maintenant que nous mettions sous les yeux du lecteur les successeurs de Platon.

On rapporte que Platon ayant établi son école dans l'Académie, cela lui fit donner le surnom d'Académique, ainsi qu'à la philosophie dont il est le fondateur. Après Platon vint Speusippe, fils de sa sœur Potone, auquel succéda Xénocrate, après lequel Polémon prit possession de cette école. Partant de cette origine, les doctrines platoniciennes ont été, d'un aveu unanime, tellement altérées par ses successeurs qui, en torturant les enseignements de leur maître, y ont introduit des dogmes étrangers, qu'il était à craindre, à la longue, que la force de ces admirables dialogues ne s'éteignit; et qu'avec la vie de ce grand homme, la succession de ses doctrines ne s'oblitérât par l'alté-

(a) Platon. *Académie*, p. 100. de Flein. 245. de H. Et.

ration de ses dogmes. De là naquit une guerre intestine dont le signal, ayant été donné par eux, n'a pas encore cessé de diviser des hommes qui, en manifestant le plus grand zèle pour les opinions que leur chef affectionnait, ne sont au fond rien moins que ce qu'ils disent; si on en excepte un ou deux ou au moins un très-petit nombre, dans toute cette longue période; lesquels encore ne sont pas complètement exempts d'une affectation sophistique. Les premiers successeurs de Platon ayant encouru de semblables accusations, on rapporte qu'après Polémon, Arcésilas prit la direction de cette école, et c'est un bruit généralement répandu, qu'ayant renoncé aux doctrines de Platon, il y substitua une autre philosophie qui lui était étrangère, et fonda la seconde Académie. Il posait comme principe qu'en toutes choses, on devait s'abstenir (*ἐπίστασις*); que tout était incompréhensible; que les arguments d'une part et de l'autre se balançaient exactement; que nos sens sont si infidèles, aussi bien que tous nos raisonnements, qu'il louait par-dessus tout cette sentence d'Hésiode :

« Les dieux ont caché l'usage de l'intelligence aux hommes (2). » Il mit tout en œuvre pour rajeunir certains paradoxes.

Après Arcésilas, Carnéade et Clitomaque s'écartant des opinions de leurs prédécesseurs, furent, dit-on, les chefs de la troisième Académie, à laquelle quelques auteurs ajoutent une quatrième, celle de Philon et de Charmidas (3). On va même jusqu'à enregistrer une cinquième Académie, celle qui naquit sous Antiochus.

Telle fut la lignée des successeurs de Platon; quant à leur manière d'être, si vous voulez la connaître, prenez et lisez les propres paroles de Numénius, le Pythagoricien, qui nous les montre ainsi qu'il suit, d'après cet extrait puisé dans le premier livre de son ouvrage, qui porte pour titre : *Dissertation qui règne entre les Académiciens et Platon.*

## CHAPITRE V.

DE LA PREMIÈRE SUCCESSION DE L'ÉCOLE DE PLATON. TIRÉ DE NUMÉNIUS  
LE PYTHAGORICIEN.

« Sous Spensippe, fils de la sœur de Platon ; sous Xénocrate, qui succéda à Spensippe ; sous Polémon, qui prit l'école des mains de ce dernier, le caractère de l'enseignement resta à peu près le même, au moins à l'égard de cette réticence (Ἐποχή) si fameuse, mais qui n'était pas encore en usage ; aussi bien que pour les autres préceptes analogues (4). Ce ne fut que par Arcétilas et ses disciples que le premier changement fut introduit, lorsqu'en décomposant certaines expressions, en torturant certaines autres, ils ne persévérèrent plus dans le même enseignement. Une fois qu'ils eurent commencé à en agir ainsi, plus tôt ou plus tard, soit volontairement, soit même à leur insu, ils firent scission ; car je ne permettrai pas d'attribuer ce résultat à quelque autre cause peu honorable, telle que l'ambition. Si ce n'était qu'envers Xénocrate, je pourrais le leur pardonner ; mais je ne le veux pas, en ce qui concerne Platon. Je suis, je l'avoue, blessé qu'ils n'aient pas tout enduré et tout fait, pour conserver l'unité de doctrine entière et sans restriction, avec Platon. Au fait, ce philosophe méritait bien ces égards de leur part ; car si l'on ne peut admettre qu'il l'emportât sur Pythagore, ni peut-être qu'il fût son égal ; au moins il ne lui est pas très-inférieur. Or, les disciples du premier, par leur vénération profonde pour sa doctrine, ont été la principale cause de la haute estime dont il jouit encore. Les Epicuriens même, (ce que certes ils n'eussent pas dû faire), conservent soigneusement tout ce qu'ils ont appris de leur maître, et ne se sont mis sur aucun point en dissentiment avec lui, déclarant hautement qu'ils partagent toutes les opinions de ce sage, suivant eux, et ils jouissent avec raison du droit de s'honorer de son nom. Les Epicuriens, placés dans l'ordre des temps, le plus loin possible de leur chef, n'ont jamais professé aucune doctrine contraire les uns aux autres, ni contraire à celle d'Epicure, dans quoi que ce soit au moins, qui fût digne d'être cité.

« Pour eux, ce serait une transgression, que dis-je, une impiété que d'être convaincu de la moindre innovation : et voilà la raison pour laquelle aucun d'eux n'a eu cette audace. Ses dogmes, en conséquence, reposent dans la plus grande paix à la faveur de l'accord qui a constamment régné entre ses disciples. L'école d'Epicure ressemble à une véritable république à l'abri du plus petit trouble, qui n'a qu'un esprit et qu'un sentiment, d'où sont sortis, d'où sortent, et d'où vraisemblablement sortiront encore, de zélés défenseurs de cette doctrine.

« Les stoïciens sont en proie à des dissensions intestines, qui ont commencé, sous leurs fondateurs, et qui ne sont pas même encore maintenant apaisées : ils se combattent à satiété dans un véritable esprit d'hostilité, les uns tenant fortement à leur première doctrine, dont les autres ont dévié. Les premiers ont toutes les manières des Oligarques, qui, par leur séparation première, ont été pour ceux qui sont venus après eux, tant entre eux qu'envers les autres, la cause de nombreux griefs ; en ce qu'il y a des stoïciens plus stoïciens les uns que les autres. Ce sont principalement ceux qui se sont minutieusement adonnés à la partie technique de cette philosophie. Ces hommes, en voulant surpasser les autres par l'excès de leurs soins, s'exposent d'autant plus aux sarcasmes et aux coups de dents.

« Cependant, bien avant eux, le même sort avait atteint les philosophes sortis de l'école de Socrate, où chacun avait tiré en sens divers, les paroles du maître. D'une part Aristippe, de l'autre Antisthène, ailleurs les Mégariens, puis la secte d'Érétrie, et quelques autres encore avec celles-là. La cause de cette divergence tient à ce que Socrate ayant (5) formé trois classes de ses auditeurs, et discutant avec eux dans les termes convenables à chacun d'eux ; ceux qui l'écoutaient, ne connaissant pas sa pensée, se persuadaient qu'il ne disait rien qu'au hasard, et qu'il ne parlait qu'en cédant au vent de fortune qui l'emportait, tantôt dans un sens, tantôt dans l'autre. Quant à Platon, il était foncièrement pythagoricien, car il savait fort bien que Socrate, lorsqu'il était d'accord avec lui-même et qu'il parlait en connaissance de cause, ne le faisait que par des emprunts à Pythagore. C'est pourquoi Platon y a rattaché ses enseignements de la même manière que son maître, non pas

MÉNOS

verale

le de

à pe

s?) a

n que

te par

intro

orta

nême

agir

me à

ltri

que

leur

. Je

it,

n,

nds

sur

lnt

ri-

ale

ns

nt

se

nt

le

s

habituellement ni ouvertement, mais en amenant chaque chose successivement, lorsqu'il le jugeait opportun; se déguisant entre des expressions claires et d'autres obscures pour pouvoir écrire en sûreté. C'est ce qui a donné naissance aux dissensions et aux tiraillements de doctrines qui ont eu lieu dans son école, sans qu'il y eût de sa part ni envie ni mauvaise intention. Je ne veux pas, certes, préférer une seule parole qui ne soit à la louange de ces hommes d'une respectable antiquité; mais en reconnaissant cette vérité, nous devons y appliquer notre pensée, comme nous l'avons déclaré en commençant, et séparer Platon d'Aristote (6), de Zénon; (par ce moyen, nous le rendrons étranger, si Dieu nous vient en aide, à l'Académie actuelle, et nous le laisserons, seul à seul, n'être autre chose qu'un Pythagoricien), bien plutôt que de le représenter mis en pièces à la manière de Penthée, dans un enthousiasme plus que bachique, où non-seulement ses membres sont dispersés; mais même où il est tellement dépecé et transformé qu'il ne reste plus rien de tout son ensemble. Ainsi, se partageant entre Pythagore et Socrate, abaissant la dignité de l'un jusqu'à la bonhomie, relevant l'urbanité, le sarcasme, l'ironie vulgaire de l'autre jusqu'à la sublimité et l'exaltation de la pensée, Platon nous apparaît intermédiaire entre Socrate et Pythagore, en étant plus familier que l'un, plus austère et plus grave que l'autre.

« Cependant, telle n'est pas la question que nous avons à examiner, car nous ne sommes pas venus ici pour la traiter. Hâtons-nous donc de rentrer dans les limites que nous nous sommes tracées, en débutant, pour ne pas paraître battre la campagne, au risque de ne plus retrouver notre chemin. Polémon eut pour disciples Arcésilas et Zénon, (j'aurai occasion vers la fin de cet écrit de les rappeler à la mémoire). Quant à Zénon, je me ressouviens d'avoir dit qu'il avait pris des leçons de Xénocrate, puis de Polémon, ensuite il se fit cynique sous Cratès; qu'on ajoute maintenant à cela qu'il fut auditeur de Stilpon et des discours d'Héraclite. Puis donc, qu'Arcésilas et Zénon fréquentaient en commun l'école de Polémon, il s'éleva entre eux une telle rivalité qu'ils ne cessaient de toutes parts de recruter des auxiliaires l'un contre l'autre. Zénon se forma

sur Héraclite, sur Stilpon, et en même temps sur Cratès. Sous Stilpon, il devint ardent au combat; sous Héraclite, il devint austère, et cynique sous Cratès. Pour Arcésilas, il reçut des leçons de Théophraste, de Crantor le Platonicien, puis de Diodore; enfin de Pyrrhon. Sous Crantor, il fut persuasif; sous Diodore, sophiste; sous Pyrrhon, prenant mille formes, il fut audacieux; puis, rien. Ce qui a donné lieu à un vers parodique satyrique contre lui :

Πρόθε Πλάτων, ἔπιθεν Πύρρων, μέσος Διόδωρος.

« Par devant Platon, par derrière Pyrrhon, au milieu Diodore (7). » Timon dit que c'est de Ménédème qu'il tenait ce goût de dispute dont ses entretiens étaient assaisonnés; si c'est de lui qu'il parle, en disant :

« Portant sur l'estomac le plomb (la gravité) de Ménédème (a), il imitera alternativement Pyrrhon le vaurien et Diodore. »

« En effet, aux subtilités de la dialectique de Diodore, il unissait les raisonnements sceptiques de Pyrrhon et donnait un vernis d'élégance platonicienne à ce qui n'était qu'un verbiage éloquent. Il disait, contredisait, se retournait de çà et de là, de chaque côté où il était entraîné; reprenant ce qu'il avait abandonné, incertain dans ses jugements, effronté dans ses contredits, ne sachant rien, suivant ce qu'il disait ingénument; ensuite, je ne sais comment il prenait toute l'assurance de ceux qui sont savants, masquant sous un langage trompeur une astuce manifeste. »

## CHAPITRE VI.

D'ARCESILAS FONDATEUR DE LA SECONDE ACADEMIE. TIÉ DU MÊME.

« Semblable au fils de Tydée dans Homère, qui ne lassant pas discerner à quelle armée il appartenait, s'il combattait avec les Troyens ou avec les Grecs (b), Arcésilas faisait naître la même indécision à son égard : il n'était pas en son pouvoir de

(a) Voir Diog. Laërce, liv. iv, 33, et ses interprètes. — (b) Illad. E. v. 85.

se renfermer dans un seul et même langage, et il jugeait qu'il était indigne d'un homme de cœur et doué de sa dextérité, de le faire. Aussi avait-il le nom de sophiste, habile à égorger ceux qui ne s'étaient pas formés à cette escrime. De même que les Empuses (vampires), par les prestiges de ses discours, par l'artifice et le soin avec lesquels il les disposait, il fascinait ses auditeurs ; et tout en disant qu'il ne savait rien, il ne permettait pas aux autres de savoir. Il répandait la crainte et le trouble ; et comme on lui reprochait d'exceller dans les sophismes et dans l'abus des termes, il se réjouissait de ce blâme et en tirait une excessive vanité, ne sachant, disait-il, s'il existait quelque chose de honteux ou de vertueux, de bien ou de mal ; mais parlant au hasard, il changeait ensuite ce qu'il avait dit d'abord : il avait coutume de le détruire, et avec plus de développements qu'il n'en avait mis à le prouver. En voulant frapper l'hydre, il se frappait lui-même, et ressentant ses propres atteintes, il passait à l'opinion contraire sans discernement et sans décence, pourvu qu'il captivât ses auditeurs. Il devait ses succès non moins à sa belle figure qu'aux charmes de son élocution : il était, en effet, très-agréable à voir et à entendre ; et c'est ce qui fit qu'on s'accoutuma à écouter ses leçons (8) ; car elles partaient d'une belle bouche, d'un beau visage, non sans le concours d'un regard bienveillant. Au reste, il ne suffit pas d'entendre sans preuve ce que je viens d'en dire ; mais voici comme les choses étaient dès le principe. S'étant, dès ses premières années, attaché à Théophraste, homme de mœurs douces et qui avait du penchant à aimer les jeunes gens, parce qu'il était beau lui-même, étant encore d'un âge à garder des traces de beauté, il fit accidentellement la connaissance de Crantor l'académicien qui s'en éprit : il s'y attacha donc ; et comme son caractère était très-variables, cédant à son entraînement et à son ardeur de dispute, il prit part dans toutes les jongleries de Diodore qui avait le talent de persuader et de plaire : il fréquenta Pyrrhon (ce Pyrrhon sortait on ne sait comment de Démocrite (9) ; s'étant douc assaisonné de toute sorte, il resta fidèle à Pyrrhon à la dénomination près, ne reconnaissant de réalité à quoi que ce soit : aussi Mnaséas, Philomèle, et Timon, les sceptiques, l'ont-ils déclaré de leur secte, anéantis-

sant toute vérité, tout mensonge, toute persuasion. Etant, non sans fondement, nommé Pyrrhonien par les Pyrrhoniens, il continua à se qualifier d'Académicien par respect pour Crantor qui l'aimait. Il était donc réellement Pyrrhonien au nom près, et nullement Académicien, quoiqu'il s'annonçât pour tel; car je ne puis accorder aucune foi à Dioclès de Cnide qui dit, dans l'écrit intitulé *Diatribes*, que par la crainte des Théodoriens (10) et celle de Bion le sophiste (11), la terreur des philosophes, et qui n'avaient aucune retenue, lorsqu'il s'agissait d'accuser, Arcesilas évitant d'avoir affaire à eux, n'osait avouer aucune opinion dogmatique, et semblable à la sepie qui se cache sous le noir qu'elle répand, il poussait au devant de lui l'*ἔποχῆ*. L'hésitation, en disant : « Quant à moi je n'ai aucune conviction. »

« Cependant Arcesilas et Zénon, sortis d'une même école, soutenus par de tels auxiliaires, armés de raisonnements contraires, quoique tous les deux disciples de Polémon, semblèrent oublier cette origine commune, et se séparèrent en deux camps, se fortifiant de leur mieux.

« Les boucliers se heurtent, les lances se croisent, les respirations haletantes des combattans couverts de fer se rencontrent, les boucliers circulaires sont serrés, un bruit de voix confuses s'élève, le bouclier s'appuie sur le bouclier, le casque sur le casque, l'homme sur l'homme; chacun s'agite; on entend à la fois les gémissements et les cris de joie de ceux qui tuent et de ceux qui sont frappés : » (a) ces derniers furent les Stoïciens; car les Académiciens n'étaient pas attaqués par eux, attendu qu'on ne pouvait découvrir le point par lequel ils seraient plus vulnérables. Ils auraient été vaincus en effet, si on avait pu ébranler une seule fois leur principe, en prouvant qu'ils ne parlaient pas dans les idées de Platon. Leur manière de combattre manquait de réalité; car la seule base qu'ils en sentent, leur faisait faute, du moment où ils déviaient de leur définition sur la conception imaginaire, *καταληπτικῆ φαντασία* (12). Mais le moment n'est pas venu pour moi de traiter cette question : j'y reviendrai plus tard, lorsque j'aurai lieu d'examiner à fond

(a) Homère, *Iliad.* Δ 447.

cette doctrine. Étant donc partagés en deux camps, ostensiblement, ils se lançaient des attaques, non pas tous les deux, mais Arcesilas à Zénon. Quant à Zénon, il conservait sa gravité et son flegme dans le combat, sans en tirer meilleur parti que le rhéteur Cephisodore. Ce Cephisodore voyant son maître Isocrate attaqué par Aristote, et n'ayant rien appris concernant Aristote, qu'il n'avait jamais eu lieu de fréquenter, il supposa, d'après ce qu'il voyait de la philosophie de Platon, qui était alors dans toute sa gloire, il supposa, dis-je, qu'Aristote partageait les notions philosophiques de Platon : il déclara à Aristote une guerre dont tous les coups portaient sur Platon. Il commença à l'attaquer sur les idées, il finit sur d'autres sujets qu'il ne connaissait en aucune sorte; mais qu'il se figurait entendre, d'après le sens qu'il croyait applicable aux termes avec lesquels on les exprimait; en sorte que ce Cephisodore n'attaquant pas celui auquel il avait déclaré la guerre, était agresseur de celui qu'il ne voulait pas attaquer. De même, si Zénon au lieu de laisser en paix Arcesilas, n'avait pas attaqué Platon, il aurait, à mon sens, fait un meilleur usage de ses moyens d'attaque. Comme philosophe, au moins il aurait pu vivre en paix; mais n'ignorant peut-être pas ce qu'était Arcesilas, et ignorant complètement ce qu'était Platon, (comme cela résulte évidemment des attaques dirigées contre lui, telles qu'on les trouve dans ses ouvrages, sans quoi il eût exactement fait le contraire de ce qu'il a fait, et ne frappant pas celui qu'il connaissait, il n'aurait pas employé contre celui avec qui il n'avait rien à démêler, les formes les plus dures, les plus avilissantes et les plus honteuses, et cela dans des termes qui dépassent même la licence d'un cynique); il aurait démontré que c'était par pure grandeur d'âme qu'il ménageait Arcesilas. Tandis que, soit par ignorance de ses doctrines, soit par crainte des Stoïciens, il a détourné ailleurs, c'est-à-dire contre Platon, la grande bouche d'une guerre pleine d'amertume (a). Toutefois je pourrai bien plus tard, revenir sur les accusations injustes et indécentes de Zénon contre Platon, si j'ai le loisir de me livrer à la philosophie, et plaise à Dieu que je ne sois pas réduit à n'avoir

(a) Homère, Il. k. v. 8,

loisir de m'en occuper que par forme de récréation. Arcesilas voyant dans Zénon un rival de métier digne de faire honneur à son vainqueur, renverse de foud en comble tous ses raisonnements, sans hésiter. Quant aux autres doctrines sur lesquelles il avait combattu contre lui, je ne serais peut-être pas en état d'en rendre un compte fidèle, et quand même je l'aurais pu, je ne devrais pas en faire mention maintenant ; mais cette doctrine dont Zénon était l'inventeur et dont le nom jouissait de la plus grande faveur dans Athènes : je veux dire la *καταληπτικὴ φωντασία*, il l'attaquait en toute occasion et de toute manière. Si Zénon, vu son infériorité, s'était tenu en repos, il n'aurait pu être victime d'une injustice ; mais sans rien répondre à Arcesilas, auquel il aurait eu tant de choses à dire, soit qu'il ne le voulût pas, ou par un autre motif que je ne puis deviner, il se livra à une apparence de polémique avec Platon qui avait cessé de vivre. Et comme s'il eût monté sur un char, il l'accablait d'invectives, sachant bien qu'il ne pourrait pas se défendre et que nul autre ne prendrait le soin de le venger, qu'Arcesilas, s'il en formait le projet. Zenon croyait y trouver son profit, ayant attiré son ennemi hors de son camp, à la manière du stratagème dont Agathocle de Syracuse fit usage contre les Carthaginois (13).

« Les Stoiciens suivaient ce débat avec perplexité : leur muse n'était pas encore versée dans une érudition variée, et n'avait pas l'art de charmer par les grâces, à l'aide desquelles Arcesilas les enlaçant, leur coupant la retraite, leur donnant des croc-en-jambes, leur fermant la bouche, trouvait le moyen de persuader. En sorte que ceux qu'il réfutait étant vaincus, ceux devant lesquels il parlait étant frappés d'admiration, il semblait démontré aux hommes, qui vivaient alors, qu'il n'y avait ni parole, ni sentiment exalté, ni entreprise, quelque minime qu'elle fût, qui ne dût, contre toute apparence, réussir, s'il plaisait à Arcesilas, le Pitagoréen, de s'y appliquer ; tandis qu'au contraire, tout ce qui n'avait pas son suffrage, ne pouvait sembler rien de plus que de vaines paroles et (14) un son inarticulé. »

## CHAPITRE VII.

QUELLE ÉTAIT LA MANIÈRE DE VIVRE DE CES PHILOSOPHES. DE LACYDE  
SUCCESSION D'ARCESILAS. TIRÉ DU MÊME AUTEUR.

Quant à Lacyde, je veux vous raconter un trait assez plaisant qui le concerne. Ce Lacyde était un peu vilain, ce qu'on appelle économe dans un certain langage, qui est l'expression honnête dont on se sert dans le peuple. Celui-ci donc ouvrait lui-même son cellier et le refermait lui-même, après y avoir pris ce dont il avait besoin. Il faisait aussi par ses mains tous les autres détails du service personnel, sans que pour cela il louât beaucoup la modération des désirs (*ἀν᾽αρχία*), ni que d'ailleurs il fût dans la pauvreté. Il ne manquait pas non plus de valets, dont il avait un bon nombre. On peut donc apprécier comme on voudra la cause de ce penchant en lui; pour moi, je me bornerai à rapporter le récit amusant que j'ai promis. Etant donc son garde-magasin, à lui-même, il ne croyait pas devoir porter sur lui la clef qui l'ouvrait; mais après l'avoir fermé, il déposait cette clé dans un secrétaire creux (15) qu'il scellait avec son anneau; puis il faisait glisser son anneau à travers le (16) trou de la serrure, de manière à le faire rouler en dedans du cellier; de sorte que lorsqu'il rentrait ensuite, il ouvrait avec la clé; ce qui lui était facile : il ramassait son sceau, puis il refermait, après quoi il recachetait de nouveau et rejetait toujours son anneau en dedans. Ses esclaves ayant découvert son stratagème, chaque fois que Lacyde sortait pour aller se promener, ou pour un autre motif, ils ouvraient le cellier, et se livraient à tous leurs caprices, soit pour manger, soit pour boire, soit même pour emporter. Après quoi, ils refaisaient toutes les mêmes choses que lui, ils refermaient, puis recachetaient; et, se moquant de tout leur cœur de leur maître, ils faisaient repasser le cachet, dans l'intérieur, par le même trou. Cependant Lacyde, qui avait laissé ses buffets remplis et qui les retrouvait vides, ne pouvait comprendre comment cela s'était fait. Dans son incertitude, ayant écouté Arcésilas disserter sur l'impossibilité où nous sommes de rien comprendre (*διεταληψία*), il pensa que c'était justement ce qui lui était arrivé, à l'égard de

son cellier. Prenant de là son thème, il professait près d'Arcésilas cette philosophie, que nous ne pouvons ni voir, ni entendre rien qui soit évident ou sûr; et quelquefois, ayant attiré dans sa maison l'un ou l'autre de ses auditeurs, il leur soutenait, par surcroît, la doctrine de l'ἄποχή. « Et pour vous convaincre, disait-il, de la vérité de ce que j'avance, je vais vous en donner une preuve tirée de moi, et non d'un autre. » Puis, entamant son récit, il leur rapportait tout ce qui lui était arrivé au sujet du cellier. « Que pourrait dire Zénon, s'écriait-il, contre l'impossibilité de comprendre (ἀκαταλήψια), avouée par tout le monde, et démontrée si clairement par ce que je vous rapporte : savoir, qu'après avoir fermé moi-même, de mes propres mains, qu'après avoir scellé de mon sceau, j'ai fait rentrer dans l'intérieur mon anneau, ensuite, de retour, j'ai ouvert, et d'une part je découvre mon anneau en dedans, mais non toutes les autres choses? Comment ne serai-je pas justement fondé à dire qu'on ne doit donner aucune foi aux apparences? Car je n'aurai pas l'absurdité de soutenir que quelqu'un est entré et qu'il a dérobé, puisque je revois mon anneau dans l'intérieur. » Cependant un de ses auditeurs qui était d'un caractère facétieux, ayant eu occasion d'apprendre comment toute la chose s'était passée, eut peine à se contenir dans le commencement du récit; mais il éclata, enfin, en un rire inextinguible; et, tout au milieu de ses éclats et de ses redoublements, il lui démontra combien sa doctrine était erronée; en sorte qu'à dater de ce moment, Lacyde ne glissa plus son anneau dans l'intérieur, et ne fit plus usage de son cellier pour prouver l'acatalepsie; et comprit très-bien, d'après ce qui s'était passé, qu'il avait fort mal raisonné comme philosophe. Néanmoins ses esclaves qui étaient des rusés coquins, et qui n'étaient pas gauches (17), tels qu'on nous représente les Gètes. et les Daves (18), dans les comédies, qui savent fermer la bouche par leur caquet effronté, soit qu'ils eussent appris, de quelque Stoïcien, l'art de faire des sophismes, soit qu'ils se fussent formés à une autre école, marchèrent droit au but de leur audacieuse entreprise, et rompirent le sceau apposé par lui, soit en lui substituant une autre empreinte, soit, et sans recourir à ce moyen, en lui rappelant qu'il croyait que nulle chose n'était compréhensible.

sible. Cependant celui-ci, en rentrant, se mettait en recherche, et voyant que son secrétaire était sans scellé, ou qu'il était scellé, mais d'un autre sceau que le sien, il entra en fureur. Alors ceux-ci de dire, que le cachet y avait été mis, qu'ils en voyaient certainement l'empreinte. De là naissaient des discussions et des démonstrations à n'en pas finir. Si les esclaves étaient réduits au silence par la preuve contraire, ils en venaient à dire que s'il n'y avait pas de sceau, c'est qu'apparemment il avait oublié d'en apposer un. A quoi celui-ci ripostait qu'il se rappelait parfaitement de l'avoir mis, et en donnait la démonstration. Il faisait de longues circonlocutions, employait toutes les ressources de sa dialectique, puis enfin, voyant qu'il était joué, il se mettait à jurer. Alors les esclaves, répétant ses propres accusations, disaient que c'était lui qui se moquait d'eux; en sorte qu'il ne restait plus rien de démontré au sage Lacyde, sinon qu'il était sans opinion et sans mémoire : car la mémoire n'est elle-même qu'une opinion. Il n'y avait pas longtemps, disaient-ils, qu'ils lui avaient entendu soutenir cette thèse devant ses amis. Le philosophe, en rétorquant leurs attaques, changeait ses batteries, il ne parlait plus en académicien; les valets, de leur côté, allant trouver quelque Stoïcien, en apprenaient les réponses qu'ils devaient lui faire; en sorte qu'ils opposaient sophismes à sophismes, et par une ruse contraire, étaient devenus des voleurs Académiciens. Celui-ci s'en prenait aux Stoïciens; mais les esclaves renversaient tous ses raisonnements, au moyen de l'acatalepsie, le tout assaisonné de lazzi nombreux. Ce n'étaient que conférences philosophiques, dits et contredits, et pendant tout ce temps rien ne restait, ni vase, ni ce qui y était contenu, non seulement de ce qui sert à l'ornement, mais même de tout ce qui est le plus nécessaire. Tant que Lacyde hésitait, cherchant si, dans sa philosophie, il ne trouverait pas quelque dogme protecteur, n'ayant pas découvert d'argument assez décisif, voyant sa fortune se dissiper; il était tombé dans un complet abattement (19); appelant au secours ses voisins et les Dieux, criant : Iou, iou, pheu, pheu, par les Dieux et par les Déeses, et toutes les autres exclamations usitées dans les accès de désespoir, lorsque toutes les garanties sont impuissantes. Tout cela se bornait à des cris et à des supplica-

tions; enfin délibérant si, puisqu'il avait chez lui une guerre intestine, il ne serait pas bien de devenir Stoicien envers ses valets; ou, comme ceux-ci se défendaient par les doctrines de l'Académie, pour qu'il ne les troublât pas dans leur manière d'agir (il ne serait pas prudent à lui), de se placer comme un gardien fidèle devant la porte de son cellier. Voyant donc que sa philosophie ne lui avait rendu aucun service, et prévoyant où elle aboutirait, il se déclara franchement, et dit : O enfants, nous parlons autrement dans nos écoles que nous ne nous conduisons dans le reste de la vie (20). »

Voici ce que Numénius raconte de Lacyde.

Celui-ci eut de nombreux auditeurs, dont le plus illustre fut Aristippe de Cyrène (21). De tous ses disciples, Evandre fut celui qui recueillit son école (22); puis, après lui d'autres la possédèrent (23). Ce n'est qu'après eux que Carnéade ayant pris possession de cette école, fonda la troisième Académie. Il employa la même marche dans ses discours, qu'Arcésilas avait mise en œuvre : il commençait par poser cette forme d'argumentation que l'on nomme *ἡ εἰς ἑκάτερα ἐπιχειρήσις* (24), l'argumentation pour et contre, où les raisons se balancent; après quoi il renversait tout ce qui avait été affirmé par les autres. Il ne différait d'Arcésilas qu'en un seul point, celui de l'ἴσχυς, le refus d'adhésion (*assensionis retentio*, *Academ. cic.*, 1.2, 18), déclarant qu'il était impossible comme homme de refuser son adhésion à toutes choses, et qu'on devait établir une différence entre l'incertain (25) et l'incompréhensible; car l'universalité des choses est incompréhensible, mais l'universalité n'est pas incertaine. Il n'était donc pas tout à fait étranger aux opinions stoïciennes, encore qu'il fût en hostilité avec elles. Il s'est surtout grandi par la manière persuasive dont il se rendait maître des esprits, visant plus à ce succès qu'à connaître la vérité; de sorte qu'il créa beaucoup de difficultés aux Stoïciens.

Mais voyons en quels termes Numénius nous le fait connaître.

## CHAPITRE VIII.

DE CARNÉADE FONDATEUR DE LA TROISIÈME ACADÉMIE. TIRÉ DU MÊME AUTEUR.

«Carnéade ayant pris la direction de cette école, lorsque son devoir était de conserver ce qui était resté intact et même de défendre ce qu'on avait cherché à ébranler (dans la philosophie de Platon); il n'en prit aucun soin, ne remontant qu'à Arcésilas; et, sans chercher à distinguer ce qui était mieux de ce qui était pire, il renouvela un combat suspendu depuis longtemps.»

Il continue plus bas : « Il apportait et retirait ensuite; et, diversifiant sa manière de combattre, il opposait des réfutations, des revirements pleins de finesse : il niait, il affirmait : tout son art consistait en antilogies. Si, parfois, il fallait produire de l'effet, il se réveillait impétueux comme un fleuve rapide, coulant à pleins bords, remplissant toutes ses rives de droite et de gauche; tombant avec force sur ses auditeurs, il les entraînait dans le trouble de son action. Toutefois, en imprimant aux autres un mouvement aussi violent, il restait maître de lui-même, ne se laissant point égarer par ses sophismes : ce qui n'était pas le cas chez Arcésilas. Celui-ci, enivré lui-même par le poison qu'il versait aux compagnons de son délire, ne s'apercevait pas qu'il était sa première dupe et se persuadait que les paroles qu'il disait, lesquelles tendaient à réduire tout au néant, étaient la vérité même. Aussi Carnéade était un nouveau mal enté sur le mal d'Arcésilas. Il ne relâchait pas un seul moment, pour ne laisser aucun repos à ses auditeurs; en faisant sortir du persuasif ces imaginations appelées par lui *φαντασται ἐπὶ τοῦ πιθανοῦ*, soit affirmatives, soit négatives, prouvant que ceci est ou que ceci n'est pas un animal (26). Puis, battant en retraite, comme les animaux qu'on attaque, qui ensuite reviennent avec plus de furie se précipiter sur les épieux, après un moment de concession, il recommençait l'attaque avec plus de force. Lorsque le calme était revenu et qu'il triomphait, alors il négligeait volontairement ce dont il avait fait le principe de sa preuve et ne s'en souvenait plus; parce

qu'en accordant qu'il y eût, en effet, une vérité et une erreur essentielles dans les choses, puis, faisant semblant de venir aider ceux qui cherchent la démonstration de cette proposition. il eut donné prise; et, à la manière des habiles lutteurs, il gagnait l'avantage par le moyen de ce stratagème. C'est à l'aide de l'inclinaison alterne qu'il imprimait au persuasif (τὸ πῶλον) qu'il amenait cette conclusion, qu'on ne peut rien concevoir avec certitude. C'était le filou et le joueur de tours le plus délié qu'il y eût; car en admettant que l'erreur est de pair avec la vérité, que la compréhension est égale à l'imagination compréhensive, en établissant une égalité parfaite entre ces choses, il ne permettait plus de dire ni qu'il y eût une vérité, ni qu'il y eût un mensonge, ni que l'un fût plus certain que l'autre ou plus propre à être persuadé (27). C'était donc songe pour songe, puisque les imaginations fausses ne différaient pas plus des réelles qu'un œuf de cire d'un œuf véritable; et, cependant, Carnéade entraînait par le charme de son éloquence et asservissait son auditoire. C'était un voleur qui s'introduisait à la dérobée, et puis se montrait comme franc voleur, dépouillant par ruse ou par violence ceux même qui étaient mieux préparés à lui tenir tête. Aussi les doctrines de Carnéade l'emportaient généralement, et aucune autre ne pouvait tenir contre elles: tous ceux qui osaient le combattre lui étaient très-inférieurs pour l'éloquence. Il est vrai qu'Antipatre, qui fut son contemporain, conçut l'idée d'écrire pour le réfuter; mais jamais il ne fit paraître rien contre les discours improvisés, chaque jour, par Carnéade, dans les écoles, dans les lieux de promenades; n'ouvrant jamais la bouche: seulement, il se contentait de composer ses réfutations, en se cachant dans les coins les plus reculés. C'est ainsi qu'il légua à la postérité les livres qu'il avait écrits, qui, même aujourd'hui, n'ont pas une grande valeur; mais qui, alors, auraient été bien moins forts contre un homme qui, comme Carnéade, s'était montré si grand et qui avait tellement fasciné tous ses contemporains (28). Cependant, cet homme qui confondait tout, en public, par sa rivalité contre les Stoïciens, dans les confidences secrètes à ses amis, rendait hommage à la vérité, et s'exprimait comme l'aurait fait le premier venu. »

Plus bas, il dit encore : « Mentor fut bien le premier disciple de Carnéade ; mais il ne fut pas son successeur, parce que Carnéade, de son vivant, l'ayant surpris dans un commerce adultère avec sa concubine, non par l'effet d'une persuasion imaginaire (πίθανη φαντασία), ni comme privé de la faculté compréhensive ; mais s'en rapportant beaucoup plus à sa vue ; et, l'ayant bien clairement convaincu, il le chassa de son école. Le déserteur se mit à opposer une école de sophismes à celle de Carnéade et à rivaliser de talent avec lui, prouvant l'erreur de son système d'incompréhensibilité, bornée aux discours. »

Puis il ajoute :

« Carnéade professant les opinions opposées, dans sa philosophie, se faisait gloire des mensonges qu'il soutenait, et d'avoir éclipsé la vérité sous leur prestige : il faisait étalage de mensonges (comme d'un rideau de théâtre), en cachant, derrière, la vérité, à la manière des charlatans. Il avait le sort des légumes dont ceux qui sont vides surnagent et se montrent, tandis que les bons restent en dessous et demeurent cachés. »

C'est ainsi qu'il parle de Carnéade. Clitomaque prit sa place en qualité de successeur, après lequel vint Philon que Numénius nous dépeint ainsi qu'il suit :

---

## CHAPITRE IX.

DE PHILON SUCCESSION DE CLITOMAQUE, QUI LUI-MÊME AVAIT REMPLACÉ  
CARNÉADE. TIRÉ DU MÊME AUTEUR.

« Voici donc ce Philon qui, venant de recevoir la direction de cette école, fut saisi d'une telle joie et voulut tellement en marquer sa reconnaissance à Clitomaque, qu'il exagéra toutes ses doctrines et fit une guerre à outrance aux Stoïciens. Toutefois, en prenant des années l'επιπονή, ou la rélicence venant à s'user par la longue habitude, il n'eut plus les mêmes convictions. L'évidence et sa bonne foi prouvent qu'il sut se soustraire à ces mouvements passionnés ; et comme il avait reconnu la distinction à faire entre les perceptions, il désirait passionnément,

vous savez pourquoi, avoir des adversaires à combattre ; c'était afin de ne pas paraître tourner le dos et fuir de plein gré (29). Philon eut pour auditeur Antiochus qui fut le fondateur d'une nouvelle Académie (30) ; lequel, après avoir fréquenté l'école de Mnésarque (31), composa un livre contre Philon, son premier guide (32), et introduisit beaucoup d'opinions étrangères, dans l'Académie.»

Voilà ce qu'on a transmis à la mémoire des hommes sur la succession de Platon ; à quoi l'on pourrait ajouter un nombre infini de citations.

Il est temps de remonter à l'origine de la philosophie, et que nous reprenions les philosophes nommés physiciens, pour reconnaître également leurs fausses doctrines et leurs contradictions. Après avoir parcouru une grande partie du globe dans l'espoir de découvrir la vérité qu'ils appréciaient par-dessus toutes choses, après avoir pris connaissance des opinions de tous les anciens habitants du monde, après avoir approfondi avec le plus grand soin toutes les traditions répandues chez les Phéniciens, les Egyptiens et les Grecs, concernant la divinité ; quel fruit ces hommes éminents ont-ils retiré de leurs efforts ? c'est d'eux-mêmes qu'il est précieux de l'apprendre, pour connaître jusqu'à quel point, ce qui leur était parvenu des hommes plus anciens qu'eux, porte le caractère d'un enseignement divin. Dans le principe et depuis un temps immémorial, la superstition du polythéisme régnait parmi les nations : toutes, elles conservaient traditionnellement les temples et les mystères en l'honneur des Dieux, au sein des villes et des campagnes. Or, le besoin de la philosophie ne se serait pas fait sentir aux hommes, si la théosophie ou sagesse émanée de la divinité, avait pris les devants : il n'eût pas été nécessaire que les sages introduisissent des études nouvelles, si tout eût été le mieux possible, pour nos ancêtres : les généreux philosophes n'auraient pas songé à se partager en factions et à s'attaquer réciproquement, si la doctrine héréditaire concernant les Dieux eût été unanime et véritable. Qu'eût-il été besoin, dans cette hypothèse, de combattre l'un contre l'autre, d'entreprendre de longs voyages dans les contrées supérieures et inférieures, d'errer dans les régions barbares, pour dérober à leurs habitants les traditions qui leur

étaient particulières ; lorsque, en restant chez soi, on pouvait apprendre, soit des Dieux eux-mêmes, s'il en existait plusieurs, soit des théologiens de profession, les vérités irréfragables qui sont la matière des recherches philosophiques, et pour lesquelles ils ont enduré des souffrances sans nombre, tout en manquant complètement le but qu'ils s'étaient proposé : la découverte de la vérité ? A quoi bon oser entreprendre des investigations nouvelles sur les Dieux ; à quoi bon s'attaquer et lutter, comme des athlètes, si la connaissance sûre et solide des Dieux, si la science de la piété existaient réellement dans les initiations et les mystères et dans les autres pratiques de la théologie des premiers âges ; lorsqu'il était si facile de remplir tous les devoirs de cette piété immuable et avouée unanimement ? Si, au lieu de cela, il semblait qu'ils n'eussent rien appris de leurs devanciers, sur l'essence divine, qui eut un caractère de vérité incontestable, et qu'ils fussent plutôt dirigés par des conjectures que par une véritable compréhension, dans les idées particulières qu'ils s'étaient formées, en se livrant à l'étude et à la recherche de la nature ; n'est-on pas forcé de confesser que la vieille théologie des nations ne contenait rien de plus que le compte que nous en avons rendu, dans les livres qui ont précédé celui-ci ? Quant à ce que la philosophie en honneur chez les Grecs ne se composait pas d'autres choses que de conjectures humaines, d'une dispute de mots sans fin et d'incertitudes, au lieu d'être le fruit d'une conception approfondie ; il est facile de l'apprendre par la lecture de la lettre de Porphyre à l'Égyptien Anebon, qui en fait l'aveu dans les termes que vous allez entendre (33).

---

## CHAPITRE X.

QU'IL N'Y A DANS LES PHILOSOPHES GRECS QUE CONJECTURES, DISPUTES DE MOTS ET INCERTITUDE INFINIE. TIRÉ DE LA LETTRE DE PORPHYRE A ANEBON, DE SA RÉPONSE AU TRAITÉ DE L'ÂME DE BOETHUS ; ET TIRÉ AUSSI DE SON LIVRE DE LA PHILOSOPHIE PAR LES ORACLES.

« Pour vous marquer toute mon affection, je commencerai par traiter des Dieux et des bons génies, et des doctrines phi-

losophiques qui s'y rapportent, sur lesquelles il a déjà été dit bien des choses par les philosophes Grecs, mais qui, pour la plupart, fondent toute leur crédibilité sur des conjectures. »

Plus bas il dit encore :

« On a beaucoup et follement disputé sur ces questions parmi nous, attendu que ce n'est qu'à l'aide d'analogies que nous pouvons nous former une image du Bon. Mais ceux qui ont pu se procurer une intimité réelle avec l'être parfait, s'ils mettent de côté, dans leurs recherches, cette portion de leur science, se donneront une peine inutile pour acquérir la sagesse. »

Dans son écrit pour combattre les doctrines de Boéthus sur l'âme, voici l'aveu textuel qu'il a fait à ce sujet :

« Quant à reconnaître que notre âme est immortelle, les secrets de la pensée le confirment incontestablement, aussi bien que les recherches dues à l'histoire. Au lieu que les preuves, sous forme de démonstrations, employées par les philosophes, paraissent faciles à renverser; parce qu'elles participent toutes à cette subtilité propre aux disputes de l'école. Quel est en philosophie le raisonnement qui ne puisse pas être contesté par des philosophes d'une autre école; puisque même les axiomes les plus évidents ont paru à certains philosophes soumis à l'*ἔπνοη* (la suspension d'assentiment)? » Dans son traité qui porte pour titre : *De la philosophie d'après les oracles*, il avoue ouvertement que tous les Grecs sont dans l'erreur; il en donne pour garant son propre Dieu, Apollon, qui l'a, en effet, déclaré par des oracles, en ayant rendu ce témoignage, que les Barbares l'emportent sur les Grecs pour la découverte de la vérité : dans lesquels oracles, le nom des Hébreux se trouve proféré. Après avoir donc allégué l'oracle lui-même, voici les observations dont il le fait suivre :

« Avez-vous entendu dire toute la peine qu'on doit s'imposer pour offrir un sacrifice de purification dans l'intérêt du corps et non pas même pour trouver ce qui peut procurer le salut de l'âme? c'est que la voie qui mène à Dieu est d'airain, élevée et escarpée; les Barbares en ont découvert quelques sentiers, tandis que les Grecs, ou s'y sont fourvoyés, ou après l'avoir prise, l'ont perdue. Le Dieu a rendu témoignage que son invention appartenait aux Egyptiens, aux Phéniciens et aux

Chaldéens ( j'entends par ce mot les Assyriens (34) ), aux Lydiens et aux Hébreux. »

Voilà ce qu'a dit ce philosophe ou plutôt son Dieu ( Apollon (35) ). Peut-on après cela nous faire reproche, que désertant les Grecs qui ont méconnu la route qui mène à Dieu, nous ayons adopté les sentiments des Hébreux, auxquels ce témoignage, d'avoir compris la vérité, a été rendu? Que pouvons-nous espérer apprendre des philosophes, et quelle utile assistance en attendrons-nous; si tout ce qu'ils ont enseigné ne nous donne que des conjectures ou des analogies, pour des principes de foi? Quel fruit peut-on recueillir de leurs disputes de mots; si tous les raisonnements des philosophes sont faciles à détruire, à raison de la subtilité et de la manie d'inventions qui y règne? ce n'est pas nous qui avons les premiers et nouvellement porté cette plainte contre eux; mais qu'on veuille bien l'entendre de leur propre bouche. D'après ce, ne passerons-nous pas pour avoir agi avec un discernement sain, et non comme des insensés, en méprisant les traditions des Grecs, en chérissant, en préférant celles des Hébreux: non parce qu'elles ont en leur faveur les témoignages d'un démon; mais parce que, ainsi que nous l'avons démontré, elles sont émanées de la vertu et de la puissance divine?

Cependant, pour que vous puissiez vous convaincre, par les faits, de la logomachie qui règne dans les écrits de ces fameux philosophes, de leurs dissensions sur les principes, sur les Dieux, sur l'harmonie de l'univers, je vais bientôt vous alléguer leurs propres paroles; mais auparavant, et attendu qu'ils portent jusque'aux nues les sciences mathématiques, disant qu'il faut absolument que ceux qui se destinent à la connaissance de la vérité, soient instruits en astronomie, en arithmétique, en géométrie et en musique; car sans cela, nul homme, disent-ils, ne peut revendiquer le titre d'homme instruit, ni de philosophe; nul ne saurait atteindre à la vérité des choses, si son âme n'était imbuë de ces sciences; puisque ensuite s'étant guidés sur ces études, il se croient, en quelque sorte, élevés dans les airs, et marchent sur les nuages, à ce point qu'ils ont rangé Dieu lui-même parmi les nombres; tandis qu'ils nous considèrent à l'égal des troupeaux, parce que nous n'avons pas montré le

même empressement qu'eux pour ces études ; comme, d'après eux, nous ne pouvons connaître Dieu ni aucune des choses qui méritent d'être vénérées ; trouvez bon qu'avant tout, nous rectifions ce qu'il y a d'erroné dans cette prétention, et qu'au lieu de leur lumière, nous leur opposions l'expression de la vérité, en leur démontrant que d'innombrables races de Grecs et de Barbares, en y comprenant même ceux qui sont versés dans les sciences que nous venons de nommer, ne connaissent réellement ni Dieu ni la sainteté de la vie, ni quoi que ce soit des choses honnêtes et utiles ; tandis qu'en dehors de ces sciences, on trouvera les hommes les plus pieux et les plus éminents comme philosophes. En conséquence, si vous accordez votre confiance à Xénophon, vous apprendrez ce que Socrate, si universellement célébré par tout le monde, pensait de ces connaissances. Voici ses paroles tirées du livre (*Des dits mémorables de Socrate*).

## CHAPITRE XI.

DE LA GÉOMÉTRIE, DE L'ASTRONOMIE ET DU CALCUL. TIRÉ DES APOMNEMONEUMATA DE XÉNOPHON (a).

« Il enseignait jusqu'à quel point il convient à un homme bien élevé d'être versé dans chacune de ces sciences ; par exemple en géométrie, on doit en apprendre assez, disait-il, pour se mettre en état, s'il en était besoin, de mesurer le terrain avec exactitude, soit comme acquéreur, soit comme vendeur, ou pour le diviser, ou pour faire voir qu'on s'est acquitté d'une tâche imposée : de cette manière cette science s'apprendra facilement, et celui qui y appliquera son intelligence connaîtra la surface que contient cette terre et se retirera, en ayant lui-même appris la manière de mesurer. Mais il réprouvait l'usage de la géométrie portée jusqu'à la description des figures (*διαγράμματα*) qu'on a peine à comprendre (les coniques). Il ne voyait pas, disait-il, à quoi cela pouvait être utile, et cependant il n'était pas étranger à ces études : il les trouvait tout au plus bonnes à user la vie des hommes et à détourner d'autres enseignements beaucoup plus utiles. Il engageait aussi à acquérir une teinture d'astronomie, seulement assez pour pouvoir connaître l'heure pendant la nuit, l'époque du mois et de l'année,

(a) Apomnem. de Xénophon, l. 4. c. 7.

dans le but d'entreprendre un voyage , une navigation , une garde de nuit ou toute autre action qui s'exécute d'après le mouvement déterminé de la nuit, du mois ou de l'an. Il est bon, pour ces choses, d'avoir des signes certains qui nous fassent connaître les divisions du temps susdites ; mais cela s'apprend facilement des observateurs nocturnes, des pilotes de navires, et d'un grand nombre d'individus qui ont la nécessité de le connaître. Voilà jusqu'à quel degré il voulait qu'on apprît l'astronomie. Quant à perdre son temps pour pouvoir distinguer les étoiles qui ne sont pas comprises dans notre révolution périodique, de celles qui sont errantes ou vagues, pour connaître leur distance de la terre ou leur mouvement circulaire, et en rechercher les causes ; il en dissuadait de toutes ses forces ; car il ne voyait aucune utilité à de telles choses ; et toutefois il n'était pas dénué de connaissances en ce genre. Tout cela , ajoutait-il , ne peut qu'user la vie de l'homme et porter obstacle à bien des emplois utiles de son temps.

« Il défendait donc de se livrer à une recherche générale de la manière dont Dieu a combiné les mouvements célestes ; car il pensait qu'il était impossible aux hommes de le découvrir, et jugeait que ce ne serait pas payer les Dieux de reconnaissance, de rechercher ce qu'ils n'ont pas voulu nous manifester. De plus on courrait le risque de délirer, en méditant sur ces matières ; non moins que le fit Anaxagore, qui tirait sa plus grande gloire de la manière dont il avait rendu compte du mécanisme employé par les Dieux. Car en disant que le feu et le soleil étaient une même chose, il méconnaissait que les hommes peuvent considérer le feu aisément, tandis qu'il leur est interdit de regarder le soleil ; que lorsqu'ils sont exposés à l'action des rayons solaires, ils prennent une teinte plus noire : ce que ne produit pas le feu : il ne pouvait pas méconnaître que, de toutes les plantes qui végètent sur la terre, aucune ne saurait prospérer sans sa chaleur ; tandis que le feu détruit tous les corps échauffés par lui. En disant que le soleil est une pierre de feu, il ignorait que la pierre, même dans le feu, ne jette aucun éclat et ne tarde pas à se détruire ; au lieu que le soleil étant de tous les corps le plus lumineux, garde en tout temps son intégrité de substance. Il recommandait aussi d'apprendre les calculs, de

même que les autres sciences, en prescrivant de se garder de toute application sans utilité; car, en toutes choses, il ne s'exerçait lui-même qu'à ce qui pouvait être utile, et ne démontrait à ses disciples que ce qui était compris dans cette limite.»

C'est ainsi que Xénophon s'exprime dans le traité des entretiens mémorables de Socrate. Le même, parlant de Platon dans sa lettre à Eschine et de ceux qui se vantent de connaître le système du monde, s'exprime dans le même sens.

## CHAPITRE XII.

DE CEUX QUI SE TARGUENT D'ÊTRE (36) PHYSIOLOGISTES. TIRÉ DE LA LETTRE DU MÊME A ESCHINE (37).

« Tout le monde reconnaît que les essences divines sont au-dessus de nous, et nous devons les adorer du meilleur de notre cœur : quant à découvrir ce qu'elles sont, c'est une entreprise pleine de difficultés et qui ne nous est pas permise. En effet, il ne convient pas aux esclaves de vouloir connaître la nature et les actes de leurs maîtres : cette recherche est au-dessus de la condition servile. Plus on doit d'éloges à ceux qui se sont occupés des intérêts de l'humanité, plus doit être pesant le fardeau de ceux qui désirent acquérir de la gloire, par de nombreuses recherches aussi vides que déplacées. Quand avez-vous entendu Socrate, ô Eschine, disserter sur les corps célestes, et célébrer l'utilité des figures géométriques pour la correction des mœurs? Nous savons qu'il regardait la musique comme un charme des oreilles; mais l'occupation constante de sa vie était de nous entretenir de ce qui est honnête, de ce qui constitue le vrai courage, la justice et les autres vertus : voilà ce qu'il nommait les biens de l'homme. Quant aux autres choses, ou bien il disait qu'il était impossible aux hommes de les concevoir, ou il trouvait qu'elles rentraient dans le cercle des fables et des jongleries que les sophistes débitent avec suffisance; et il ne se bornait pas à dire ce qu'on devait faire, sans y conformer sa conduite.

« Vous écrire ce qu'il avait l'habitude de faire à cet égard, à vous qui le connaissiez, quoiqu'il pût ne pas vous être désagréable, cela n'est cependant point à sa place (38); d'autant plus que je l'ai déjà écrit ailleurs. Que ceux donc auxquels Socrate

n'a pas su plaire, se rendent à l'évidence, ou du moins, qu'ils ne le jurent qu'en raison de la vraisemblance ; puisque le Dieu (Apollon) a rendu hommage à sa sagesse lorsqu'il vivait, et que ceux qui l'ont fait périr n'ont pas trouvé d'expiation suffisante pour leur crime. Au lieu de cela, les beaux discours se sont pris de passion pour l'Égypte et pour la philosophie toute pleine de merveilles, enseignée par Pythagore. Ce sont ceux dont le caractère excentrique et infidèle à Socrate s'est fait juger par l'amour qu'ils ont pour les tyrans et la préférence donnée par eux, sur la vie frugale, aux somptuosités des festins de Sicile (39).»

(40) Voici ce que Xénophon a écrit dans une intention cachée d'inculper Platon. Mais Platon lui-même, dans la République, attribue à Socrate ce que je vais citer concernant la gymnastique et la musique :

### CHAPITRE XIII.

#### DE LA GYMNASTIQUE ET DE LA MUSIQUE D'APRÈS PLATON DANS LA RÉPUBLIQUE (a).

« Quelle sera donc, ô Glaucon, cette science de l'âme qui la transporte de ce qui naît à ce qui est ? et tout en vous parlant je réfléchis pour savoir si nous n'avons pas dit qu'il était nécessaire que, dans leur jeunesse, ceux-ci fussent des athlètes de guerre ?

« Nous l'avons dit.

« Il faut donc joindre à cette science, celle que nous cherchons.

« Laquelle ?

« Celle de n'être pas inutile aux hommes de guerre.

« Il le faut, dit-il, si cela est possible.

« Cependant, dans ce qui a précédé, leur éducation ne consistait qu'en gymnastique et en musique.

« Cela est vrai, dit-il.

« La gymnastique n'a (41) pas d'exercice plus relevé que pour ce qui naît et périt ; car elle ne préside qu'aux développements du corps et à sa décroissance.

« Cela me paraît ainsi.

(a) Platon, Répub. liv. 7. p. 485 de Ficln. 521 de H. El.

« Or, ce ne peut être là la science que nous cherchons.

« Non assurément.

« Mais, serait-ce la musique telle que nous en avons précédemment développé la nature ?

« Mais si vous vous en souvenez bien, dit-il, il a été reconnu qu'elle était l'opposée de la gymnastique. La gymnastique, par les habitudes qu'elle fait contracter, exerce nos défenseurs suivant une régularité cadencée. Mais ce n'est pas une science : elle nous donne le mouvement rythmique, d'après le rythme. Nous voyons pareillement dans l'art oratoire des choses contraires qui fraternisent entre elles : ainsi la fable et la vérité sont entre-mêlées dans les discours. Mais, pour un résultat aussi important que celui que vous recherchez, vous ne trouverez dans la musique aucune instruction réelle.

« Vous me rappelez parfaitement ce qui a été dit, lui répliquai-je ; car dans la réalité la musique n'a rien de semblable à l'Être proprement dit. Mais, mon cher Glaucon, qui sera donc dans ces conditions ; car tous les arts ne sont semblés n'avoir qu'une manutention servile ?

« Comment cela serait-il autrement ? »

Ensuite en continuant il dit (a) :

« Que ceux que nous élevons n'entreprennent donc pas d'apprendre imparfaitement quoi que ce soit, qui n'aurait pas toujours pour résultat d'atteindre où nous avons déclaré que tous devaient atteindre, comme nous venons d'en donner la preuve, en parlant de l'astronomie. Avez-vous appris qu'ils obtinssent plus par l'harmonie ? En effet, en soumettant à une mesure commune les symphonies et les sons qu'ils viennent d'entendre, ils n'ont rien accompli, non plus que les astronomes.

« Par tous les dieux, dit-il, ne sont-ils pas ridicules de donner des noms à certaines vibrations, de tromper les oreilles comme si l'on entendait une voix venant de chez les voisins ? Les uns disent qu'ils entendent encore un son dans l'intervalle, ce qui est la plus petite subdivision par laquelle on les puisse mesurer : les autres contestant cela, regardent les sons comme égaux entre eux et tous les deux placent les oreilles au-dessus de l'intelligence.

(a) Platon, Républ. Livre 7, p. 487 de Ficin. 530 de M. Et.

« Eh bien, lui répondis-je, vous parlez de ces excellentes gens qui nous donnent beaucoup à faire avec des cordes et qui nous mettent à la torture pour monter leurs chevilles. Et pour que cette peinture ne soit pas par trop allongée, en parlant de coups répétés avec le Plectrum, de sons pleins, de demi-tons, de tons forcés des cordes, je finirai ce tableau, en disant que ce ne sont pas eux à qui j'ai affaire ; mais bien aux autres dont je disais tout à l'heure que je voudrais les interroger sur les lois de l'harmonie. Eh bien, ils font comme les astronomes, ils cherchent des nombres dans les symphonies dont ils nous entretiennent ; mais ils ne sont pas parvenus à résoudre notre problème : Quels sont les nombres harmoniques, quels sont ceux qui ne le sont pas, et d'où vient qu'il existe des nombres de ces deux espèces? »

Que ces citations servent de précédents au projet, que nous formons, de nous justifier d'avoir écarté par un jugement sain des études aussi inutiles. Continuons cependant l'examen déjà commencé des doctrines des philosophes, désignés sous le nom de physiciens et des oppositions qui régnaient entre eux. Plutarque rassemblant dans un même cadre toutes les opinions, tant des platoniciens que des pythagoriciens ; celles des philosophes plus anciens, appelés physiciens, comme celles des plus récents : savoir, les Péripatéticiens, les Stoïciens et les Epicuriens, il les a consignées dans un traité qui a pour titre : *Sentiments des philosophes sur les principes naturels*.

J'en vais citer des extraits.

---

#### CHAPITRE XIV.

DOCTRINES DES PHILOSOPHES SUR LES ÉLÉMENTS. TIRÉ DE PLUTARQUE (42)  
DANS SON TRAITÉ DES SENTIMENTS DES PHILOSOPHES SUR LES DOCTRINES  
NATURELLES (a).

« Thalès de Milet, l'un des sept sages, a professé que l'eau était l'élément universel. Cet homme semble avoir ouvert la carrière de la philosophie, et c'est de lui que la secte ionnienne

(a) Plutarque. De Placitis Philos., l. 1, c. 5.

a pris son nom ; laquelle a donné naissance à la plupart des sectes venues ensuite. Après avoir été en Égypte pour se former à la philosophie, il revint à Milet, étant déjà vieux : il dit donc que tout provient de l'eau et tout doit retourner en eau. Il a été amené à cette conjecture, d'abord, parce que le germe d'existence de tous les animaux est une substance aqueuse ; il est donc rationnel d'en déduire que toutes choses tirent leur origine de l'eau. Ensuite il prouve que toutes les plantes ne se nourrissent et ne portent fruit qu'à l'aide de l'humidité ; tandis qu'elles se dessèchent, lorsqu'elles en sont privées. Troisièmement, il dit que le feu, même du soleil et des astres, ne s'alimente que des évaporations de l'eau, aussi bien que l'univers entier : ce qui a fourni à Homère l'idée d'attribuer à l'eau le principe créateur :

Ὠκεανὸς ὄσπερ γένεσις πάνταςσι τέτυκται (a)

L'océan qui est la cause génératrice de toutes choses. Voilà pour ce qui concerne Thalès.

«Anaximandre de Milet dit que le principe des choses est l'infini ; car c'est de lui que tout sort, c'est en lui que tout vient se détruire ; aussi se crée-t il et se détruit-il, sans relâche, des mondes infinis. Il nous apprend pourquoi il est infini ; c'est pour qu'il n'y ait pas cessation d'être, quelque part que ce soit, et que l'engendrement soit toujours actif. Ce philosophe pêche en ce qu'il ne nous explique pas ce que c'est que l'infini, si c'est l'air, ou l'eau ou la terre ou quelques autres corps : il pêche en nous rendant compte de la matière, sans nous donner sa cause créatrice ; car l'infini ne peut être autre chose que la matière, et cependant la matière n'a aucune vertu (innée) due à son énergie ; si l'on ne suppose ce qui la met en œuvre.

«Anaximène de Milet enseignait que l'air était l'élément des choses, car tout vient de l'air, et tout se résout en air : tel que notre âme, dit-il, qui n'est qu'un souffle d'air et qui exerce sur nous son empire. Le vent et l'air embrassent tout l'univers : ces deux mots πνεῦμα et ἀήρ sont pris comme synonymes. Il pêche en posant en fait que les animaux se forment d'un air simple et uniforme ; car il est impossible que la matière soit l'unique principe d'existence, et l'on doit y adjoindre la cause

(a) Homère.

efficente : ainsi l'argent ne suffit pas pour produire une coupe, à moins d'un ouvrier, qui est l'orfèvre. Il en est de même de l'airain, du bois et des autres matières.

« Héraclite et Hippasus de Métaponte reconnaissent dans le feu le principe de toutes choses : c'est de lui que tout est sorti, c'est en lui que tout doit finir, disent-ils. Lorsqu'il s'éteindra, l'univers se reconstruira. D'abord la portion la plus compacte se condensera en soi-même, qui est la Terre; puis la Terre venant à se détendre naturellement de la contraction opérée par le feu, produira l'Eau : l'air se formera de la vaporisation de cette dernière; puis, de nouveau, l'univers et tous les corps qu'il renferme se consumeront par la combustion. Le feu est donc le principe, parce que tout en sort : il est le terme, parce que tout vient s'y résoudre.

« Démocrite qu'Epicure a suivi en majeure partie, donne pour éléments aux êtres les corpuscules insécables, seulement conigus par la pensée, qui n'ont rien de commun avec le vide, qui sont ingénérés, éternels, impérissables, infrangibles, incapables de prendre une figure formée de parties inaltérables et perceptibles par la seule pensée. Ces corps se meuvent dans le vide et à l'aide du vide : quant au vide, il est infini, de même que ces corps, qui sont infinis. Tous les corps ont trois accidens : la forme, la grandeur et la pesanteur. Démocrite n'en avait admis que deux, la grandeur et la forme. Epicure y a ajouté la pesanteur; car il est de toute nécessité, disait-il, pour que les corps soient mis en mouvement, qu'ils aient reçu le choc de la pesanteur, sans lequel ils seraient immobiles. Les formes des atomes sont indéfinissables, mais non infinies : ainsi ils n'ont ni la forme d'un hameçon, ni celle d'un trident, ni celle d'un anneau; car ces formes seraient faciles à briser; au lieu que les atomes sont infrangibles et exempts de toute impression extérieure. On les nomme atomes, non parce qu'ils sont la dernière molécule des corps; mais parce qu'ils ne peuvent être coupés : ils sont sans atteinte venant du dehors et sans mélange de vide; en sorte qu'en disant atome, on entend un corps infrangible, impassible, sans mélange de vide. On comprend ce que veut dire le terme atome, ce sont des éléments toujours persistant et sans vie : en un mot la monadé.

« Empédocle, fils de Meton, natif d'Agrigente, admet quatre

éléments : le feu, l'air, l'eau, la terre ; plus deux puissances archiques : l'amitié et la contention, dont l'une tend à réunir, l'autre à diviser. Voici comment il le dit : « Ecoutez d'abord quelles sont les quatre bases de toutes choses : l'étincelant Jupiter, Junon qui communique la vie, Pluton et Nestis qui inonde de ses larmes la source de mortalité (43). » Il entend par Jupiter l'ardeur éthérée; par Junon, qui communique la vie, l'air; la terre, par Pluton; quant à Nestis et la source de mortalité, c'est comme le germe et l'eau. »

On peut juger ainsi la discorde qui règne entre les premiers philosophes physiciens. Leur opinion sur les éléments ne présuppose ni Dieu, ni créateur, ni ordonnateur, ni cause première de toutes les choses, ni même des Dieux, ni des puissances incorporelles, ni des natures intellectuelles, ni des substances raisonnables, ni en un mot rien qui, dans ces éléments, soit en dehors des sens.

Anaxagore est donc le premier qu'on cite parmi les Grecs, qui, dans ses entretiens sur les éléments, ait fait apparaître le *Noûs* (l'esprit) comme cause de toutes choses. On rapporte de lui, qu'émerveillé plus qu'aucun de ceux qui l'avaient précédé, du système de la nature, il abandonna ses champs à la dépaissance des troupeaux; et le premier parmi les Grecs rectifia l'enseignement concernant les éléments : il ne se borna pas comme ses devanciers à traiter de la substance considérée dans les choses; mais il rechercha la cause qui la fait mouvoir. Dans le principe, dit-il, toutes choses étaient confondues, l'esprit y pénétrant, les tira du chaos, pour y établir l'ordre. Ce qui doit causer notre étonnement, c'est que, après avoir enseigné de la sorte la divinité, il ait pu passer pour athée aux yeux des Athéniens; parce qu'au lieu de célébrer la divinité du soleil, c'était le créateur du soleil qu'il nommait Dieu, et peu s'en fallut qu'on ne le fit périr, en le lapidant. On prétend qu'il ne conserva pas pur et intact ce dogme qu'il avait enseigné, en ce qu'en effet il avait bien placé l'esprit au-dessus de toutes choses; mais il n'avait plus expliqué par l'esprit et le raisonnement, l'ordre de l'univers. Ecoutons, à cet égard, la manière dont Socrate accuse ce personnage illustre, dans le traité de l'âme, de Platon.

## CHAPITRE XV.

DE LA DOCTRINE D'ANAXAGORE D'APRÈS SOCRATE DANS LE TRAITÉ DE L'ÂME DE PLATON (a).

« J'entendis lire dans un livre qu'on attribuait à Anaxagore, où il était dit que c'était certainement l'esprit (Νῦς) qui, en disposant toutes choses, en était la cause. Je me réjouis, en pensant que c'était une heureuse découverte d'avoir attribué à l'esprit la cause de tout ce qui existe; et je me dis que s'il en était ainsi; que si c'est l'esprit qui a réglé l'univers, il a dû le régler le mieux possible. Que si donc, on voulait rechercher la cause de chaque chose, pourquoi elle vient à l'existence, pourquoi elle périt, pourquoi elle subsiste; on devra découvrir la raison pour laquelle il vaut mieux qu'elle soit, il vaut mieux qu'elle endure ou qu'elle fasse telle ou telle chose. D'après ce principe, il n'est aucun devoir plus important pour l'homme, que de scruter, soit pour lui, soit pour les autres, ce qui est le mieux et le plus excellent: par la même marche, il comprendra nécessairement ce qu'il y a de pire, car la même science doit mener à l'un et à l'autre. Après avoir fait tous ces raisonnements, j'accueillais avec joie le maître que je croyais avoir rencontré, qui m'enseignait, d'une manière que je goûtais infiniment, la cause de toutes choses: c'était Anaxagore. Il devrait me dire d'abord si la terre est plate ou sphérique; après m'avoir donné cette notion, il devrait m'en rendre raison et m'en expliquer la cause nécessaire, en me montrant ce qu'il y a de mieux ainsi. Et s'il me disait qu'elle était au centre, il m'expliquerait pourquoi il valait mieux qu'elle fût au centre, et s'il m'expliquait ces choses, je me disposerais à ne plus admettre d'autre espèce de justification. Ainsi, je me préparais à lui faire la même demande relativement au soleil, puis à la lune, puis aux autres astres, pour connaître la cause de leur vitesse relative et de leurs conversions, aussi bien que de tous les accidents que chacun d'eux doit ou produire ou éprouver, pour que la chose soit pour le mieux. Car je ne me figurais pas,

(a) Phédon, p. 395 et 394 de l'édition de H. Et.

fait que les choses sont pour le mieux, en étant comme elles sont. Attribuant donc à chaque effet sa cause spéciale et à la réunion des effets la raison pour laquelle chacun d'eux est au mieux possible, je pensais qu'il en résulterait une exposition du bien commun à tous; et je n'aurais pas vendu bien cher mes espérances en ce genre; mais en saisissant avec empressement ces livres, je me flattais de connaître bientôt ce qu'il y a de mieux au monde et ce qu'il y a de plus mauvais. Je volais donc, ô mon ami, au gré de cette séduisante espérance. Mais en avançant dans ma lecture, je vis que mon homme ne tenait plus compte de son esprit, ne me donnait plus de causes de l'arrangement qui avait présidé à la distribution des choses, et ne me citait comme auteur de ce qui se faisait, que l'air, l'éther, les eaux et beaucoup d'autres principes, dépourvus d'intelligence (44). Alors il me sembla que j'éprouvais un sort absolument semblable à ce qui m'arriverait, si quelqu'un disant que tout ce que fait Socrate, il le fait par l'esprit; il essayât ensuite d'expliquer les causes de chacune de mes actions; et qu'il dît d'abord pourquoi je suis maintenant ici (dans la prison). C'est parce que j'ai un corps composé d'os et de fibres (45), que mes os sont solides et séparés les uns des autres par des emboîtures, que mes fibres ont la faculté de s'étendre et de se contracter, qu'ils environnent avec les chairs et la peau mes os, de manière à les contenir. Lorsque les os s'élèvent dans leurs commissures, les fibres se relâchant ou se contractant, font fléchir les membres de la manière et dans l'attitude où je suis maintenant: telle est la cause pour laquelle je suis ici dans une posture contractée. Ensuite sur l'entretien que j'ai avec vous, s'il disait d'autres choses du même genre: savoir que la cause en est due aux voix, à l'air, à l'audition, à une infinité de choses semblables, en omettant de rendre compte de ce qui est la cause véritable: savoir, que comme il a paru bon aux Athéniens que j'y fusse, ce qu'ils avaient de mieux à faire, était de lancer un décret contre moi; par cette raison, j'ai jugé que de mon côté, ce que j'avais de mieux à faire était de demeurer ici, et que ce que je pouvais faire de plus juste, était d'attendre le jugement qu'il leur paraîtrait le plus équitable de rendre à mon égard. Tandis que, par le chien, à ce que je crois,

ces fibres et ces os seraient depuis longtemps ou à Mégare, ou chez les Bœotiens, transportés par l'opinion du mieux; si je n'avais pas jugé qu'il était plus juste et plus honorable, plutôt que de fuir et de me soustraire, de donner à la République le moyen de m'appliquer la justice qu'elle entendra. Mais vouloir donner le nom de causes à de telles choses, c'est par trop ridicule. Si l'on disait que, sans avoir toutes ces choses, telles que des os et des fibres et toutes les autres que j'ai réellement, je n'aurais pas été capable d'exécuter tout ce qui m'aurait semblé bien : certes on parlerait avec justesse; mais soutenir que c'est au gré de ces agents que je fais ce que je fais, même ce que je ne fais que par l'esprit, et que ce n'est pas par l'option de ce qui me semble le mieux; voilà, sans contredit, un immense abus du langage. »

Plus bas il reprend (a) :

« C'est pourquoi l'un ayant enveloppé la terre d'un tourbillon, la fait demeurer sans mouvement sous le ciel (46); l'autre l'étalant comme un large pétrin (47), lui donne l'air pour support. Quant à la puissance qui serait capable de placer ces choses pour le mieux, et qui les a, en effet, établies ainsi, ils n'ont pas eu l'idée de la rechercher : ils n'ont pas même supposé qu'il existât une force divine qui le pût faire; mais ils croient qu'ils trouveront un Atlas plus fort que celui d'autrefois et plus doué d'immortalité, qui contiendra bien mieux toutes choses; tandis que le Bon qui lie et enchaîne tout, ils n'en ont absolument pas l'idée. »

Tels sont les sentiments de Socrate sur les doctrines d'Anaxagore. Ce philosophe eut pour successeur, tant de son école que de sa doctrine, Archelaüs; c'est ce même Archelaüs dont Socrate fut, dit-on, le disciple. Il y a encore d'autres philosophes physiciens. Ce sont Xénophane et Pythagore qui furent les contemporains d'Anaxagore, qui ont enseigné la doctrine philosophique de l'immuabilité de Dieu et de l'immortalité de l'âme. De ceux-ci et après eux, sont écloses toutes les sectes de philosophie Hellénique, les unes suivant les doctrines d'un d'entre eux; les autres d'un autre. Il en est qui ont substitué leurs propres systèmes à ceux des maîtres. Mais revenons à

(a) Platon. Phédon, p. 394. de Ficin. 99 de H. Et.

Plutarque qui nous fera connaître leurs opinions sur les Dieux. Voici de quelle manière il les expose.

## CHAPITRE XVI.

### OPINIONS DES PHILOSOPHES SUR LES DIEUX. TIRÉ DE PLUTARQUE (a).

Quelques philosophes, comme Diagoras de Mélos, Théodore de Cyrène, Euhémère de Tégée (48), disent nettement qu'il n'y a pas de Dieu. Quant à Euhémère, Callimaque de Cyrène, le fait connaître sans le nommer dans des iambes (49). Euripide, le poète tragique, n'a pas voulu se dévoiler parce qu'il craignait l'Aréopage; mais il s'est fait comprendre de la manière suivante : Il a introduit sur la scène, Sisyphe, comme ayant le premier mis cette opinion en avant (50). »

Après cela, Plutarque amène Anaxagore, en disant que c'est lui qui, le premier, a conçu une opinion juste de Dieu. Voici en quels termes :

« Anaxagore a dit : « Dans le principe les corps étaient en repos et dans (51) la confusion; mais l'esprit de Dieu les a mis en ordre, et a fait éclore les générations de tous les êtres. » Platon soutient, au contraire, que les premiers corps n'étaient pas dans l'inertie, mais qu'ils étaient mus d'une manière désordonnée; c'est pourquoi il dit que Dieu, ayant la connaissance que l'ordre était meilleur que le désordre, les a soumis à un arrangement d'ordre. »

Plutarque ajoute :

« Tous les deux sont dans l'erreur, en ce qu'ils ont admis que Dieu se préoccupait des choses humaines, et que c'est dans l'intérêt de l'humanité qu'il avait créé l'ordre de l'univers. Cependant l'animal, essentiellement heureux et impérissable, étant plein de tous les biens et exempt de toute apparence de mal, uniquement attentif au maintien de son bonheur et de sa propre immutabilité, est totalement étranger aux affaires humaines. Il serait bien à plaindre, en effet, si, semblable à un manœuvre ou à un artisan, gémissant sous le fardeau, et troublé de préoccupations d'esprit, il devait se livrer au maintien du système

(a) Plutarque, *Des opinions des philosophes*, liv. 1<sup>er</sup>, ch. 7.

de l'univers. Et de plus, le Dieu dont ils parlent, ou n'existait pas dans la première durée des siècles, soit lorsque les corps étaient dans l'immobilité, soit lorsqu'ils étaient soumis à un mouvement désordonné, ou bien il dormait, ou il était éveillé, ou il n'était dans aucune de ces situations. Or, on ne saurait admettre la première hypothèse, Dieu étant éternel. La seconde ne l'est pas davantage; car si Dieu avait dormi de toute éternité, il serait mort : la mort n'étant pas autre chose qu'un sommeil éternel. D'ailleurs l'idée du sommeil est inconciliable avec celle de Dieu; car l'immortalité, telle qu'elle est en Dieu, est séparée infiniment de l'état le plus voisin de la mort : le sommeil. Cependant si Dieu était éveillé, ou bien il manquait quelque chose à son bonheur, ou il était complètement heureux. Dans la première supposition Dieu n'est pas heureux; car celui au bonheur duquel il manque quelque chose, n'est pas heureux. Dans la seconde supposition il ne l'est pas davantage; car celui qui ne manque de rien, pourrait-il se livrer à des entreprises, sans un but utile? Comment, s'il est un Dieu et que toutes les affaires humaines soient soumises à sa direction, voit-on prospérer ce qui est faux; et ce qui est généreux et distingué, être en proie à l'adversité? Agamemnon était, « à la fois, un roi excellent, et un lancier de la plus grande force » (a), et cependant il a péri dans le piège tendu par un adultère, et de complicité avec sa femme. Hercule, qu'on peut placer près de lui, après avoir délivré la société humaine d'une foule d'obstacles à la félicité publique, n'a-t-il pas été également victime, par surprise, du poison que Déjanire lui avait envoyé (52)?

« Thalès nomme Dieu l'esprit de l'univers. Anaximandre nomme les astres, les Dieux célestes. Démocrite place Dieu dans le feu, et dit que l'âme du monde a une forme sphérique. Pythagore veut que Dieu soit la Monade ou l'unité des éléments, et le Bon, qui est la nature de l'unité et l'esprit lui-même. Quant à la Dyade infinie, elle renferme la divinité et le mal. C'est autour d'elle que se place la multitude matérielle, qui est l'univers visible. »

Après tous ces anciens, écoutez ce que les philosophes d'une époque plus récente ont professé à cet égard.

(a) Homère, *Iliad.* T. V. 179.

« Socrate et Platon disent, que Dieu est l'un, unique en substance, et procédant de lui-même. C'est l'unitaire par excellence, le Bon essentiellement tel. Toutes ces dénominations se confondent dans l'esprit. Dieu est donc l'esprit, une forme à part, ce qui n'admet aucune participation avec la matière, ce qui ne reçoit l'atteinte d'aucune souffrance.

« Aristote nomme le Dieu suprême une forme à part, élevée au-dessus de la sphère de l'univers, qui est le corps éthéré, le cinquième corps de sa classification. L'univers étant distribué en sphères qui s'enchaînent l'une à l'autre par leur nature; mais qui, par la pensée, peuvent se séparer, il est d'opinion que chacune de ces sphères est un animal formé de l'union d'un corps et d'une âme: leur corps, tiré de la matière éthérée, se meut circulairement: leur âme, raison immobile, est, par son énergie interne, la cause du mouvement.

« Les Stoïciens, d'une manière plus vulgaire, soutiennent que Dieu est un feu artiste, marchant par la route qui mène à l'engendrement de l'univers, contenant en lui les germes rationnels, au moyen desquels tout s'opère d'après la destinée. C'est encore un souffle qui s'étend sur tout l'univers, qui prend différentes dénominations, en raison des variations des matières avec lesquelles il est en rapport. Dieu, pour eux, est à la fois l'univers, les astres, la terre, et cet esprit qui réside dans l'éther, étant placé au point culminant de toutes les substances.

« Epicure donne à tous les Dieux une forme humaine, il les croit concevables par la pensée, à cause de la ténuité de la nature de leurs images (53). Le même admet quatre natures indestructibles, suivant leur genre. Ce sont les atomes, le vide, l'infini, les homœomeries (54), qui forment les éléments.»

Telles sont les divergences d'opinions, et les doctrines impies des philosophes, dits physiciens, dont l'exposé ci-dessus nous apprend que Pythagore, Anaxagore, Platon et Socrate, sont les premiers qui aient reconnu une intelligence suprême, qui préside à l'univers, qui est Dieu. Mais ces derniers sont tout à fait enfants d'après le calcul des temps, où l'histoire en fait mention, comparativement à l'antiquité des Hébreux. Ce n'était donc pas une notion très-ancienne, parmi les Grecs qui, dans le principe, ont emprunté aux Phéniciens et aux Egypt-

tiens le polythéisme, que cette reconnaissance d'un Dieu unique de l'ensemble des choses, qu'Anaxagore, le premier, puis ceux de son école, ont répandue en Grèce; et malgré laquelle, la superstition qui admet les Dieux, en multitude, n'a pas cessé de régner sur toutes les nations. Cette croyance loin de contenir les dogmes d'une véritable théologie, n'était qu'un emprunt fait aux Phéniciens et aux Egyptiens, à qui tous les témoignages de l'histoire en font remonter l'origine. Cette erreur ne reconnaissait véritablement pas de Dieux, ni de puissances divines; mais elle avait défié des hommes, depuis longtemps morts et ensevelis; comme nous l'avons démontré.

Toutefois, reprenons le fil de notre examen; et puisque nous avons fait voir que les philosophes physiiciens faisaient tout dépendre des sensations, voyons ceux qui, par un excès contraire, niaient la vérité des mêmes sensations: savoir, Xénophane de Colophon et Parménide d'Elée. Ceux-ci soutenaient qu'on ne pouvait rien concevoir par les sens, et qu'on ne devait accorder sa foi qu'à la seule raison. Examinons en quels termes on a réfuté cette doctrine.

---

## CHAPITRE XVII.

CONTRE XÉNOPHANE ET PARMÉNIDE QUI ANÉANTISSAIENT LE TÉMOIGNAGE DES SENS. TIRÉ DU HUITIÈME LIVRE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE PAR ARISTOCLÈS.

« Il en est d'autres qui ont énoncé une doctrine toute contraire. Ils croient que l'on doit répudier toutes les relations des sens et de l'imagination, et n'accorder de confiance qu'à la seule raison. Ceux qui se sont prononcés de la sorte, les premiers, sont Xénophane, Parménide, Zénon et Mélissus. Plus tard, Stilpon et les Mégariens les imitèrent. Ils ont établi comme axiome que l'Être était un, et que ce qui n'était pas un, était autre (le néant) (55); que rien ne naissait, que rien ne périssait, que rien absolument n'était en mouvement. Nous nous étendrons plus tard sur l'examen philosophique de cette opinion; quant à présent, voici ce que nous pouvons dire.

Nous conviendrons d'abord que la raison est en nous ce qu'il y a de plus divin; mais néanmoins elle a besoin des sens, comme elle a besoin du corps. Quant à ce que la sensation ne saurait être erronée, la preuve en est évidente; car il est de toute impossibilité que celui qui sent n'en reçoive pas une impression ou une souffrance. Or, cette souffrance qu'il ressent, il en a la science; donc la sensation est une connaissance d'un certain genre. Si sentir n'est pas autre chose que souffrir, tout ce qui souffre, souffre de la part d'un tiers. Ainsi agir et souffrir sont deux choses distinctes et entièrement opposées. Nous avons donc pour première science, de connaître ce qu'on nomme autre, soit la couleur, soit le bruit; en conséquence, l'Être ne saurait être restreint à l'unité. Il ne sera pas, non plus, privé de mouvement; car la sensation est un mouvement. Par conséquent chacun veut jouir des sens qui sont dans l'ordre de sa nature, devant, je le crois, accorder sa confiance à ceux qui sont sains, plutôt qu'à ceux qui sont malades.

« Rien n'est donc plus conforme à la raison que ce désir immodéré dont nous sommes dévorés, d'avoir l'usage de tous nos sens. Il n'y a qu'un insensé qui préférerait d'en être privé, dans l'espoir que tous les autres biens lui arriveraient en échange. Dans la persuasion où ils sont que cette possession leur est inutile, ils auraient dû leur adresser des reproches semblables à ceux que Pandare dans Homère profère contre son arc : « Je consens qu'un autre mortel me tranche la tête, si, après avoir brisé de mes mains cet arc, je ne le jette pas dans le feu; car le service que j'en tire est illusoire (a), » puis ensuite se livrer à la destruction de leur sens. En donnant cet enseignement pratique, ils pourraient nous faire croire que les sens ne leur servent de rien. Mais voici l'absurdité la plus complète de leur doctrine. Ils proclament que les sens ne rendent aucun service à la raison, et dans la réalité ils continuent à s'en servir le plus qu'ils peuvent. Ainsi Mélissus voulant nous démontrer que, de tous les phénomènes de la vision, il n'est aucun qui ait une réalité d'existence, se sert de ces mêmes phénomènes pour en donner la preuve; et voici comme il procède.

« Si la terre, l'eau, l'air, le feu, le fer et l'or sont réellement;

(a) Homère, *Iliad.* E. v. 244.

qu'il y ait un vivant, qu'il y ait un mort; qu'il y ait un noir et un blanc et toutes les autres choses que les hommes disent avoir une existence certaine, ou que nous voyons clairement et que nous entendons distinctement; il eût fallu que cet être persévérât dans sa manière d'exister, tel qu'il nous a apparu dans le principe; il eût fallu qu'il ne changeât pas et ne devînt pas autre; mais que chacun fût toujours pareil à ce qu'il était. Maintenant, nous soutenons que nous voyons clairement, que nous entendons distinctement et que nous comprenons; mais ne voyons-nous pas que le chaud devient froid, que le froid devient chaud, que le dur devient mou, que le mou devient dur? »

« Mélistus, en disant ces choses et d'autres du même genre, ne nous autorise-t-il pas à lui faire cette question : N'est-ce pas par les sens que vous savez qu'une telle chose est chaude maintenant, que plus tard elle sera froide, et de même de toutes les choses semblables? Ce que je disais est donc de la dernière évidence : savoir, qu'on ne pourrait rien découvrir en ce genre, à moins que, dans le dessein d'anéantir les sens et de les convaincre d'erreur, on ne leur accordât la part la plus explicite. De semblables propositions peuvent à peine se justifier, et leur inanité est telle qu'elles n'auraient besoin d'aucune réfutation, pour être pulvérisées. Nous osons donc soutenir hautement que la saine philosophie est celle qui, pour parvenir à la connaissance des choses, emploie le secours des sens et celui de la raison. »

Tel fut Xénophane, contemporain de Pythagore et d'Anaxagore; il eut pour disciple Parménide qui fut le maître de Mélistus auquel succéda Zénon; à celui-ci Leucippe, et successivement vinrent Démocrite, Protagore et Nessas. De Nessas nous parvenons à Métrodore, puis à Diogène, puis à Anaxarque. Pyrrhon enfin fut le disciple d'Anaxarque, et c'est lui qui créa la secte des philosophes nommés sceptiques, qui soutenaient qu'il n'y avait de réalité de conception ni dans les sens ni dans la raison; et qui voulaient admettre la réticence (*ἑποχή*) en toutes choses. Nous pouvons apprendre dans le même ouvrage comment les philosophes dogmatiques réfutaient cette erreur. Nous allons citer le texte même.

## CHAPITRE XVIII.

CONTRE LES SCEPTIQUES SUIVANT PYRRHON, OU CEUX QU'ON NOMME ÉPHECTIQUES, C'EST-A-DIRE REFUSANT LEUR ASSENTIMENT, PARCE QU'ILS SOUTIENNENT QUE RIEN N'EST COMPRÉHENSIBLE. TIRÉ DU MÊME.

« Il est nécessaire avant tout de pénétrer dans la connaissance de ce qui est en nous ; car, si nous n'avons reçu de la nature aucune faculté pour connaître, il n'est plus nécessaire de rechercher quelque autre chose que ce soit. Il y a eu même jadis certains philosophes qui ont proféré cet axiôme auquel Aristote a répondu ; mais Pyrrhon de l'Elide, plus qu'aucun autre, s'est signalé par la profession de cette doctrine, quoiqu'il n'ait laissé après lui aucun écrit (56).

« Son disciple, Timon, dit que celui qui veut être heureux doit diriger ses regards vers trois points : d'abord, ce que sont les choses ; secondement, de quelle manière nous devons nous gouverner à leur égard ; enfin, quelle sera l'issue d'une pareille conduite. En procédant ainsi, disait-il, les choses lui semblaient également indifférentes, inconsistantes, impossibles à classer ; en conséquence, il ne saurait y avoir ni vérité ni erreur dans nos sensations non plus que dans nos opinions. On ne doit donc point leur accorder la moindre confiance, et nous devons être sans opinion, sans penchant pour l'une préférablement à l'autre et inébranlables (57), en disant de chaque chose, qu'il n'est pas plus vrai qu'elle soit, qu'il n'est vrai qu'elle n'est pas ; puisqu'être ou n'être pas, n'ont pas plus d'existence l'un que l'autre. Dans cette disposition d'esprit il ne reste donc plus, dit Timon, que l'ἀφασία (58), la réticence ; l'ἀταραξία, la quiétude (59), et suivant AEnésidémus l'ἡδονή, la volupté (60).

« Voici en résumé ce qu'ils disent. Examinons jusqu'à quel point cela est bien dit. Dès-lors qu'ils disent que toutes choses sont également indifférentes, et que par ce motif ils nous exhortent à n'y donner aucune attention, à n'en concevoir aucune opinion, ne serait-on pas fondé à leur adresser cette question ? N'est-il pas vrai que ceux qui croient qu'il existe des différences entre les choses, ou sont complètement dans l'erreur, ou n'y sont pas ? Or, s'ils sont dans l'erreur, il est certain que leur supposition est fautive ; il est donc nécessaire pour

ces philosophes de déclarer qu'il est des hommes qui ont de fausses opinions des choses, tandis que ce seraient eux, sceptiques, qui diraient la vérité; par conséquent, il existe une vérité et une erreur. Que si nous, peuple, nous ne péchons pas, en croyant que les choses sont différentes entre elles, quelle est la manie qui les porte à venir nous régenter; car, évidemment, le tort est du côté de ceux qui excluent toute différence dans les choses? Et si nous leur accordions que l'indifférence la plus entière règne entre toutes les choses, il s'en suivrait donc qu'ils ne différeraient en rien de la masse du peuple. En quoi consisterait, dans ce cas, leur sagesse? Pourquoi Timon injuriet-il tous les philosophes, ne connaissant que le seul Pyrrhon qui soit digne de ses louanges? Allons plus loin: si toutes les choses sont indifférentes, et que par ce motif nous ne devions en avoir aucune opinion, mais cela même ne nous présente-t-il pas une différence: de différer ou de ne pas différer, d'opiner ou d'être sans opinion?

« Pourquoi une telle chose existe-t-elle plutôt que de ne pas exister? ou, pour parler comme Timon, pourquoi oui et pourquoi non? Pourquoi ce pourquoi; puisqu'on ne doit rien chercher à connaître? En sorte que nous leur dirons de cesser de nous tourmenter; car il y a dans leur conduite de la folie, et ils s'éloignent tout à fait de leur but. D'une part, ils nous défendent de nourrir quelque opinion que ce soit; et de l'autre, ils veulent nous inculquer la leur, disant qu'on ne doit rien affirmer de quoi que ce soit, en affirmant eux-mêmes. Ils établissent comme axiôme qu'on ne doit accorder d'adhésion à aucune personne, et ils nous commandent de leur donner notre confiance: ils disent qu'ils ne savent rien, et ils réfutent tous les autres, comme en sachant plus qu'eux. Il est indispensable pour des philosophes qui disent que tout est incertain, de prendre un de ces deux partis: ou se taire ou affirmer en parlant. S'ils optent pour le silence, il est certain qu'on n'a rien à leur répondre; mais s'ils viennent à produire une assertion quelconque, forcément ou ils diront qu'une telle chose existe ou ils le nieront; de même que, dans le cas actuel, ils disent que tout est inconnu et qu'il n'y a qu'opinion chez tous les hommes; eh bien, cela même leur est inconnu. Quiconque

profère un axiôme, ou veut prouver une chose, comme dans ce cas, est dans la possibilité de faire comprendre ce qu'il dit, ou bien cette possibilité lui est refusée. Mais s'il ne prouve rien, la dispute cesse tout-à-coup. S'il veut donner des preuves, ou ces preuves seront indéterminées ou elles seront déterminées; si elles sont indéterminées, il n'y a rien à discuter, car ce qui est indéterminé est par là même inconnu. Que si ces démonstrations sont déterminées, ou au moins l'une d'elles; ce ne peut être qu'à l'aide de définitions et de jugements; comment donc alors tout serait-il inconnu de manière à ce qu'on ne puisse juger? S'il affirme que ces choses sont et ne sont pas, la première conséquence sera que la vérité et l'erreur ne seront qu'une même chose; la seconde, qu'il dira et qu'il se contredira; qu'en faisant un raisonnement, il le renversera; qu'en avouant qu'il ment, il prétendra qu'on doit le croire.

« Il est curieux de rechercher par quelles études ils sont parvenus à apprendre et à soutenir que tout est incertain. Il a fallu que, précédemment à cette découverte, ils eussent la connaissance de ce qui est certain : ce n'est qu'en vertu de cette science qu'ils auraient la possibilité de dire que les choses ne sont pas telles. Il faut qu'ils aient connu l'affirmation précédemment à la négation; car s'ils ne connaissaient pas ce qui est certain, ils n'auraient aucune idée de ce qui est incertain. Lorsque *Ænesidemus*, dans son hypôtypose, nous développe les neuf modes suivant lesquels il essaye de nous prouver que toutes les choses sont incertaines, dirons-nous qu'il les connaisse ou qu'il les ignore? il convient que les animaux sont différents entre eux; à quoi nous ajoutons qu'il en est de même des villes, des genres de vie, des coutumes et des lois. Il dit que nos sens sont faibles, que beaucoup de causes extérieures viennent en pervertir les relations, telles que les distances, les grandeurs et les mouvements; que nous ne sommes plus les mêmes, vieux, que nous étions jeunes; éveillés, que nous sommes endormis; en santé, que nous sommes en maladie; qu'aucune de nos perceptions n'est simple et sans mélange, attendu qu'il y a mélange partout, et que tout ce qu'on dit n'est dit que relativement et confusément. A ces objections et à d'autres pareilles dont il fait un grand étalage, je n'opposerai qu'une

question : était-il bien sûr de ce qu'il disait, en énonçant que les choses sont d'une telle manière, ou l'ignorait-il ? s'il l'ignorait, comment veut-il que nous le croyions ? s'il le connaissait ; n'est-ce pas le comble de la stupidité de venir nous démontrer comme incertaines, toutes les choses qu'il prétend bien connaître ? Cependant, lorsque les sceptiques font de semblables distinctions, que font-ils autre chose qu'une argumentation inductive (61), nous montrant ce que sont individuellement chacune des choses, d'après ce qu'elles nous apparaissent. C'est justement ce qui est, et ce qu'on est convenu de nommer, preuve. S'ils lui donnent leur assentiment, il est clair qu'ils ont une opinion ; s'ils ne croient pas eux-mêmes ce qu'ils disent, ils n'ont aucun droit à réclamer notre suffrage.

« Dans son Python, Timon fait un long récit de la manière dont il fit la rencontre de Pyrrhon, lorsqu'il allait au temple d'Apollon Pythien, étant vers le temple d'Amphiaräus, et des conversations qu'ils eurent ensemble. Eh bien, ne serait-il pas très-naturel, que quelqu'un s'approchant de lui, lorsqu'il écrivait ces choses, lui eût dit : O malheureux, tu t'épuises en efforts superflus pour écrire des choses que tu n'es pas certain d'avoir dites. Comment, en effet, est-il plus vrai que tu aies eu cet entretien avec Pyrrhon, que tu ne l'aies pas eu ? Et cet admirable Pyrrhon lui-même, savait-il ce qu'il allait voir au temple pythien, ou s'il ne s'était pas fourvoyé comme font les gens en démente ? Lorsqu'il commença à déclamer contre l'ignorance des hommes, pouvons-nous affirmer qu'il disait la vérité ou non ? Est-il sûr que Timon fut frappé de sa manière de parler, au point de se rendre à ses raisonnements, au lieu de les repousser ? S'il n'avait pas cédé à sa conviction, comment de danseur de théâtre serait-il devenu philosophe et admirateur de Pyrrhon pendant tout le reste de son existence ? S'il a consenti à admettre comme vérités, ce qu'il lui entendait dire, n'est-il pas déraisonnable, ayant pris le rôle de philosophe, de vouloir nous empêcher d'en faire autant ? ou tout simplement n'a-t-on pas lieu d'être surpris du motif qui a pu dicter les Silles de Timon, les mauvais rudiments d'Anesidemus (62) et toute cette multitude d'écrits sur le même sujet, pleins d'injures contre l'espèce humaine ? S'ils ont cru travailler à nous

rendre meilleurs en écrivant ces livres, et que par cette cause ils doivent réfuter tous les autres (philosophes), pour que nous cessions de nous repaître de chimères ; c'est qu'apparemment ils veulent que nous connaissions la vérité, et que nous supposions que les choses sont réellement telles que le veut Pyrrhon ; de manière que si nous étions persuadés par eux, nous deviendrions meilleurs, de plus mauvais que nous étions ; nous jugerions mieux ce qui peut nous être plus utile, et nous admettrions comme devant être crus de préférence, ceux qui parleraient le mieux. Eh bien, s'il en est ainsi, comment peut-on dire que toutes les choses sont indifférentes (indiscernables) ? comment pourrions-nous ne donner d'assentiment à rien, et n'avoir aucune opinion ? Si leurs discours ne sont d'aucune utilité, pourquoi nous tourmentent-ils, et pourquoi Timon vient-il nous dire : « qu'aucun homme ne pourrait entrer en lutte avec Pyrrhon ? » Je ne vois pas pourquoi j'admirerais Pyrrhon plus que Corœbus, plus que Mélitidès qui paraissent l'emporter en extravagance sur tous les autres hommes. Il est encore bon de réfléchir sur ceci. Qui pourra être bon citoyen, bon juge, bon conseiller, bon ami, ou pour le dire en un mot, un bon homme, en étant tel qu'ils le veulent ? A quel excès ne se livrera pas celui qui est persuadé qu'il n'y a, dans la réalité, rien qui soit mal, ni honteux, rien de juste, ni d'injuste ? On ne dira pas, en effet, que c'est parce qu'ils craignent les lois, les juges, et les châtimens. Comment cela se pourrait-il, étant impassibles, insoucians, comme ils le prétendent ? Voici qui le prouve, ce sont ces vers de Timon, concernant Pyrrhon : « Tel que je l'ai vu, sans faste ; mais ne fléchissant point la tête sous les préjugés qui dominent tous les hommes, tant ceux qu'on enveloppe de mystère, que ceux qu'on dit tout haut, qui pèsent çà et là sur les populations frivoles, leur imposant des passions effrénées, des opinions sans preuves, des législations sans plan. »

« Lorsqu'ils proclament ce sophisme, que l'on doit vivre en se conformant à la nature et aux usages établis ; mais qu'on ne doit acquiescer à quoi que ce soit, ne se montrent-ils pas tout à fait absurdes ? Car si l'on ne devait acquiescer à rien, au moins devrait-on le faire à cette règle de conduite qu'ils nous tracent, et admettre qu'il en doit être ainsi. Cependant pour-

quoi devons-nous suivre la marche de la nature et des usages plutôt que de ne pas le faire, sans rien savoir, sans avoir moyen d'en juger? Mais voici encore une autre règle qu'ils nous prescrivent qui est de la dernière stupidité, quand ils nous disent que, de même que les remèdes purgatifs s'évacuent avec les humeurs peccantes, qu'ils entraînent; de même l'argumentation par laquelle nous prouvons que tout est incertain, s'élimine, en éliminant tout le reste. Mais si leur manière de raisonner se réfute elle-même, il n'y a que des fous qui peuvent s'en servir. Ce qu'ils auraient de mieux à faire, serait donc de se tenir en repos et de ne pas desserrer les lèvres; car il n'y a aucune similitude entre le remède purgatif et leur raisonnement. Ce remède se sécrète pour ne pas rester dans les corps; au lieu que ce raisonnement doit demeurer dans les âmes, étant toujours le même et toujours digne d'être cru; puisque c'est lui seul qui nous préserve d'acquiescer à aucune proposition. Quant à l'impuissance où sont les hommes d'être sans opinion quelconque, en voici la démonstration : il est impossible à l'homme qui a éprouvé une sensation de ne pas sentir; or, sentir c'est connaître quelque chose, il croit donc à la sensation : tout le monde en conviendra. Veut-il examiner un objet avec plus d'attention, il se frotte les yeux, se rapproche, contracte sa pupille. Nous savons encore quand nous sommes dans la joie ou dans la peine. Il est impossible d'ignorer qu'on se brûle ou qu'on se coupe. Que dirons-nous des souvenirs et des réminiscences? ne résultent-ils pas de nos conceptions? Je passe aux idées communes, qu'une telle chose est un homme; aux sciences et aux arts, qu'en dira-t-on? Certes aucune de ces choses n'aurait de réalité, si nous ne devions pas à la nature de concevoir. Je laisse bien d'autres objections de côté; mais je soutiens qu'il est nécessaire en tout et par tout d'avoir une opinion, soit que nous donnions foi à ce qu'enseignent ces philosophes, soit que nous leur déniions toute croyance. Il est donc manifeste qu'on ne saurait être philosophe, en voulant l'être de cette sorte; c'est être à la fois en opposition à la nature et aux lois, comme nous allons le faire voir. Si en effet, les choses étaient telles qu'ils les dépeignent, que nous resterait-il à faire, sinon de vivre au hasard et sans

plan de conduite, comme si nous étions plongés dans le sommeil? Les législateurs, les généraux d'armée, les instituteurs de la jeunesse perdraient leur temps. Quant à moi, je déclare que tous les autres hommes me semblent vivre d'une manière conforme à la nature, et ceux-là seuls, qui professent de semblables extravagances, me semblent pleins d'illusions, ou plutôt atteints d'une démence de la plus fâcheuse espèce. J'en vais donner un échantillon qui se fera surtout comprendre. Antigone de Caryste (63), qui vécut vers la même époque que Pyrrhon, ayant composé une biographie de ces philosophes, dit que Pyrrhon étant poursuivi par un chien, se réfugia sur un arbre, et qu'étant tourné en ridicule par ceux qui se trouvaient là, il leur répondit qu'il était difficile de dépouiller l'homme. Sa sœur Philiste devant faire un sacrifice, un de ses amis avait promis de fournir la victime et ne tint pas sa parole. Pyrrhon ayant dû l'acheter, il se mit en colère : cet ami lui observant qu'il ne se comportait pas d'une manière conforme à ses discours et à l'impassibilité qu'il préconisait, Pyrrhon répondit que ce n'était pas au sujet d'une femme qu'on devait en faire l'application. Cet ami aurait pu lui répliquer avec raison que cela ne pouvait s'appliquer ni à une femme, ni à un chien, ni à quoi que ce soit.

« Pour que vous puissiez tirer parti de mon travail, il est bon que vous connaissiez quels furent ses imitateurs, et quels sont les modèles que ce même Pyrrhon s'était proposé d'imiter. D'abord Pyrrhon fut disciple d'un certain Anaxarque, qui avait commencé par être peintre, et comme il ne réussissait pas dans cet art, il se mit à parcourir les écrits de Démocrite qui lui tombèrent sous la main : il n'inventa, ni n'écrivit rien de bon, il parla mal de tout, des Dieux et des hommes ; puis ensuite, s'étant entouré de suffisance, il a pris le surnom d'ἀτρυφός (sans faste). Il n'a rien transmis à la postérité par écrit. Pyrrhon eut pour disciple Timon, le Phliasien, qui lui-même, dans le commencement, avait dansé sur le théâtre, dans des chœurs ; ensuite, ayant fait la rencontre de Pyrrhon, il composa des tragédies (64) de mauvais style, des bouffonneries où il injurie tout ce qui a jamais existé de philosophes. C'est lui qui est auteur des Silles, où il dit :

« Misérables humains, rebut de la nature,  
 « Qui n'avez de souci que pour votre pâture,  
 « Quels bavardages vains troublent votre repos,  
 « Et consomment vos jours en querelles de mots? »

Puis : « Les hommes ne sont que des outres remplies du vent de l'opinion (65) »

Comme personne ne se souciait d'eux, pas plus que s'ils n'eussent jamais existé, il y a à peine deux jours (66) qu'il se trouva à Alexandrie, un certain AEnésidémus qui essaya de ressusciter cette jonglerie. Voilà, en résumé, les hommes qui passent pour les plus valeureux champions des sectateurs de cette confrérie. Soit qu'on la nomme secte ou simplement un jargon; sous quelque nom qu'on la désigne, il est bien sûr que nul homme, doué d'un jugement sain, ne saurait en penser avantageusement. Quant à moi, je déclare que je ne décorerai jamais du nom de philosophie, une argutie qui n'a d'autre but que de battre en ruines les fondements de toute philosophie.»

Telles sont les expressions dont se sert Aristoclès envers ceux qui se donnent pour les disciples de Pyrrhon. On peut leur associer la réfutation que fait le même écrivain, de ceux qui, sur les traces d'Aristippe de Cyrène, n'admettent pas d'autres conceptions que celles de la douleur et de la volupté. Aristippe avait été un familier de Socrate. Il fonda la secte, dite Cyrénaïque, de laquelle Epicure a tiré les éléments de la fin qu'il nous propose. Aristippe était un homme efféminé et adonné au plaisir; mais jamais il ne professa, en public, que la volupté était son but, seulement il disait que l'essence du bonheur reposait dans les voluptés; et comme il parlait sans cesse de la volupté, il laissa soupçonner à ses auditeurs qu'il leur proposait, comme but, le soin de vivre dans les délices. Il eut pour disciples Synallus (67) et sa fille Arété, qui, ayant eu un fils, le nomma Aristippe. Celui-ci prit le surnom de Métrodiodactos (instruit par sa mère), des leçons de philosophie qu'il en avait reçues. Ce fut lui qui précisa le but de vivre dans les délices, y plaçant la volupté qui résulte du mouvement. Il y a, disait-il, trois catastases (situations) qui partagent notre (68) constitution; l'une, suivant laquelle nous ressentons de la douleur, semblable à la tempête qui agite la mer; l'autre, d'après

laquelle nous éprouvons de la volupté, ils la comparent à une légère agitation des flots ; car la volupté est une douce agitation, procurée par un vent favorable. La troisième est la catastase intermédiaire, d'où il ne résulte ni douleur, ni volupté : elle est pareille au calme.

C'est ainsi qu'il soutenait cette thèse, que nous n'avons de sensations que par les impressions, soit pénibles, soit agréables. Voici comment Aristoclès le réfute.

### CHAPITRE XIX.

CONTRE LES PHILOSOPHES DE L'ÉCOLE D'ARISTIPPE QUI SOUTIENNENT QU'IL N'Y A PAS D'AUTRES CONCEPTIONS VRAIES QUE CELLES QUI TIENNENT AU PLAISIR OU À LA DOULEUR : QUE TOUTES LES AUTRES CHOSSES SONT INCOMPRÉHENSIBLES. TIRÉ DU MÊME AUTEUR.

« Nous voyons venir, à la suite, ceux qui affirment qu'on n'a de conceptions que par les souffrances ou les affections corporelles (69) ; ce sont quelques philosophes venus de Cyrène. Ils soutiennent que, semblables aux malades atteints d'un assoupissement carotique, les hommes ne savent rien du tout, à moins qu'on ne les frappe ou qu'on ne les pique. Lorsqu'on les brûle, disaient-ils, ou qu'on les ampute, ils connaissent qu'ils souffrent, sans pouvoir dire si c'est le feu qui les brûle, ou le fer qui les ampute. A de pareils raisonnements, la première question à faire serait, s'ils savent bien qu'ils souffrent, et qu'ils sentent ; car s'ils ne le savaient pas, ils ne seraient pas même en état de dire qu'ils n'ont pas d'autre science que la souffrance s'ils le savent, il est donc des choses compréhensibles, en dehors des souffrances ; car : je suis brûlé, est une pensée, et non pas une souffrance. D'ailleurs, dans la souffrance sont contenus nécessairement trois termes : la souffrance, l'agent, le patient. Celui qui a la perception de sa souffrance doit avoir sa sensation ; car si on le réchauffait, par exemple, il ne connaîtrait pas si c'est lui ou son voisin ; si c'est dans ce moment ou l'année dernière ; si c'est à Athènes ou en Egypte ; si c'est comme vivant ou comme mort ; si c'est comme homme ou comme pierre. Il doit également avoir la notion de celui de la part du-

quel il souffre ; car les hommes se connaissent entre eux : ils connaissent les chemins, les villes, les aliments. Les ouvriers ont la connaissance de leurs outils : les médecins et les navigateurs pronostiquent l'avenir : les chiens suivent la trace du gibier : l'homme, en proie à une souffrance, a le sentiment de la cause interne ou externe de cette souffrance. Comment sans cela pourrait-il dire : cela est plaisir : ceci est peine ; ou bien qu'en goûtant, qu'en voyant, qu'en écoutant, il éprouvera une telle sensation ; celle de la langue par le goût, celle de l'œil par la vue, celle de l'oreille par l'ouïe ? Comment sauraient-ils de plus, qu'on doit préférer une telle chose, qu'on doit en éviter une autre, s'ils n'avaient pas cette connaissance ? Ils n'auraient aucun appétit, aucun penchant : ce ne seraient plus des animaux. Ils sont plaisants de venir nous dire qu'ils savent bien que telles choses leurs sont advenues ; mais qu'ils ne savent pas comment, ni de quelle manière. Ils ne seraient donc pas en état de nous dire s'ils sont hommes, ni s'ils vivent, s'ils disent quelque chose et font une affirmation quelconque. Contre de pareils philosophes que peut-on dire ? On pourrait s'étonner de ce qu'ils ignorent où ils sont, sur la terre ou au ciel ; mais on aura bien plus lieu de s'étonner que, ne sachant rien, ils veulent se donner pour philosophes. Est-ce que quatre sont plus que trois ? Un et deux combien font-ils ? Des hommes, comme ils les supposent, ne sauraient nous dire combien ils ont de doigts à chaque main, ni si chacun d'eux est un ou plusieurs. Ils ne connaîtraient, ni leur nom, ni leur patrie, ni Aristippe. Ils ne sauraient non plus discerner ceux qu'ils aiment de ceux qu'ils haïssent, ni les objets qui émeuvent leurs désirs. Ils ne sauraient dire ni s'ils rient, ni s'ils pleurent, ni ce qui est divertissant, ni ce qui est triste. Il est certain qu'ils ne comprendront pas ce que nous disons maintenant. De pareilles créatures ne l'emporteraient en rien sur les papillons et sur les mouches ; car les insectes connaissent encore ce qui convient à leur nature. Contre de pareils hommes, en un mot, quoiqu'il y ait mille choses à dire, il vaut mieux s'en tenir là. »

A la suite de cet examen vient naturellement celui des philosophes qui ont adopté une marche tout à fait contraire, et qui posent en principe qu'on doit ajouter foi à toutes les percep-

tions quelconques; dont font partie Métrodore de Chio (70), et Protagore d'Abdère. Ce Métrodore, dit-on, avait eu pour maître Démocrite. Il reconnaissait comme premier élément le plein et le vide, dont le premier est l'être, le second le néant. Voici de quelle manière Métrodore débute dans son traité de la nature :

« Personne ne sait rien, nous ne savons pas même si nous savons ou si nous ignorons. »

C'est cette introduction qui a donné naissance aux mauvaises doctrines de Pyrrhon qui l'a suivi.

En continuant, il déclare (que tout ce que nous pensons existe).

« Protagore passa pour athée et en reçut le surnom. Voici en quels termes commence son livre des Dieux. « Au sujet des Dieux, je ne sais ni s'ils existent, ni de quelle manière ils existent, car il y a de nombreux empêchements à ce que je puisse les connaître individuellement. » Les Athéniens l'ayant condamné à l'exil, ils firent brûler ses livres au milieu de la place publique. Or, puisqu'il disait qu'on ne devait avoir foi qu'aux sens, voyons de quelle manière notre auteur le réfute.

## CHAPITRE XX.

CONTRE MÉTRODORÉ ET PROTAGORÉ QUI DISENT QU'ON NE DOIT ACCORDER DE CONFIANCE QU'AUX SENS. — TIRÉ DU MÊME.

« Il y a eu des philosophes qui ont posé en principe qu'on ne devait accorder de foi qu'aux sens et aux images qu'ils laissent dans notre esprit. Il en est même qui disent qu'Homère l'a donné à entendre, lorsqu'il déclare que l'Océan est le principe de toutes choses, pour marquer leur écoulement continu. Or, Métrodore de Chio le dit; mais celui qui le professe ouvertement c'est Protagore d'Abdère. Il disait, en effet, que l'homme est la mesure de toutes choses, tant de celles qui existent comme existant, que de celles qui n'existent pas comme privées d'existence. Donc, telles les choses apparaissent à chacun, telles elles sont réellement, et nous ne pouvons rien en affirmer, pour ce qui regarde les autres. A quoi l'on peut répondre comme l'a fait Platon dans le Théaëtète (71)

(a) : « D'abord qui a pu vous amener à déclarer que, les choses étant telles qu'elles sont, l'homme était la mesure de leur réalité? Pourquoi pas plutôt un porc ou cynocéphale? Ensuite, comment ont-ils pu s'inscrire au rang des sages, si chaque homme est pour lui-même un juge compétent de la vérité? Enfin, comment réfutent-ils les autres, si l'imagination que chacun de nous enfante est véridique? Nous ne reconnaissons pas des objets que nous avons cependant souvent vus; non plus que lorsque nous avons entendu une langue étrangère (72). Celui qui a vu une chose quelconque et qui s'en ressouvient ensuite, sait cette chose quoiqu'il n'en ait plus la sensation, et s'il venait à fermer un œil, tandis qu'il regarderait de l'autre; il est clair qu'il saurait et ignorerait cette même chose (73). En outre de ce, si tout ce qui frappe l'imagination individuelle est véritable, et qu'il ne nous paraisse pas que ce qu'ils disent soit vrai, il sera donc vrai que l'homme peut n'être pas la mesure de toutes choses. D'ailleurs, les artistes l'emportent sur ceux qui n'ont point étudié les arts, les hommes d'expérience sur ceux qui sont inexpérimentés; c'est par cette raison qu'un pilote, qu'un médecin, qu'un général d'armée prévoient l'avenir. Ces docteurs anéantissent le plus et le moins, l'inévitable, le fortuit, le naturel, ce qui est contre nature : ce qui mène à confondre l'être et le néant. Dans ce système, rien ne s'oppose à reconnaître que la même chose qui frappe l'imagination de l'un peut être aperçue pour un autre, et qu'une planche et un homme ne soient identiques; car il se peut que le même objet apparaisse comme un homme à l'un, comme un morceau de bois à un autre. Par ce moyen, il n'est pas de proposition qui ne soit vraie et fausse tout à la fois. Les hommes qui délibèrent sur les questions d'état et les juges, n'auront plus rien à décider, et ce qui est plus inconcevable, c'est que les mêmes êtres seront à la fois vertueux et scélérats; le vice et la vertu étant une même chose. Il y aurait bien d'autres réponses à faire à cette proposition; mais à quoi bon employer beaucoup de paroles pour combattre des gens qui ne croient avoir ni esprit ni raison? »

Plus bas il ajoute :

(a) Platon, *Téaétète*, p. 129 de Ficin, 161 de H. Et.

« Puisqu'il se trouve des philosophes qui disent que toute sensation et toute imagination est l'expression de la vérité, disons-en quelques mots. Ces gens paraissent craindre que si l'on soutenait que certaines sensations sont erronées, il n'existât plus de criterium ni de règle certaine de jugement, ni enfin de garantie des vérités. Ils ne s'aperçoivent pas qu'ils ne parviendront pas ainsi à démontrer que toutes les sensations sont infaillibles, car nous sommes appelés par la nature à rectifier un grand nombre de leurs erreurs; néanmoins, ils repoussent l'idée que les unes sont vraies et les autres sont fausses. Ensuite, en y réfléchissant, on verra qu'entre les autres criterium ou règles de jugement, il n'en est aucun qui ne soit jamais en défaut. Prenons pour exemple la balance et le tour, ou tout autre régulateur analogue: chacun de ces instruments de rectification, dans un certain cas est exact, dans tel autre est défectueux. Pour ceux qui s'en servent d'une telle manière, leur compte-rendu sera fidèle; pour ceux qui l'employeront autrement, il sera erroné. Si chaque sensation était d'une vérité incontestable, elles ne pourraient pas offrir tant de différences entre elles; les unes sont plus rapprochées, les autres sont plus éloignées; les unes nous arrivent, en état de maladie, les autres, en état de santé; les unes sont reçues par des hommes d'expérience, les autres, par des gens inexpérimentés; les unes, par des êtres doués de leur pleine raison, les autres, par ceux qui en sont privés. Il serait tout à fait absurde de vouloir qu'elles fussent dignes de foi chez les insensés, chez ceux dont la vue ou l'ouïe sont désordonnées. C'est un argument niais que celui qu'on emploie, en disant: celui dont la vue est troublée ou voit ou ne voit pas: on répondra qu'il voit; mais qu'il ne voit pas comme il devrait voir. Quand ils disent que la sensation qui n'est pas à l'état normal n'ajoute rien ni ne retranche rien, ils montrent qu'ils ne voient pas, eux-mêmes, la difficulté qu'ils doivent résoudre; car, par la rame qui se brise dans l'eau, par la vue d'un portrait et par mille choses semblables, la sensation est abusée. Aussi, dans ces divers exemples, nous imputons de tort non à notre intelligence, mais à notre perception. L'argument par lequel ils veulent prouver que toute relation des sens est vraie, se réfute de lui-même; car il tendrait à déclarer fausse,

celle par laquelle nous prouvons qu'elles ne sont pas toutes vraies. Il en résultait donc que, pour eux, il y aurait nécessité d'admettre que toute représentation d'objets est à la fois vraie et fausse. Ils s'égarèrent complètement en déclarant que les choses sont effectivement telles qu'elles nous apparaissent ; elles sont au contraire telles qu'elles doivent être, pour nous apparaître ainsi. Ce n'est pas nous qui les faisons ce qu'elles sont ; mais nous sommes affectés par elles de telle ou telle manière ; et nous serions ridicules si, à l'instar des peintres et des sculpteurs qui font de Scyllas et des Chimères, nous voulions donner une existence normale à toutes les choses qui se peignent dans notre imagination. »

Ces raisonnements prouvent clairement que ceux qui admettent comme infaillible toute sensation et toute imagination font une fausse supposition.

Pendant, puisque ce point est suffisamment démontré, revenons aux continuateurs d'Aristippe, aux partisans d'Epicure, qui rattachent tout à la volupté et qui, dans les sensations, ne reconnaissent comme véritables que celles qui nous causent de la peine ou du plaisir ; qui, enfin, assignent comme le seul terme des biens, la volupté. On prétend qu'Epicure n'a reçu de leçons d'aucun maître ; mais qu'il s'est formé un système en lisant les livres des anciens : d'autres pensent, au contraire, qu'il a suivi les enseignements de Xénocrate, puis ceux de Nausiphanès (74) le Pyrrhonien. Quoi qu'il en soit, voyons de quelle manière notre philosophe combat sa doctrine.

## CHAPITRE XXI.

CONTRE LES ÉPICURIENS QUI ÉTABLISSENT COMME LA FIN QUE NOUS DEVONS  
NOUS PROPOSER, LA VOLUPTÉ : TIRÉ DU MÊME.

« Comme notre science est double, l'une provenant des choses extérieures, l'autre, de celles que nous devons rechercher et éviter, certains philosophes disent que c'est le plaisir et la peine qui doivent nous guider comme principe et comme critérium pour savoir ce que nous devons désirer et ce que nous

devons fuir. Cette opinion règne encore aujourd'hui dans l'école d'Epicure ; il est donc nécessaire d'en discuter la solidité. Je suis tellement éloigné de reconnaître que le principe et la règle du bien soient la souffrance, dans les deux acceptions contraires (75), qu'elle me semble tout à fait avoir, elle-même, besoin d'une règle qui nous la fasse juger. La sensation nous dit bien si la souffrance vient de nous ou du dehors, mais c'est la raison qui enseigne si nous devons la rechercher ou la fuir ; ces philosophes eux-mêmes reconnaissant que toute volupté n'est pas de nature à ce qu'on l'embrasse imprudemment, ni toute peine à ce qu'on s'en détourne aussitôt ; et cette manière de penser est fort sage. Ce que nous nommons critérium ou discernement se déclare de soi-même et fait aussi connaître les objets soumis à son jugement ; tandis que le pathos ou souffrance ne fait connaître que soi. Je prends ces philosophes eux-mêmes en témoignage de cette assertion ; car en professant que toute volupté est le bien par excellence et que toute douleur est le mal suprême, ils disent que l'on ne doit pas toujours accueillir la première, ni toujours fuir la dernière ; mais qu'on doit les mesurer d'après la quantité, si ce n'est pas d'après la qualité. Or, il est clair que c'est la raison seule qui juge cette quantité ; car il est préférable d'endurer certaines peines pour en obtenir des voluptés infiniment plus grandes, de même qu'il est avantageux de se priver de certaines voluptés pour n'avoir pas à ressentir à leur suite des douleurs beaucoup plus cuisantes ; et c'est la raison qui juge toutes ces choses. Dans leur ensemble, les sensations et les imaginations que nous en obtenons, sont comme des miroirs et des peintures qui nous reflètent les choses ; au lieu que les souffrances, soit plaisirs, soit peines, sont des manières d'être et des modifications de nous-mêmes : ce qui fait que, par les sensations et les imaginations, nous sommes simples spectateurs du dehors ; par les voluptés ou les douleurs, nous sommes rappelés en nous. Les objets extérieurs, quels qu'ils soient, par leur nature, donnent naissance aux sensations telles que nous les percevons, et aux images qui les suivent : les souffrances, quelles qu'elles soient, ne viennent que de nous, et suivant la manière dont nous sommes préparés à les recevoir ; car tantôt elles nous flattent agréablement, tantôt elles nous répu-

guent inévitablement : elles sont plus ou moins bien venues, suivant les occurrences. Les choses étant telles, nous reconnaitrons, pour peu que nous veuillions y faire attention, que la supposition la plus raisonnable sur le principe de nos connaissances, est celle qui unit les sensations à l'intelligence. On peut comparer la sensation aux panneaux et aux lacets ainsi qu'aux autres instruments de chasse ; l'esprit et la raison, aux chiens qui suivent la trace du gibier et le poursuivent. On doit donc regarder comme ayant adopté une meilleure philosophie ceux qui n'accordent pas une confiance aveugle aux sensations telles qu'elles leur arrivent, ni aux souffrances telles qu'ils les ressentent, pour la diagnostique de la vérité. Il serait déplorable, en effet, pour les hommes, de s'abandonner sans réserve aux plaisirs ou aux peines qui sont dépourvues de raison, en écartant le juge le plus divin, qui est l'esprit. »

Tous ces extraits sont tirés d'Aristoclès.

## CHAPITRE XXII

CONTRE CEUX QUI DÉFINISSENT LE SOUVERAIN BIEN PAR LA VOLUPTÉ. TIRÉ  
DU PHILÈBUS DE PLATON (a).

« Comparons donc chacune de ces trois choses avec la volupté et l'esprit ; car il faut voir avec laquelle des deux nous leur reconnaitrons une plus grande affinité.

« Vous voulez parler du beau, du vrai et de la modération.

« Oui. Eh bien commençons par le vrai, ô Protarque, en regardant dans ces trois : l'esprit, la vérité et la volupté ; puis, après y avoir longtemps réfléchi, répondez-vous à vous-même sur cette question, si c'est l'esprit ou la volupté qui se rapprochent plus de la vérité.

« A quoi bon y consacrer beaucoup de temps ? Je crois que la vérité et la volupté sont extrêmement distantes l'une de l'autre. La volupté est ce qu'il y a de plus effronté au monde ; aussi est-ce un proverbe que, dans les voluptés, j'entends celles de l'amour, qui passent pour les plus délectables, le parjure

(a) Philèbus de Platon, p. 94 de Ficin, 63 de H. Et.

obtient l'indulgence de la part des Dieux; pour faire comprendre que les êtres entraînés par ces voluptés sont comme des enfants, qui n'ont en partage que la plus petite portion possible d'esprit. Quant à l'esprit, ou bien il se confond avec la vérité, ou bien c'est la chose qui ressemble le plus à ce qu'il y a de plus vrai.

« Venons maintenant au tour de la modération, et considérons si la volupté renferme plus de prudence, ou la prudence plus de volupté (76).

« Cet examen est facile, et déjà vous y avez présumé. Je crois donc qu'il est impossible de rien découvrir de plus immodéré par nature que la volupté et l'ivresse du plaisir; rien, au contraire, n'est plus modéré que l'esprit et la science.

« Vous avez très-bien parlé; néanmoins venez au troisième, et dites-nous si l'esprit participe plus au beau, ou si c'est la volupté prise en général; en sorte que l'esprit possède plus de ce qui constitue la beauté que la volupté, ou bien si c'est le contraire?

« Mais ne savez-vous pas, ô Socrate, que personne n'a jamais rêvé, soit d'un rêve véridique, soit d'un rêve trompeur; que rien de honteux ait souillé la prudence ni l'esprit: on n'a jamais pu supposer en aucun lieu, qu'une telle association ait eu lieu; ait lieu ou doive avoir lieu.

« Cela est très-exact.

En effet, lorsque nous voyons des hommes s'abandonner à ces voluptés, qui sont réputées les plus grandes, et que nous découvrons le ridicule ou plutôt la honte dont elles sont entachées, nous en sommes honteux nous-mêmes, et nous nous efforçons de les faire disparaître, en les cachant, le plus que nous pouvons, en confiant à la nuit toutes les actions de ce genre; parce que la lumière du jour n'en doit rien voir.

« Vous direz donc partout, ô Protarque, soit en le répandant au loin par des délégués, soit en le déclarant vous-même à ceux qui vous approchent, que la volupté n'est pas le premier des biens ni le second. Le premier bien repose dans la mesure, la modération, l'opportunité et toutes les autres choses pareilles qui semblent l'apanage de la nature éternelle (77).

« Cela paraît, du moins, d'après ce qui vient d'être dit.

« Le second bien est dans la symétrie, le beau, le parfait, ce qui est approprié au but, et, en un mot, tout ce qui est approprié à la race dont nous faisons partie.

« Cela me paraît encore vrai.

« Pour le troisième bien, oserai-je parler en prophète, en l'attribuant à l'esprit et à la prudence ?

« Vous ne vous écarterez peut-être pas infiniment de la vérité, en le faisant.

« Est-ce qu'après les trois biens que nous avons reconnus à l'âme : savoir, les sciences, les arts et les opinions saines, nous n'admettrons pas ces choses en quatrième ordre ; puisque, en effet, elles ont une relation plus intime avec le bien qu'avec la volupté ?

Cela serait assez à propos.

« Ayant donc classé en cinquième ordre les voluptés que nous avons définies sans douleur, que nous avons surnommées les sciences pures de l'âme, encore qu'elles viennent à la suite des sensations, peut-être, suivant le conseil d'Orphée, vous dirons-nous : Terminez à la sixième race le cycle de vos chants.

« Ainsi, notre discours court risque de se clore à la sixième épreuve. Ce qui nous reste à faire est, suivant le proverbe, de couronner l'œuvre.

« Eh bien, soit.

« Allez donc, et après avoir invoqué le Dieu Sauveur, consacrons-lui le troisième discours.

« Lequel ?

« Philébus nous a déclaré que le premier de tous les biens, celui qui remplit toutes les conditions de bonheur est la volupté. »

« Mais vous disiez tout à l'heure, à ce qu'il me semble, ô Socrate, que vous alliez reprendre le troisième discours.

« Cela est vrai ; mais écoutez ce qui va suivre. Eh bien, en repassant dans mon esprit tout ce que nous avons dit, et souffrant avec peine cette proposition non-seulement dans la bouche de Philébus, mais dans celle de mille autres qui la répètent sans cesse, je soutins que l'esprit était, pour la vie des hom-

mes, une possession infiniment plus estimable et meilleure que la volupté.

« Les choses se sont passées ainsi.

« Cependant, réfléchissant qu'il y avait beaucoup d'autres biens que ceux-là, je me mis à dire que si l'on pouvait démontrer qu'il y eût une troisième chose meilleure que les deux que nous venons de nommer, je combattrais sous les bannières de de l'esprit pour que la seconde place lui fût réservée à l'exclusion de la volupté. Ainsi, la volupté n'obtiendrait pas même le second rang.

« Vous l'avez dit, en effet.

« Après quoi, nous avons fait valoir de la manière la plus complète qu'aucune de ces choses ne remplissait toutes les conditions du bien accompli et absolu.

« Cela est très-vrai.

En conséquence, dans ce même discours, l'esprit et la volupté ont été éconduits du rang de bien suprême, étant privés l'un et l'autre de l'indépendance et de l'énergie essentielles à l'être parfait, en possession de se suffire à soi-même.

« Très-bien.

« Or, cette autre nature, meilleure que chacune des deux soumises à notre examen, s'étant fait connaître, elle nous a révélé une affinité et une propension infiniment plus grande pour le principe du parti vainqueur : celui de l'esprit, que celle qu'elle a pour la volupté.

« Comment en serait-il autrement ?

Ainsi donc, la valeur propre de la volupté, d'après le jugement contenu dans ce discours, la range à la cinquième place.

« Cela me paraît ainsi.

« Et jamais à la première, quoi qu'en puissent dire tous les bœufs, les chevaux et les animaux de toute espèce, dans leur élan à la poursuite du plaisir ; car ce sont là les oracles qu'au lieu du vol des oiseaux, consulte la populace, en décidant que les voluptés sont les guides les plus sûrs pour vivre heureux : ils pensent que les amours des bêtes sont des témoignages plus prépondérants dans cette question, que le penchant pour les discours inspirés par la muse de la philosophie.

Vous avez résumé de la manière la plus lucide cette discus-

sion, ô Socrate : nous le déclarons tous. » Telles sont les paroles de Platon.

Maintenant, je vais vous donner de courts extraits d'un homme qui appartient à la philosophie chrétienne de l'évêque Denys, pris dans son *Traité de la nature* en réponse à Epicure. Ce que vous allez lire sont ses propres expressions.

---

### CHAPITRE XXIII.

CONTRE LES ÉPICURIENS QUI NIENT LA PROVIDENCE, ET ATTRIBUENT AUX ATOMES L'ORIGINE DE L'UNIVERS. TIRÉ DU TRAITÉ DE LA NATURE PAR DENYS, ÉVÊQUE D'ALEXANDRIE.

« Examinons si l'univers est un tout (lié dans son ensemble) (78) et compacte, comme cela nous paraît, ainsi que l'ont cru les plus sages des Grecs, Platon, Pythagore, les Stoïciens et Héraclite, formé de la réunion de deux éléments, comme l'ont supposé un ou deux philosophes (79), ou s'il est dû à un nombre infini d'éléments, comme cela a été l'opinion d'autres philosophes, lesquels, par un égarement d'esprit sans mesure, sous des dénominations diverses, ont tenté de réduire en petite monnaie toute la substance de l'univers, qu'ils nous donnent pour infinie, n'ayant point de commencement et n'étant point soumise à l'action de la Providence. Les uns appelant du nom d'atomes certains corps indestructibles et de la plus grande ténuité, immensurables en multitude, occupant un espace vide dont l'étendue n'est pas circonscrite, disent que ces atomes portés dans le vide, concourant d'une manière fortuite l'un vers l'autre, par l'impulsion irrégulière qui les ment, et s'accrochant l'un à l'autre en raison de la multiplicité de leurs formes, finissent par adhérer entre eux, de manière à produire l'univers et tout ce qu'il contient, ou plutôt des univers infinis : telle a été l'opinion d'Epicure et de Démocrite. Leur dissentiment ne consiste qu'en ce que l'un veut que tous les atomes soient les plus petits possibles, et par là même imperceptibles : Démocrite, au contraire, a supposé que les atomes pouvaient être de la plus grande dimension. L'un et l'autre les déclarent insécables : ce qui leur a mérité ce nom, marque de

leur solidité indissoluble. Ces philosophes, en les nommant atomes, prétendent que ce sont des corps sans parties qui sont eux-mêmes parties du tout, formé par leur agrégation : ils ne peuvent être divisés, et c'est en eux que ce même tout, en se dissolvant, doit se réduire. On dit que c'est en vue de cette propriété, que Diodore les a nommés ἀμρῆ (sans parties) : Héraclide leur a imposé un autre nom : celui de ὄγκος (masse) : nom dont Asclépiade le médecin a hérité et qui sert à le désigner (80). » Le même auteur renverse cette doctrine par plusieurs arguments dont ceux qui suivent font partie.

---

#### CHAPITRE XXIV.

RÉPUTATION PRISE DES EXEMPLES QUE FOURNIT LA SOCIÉTÉ DES HOMMES.  
TIRÉ DU MÊME.

« Comment supporter d'entendre dire que les coïncidences dans les choses qui dénotent le plus de sagesse de la part du créateur, et par conséquent les créations les plus admirables, sont des effets du hasard ; tandis que chacune de ces œuvres, prise isolément, a paru, belle à celui qui les a ordonnées, et qu'il est dit également de l'ensemble : Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites ; et il vit qu'elles étaient très-belles ? Ces hommes ne peuvent-ils pas apprendre, d'après les exemples journaliers qu'ils ont sous les yeux, pour les plus petites choses, que rien de ce qui est utile, qu'aucun ouvrage tendant à une bonne fin, n'est amené à bien, sans préparation et fortuitement ; mais que son exécution exige une assiduité proportionnée à son importance. C'est lorsque cette œuvre s'oblitére avec le temps, de manière à perdre son usage, que devenue stérile, elle se décompose indéfiniment, qu'elle se dissipe au hasard ; parce qu'alors la sagesse qui l'avait élaborée de ses mains, et qui l'avait disposée dans un ordre convenable, a cessé de lui prodiguer les soins qui l'y maintenaient. Un vêtement ne saurait se produire en rassemblant la chaîne, en y adaptant la trame, de soi-même, sans le secours du tisserand. S'il vient à s'user, c'est alors que ses lambeaux se rompent et se dispersent. Une maison, une ville, ne sauraient se construire, en recevant les pierres mises en mou-

vement d'elles-mêmes et s'élançant à leur place; mais le maçon, après les avoir appareillées, les pose comme elles doivent l'être. Cette maison vient-elle à être ébranlée? chacune de ses pierres est jetée ça et là, sans ordre et comme elles peuvent. Dans la construction d'un navire, jamais la quille n'est venue se poser à la base, d'elle-même; jamais le mât ne s'est dressé au milieu; jamais aucune des pièces de charpente n'est arrivée spontanément, dans le bordage, au point qui lui était destiné. Parmi ce qu'on nomme les cent bois d'un char, aucun n'est venu, entre les autres, au joint qu'il trouvait vide; mais le charron les a disposés un à un, pour la place qui leur était assignée. Le vaisseau fait-il naufrage, le char se brise-t-il dans la rapidité de sa course; alors les bois d'assemblage sont, les uns emportés par les flots, les autres fracassés par la violence de la chute, désunis et dispersés? Voilà sous quels images il conviendrait de leur montrer leurs atomes, soit restés immobiles et n'ayant point été mis en œuvre par l'artisan de l'univers, ou errants dans l'espace, sans cause et sans but. Qu'ils les voient donc, ces corps invisibles, qu'ils les conçoivent donc, ces corps inconcevables, non pas à la manière de celui qui confesse à Dieu, ce que Dieu même lui a révélé. (81) (mes yeux ont vu l'imperfection de vos œuvres) (a); mais lorsqu'ils disent que les tissus les plus délicats sont produits par les atomes, et qu'ils ajoutent que ces mêmes atomes font tout cela d'eux-mêmes, sans discernement et sans sentiment; qui peut supporter d'entendre dire que les atomes sont des fileurs: eux qui sont moins intelligents que l'araignée, qui, du moins, agit avec art, en faisant sa toile?

## CHAPITRE XXV.

### DE LA CRÉATION DE L'UNIVERS. TIRÉ DU MÊME (b).

« Qui supporterait l'idée que cette vaste maison, formée du ciel et de la terre, à laquelle, en considérant l'immensité et la plénitude de sagesse qu'on y découvre, nous donnons le nom

(a) Ps. 138. 49. — (b) Ce chapitre se lie au précédent sans interruption, comme l'observe Vigier.

d'univers (κόσμος), ait été (82) mise dans l'ordre que nous admirons par des atomes, mais sans aucun ordre; en sorte que le désordre aurait été un principe d'ordre? Comment admettre que les mouvements les plus réguliers, et les révolutions les mieux établies, seraient issues d'une impulsion sans dessein? Comment comprendre que l'harmonie si parfaite de la mécanique céleste ait été exécutée par des instruments ignorants et discordants? Quel mode d'action a pu faire que, d'une substance unique et la même dans tous les êtres, douée d'une nature indestructible, sans, disent-ils, la différence de formes et de grandeurs, soient sortis des corps divins, sans souillure, et éternels (ils le veulent ainsi), en possession d'un bonheur infini, suivant la dénomination qu'Epicure lui-même a employée : (μακαρία); tant ceux qui se laissent voir (φανόμενα) : le soleil, la lune, les astres, la terre et l'eau; que ceux qui restent invisibles (ἀφανῆ) : Dieux, démons et âmes; car ils ne peuvent pas nier qu'ils existent, quelque bonne volonté qu'ils en eussent? Puis viennent les animaux et les plantes : les uns doués d'une grande longévité : savoir, parmi les oiseaux, assure-t-on, les aigles, les corbeaux, les phénix; parmi les animaux terrestres, les cerfs, les éléphants et les serpents (δράκοντες); parmi les habitants des eaux, les baleines; entre les arbres, les palmiers, les chênes, les persées (πρόται) : arbres dont les uns conservent leurs feuilles (ceux qui en ont fait le calcul, en reconnaissent quatorze), les autres poussent et perdent leurs feuilles, suivant la saison. La plus grande partie des plantes et des animaux n'ont qu'une vie promptement écoulee et d'un terme court : de ce nombre est l'homme, comme l'a dit la Sainte-Ecriture. « L'homme, né de la femme, vit peu (a). » Ce sont, disent-ils, les variations qui se rencontrent dans les accrochements des atomes qui sont causes de cette différence dans la durée d'existence. Il en est parmi les atomes qui, prétendent-ils, sont tassés et pressés les uns contre les autres, à la manière des feutres, en sorte qu'il devient tout à fait difficile de les séparer complètement; d'autres, au contraire, ont une cohésion plus humide et plus lâche. Voilà ce

(a) Job. c. 14. 1.

qui fait que les atomes sont plus ou moins adhérents, et qu'ils brisent les liens de leur connexion, ou plus tôt ou plus tard : les uns, étant les produits d'atomes homogènes : les autres, devant leur mixtion à des atomes hétérogènes.

« Quel est donc celui qui a fait ce triage, pour réunir ou pour éloigner ces divers principes ? Qui a mis ensemble ceux-là, qui devaient former le soleil ? Qui a mis à part ceux-ci, dont la lune devait être composée ? Qui a combiné chaque atome d'après la convenance relative à la nature de chaque astre ? Jamais, en effet, les atomes solaires, par leur quantité, par leurs qualités, par la manière dont ils sont unis, n'auraient pu servir à produire la lune, comme les agencements des atomes lunaires n'auraient jamais fait le soleil. Jamais l'Arcture, encore qu'il ait une éclatante lumière, ne pourrait se glorifier d'avoir les atomes de Vénus, ni les Pléiades d'avoir ceux d'Orion. C'est avec un grand sens que Paul a établi leur différence : « autre, dit-il, est la gloire du soleil, autre est la gloire de la lune, autre est la gloire des astres. L'astre diffère de l'astre en gloire (a). » Et quand bien même cette concentration des atomes aurait été inaperçue par eux, puisqu'ils sont inanimés ; il ne fallait pas moins qu'elle procédât d'un agent doué de savoir. Quand même elle eût été sans élection de leur part, et de nécessité ; puisqu'ils sont privés de raison ; il ne fallait pas moins qu'un directeur habile eût présidé à leur rapprochement. Et quand ils se seraient prêtés volontairement à l'accomplissement de cette œuvre, il n'en fallait pas moins qu'un architecte admirable réglât la distribution de l'ouvrage. Ou comme un général d'armée, ami de la discipline, il n'aurait pas pu laisser son armée débandée, agglomérant et confondant toutes les armes qui la composent ; mais il aurait mis d'une part la cavalerie, puis ensemble les hoplites, ailleurs, et en corps compacte, les lanciers, d'autre part les archers et les frondeurs, tous dans le rang qu'ils doivent occuper ; afin que les hommes d'une même arme combattissent ensemble. S'ils traitent ces comparaisons de dérisoires, parce que je me permets de rapprocher ce qu'il y a de plus grands corps de ce qu'il y a de plus petit, nous al-

(a) I<sup>er</sup> aux Corinth. 15. 41.

lons descendre à ceux qui sont les plus petits de tous. »

Après d'autres réflexions, il ajoute :

« S'il n'y a eu pour les atomes, ni mot d'ordre, ni élection, ni arrangement d'un chef, et que d'eux-mêmes ils se soient tirés et débarrassés de la cohue et de la confusion qui régnait dans leur premier écoulement; si, ayant traversé toute la foule qui affluait de toutes parts, les semblables se sont joints aux semblables, sans être conduits par un Dieu; comme le veut le poète; si, se reconnaissant mutuellement, ils sont accourus vers le même lieu pour s'y concentrer à la manière des troupeaux; certes on peut dire que la démocratie des atomes est bien admirable, puisqu'ils vont au devant les uns des autres, comme des amis qui s'accueillent et s'embrassent pour rester désormais unis dans une même demeure; où les uns se sont arrondis d'eux-mêmes dans une conglobation qui a produit l'éclatant flambeau du soleil, afin de créer le jour; les autres se sont dispersés en une foule de pyramides enflammées, que nous nommons astres, pour tapisser toute la concavité du ciel; les troisièmes se sont rangés en voûte, afin de donner un appui solide à l'éther vaguant dans l'espace, et pour circoncrire dans leur sphéricité les corps lumineux qui s'y appuient; enfin, les troupes d'atomes vulgaires, se choisissant sous le ciel les demeures qui leur plaisaient, se sont partagé son immensité, en une foule de petites stations et de maisons à leur convenance. »

Après d'autres observations de ce genre, il poursuit :

« Cependant ces hommes imprévoyants n'aperçoivent pas les choses visibles, tant il s'en faut qu'ils puissent embrasser, d'un coup d'œil, les invisibles. Ils ont l'air de ne pas se douter des levers et des couchers réguliers, tant des autres astres que ceux plus admirables encore du soleil; de ne pas reconnaître les bienfaits en tous genres que les hommes en retirent, lorsque ce flambeau s'allume, pendant le jour, pour éclairer notre travail, et qu'il s'éclipse, pendant la nuit, pour en favoriser l'interruption. « L'homme sortira, est-il dit, pour se rendre à son travail jusqu'au soir (a). » Ils n'observent pas, non plus, l'autre révolution de cet astre qui, conduit par ses atomes, amène les diverses saisons, les temps favorables aux travaux, enchaîne et

(a) Psaume 103. 25.

accomplit les successions invariables de température. Quand bien même ces misérables ne le voudraient pas, le Seigneur suprême qui a fait toutes ces choses, ainsi que le croient tous les hommes réfléchis, est aussi celui qui a tracé cette route au soleil. Comment, avengles que vous êtes, ce sont les atomes qui vous donnent les orages et les pluies, afin que la terre produise les aliments qui vous soutiennent, ainsi que les autres animaux ! Ce sont eux qui ramènent l'été, pour que vous cueilliez les fruits délicieux suspendus aux arbres ! Mais pourquoi n'adorez-vous pas les atomes, en leur offrant, comme sacrifices, ces mêmes fruits ? Ingrats que vous êtes ! pourquoi ne décernez-vous pas aux atomes mêmes les prémices de tant de biens, que vous tenez d'eux, leur en abandonnant une faible portion ? »

Plus bas il dit encore :

« Ce peuple, si nombreux et si mélangé d'étoiles que, dans leur divagation en tout sens et leur diffusion générale, ont créé les atomes, s'est donc distribué les places, par une convention synallagmatique, comme on se partage des terres coloniales, ou les appartements d'une maison commune ; sans avoir eu besoin du directeur de la colonie, ni du maître de l'hôtel qui présidât au partage. Ils conservent religieusement et paisiblement leur lot, sans transgresser les limites de contiguïté qui les séparent de leurs voisins. Jamais ils ne dépassent les bornes qui leur ont été marquées dès le principe ; comme si des rois atomes leur en avaient fait la loi. Mais les atomes n'ont point de monarques : ils n'en ont pas besoin. Au lieu de cela, écoutez les oracles divins ; « les œuvres du Seigneur sont dans le jugement, depuis leur origine : depuis leur création, il a distribué les rôles de chacune d'elles, il a classé dans un ordre admirable ses créatures pour l'éternité, et leur principe doit durer pendant toutes leurs générations (a). »

En continuant, il dit encore :

« Quelle est donc cette armée qui marche en ordre comme sur une terre unie, sans un seul soldat avant-coureur, ni traînard : bien qu'elle n'ait pas de chef pour s'opposer à leur marche trop prompte, ni d'arrière-garde pour faire rentrer dans le rang ceux qui s'attardent ? Il savant d'un pas toujours égal, et également

(a) Ecclésiastique, 16. 26.

couverts de leurs boucliers. C'est l'armée toujours unie, toujours inébranlable, toujours imperturbable, qu'aucun obstacle n'arrête : l'armée des astres. Quelques-uns de leurs mouvements échappent à nos regards, lorsqu'ils prennent une direction oblique ou une inclinaison éloignée ; néanmoins ceux qui se livrent à la contemplation des astres, les retrouvent à leurs époques, en les voyant reparaître dans les régions d'où ils s'étaient éclipsés. Que ces disséqueurs d'atomes, ces diviseurs de ἀμειρή (impartibles), ces collecteurs d'éléments inconciliables, ces inventeurs d'infinis, viennent donc nous dire d'où procède le mouvement circulaire des corps célestes, leurs conjonctions, leur périodicité ; non pas en tant qu'ils sont le produit d'une concentration, contre toute raison, d'atomes lancés dans l'espace, comme avec la fronde ; mais comme la marche régulière d'un chœur de danse qui s'avance avec mesure, et suivant le rythme, décrivant un cercle ou revenant sur son orbite ? Comment des voyageurs nombreux, répandus sur une même route, qui marchent sans accord, sans un commun but, et sans se connaître l'un l'autre, auraient-ils pu faire un semblable mouvement de retour au même point ? Le prophète a eu raison de classer, parmi les impossibles dont on n'a pas d'exemple, que des étrangers inconnus, ne fussent-ils que deux, tendissent au même but. « Est-ce que deux voyageurs, dit-il, entreront dans une même hôtellerie, s'ils ne se connaissent pas (83) ? »

Après avoir fait usage de ces preuves et d'une foule d'autres contre le système des atomes, il poursuit l'examen de cette question sous plusieurs aspects : savoir, sous la considération des éléments partiels de l'univers, sous celle des animaux de toute espèce qui en peuplent l'étendue, enfin sous celle de la nature de l'homme. Après avoir donc tiré de courts passages de cette dernière section de son ouvrage, je mettrai fin à ce livre.

## CHAPITRE XXVI.

DE LA NATURE DE L'HOMME. TIRES DU MÊME AUTEUR.

« Ils ne voient ni eux-mêmes ni ceux qui les environnent. Si, en effet, l'un des premiers fondateurs de cette doctrine d'impiété avait réfléchi sur ce qu'il est, sur son origine, il se serait venu à résipiscence, en se retrouvant, et au lieu de s'adresser aux atomes, c'est à son père et à son créateur qu'il se serait adressé, en lui disant : « Vos mains m'ont formé et vous êtes mon créateur (a); » il eût repassé dans son esprit l'admirable progrès de sa création, en disant : « N'est-ce pas vous qui m'avez traité comme le lait, qui m'avez solidifié comme le fromage ? Vous m'avez recouvert de peau et de chair : vous m'avez uni par mes os et mes ligaments, vous avez répandu en moi la vie et la miséricorde, et votre surveillance a conservé mon souffle (b). » Combien d'atomes, et venant d'où, le père d'Epicure a-t-il dû répandre, pour lui donner le jour ? comment ces germes se sont-ils tenus renfermés dans le sein de sa mère, pour s'y coaguler, s'y former, s'y figurer, s'y mouvoir et y croître ? comment cette goutte de liqueur a-t-elle évoqué à elle les nombreux atomes d'Epicure, pour que les uns, en devenant chair et peau, le revêtissent ; les autres le fissent tenir droit en s'ossifiant ; d'autres le rendissent flexible en devenant nerfs et tendons ? Et tous les autres membres si nombreux, et les viscères, et les intestins, et les organes des sens tant intérieurs qu'extérieurs, dont le corps tire son existence, comment ont-ils été mis en ordre ? Cependant il n'en est aucun qui soit inutile et surabondant, pas même ceux qui semblent les plus vils, tels que les cheveux et les ongles : tous ont leur destination ; les uns comme indispensables à l'ensemble, les autres comme ornements. Car la Providence ne s'est pas proposé un but d'utilité seulement, elle a aussi donné des soins à la beauté : la chevelure, en couvrant tout le crâne, protège la tête contre les accidents : la barbe est la parure du philosophe. La Providence a combiné la structure du corps humain dans toutes ses parties, d'après les néces-

(a) *Proverbes* 119. 75. — (b) *Job*, X, 10.

sités : elle a réparti dans tous les membres une convenance mutuelle, en leur donnant des proportions qui devaient plus efficacement concourir à leur commun bien-être : avantages dont les hommes les plus grossiers apprennent toute la force par l'expérience, lorsque les membres sont intacts. Le commandement appartient à la tête et au cerveau qui, placé comme dans une citadelle, est entouré des sens qui lui servent de gardes : les yeux forment son avant-garde : les oreilles sont ses messagers : l'appétit est son collecteur : l'odorat est son éclaireur : enfin, le toucher, mettant tout à sa place, maintient la subordination.

« Parcourons maintenant d'une manière sommaire un petit nombre des œuvres de la Providence si pleines de sagesse; nous y reviendrons plus tard avec plus de développement, si Dieu le permet, lorsque nous en poursuivrons la démonstration en forme, et de la manière qui nous semblera plus rationnelle.

« D'abord, le service des mains par lesquels s'accomplissent les travaux de tout genre, et toutes les créations des arts mécaniques. Ces mains sont séparées et distancées l'une de l'autre pour les faire concourir par leurs forces respectives à une même action : les épaules sont disposées pour recevoir les fardeaux ; la contractilité des doigts est faite pour saisir et retenir les objets : la flexibilité des coudes, qui se rapprochent et s'éloignent du corps, est afin d'attirer du dehors et de repousser au loin ce qui est à leur portée : les pieds à l'instar des rames nous rendent la terre accessible, la mer navigable, les fleuves guéables, pour la communication de tous avec tous ; l'estomac est le magasin des aliments, qui distribue à toutes les parties du corps la subsistance, dans la mesure qui leur est nécessaire, en sécrétant ce qui surabonde. Il en est de même de tous les autres organes à l'aide desquels la vie est procurée et entretenue dans l'homme : leur utilité est reconnue par les insensés aussi bien que par les sages, bien qu'ils en méconnaissent l'origine. Les sages, en effet, rapportant à la divinité, telle qu'ils la conçoivent, tout ce mécanisme, le considèrent comme l'œuvre d'une intelligence et d'une puissance réellement excellente et divine : les autres, au contraire, dédient au concours fortuit d'atomes, mus sans intention, ce chef-d'œuvre admira-

ble de création. Les médecins, en consacrant leurs études les plus assidues à l'examen de la disposition des parties intérieures du corps humain, ont été frappés d'admiration et ont divinisé la nature. Plus tard, nous donnerons nos soins à l'examen de cette question avec toute l'application dont nous sommes capables, quoique d'une manière générale; mais pour résumer, maintenant, ce qui est à dire sur ce sujet, nous demanderons qui a construit cette tente, qui l'a élevée droite, bien proportionnée, accessible aux sensations du dehors, ayant la faculté de se mouvoir, capable de bien ou de mal faire? C'est, nous disent-ils, la multitude d'un amas de atomes. Mais quoi, ces atomes, en se réunissant tous, ne seraient pas en état de mouler une image d'argile, de tirer à l'aide du ciseau une statue du sein de la pierre, de faire sortir du creuset un buste d'or ou d'argent. Je conviens que tous ces arts, tous ces mécanismes pour reproduire des corps inanimés sont dus à l'invention humaine; mais peut-on croire que ce dont les représentations en relief ou au trait n'ont pu être produites sans l'effort de la science, ait été dans sa réalité et dans son prototype l'œuvre du hasard? L'âme, l'esprit et la raison, d'où ont-ils pu arriver au philosophe Epicure? Est-ce par les atomes inanimés, inintelligents, dépourvus de raison, dont tous et chacun lui ont insufflé la pénétration et la doctrine de leur existence? Mais ceci n'est que la répétition de la fable d'Hésiode où Pandore est l'ouvrage commun de tous les Dieux: la sagesse d'Epicure est-elle aussi le résultat des efforts réunis des atomes? Et alors, toute poésie, toute musique, toute astronomie, toute géométrie et toutes les sciences, en un mot, ne sont plus des inventions ni des enseignements des Dieux, comme les Grecs le prétendent: les seuls habiles, les seuls sages au monde, sont les muses atomes; et la théogonie d'après les atomes, que nous enseigne Epicure, en se retirant de l'infinité d'ordre des mondes, s'est réfugiée dans le désordre infini.

— 100 —

— 101 —

— 102 —

— 103 —

## CHAPITRE XXVII.

QUE LE TRAVAIL N'EST PAS UN EFFORT PÉNIBLE EN DIEU. TIRÉ DU MÊME.

« Travailler, arranger, répandre des bienfaits, se préoccuper de projets à venir et toutes les autres opérations semblables, peuvent sembler pénibles aux êtres indolents, sans élévation d'âme, faibles ou pervers, entre lesquels Epicure s'est rangé, en parlant des Dieux comme il l'a fait; mais pour des hommes vertueux, pleins de force et d'intelligence, épris de l'amour de la sagesse, tels que doivent être des philosophes; à plus forte raison pour des Dieux, non-seulement ces occupations n'ont rien de pénible ni de rebutant; mais elles sont les plus délicieuses et les plus désirées de toutes. Pour eux, l'insouciance, les raisons dilatoires, lorsqu'il s'agit de faire le bien, sont une ignominie. Le poète le déclare dans les avis qu'il nous donne: « Ne rien renvoyer au lendemain, » et dans les menaces qu'il nous adresse: « Toujours l'homme qui diffère son ouvrage, lutte avec l'adversité (a). » Le prophète nous donne un enseignement encore plus solennel, en disant que les œuvres inspirées par la vertu, sont dignes de Dieu, et que celui qui les néglige doit être repoussé. « Maudit soit celui qui s'acquiesce négligemment des œuvres du Seigneur (b). Il est bien vrai que celui qui n'a point acquis l'instruction d'un art quelconque, et qui n'a point l'habitude du travail, éprouve de la peine dans ses premiers essais; mais ceux qui ont fait des progrès dans la science, et à plus forte raison ceux qui sont parvenus à la perfection du savoir, mettant avec aisance la dernière main aux travaux qu'ils entreprennent, en sont remplis de joie et préféreraient de beaucoup persévérer dans leur habitude d'études et d'excellents ouvrages, à posséder tous les biens du monde.

« Démocrite, à ce qu'on assure, disait qu'il aimait mieux découvrir une cause des effets naturels que de posséder le royaume de Perse. Et cependant, partant d'une supposition erronée et

(a) Hésiode. Les jours et les œuvres. v. 410. — (b) Jérémie 48, 10.

d'un principe imaginaire, n'attribuant qu'au hasard la cause des êtres que le hasard ne saurait produire, ne voyant pas le fondement et la nécessité universelle de la nature où ils sont, il était convaincu que la plus grande sagesse consistait à avoir imaginé le concours fortuit d'atomes dépourvus de prudence et de jugement, il établissait la fortune pour souveraine et reine de tout ce qui existe, même des essences divines, en montrant que rien ne se faisait que par elle ; et cependant il voulait la bannir, cette fortune, du commerce des hommes et de la vie commune, et traitait d'insensés tous ses adorateurs. Voici en quels termes il débute dans son livre des conseils :

« Les hommes (84) se sont fait une idole de la fortune pour se cacher leur propre déraison : la prudence étant en effet l'ennemi naturel de la fortune, ils veulent que ce soit le plus cruel adversaire de la prudence qui gouverne le monde : ils font bien plus : ils voudraient la renverser de fond en comble et la faire disparaître, pour lui substituer sa rivale. Ce n'est pas en effet l'heureuse prudence qu'ils préconisent ; mais c'est la fortune comme si elle était la plus haute prudence (85).

« Les hommes qui président aux travaux essentiels à l'humanité se font gloire des secours qu'ils apportent à leurs semblables, et veulent des éloges et des honneurs en échange des efforts qu'ils font pour eux, tant ceux qui pourvoient à leur subsistance, que ceux qui dirigent les navires, que les médecins et les politiques. Que dis-je ? Les philosophes mêmes, dont l'unique occupation est d'éclairer et d'instruire, partagent ce sentiment d'orgueil. Quoi, Epicure et Démocrite oseront-ils dire qu'ils supportent avec peine les études de la philosophie, tandis qu'il n'est pas de jouissances qu'ils lui préférassent ? Car encore qu'ils pensent que la volupté est le bien suprême, cependant ils auraient honte d'avouer que la philosophie n'a pas pour eux infiniment plus de charme. Quant aux Dieux que les poètes célèbrent, comme répandant les bienfaits, (θεοὶ ἑλεεινοὶ) ces philosophes les tournent en ridicule avec une apparence de respect, en disant qu'ils ne peuvent nous concéder aucuns biens, parce qu'ils y sont étrangers. Quelle preuve nous donnent-ils pour admettre qu'il y ait des Dieux, du moment où ils ne les voient, ni se montrer eux-mêmes, ni se manifester par

les œuvres? Comme ceux qui, frappés d'admiration à la vue du soleil et de la lune, disaient qu'ils sont nommés θεοὶ (Dieux) parce qu'ils courent (ἐκ τῶ θεῶν), ou comme ceux qui font remonter le nom de Dieux au verbe θεῖναι dans le sens de faire (86): c'est à cause de cela, en effet, que le créateur et l'ordonnateur du monde est le seul Dieu (Θεός); ils ne leur attribuent ni gouvernement du monde, ni jugement des hommes, ni le droit de les grâcier: ce qui nous les fait adorer, par le double mobile de la crainte et de la reconnaissance. Est-ce qu'Epicure en élevant la tête au-dessus des bornes de l'univers, ayant dépassé l'enceinte du ciel, ou bien se glissant furtivement à travers des ouvertures cachées au reste des humains, a vu seul, les Dieux dans le vide, pour venir nous peindre la délicieuse béatitude où il les dit plongés, et pour que de là, enflammé d'un vif désir de la volupté et de celui d'imiter cette quiétude dont on jouit dans le vide, il appelle tous les hommes à la participation de cette béatitude, en les engageant à se rendre semblables aux Dieux; préparant pour la salle du festin de délices, où il les convie, non le Ciel ou l'Olympe, comme les poètes, mais le vide; recueillant des atomes, l'ambrosie, qu'il leur sert, et tirant des mêmes, le nectar, qu'il leur verse? Cependant, tout en écrivant contre les Dieux qui ne sont rien pour nous, il ne cesse d'insérer dans ses livres les formules usitées d'invocation et de serments, disant: oui par Jupiter: non par Jupiter: il conjure par les jurements les plus redoutables et au nom des Dieux, les premiers venus de ses auditeurs, de le croire, comme s'ils avaient lieu de craindre ces Dieux, ou s'ils pouvaient redouter les suites d'un parjure; comme si, en voulant rattacher ses paroles à un principe solide, il nous donnait autre chose que le vide, le mensonge, le néant et l'absence de toute raison. Ses paroles n'ont pas plus de valeur que s'il crachait, que s'il tournait la tête, que s'il agitait sa main. L'usage qu'il fait du nom Dieux, n'est qu'une hypocrisie vaine et dépourvue de sens. Il est évident qu'après la mort de Socrate, frappé de la terreur que lui causaient les Athéniens, et pour ne pas paraître ce qu'il était réellement, c'est-à-dire athée; à la manière des jongleurs, il a tracé une peinture imaginaire et vide, de Dieux qui ne sauraient être: il n'a pas dirigé les regards de son esprit

vers le ciel, pour entendre cette voix si retentissante, descendue d'en haut, à laquelle a rendu témoignage l'auditeur attentif qui a dit : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et le firmament annonce l'œuvre de ses mains (a). » Sa méditation ne s'est pas dirigée non plus sur la terre qu'il foule ; car il y aurait appris « qu'elle est remplie de la miséricorde du Seigneur (b), que la terre et tout ce qu'elle renferme sont sa possession (c). »

On y lit encore :

« Le Seigneur a regardé la terre, et l'a remplie de ses biens : la vie répandue dans tous les animaux en couvre la surface (d). » Qu'ils étudient en effet cette multitude et cette variété infinie d'animaux qui l'habitent : ceux qui se meuvent sur les parties solides, ceux qui fendent les airs, ceux qui vivent dans les eaux ; et qu'ils reconnaissent combien est vraie la déclaration du maître, sur toute sa création, que tout ce qui fut créé par son commandement fut beau. »

Je n'ai fait qu'effleurer, pour ainsi dire, l'ouvrage infiniment plus étendu de l'évêque Denys notre contemporain, contre Epicure. Mais il est temps de passer à l'école d'Aristote et à la secte des philosophes stoïciens, puis, d'examiner le reste des opinions des célèbres physiciens, afin de compléter, auprès de ceux qui nous attaquent, notre justification de nous être éloignés d'eux.

## LIVRE QUINZIÈME.

### CHAPITRE I<sup>er</sup>.

PREMIÈRE PRÉFACE DANS LAQUELLE ON RÉSUME TOUT L'OUVRAGE.

Pour défendre et justifier notre séparation du polythéisme professé par toutes les nations, et pour prouver qu'en cela nous avons agi avec discernement, nous avons considéré qu'il

(a) Ps. 118. 1. — (b) Ps. 32. 5. — (c) Ps. 23. 1. — (d) Ecclesiastic. 16. 30.

était du plus haut intérêt d'ouvrir le livre de la *Préparation évangélique* par la réfutation de cette solennelle erreur ; nous avons donc consacré les trois premières divisions de cet ouvrage à son examen. Nous ne nous sommes pas bornés à y discuter les fables, telles que les enfants des poètes et des théologiens nous les ont transmises, lorsqu'ils mettent en scène leurs Dieux nationaux ; nous avons encore approfondi les graves et mystérieuses explications tirées de la nature universelle, qui sont l'œuvre de la noble philosophie, laquelle a rapporté au ciel et aux autres parties de l'univers ces mêmes fables ; encore que les théologiens eussent formellement interdit qu'on osât les traduire sous la forme d'emblèmes. On doit donc tenir pour constant, que les plus anciens de leurs théologiens n'ont rien connu de plus que les récits historiques que nous leur devons, et leurs témoignages ne se rapportent qu'aux seules fables. C'est d'accord avec leurs relations, et conséquemment avec ce qui vient d'être dit, que les mystères et les initiations ont été institués dans les villes et dans les campagnes, et que même encore aujourd'hui, on célèbre dans les hymnes et les cantiques que l'on chante en l'honneur des Dieux, leurs mariages, la procréation de leurs enfants, leurs afflictions, leurs enivrements, leurs voyages sans but, leurs amours, leurs colères, leurs infortunes et toutes les péripéties qu'ils ont endurées. Néanmoins, bien que surabondamment, j'ai mis en lumière les jactances théâtrales, les subtilités sophistiques des philosophes qui se sont efforcés de n'y voir qu'une exposition de la nature.

Dans les trois livres qui suivent immédiatement les trois premiers, j'ai mis à nu le prestige qui s'est attaché aux oracles qui ont eu tant de retentissement, et j'ai combattu le préjugé répandu dans le peuple en faveur du destin. J'ai employé pour cela les arguments les plus lucides (1), dont le mérite ne m'appartient pas seulement ; ils sont pour la plupart empruntés aux philosophes Grecs dont j'ai cité les propres paroles. Passant de là aux livres des Hébreux, j'ai fait voir dans un nombre égal de sections les fondements de leurs dogmes, et la vérité de leur histoire, confirmée par le témoignage des Grecs eux-mêmes (2). Ensuite, j'ai produit au grand jour la manière dont

les Grecs avaient généralement profité des inventions des Barbares, sans qu'aucune, qui fût digne de quelque estime, eût jamais pris naissance sur leur sol. A cet effet, j'ai opposé les temps où ont vécu les plus fameux des Grecs, aux époques qui ont vu fleurir les prophètes des Hébreux.

Dans les trois livres qui ont succédé, j'ai fait voir l'accord qui règne entre les opinions des philosophes les mieux famés de la Grèce et celles des Hébreux, citant toujours en témoignage les paroles de ces philosophes. Néanmoins, j'ai dû constater dans le livre qui précède celui-ci, les divergences d'opinions non-seulement des philosophes avec nous; mais celles qui régnaient entre eux, et combien de fois les disciples ont été les premiers à ruiner les systèmes de leurs maîtres. Dans tout cet ouvrage, je crois avoir fait voir, à ceux qui le liront, l'impartialité de jugement la plus entière; ayant remis, pour ainsi dire, aux faits le soin de démontrer que ce n'est pas sans réflexion, mais d'après les raisonnements les mieux établis et les plus concluants, que nous avons donné la préférence à l'ancien culte et à l'ancienne philosophie des Hébreux sur le culte et la philosophie des Grecs : raisonnements qui sont tous appuyés sur les textes mêmes des auteurs Grecs que j'ai invoqués. Je suis maintenant parvenu au quinzième et dernier livre de toute cette composition, dans lequel il me reste à parcourir, et à faire ressortir les dernières doctrines de cette noble philosophie des Grecs, pour en montrer, à tous les regards, l'inanité dans toute son étendue, et pour faire bien comprendre que si nous avons cessé de partager les opinions de ces philosophes, ce n'est pas par l'ignorance de ce qui devait nous les faire admirer, mais par le peu d'estime d'une étude aussi vaine : ce qui nous a portés à consacrer notre existence à la pratique des plus sublimes vertus. Ayant donc imprimé le sceau de la vérité à ce dernier travail, nous aurons, avec la grâce de Dieu, accompli le *Traité de la Préparation évangélique*. Passant de là à l'œuvre plus parfaite de la *Démonstration* de ce même évangile, j'aborderai la seconde partie de l'accusation dirigée contre nous, comme annexe de cette première. On nous reproche donc, puisque nous donnions la préférence aux oracles des Hébreux sur ceux de la patrie, de n'avoir pas pris pour règle de conduite l'imi-

tation entière des rites hébraïques. Voilà ce qu'après la conclusion du présent écrit, nous nous efforcerons de traiter avec l'aide de Dieu, et nous pensons qu'en rapprochant les deux parties distinctes de ce travail, on y trouvera l'ensemble d'une même conception, qui les relie, pour ne former qu'un tout parfait. Mais revenons au sujet qui nous occupe maintenant.

Après avoir fait comprendre dans les sections précédentes, que la philosophie de Platon est tantôt en harmonie avec les livres des Hébreux, et tantôt en diffère, (en quoi l'on a fait voir que parfois elle se contredisait elle-même), nous avons passé à l'examen des philosophes appelés physiciens, de là à celui de la succession de l'école platonicienne, à Xénophane, à Parménide et à Pyrrhon, enfin, à tous ceux qui ont fait de la réticence (*ἔποχῃ*) le principe de leur philosophie; puis ensuite à tous ceux dont le livre précédent avait condamné les sentiments, comme contraires aux dogmes des Hébreux, à ceux de Platon, enfin à la vérité même, et comme s'attaquant et se blessant eux-mêmes, par leurs propres armes. Il est temps de lever nos regards vers l'orgueil d'Aristote et des Stoïciens, de les contempler du haut du théâtre où ils brillent, de même que toute la physique de ces philosophes qui veulent nous imposer en fronçant le sourcil; afin de nous instruire tant de ces hautes pensées dont ils tirent vanité, que de la réfutation qu'en ont faite leurs propres compatriotes. C'est ainsi que nous nous laverons, de la manière la plus légitime, des imputations calomnieuses qu'on nous adresse, pour avoir déserté leurs écoles, et nous prouverons que ce n'est pas par ignorance de leurs merveilleux enseignements que nous l'avons fait; mais que c'est au contraire par un jugement très-sain et après un examen approfondi, que nous avons préféré le culte religieux et la vérité philosophique de ceux qu'on nomme Barbares, à toutes les sciences helléniques. Je commencerai par Aristote, que d'autres philosophes ont calomnié pour sa vie privée; et dans le nombre il en est de très-illustres. Mais comme il ne me plaît pas d'entendre calomnier cet homme sur de simples oui-dires, par ses propres compatriotes, je préfère citer pour sa justification ce qui a été écrit en sa faveur par Aristoclès le péripatéticien (3), dans le septième livre de son histoire de la philosophie.

## CHAPITRE II.

TIRÉ D'ARISTOTÈS LE PÉRIPATÉTIEN SUR ARISTOTE ET SUR CE QU'ON EN  
RACONTE. PRIS DANS SON 7<sup>e</sup> LIVRE DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

« Comment est-il donc possible, comme le dit Epicure dans sa lettre sur les genres de vie, qu'étant jeune il eût mangé toute sa fortune patrimoniale ; qu'ensuite il eût été poussé à se faire soldat ; que, s'étant lâchement conduit dans cette carrière, il se soit réfugié chez un marchand de drogues ; qu'enfin, Platon ayant ouvert son école à tous ceux qui se présentaient, il s'y soit précipité (4) ? Comment admettre avec Timée le Tauroménitain, qui le rapporte dans son histoire, que, déjà d'un certain âge, il (5) fermait les portes et les volets de la maison d'un médecin obscur ? Qui pourrait croire à ce qu'en rapporte Aristoxène le musicien, dans la vie de Platon ? Il dit que, pendant les voyages et les absences de Platon, certains personnages étrangers avaient élevé et arrangé un lieu de promenade philosophique, en rivalité avec le sien ; et quelques auteurs prétendent que c'est Aristote qu'Aristoxène a voulu faire entendre : lui qui jamais n'a parlé qu'avantageusement d'Aristote. Quant aux mémoires qu'a composés Alexinus, de la secte des disputeurs (6), on ne peut y voir qu'un écrivain complètement ridicule, lorsqu'il avance qu'Alexandre, dans son enfance, témoignait le plus grand mépris pour les leçons d'Aristote, en faisant le plus grand cas de Nicagore, surnommé Hermès. Euboulides ment effrontément dans le livre qu'il a écrit contre Aristote, en citant des vers misérables par leur mauvais goût, comme étant l'œuvre d'autres que lui, sur le mariage d'Aristote et sur l'intimité qui existait entre lui et Hermias, ensuite disant qu'il était tombé dans la disgrâce de Philippe, qu'il n'avait pas assisté aux derniers moments de Platon, qu'il avait cherché à détruire ses ouvrages. Que dirons-nous de l'accusation de Démocharès contre les philosophes (7) ? Car ce n'est pas Aristote seulement, mais tous les autres philosophes qu'il injurie. En examinant ses calomnies, il est impossible de ne pas dire qu'il extravague, car il dit qu'on a surpris des lettres

d'Aristote contre la république d'Athènes ; qu'il avait livré Stagire, sa patrie, aux Macédoniens ; que, lorsque Olynthe fut rasée, il avait indiqué à Philippe, qui faisait vendre les dépouilles des Olynthiens, quels étaient les plus riches d'entre eux. Céphiosodote (8), disciple d'Isocrate, a aussi inventé de stupides calomnies contre lui : savoir, qu'il était efféminé et aimant la bonne chère, et autres choses semblables. Mais ce qui excède en démence (9) tout ce qu'on a pu dire, ce sont les imputations de Lycon, qui s'intitule Pythagoricien. Il dit qu'Aristote offrit aux mânes de sa femme un sacrifice tel que celui que les Athéniens offrent à Cérès ; qu'il prenait des bains d'huile tiède qu'il vendait après s'en être servi ; que, lorsqu'il se rendit à Chalcis, les douaniers trouvèrent, dans le vaisseau (qui le portait), soixante-quinze fioles d'airain. Tels sont, je crois, à peu près tous les premiers diffamateurs d'Aristote, qui furent ses contemporains ou vécurent peu d'années après lui. Ce sont tous des sophistes, des querelleurs, des rhéteurs dont les noms et les livres sont morts avant eux-mêmes. Je dois entièrement laisser de côté ceux venus depuis, qui n'ont fait que répéter ce qu'avaient dit leurs devanciers, et bien plus encore, ceux qui, n'ayant pas lu leurs écrits, ont parlé d'eux-mêmes. Tels sont les écrivains qui ont porté au nombre de trois cents, les fioles, dont personne, excepté Lycon, entre les hommes de son temps, n'a fait mention. Or celui-ci, comme je viens de le faire voir, dit qu'on n'en trouva que soixante-quinze. Cependant, ce n'est pas d'après le temps seulement ni le caractère des accusateurs qu'il est facile de prouver la fausseté de ces accusations, mais ce sera surtout d'après le peu d'accord qui règne entre les griefs imputés à Aristote, dont chacun a son auteur particulier ; tandis que si l'un de ces faits eût été véritable, ce n'est pas une fois, mais dix mille fois, qu'il aurait dû périr. Il est évident qu'Aristote a eu le sort d'un grand nombre d'autres, à cause de son attachement aux rois, à cause de sa supériorité comme philosophe : il a été en butte à l'envie des sophistes. Or, les hommes équitables ne doivent pas donner uniquement attention à ceux qui l'ont dénigré, mais aussi à ceux qui l'ont loué et se le sont proposé pour modèle ; car ces derniers se trouveront en nombre infiniment supérieur et d'un caractère

beaucoup plus recommandable. Il y a telles de ces accusations dont la supposition est évidente, parmi lesquelles deux surtout paraissent avoir obtenu du crédit : l'une, celle qui concerne le mariage qu'il aurait contracté avec Pythiade (10), sœur naturelle d'Hermias et sa fille adoptive : ce qu'il aurait fait par flatterie ; et ce qui a servi de thème à l'épigramme lancée contre lui par Théocrite de Chio (11) :

« Aristote, à la tête vide, a élevé ce tombeau vide à la mémoire d'Hermias l'eunuque et l'esclave d'Euboulos. C'est celui dont le ventre famélique lui a fait préférer pour demeure, les égouts d'un sale bourbier aux ombrages de l'académie.

« L'autre est l'accusation d'ingratitude envers Platon.

Quant à Hermias et à l'amitié que lui portait Aristote, beaucoup d'auteurs en ont écrit, entre autres, Apellicon (12) ; et quiconque lira ses ouvrages, cessera bientôt de calomnier ces hommes.

J'en viens au mariage de Pythiade. Sa justification complète résulte des lettres du philosophe à Antipatre : en effet, après la mort d'Hermias, par l'attachement qu'il portait à sa mémoire, Aristote épousa cette personne pleine de vertus et de sagesse, et victime de l'adversité sous laquelle son frère avait succombé. »

Il dit plus bas : « Après la mort de Pythiade, sœur d'Hermias, Aristote épousa Epyllide de Stagire, qui lui donna un fils du nom de Nicomaque : ayant perdu son père, il fut, dit-on, élevé par Théophraste, et mourut jeune encore dans un combat. »

Je terminerai ici les extraits du livre d'Aristoclès. Il est temps d'en venir à l'examen de la philosophie dogmatique d'Aristote.

### CHAPITRE III.

DES DOGMES D'ARISTOTE. EN QUOI ILS DIFFÈRENT DE CEUX DES HÉBREUX ET DE PLATON SUR LA QUESTION DU BIEN FINAL.

Le terme de la bonne vie, suivant Moïse et les prophètes hébreux, consiste dans la connaissance et l'amour du Dieu uni-

versel, qui dans leur opinion, s'acquièrent par les pratiques de la piété : or, la véritable piété, telle qu'ils l'enseignent, a pour effet de nous rendre agréables à Dieu, en possédant toutes les vertus. C'est la seule cause qui fait que tous les biens ne se trouvent qu'en Dieu, et qu'il se réserve le droit de les répandre sur ceux qui l'aiment. Platon a professé des doctrines tout à fait d'accord avec celles-ci, en déclarant qu'on ne trouverait de bonheur que dans la vertu. Aristote, au contraire, soutient que nul ne saurait être heureux qu'autant que son corps étant dans un état de bien-être, y joindrait l'abondance des biens extérieurs, sans lesquels la vertu ne lui servirait à rien. C'est contre cette doctrine que les disciples de Platon se sont élevés, et les citations suivantes vous feront comprendre par quels raisonnements ils l'ont combattue, la traitant d'opinion erronée.

---

#### CHAPITRE IV.

D'ATTICUS LE PLATONICIEN CONTRE ARISTOTE, EN CE QU'IL DIFFÈRE DE MOÏSE ET DE PLATON SUR LA QUESTION DU BIEN FINAL (13).

« Toute la philosophie, de l'aveu unanime des philosophes, se proposant de procurer le bonheur aux hommes, se divise en trois parties, d'après la division naturelle des choses : or, le péripatéticien paraîtra si éloigné d'enseigner les mêmes doctrines que Platon à cet égard, que, de tous les nombreux philosophes qui diffèrent de Platon, aucun ne me semble en différer autant que lui. La première séparation entre eux a lieu dans la question la plus générale, la plus vaste, la plus fondamentale : celle qui a pour objet de donner la mesure du bonheur. En effet, le péripatéticien nie que la vertu seule en soit une cause suffisante ; mais rabaissant la dignité et la puissance de la vertu, il se persuade qu'elle a besoin du concours de la fortune, afin d'offrir un vrai bonheur ; au lieu qu'abandonnée à elle-même, il lui reproche de ne pouvoir faire parvenir à la félicité. Ce n'est pas ici le lieu de faire voir tout ce qu'une semblable proposition a d'abject et de monstrueux,

ainsi que beaucoup d'autres qu'il a proférées; mais je crois qu'il en résulte clairement que, comme il n'y a ni parité ni analogie entre Platon et Aristote, quant au but de la philosophie et à la définition du bonheur; puisque l'un s'écrie, à chaque occasion et à haute voix, que le plus juste est le plus heureux; tandis que l'autre ne fait suivre la vertu par le bonheur, qu'autant que la naissance, la beauté et les autres choses pareilles l'accompagnent.

« Il allait à la guerre chargé d'or comme une jeune fille (a); » Il en résulte, dis-je, une divergence dans le but et dans la philosophie qui y conduit. Aristote ne marchant que par un chemin qui doit aboutir à un terme bas et mesquin, il ne se peut qu'il arrive vers un but placé sur une élévation.

« Voyez-vous où est cette roche élevée, escarpée et effrayante, c'est là que se repose l'oiseau qui se fie sur la légèreté de ses plumes (14).

« Il est impossible d'arriver sur ce sommet élevé à cet autre animal au museau pointu, à l'esprit artificieux.

« Pour que le renard puisse se mesurer avec les jeunes aiglons, il faut, ou que par un sort funeste, privés de leurs parents, ceux-ci aient été entraînés sur la terre, ou que s'étant enduit des plumes légères que la nature lui refuse, il se soit guindé, par leuraide, avec effort, de son humble tanière vers la roche escarpée. Mais tant que chacun des deux conserve le rang qui lui est attribué par la nature, il ne saurait y avoir de communauté entre les animaux terrestres et les nourrissons du ciel. »

Après quelques autres phrases il continue :

« Les choses étant ainsi, tandis que Platon s'est efforcé d'exalter les âmes des jeunes gens vers les régions sublimes où réside la divinité, et de la sorte, de leur faire contracter une alliance intime avec la vertu et le vrai beau, en les engageant à mépriser tout le reste; viens nous montrer, ô Péripatéticien, en quels termes tu nous enseignes les mêmes vérités? comment mèneras-tu au même but les amis de Platon? où puiseras-tu une élévation de langage comparable à celle de cette

(a) Homère, Iliade, B. v. 872.

école, pour qu'avec l'audace des Aloades, tu tentes de trouver le chemin du ciel? Ceux-ci espérèrent pouvoir y parvenir en entassant montagne sur montagne : Platon nous a appris au contraire qu'on ne pouvait y parvenir que par le retranchement de toute préoccupation des intérêts humains. Quel nouveau secours viens-tu présenter à la jeunesse pour la même entreprise? Quel est le langage qui nous mène à la vertu? dans quels écrits d'Aristote l'as-tu trouvé, ou dans quel ouvrage de l'un de ses disciples? Mens si tu le veux, j'y consens; pourvu que tu nous donnes quelque chose d'élevé. Mais si je ne saurais m'en citer aucun, il n'est pas un seul des chefs de cette secte qui t'y autorise. Les œuvres d'Aristote qui peuvent se rattacher à cette question, sont intitulées *Morales à Eudémus*, à *Nicomaque* et *Grandes morales* : eh bien, on n'y découvre que des sentiments mesquins, bas, de la dernière trivialité, sur la vertu, et tels qu'en pourraient exprimer un prolétaire sans éducation, le plus jeune enfant, une simple femme. Cependant ce diadème, si j'ose ainsi parler, ce sceptre royal que Jupiter a donné à la vertu et que rien ne peut lui ravir; car ce que Jupiter a accordé du mouvement de sa tête est irrévocable (a); voilà ce qu'ils veulent lui enlever. Ils ne lui concèdent pas le droit de faire des heureux : ils la mettent sur le même rang que la richesse, la gloire, la noblesse, la santé, la beauté, et tout ce qui s'allie avec le vice; en sorte qu'aucune de ces choses, possédée sans la vertu, n'est suffisante pour rendre heureux celui qui la possède; mais également la vertu seule, sans toutes ces choses, ne serait pas capable d'assurer la félicité de celui qui l'aurait. N'est-ce pas là anéantir ou réduire au plus bas, la dignité de la vertu?

« Assurément.

« Néanmoins, ils prétendent élever la vertu au-dessus de tous les autres biens.

« Comment cela ?

« Ils disent aussi que la santé est préférable à la richesse. Mais toutes ces choses ont cette imperfection commune de ne pouvoir ni l'une ni l'autre conférer le bonheur, si elles ne s'ap-

(a) Homère. *Iliad.* A. v. 533.

puient l'une sur l'autre. Lorsque l'un des professeurs de ces dogmes et de cette secte vient à enseigner celui qui cherche dans son âme tout le bonheur réservé à l'humanité, il lui dit : « L'homme heureux ne saurait monter sur la roue des supplicés : celui qui éprouve toutes les adversités de la famille de Priam ne saurait passer pour être en jouissance du bonheur suprême (a). » Or, il n'est pas improbable que l'homme le plus vertueux ait à lutter contre de semblables adversités ; ils en tirent donc cette conséquence que la félicité peut n'être pas du tout associée à la vertu, et que si elle s'y unit quelquefois, cette union n'est pas indissoluble.

« Le vent jette à terre les feuilles qui ornent la forêt ; mais la forêt en repousse de nouvelles. Telle est la génération des hommes : l'une finit, l'autre commence (b). »

« Mais, ô poète, ton exemple est bien petit et bien timide ; car, avant que la saison du printemps ne revienne, il s'écoule un long temps, pendant lequel aucun changement ne s'opère ; au lieu que si tu veux caractériser exactement la mobilité, la caducité de la race humaine, compare-lui la félicité d'Aristote. Elle pousse et se dessèche bien plus rapidement que les feuilles : elle n'attend pas la révolution annuelle ; mais dans la même année, dans le même mois, que dis-je, dans le même jour et à la même heure, elle naît et périt. Beaucoup de choses périssent, et parmi elles tout ce qui vient de la fortune : tels sont les dérangements dans la santé du corps, qui sont infinis, la pauvreté, le déshonneur, et tout ce qui est pareil : choses pour lesquelles les secours de la vertu qui s'y unit, sont impuissants ou insuffisants. Elle est, en effet, sans moyen pour éloigner l'adversité et pour conserver la prospérité. Or, quel est le philosophe, élevé dans ces doctrines et s'y complaisant, qui pourra les associer aux leçons de Platon, et qui pourra confirmer les autres dans les sentiments qu'elles inspirent ? Il est de toute impossibilité qu'en prenant de là son point de départ, on puisse jamais se pénétrer des dogmes herculéens ou divins de Platon : savoir, que la vertu est donc

(a) *Morales à Nicomaque*, l. 4, c. 11. — (b) *Homère. Illiad. Z. v. 147.*

d'une solidité et d'une beauté inaltérables; qu'il ne lui manque rien pour donner le bonheur; qu'aucune chose ne saurait le lui enlever; que, quand même la pauvreté, la maladie, l'infamie, la poix brûlante, la potence, et toutes les calamités tragiques viendraient l'assaillir, toujours l'homme juste sera heureux. Cette philosophie, semblable au héraut qui, dans les jeux gymniques, proclame l'athlète vainqueur, crie à haute voix que l'homme le plus juste est le plus heureux, parce qu'il cueille le fruit de la félicité sur l'arbre de la justice. Divise autant que tu le voudras, et subdivise les biens, les distinguant en triples, quadruples, multiples; tout cela ne fait rien à notre affaire, et jamais, par toutes ces divisions, tu ne nous ramèneras à Platon. Qu'importe, en effet, si, comme tu le dis, tels biens sont adorables, comme les Dieux, tels sont louables, comme les vertus, d'autres sont des moyens d'action, comme la richesse et la force, d'autres sont des secours, comme les traitements curatifs? Qu'importe si, en restreignant tes divisions, tu distingues les biens en deux classes, dont ceux-ci sont des fins, ceux-là ne sont point des fins; nommant fins ceux pour lesquels les autres nous servent, et non fins ceux qui ne sont reçus qu'en vue des premiers? Qu'importe de savoir si tels biens sont des biens dans l'acception la plus générale, et tels autres ne sont pas biens pour tous; que les uns sont des biens de l'âme, les autres des biens du corps, les troisièmes des biens extérieurs; ou encore que tels biens sont des moyens de puissance, que tels sont des positions (*διαθέσεις*), ou des habitudes *ἔξεις*; les uns, dus à la situation ou à la nature intime ou sont des énergies, les autres sont des fins, d'autres, des matières, d'autres, des instruments? A quoi est-il utile d'apprendre à diviser le bien sous la décuple section des dix catégories? En quoi cela nous donnera-t-il la pénétration des pensées de Platon? Tant que, soit par homonymie ou comme tu voudras, en appelant bien ce qui tient à la vertu, tu iras chercher toutes les autres choses, comme nécessaires à la félicité, dépouillant la vertu de la capacité de faire des heureux (Platon ne recherche les autres choses que par surcroît, plaçant le complément du bonheur dans la seule vertu); il ne pourra rien y avoir de commun entre vous, et tu devras faire usage de tout autre langage que celui de Platon.

« De même qu'il n'y a point d'alliance jurée possible entre les lions et les hommes ; de même que les loups et les agneaux n'auront jamais un sentiment pareil (a). »

« De même, entre Platon et Aristote, il n'y aura jamais d'unanimité sur la question capitale et fondamentale du bonheur. Et si l'on ne doit pas ajouter qu'ils sont toujours animés de mauvais sentiments l'un contre l'autre, il n'en est pas moins vrai qu'ils enseignent les dogmes les plus opposés sur cette matière. »

## CHAPITRE V.

DU MÊME, RELATIVEMENT AU DISSENTIMENT QUI RÉGNE ENTRE ARISTOTE, D'UNE PART, MOÏSE ET PLATON DE L'AUTRE, SUR LA QUESTION DE LA PROVIDENCE.

Voici encore de nouveau Moÿse et les prophètes des Hébreux qui sont unanimes avec Platon sur la question de la Providence, dont ils reconnaissent l'action judicieuse sur l'ensemble de l'univers, tandis qu'Aristote borne à la lune l'influence de la divinité ; excluant toutes les autres parties du monde de l'administration de Dieu. Voici en quels termes cette opinion est combattue par le même écrivain.

« Parmi les causes qui peuvent nous procurer le bonheur, la plus importante et la pensée capitale, réside dans la persuasion qu'il existe une Providence ; ce qui contribue le plus à la correction des hommes dans leur manière de vivre, si nous savons le reconnaître. « La race des hommes mortels doit-elle gravir cette forteresse sublime, par la justice, ou par les voies tortueuses de la fraude (15). »

« Platon rattache tout à Dieu, comme il en fait tout dériver : il dit qu'ayant en lui le commencement, le milieu et la fin de toutes choses, il marche sans dévier à son but, tout

(a) Homère. *Iliad.* XXII. 262.

en décrivant un cercle; il dit aussi qu'il est bon, et qu'un être bon ne conçoit d'envie contre qui que ce soit, ni pour aucune raison. Les choses qui sont en dehors de lui il les fait autant bonnes qu'il est possible, les tirant du désordre pour les replacer dans l'ordre. Après avoir pris soin des premières, ayant tout disposé comme il le pouvait, il s'est également occupé des hommes. »

Atticus, après quelques autres réflexions, reprend :

« Tel était Platon; mais celui qui s'est débarrassé de cette nature divine, soit dans l'avenir, en retranchant l'espérance de l'âme, soit pour le présent, en écartant toute intervention des êtres supérieurs, quelle conformité de sentiment peut-il avoir avec Platon; ou comment pourra-t-il donner du poids à ses paroles, en exhortant à croire ce que veut Platon? C'est exactement l'inverse. Il ne peut paraître qu'aider et qu'encourager les hommes injustes. Tout homme, étant naturellement livré aux entraînements de l'humanité, s'il vient à mépriser les Dieux et qu'il ne croie à aucune relation avec eux; puisque, pendant sa vie, il habite une sphère qui leur est étrangère, et qu'avec la mort son existence s'anéantit, comment ne sera-t-il pas disposé à satisfaire tous ses désirs? Il ne lui sera pas impossible de concevoir la confiance que ses injustices resteront ignorées, s'il ne doit les céler qu'aux hommes. Il n'aura même aucune nécessité de chercher à les cacher, du moment où il sera assez puissant pour imposer à ceux qui les auraient découvertes; en sorte que méconnaître la Providence est une prédisposition à l'injustice. Et celui-là n'est-il pas vraiment plaisant qui, nous offrant la volupté comme un bien, nous mettant hors de crainte de la part des Dieux, croirait trouver ensuite moyen de nous préserver d'être injustes; comme pourrait faire un médecin qui négligerait de donner des soins à un malade encore vivant, et qui après sa mort essaierait d'inventer quelque mécanisme ingénieux, pour sauver son mort? Eh bien! le péripatéticien représente tout à fait ce médecin. En effet, la séduction pour la volupté n'est pas un aussi puissant entraînement à l'injustice, que l'incrédulité à la Providence divine peut l'être.

« Quoi, me répondra-t-on, mettez-vous sur le même rang Aristote et Epicure ?

« Absolument, au moins, sur ce point. Quelle différence, en effet, peut exister, pour nous, de bannir la divinité de l'univers et de ne lui laisser aucune communication avec nous ; ou bien de restreindre les Dieux dans cet univers, de manière à les isoler de toutes les choses qui se passent sur la terre ? Dans un cas comme dans l'autre, l'incurie des Dieux envers les hommes est la même, et l'absence de crainte chez les hommes injustes est égale. Lorsque les Dieux demeurent au ciel, quel avantage en tirons-nous ? Tout au plus celui commun aux animaux irraisonnables et aux substances inanimées. Mais dans le système d'Epicure, le même secours est offert aux hommes de la part des Dieux, car ils disent que les émanations les plus favorables sont, pour ceux qui y participent, une cause de grands biens. On doit donc justement refuser à l'un comme à l'autre, toute préférence sur la question de la Providence. Car si les choses sont comme le veut Epicure, la notion de Providence est totalement annihilée, encore que, suivant lui, les Dieux aient tout le soin possible de se procurer les biens qui tournent à leur conservation. Elle l'est également dans le système d'Aristote, bien que le ciel et tout ce qui en dépend soit soumis à une administration d'ordre et d'économie. Nous demandons, nous, une Providence qui s'occupe de nous, à laquelle ne saurait accéder celui qui n'accorde de durée à perpétuité, ni aux démons, ni aux héros, ni, en un mot, aux âmes. A mon jugement, Epicure me semble avoir mis plus de pudeur dans ce qu'il dit : ne pouvant s'empêcher de croire que, si les Dieux entraient en commerce avec nous, ils ne pourraient jamais s'abstenir des soins à prendre des hommes, il les a relégués comme dans un autre monde ; il leur a assigné une demeure hors de l'univers que nous habitons, excusant leur inhumanité, par leur séparation et leur insociabilité absolue avec nous. Au lieu que notre minutieux observateur de toute la nature, ce laborieux scrutateur des choses divines, en plaçant, comme il l'a fait, les destinées humaines sous les regards des Dieux, il les a laissées sans direction et sans surveillance, conduites par une certaine nature et non par la raison divine ; en sorte que, raisonnablement parlant, il ne saurait échapper à ce re-

proche qu'on a déjà fulminé contre Epicure ; que ce n'est pas par conviction, mais par crainte de la part des hommes, qu'il a concédé une toute petite place aux Dieux dans cet univers, comme on les montre dans une action théâtrale. Et la preuve qu'ils donnent de sa pensée intime, c'est qu'il a ôté aux Dieux toute action sur nous ; ce qui seulement pouvait nous donner une croyance fondée en justice, qu'il y a des Dieux. Or, Aristote fait exactement la même chose ; car, ayant éloigné et confié à la seule vue, qui est un organe faible, lorsqu'il s'agit de discerner les objets placés à une aussi grande distance, tous nos motifs de croyance, on peut presque dire que ce n'est que par bienséance qu'il a admis les Dieux. Ne les mettant pas tout à fait en dehors de l'univers, et cependant ne les rapprochant pas des événements qui se passent sur la terre, il tombait dans la nécessité ou de se donner pour athée purement et simplement, ou de paraître trahir la cause des Dieux en y ajoutant foi ; puisqu'il les a bannis de toute relation avec les choses d'ici-bas. Je dis donc que celui qui a repoussé l'intervention des êtres meilleurs, par la seule raison d'insociabilité, a montré plus de respect pour eux, dans son incrédulité. »

Voici par quels raisonnements Atticus met en pièces la doctrine d'Aristote sur la Providence. Il ajoute d'autres attaques contre le même lorsqu'il refuse d'admettre que le monde ait eu un commencement.

---

## CHAPITRE VI.

DU MÊME CONTRE LE MÊME, LORSQUE CONTRAIREMENT AUX DOCTRINES DE MOÏSE ET DE PLATON, IL NIE QUE LE MONDE AIT EU UN COMMENCEMENT.

Moyse ayant dit affirmativement que le monde avait eu un commencement, et ayant préposé, à l'ensemble des choses, Dieu comme créateur et comme architecte, Platon a enseigné les mêmes choses dans sa philosophie. Cependant, Aristote

ayant pris une route contraire, il est de nouveau combattu à ce sujet par le même écrivain, dont voici les paroles :

« En portant ses regards sur l'origine de l'univers, Platon a d'abord pensé que le dogme de la Providence était de la plus haute importance et éminemment utile pour se rendre compte de tout le reste. Réfléchissant qu'une chose qui n'aurait point eu de commencement n'aurait besoin, pour obtenir la meilleure existence possible, ni de créateur, ni de surveillant; afin de ne pas priver l'univers de Providence, il lui a dénié toute notion d'éternité, dans son principe. Nous demandons excuse à ceux de notre école qui viendraient nous porter obstacle, en soutenant qu'à leur avis, dans l'opinion de Platon, le monde est éternel; car, en bonne justice, ils doivent nous pardonner, lorsqu'il s'agit de fixer les sentiments de Platon, si nous nous en rapportons de préférence à eux, aux expressions claires et précises que ce philosophe, grec de naissance, a adressées à ses auditeurs, grecs comme lui, dans ses dialogues. « S'emparant, dit-il, de tout ce qui était visible, non dans un état de tranquillité, mais dans une agitation tumultueuse et désordonnée, Dieu ramena à l'ordre ce qu'il avait trouvé en désordre, dans la pensée qu'il valait beaucoup mieux que les choses fussent ainsi (a). »

« Et pour prouver encore plus que ce n'est point symboliquement qu'il a admis la création, ni par le besoin d'être clair, il le montre dans le passage où il définit ce qu'il entend par le Père de toutes choses : après avoir terminé l'arrangement de l'univers, il s'adresse aux Dieux et leur dit : « Vous n'êtes absolument ni immortels ni indissolubles; néanmoins, vous ne serez jamais dissons; car telle est ma volonté suprême (b). »

« Cependant, comme je le disais, mon dissentiment avec ceux qui partagent nos doctrines intérieures et nos affections, ne peut se régler que d'une manière amicale, avec calme et douceur, de part et d'autre. Mais il semble qu'Aristote a su les gagner à ses opinions, n'ayant pas la force nécessaire pour tenir tête à l'accusation qu'il intente au dogme de la création; et cependant ne voulant pas infliger à Platon le blâme d'avoir été convaincu d'erreur. D'après notre manière d'entendre Pla-

(a) Timée, page 527. de Ficin. 30 de H. Et. Voir Supra, livre XI, chapitre 21. — (b) Timée, page 530. de Ficin 41. de H. Et.

ton, ce philosophe déclarant que le monde est l'œuvre la plus magnifique, exécutée par l'artiste le plus excellent, qui savait unir la puissance à la volonté créatrice; il dit que c'est par elle que Dieu a fait le monde qui *n'existait pas auparavant*, et que l'ayant fait, il voudra toujours le conserver intact; en sorte qu'il soit à la fois créé et impérissable. Telle est sa manière de voir. Or, quel est celui des péripatéticiens qui déclare la même chose? On doit d'abord observer à celui qui a pris leur défense, qu'il n'y a pas nécessité absolue, parce que quelque chose a pris naissance, qu'elle doive par cela se détruire un jour; ce n'en est pas une, non plus, parce qu'une chose ne doit pas périr, pour qu'elle n'ait pas eu de commencement; car on ne peut accorder que la même cause qui rend une chose impérissable, soit celle qui fait qu'elle existe de toute éternité; de même qu'on ne peut admettre comme inévitable, la destruction de tout ce qui a eu commencement d'existence. Quel secours pourrions-nous donc espérer de rencontrer dans Aristote à ce sujet, lorsque ce n'est pas accidentellement ni par conviction intime qu'il argumente, en cela; mais par un dessein bien arrêté d'être en opposition avec Platon? En plaçant dans la nécessité de périr tout ce qui a eu un commencement, en voulant que l'indestructibilité soit l'apanage exclusif d'une existence sans principe, il ne laisse plus à Dieu, comme puissance, le moyen de faire aucune espèce de bien: il dit positivement que ce qui n'a pas existé précédemment, ne pourrait jamais être; et il est si éloigné de venir à l'appui des opinions de Platon sur cette matière, qu'il a déjà séparés de sa doctrine, en les ébranlant par ses sophismes, quelques-uns des plus sincères admirateurs de ce philosophe: ne leur laissant pas la faculté de discerner que, d'après la nature même des choses (dans la supposition qu'on la concevrait sans le concours de la volonté et de la puissance divine), il n'est pas vrai que ce qui a commencé, ne saurait être impérissable; ni que ce qui ne devrait pas périr, fut impossible à créer. Cependant, lorsqu'on prépose à l'ensemble des êtres la plus parfaite de toutes les causes: celle qui procède de Dieu, doit on reconnaître que, sous un tel guide, elle puisse être inférieure à aucune autre de toutes les causes possibles? Il serait donc ridicule de penser que, parce que quelque chose a com-

mencé, par cette raison elle doit avoir une fin ; quand bien même Dieu ne voudrait pas qu'elle finit ; non plus que, parce que quelque chose n'a point eu de commencement, elle possède en elle une force qui doit l'empêcher de s'éteindre ; tandis que la volonté de Dieu serait enchaînée pour ne point maintenir indestructible une chose qui a commencé d'être. L'architecte aurait été capable de construire une maison qui n'existait pas ; le sculpteur aurait pu faire apparaître une statue qui n'avait point de réalité auparavant ; le charpentier de navire aurait disposé des matières brutes de manière à offrir un vaisseau à ceux qui le lui ont commandé ; chaque artiste, dans son art, lorsqu'il possède la dextérité qui en crée les produits, aurait le pouvoir qui fait sortir une œuvre quelconque du néant ; et le roi suprême de l'univers, l'artiste par excellence, n'aura pas une puissance égale à la puissance humaine ; et tout appel à l'existence de ce qui n'existe pas, lui sera interdit ! Non, nous ne pouvons pas l'admettre, pour peu que nous soyons capables de réfléchir sur la cause divine. Dieu est en état de faire et de vouloir tout ce qui est bien, car il est bon ; or, un être bon ne porte envie à qui que ce soit, pour quoi que ce soit (Platon) ; et il serait impuissant pour maintenir et préserver de la destruction ce qu'il aurait fait ! Mais les autres artistes ont cette double possibilité ; car non-seulement l'architecte et le constructeur de navires peuvent faire des vaisseaux neufs et des maisons neuves ; mais ils sont encore capables de restaurer les vaisseaux et les maisons que le temps a endommagés, en remplaçant les portions défectueuses. On doit donc accorder un pouvoir égal au Dieu de l'univers : ce qu'il peut faire d'ensemble, comment serait-il exclus de la faculté de le faire en détail ? A quoi bon des créations nouvelles, si le créateur ne pouvait conserver pour toujours les œuvres parfaites qu'il a créées ? Vouloir détruire ce qu'on a fait de bien, ne peut provenir que d'un créateur pervers, et il ne peut y avoir de chaîne plus forte pour le salut de ce qui a un principe d'existence, que la volonté de Dieu. Ne voyons-nous pas subsister pendant des temps infinis des choses qui ne procèdent que des efforts et de la volonté de l'homme, telles que les nations, les villes et les ouvrages de tout genre ; et cela sans une volonté supérieure

qui les maintienne ? Et ce qui participe à la sagesse de Dieu, ce qui a été créé par lui et à cause de lui, se dissipera, s'évanouira sous les yeux du Dieu qui l'a fait ! Mais quelle sera donc la cause qui violentera la sagesse divine ? Dira-t on que c'est la nécessité résultant de la création ? Mais cette nécessité a avoué sa défaite par la main de Dieu, du moment où elle s'est laissée soumettre à un ordre régulier. Quelle est hors de Dieu la cause qui puisse lutter contre Dieu ? Elle n'est ni ailleurs, ni dans les choses que Dieu a maîtrisées et réduites à l'ordre. Nous ne pourrions trouver de sa dignité de se laisser vaincre dans ces choses ; à moins de méconnaître tout à fait que nous discutons sur la puissance la plus irrésistible : celle de la divinité suprême. Nous craignons de passer pour avoir cédé à la chaleur de notre entraînement dans ce discours en faveur de la vérité ; toutefois ce que nous nous proposons de démontrer est toujours évident : savoir, que ceux qui ne reconnaissent pas au monde un commencement d'existence, ne sauraient être capables de donner des enseignements satisfaisants sur son existence *à priori*. »

Maintenant, nous allons citer un morceau du même auteur sur la cinquième essence introduite par Aristote.

---

## CHAPITRE VII.

DU MÊME CONTRE LE MÊME SUR LA CINQUIÈME ESSENCE SUPPOSÉE DES CORPS, DONT MOÏSE NI PLATON N'ONT POINT EU CONNAISSANCE.

« Quant à ce qu'on nomme éléments, qui sont les principes dont les corps sont formés, Platon cédant à l'évidence a admis, comme ceux qui l'ont précédé, qu'ils étaient au nombre de quatre, qui sont généralement avoués : le feu et la terre, l'air et l'eau ; du mélange et de la combinaison desquels sont issues toutes les choses qui existent. Aristote, à ce qu'il paraît, espérant l'emporter en pénétration sur tous les autres, s'il inventait quelque corps nouveau, a ajouté une cinquième essence aux quatre corps que nous venons de nommer. Mais en voulant se montrer magnifique et généreux envers la nature, il n'a

pas conçu que son observateur ne doit pas lui imposer des lois; mais qu'il doit en étudier la marche. Il est donc clair que le péripatéticien, loin de concourir à établir la preuve qu'il existe quatre premières natures de corps dont la philosophie platonicienne sent le besoin, est à peu près le seul qui, sur ce point, soit en contradiction avec elle. Ainsi, lorsque nous disons que tout corps est ou chaud ou froid, ou humide ou sec, ou mou ou dur, ou léger ou pesant, ou rare ou dense; c'est que nous avons découvert qu'il ne saurait exister d'autres corps que ceux qui participent aux quatre éléments. Ainsi un corps chaud est formé de feu et d'air; un corps froid, d'eau et de terre; un corps sec, de feu et de terre; un humide, d'eau et d'air; un mou, d'air et de feu; un dur, d'eau et de terre: s'il est léger et rare, il sera tel que le feu et l'air: pesant et dense, il sera tel que l'eau et la terre; enfin de toutes les autres propriétés simples, conçues dans les corps, on n'en peut découvrir aucune qui vienne d'un autre élément. Mais Aristote seul contredit cette vérité, en disant qu'il peut y avoir un corps qui ne participe à aucune de ces qualités: corps qui ne serait ni pesant, ni léger, ni mou, ni dur, point humide sans être sec; en un mot, un corps qui ne serait point corps; lui laissant le nom tout seul et lui enlevant toutes les qualités qui font les corps être ce qu'ils sont. Soit donc que nous nous laissions persuader par ce qu'il dit; alors il nous détachera des opinions platoniciennes: soit que nous conservions fermement les préceptes de Platon; auquel cas nous repousserons ce qu'il veut y substituer: toujours est-il que jamais Aristote ne viendra en aide à la philosophie de Platon.

« Platon veut encore que tous les corps, considérés comme le produit d'une matière homogène, puissent se changer et se transformer l'un dans l'autre. Aristote, dans les autres corps, admet une essence impassible, incorruptible, et entièrement immuable; apparemment dans l'espoir de ne pas passer pour avoir découvert une substance de peu de valeur: ne disant d'ailleurs absolument rien de neuf et de spécial, il se borne à transporter à ses découvertes, qui en sont indignes, les observations si bien exposées par Platon, sur les autres corps; à la manière de quelques sculpteurs modernes, qui, imitant la tête d'un

homme, le buste d'un autre, les parties inférieures d'un troisième, et rassemblant cela dans une seule et même statue; quoique ces parties n'eussent aucune harmonie entre elles, voudraient nous persuader qu'ils ont fait quelque chose d'original. En effet, l'ensemble, dont tout le monde blâme le disparate, est bien d'eux; mais ce qu'il y a de beau dans chacune des parties ainsi rassemblées, ne saurait leur appartenir. De même, Aristote écoutant Platon et apprenant de lui ce qu'est la substance intellectuelle, prise en elle-même : savoir incorporelle, incolore, intangible, ne pouvant, ni naître ni périr, ni varier, ni se métamorphoser, demeurant toujours et imperturbablement dans les mêmes conditions; ayant encore entendu qu'en parlant des choses célestes, il assurait que c'étaient des corps divins, incorruptibles et impassibles; il a combiné et accolé l'une à l'autre, ces deux natures; pour en faire une nature incohérente; prenant de l'une les corps, prenant de l'autre l'impassibilité, il en a composé des corps impassibles. Dans les statues, encore qu'il ne résulte rien de beau de cet assemblage de différents sujets, la chose est possible, comme Homère nous l'enseigne, lorsqu'il dit d'Agamemnon « qu'il avait les yeux et la tête semblables à Jupiter qui lance la foudre, la ceinture pareille à Mars et la poitrine à Neptune (a). » Mais le corps impassible ne saurait exister, car étant enchaîné à une substance passible et variable, il partagerait nécessairement les sympathies de ce à quoi il serait attaché. S'il y a quelque essence impassible, elle doit être tout à fait libre et dégagée de ce qui est soumis à la souffrance : elle serait donc placée hors de la matière : tout ce qui est hors de la matière étant, d'un aveu unanime, nécessairement incorporel. »

Appliquons encore notre esprit aux nouvelles preuves qu'il nous donne des autres différences, en grand nombre, qui séparent Aristote de Platon.

(a) Homère, *Iliad.* B. v. 678.

## CHAPITRE VIII.

DU MÊME CONTRE LE MÊME, A CAUSE DES DIFFÉRENCES QUI LE DIVISENT D'AVEC PLATON DANS LES THÉORÈMES CONCERNANT LE CIEL : QUESTIONS AUXQUELLES MOÏSE N'A ACCORDÉ AUCUNE ATTENTION.

« Après toutes les différences que nous avons signalées, il y en a encore un grand nombre d'autres. Ainsi Platon dit que les substances célestes tirent leur origine principale du feu (a). Aristote dit, au contraire, qu'il n'y a aucune parcelle de feu dans les corps célestes. Platon dit que Dieu a allumé le feu dans le second cercle en se rapprochant de la terre, afin de faire briller le ciel du plus grand éclat possible (b) et surtout affirme cela du soleil. Celui-ci, par la raison qu'il ne veut pas que le soleil soit de feu, et sachant que la lumière est un feu pur ou quelque chose qui tient du feu, ne permet pas qu'elle soit excitée dans le soleil. Plus encore : le premier, attribuant l'immortalité aux corps célestes sans exception, la fait varier suivant les espèces; en sorte qu'il y a, selon lui, des déperditions et des agrégations proportionnées aux espèces. Voici ce qui le force à s'exprimer ainsi : pour les déperditions, ce sont les rayons du soleil et les chaleurs qui se répandent au dehors; pour les agrégations, c'est cette apparence de l'astre toujours égale à elle-même en grandeur; car il ne voulait pas croire que ces corps pussent toujours paraître les mêmes, s'ils ne récupéraient pas, en raison de ce qu'ils perdent. Mais Aristote veut que ces corps restent toujours dans les mêmes proportions de substance, sans que rien s'en échappe, sans que rien s'y ajoute. Platon, indépendamment du mouvement commun des astres au moyen duquel, enchaînés dans leurs orbites, aussi bien les fixes que les planètes, suivent un entraînement général, il leur attribue encore un autre mouvement qui, en même temps qu'il est le plus beau, est aussi celui qui convient le mieux à la nature de leurs corps, qui est sphérique, il veut que chacun d'eux ait un mouvement sphérique qui le fasse tourner sur lui-même. Aristote leur dénie

(a) Timée, page 530 de Ficin, 40 de H. Et. — (b) *Ibidem.* 39 de H. Et.

ce mouvement particulier, de la nature de ceux qu'ont les animaux ; pour ne leur laisser que celui qu'ils partagent avec tout ce qui les entoure, qui est propre aux corps inanimés. Il va même jusqu'à dire que cette imagination que nous nous formons des astres, comme se mouvant, n'est qu'une illusion produite par la faiblesse de notre vue, qui la fait comme vaciller (a), sans qu'il y ait aucune réalité en cela ; comme si Platon ne devait qu'à son imagination la conviction où il était de ce mouvement, et non pas au raisonnement, qui nous apprend que puisque chacun de ces astres est un animal, doué d'une âme et d'un corps ; il est nécessaire qu'il soit mu par un mouvement qui émane de lui. Tout corps, en effet, qui ne reçoit que du dehors l'impulsion au mouvement, est inanimé ; celui qui le tire de l'intérieur et de lui-même, est animé. Or, le corps céleste étant divin, ne peut être mu que du mouvement le plus noble ; et comme le plus noble de tous les mouvements est le mouvement de rotation, c'est celui qui doit lui appartenir. La sensation n'aurait pu que confirmer ce que le raisonnement nous fait découvrir ; car ses relations sont vraies ; mais elle n'atteint pas à la perception de ce mouvement. Quant au mouvement général des astres, vaincu par l'évidence, Aristote n'a pas osé contredire Platon, sur ce qu'il s'opère circulairement ; mais sa belle découverte du cinquième corps lui a fourni cependant en cela une occasion de s'en éloigner. En effet, Platon considérant que tous les corps sont au nombre de quatre et que chacun d'eux a reçu de la nature un mouvement simple et tendant vers son but : savoir, le feu, la direction centrifuge ; la terre, l'entraînement au centre ; les autres, l'impulsion vers les points intermédiaires ; il a réservé à l'âme le mouvement de rotation. Aristote, par le motif qui lui a fait attribuer à chaque corps un autre mouvement, a destiné pour son cinquième corps le mouvement de rotation, comme par une impulsion corporelle ; ce en quoi il s'est facilement laissé induire en erreur. En effet, la pesanteur et la légèreté sont les principes du mouvement dans les corps qui se meuvent par la ligne droite ; mais le cinquième corps, qui n'a ni pesanteur ni légèreté, a bien plus en

(a) Aristote, de Cœlo, liv. 2, chap. 9.

lui le principe d'inertie que celui du mouvement rotatoire. Si, en effet, la forme n'est pas la cause qui, dans les corps mus en ligne droite, en détermine le mouvement, mais la gravitation ; un corps semblable, placé dans le milieu de son semblable, ne doit avoir aucune cause d'oscillation, « soit qu'ils aillent à droite, vers l'aurore et le soleil (a), » ou à gauche, ou en avant, ou en arrière. Ensuite, pour les autres corps qui sont chassés du lieu qu'ils occupaient, la répercussion que leur a imprimé le premier mouvement les ramène vers le point de départ, de celui où ils étaient descendus ; mais pour le cinquième corps, qui ne sort jamais de son repos, rien ne pourrait mieux lui convenir que d'y demeurer. Aristote semble prendre plaisir à chercher querelle à Platon à l'égard des autres corps, abstraction faite du cinquième ; bien loin de dire les mêmes choses. En effet, Platon, cherchant à déterminer si les corps sont pesants ou légers par leur nature (b), et comme ces dénominations paraissaient s'appliquer à la propension vers les régions supérieure et inférieure ; il examine si, en effet, la nature reconnaît un haut et un bas ou non ; puis ayant démontré, avec beaucoup de sagacité, que ce n'est que par la propension des corps vers ces lieux, qu'on a nommé en bas le point vers lequel chacun d'eux gravite, et en haut celui dont ils se détournent, par une sorte d'antipathie ; puis ayant classé, d'après cette manière d'être, le pesant et le léger ; par une marche consécutive, ayant fait voir que ni le centre ni la circonférence ne sont convenablement appelés haut et bas, Aristote lui résiste de toutes ses forces (c), croyant devoir renverser tout ce qu'il dit ; et il insiste avec violence pour qu'on nomme pesant ce qui est porté vers le centre, et léger ce qui tend à la circonférence. Il dit, en conséquence, que le lieu placé au centre est en bas, que celui de la circonférence est en haut. »

Telles sont les discussions de ces philosophes sur le monde et sur les régions du ciel. Laissons-les donc disputer sur ces questions dont Moïse et les oracles hébreux ne tiennent aucun compte, et avec raison, ne jugeant pas que de semblables

(a) Homère. *Iliade*. M. 239.—(b) *Timée*, p. 540 de Ficin, 62 de H. Et.—(c) Aristote, *de Celo*, liv. 4, chap. 1.

recherches fussent utiles à la correction des mœurs, ni à ceux qui en font leur unique étude.

## CHAPITRE IX.

DU MÊME CONTRE LE MÊME, SUR LE DISSIDENTIMENT ENTRE LUI D'UNE PART, PLATON ET LES DOCTRINES DES HÉRÉTIQUES D'AUTRE PART, CONCERNANT L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME.

« Que dirons-nous de l'âme ? C'est une vérité éclaircie non-seulement pour les philosophes, mais je dirai presque pour les hommes du vulgaire, que Platon laisse l'âme immortelle ; il a écrit bien des dialogues sur ce sujet, dans lesquels il démontre, par une grande variété et une grande étendue de preuves, que, en effet, l'âme est immortelle : de plus il a existé une grande émulation entre tous les adhérents aux doctrines de Platon, pour défendre, en même temps que leur maître, ce dogme, qui résume en quelque sorte en lui seul, toute la philosophie de ce grand homme. Tout l'édifice des préceptes moraux s'appuie sur l'immortalité de l'âme, la vertu ne pouvant sauver sa sublimité, sa dignité, son énergie, qu'au moyen de la divinité de l'âme. Les œuvres de la nature elles-mêmes ne peuvent être bien dirigées que sous la conduite de l'âme. L'âme universelle, dit-il, surveille tout ce qui est inanimé ; transformée sous diverses apparences, elle parcourt le ciel dans toute son étendue. Mais quoi, le flambeau de la science et celui de la sagesse ne s'allument, suivant Platon, que dans l'immortalité de l'âme, puisque toutes les sciences ne sont que des réminiscences ; car il ne croit pas pouvoir expliquer autrement le désir de rechercher et d'apprendre ce qui fait la matière de nos sciences. Si l'âme n'est pas immortelle, il n'y a plus de réminiscence ; et sans la réminiscence, il n'y a plus de science. Puis donc que tous les dogmes de Platon viennent naturellement se grouper et se suspendre à la notion de la divinité et de l'immortalité reconnue dans l'âme, celui qui ne veut point y donner son suffrage ne peut manquer de renverser cette philosophie de fond en com-

ble. Quel est donc le premier agresseur qui ait tenté de combattre ce dogme par ses démonstrations contraires, et de dépouiller l'âme, avec son immortalité, de toutes ses autres prérogatives? Ce n'est personne autre qu'Aristote. Parmi tous les opposants, les uns lui ont concédé la prolongation d'existence; s'il en est qui ont refusé ce point, ils ont reconnu au moins à l'âme la puissance sur le corps: ils lui ont attribué le mouvement spontané, les œuvres et les actes volontaires. Autant Platon a rendu vénérable la substance de l'âme, comme principe d'engendrement, comme instruite par Dieu, comme régente de toutes les choses créées; autant Aristote s'est efforcé de la déprimer, de l'avilir, de la réduire pour ainsi dire à n'être rien. Ce n'est ni un souffle, ni un feu, ni un corps, ni une substance incorporelle, qui existe et se meut par elle-même, ce n'est pas même ce qui commande au corps. C'est quelque chose sans mouvement et presque sans vie; à ce point qu'il a osé ou qu'il a été contraint de retirer à l'âme les premiers mobiles de nos actions, tels que délibérer, réfléchir, conjecturer, se rappeler, raisonner. Aucun de ces mouvements n'émane de l'âme, au dire de cet historien de la nature. Certes, on doit accorder toute confiance, comme ayant parfaitement compris toutes les choses du dehors, à celui qui s'est tellement mépris à l'égard de sa propre âme, qu'il ne peut pas comprendre qu'elle pense. « Ce n'est pas l'âme, dit-il, c'est l'homme qui produit chacun de ces actes; l'âme est immobile. » Dicéarque (16), marchant sur ses traces, a tout-à-fait nié l'existence de l'âme. Que l'âme soit une chose invisible et qui ne tombe pas sous les sens, c'est incontestable; en sorte que, d'après l'évidence qui résulte pour nos sens, nous ne pourrions pas affirmer qu'il existât des âmes; mais les mouvements qui lui sont propres, quoique elle échappe à notre vue, nous semblent tels qu'ils nous forcent à avouer qu'il existe une telle chose qu'une âme; car chacun croit comprendre que les actes suivants procèdent de l'âme: délibérer, considérer, penser, de quelque manière que ce soit. Quand nous voyons le corps et toutes ses facultés, et quand nous concevons que de pareilles capacités ne sauraient provenir du corps, nous avouons donc qu'il y a en nous quelque chose, autre que lui, qui délibère: voilà ce que nous

nommons l'âme. De quel autre principe a pu nous venir cette croyance qu'il existe une âme? Mais si on lui enlevait tous les actes d'après lesquels nous supposons qu'elle existe, pour les transporter à une autre substance, il ne resterait plus rien de ce qui nous faisait admettre qu'elle est réellement, et l'on ne voit pas à quoi elle serait utile. Quel secours peut tirer celui qui veut que l'âme soit immortelle de celui qui la soumet à la mort? Quel enseignement sur la manière dont elle se meut, qui nous fasse reconnaître la spontanéité de son mouvement, pouvons-nous attendre de ceux qui lui refusent toute espèce de mouvement?

« Soit. Mais, nous dirait-on, Aristote est du même sentiment que Platon sur l'immortalité de l'esprit; car s'il ne veut pas que toute l'âme soit immortelle, au moins il confesse que l'esprit est divin et incorruptible.

« Mais qu'est cet esprit (Νοῦς) quant à l'essence et à la nature? d'où vient-il? par quelle voie s'est-il furtivement insinué dans les hommes, et où se réfugiera-t-il en les quittant? Il le sait sûrement, si toutefois il comprend quelques unes des choses qu'il écrit sur le Νοῦς; s'il ne cherche pas à se soustraire à la controverse, en masquant l'incertitude de la chose sous l'obscurité du langage; et si, comme le poisson la sépia, il n'échappe pas à la poursuite du pêcheur en se couvrant de ténèbres. Eh bien! même en cela, il est tout à fait en dissidence avec Platon. Platon déclare qu'il est impossible de donner sans l'âme la moindre consistance à l'esprit: Aristote le sépare de l'âme. Le premier lui donne le privilège de l'immortalité, en commun avec l'âme, comme ne pouvant pas le posséder autrement: le second ne l'accorde qu'à l'esprit seul, séparé de l'âme: il ne veut pas non plus que l'âme puisse sortir du corps; parce que c'est la doctrine de Platon; mais il arrache forcément l'esprit de l'âme, parce que Platon a reconnu que ce ne pouvait être. »

Toutes ces paroles sont d'Atticus. Je vais y faire suivre des observations de Plotin dans le même sens.

## CHAPITRE X.

DU SECOND LIVRE DE PLOTIN DE L'IMMORTALITÉ DE L'ÂME, CONTRE ARISTOTE QUI SOUTIENT QUE L'ÂME EST UNE ENTÉLÉCHIE.

« Voici comme on peut raisonner sur la manière dont l'Entéléchie est dite de l'âme. On veut que l'âme, dans le composé, joue le rôle de forme, ainsi qu'est le corps animé, comparativement à la matière brute. Elle n'est pas la forme de tout le corps en tant qu'il est corps, mais en tant qu'il est doué d'une nature et d'une organisation particulières, et qu'il possède virtuellement la vie. Si, en poursuivant la comparaison que nous en avons faite, nous disons que l'âme est semblable à la forme de la statue, relativement au bronze; il faudra donc, si le corps vient à se démembrer, que l'âme se partage avec lui, et que, avec le membre retranché, une portion d'âme soit aussi séparée du reste. Dans le sommeil, la retraite du corps lui sera interdite, si l'Entéléchie se produit et se développe simultanément avec ce dont elle est Entéléchie; ou, à proprement parler, il n'y a pas de sommeil (c'est-à-dire séparation de l'âme d'avec le corps, suivant les opinions des anciens philosophes). Si l'Entéléchie existe, il ne peut y avoir de combat entre la raison et les passions; car le tout est une seule et même chose dont les impressions sont communes, et qui ne saurait être en désaccord avec elle-même : de cette manière, les sensations seraient seules possibles; quant aux pensées, elles seraient impossibles. Aussi font-ils intervenir une autre âme, sous le nom d'esprit (Noûc), qu'ils déclarent immortel. Il faut donc que l'âme pensante soit toute autre chose qu'une Entéléchie, ou, si l'on doit lui conserver ce nom, qu'elle reçoive une toute autre organisation. Ce n'est pas non plus l'âme sensitive, puisque cette âme conserve les traces des sensations passées; elle ne les aura donc pas avec le corps. Mais si elles ne sont pas traces, ce sont donc des formes et des images. Mais ces formes et ces images ne peuvent être reçues d'une manière différente, s'il y a union tellement indissoluble entre l'âme et le corps. Cela ne se peut donc pas, l'Entéléchie étant inséparable du corps.

« L'Entéléchie n'est pas non plus l'appétit, je ne dis pas du manger ou du boire, mais de toutes les choses qui sont hors du corps : l'Entéléchie n'est pas cela, puisqu'elle est inséparable.

« Il reste la croissance, sur laquelle on pourrait mettre en doute si l'Entéléchie est inséparable en cette manière ; ce qui ne semble pas pouvoir être ainsi. Si, en effet, la racine est le principe de toute augmentation, et que le reste du corps vienne à s'augmenter vers la racine, c'est-à-dire dans la partie inférieure de la plante, ce qui a lieu dans le plus grand nombre de plantes, l'âme, se retirant des autres parties, sera donc fixée et concentrée dans cette base ; elle ne sera donc pas dans tout le corps, comme doit l'être l'inséparable Entéléchie. Car encore, avant que la plante commençât à se développer, elle était renfermée dans une petite graine ou atome. Or, si elle chemine de la plus grande plante à la plus petite, et de la plus petite à la plus grande, qui empêche qu'elle ne puisse s'en séparer complètement ? Comment, étant sans parties, peut-elle être Entéléchie divisible d'un corps divisible ? La même âme dans un autre animal devient autre. Or, comment celle du premier le serait-elle encore de celui qui vient après, puisqu'elle était l'Entéléchie d'un seul ? Cela se prouve par les animaux qui se changent en d'autres animaux. Ce n'est donc pas un principe d'existence, d'être la forme de quelque chose ; car la substance a été amenée à l'Être, non parce qu'elle résidait dans un corps ; mais parce qu'elle existait avant de lui appartenir. Or, comme ce n'est pas le corps de l'animal qui donnera naissance à l'âme, quelle sera donc son essence si elle n'est ni le corps ni une affection du corps ? On voit cependant en elle ; et provenant d'elle, des actions, des créations et beaucoup d'autres choses. Quelle peut être cette existence en dehors des corps ? Il est bien clair que ce sera celle que nous appelons véritablement existence ; car tout ce qui est corporel est bien engendrement, mais n'est pas proprement existence. Naissant et mourant successivement, jamais il ne sera un véritable Être : il n'est perpétué dans l'existence que par la participation avec ce qui existe véritablement, et dans le degré où il y participe. »

Après avoir extrait de Plotin ce qu'on vient de lire, il ne sera

pas sans intérêt de donner un coup-d'œil à ce qui a été dit par Porphyre, dans son traité de l'âme, contre Boethus.

---

## CHAPITRE XI.

TIRÉ DE PORPHYRE SUR LE MÊME SUJET, DANS SON TRAITÉ DE L'ÂME CONTRE BOETHUS (17).

« Nous demanderons à celui qui dit que l'âme est une Entéléchie, et qu'étant complètement immobile, elle est le principe du mouvement, d'où proviennent les extases dans l'animal, lorsqu'il ne comprend rien de ce qu'il voit, ni de ce qu'il dit, et que son ame se retournant sur elle même, voit l'avenir et ce qui n'est pas encore présent (18) ? D'où naissent dans la complexion de l'animal ces émanations comme nées de son âme, les délibérations, les réflexions, les volontés qui sont autant d'entraînements de l'âme et nullement du corps? »

Plus loin, il reprend :

« Comparer l'âme à la pesanteur et aux autres qualités corporelles d'une uniformité et d'une invariabilité absolues, d'après lesquelles le sujet est ou mis en mouvement ou modifié d'une manière quelconque, cela ne peut venir que d'un homme qui, volontairement ou non, est déchu complètement de la dignité de l'âme, et qui n'a jamais réfléchi que c'est à la présence de l'âme que le corps de l'animal doit la vie, comme l'eau froide, par elle-même, emprunte sa chaleur au feu, sur lequel elle est placée, comme l'atmosphère doit au soleil levant la lumière qui l'inonde, et sans la splendeur de laquelle elle serait plongée dans les ténèbres. Mais de même que la chaleur de l'eau n'est pas celle du feu ni le feu lui-même, de même que la lumière atmosphérique n'est pas celle qui fait partie de l'essence du soleil; de même l'animation du corps qui ressemble à la pesanteur et aux autres attributs du corps, n'est pas l'âme qui, classée dans le corps, y répand un certain souffle de vie. »

Plus bas, il ajoute encore :

« Tout ce que les autres ont dit sur l'âme me paraît humiliant. Comment n'y aurait-il pas honte dans la philosophie qui veut que l'âme soit l'Entéléchie (a) d'un corps physiquement organisé ? Comment ne rougirait pas celui qui la définit comme un souffle (b) ou comme un feu intelligent qui s'allume par le refroidissement de l'air (c) ou qui s'y durcit en s'y trempant ? Comment pourrait-il ne pas la dégrader, celui qui la forme de la réunion d'atomes (d), ou enfin celui qui déclare qu'elle est née entièrement du corps même (e) ? » Langage qu'il a déclaré impie même dans les lois des impies (19). [Toutes ces doctrines doivent couvrir de confusion ceux qui les professent ; il n'en sera pas de même, dit-il, pour ceux qui définissent l'âme, une substance qui se ment d'elle-même. »

## CHAPITRE XII.

CONTRE LE MÊME, POUR SA DIFFÉRENCE D'AVEC PLATON SUR LA QUESTION DE L'ÂME UNIVERSELLE. TIRÉ D'ATTICUS.

« Platon ayant dit que l'âme ornaît tout en parcourant tous les espaces ; que c'était par elle que les autres substances consentaient à être gouvernées ; que la nature n'était pas autre chose que l'âme, bien entendu que ce n'est pas l'âme irraisonnable ; enfin Platon ayant conclu de ces prémisses que tout arrive d'après les décrets de la Providence, en tant que c'est suivant la nature, Aristote ne donne son adhésion à aucun de ces principes. D'abord il dit qu'il est faux que la nature soit âme ; ensuite, que tout sur la terre soit administré par une même nature ; car dans chaque événement on découvre d'autres et d'autres causes. Il suppose aux mouvements du ciel, qui sont invariables et toujours dans les mêmes conditions, le destin pour cause ; aux effets sublunaires, la nature ; aux actions humaines, la prudence, la prévoyance et l'âme : ayant donné une sur-

(a) Aristote. — (b) Anaximène. — (c) Héraclite, les Stoïciens, Diogène d'Apollonie. — (d) Démocrite et Epicure. — (e) Dicaërque.

face brillante à cette distribution, il n'en a pas démontré la nécessité. S'il n'existait pas une seule force pleine de vie qui parcourt tous les lieux, qui lie et enchaîne toutes choses, on ne pourrait pas dire que l'univers fût sagement et magnifiquement gouverné; ce serait un aveuglement pareil à celui du fondateur d'une ville qui espérerait que tout irait bien sans la concentration du pouvoir, de croire que cet univers si admirable se maintient tel que nous le voyons, par la raison seule, sans lier et en rapprocher les parties, par une communauté d'intérêts.

« Aristote dit bien qu'il y a une telle chose qui règle toutes les choses individuelles, comme il y a un principe du mouvement; mais il ne veut pas avouer que ce soit l'âme; et cependant Platon avait démontré que, pour tous les corps mis en mouvement, le principe et la source de ce mouvement n'était autre que l'âme. Ce qui ne peut être que l'œuvre d'une âme raisonnable et éclairée : savoir, ne rien faire sans une intention; il l'attribue à la nature, à qui il refuse le nom d'âme; comme si c'était de noms et non pas d'énergies réelles que les choses procèdent. »

---

### CHAPITRE XIII.

CONTRE LE MÊME QUI TOURNE EN RIDICULE LES IDÉES DE PLATON, QUE LES ANCIENS HÉBREUX N'ONT PAS IGNORÉES, COMME LEURS LIVRES EN FONT FOI. TIRÉ DU MÊME.

« Le dogme capital et la sanction de toute la philosophie platonicienne est dans la distribution des choses intellectuelles qui a été vilipendée et balouée par Aristote : lequel n'a ménagé aucune injure pour en décrier le principe. C'est qu'il ne pouvait pas concevoir que tout ce qui est grand, divin, hors des proportions ordinaires, a besoin pour être compris, d'une force d'âme qui s'en rapproche; tandis que, mettant toute sa confiance dans sa perspicacité superficielle et rampante, qui pouvait bien fouiller dans les entrailles de la terre

pour pénétrer la vérité qui y est déposée, elle était moins capable d'envisager en face l'éclat de la vérité par excellence. Se prenant pour mesure et pour critérium des supériorités placées au-dessus de lui, il a méconnu l'existence de certaines natures que Platon nous a révélées, et n'a pas craint de dire que ce qu'il y a de plus sublime dans les essences n'était que des jouets d'enfants et des frivolités : savoir le complément et le plus grand effort des conceptions de Platon qui embrassent la substance intellectuelle et éternelle des *idées* : c'est le dernier travail, c'est le plus grand combat proposé à l'âme. Celui qui atteint ce but et qui s'associe à cette science est entièrement heureux ; celui, au contraire, qui reste en arrière par l'impuissance de contempler cette lumière, est entièrement dépouillé de sa part de vraie félicité : telle est la raison pour laquelle Platon combat partout et sans cesse, pour nous faire comprendre la force de ces natures : il dit même qu'il est impossible de définir d'une manière satisfaisante la cause de quoi que ce soit, sans y faire entrer cette connaissance ; qu'on ne pénètre une vérité quelconque que par relation avec cette vérité primordiale ; et qu'on ne raisonnera justement, en quoi que ce soit, qu'en se pénétrant de son existence. Aussi tous ceux qui ont résolu de défendre et de consolider la philosophie de Platon ont placé dans cette question leur discussion la plus animée : ce qui était bien nécessaire ; car, à moins d'amener leurs adversaires à leur concéder ces natures primordiales et archiques par excellence, ils n'auraient rien fait pour le Platonisme. C'est la conception qui donne à cette philosophie la suprématie sur toutes les autres. Platon ayant compris Dieu comme le père, le créateur, le maître et régulateur de l'ensemble des choses, a reconnu, d'après ses œuvres, que cet artiste avait dû, avant tout, concevoir le plan de l'ouvrage qu'il se proposait de faire ; et qu'il ne s'est mis à le copier en réalité, que par une réflexion à *posteriori*. De la sorte, les idées en Dieu ont précédé les œuvres : ce sont les paradigmes incorporels et intellectuels qui demeurent toujours les mêmes et dans les mêmes conditions que lors de leur premier jet : elles sont causes premières des autres causes pour chacun des effets, qui sont tels que nous les voyons, d'après leur ressemblance avec elles. Pla-

ton s'étant convaincu que ces essences n'étaient pas facilement perceptibles ni même aisées à développer clairement par la parole, s'est mis à y réfléchir et à en parler autant qu'il lui était possible, et à prédisposer ceux qui devaient le suivre. Ayant donc élaboré cette étude, et ayant coordonné toute sa philosophie dans ce système, il a déclaré que la perception de ces vérités constituait toute la sagesse, et la science dont le but est de procurer aux hommes l'existence la plus fortunée. »

Voilà ce que dit Atticus. Il eût été facile de donner plus d'étendue à la citation que nous avons faite de l'ouvrage sus-nommé de cet écrivain ; mais nous contentant de ce que nous en avons extrait, nous allons passer à la secte des Stoïciens.

Antisthène fut un des auditeurs de Socrate ; c'était un homme herculéen (20), disant que la fureur était préférable à la volupté ; aussi exhortait-il ses disciples à ne jamais faire le moindre effort vers cette dernière. Celui-ci eut pour disciple Diogène le Cynique qui, tout en se faisant gloire d'avoir les opinions les plus brutales, attira cependant un assez grand nombre d'adeptes à sa philosophie. Son successeur fut Cratès ; de Cratès provint Zénon le Cittien, qui fut le premier fondateur de la secte stoïcienne ; à Zénon succéda Cléanthe, et à Cléanthe Chrysippe ; après celui-ci vint le second Zénon et ceux qui continuèrent cette école. On dit que ces philosophes s'occupaient exclusivement de mener une vie austère et de l'étude de la dialectique. Je vais faire connaître en quoi consistaient les principaux dogmes de leur philosophie.

---

## CHAPITRE XIV.

DE LA PHILOSOPHIE DES STOÏCIENS ; EN QUELS TERMES ZENON DÉFINISSAIT  
LES PRINCIPES. TIRÉ DU 7<sup>e</sup> LIVRE D'ARISTOCLÈS SUR LA PHILOSOPHIE.

« Ils disent (les stoïciens), comme Héraclite, que le feu est l'élément universel ; et, comme Platon, que les principes sont Dieu et la matière. Ils veulent que l'un et l'autre soient des

corps, dont l'un est l'agent, l'autre le patient : Platon avait dit que le premier, étant cause efficiente, est incorporel. Ensuite ils annoncent que, après certains temps déterminés, en vertu de la destinée, il y aura embrasement général du monde, lequel se réorganisera de nouveau ; le premier feu étant comme un germe qui contient les raisons de toutes choses, les causes de tout ce qui est arrivé, de ce qui arrive et de ce qui doit être : cette complication, cette consécution, cette destinée, cette science, cette vérité, cette loi de tous les êtres étant de nécessité inévitable. C'est par elle que tout dans ce monde est gouverné de la manière la plus parfaite, comme dans une république favorisée de la législation la mieux entendue (21). »

---

## CHAPITRE XV.

QUELLE EST L'OPINION QUE LES STOICIENS ONT CONÇUE DE DIEU ET DE LA CONSTITUTION DE L'UNIVERS. EXTRAIT DE L'ABRÉGÉ D'ARIUS DIDYME (22).

« Ils saluent du nom de Dieu l'univers entier avec toutes ses parties : ils disent que le monde est unique, qu'il est borné, qu'il est animé, qu'il est éternel, qu'il est Dieu. C'est en lui que se trouvent renfermés tous les corps ; il n'y a point de vide dans son étendue.

« Ce qui a tiré le monde de la matière universelle se nomme Dieu, qui, après l'arrangement que nous lui voyons, en conserve la direction. C'est pourquoi, suivant la première définition, ils disent que le monde est éternel ; il ne devient naissant et changeant que dans l'acception de l'ordre établi et suivant des révolutions infinies, passées et futures.

« Ainsi ce qui a tiré de la matière universelle le monde est éternel et s'appelle Dieu. On appelle simplement monde l'ensemble du ciel, de l'air, de la terre et de la mer, ainsi que des productions naturelles qui y sont renfermées. On nomme encore monde la demeure des dieux et des hommes et de ce qui a été créé pour eux. Comme le mot ville a deux acceptions, l'habi-

tation des citoyens, et l'agglomération de ceux qui habitent avec les citoyens ; ainsi le monde est comme une ville formée de la réunion des Dieux et des hommes, dans laquelle les Dieux ont l'autorité et les hommes leur sont soumis. Il y a société entre eux par l'intermédiaire du langage qui est la loi de la nature (23). Tout le reste n'a d'existence que dans l'intérêt de ceux-ci ; et, en conséquence, on doit penser que Dieu, qui gouverne tout ce monde, exerce une providence à l'égard des hommes dont il est le bienfaiteur, l'ami par excellence, qu'il est juste et qu'il réunit toutes les vertus. Voici pourquoi le monde se nomme Ζεύς ; c'est parce qu'il est cause de notre vie ἀπὸ τοῦ Ζῆν (24). De même que, par la raison des conséquences εἰρομένη λόγῳ (25), il est nommé Destin, Εἰμαρμένη, parce que, de toute éternité, il gouverne toutes choses, sans que rien puisse lui résister. On le nomme encore Ἀδράστεια (Adrastée), parce que rien ne peut lui échapper (ἀπὸ τοῦ διδράσκειν). On le nomme Providence, parce qu'il gouverne tout pour le mieux.

« Cléanthe a choisi le soleil pour le suprême directeur Ἡγεμονικόν (26) de l'univers, parce qu'il est le plus grand des astres, parce qu'il apporte le principal concours à l'ordre de l'univers, attendu qu'on lui doit la succession du jour et de la nuit et celle des saisons de l'année. Il a semblé, au contraire, à quelques philosophes de cette même secte, que c'était à la terre qu'on devait concéder cette suprématie de l'univers. Chrysippe la plaçait dans l'éther comme le plus pur, le plus diaphane, le plus mobile des éléments, qui dirige le mouvement constant du système du monde. »

Je bornerai là l'extrait que je me proposais de donner d'Arius Didyme. Quant à la notion de Dieu dans les idées des Stoïciens, il suffira de citer ce qu'en dit Porphyre dans le livre opposé à celui de Boéthus sur l'âme. Voici ses propres paroles :

## CHAPITRE XVI.

DE PORPHYRE, CONTRE L'OPINION QUE LES STOÏCIENS SE SONT FORMÉE DE DIEU. TIRÉ DE LA RÉFUTATION DE BOETHUS DANS SON LIVRE DE L'ÂME (27).

« Ils ne craignent pas de nommer Dieu un feu intelligent qu'ils laissent durer éternellement. Ils disent encore qu'il détruit et dévore toutes choses à la manière du feu que nous connaissons. Ils combattent Aristote qui se refuse à admettre que l'éther soit rempli d'un feu pareil au nôtre. Quand on leur demande comment ce feu peut s'entretenir, puisqu'ils conviennent qu'il n'est pas différent du nôtre, mais semblable en tout, ils répondent qu'on doit les croire sur parole, réunissant ces deux propositions contradictoires dans une même croyance : savoir, que le feu dont ils parlent est éternel, et que les parties de l'éther s'éteignent et se rallument successivement.

« Mais à quoi bon développer plus longuement d'une part le défaut de lumière de ces philosophes et la paresse ou le dédain des anciens pour réfuter de semblables doctrines. »

## CHAPITRE XVII.

QUE L'ÊTRE PAR EXCELLENCE N'EST PAS UN CORPS COMME LE VEULENT LES STOÏCIENS. TIRÉ DU PREMIER LIVRE DE NUMÉNIUS SUR LE BIEN (περὶ τἀγαθοῦ).

« Cependant, qu'est-ce que l'Être ? Est-ce ce qu'on nomme les quatre éléments, la terre et le feu joints aux deux autres natures qu'on place intermédiairement entre eux ? Sont-ce ces choses qu'on peut nommer les Êtres, soit qu'on les prenne en masse ou une à une ? Mais comment cela peut-il être, ces choses étant sujettes à naître (à périr), à renaître, puisque nous les voyons se former les unes des autres, se déformer, ne res-

tant ni sous l'aspect d'éléments ni constamment liées ensemble? Jamais l'Être ne saurait être appliqué à un corps de cette espèce. Il se peut que ce ne soit pas cela; mais alors ce pourra être la matière qui sera l'Être. Cela est encore bien plus impossible par son incapacité de demeurer dans le même état. La matière est un fleuve qui suit un cours même impétueux. Sa profondeur, sa largeur, sa longueur sont immensurables et infinies. »

Après quelques lignes, il ajoute :

« En sorte qu'on a eu raison de dire que, si la matière est infinie, elle est immensurable; si elle est immensurable, elle est irrationnelle; si elle est irrationnelle, elle est impossible à connaître; si elle est impossible à connaître, elle est nécessairement en désordre; car on ne peut bien connaître que les choses classées dans un ordre régulier. Ce qui est en désordre n'a point de consistance, ce qui est sans consistance n'a proprement pas d'existence. Ce que nous nous sommes avoués ci-dessus est donc réel : savoir qu'il serait contre toute justice d'attribuer l'Être à toutes ces choses rassemblées comme elles le sont. Je voudrais faire partager cette opinion à tous les hommes; mais si je n'y réussis pas, je la conserve pour moi. Je dis donc que ni la matière, ni les corps ne peuvent être l'Être. Que sera-t-il donc? N'avons-nous pas, en dehors de tout ceci, dans la nature universelle quelque chose d'autre ?

« Oui.

« Il ne faut pas un grand travail d'esprit pour le découvrir, pourvu qu'avant tout nous essayons de nous faire, au dedans de nous, ce raisonnement : puisque tous les corps sont par leur nature mortels, que morts ils sont disséminés sans qu'aucun d'eux demeure dans un état stable, n'ont-ils pas besoin de quelque chose qui les retienne dans leur ensemble ?

« Assurément.

« Est-ce que, si cette chose n'existait pas, ils demeureraient comme ils sont ?

« On ne peut pas moins.

« Quel serait donc ce conservateur, s'il était corps lui-même? Il me semble qu'on devrait implorer le Jupiter sau-

veur pour le préserver de la dissolution et de la dispersion. Car il faut bien qu'il soit à l'abri de toutes les variations et des infirmités corporelles pour qu'il puisse lui-même défendre et préserver les corps conçus dans une matrice, d'une destruction toujours menaçante. A mon avis ce ne peut être une autre chose qu'une chose incorporelle. Il n'y a qu'une pareille substance qui, placée au-dessus de toutes les natures, soit invariable et nullement matérielle. Elle n'a point eu de commencement d'existence, elle n'acquiert pas d'accroissement progressif, elle n'éprouve aucune impulsion ou mouvement d'aucune espèce; c'est ce qui fait que l'incorporel semble justement appelé pour régner sur tous les êtres. »

---

## CHAPITRE XVIII.

### CE QUE LES STOICIENS PENSENT SUR L'EMBRASEMENT DE L'UNIVERS.

« C'est un dogme reçu par les plus anciens de cette secte, que tout se vaporisera suivant certaines périodes qui sont les plus grandes : toutes les parties de la terre devant se dissoudre dans un feu éthéré. »

Plus bas il ajoute :

« D'après ce, il est évident que ce n'est pas de la substance (en général), que Chrysippe a entendu annoncer un tel bouleversement, car la chose serait impossible. Il n'a voulu parler que d'un bouleversement par changement. Car ce n'est pas de l'anéantissement de l'univers, qui doit arriver suivant les périodes les plus grandes (anéantissement (φθορά) qui n'est pas prisici au propre) qu'ils parlent, lorsqu'ils prophétisent la dissolution de l'univers entier par le feu, qu'ils désignent sous le nom d'ἐκπόρωσις : ils se servent de ce mot de φθορά, pour désigner un changement suivant les lois de la nature. Il plaît aux philosophes stoïciens de renvoyer toute la substance dans le feu, comme dans un germe; puis ensuite de la ramener dans le monde, telle qu'elle existait auparavant, avec l'ordre et la

parure qui la décorent actuellement. Tel est le dogme de cette secte, qu'ont reconnu ses premiers fondateurs Zénon, Cléanthe, Chrysippe. Car le disciple de ce dernier et son successeur, Zénon, dit-on, était en suspens sur l'idée de l'embrasement universel (27). »

## CHAPITRE XIX. »

### DE L'OPINION DES STOICIENS SUR LA PALINGÉNÉSIE UNIVERSELLE.

« La raison ou nature commune, s'augmentant et grandissant graduellement, finira par dessécher toutes choses ; car, après s'être résumée en elle-même, elle s'étendra à toute la matière ; étant revenue au premier lieu dont nous avons parlé, et se portant jusqu'à sa plus grande extension, qui clôt la révolution de la grande année : par l'action d'elle-même sur elle-même, elle produira l'apocatastase, ou réintégration de l'univers. Étant revenue, dis-je, par la même marche qu'elle avait suivie en établissant l'ordre premier, dans le monde, elle fait sa retraite suivant la même règle : les mêmes révolutions se répétant sans relâche depuis l'éternité (principe ancien du monde). Car une même cause d'existence originelle ne peut pas appartenir également à tout, et à celui qui a tout organisé : savoir, à la matière qui est la base de toutes les créations successives, et qui tient de la nature d'admettre dans son sein tous les changements, et à celui qui a su la modifier pour en former toutes choses. Telle est, parmi nous, la nature active qui met en œuvre ; telle a dû être nécessairement, dans le principe, la nature incréée qui a fondé l'univers. Le commencement d'existence n'a jamais pu convenir à une semblable nature. De même qu'elle est éternelle, *à priori*, de même elle ne pourra jamais s'anéantir dans l'avenir ; ni parce qu'elle tirerait d'elle-même le principe de sa destruction, ni parce qu'elle trouverait en dehors d'elle une force capable de l'accomplir (28). »

## CHAPITRE XX.

## DES OPINIONS QUE LES STOICIENS SE SONT FORMÉES SUR L'ÂME.

« Le germe, dit Zénon (celui que l'homme émet, composé d'air et d'humidité) contient une partie fractionnelle de l'âme, mélangée avec le germe des ancêtres, auquel s'est adjoint cette mixtion des parties de l'âme (29). Ayant, en effet, des proportions semblables à celles qui sont dans l'homme entier, le germe lancé dans la matrice y est accueilli par un autre souffle, portion de l'âme de la femme, et s'y étant combiné, il se développe par un mouvement latent et se vivifie par son action : recevant toujours un accroissement humide, il grandit de lui-même. »

Après quelques autres observations, il continue :

« Cléanthe, ayant mis en parallèle les doctrines de Zénon avec celles des autres philosophes physiciens, déclare que celui-ci donne l'âme pour une sensation et une exhalaison; ce qu'avait déjà dit avant lui Héraclite. Dans l'intention de démontrer que les âmes sont des exhalaisons intellectuelles et constantes, il les a comparées à ce qui a lieu dans les fleuves (30), en ces termes :

Dans les mêmes fleuves, d'autres et d'autres eaux se pressent autour de ceux qui y descendent; et les âmes sont des exhalaisons des substances humides; (31) en sorte que, comme Héraclite, il donne l'âme pour une exhalaison. Zénon dit que l'âme est susceptible de sensations; et la raison qu'il en donne est que sa partie directrice peut recevoir l'empreinte des grandeurs d'après les êtres et choses présentes, et ce, à l'aide des organes des sens; et qu'elle garde ces empreintes. C'est là une des propriétés de l'âme. »

Après d'autres remarques il continue :

« Ils disent qu'il y a une âme de l'ensemble des choses qu'on nomme Ether; c'est l'air qui est répandu autour de la terre et de la mer, ainsi que les exhalaisons qui s'en élèvent : les autres

âmes sont groupées autour de celle-là : savoir, celles qui sont disséminées chez les animaux, et toutes celles qui nagent dans l'atmosphère ; car les âmes des morts continuent d'exister.

- Quelques-uns soutiennent que l'âme de l'ensemble est éternelle, et que les autres, après la mort, viennent s'y mêler. Toute âme renferme en soi une partie directrice, qui est vie, sensation et désir. »

Après quelque peu de lignes il ajoute :

« Ils disent que l'âme a eu un commencement et doit avoir une fin d'existence, que néanmoins elle n'est pas anéantie par sa séparation du corps : elle subsiste encore quelque temps en elle-même : savoir, celle des hommes vertueux jusqu'à la dissolution générale de l'univers par le feu ; celle des hommes sans sagesse, pendant quelque temps limité. Voici comment ils veulent que les âmes subsistent ; c'est parce que le corps étant retiré, nous continuons d'exister comme âmes, en nous restreignant à la vie des âmes ; au lieu que pour les hommes sans sagesse et pour les animaux sans raison, les âmes périssent avec les corps. »

Tels sont les dogmes de la philosophie stoïcienne recueillis dans l'abrégé d'Arius Didyme. Il me suffira, pour faire connaître l'extravagance des doctrines de ces philosophes sur la nature de l'âme, de citer sommairement ce que Longin, qui a presque vécu de notre temps, leur a opposé en ces termes :

---

## CHAPITRE XXI.

### RÉFUTATION PAR LONGIN DE L'OPINION QUE LES STOÏCIENS SE SONT FORMÉE DE L'ÂME.

« En résumé, je dirai que tous ceux qui successivement ont soutenu que l'âme était un corps, me semblent s'être entièrement éloignés de toute rectitude de raisonnement. A quel degré peut-on dire, en général, qu'il y ait affinité entre un des éléments, et la faculté qu'a l'âme de se renfermer en soi-même ?

Comment peut-elle concentrer en elle les mélanges et les mixtions, qui, multipliées à un point considérable, sont de nature à produire les types de corps, variés à l'infini ; lesquels, s'ils n'offrent pas immédiatement, au moins font voir dans l'éloignement, les éléments, comme cause première, qui, par suite, donnent naissance à de secondes et troisièmes transformations descendant des premières ? On ne trouve dans les corps nulle trace, nul signe des facultés de l'âme ; et l'on ne saurait en trouver, dût-on, comme Epicure et Chrysippe, suer sang et eau à fouiller toute l'énergie du corps, pour en faire sortir les actes propres à l'âme. De quel secours peut être la légèreté du souffle pour l'imagination et le raisonnement (a) ? Quelles sont ces certaines formes d'atomes qui ont une telle puissance par-dessus les autres, et une impulsion assez prononcée, pour qu'elles engendrent la prudence, dès qu'elles se sont mises en contact avec la disposition plastique d'un autre corps (b) ? Je pense que cela ne saurait être, quand bien même on serait en possession des trépieds et des servantes de Vulcain, dont Homère dit, pour les premiers, qu'ils se rendaient d'eux-mêmes dans la réunion des Dieux (c) ; pour les secondes, qu'elles aidaient leur maître dans ses travaux, n'étant au dépourvu d'aucun des avantages dont jouissent les hommes vivants (d). A plus forte raison, cela devient impossible quand on ne possède que des parcelles, réunies fortuitement entre elles, qui ne sauraient, non plus que les cailloux du rivage, posséder une sensibilité d'un ordre supérieur. Il est donc très-légitime d'en vouloir à Zénon et à Cleanthe, qui ont disserté assez injurieusement contre l'âme, en soutenant l'un et l'autre, qu'elle n'était qu'une exhalaison d'un corps matériel. Qu'y a-t-il en effet de commun, le moins du monde, ô Dieu, entre une exhalaison et une âme ? Comment se conçoit-il que pensant, comme ils le font, que notre âme et celle des autres animaux procèdent du même principe, dans un cas, ils lui attribuent des imaginations et des réminiscences telles qu'elles suffisent à peine à conserver leur existence ; tandis que, dans l'autre, ils lui donnent des essors et des méditations capables de faire pénétrer dans la connais-

(a) Stoiciens. — (b) Epicuriens. — (c) *Iliad.* X. v. 375. — (d) *Iliade*, X. v. 417.

sance intime des choses? Serait-ce que nous irions jusqu'à ranger dans ces exhalaisons, dans cette fumée, dans une semblable déraison, les Dieux eux-mêmes, et l'Être, qui s'étendant à tous les êtres, est le dominateur des Dieux terrestres et célestes? Aurons-nous moins de retenue que les poètes, qui, encore qu'ils n'aient pas une conception bien exacte de ce que sont les Dieux, cependant, tant par égard pour les notions reçues parmi les hommes, que par l'inspiration qu'ils tiennent des muses, qui les ont stimulés à chanter les Dieux comme ils l'ont fait (32), ne le font que de la manière la plus révérencieuse, sans jamais nous entretenir d'exhalaisons, d'airs, de vents et de toutes les autres billevesées? »

Après avoir entendu Longin, prêtons l'oreille aux arguments dont Plotin fait usage pour combattre les mêmes philosophes.

---

## CHAPITRE XXII.

CONTRE LES STOÏCIENS, POUR DÉMONTRER QU'ILS NE PEUVENT PROUVER QUE L'ÂME SOIT UN CORPS. TIRÉ DE PLOTIN, SUR L'ÂME.

α D'après ce qui va être dit, en étudiant la nature, on apprendra si chacun de nous est immortel, ou si nous nousanéantissons complètement, ou bien si une portion de nous-même s'évanouit, tandis que l'autre, qui constitue proprement notre être, demeure à perpétuité. L'homme ne saurait être une substance simple : il y a en lui une âme, et il possède un corps, soit comme instrument, soit comme se rattachant à l'âme d'une autre manière. Quoi qu'il en soit, on doit admettre que la nature et l'essence de chacun d'eux se divise de la manière suivante : Le corps et toute sa dépendance ne sauraient être à demeure, le raisonnement le démontre et les sens nous découvrent qu'il se dissout et se fond, qu'enfin il est soumis à mille causes de destruction ; chacun des éléments qui le forment retournant en sa nature, un de ces éléments travaillant à la perte de l'autre, ou se transformant d'une nouvelle manière, ou

se détruisant lui-même ; ce qui a lieu surtout, lorsque l'âme, qui les rend amis, ne réside plus dans les masses. Chacun de ces principes rendu à l'individualité, n'est pas encore véritablement un, étant distribué entre la forme et la matière, dont les corps les plus simples tirent nécessairement leur composition. Comme corps, en effet, ils ont les dimensions de grandeurs qui admettent la section, la fraction en parties plus minimes, par conséquent la destruction. En conséquence, soit qu'on considère le corps comme partie de nous ; dans l'ensemble, nous ne sommes pas immortels : soit qu'on le prenne pour un instrument ; il fallait, pour garder la condition inhérente à l'instrument, qu'il ne nous fût donné que pour un temps limité. La partie principale qui constitue proprement l'homme sera donc comme sa forme, et le corps comparativement en sera la matière, dans la première hypothèse ; dans la seconde, l'âme sera comme est l'ouvrier au rapport de son outil : et d'une manière comme de l'autre, l'âme sera toujours l'homme.

« Cependant, quelle est sa nature ? Si elle est un corps, elle sera soumise à la dissolution, car tout corps est un composé ; si elle n'est pas un corps, elle appartient à une toute autre nature. Nous devons donc la considérer sous l'un ou l'autre de ces deux aspects. Premièrement, examinons en quoi peut se résoudre ce corps que nous appelons âme. Puisque la vie est nécessairement liée à l'âme, il faut donc que ce corps de l'âme résulte de deux ou de plusieurs corps, qu'il ait une vie unie à tous les deux ou à l'un des deux, de manière que l'un soit vivant tandis que l'autre ne l'est pas, ou qu'ils ne soient vivants ni l'un ni l'autre. Si la vie n'est attribuée qu'à l'un des deux, il sera âme. Quelle autre chose pourrait être un corps qui possède la vie par lui-même, si ce n'est l'âme ? Le feu, l'air, l'eau et la terre sont par eux-mêmes des substances sans âmes ; si donc l'un d'eux a une âme, c'est parce qu'ils vivent d'une vie d'emprunt. Cependant, au-delà de ces corps, il n'en existe aucun, ou s'il est des philosophes qui ont reconnu d'autres éléments que ceux-là, c'est en tant que corps qu'ils les nomment éléments, et non en tant qu'ils sont des âmes ; car ils n'ont point de vie. Si l'on veut qu'aucun d'eux n'ait de vie, et que

la vie ne soit produite que par leur réunion; c'est une absurdité, soit que chacun possède la vie, puisqu'une seule vie suffit; ou s'ils n'ont vie ni l'un ni l'autre : il est, en effet, impossible d'admettre que l'agrégation de corps inanimés ait créé la vie, et que des substances inintelligentes aient créé l'intelligence. D'ailleurs, ils ne diront pas que c'est une mixtion due au hasard qui a pu enfanter de tels résultats. Il faut donc que celui qui a procuré cet arrangement, que l'auteur de ce mélange, ait été quelque part, et qu'il ait rempli le rôle d'âme, dans cette combinaison. Ainsi donc, ni composé ni simple, nul corps ne saurait subsister dans tous les êtres, ni dans l'univers, sans le secours d'une âme. Si la raison, s'appliquant à la matière, a fait le corps, d'où aurait pu provenir cette raison, si ce n'est d'une âme?

« Si l'on nous dit qu'il n'en est pas ainsi, mais que ce sont des atomes et des indivisibles qui forment l'âme par leur réunion, cette doctrine sera réfutée par l'homœopathie et par la juxtaposition de ces atomes; aucun corps ne pouvant être absolument un et sympathique s'il est formé de corps antipathiques et incapables de se fondre dans l'unité. L'âme est sympathique avec elle-même; or, avec des indivisibles, on ne saurait produire ni corps ni grandeur. En effet, si c'est un corps informe qu'ils veulent dire, et qui ne s'étend pas au-delà de la matière, ils ne soutiendront pas que la vie puisse y résider, attendu que toute matière est sans qualité, et qu'il n'y a que ce qui a reçu une forme qui ait capacité de vivre. S'ils attribuent l'existence à la forme; ce n'est plus aux deux constituants du corps, mais à un seul qu'appartiendra l'âme, et cette âme ne sera plus à un corps; car cette forme n'est pas sortie de la matière. Il y a encore une autre manière de résoudre cette question : s'ils prétendent que c'est la matière et non l'existence qui possède la sensibilité, ils auront à faire connaître d'où la vie et la sensibilité sont advenues à la matière, car ce n'est pas la matière qui a pu se donner une forme, ni qui s'est attribuée une âme. Il doit exister un pourvoyeur quelconqué de la vie, soit qu'il en ait fait don à la matière ou à toute autre nature de corps, lequel se trouve en dehors et bien au-dessus de la nature des corps, attendu qu'il ne saurait exister de corps sans la puissance

de l'âme. La nature du corps est dans un état d'écoulement et d'entraînement constant qui le détruirait bien vite s'il n'y avait que des corps; quand bien même on donnerait le nom d'âme à l'un de ces corps; ou plutôt il n'y aurait point de corps du tout, et tout serait plongé dans la matière; puisqu'il n'y aurait personne pour lui donner une forme. Que dis-je? la matière même finirait par ne plus avoir d'existence, et l'univers entier tomberait en ruine, si on pouvait se fier à cette cohésion du corps, pour donner la fonction d'âme, au moins de nom, à l'air et au vent, qui sont les plus grands dissipateurs qui existent, et qui ne savent pas se maintenir eux-mêmes sous une apparence d'unité. Comment donc, en commettant à l'un quelconque de tous les corps divisibles, la constitution de l'univers, ne se livrerait-on pas à l'absence de toute raison, et à l'entraînement fortuit; car quel ordre, quelle raison, quelle intelligence peut se trouver dans un vent qui a besoin de tirer son arrangement de l'âme? Si vous admettez l'âme, tout concourt à l'aider pour la constitution de l'univers, pour l'existence du corps des animaux; chaque énergie empruntant le secours de toutes les autres pour compléter l'œuvre de la création générale. Si au contraire vous la retranchez de l'ensemble des choses, il ne restera plus rien; ce qui est bien plus que de n'être pas en ordre.

«Ces philosophes, forcés par l'évidence, veulent bien confesser qu'avant les corps, il doit exister quelque chose de meilleur qu'eux, du genre des âmes; c'est pourquoi ils établissent l'existence d'un vent doné d'entendement et d'un feu intellectuel; comme si, sans le feu et sans le vent, cette essence supérieure ne pourrait pas s'insinuer dans les existences, et qu'elle eût besoin d'un lieu pour se poser: nous devrions chercher plutôt le lieu où placer les corps; ce qui ne peut être que dans les facultés de l'âme. Mais s'ils n'établissent rien au-delà du vent, de la vie et de l'âme, que font-ils donc de leur fameux πῶς ἔχον (38), auquel ils recourent lorsqu'ils sont contraints d'avouer qu'il y a, en dehors des corps, une nature plus énergique; puis qu'en effet tout vent n'est pas âme, attendu qu'il y a une infinité de vents qui sont inanimés; mais un certain vent, πῶς ἔχον, un relatif aux circonstances, qui doit être quelque chose parmi les êtres, ou qui n'est rien? Si ce n'est rien, c'est bien vérita-

blement un vent, et le πνεῦμα ἕχον n'est qu'un nom; ou plutôt les choses en viendront pour eux à ce point qu'il ne leur restera plus rien que la matière : il n'y aura ni âme, ni Dieu, ni tous les noms qu'ils inventent, mais la matière pour tout et uniquement. S'ils disent que l'âme est une manière d'être des choses, alors elle est autre que le sujet et que la matière : elle est bien dans la matière, mais elle est immatérielle, puisqu'elle n'est pas formée de la matière : c'est une intelligence et non un corps : c'est une nature à part.

« Voici encore une autre considération, pour prouver que l'âme ne saurait être un corps, qui n'est pas moins péremptoire. Tout corps est chaud ou froid, dur ou mou, humide ou sec, noir ou blanc, et ainsi de toutes les autres qualités qui se partagent les divers corps. S'il est chaud, il ne peut qu'échauffer; s'il est froid, il ne peut que refroidir; s'il est léger, il rendra léger tout ce qui y est adjoint et inhérent, comme il le rendra pesant, s'il est lourd; noir, s'il est noir; blanc, s'il est blanc; car il n'est pas donné au feu de refroidir, ni aux corps froids d'échauffer. Cependant l'âme, dans les différents animaux, fait d'autres et d'autres choses; dans le même, elle produit des effets contraires, tantôt condensant, tantôt liquéfiant, rendant ceux-ci compactes, raréfiant ceux-là, les montrant noirs ou blancs, légers ou pesants; et cependant elle aurait dû ne produire qu'un même effet, suivant la qualité diverse et la couleur diverse des corps : maintenant elle les multiplie et les diversifie.

« Comment nous rendrons-nous compte des mouvements en sens contraires et non dans une seule direction; tout corps n'ayant qu'un mouvement essentiel? S'ils viennent nous donner pour raison les prédilections des uns, les raisonnements des autres, j'admettrai volontiers cette explication comme juste; mais je dirai que les élections ne viennent point du corps; que les raisonnements qui se contredisent ne peuvent pas procéder d'un corps unique et simple qui ne participe à une qualité quelconque que dans la mesure que lui accorde celui qui l'a fait être froid ou chaud. Quant à l'accroissement qu'il acquiert pendant un certain temps et jusqu'à une certaine mesure, d'où cela viendrait-il? Sera-ce du corps à qui il est bien donné de

s'accroître, mais c'est sans pouvoir faire augmenter rien de ce qui n'a pas été compris avec lui dans la première molécule de matière génitale; et il ne le fait augmenter que pour obéir à son auteur, qui fait tourner à son service l'accroissement qu'il produit? (Sera-ce de l'âme?) Mais si l'âme était un corps, tout en faisant croître, elle devrait nécessairement croître elle-même, par adjonction à son semblable et pour conserver l'égalité proportionnelle avec le corps qui lui doit son accroissement. Dans cette hypothèse, ce qui est adjoint sera ou une âme ou un corps inanimé. Si c'est une âme, d'où et comment est-elle entrée et s'est-elle adjointe au corps? Si c'est un corps inanimé, d'où recevra-t-il l'animation? comment s'unira-t-il de sentiment à ce qui existait auparavant, de manière à ne faire qu'un avec lui, à partager ses opinions? Et comment ce corps, étant âme, pourra-t-il ne pas rester étranger et dans l'ignorance de ce que fait l'autre âme? Ne sera-t-elle pas comme tous les viscères dont notre corps est formé, dont une portion se retirera pour faire place à une autre qui viendra s'identifier à un corps qui n'est jamais complètement le même? d'où nous arriveraient les souvenirs, la connaissance de nos proches, si notre âme se renouvelait sans cesse? Si c'est un corps, il est de la nature des corps distribués en plusieurs parties, de n'en avoir aucune qui soit toujours dans les mêmes rapports avec l'ensemble. Or, si une telle grandeur est requise pour une âme, la grandeur moindre ne formera donc plus une âme; comme toute quantité, par retranchement, a cessé d'être ce qu'elle était auparavant. Mais, dira-t-on, une grandeur restreinte n'est plus la même en quantité, mais elle reste la même en qualité. Si c'est un corps dont il s'agit, il en est autrement, et ce qui est quantité en lui ne se distinguant pas de ce qui est qualité, il ne saurait conserver la proportionalité de l'ensemble.

« Que répondront ceux qui prétendent nous donner l'âme pour un corps, aux questions suivantes :

1<sup>o</sup> Est-ce que chaque partie de l'âme est âme pour chaque partie du corps, comme l'âme entière l'est pour le corps entier, et successivement les parties des parties? Sa grandeur, alors, ne contribuerait en rien à son existence; mais il faudrait toujours admettre une certaine dimension de grandeur qui,

étant reçue, ferait un ensemble multiple; ce qui ne peut avoir lieu dans un même corps : savoir, qu'un même tout soit formé de plusieurs parties, dont chacune serait un tout, comme la réunion de ces mêmes parties n'est elle-même qu'un tout. Si, au lieu de cela, on dit que chaque partie n'est pas une âme, il s'en suivra que l'âme sera composée de parties inanimées; et en outre, si la grandeur de chaque âme doit être déterminée dans les deux limites du plus ou du moins, il en résultera que le trop ou le trop peu priverait une âme d'être âme. Lorsque d'une même cohabitation et d'un seul germe, deux fœtus jumeaux se procèdent ou même un plus grand nombre, comme nous le voyons dans d'autres animaux; est-ce que le germe, se distribuant par place, ne fait pas que chaque engendrement soit un sujet entier? Comment cela n'instruit-il pas ceux qui veulent être nos maîtres, que partout où la partie est égale au tout, elle dépasse les bornes de quantité nécessaires à son existence, et est déclassée forcément comme quantité? La même chose aurait lieu, en cas de soustraction de quantité; en sorte que peu importe la quantité et la masse, là où la substance leur est étrangère; donc l'âme et tous ses raisonnements ne seront jamais des quantités.

« Si l'âme était un corps, il est évident qu'il n'y aurait plus ni sensations, ni conceptions, ni science, ni vertu, ni rien de ce qui est réputé beau, comme nous allons le démontrer. Pour éprouver une sensation, il faut unité du sujet et que la perception soit toute entière reçue par un seul et même arbitre; si elle était perçue par plusieurs, ou les qualités d'une même perception se multiplieraient, ou la même qualité se diversifierait; comme cela a lieu pour le visage; car ce n'est pas une autre partie qui a la perception du nez, et une autre des yeux; mais un même sujet, pour tous les objets perçus. S'il est vrai qu'une de ces perceptions se fait par les yeux et l'autre par les oreilles, ce ne doit pas moins être un même point vers lequel ces deux organes concentrent leurs relations. Comment pourrait-on dire qu'elles sont étrangères l'une à l'autre, si toutes les sensations ne venaient pas se réunir et se confondre? Il doit en être de cela comme du centre d'un cercle vers lequel convergent et se perdent toutes les droites tirées de la circonférence.

Les sensations venant de tout côté pour accomplir leur mission, doivent tendre vers un point véritablement unique qui les perçoit et les juge. S'il arrivait que cette perception se fit divisément, et que les sens percussent les objets, comme les deux extrêmes de lignes droites, ou ces deux extrêmes finiront par concourir vers un seul et même point, tel qu'est le centre, ou chacun des organes aura une perception autre que celle de l'autre organe, comme si je percevais une chose et que vous en percussiez une autre. Pour qu'une sensation soit unique comme celle d'un visage, elle doit recueillir dans un seul point tout ce qu'elle fait voir, comme les objets visuels viennent se réunir dans les pupilles (sur les rétines) ; sans cela comment pourrions-nous voir les plus grands objets ? A plus forte raison doit-il en être de la sorte pour tout ce qui arrive au principe de direction, sous la donnée de conception indivisible. Il sera donc indivisible lui-même ; car s'il en était autrement, ce principe étant une grandeur, la perception venant s'y mesurer, ferait qu'une partie aurait la conscience d'une partie et aucune n'aurait celle de l'ensemble. Cependant toute perception n'est qu'une perception ; or, comment serait-elle une, si elle se divisait ? On ne saurait dire que c'est une chose égale qui vient s'aligner sur son égale, car il n'y a rien d'égal entre les principes dirigeants et toutes les sensations possibles. Suivant quelle règle se partagera cette division ? Dirons-nous qu'elle sera subdivisée au point où la sensation qui se présente admettra des nombres dans sa diversité, de manière à ce que chacune des parties de l'âme aura la sensation d'une des subdivisions de la perception ; ou reconnaitrons-nous les parties de l'âme comme accessibles à chaque portion de la sensation ? Mais il y a impossibilité. Si toutes les parties recevaient l'universalité de la sensation, leur nombre pouvant se multiplier infiniment, il y aurait donc une infinité de sensations pour chaque objet perçu par chaque portion de l'âme ; en sorte qu'une même chose aura une foule d'images d'elle-même, dans notre principe dirigeant.

« Cependant, puisque c'est un corps qui reçoit la perception, on ne saurait concevoir que la chose se passât d'une autre manière que comme pour les empreintes faites par des cachets sur une couche de circ. Mais si c'était sur le sang ou sur les

gaz, que vint se mouler cette empreinte des objets perçus, n'est-il pas évident qu'elle ne pourrait, sur ces substances liquides, que s'écouler, comme cela aurait lieu sur l'eau; et qu'il n'en resterait aucun souvenir? Si néanmoins les types s'en conservent, l'un des deux effets suivants doit se produire : ou il ne sera pas possible de former d'autres empreintes tant que les premières subsisteront; en sorte qu'il y aura absence de nouvelles sensations; ou si de nouvelles sont reçues, ce sera parce que les premières seront effacées, de manière à ne laisser aucune trace dans la mémoire. Que si, au contraire, on peut se ressouvenir et percevoir, l'une après l'autre, de nouvelles sensations, sans que les premières portent obstacle aux plus récentes, il devient impossible que l'âme soit un corps.

« La douleur et sa sensation nous démontreront la même chose. Lorsqu'un homme dit avoir mal au doigt, cette douleur est certainement dans la région du doigt; mais le sentiment est, de leur aveu, à eux-mêmes, dans le principe dirigeant. Car autre chose est la partie souffrante, autre chose est l'acquiescement pénible du principe dirigeant. C'est donc l'âme entière qui reçoit la douleur. Mais comment cela arrive-t-il? Par la transmission, diront-ils. D'abord, le souffle animé qui est vers la région du doigt est affecté de souffrance, il la communique au membre voisin et celui-ci à un autre, jusqu'à ce que cette sensation parvienne au principe dirigeant. Il suit donc nécessairement de là que, si le premier membre a ressenti la douleur, elle est différente de la sensation qui a affecté le second membre, si la sensation se fait par transmission; puis ensuite le troisième en a ressenti une autre; et par conséquent, pour une seule souffrance, il y a eu des sensations multipliées et même infinies, dont la dernière est celle qui a atteint le principe dirigeant, qui a ressenti sa propre douleur par-dessus toutes les autres. La vérité est même que chacune de ces sensations est étrangère à celle du doigt qui souffre. Il n'y a que celle qui suit immédiatement le doigt qui sache qu'une telle phalange est malade. La troisième sait seulement que quelque chose qui est en avant d'elle souffre, et les douleurs se multiplient de telle sorte que le principe dirigeant ne ressent rien de la douleur du doigt, mais de celle qui est avant lui. Il n'en connaît point d'autre, et

ne prend aucun souci de toutes les autres, ne sachant pas même que le doigt souffre. Si donc la sensation de douleur se fait par transmission, il est impossible que le sentiment d'une semblable douleur s'opère, et que le corps n'étant pas un seul atome, mais formé de la réunion d'atomes différents, l'un d'eux souffre et l'autre ait la connaissance de cette souffrance; car toute grandeur, formée de parties étrangères entre elles, devrait distribuer la sensation de telle sorte que partout chacune de ses parties fût semblable à elle-même : il s'en suit que ce serait plutôt à tout autre chose qu'à un corps qu'une pareille sensibilité devrait être attribuée.

« Nous allons maintenant démontrer que si l'âme était un corps elle ne pourrait rien enfanter. Si l'emploi que l'âme fait du corps pour percevoir les objets sensibles est restreint au sentiment, elle ne pourrait percevoir la conception, par l'intermédiaire du corps, qu'autant que la conception et la perception seraient une même chose. Mais si concevoir est un acte de l'âme qui s'exécute sans le concours du corps, à plus forte raison est-il impossible que ce soit un corps qui conçoive; la sensation s'étendant aux choses sensibles, et la conception aux choses intellectuelles. S'ils ne veulent pas qu'il en soit ainsi, il y aura donc des conceptions de choses non intellectuelles et des perceptions de choses qui ne sont point des grandeurs. Mais comment se peut-il que ce qui est grandeur conçoive ce qui n'est pas grandeur, que ce qui est divisible conçoive l'indivisible, à moins que ce ne soit par quelque partie indivisible? Mais alors ce qui concevra ne sera plus un corps. Il n'est pas besoin, en effet, de tout le corps pour toucher un autre corps; le rapprochement d'un seul point suffit. S'ils nous concèdent, ce qui est vrai, que les premières notions sont tout à fait à part de ce qu'il y a de plus pur entre tous les corps, il sera indispensable que ce qui a pu les concevoir soit exempt de toute participation corporelle, ou le devienne, pour les pouvoir connaître. S'ils disent que les notions sont dans les formes de la matière; ce n'est qu'en se séparant des corps qu'elles les conçoivent, l'esprit faisant ce départ. C'est, en effet, sans aucune connexion charnelle, ou même matérielle, prise en général, que se fait l'abstraction du cercle, du triangle, de la ligne et du point

(mathématiques). Il faut donc qu'en faisant cette abstraction l'âme s'isole du corps : elle ne saurait donc elle-même être un corps. Le beau, le juste, et toutes les notions analogues ne sont point non plus des grandeurs, et lorsqu'elles se présentent à l'esprit, elles ne peuvent être reçues que par la substance impartageable pour y demeurer elles-mêmes impartageables.

« Comment, en effet, l'âme étant un corps, les vertus, la tempérance, la justice, le courage et les autres auront-elles lieu ? La tempérance sera-t-elle dans la respiration ou le sang, aussi bien que la justice et le courage ? A moins que le courage ne soit une respiration gênée ; la tempérance, un heureux mélange des humeurs ; le beau moral, la régularité dans les formes, qui fait qu'en voyant certains corps nous nous écrions qu'ils sont agréables et beaux. On peut dire d'un corps qu'il est robuste et beau de formes ; mais en quoi la tempérance peut-elle lui être attribuée ? La chose est toute contraire. Les corps trouvent du charme dans les embrassements et dans les attouchements, lorsqu'ils sont ou échauffés, ou refroidis modérément, lorsqu'ils se rapprochent des matières molles, tendres et polies. Quant à apprécier la dignité dans les choses, que leur importe ? Les théorèmes de vertu sont-ils éternels, aussi bien que toutes les autres notions intellectuelles, pour que l'âme s'y attache ; ou bien la vertu doit-elle naître et périr ? Mais alors qui leur a donné l'être et d'où viennent-ils ? Cela devrait nécessairement demeurer éternellement ? Ils doivent donc procéder de causes éternelles, et qui ne cesseront jamais, non plus que les théorèmes de géométrie. S'ils sont éternels et à perpétuité, ce ne sont point des corps. Or, on doit retrouver dans les substances qui les possèdent une ressemblance avec eux : donc elles ne sont point un corps ; car toute nature corporelle, loin de demeurer constamment la même, suit un écoulement non interrompu.

« Si, en voyant les aptitudes des corps à échauffer, à refroidir, à pousser, à appesantir, ils placent là l'âme, comme dans un centre d'activité, ils prouvent d'abord qu'ils ignorent que c'est uniquement par les facultés incorporelles qui résident en eux, que les corps accomplissent tous ces actes ; puis, que ce ne sont pas là les facultés que nous plaçons dans l'âme ; mais celles

de concevoir, de sentir, de raisonner, de désirer, de se préoccuper des soins à prendre, et autres semblables qui demandent une autre substance. En voulant faire passer dans les corps les énergies des substances incorporelles, ils ne laissent rien à ces dernières. Il est donc clair, par ce qui vient d'être dit, que les corps n'exécutent tout ce qu'ils font qu'à l'aide des facultés incorporelles. Car ils conviennent que la qualité et la quantité sont entièrement différentes, et que tout corps étant une quantité, tout corps n'est pas doué de qualité, non plus que la matière. Par ces aveux ils reconnaissent que la qualité est une autre chose que la quantité, par conséquent autre que le corps. Or comment l'âme, n'étant pas une quantité, sera-t-elle un corps, puisque tout corps est quantité? Cependant si, comme nous l'avons dit plus haut, dans tout corps divisé, toute parcelle de corps retranchée, étant réduite aux moindres proportions, la qualité néanmoins reste tout entière dans chacun de ses fragments : ainsi la douceur du miel n'est pas moindre dans chaque subdivision de miel; ce qui prouve que la douceur n'est pas un corps; il en sera de même de toutes les autres qualités. Ensuite si les énergies eussent été des corps, il eût fallu nécessairement que les plus fortes de ces énergies fussent formées de plus grands atomes, et que celles qui étaient destinées à ne produire que des effets restreints fussent de moindre volume; mais si d'une part les plus petites exécutions sont dues à de grosses masses, tandis que les plus petites, comme les moindres en nombre, renferment les plus puissantes énergies, il est évident que c'est toute autre chose que la grandeur du volume à quoi l'on doit attribuer le pouvoir de faire; c'est à une non-grandeur. Quant à ce qu'ils disent que la même matière est un corps dans son inertie et que ce n'est que lorsqu'elle a pris des qualités, qu'elle crée, n'est-ce pas un aveu que les raisonnements sont immatériels et incorporels? Et qu'ils ne nous objectent pas que les animaux ne meurent que parce que la respiration et le mouvement du sang cessent. Car ce n'est pas sans ces deux seules choses, mais sans beaucoup d'autres, qu'il n'y aurait point d'âme. En effet, la respiration et le sang ne s'étendent pas à tous les animaux.

α De plus, si l'âme étant corps, se mêlait à tout le corps, de

part en part, elle ne pourrait le faire que de la manière dont toutes les mixtions corporelles se font. Or, si la mixtion des corps ne permet pas qu'ils continuent d'exister, tels qu'ils étaient, dans les corps neutres qu'ils forment, l'âme ne sera donc plus effectivement, mais virtuellement dans les corps; ce ne sera plus une âme; de même que le doux mêlé à l'amer ne reste plus doux ni amer : ainsi nous n'aurons plus d'âme. Ce qui est corps, se mêlant à un corps, pénètre entier dans le corps entier, en sorte qu'en quelque lieu que l'un des deux se trouve, l'un et l'autre s'y trouve aussi : les atomes de l'un et l'autre contenant l'ensemble, et l'un ne pouvant prendre d'accroissement particulier au détriment de l'autre, par une addition qu'on lui ferait, ni de réduction, au moyen d'une section qui y serait opérée. La mixtion n'est point une parallaxe, ou insertion réciproque par grandes parties, des deux corps : cela se nommerait juxta-position; mais en pénétrant dans tout le corps celui qu'on introduit parvient jusqu'aux plus petites ramifications; ce qui semble impossible, le plus petit ne pouvant égaler le plus grand; cependant, pénétrant tout un corps, l'autre corps le tranche de part en part : il y aura donc nécessité, si on admet un point indivisible dans les corps, ou un corps intérieur qui ne puisse se partager en deux, que la division du corps se résolve en points mathématiques. Or cela est impossible. Ou bien si l'on admet la division à l'infini, quelque corps que vous preniez, il sera toujours divisible. Les corps seront donc infinis, non seulement virtuellement, mais effectivement. Mais il est de toute impossibilité qu'un corps pénètre un autre corps; cependant l'âme pénètre tout le corps; donc l'âme est incorporelle.

« Quant à soutenir que l'âme ayant existé précédemment par nature, forme sous laquelle ils la nomment πνεῦμα (souffle ou vent), qu'ensuite s'étant trouvée dans un air froid, elle s'y est trempée et est devenue ψυχή (âme), s'étant allégée par l'action du froid; ce n'est qu'une pure absurdité. Il y a beaucoup d'animaux qui s'engendrent dans la chaleur, et dont l'âme ne se refroidit jamais. Ils disent encore que la première nature de l'âme existe; mais qu'elle n'a pris vie que par le concours des circonstances extérieures. Il s'en suivrait donc que, pour eux, le premier élément de la création est le pire, et qu'avant l'intellect,

il existait une autre infériorité qu'ils nomment ( $\epsilon\epsilon\iota\varsigma$ , manière d'être) ; l'intellect étant venu le dernier, puisqu'il est issu de l'âme ; tandis qu'en plaçant l'intellect avant tout, il aurait dû créer l'âme d'abord, puis la nature, et toujours en dernier lieu le pire, si tant il y a qu'il existe. Si donc Dieu lui-même, d'après eux, en raison de l'intelligence dont il est pourvu, est postérieur et créé, et possesseur d'une intelligence empruntée ; il s'en suivrait qu'il n'y aurait ni âme ni intellect ni Dieu. Car si précédemment il n'existait d'intellect, que pouvant être, sans être effectivement, il n'y aurait aucune raison pour que jamais il fût venu à l'existence. Quel aurait été, en effet, le premier moteur de cette existence, lorsque nulle autre chose ne l'aurait devancée ? Dira-t-on qu'il se soit de lui-même donné l'existence ? cela serait absurde. Puis, dans quel but et pour quelle fin celui qui n'a que la possibilité d'être, sans la réalité, se produira-t-il à l'existence ? Car demeurer toujours ce que l'on est, si on en a le pouvoir, vient à la réalité et sans effort et est d'autant supérieur à la faculté d'être ce qu'on n'est pas, qu'il est plus désirable que cette dernière. Le meilleur, et ce qui jouit d'une autre nature que le corps, a donc dû précéder ce dernier, et l'Être en réalité est antérieur à l'Être en possibilité. Ainsi l'intelligence et l'âme furent avant la nature. L'âme n'a donc pas été d'abord comme ( $\pi\nu\sigma\mu\alpha$ , souffle), ou comme corps. D'autres auteurs ont démontré par d'autres raisonnements que l'âme ne doit point passer pour un corps ; toutefois, ce que nous avons dit à ce sujet doit suffire.

« Cependant, puisqu'elle appartient à une autre nature, nous devons rechercher quelle elle peut être. Est-ce qu'étant étrangère au corps, elle serait quelque chose qui tiendrait au corps comme l'harmonie ; les Pythagoriciens ayant donné ce nom d'harmonie d'une autre manière ? Ces philosophes (34) se sont figuré que c'était quelque chose de semblable à l'harmonie qui résulte des cordes d'une lyre. De même que, dans celles-ci, en les tendant, on obtient un accord de sons qui se nomme harmonie, de même, dans notre corps, par le mélange des éléments contraires, il se forme un composé tel que la vie et l'âme se sont joints ; cette dernière n'étant que la combinaison produite par le mélange. Nous avons déjà donné

bien des preuves de l'impossibilité d'une telle supposition : savoir, que l'âme a dû précéder et que l'harmonie n'a pu naître qu'*à posteriori*; que c'est l'âme qui commande et qui préside au corps avec lequel elle est souvent en lutte : ce qui, certes, ne saurait produire l'harmonie ; que l'âme est une substance, tandis que l'harmonie n'a rien de substantiel ; que l'équilibre des humeurs dans nos corps ne pourrait avoir une autre dénomination que celle de santé ; que dans chaque partie combinée d'éléments divers, il y aurait une âme particulière, en sorte que plusieurs âmes se réuniraient dans un même sujet ; et, ce qui est plus capital : il aurait nécessairement fallu, avant l'existence de cette âme, une autre âme qui eût fait naître l'harmonie ; de même que dans les instruments de musique, il y a un luthier qui a placé les cordes dans un accord harmonique, qui sentait en lui-même la raison par laquelle devaient se produire les sons harmoniques ; car ce ne sont pas les cordes qui se sont d'elles-mêmes disposées harmoniquement ; de même que pour les corps, il n'y aurait jamais possibilité qu'ils s'organisassent dans un système d'harmonie parfaite. En général, et pour conclure, ces philosophes animent ce qui n'a point de vie, font sortir fortuitement du désordre l'ordre et l'existence des choses organisées ; ce qui n'a pu avoir lieu ni dans les choses formées de parties, ni dans telles choses que ce puisse être. L'âme n'est donc point une harmonie. »

Cet extrait de Plotin est dirigé contre l'opinion des Stoïciens sur l'âme qu'ils représentent comme corporelle. Cependant, puisque nous avons suffisamment, quoique en abrégé, allégué des textes qui attaquent Aristote et le Lycée, aussi bien que la secte des Stoïciens, il est temps de revenir à l'examen des doctrines physiques les plus célèbres des fameux philosophes, en les résumant à peu près toutes. On sait que, le plus généralement parlant, tous les Grecs considéraient comme Dieux visibles, le soleil, la lune et les autres astres, aussi bien que toutes les parties de l'univers, et qu'ils les adoraient. Ils essayèrent, en conséquence, de transporter les récits mythologiques et puérils de leur superstition, aux astres et aux parties de tout l'univers, par des interprétations plus graves et plus imposantes, puisées dans les lois de la physique. Voilà ce qui m'a fait

sentir la nécessité de rassembler toutes les opinions sur ces mêmes objets, pour faire ressortir les combats des philosophes entre eux et l'extravagance de ces fastueuses théories. Je me servirai, à cet effet, de l'ouvrage de Plutarque, dans lequel il a résumé presque toutes les opinions, tant des plus anciens que des plus récents philosophes sur cette matière. Voici en quels termes il s'exprime.

---

### CHAPITRE XXIII.

#### OPINIONS DES PHILOSOPHES PHYSIENS SUR LE SOLEIL (a).

« Anaximandre dit que le soleil est un cercle vingt-huit fois plus grand que la terre, dont la circonférence ressemble à la roue d'un char, dont la jante creuse est remplie de feux, qui se montrent en partie par une petite ouverture, comme par une bouche fistuleuse. Tel est le soleil.

« Xénophane prétend qu'il est formé de la réunion de petits feux qui s'amassent des exhalaisons aqueuses et qui composent le soleil de nuages enflammés.

« Les Stoïciens le considèrent comme un flambeau intelligent qui s'est allumé dans la mer;

« Platon, comme sortant du plus grand feu.

« Anaxagore, Démocrite et Métrodore veulent que ce soit une masse ou pierre incandescente : Aristote, une sphère du cinquième corps (l'Entéléchie). Philolaüs le Pythagoricien, un disque semblable à du verre, qui reçoit la réverbération du feu qui est dans le monde et nous distille la lumière, en sorte que le feu du soleil, répandu dans le ciel, ressemble au jeu de lumières disséminées, par réflexion, du foyer d'un miroir. Par cette explication, ce que nous nommons le soleil ne serait que l'image d'une première image.

« Empédocle reconnaît deux soleils : l'un archétype, qui est un feu placé dans l'autre hémisphère de l'univers, qui remplit tout cet hémisphère, et qui se range toujours contraire-

(a) Plutarq. *Philosophic. placit.* l. 2 c. 20. Stobée, l. 1<sup>er</sup>, ch. 26 p. 522, de Heren.

ment à la réflexion ; l'autre, apparent, n'est que la réverbération de celui qui est dans l'autre hémisphère, qui, se remplissant d'un air mélangé de chaleur, par l'effet de la rotondité de la terre, se réfléchit dans notre soleil, d'une nature cristalline, entraîné qu'il est par le mouvement du soleil de feu ; ou, pour le dire en un mot, le soleil n'est que la réverbération du feu répandu autour de la terre.

« Epicure en fait une condensation terrestre de la nature des pierres ponces ou des éponges, qui s'enflamme par ses interstices. »

---

## CHAPITRE XXIV.

### DE LA GRANDEUR DU SOLEIL (a).

« Anaximandre dit que le soleil est égal à la terre. Le cercle d'où il prend son élan et dans lequel il se meut est vingt-sept fois plus grand que la terre. Anaxagore dit qu'il est plus grand que le Péloponèse ; suivant Héraclite, de la largeur d'un pied d'homme. Epicure dit encore qu'on doit admettre pour vraies toutes les perceptions qu'on a reçues (35), et que le soleil est ce qu'il paraît être, tant soit peu plus grand ou tant soit peu moindre. »

---

## CHAPITRE XXV.

### DE LA FORME DU SOLEIL (b).

« Anaximène dit que le soleil est plat comme une feuille ; Héraclite, qu'il est en forme de barque recourbée ; les Stoïciens le veulent sphérique comme le monde et les astres. Epicure dit qu'on doit admettre toutes les perceptions des sens. »

Voilà donc pour eux quel est ce grand Dieu, entre tous ceux

a) *Ibidem*, c. 21. (b) *Ibidem*, c. 22.

qui brillent aux cieux, le Dieu Hélios. Moïse et les oracles des Hébreux ne se sont pas troublés de pareilles choses.

---

### CHAPITRE XXVI.

#### DE LA LUNE (a).

« Anaximandre soutient que sa circonférence est dix-neuf fois plus grande que celle de la terre, pleine de feu comme celle du soleil, qui s'éclipse dans les tournants des roues, ayant une jante creuse, pleine de feu, avec une seule bouche d'émission.

« Xénophane dit que c'est un nuage condensé; les Stoïciens, que c'est un mélange de feu et d'air; Platon, qu'elle renferme beaucoup de parties terreuses : Anaxagore et Démocrite en font un solide incandescent qui a des plaines, des montagnes et des vallées : Héraclite veut que ce soit une terre environnée de nuages : Pythagore dit que le corps de la lune est catoptrique, c'est-à-dire réflecteur de la lumière. »

---

### CHAPITRE XXVII.

#### DE LA GRANDEUR DE LA LUNE (b).

« Les Stoïciens prétendent que la lune est plus grande que la terre, aussi bien que le soleil. Parménide la juge égale en grandeur au soleil et réfléchissant sa lumière. »

---

### CHAPITRE XXVIII.

#### DE LA FIGURE DE LA LUNE (c).

« Les Stoïciens la veulent sphérique comme le soleil; Empédocle sous la forme d'un disque; Héraclite sous celle d'un bateau; d'autres en font un cylindre. »

(a) Plat. *ibidem*, c. 24. (b) *Ibid.* c. 25. (c) *Ibid.* c. 26.

## CHAPITRE XXIX.

## DE LA LUMIÈRE DE LA LUNE (a).

« Anaximandre lui attribue une lumière propre, mais un peu plus faible. Antiphon (36) dit qu'elle brille de sa propre lumière et que lorsqu'elle est tenue dans l'ombre, cela est dû à la projection des rayons du soleil dont le feu, étant plus fort, éteint celui, plus faible, de la lune : ce qui a également lieu à l'égard des autres astres. Thalès et ceux qui l'ont suivi disent positivement que c'est du soleil qu'elle tient sa lumière. Héraclite veut que la lune et le soleil soient dans un rapport d'égalité; tous deux faits en forme de bateau, ainsi que tous les astres : ils tirent des émanations humides l'éclat que nous leur voyons : le soleil est plus brillant parce qu'il est dans une atmosphère plus pure; la lune étant dans une région plus bourbeuse, projette une lumière plus ténébreuse. »

## CHAPITRE XXX.

## QUELLE EST L'ESSENCE DES PLANÈTES ET DES ÉTOILES FIXES (b).

« Thalès dit que tous les astres sont formés de terre, mais enflammée. Empédocle soutient qu'ils ne sont que de feu, résultant de la combustion que l'éther détermina en se contractant sur lui-même, par le frottement qui eut lieu lors du premier dégagement des éléments. Anaxagore veut que l'éther atmosphérique soit tout de feu par son essence, mais qu'au moyen de la persistance de son mouvement tourbillonnant, ayant arraché des pierres de la terre, il en ait fait des astres, en les enflammant. Diogène (37) disait que les astres étaient des pierres ponces : il les considérait comme les organes respiratoires de l'univers. Le même dit encore que ces pierres échappent à notre vue, et que lorsqu'elles tombent sur la terre, souvent elles s'y éteignent. Ce qui a eu lieu pour l'astre pierreux, qui est tombé à Ægos Potamos (la rivière de la Chèvre), en forme de feu (38).

(a) Plutarch. *ibid.*. c. 28. (b) Plutarch. *ibid.* c. 13.

« Empédocle veut que les étoiles fixes soient attachées au ciel de cristal, tandis que les planètes en sont détachées. Platon dit que la plus grande partie de leur substance est de feu, encore qu'elles empruntent quelque chose aux autres éléments qui y sont pour ainsi dire collés.

« Xénophane les compose de nuages enflammés qui s'éteignent chaque jour et se rallument chaque nuit, à la manière des charbons ; car les levers et les couchers des astres ne sont pas autre chose que l'extinction et la révivification de leur lumière. Héraclite (39) et les Pythagoriciens disent que chaque astre est un univers qui contient une terre, un air, un éther et qu'ils sont infinis. Ces dogmes se trouvent consignés dans les Orphiques, où chaque astre est traité d'univers.

« Epicure ne partage aucune de ces opinions : il s'en tient à ce qui est perçu. »

---

### CHAPITRE XXXI (a).

#### DE LA FORME DES ASTRES.

« Les Stoïciens font les astres sphériques comme le monde, le soleil et la lune. Cléanthe en fait des cônes. Suivant Anaximène, ils sont fichés comme des clous dans le ciel de cristal. Quelques-uns en font des feuilles de feu comme des peintures. »

Telles sont les découvertes de l'admirable philosophie sur ce qu'on nomme les Dieux visibles. Apprenez maintenant, de la bouche du même Plutarque, ce que ses adeptes ont dit de l'univers.

---

### CHAPITRE XXXII.

#### COMMENT LE MONDE A ÉTÉ FORMÉ (b).

« Le monde s'est produit d'une forme convexe, de la manière ici représentée. Les corps insécables ayant un mouve-

(a) Plut. *ibid.* c. 14. (b) Plut. *ibid.* l. 1<sup>re</sup> c. 6.

ment irréflecti et fortuit qui ne s'arrête pas et qui est de la plus grande célérité, ont amené à l'existence, par leur réunion, une foule de corps, aussi variés en forme qu'en grandeur. Ces corps s'étant donc réunis dans un même point, ceux qui étaient les plus grands et les plus pesants de tous ont occupé le rang inférieur. Ceux qui étaient petits, sphériques, polis et glissants étant pressés dans ce conflit de corps, se sont portés vers les régions supérieures. Lorsque la force répulsive eut cessé d'agir en les météorisant, et qu'en conséquence, le choc ne les déterminait plus vers une direction ascendante, alors, ne pouvant pas redescendre, ils se sont portés en foule vers les lieux capables de les recevoir; c'étaient ceux qui sont au pourtour. Et c'est en ce point que cette multitude de corps est venu se briser dans les bords serrés et cimentés entre eux. Par l'effet de cette trituration, ils ont donné naissance au ciel. Les atomes ou insécables sont d'une nature homogène, mais prodigieusement variés de forme comme cela a été dit : chassés vers les régions supérieures, ils ont produit la substance des astres. La quantité des corps en exhalaison a produit une commotion dans l'air et l'a brisé. Une fois devenu fluide aériforme, dans son mouvement, enveloppant les astres il les a entraînés avec lui et a maintenu dans les espaces supérieurs leur commune révolution. Puis, des atomes qui avaient pris leur résidence en bas s'est formée la terre, de même que le ciel, le feu et l'air, de ceux qui se sont portés vers les régions élevées. Cependant, comme il restait encore beaucoup de matière dans la terre, celle-ci s'épauissant, en raison des chocs qu'elle éprouvait des vents, et de la lumière qui lui venait des astres, elle s'est entièrement brisée en petites fractions et a donné naissance à la nature aqueuse. Conservant une fluidité essentielle, elle s'est portée d'elle-même dans les cavités qui pouvaient la contenir et la distiller, ou bien c'est l'eau stagnante qui a creusé les réceptacles qui la tiennent en dépôt. »

Voilà donc cette fameuse cosmogonie des philosophes sur laquelle s'est venue greffer une logomachie sans fin de la part de gens de toute espèce, qui mettaient en question les propositions suivantes : Doit-on penser que le tout ne soit qu'un, ou formé de la réunion de plusieurs? N'existe-t-il qu'un seul

monde, ou en existe-t-il plusieurs? Est-il animé et gouverné par la Providence divine, ou non? Est-il impérissable ou périssable? D'où s'alimente-t-il? Par quoi Dieu a-t-il commencé, lorsqu'il a fait le monde? Quel est l'ordre suivant lequel il existe? Quelle est la cause qui le fait décliner? Qu'y a-t-il en dehors de l'univers? Quelle est la droite et quelle est la gauche? Qu'est-ce que le ciel? Et en outre des questions physiques ci-dessus, que dire des démons, des héros, de la matière et des idées exemplaires, de l'ordre général, de l'impulsion et du mouvement des astres? D'où ceux-ci tirent-ils leur lumière? Que sont les divinités appelées Dioscures? D'où proviennent les éclipses du soleil et de la lune? Que dire de leur apparence et pourquoi la lune semble-t-elle terrestre? Quelle est sa distance de la terre? Comment se rendre compte de l'année?

Toutes ces questions, qui s'étendent à l'infini, ont été discutées par les philosophes dont nous examinons les doctrines, et résumées par Plutarque, en peu de paroles, dans lesquelles il a cependant fait ressortir les contradictions et les dissidences de part et d'autre. Je ne regarde donc pas comme hors de propos de les consigner dans cet écrit, pour justifier le parti que nous avons pris de les rejeter. Si, en effet, les philosophes sont opposés les uns aux autres, sur ces matières, s'ils se livrent des combats acharnés sans pouvoir s'accorder, chacun d'eux réfutant avec animosité les assertions de ses adversaires, combien n'est-il pas plus sûr, pour nous, de retenir notre adhésion sur ces points? Qui pourrait le nier? J'ajouterai donc à ce que j'ai déjà cité, toutes les incertitudes qu'ils ont manifestées sur les corps qui avoisinent la terre, sur sa forme, sur sa position, sur sa déclinaison. Puis, je parlerai de la mer, afin que vous compreniez bien que ce n'est pas seulement sur les corps placés au-dessus de nous à des élévations prodigieuses que ces nobles auteurs sont partagés de sentiments; mais encore sur les questions terribles. Et afin de vous faire admirer plus complètement leur sagesse, j'ajouterai ce qu'ils ont imaginé sur l'âme et sur son principe dirigeant, pour prouver qu'ils n'ont rien connu à sa nature. Entrons donc en matière.

## CHAPITRE XXXIII.

## SI LE TOUT EST UNIQUE (a).

« Les philosophes du Portique ont soutenu qu'il n'y avait qu'un univers qu'ils ont nommé le tout ou le corporel (συνπα-  
 ρυσόν). Empédocle dit qu'il n'y a qu'un univers ; que l'u-  
 nivers n'est pas le tout, mais simplement une petite partie du  
 tout ; que le reste n'est qu'une matière morte. Platon admi-  
 nistre des preuves de son opinion : savoir qu'il n'y a qu'un  
 univers, que le tout est un, mais formé de trois. C'est, dit-il,  
 qu'il ne serait pas accompli, s'il ne renfermait pas toutes cho-  
 ses, et qu'il ne serait pas semblable à son modèle, si son engen-  
 drement n'était pas unique ; qu'enfin, il ne serait pas impéris-  
 sable, s'il existait quelque chose en dehors de lui (40). On  
 peut objecter à Platon, que pour être parfait, le monde n'a  
 pas besoin de tout contenir ; car l'homme est parfait, et il ne  
 contient pas tout. Il y a des modèles de beaucoup de choses  
 comme des statues, des maisons, des peintures (qui ne sont  
 point des choses uniques). Comment le monde pourrait-il  
 être parfait, si quelque chose a la faculté de se mouvoir circu-  
 lairement, en dehors de lui ? Enfin, comment serait-il impéris-  
 sable, puisqu'il a eu un commencement d'existence ?

« Métrodore dit qu'il est absurde de penser qu'il n'y ait qu'un  
 épi dans un grand champ de blé, et qu'il n'y ait qu'un monde  
 dans l'immensité ; car il doit être infini en nombre, puis-  
 que ses causes sont infinies. Si le monde était borné, et que ses  
 causes réunies fussent sans nombre, il s'en suivrait que des  
 mondes infinis auraient pû naître de ce qui en a produit un  
 seul ; car, où les causes réunies sont telles, tels doivent être  
 leurs effets. Les causes du monde sont ou les atomes, ou les  
 éléments. »

(a) Plat, *ibid.* l. 1<sup>er</sup> c. 5.

## CHAPITRE XXXIV (a).

SI LE MONDE A UNE ÂME ET S'IL EST GOUVERNÉ PAR UNE PROVIDENCE.

« Tous les autres philosophes disent que le monde est animé et qu'il est gouverné par la Providence; Démocrite et Epicure, aussi bien que tous ceux qui introduisent les atomes et le vide, soutiennent qu'il n'est ni animé, ni conduit par une Providence, mais par une nature irraisonnable.

« Aristote pensé qu'il n'a pas une âme qui soit entière pour le monde entier, ni sensible, ni raisonnable, ni intelligente, qu'enfin il n'est pas gouverné par la Providence. Les corps célestes participent à toutes ces choses : ils sont sphériques, animés et vivaces ; mais les choses de la terre n'ont aucune de ces qualités, c'est par hasard et non par une intention préméditée qu'elles jouissent d'un ordre régulier. »

## CHAPITRE XXXV.

SI LE MONDE EST INDESTRUCTIBLE (b).

« Pythagore, Platon et les Stoïciens considèrent le monde comme créé par Dieu et destructible par sa nature; il est sensible puisqu'il est corporel, mais ne devant pas être détruit, par l'effet de la Providence et de la surveillance continuelle de Dieu. Epicure dit qu'il doit périr puisqu'il a commencé d'exister, comme l'animal et la plante.

« Xénophane dit que le monde n'a point eu de commencement, et qu'étant éternel il ne doit point périr.

« Aristote pense que toute la portion qui est située au-dessous de la lune, dans laquelle se trouve comprise la terre et ses annexes, est exposée à souffrir, et à subir la destinée de la mort. »

(a) Plutarch. *ibid.* l. 2. c. 3. (b) *Ibid.* l. 2 c. 4.

## CHAPITRE XXXVI.

D'OU LE MONDE S'ALIMENTE-T-IL ? (a).

« Aristote veut que, si le monde s'alimente, il doive périr, mais comme il n'a besoin d'aucune nourriture, dès-lors il est éternel. Platon croit que le monde se sert d'aliment à lui-même, le tirant de ce qui se détruit par les changements qui s'y opèrent. Philolaüs admet une double cause de destruction; l'une qui aura lieu par le feu du ciel, l'autre, par l'eau lunaire qui débordera lorsque l'air se retirera. Ce sont les émanations de ces deux éléments qui fournissent la nourriture au monde. »

## CHAPITRE XXXVII.

PAR QUOI DIEU A-T-IL COMMENCÉ À CRÉER LE MONDE (a).

« Les physiiciens disent que l'engendrement du monde a commencé par la terre, comme le noyau, ou le centre : le centre étant le principe de la sphère. Pythagore veut que ce soit par le feu et le cinquième élément (41). Empédocle pense que l'éther a d'abord été séparé du reste, ensuite le feu, après, la terre, laquelle étant comprimée par le mouvement rapide de la sphère, a laissé échapper l'eau, qui, par son évaporation, a donné naissance à l'air. Le ciel a été formé de l'éther, comme le soleil du feu : les matières qui enveloppent la terre se sont concrétées par la cohésion des autres. Platon dit que le monde visible a été fait sur le plan du monde intellectuel. La première création du monde visible a été l'âme, puis, la forme corporelle, d'abord, celle qui est composée de feu et de terre, puis celle qui est le résultat de l'eau et de l'air.

Pythagore ayant admis cinq solides, qu'il nomme mathématiques, dit que la terre est le produit du cube; le feu, celui de la pyramide; l'air vient de l'octaèdre; l'eau de l'icosaèdre : le dodécaèdre a donné naissance à la sphère de l'univers. Platon a adopté, dans ces détails, les idées pythagoriciennes. »

(a) Plutarch. *ibid.* l. 2 c. 5. (b) *Ibid.* l. 2 c. 6.

## CHAPITRE XXXVIII.

## DE L'ARRANGEMENT DU MONDE (a).

« Parménide le compose de couronnes entrelacées l'une dans l'autre; alternativement, d'une matière rare et d'une matière dense, au travers desquelles se placent d'autres matières mélangées de lumière et de ténèbres, et l'enveloppe qui les recouvre toutes est solide, comme serait une muraille.

« Leucippe et Démocrite étendent sur tout l'univers une robe circulaire ou sorte de membrane. Epicure dit que certains mondes se terminent par un bord léger, d'autres par un bord compacte; que certaines parties sont en mouvement, certaines autres sont immobiles.

« Platon veut que la première apparition ait été celle du feu, puis est venu l'éther, après lequel l'air, à qui a succédé l'eau, et enfin la terre : quelquefois il réunit l'éther au feu. « Aristote met en premier ordre l'éther comme impassible; c'est son cinquième corps; à celui-ci succèdent les éléments sensibles : le feu, l'air, l'eau et enfin la terre : dans tous ceux-ci, il n'y a que les corps célestes à qui le mouvement circulaire appartienne, les corps placés inférieurement sont, ou légers, s'élevant, ou pesants, s'abaissant.

« Empédocle dit que les places des éléments ne sont ni invariables, ni déterminées; mais qu'il y a entre eux tous une permutation générale (42). »

## CHAPITRE XXXIX.

## QUELLE EST LA CAUSE DE L'INCLINAISON DE L'UNIVERS.

« Diogène et Anaxagore pensent qu'après que le monde a (b) été formé et que les animaux sont sortis de la terre, l'univers se déranga fortuitement, en inclinant vers le sud; ou bien ce fut

(a) Plut. *ibid.* l. 2 c. 7. (b) *Ibid.* l. c. 8.

par un effet de providence, afin que certaines parties du monde fussent inhabitables, et que d'autres, au contraire, reçussent des habitants, par l'effet d'un froid ou d'une chaleur excessifs, ou d'un juste et heureux tempérament de tous les deux.

« Empédocle est d'opinion que l'air, cédant à l'impulsion du soleil, a fait varier les pôles en élevant le pôle-nord, en abaissant le pôle-sud, et en imprimant, par suite, cette inclinaison à tout l'univers. »

---

## CHAPITRE XL (a).

### SUR LA QUESTION DE SAVOIR S'IL Y A VIDE EN DEHORS DU MONDE.

« Les disciples de Pythagore soutiennent qu'il y a vide hors du monde. C'est dans ce vide et de ce vide que le monde respire.

« Les Stoïciens nomment infini ce en quoi le monde se réduira par la conflagration.

« Posidonius ne dit pas que cela soit infini, mais seulement suffisant pour la résolution qui doit avoir lieu. Ce qu'on lit dans son premier livre du Vide.

« Aristote nie le vide : Platon dit qu'il n'y a de vide ni hors du monde, ni dans le monde. »

---

## CHAPITRE XLI (b).

### QUELLE EST LA DROITE DU MONDE ET QUELLE EN EST LA GAUCHE.

« Pythagore, Platon et Aristote nomment droite du monde la partie orientale, d'où le mouvement tire son principe; et gauche, le couchant.

« Empédocle nomme droites les parties tournées vers le tropique d'été; et gauches, celles qui regardent le tropique d'hiver. »

(a) Ibid. l. 2 c. 9. (b) Ibid. l. 2 c. 10.

## CHAPITRE XLII.

## DU CIEL ET DE SA SUBSTANCE (a).

« Anaximène dit que l'enveloppe (43) de sa couche extérieure est de terre; Empédocle, que le ciel est solide, l'air ayant été condensé en forme de cristal par le feu; car il renferme du feu et de l'air dans chaque hémisphère. Aristote veut que le ciel soit un produit du cinquième corps, ou du mélange du chaud et du froid. »

## CHAPITRE XLIII.

## DES DÉMONS ET DES HÉROS (b).

« C'est à la suite du discours sur les Dieux qu'il convient de rechercher ce que sont les démons et les héros. Thalès, Pythagore, Platon et les Stoïciens disent que les démons sont de la même substance que les âmes; que les héros sont des âmes séparées des corps; qu'ils sont bons lorsque les âmes sont bonnes, et mauvais lorsqu'elles sont mauvaises.

Épicure ne donne aucune opinion à ce sujet. »

## CHAPITRE XLIV.

## DE LA MATIÈRE (c).

« La matière est ce qui fournit à la naissance et à la mort, et à toutes les autres modifications des corps. Les disciples de Thalès, de Pythagore, et les Stoïciens, disent que la matière prise généralement et dite des choses générales, est une substance flexible, modifiable, muable et fusible. Les partisans de Démocrite déclarent qu'elle est impassible dans ses éléments, qui sont les atomes, le vide et l'incorporel.

(a) Plut. *ibid.* L. 2. 10. — (b) Plut. *ibid.* L. 1<sup>re</sup>. 8. — (c) Plut. *ibid.* L. 1. 9.

« Aristote et Platon disent que la matière élémentaire (44) est sans figure, sans apparence, sans forme, sans qualité; quant à sa propre nature c'est un réservoir de formes; com. : la nourrice, la matrice, la mère des formes, qui doivent naître. Ceux qui nomment matière, le feu, l'air et la terre, ne parlent pas d'une matière dépourvue de formes, mais d'un corps; ceux qui parlent d'atomes ou d'insécables la comprennent sans forme. »

---

## CHAPITRE XLV.

### DE L'IDÉE EXEMPLAIRE (a).

« L'idée est une substance incorporelle qui subsiste par elle-même, qui donne une figure à la matière informe, et qui, par là, devient cause de l'évidence des choses.

« Socrate et Platon supposent que les idées sont séparées, en tant que substances, de la matière, et qu'elles résident dans les conceptions et les imaginations de Dieu, c'est-à-dire du Νοῦς. Aristote laisse les formes et les idées comme inhérentes à la matière, et tout à fait en dehors de ce qui émane de Dieu. Les Stoïciens qui suivent Zénon veulent que les idées ne soient dues qu'à notre manière de concevoir les choses. »

---

## CHAPITRE XLVI.

### DU CLASSEMENT DES ASTRES (b).

« Xénocrate (45) pense que les astres ne se meuvent que sur une face : d'autres, dont les Stoïciens, croient que certains astres l'emportent sur d'autres en élévation et en profondeur. Démocrite range d'abord les fixes, puis après elles, les planètes dans lesquelles il place le Soleil, Lucifer et la Lune. Platon, après les fixes, place en premier ordre l'étoile nommée Phænon qu'on attribue à Saturne; puis Phaëton qui est Jupiter; la troi-

(a) Plut. *ibid.* L. 1. c. 10. — (b) Plut. *ibid.* L. 2. c. 15.

sième Pyroéis qui est la planète de Mars; en quatrième lieu, Eosphore, celle de Vénus; en cinquième, Stilbon qu'on accorde à Mercure; la sixième le Soleil, et la septième la Lune. Il est des mathématiciens qui suivent les doctrines de Platon; d'autres, au contraire, mettent le soleil au centre de l'univers.

« Anaximandre et Métrodore de Chio (46), aussi bien que Cratès, attribuent la place la plus haute au soleil; puis après, à la lune; après ceux-ci, ils rangent les étoiles fixes; après lesquelles viennent les planètes.»

---

## CHAPITRE XLVII.

### DE LA DIRECTION ET DU MOUVEMENT DES ASTRES (a).

« Anaxagore, Démocrite, Cléanthe font marcher tous les astres de l'orient à l'occident. Alcméon et les mathématiciens disent que les planètes ont un mouvement contraire à celui des fixes. Ces dernières, en effet, ont un progrès qui part du couchant pour aller au levant. Anaximandre dit que les astres sont entraînés dans leurs mouvements par les cercles et les sphères dans l'orbite desquels ils sont placés. Platon et les mathématiciens disent que le Soleil, Lucifer et Stilbon ont une rotation égale.»

---

## CHAPITRE XLVIII.

### D'OU LES ASTRES TIENNENT-ILS LEUR LUMIÈRE (b)?

« Métrodore pense que toutes les étoiles, tant fixes qu'érrantes, sont rendues brillantes par le soleil. Héraclite et les Stoïciens disent que les astres se nourrissent des émanations de la terre.

« Aristote nie que les corps célestes aient besoin de nourriture : étant indestructibles, ils sont éternels.

« Platon croit que l'univers entier, dont les astres font partie, se nourrit de lui-même. »

(a) Plut. *ibid.* L. 2. c. 16. — (b) Plut. *ibid.* L. 2. c. 17.

## CHAPITRE XLIX.

## DES FEUX APPELÉS DIOSCURÉS (a).

« Xénophane dit que ces astres qu'on voit briller sur les vaisseaux sont de petites nuées rendues éclatantes d'après un certain mouvement.

« Métrodore soutient que ce ne sont que des scintillations produites dans les yeux de ceux qui regardent avec terreur et anxiété. »

## CHAPITRE L.

## DE L'ÉCLIPSE DU SOLEIL (b).

« Thalès, le premier, a dit que l'éclipse du soleil provenait de ce que la lune, qui est d'une nature terrestre, se plaçait dans la ligne perpendiculaire de la terre au soleil (47). On voit, en effet, qu'elle est placée inférieurement à son disque.

« Anaximandre veut qu'elle résulte de ce que la bouche qui jette le feu s'est fermée; Héraclite, de ce qu'ayant la forme d'une nacelle, dans le revirement, la partie concave de la lune fait face à ce qui est supérieur, et la partie convexe au bas, c'est-à-dire à notre point de vue.

« Xénophane l'attribue à l'extinction de sa lumière, lorsqu'un autre soleil reparait des bords de l'orient. Il a bâti cette fable, qu'une éclipse de soleil peut durer un mois, qu'elle peut aussi être tellement complète, que le jour paraisse une nuit: d'autres supposent que c'est dû à l'opacité de certaines nuées invisibles qui s'étendent devant le disque du soleil.

« Aristarque (de Samos) place le soleil parmi les fixes, et fait mouvoir la lune autour du cercle solaire, en assurant que son disque est obscurci par les inclinaisons qui ont lieu dans les tournants.

« Xénophane admet plusieurs soleils et plusieurs lunes, d'a-

(a) Plut. *ibid.* L. 2. c. 19. — (b) Plut. *ibid.* L. 2. c. 21.

près les climats terrestres, les sections et les zônes. A certaines époques son disque tombe dans les régions de la terre qui sont inhabitées par nous, et par ce fait, roulant à faux, il éprouve ce que nous nommons une éclipse. Le même dit que le soleil marche suivant une progression infinie, que la distance nous fait prendre pour un mouvement circulaire. »

---

## CHAPITRE LI.

### DE L'ÉCLIPSE DE LA LUNE (a).

« Anaximandre dit qu'elle vient de ce que la bouche de la roue s'est obstruée; Bérosee, de ce que la partie sans feu de la lune nous fait face. Héraclite l'attribue au retour de ce corps, fait en forme de nacelle. Quelques Pythagoriciens lui donnent pour cause la contre-lumière et l'obturation de la terre ou de l'antichthon.

« Les auteurs récents l'expliquent par la distribution de la lumière, qui se faisant petit à petit et par ordre successif, s'avance jusqu'à ce qu'elle nous donne son éclat complet dans la pleine lune, puis se retirant par une marche analogue, arrive jusqu'à la conjonction du soleil, où alors elle s'éteint complètement.

« Platon, Aristote et les Stoïciens (48) sont unanimes pour admettre que les phases ténébreuses de la lune sont dues à la conjonction du soleil, qui l'éteint par son éclat supérieur; et que les éclipses sont dues à ce que la lune tombe dans l'ombre de la terre, lorsque cette dernière se place entre ces deux astres; ou plutôt à ce que la lune est privée de la lumière solaire par interception. »

(a) Plot. *ibid.* L. 2. 29.

---

## CHAPITRE LII.

## DE LA FACE DE LA LUNE ET POURQUOI ELLE RESEMBLE A UNE TERRE (49) (a).

« Les Pythagoriciens disent que la lune a une face terreuse, parce qu'elle est habitée comme notre terre, mais par de plus grands animaux, et qu'elle est couverte de plus belles plantes; car les animaux qui y vivent sont quinze fois plus grands que ceux de notre terre, n'ayant point de sécrétions excrémentielles: la durée de leurs jours est dans les mêmes proportions.

Anaxagore pense que cette face inégale est occasionnée par la disparité des éléments qui la composent, étant formée de substances glacées et terreuses, unissant les ténèbres à la lumière, de manière à lui mériter le surnom d'astre trompeur (*Ψευδοπαής*).

Les Stoiciens, à cause de la mixtion d'air qui entre dans sa substance, disent qu'elle est un composé incorruptible. »

## CHAPITRE LIII.

## DE LA DISTANCE DE LA LUNE AU SOLEIL (b).

« Empédocle dit que la lune est deux fois plus éloignée du soleil que de la terre.

« Les mathématiciens disent qu'elle est dix-huit fois plus (50).

« Eratosthène dit que la lune est éloignée du soleil de 4,080 000 stades et qu'elle est éloignée de la terre de 780,000 stades. »

## CHAPITRE LIV.

## DES ANNÉES (c).

« Les années de Saturne forment une période de 30 ans, celles de Jupiter de 12; celles de Mars de 2 années et celles du

(a) Plot. *Ibid.* L. 2, c. 30. — (b) *Ibid.* L. 2, c. 31. — (c) *Ibid.* L. 2, c. 32.

Soleil de 12 mois; les années de Mercure et de Vénus sont de la même durée; celles de la Lune, de trente jours. Le mois parfait est depuis la phase jusqu'à la syzygie.

« La grande année est formée, pour les uns, de huit années communes (51), pour d'autres de 19 (52): d'autres la composent de 59 années (53).

« Héraclite la fait de 18,000 années solaires;

« Diogène (54) de 365 années telles qu'Héraclite les suppose. »

Telles sont, en résumé, les discussions qui existent entre les philosophes physiciens sur les corps célestes ou des régions supérieures. Examinez maintenant ce qu'ils pensent de la terre.

## CHAPITRE LV.

### DE LA TERRE (a).

« Thalès et ceux qui suivent ses doctrines disent qu'il n'y a qu'une terre: Icétas le Pythagoricien en reconnaît deux, la Chthon et l'Antichthon: les Stoïciens veulent que la terre soit unique et bornée: Xénophane pense que, dans la partie inférieure, elle repose sur une base sans fin, qui est formée d'air et de feu condensés.

« Métrodore dit que la terre n'est que le sédiment limoneux de l'eau; le soleil, celui de l'air. »

## CHAPITRE LVI.

### DE LA FORME DE LA TERRE (b).

« Thalès et les Stoïciens disent que la terre est une sphère: Anaximandre veut qu'elle soit semblable aux colonnes de pierre qu'on voit dans les plaines: Anaximène en fait un trapèze: Leucippe, un tympan: Démocrite lui donne la forme d'un disque plat, creux au milieu. »

(a) Plut. *ibid.* 3. c. 9. — (b) Plut. *ibid.* L. 3. c. 10. 13

## CHAPITRE LVII.

## DE LA SITUATION DE LA TERRE (a).

« Les disciples de Thalès en font le centre de l'univers : Xénophane dit qu'elle en est le commencement avec un fondement sans bornes : Philolaüs le Pythagoricien place le feu au centre qui est, selon lui, le foyer de l'univers, ensuite l'antichthon, en troisième ordre, la terre que nous habitons, opposée à la précédente par son site et son mouvement de rotation; ce qui fait que ce qui se passe dans celle-là ne peut pas être aperçu des habitants de notre hémisphère.

« Parménide est le premier qui ait distribué les lieux habitables de la terre par zones tropicales. »

## CHAPITRE LVIII.

## DU MOUVEMENT DE LA TERRE (b).

« Les uns disent que la terre est immobile : Philolaüs le Pythagoricien pense qu'elle se meut circulairement autour du feu, en décrivant un cercle oblique, semblable à l'écliptique que parcourent le soleil et la lune; Héraclite de Pont et Ecphantus le Pythagoricien font mouvoir la terre non pas d'une manière progressive, mais par inclinaison, comme une roue qui tourne, du couchant au levant, autour de son propre centre : Démocrite dit que, dans le principe, la terre a été formée d'un noyau extrêmement petit et léger, mais que se condensant par le temps, et étant devenue pesante, elle s'est fixée. »

Toutes ces assertions si contradictoires sont dues à ces nobles philosophes dissertant sur la terre. Écoutez-les dans leurs opinions relativement à la mer.

(a) Plut. *ibid.* L. 3. c. 44. — (b) Plut. *ibid.* L. 3. c. 45

## CHAPITRE LIX.

DE LA MER. COMMENT ELLE S'EST RASSEMBLÉE, D'OU VIENT SON AMERTUME (a).

« Anaximandre déclare que la mer n'est que le résidu d'une substance aqueuse dont le feu a desséché la plus grande partie, et ce qui en est resté a été dénaturé par l'effet de l'ébullition.

« Anaxagore dit que l'élément humide fut un lac dans le principe; mais qu'ayant été échauffé par la marche circulaire du soleil, et les molécules grasses s'étant exhalées, le reste avait tourné à la salure et à l'amertume.

« Empédocle dit que la mer n'est que la sueur de la terre brûlée par le soleil et amenée par lui à une concentration toujours plus intime.

« Antiphon (55) dit que l'eau n'est que la sueur de l'élément chaud dont le surplus d'humidité s'est séparé après avoir été salé par l'action du feu; ce qui arrive dans toute espèce de sueur.

« Métrodore pense qu'après avoir été distillée à travers la terre, l'eau a conservé une partie de sa crasse, comme lorsqu'on fait passer de l'eau à travers la cendre.

« Les sectateurs de Platon disent que l'eau élémentaire s'est partagée, de sorte que celle qui est sortie de l'air, par l'effet du refroidissement, est devenue douce; celle qui s'est exhalée de la terre, par torréfaction, est salée. »

Voici ce qu'ils ont dit de la mer. Je vais maintenant vous apprendre, d'après les propres paroles dont ils se sont servis, à quel point s'ignoraient eux-mêmes ces hommes qui se sont arrogés de pouvoir dissertar sur l'univers entier, sur les corps célestes, sur les substances éthérées, en promettant de nous faire comprendre ce que sont toutes ces choses.

(a) Plat. *ibid.* L. 3. c. 16.

## CHAPITRE LX.

## DES PARTIES DE L'ÂME (a).

« Pythagore et Platon, d'après les considérations les plus vastes, disent que l'âme est formée de deux parties : l'une possède la faculté de raisonner, l'autre est irraisonnable. En examinant la chose de plus près et avec plus d'attention, ils lui découvrent trois parties; car ils divisent la partie irraisonnable en deux, celle des mouvements passionnés et celle des désirs.

« Les Stoïciens disent qu'elle est composée de huit parties, cinq pour les sens : celui de la vue, celui de l'ouïe, l'odoratif, les sens du goût et du toucher; la sixième partie est la faculté de parler; la septième, celle de la procréation; enfin, la huitième, celle du commandement ou de la direction, à l'aide de laquelle l'âme s'étend à toutes choses, pour en disposer suivant ses organes propres, à la manière des fils du polype.

« Démocrite et Epicure n'admettent que deux parties dans l'âme : la raisonnable qu'ils placent dans la poitrine; l'irraisonnable qu'ils dispersent dans tout l'organisme du corps. Démocrite ajoute que tout ce qui est possédé une âme quelconque, même les corps privés de la vie; c'est la cause qui fait qu'ils conservent une chaleur latente et une certaine sensibilité, lorsqu'ils exhalent la plus grande partie de leur vitalité.»

## CHAPITRE LXI

## DU PRINCIPE DIRIGEANT DE L'ÂME (b).

« Platon et Démocrite placent le principe dirigeant dans toute la tête : Straton entre les deux sourcils; Erasistrate dans la membrane encéphalique qu'il nomme épicanide; Hérophile dans le ventricule de l'encéphale qui est à la base; Parménide le distribue dans toute la poitrine; Epicure, avec tous

(a) Plut. *ibid.* L. 4. c. 4. — (b) Plut. *ibid.* L. 4. c. 5.

les Stoïciens, dans la capacité du cœur : Diogène (d'Apollonie) dans le ventricule artériel du cœur où circule l'esprit : Empédocle dans l'ensemble du sang. Il en est qui lui assignent pour résidence l'enveloppe du cœur dite péricarde; d'autres, le diaphragme. Quelques auteurs disent qu'il s'étend depuis la tête jusqu'au diaphragme : Pythagore place sa vitalité dans le cœur, et sa force de raisonnement et d'intelligence dans la tête. »

Telles sont les opinions de ces philosophes sur la division et l'emplacement de l'âme. Ne vous semble-t-il pas, d'après cela, que nous avons agi avec discernement, en nous séparant par le jugement et le raisonnement de toute cette recherche, sans objet, de questions aussi inutiles qu'elles sont semées d'erreurs, et en ne nous souciant pour rien d'aucune de ces disputes ? Nous n'y découvrons, en effet, aucun avantage, ni rien qui tende à procurer aux hommes la possession et l'usage du bien par excellence. N'avons-nous pas eu raison de ne nous attacher qu'à la piété envers le Dieu créateur de l'univers, et par la régularité de notre vie aussi bien que par la pratique des vertus qui plaisent à Dieu, de nous efforcer de vivre d'une manière qui puisse nous concilier les bonnes grâces de Dieu, qui est par-dessus tous les êtres ? Si, cependant, par envie et dénigrement, vous refusez d'admettre comme véritable notre seul témoignage, il se pourra que le plus sage de tous les Grecs, Socrate, vous persuade, en vous apportant des raisonnements pleins de vérité en faveur de notre sentiment. Il a, en effet, démontré l'extravagance de ces bavards qui nous exposent leur doctrine sur les mouvements célestes, déclarant qu'ils ne diffèrent en rien des insensés, les en convainquant de la manière la plus formelle, en ce que, non seulement, ils veulent parvenir à des choses auxquelles ils ne sauraient atteindre; mais encore, parce qu'ils consomment leur vie à des occupations sans aucune utilité.

Xénophon vous en donnera la preuve; nous l'avons déjà cité comme le disciple le plus initié dans les pensées de Socrate. Voici ce qu'il écrit dans les entretiens mémorables de ce dernier.

## CHAPITRE LXII.

QUE SOCRATE LE PLUS SAGE DES GRECS MONTRAIT LA FOLIE DES PHILOSOPHES QUI TIRAIENT GRANDE VANITÉ DE LEUR SCIENCE EN PHYSIQUE : COMMENT IL FAISAIT VOIR QU'ILS USAIENT LEUR TEMPS A DES CHOSSES D'ABORD INUTILES A LA VIE, PUIS INCOMPRÉHENSIBLES (a).

« Personne n'a jamais vu Socrate faire des actions, ni ne l'a entendu préférer des paroles qui blessassent la piété envers les Dieux, et la justice envers les hommes. En effet, il ne dissertait jamais sur la nature générale des choses, qui est le sujet d'entretien du plus grand nombre des sophistes, examinant comment se maintient ce que ceux-ci nomment univers, et par quelles nécessités chacun des corps célestes est contenu dans son orbite. Bien loin de là, il démontrait la démente de ceux qui se livrent à de semblables études. D'abord, il recherchait relativement à eux, si c'était dans la conviction qu'ils connaissent suffisamment tout ce qui intéresse l'humanité, qu'ils en étaient venus à approfondir de pareilles questions; ou, si négligeant les intérêts humains, et n'ayant de sentiment que pour ce qui concerne les Dieux, ils croyaient remplir exactement ce qu'il leur convient qu'on fasse. Il ne comprenait pas qu'il ne leur fût pas évident que la découverte de toute vérité à cet égard était impossible aux hommes; puisque tous ceux qui se sont le plus prévalu de leur science en ce genre n'ont pu s'accorder entre eux, sur l'opinion qu'ils devaient s'en former; mais qu'ils sont respectivement, les uns à l'égard des autres, comme des êtres privés de raison. En effet, on voit des insensés qui ne redoutent nullement les choses les plus dangereuses; tandis que d'autres sont effrayés de ce qui n'est pas du tout à craindre. Il semble à ceux-ci qu'il n'y a point de honte à dire ou à faire quoi que ce soit, au sein d'une grande multitude; tandis que ceux-là ne croient pas qu'ils puissent même se présenter devant les hommes. Les uns ne vénèrent ni les temples ni les autels, ni rien de ce qui est consacré au culte divin; tandis qu'on voit les autres se prosterner devant des bois, devant les premières pierres ve-

(a) Xénoph. Memorab. L. 1<sup>er</sup> ch. 4<sup>or</sup>;

nues et devant des brutes. De même, pour ceux qui se livrent à des méditations sur la nature des choses en général, les uns pensent qu'il n'existe qu'un seul être dans l'univers, les autres, que la multitude des êtres est infinie. Pour ceux-ci tout se meut, pour ceux-là rien n'est en mouvement. Il en est qui proclament que tout prend naissance et que tout doit périr; d'autres, au contraire, soutiennent que rien n'a eu de commencement d'existence, et que rien ne doit s'anéantir. Il faisait encore une remarque à l'égard de ces mêmes hommes, qui était de savoir si, de même que ceux qui s'instruisent dans les sciences de l'humanité croient que ce qu'ils auront appris sera utilement mis en pratique, soit par eux, soit par tel des autres qu'ils voudront obliger; ces philosophes croient qu'en cherchant à connaître les choses divines, lorsqu'ils seront parvenus à démêler les nécessités de chaque chose, ils pourront, quand ils le voudront, faire arriver des vents, des eaux, des saisons, et tout autre de ces phénomènes dont ils auront besoin; ou bien s'ils n'espèrent produire aucun de ces effets à leur volonté, et s'il leur suffit de connaître seulement que chacun des événements naturels se fait par telles ou telles causes.

« C'est dans ces termes qu'il parlait des hommes qui sont absorbés dans de semblables méditations. Quant à lui, il conversait toujours sur ce qui peut intéresser l'humanité, recherchant ce qu'est la piété et l'impiété, ce qui est beau et ce qui est honteux, ce qui est juste et ce qui est injuste; en quoi consiste la tempérance, et ce qu'on nomme l'extravagance. »

Telles étaient les doctrines de Socrate, et après lui celles d'Aristippe de Cyrène, que plus tard Ariston de Chio a essayé de renouveler : savoir que la philosophie devait se borner à la morale. Cette connaissance est seule possible et seule utile; tandis que les discours qui traitent de la nature des choses sont exactement le contraire. D'abord on ne saurait les comprendre, et quand bien même ils deviendraient évidents pour nous, ils ne nous apporteraient aucun secours. Nous n'acquerrions rien de plus, de pouvoir, nous élevant, comme Persée, au plus haut des airs pour planer sur la vaste étendue des mers et sur la Pléiade, embrasser de nos regards l'univers entier, et connaître quelle est la nature des choses; car cela ne nous rendrait

ni plus justes, ni plus courageux, ni plus empérants : nous n'en serions même ni plus forts, ni plus beaux, ni plus riches : qualités sans lesquelles il n'y a point de bonheur ; en sorte que Socrate a eu raison de dire que, de toutes ces choses, les unes sont au-dessus de nous, les autres sont sans profit pour nous. Ainsi, les questions de physique sont au-dessus de nous, et ce qui doit arriver après la mort, ne nous concerne en rien. Il n'y a donc à notre usage que ce qui est relatif à l'homme ; aussi, renonçant à la physique qu'il avait étudiée sur les traces d'Anaxagore et d'Archelaüs, Socrate se consacra-t-il tout-à-fait à rechercher ce qu'il y a de bien et de mal à la maison (56). D'ailleurs, il pensait que ces discours sur la nature n'étaient pas seulement laborieux et impuissants, qu'ils étaient de plus impies et contraires aux lois ; car les uns en venaient à nier absolument qu'il existât des Dieux, les autres disaient que c'était l'infini, ou l'être, ou l'un, ou enfin toute autre chose que les Dieux, unanimement réputés tels ; sans parler de l'immense dissentiment qui règne entre eux : les uns disant que le tout est infini, d'autres qu'il est borné : les uns voulant que tout fût en mouvement, les autres, que tout fût immobile.

Quant à moi, entre tout ce qui a été dit contre ces études, je ne connais rien de mieux que ces vers de Timon le Phliasien, dans les Silles :

« Qui donc les mit aux prises pour combattre entre eux par une querelle funeste ? ce fut le tumulte ami de l'écho, qui irrité de les voir garder le silence, leur envoya la maladie du bavardage, qui en fit périr un grand nombre. »

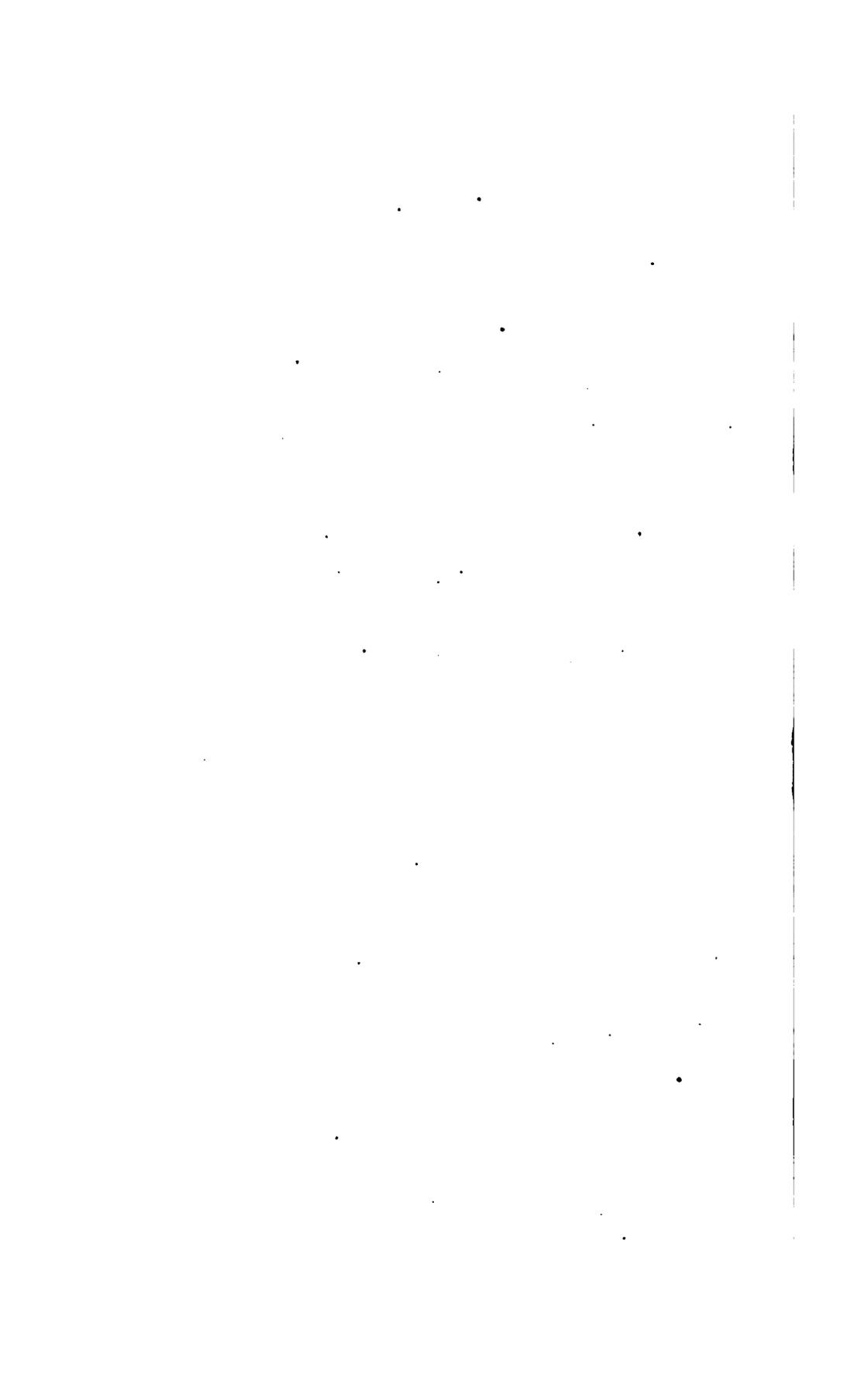
Voyez donc comme déjà ces généreux athlètes se moquent les uns des autres ? Le même auteur décrit leur rivalité, leurs combats, leurs dissentiments, dans les vers suivants :

« La querelle, cette peste des humains, s'avance en vociférant des niaiseries : cousine de l'homicide contention et de l'invective, elle se roule en aveugle au travers de tout ce qui se rencontre ; et fixant fièrement sa tête parmi les mortels, elle ne leur laisse que l'espérance (57). »

Néanmoins, après avoir démontré par des preuves irrécusables, empruntées aux écrivains mêmes de leurs écoles, quelles sont les luttes sans utilité réelle que se livrent ces philosophes :

luttés qui ne mènent à aucune connaissance ou science solide des devoirs que nous avons à remplir, quoiqu'ils en tirent une grande vanité ; après avoir mis dans tout son jour la raison pour laquelle, dédaignant de semblables études, nous leur avons préféré les oracles des Hébreux, il est temps de clore le livre de la Préparation évangélique.

Il nous reste désormais une entreprise plus relevée à accomplir, celle pour laquelle, abordant la seconde question que nous nous sommes posée au commencement de cet ouvrage, et que nous avons différée, pour donner un enseignement plus complet de tout ce qui la précédait, nous aurons, dans la Démonstration évangélique, à répondre aux fidèles de la circoncision, qui nous reprochent à nous, issus d'une origine étrangère et d'une autre nation, de vouloir nous servir de leurs livres qui, à les entendre, ne nous concernent pas, ou demandent pourquoi, en acceptant leurs traditions, nous ne voulons pas conformer notre manière de vivre aux préceptes de leur loi.



## NOTES.

## LIVRE IX.

(1) La première incise de la première phrase de ce chapitre me paraît tout-à-fait incorrecte; j'ai d'abord préféré γεγυμνασμένης, du Manuscrit 465, à γεγενημένης, ce qui n'a aucune importance pour la contexture de la phrase; l'un ou l'autre des participes ne pouvant s'accorder qu'avec ἀποδείξεως, « Οὐκ ἀσυλλογίστως ἡμῖν γεγυμνασμένης τῆς ἀποδείξεως (cet ἡμῖν prouve qu'il s'agit d'Eusèbe; or, l'accueil fait par les Hébreux à leurs livres saints lui est étranger), il faut donc faire disparaître τὰ devant τῆς ἀποδείξεως. Ἐπειδὴ συνῶπται, qui peut rester à toute force, paraît aussi fort inutile, et trouble l'expression de la pensée.

(2) Du second livre. Le texte porte du premier livre; mais comme c'est manifestement faux, j'ai rétabli la vérité. V. le Traité de l'abstinence p. 147, éd. in-4<sup>o</sup> de Rhoer.

(5) On voit, dans ce passage de Théophraste, une relation très-erronée de la manière dont les juifs célèbrent la pâque. 1<sup>o</sup> Ils mangent l'agneau qui leur sert de victime; 2<sup>o</sup> ils brûlent, en effet, tout ce qui en reste; mais ce n'est pas pour que le soleil-n'en voie rien; cet acte religieux étant une commémoration de la sortie de l'Égypte. Dieu avait prescrit qu'il ne subsistât rien de la victime immolée au moment où ils abandonnaient le pays (Voir l'*Exode* ch. 12. v. 9.

Il y a dans ceci, comme dans ce que Porphyre, cité au chapitre suivant, nous dit sur les Esséniens, une supposition de culte du soleil par les juifs tout-à-fait fautive. Cela ne doit pas étonner, au reste, de la part des païens, dans l'esprit desquels l'idée d'un Dieu tout spirituel et tout immatériel ne pouvait pénétrer: on verra même les juifs accusés, dans ce fragment, d'avoir immolé des hommes; ce qui est évidemment faux.

(4) J'ai suivi ici la leçon du Manuscrit 465, qui lit νοκτων au lieu de εὐγων, et j'ai remplacé θεοκλητοῦντες par la leçon de tous les Manuscrits, θεοκλυτοῦντες, qui est aussi celle de Porphyre. Ce participe repousse toute association avec εὐγων; on n'entend pas Dieu en lui adressant des prières, et θεοκλυτεῖν ne veut dire que cela : voilà ce qui, vraisemblablement, avait fait substituer θεοκλητοῦντες à θεοκλυτοῦντες. Mais évidemment, par là, Théophraste a voulu faire comprendre que les juifs recevaient des instructions et des révélations divines : le θεοκλυτούμενον γένος est associé par Plutarque au μαντικόν, t. VIII, 340 de Reiske.

(5) Tout ce morceau sur les Esséniens est emprunté à Porphyre, l. IV *De l'Abstinence*, p. 332 de Rhoer.

(6) Je lis ἔθει pour ἕθει. On ne transforme pas les caractères, on fait seulement contracter des habitudes : la confusion de ces deux termes est très-commune en grec.

(7) Ἐὶ γὰρ αὐγμαῖν ἐν καλῷ τίνονται. Vigier traduit par *squalorem honori ducunt* : c'est un contre-sens ; la saleté ne peut pas s'allier avec l'usage journalier des bains froids, qu'il attribue, plus tard, aux Esséniens. Evidemment, ce qu'ils redoutaient, c'était d'avoir le corps onctueux comme les Grecs, et surtout comme les athlètes, qui, après s'être baignés, se frottaient d'huile. Les nations modernes leur ressemblent ; en général, elles laissent à la peau, détergée par l'eau, son aridité naturelle. Saumaise, *Ad Tertullianum de Pallio*, p. 69, a compris ce passage comme Vigier : à tort, je crois.

(8) Μετοικοῦσιν ἐν ἐκάστη πόλει. J'ai indiqué par une périphrase ce qu'a voulu dire le rédacteur de cette narration. Pour peu qu'on soit versé dans la connaissance de la constitution civile d'Athènes, on sait que les *Météques* étaient d'une condition inférieure à celle des citoyens, ne prenant aucune part à l'administration de la république, payant un tribut nommé μετοίκιον : on trouvera sur eux des détails suffisants dans l'*Archéologie* de Potter, t. I, 10.

(9) Περζωμα, que je traduis ici par *tablier*, l'a été par *cingulum* dans la traduction latine : il faut que je rende raison du sens que j'ai adopté. Paul Leopardus, dans ses *Emendat.*, l. IX, c. 12, a déjà corrigé

la traduction latine de ce mot dans l'*Apophtegme d'Antigone*, rapporté par Plutarque, t. VIII, p. 107 de l'édition de Hutten.

« Ἀριστοδήμου τῶν φίλων τινὸς ἐκ μαγείρου γεγονέναι δοκοῦντος, συμβουλεύοντος δὲ αὐτῷ τῶν ἀναλομάτων καὶ τῶν δωρεῶν ἀφαιρεῖν· οἱ λόγοι σου, εἶπεν, ὦ Ἀριστόδημε, περιζώματος ὄρουσι. »

« Un de ses amis nommé Aristodème, qui passait pour le fils d'un cuisinier, lui donnant le conseil de retrancher de ses dépenses et de ses libéralités, Antigone lui répondit : « Vos conseils, ô Aristodème, sentent le tablier. » Les anciens traducteurs avaient mis, *sentent la sauce*. — Le même Plutarque, dans le *Traité, Si un vieillard doit administrer*, t. XII, p. 192, dit : « Lorsque les habitants d'Agrigente furent délivrés de la tyrannie de Phalaris, ils prohibèrent les habits bleus, parce que les serviteurs du tyran portaient des *tabliers* de cette couleur : « Ἰλαυκίνοις ἔχρωντο περιζώμασι. »

Le même, *ibid.*, p. 106 : « C'est comme si l'on arrachait, dit-il, à une femme, d'un rang élevé et d'une conduite réservée, ses vêtements, pour lui donner un tablier, et en faire une servante de cabaret. » Athénée, *Dairopsoph.*, l. VII, p. 290 Casanboni : « C'est un cuisinier qui parle. » « Οὐ γὰρ παρέργως ἔμαθον ἐν ἔτεσι δυεῖν ἔχων περιζώμα, ἀλλ' ἅπαντα τὸν βίον. » L. VIII, p. 340 : « Ἐψοντι γόγγρων λοπάδα καὶ περιεζωσμένῳ. » « Faisant bouillir un plat de gongre, ayant un tablier. » Arrien, sur Épictète, l. IV, c. 8, parlant de Vulcain : « Οὐδεὶς ἐρεῖ· ἐγὼ μουσικός εἰμι, ἂν πλῆκτρον καὶ κιθάραν ἀγοράσῃ, οὐδὲ ἐγὼ χαλκεύς εἰμι, ἂν πύλον καὶ περιζώμα περιίθῃται. » « Ce n'est pas le bonnet et le tablier qui font le forgeron. » Olympiodore dans la chaîne, sur l'épître de Jérémie aux Babyloniens, publiée par Ghislerius : « Σκοίνια. Φησὶ τὰ περιζώματα. Καλύπτουσαι γὰρ γυναῖκες μόνα τὰ τοῦ σώματος ἀσχήμονα τὰ λοιπὰ παρεγύμνουσι, προσκαλούμεναι τοὺς ἐραστάς. »

Denys d'Halicarnasse, dans le jugement sur Dinarque, au commencement : « Διορίσαι τοὺς τε γνησοὺς καὶ ψευδεῖς λόγους πάντων ἀναγκαίστερον ἔματι τοῖς μὴ ἐκ περιζώματος ἀσχοῦσι ρητορικῆν. » « Je crois qu'il est » de la plus grande nécessité pour ceux qui n'ont pas appris la rhétorique » comme des *cuisiniers*, de discerner les vrais des faux discours. » Le même Denys d'Halicarnasse, dans le septième livre des *Antiquités romaines*, c. 72, p. 1491 de l'édition de Reiske : « Σκευαὶ αὐτοῖς ἦσαν (τοῖς μὲν εἰς Σιληνῶν εἰκασθεῖσι), μαλλωτοὶ χιτῶνες, οὓς ἐνιοὶ χορταλοὺς καλοῦσι, καὶ περιδόλαια ἐκ παντὸς ἄνθους· τοῖς δὲ εἰς Σατύρους, περιζώματα καὶ δωρεὰ τράγων, καὶ ὀρθότριχες ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς φόβαι, καὶ δσα τούτοις ὅμοια. »

« Ceux qui avaient pris le travestissement des satyres portaient des tabliers de peaux de boucs, avaient les cheveux hérissés sur la tête, et autres costumes semblables. » Casaubon, *De Satyrica poesi*, l. 1, c. 4, p. 159 : « Περιζώματα Dionysius vocat hircinas pelles quibus partes infra umbilicum tegebantur. »

- (10) Ἀφέξεισθαι ληστείας. Ceci me paraît déplacé, ayant déjà été dit, et ne se liant pas avec les préceptes entre lesquels il se trouve intercalé.

(11) Ἄλλως οὐ θακεύουσι; cette expression dont Vigier n'a pas saisi le sens, est une locution gazée, indiquée par Hésychius, θακεύουσι κάθηγται εἰς τὰς χρείας. Les traducteurs de Josèphe et de Porphyre n'ont pas commis la même faute.

(12) Il serait étonnant qu'Eusèbe qui cite souvent Josèphe, eût ignoré que c'était à lui que Porphyre devait toute la citation concernant les Esséniens : il le pouvait d'autant moins qu'avant de la faire, le même Porphyre nomme les divers livres de Josèphe d'où ces relations sont tirées : je crois donc qu'il y a ici un peu de supercherie. Josèphe était juif, par conséquent tout ce qu'il dit des Juifs devait être rapporté dans le VIII<sup>e</sup> livre qui contient les témoignages des Juifs sur leur histoire et leurs lois : ici sont ceux des Payens, et Porphyre étant le coryphée du paganisme et le plus célèbre adversaire du christianisme, son nom a bien une autre importance, lorsqu'il parle favorablement, soit des Juifs, soit des Chrétiens ; voilà pourquoi Eusèbe semble lui attribuer exclusivement ou à ses anciennes lectures, un éloge aussi pompeux des Esséniens, ἐκ παλαιῶν, ὡς εἰκὸς, ἀναγνωσμάτων.

(13) Voir au chap. suivant de Cléarque ce qu'on doit penser de cet Hécatée. Voici cependant la traduction de ce qu'a écrit sur ce personnage Dähne dans son tableau historique de la philosophie religieuse des Juifs d'Alexandrie. Tome II, p. 216.

« Hécatée d'Abdère, contemporain d'Alexandre le grand, dans son grand ouvrage historique, avait embrassé tout ce qui était relatif aux Juifs, alors en faveur tant auprès du prince qu'auprès des premiers Ptolémées. C'est vraisemblablement la raison pour laquelle il n'en a pas parlé avec le mépris commun aux historiens grecs venus plus tard, à l'époque où la haine contre les Juifs et les Payens se développa au point que les premiers

eurent à supporter une odieuse oppression. Rien dans tout ce qui nous est parvenu de ses écrits ne trahit la main d'un juif, surtout d'un juif alexandrin, en sorte qu'on a lieu de s'étonner de ce qu'en dit Celse cité par Origène, l. 1<sup>er</sup> c. p. 334, de La Rue. Scaliger partageait les préventions de Celse (voir sa 115<sup>e</sup> lettre latine à Casaubon) contre Hécatee, mais Vossius, dans son livre *Des historiens grecs*, hésitait; et réellement ce passage n'a rien qui justifie le jugement de Philon. Toutefois il résulte clairement de la lettre d'Aristée que les expressions d'Hécatee ont été interpolées par un juif alexandrin : Démétrius de Phalère y assure, au roi, qu'Hécatee d'Abdère a assez estimé la loi des Juifs pour la nommer ἀγνήν τινα καὶ σεμνήν τὴν ἐν τούτοις θεωρίαν : le mot θεωρία ayant dans le langage religieux des Juifs la valeur d'une législation théocratique. Mais pour admettre qu'Hécatee eût embrassé la religion juive, il faudrait d'autres morceaux de son histoire que ceux qui nous sont parvenus. »

(14) Josèphe l'historien nomme cet homme Mosollamos : *contre Apion* l. 1, p. 457 de l'édition d'Havercamp, d'où ce passage est copié.

(15) Pour discuter l'autorité de cette citation, il est bon de rappeler ce qui a été dit sur la supposition générale des auteurs grecs, dont les apologistes ont invoqué le témoignage en faveur des Hébreux : Hécatee, Numenius, Théodote, Cléodème, Eupolemus, Artapan, Démétrius, Aristée. Plusieurs écrivains les ont déclarés juifs de religion, mais Valckenaer les a rassemblés dans son acte d'accusation qui se lit p. 17 de son *Traité De Aristobulo judæo* : il les compare aux passages qu'il reconnaît pour avoir été ajoutés dans les livres d'Esther, de Job et surtout du 11<sup>e</sup> livre des Machabées. « Qui, dit-il, en lisant les lettres de Salomon aux rois de Tyr et d'Égypte ainsi que les réponses, ne reconnaît le génie hébraïque qui a dicté celles d'Artaxerxès dans le livre d'Esther, Théodote? que Josèphe nomme parmi les autorités payennes, *C. Apion*, l. 1<sup>er</sup> c. xxiii, était juif; Cléodème, cité au 1<sup>er</sup> des *Antiq., judaïques*, c. 15, d'après Alexandre Polyhistor, l'était également. » Pour Hécatee, Eupolème, Artapan, Démétrius, le même Valckenaer n'en fait aucun doute. Déjà, dit-il, Hécatee a été suspect à Scaliger : Bentley, dans son supplément à la lettre à Millius, p. 93, partage cette opinion, fondée sur le jugement d'Hérénnius Philon, cité par Celse au rapport d'Origène contre Celse, 1, p. 13. Richard Simon avait déjà dit la même chose dans son *Histoire critique du*

vieux testament, l. II, c. 2; mais sans s'appuyer d'aucune autorité. Quant à Eupolemus et Démétrius, la chose ne saurait faire un doute d'après l'aveu d'Eusèbe lui-même, *Hist. ecclésiast.* l. VI, c. 13, où il dit que St-Clément d'Alexandrie s'est servi du témoignage de Philon, d'Aristobule, de Josèphe, de Démétrius et d'Eupolémus, historiens juifs (*ιουδαίων συγγραφέων*). Que l'on compare St-Jérôme *De Viris illustribus in Clemente*, c. 58. Pour Numenius, ce qu'Origène en rapporte contre Celse, I, p. 13, IV, 198 et 199; Eusèbe, *Prép. évang.*, IX, 8 et ailleurs, prouve qu'il était juif, ou au moins que ce qu'on en cite avait été publié sous son nom par un juif (on peut voir ce que Jonsius en dit, *Hist. philos.*, l. III, c. 10, § 4). les noms de Numenius et Eupolemus conviennent à des juifs comme on peut s'en convaincre par le liv. I *Des Machabées*, 12-16, 15-15, 8-17. Tout ce qu'Origène rapporte d'explications allégoriques des lois de Moïse données par Numenius, ne peut convenir qu'à un juif helléniste. \* Ici finit Valckenær qui ne nomme ni Cléarque ni Abydenus parmi les prétendues autorités payennes qu'il soutient être juives; mais d'autres, entre lesquels Richard Simon, qui n'est jamais en faute pour cela, ont accusé Cléarque de supposition ou d'interpolation par les juifs hellénistes. Grævius avait écrit une lettre à son sujet à Huet, qu'il serait précieux de connaître. Nous avons au moins la réponse par laquelle l'évêque d'Avranche cherche à se justifier de l'avoir cité comme payen : je vais la donner dans le latin correct de Huet; elle fait partie du recueil publié par Tilladet, t. II, p. 249 et 250 :

« De Clearcho acute et crudite scribis pro more tuo ; equidem Josephi et Eusebii fidem secutus sum, ac re forsitan non satis perpensa. Primus nobis de ea re scrupulum injecit Simonius (Richard Simon) in critica sua, nam Clearchum hunc ab hellenistis judæis, vel suppositum, vel interpolatum suspicatur. Tu vero tot argumentis idem conaris conficere, ut manus dare propemodum necesse sit. Verumtamen sunt etiam quæ rationibus tuis a viro non nimis pertinaci obduci possint. Etsi enim falso jactari videtur Aristotelem perlustrasse Asiam in Alexandri magni comitatu, at illuc excurrere potuit per primos vitæ annos. Scripsit Laertius in Proœmio fuisse à Clearcho proditum judæos sobolem esse gymnosophistarum : atque id confirmaturum eum fuisse vis autoritate Aristotelis, si hoc ab eo traditum cognoscet ex Clearcho. At certe alia omnia habet Laertius : scripsisse nempe Clearchum in libro *Περὶ παιδείας*, gymnosophistas venisse a Magis ; quosdam vero tradere judæos quoque eorum esse progeniem ; hoc est

Magorum sive Chaldæorum, de quibus hoc loco disserit Laertius. Demus præterea scripsisse Laertium quæ recitas; annon Aristotelis verborum vel negligens, vel parum memor esse potuit in opere tumultuario, qualem esse hanc Laertii compilationem probare facile est? Ais unum Josephum meminisse libri Clearchi Περὶ ἔθνων. Quid tum? an dubiæ sunt fidei veterum libri, quicumque semel tantum a sequentis ætatis scriptoribus laudantur? non hanc tantum sed alias quoque scriptiones argumento hoc ab eodem Clearcho abjudicaris. Ad hæc Judææ nomen hac ætate græcis ignotum fuisse contendis: non valde cognitum in vulgus fuisse concesserim, plane ignotum, negaverim. Enimvero ægyptum jam perlustraverant Thales, Pythagoras, Plato, ubi magna erat judæorum frequentia; quidam etiam partes orientis adierant. Itiones erant crebræ, commercii causa, Phænicum in Græciam, Græcorum in Syriam, jam inde a vetustis temporibus. Hæbræi autem post solutam captivitatē Judæi dici cæpti sunt, jam vero non Syriam solum, sed et Persidem quoque pervaserat Græcorum lingua. « Apud Danielelem qui vixit Darii temporibus reperias vocabula σοφοί, φιλοσόφια συμφωνία non satis igitur firma habemus argumenta quibus Clearchi libros κειθληίας damnemus; et si res suspicione non caret, sed in re incerta tutius est receptis opinionibus adhærere. »

A ce Plaidoyer en faveur du vrai Cléarque, je vais faire succéder l'accusation du faux Cléarque; le premier auteur est Jonsius, *De scriptoribus hist. philos.*, l. 1, ch. 18, traduit et développé par Bayle, *Dictionn.* au mot Aristote, remarque B. Je vais le citer: — « Ce passage ne serait pas d'une petite autorité s'il était du Cléarque qui fut un des plus célèbres disciples d'Aristote, mais selon toutes les apparences il est d'un autre Cléarque, car 1<sup>o</sup> l'auteur dit qu'Aristote, voyageant en Asie, rencontra un juif qui eut plusieurs conversations avec lui et avec quelques autres personnes d'étude, ἡμῖν τε καὶ τισιν ἑτέροις τῶν σχολαστικῶν. » De savants hommes prétendent qu'à l'époque où vivait Cléarque, le σχολαστικός n'était point encore en usage pour signifier un écolier, un disciple, un étudiant. Quoi qu'il en soit, comme ce voyage d'Asie ne peut s'accorder avec l'histoire, il n'y a point d'apparence qu'un de ses disciples eût voulu feindre, dans un dialogue, un fait tel que celui-là, dont tant d'autres connaissent la fausseté. C'est donc un Cléarque plus moderne, qui a supposé ce voyage; et il aura pu le faire de bonne foi; car on sait que Solin assure qu'Aristote suivit Alexandre dans la guerre contre Darius. L'auteur anonyme de la *Vie d'Aristote* débite le même fait. — « 2<sup>o</sup> S'il était vrai qu'A-

ristote eût eu beaucoup de conversations avec un juif aussi habile que celui dont il est parlé dans le passage de Cléarque, aurait-il cru tout ce qu'il débite touchant l'origine des Juifs? aurait-il dit que les Juifs descendent des Calanes, peuples des Indes, et qu'ils ont pris dans la Syrie le nom de Juifs, à cause qu'ils occupaient une province nommée la Judée? Voilà ce qu'Aristote débite dans le passage de Cléarque cité par Josèphe. Son juif l'aurait-il laissé dans une erreur si puérilé? verrions-nous si peu de traces de Judée et de la nation judaïque dans tous les écrits d'Aristote, après tant de belles lumières que le juif lui aurait communiquées? — « 3° Nous lisons dans Diogène Laërce que les gymnosophistes descendaient des Mages, et qu'il y avait des gens qui donnaient aux juifs la même origine, voilà deux faits : quant au premier, on le donne sur le témoignage de Cléarque, disciple d'Aristote ; mais pour le second, on ne cite qui que ce soit. N'est-il pas vrai que c'était la plus belle occasion du monde et la plus inévitable de citer Cléarque touchant l'origine indienne de la nation judaïque? Si le livre *De Somno*, où Aristote parle de cette origine indienne, était du même Cléarque que Diogène Laërce cite, aurait-on manqué de le nommer? Je laisse les autres raisons de Jonsius ; ces trois là me suffisent pour être persuadé qu'Aristote n'a point dit ce que le Cléarque de Josèphe lui attribue. On peut m'objecter que Cléarque connaissait le juif qui avait parlé à Aristote, qu'il vivait en même temps qu'Aristote, mais je nie que Cléarque le connût. »

Ce raisonnement de Bayle qui semble péremptoire contre le vrai Cléarque, me laisse une difficulté pour être attribuée à un juif hellénique comme le veulent Richard-Simon et Valckenaer. Si, comme l'observe justement Bayle, un juif n'a pas pu dire à Aristote que sa nation descendait des Calanes indiens, un juif prenant le masque de Cléarque n'a pas pu mettre cette assertion dans la bouche de son pseudonyme; il reste donc deux conclusions qui semblent incontestables : savoir l'une, qu'Aristote n'a pas pu tenir le langage qu'on lui prête ; l'autre, qu'un juif n'a pas pu inventer cette fable.

Dans tout état de cause, Eusèbe n'est pas non plus l'inventeur de ce récit : il n'a d'autre tort que d'avoir copié Josèphe, sans y apporter assez de réflexion. Mais à qui attribuer toute cette narration? Sera-ce à Josèphe? Josèphe qui a écrit l'*Histoire des antiquités judaïques* n'a pas pu se contredire aussi grossièrement. Il me paraît démontré que le faussaire est, ou Cléarque, ou tout autre péripatéticien qui connaissant les Juifs,

au moins de nom (car enfin une nation placée entre l'Égypte et la Syrie, ne pouvait pas être ignorée totalement en Grèce), à cette époque, a voulu les faire intervenir dans la *Vie d'Aristote*, pour donner de l'importance à son héros. Les Juifs alors étaient connus comme nation ; mais leur origine et leur état social, assez ignorés pour qu'on leur attribuât de fausses traditions, tout à fait dans le génie de la *Græcia Mendax*. Ainsi nous voyons déjà dans Diogène Laërce qu'on les faisait descendre des gymnosophistes indiens. C'est là une fable grecque et non pas juive.

Combien Ctésias, Hérodote même n'ont-ils pas débité sur le compte de peuples mieux connus, en relations plus habituelles avec les Grecs, de fables évidentes ? Au commencement de ce livre, un passage de Théophraste emprunté à Porphyre, dans le livre de l'*abstinence*, prouve que ce philosophe, successeur d'Aristote, attribuait aux Juifs des usages, relativement à l'immolation des victimes, qui leur étaient étrangers. Somme toute, on peut suspecter ces témoignages, mais il y a une règle de critique qu'il me semble nécessaire d'adopter, qui est de n'attribuer aux Juifs hellénistes ou helléniques que ce qu'ils avaient un intérêt réel à supposer, parce qu'ils relevaient par là leur nation. Il n'y a de menteurs que ceux à qui le mensonge profite, par conséquent toutes les fois que leur nom seulement est cité sans blâme ni louange, tout motif de suspicion cesse ; car il n'y avait rien d'étonnant qu'on nommât un peuple infiniment plus voisin que les Gaulois, les Ibères et même que les Scythes, quand les traits qu'on en rapporte sont insignifiants. D'après ce principe, je ne vois aucune raison de suspecter le passage d'Hécatee qui nous donne le périmètre de Jérusalem et nous parle d'un oiseau tué par un archer juif ; il se peut que Celse, sur d'autres passages du livre que le susdit Hécatee avait composé sur les Juifs, ait soupçonné son authenticité ou ses sentiments religieux ; mais pour nous, nous n'avons aucun motif de le faire, et nous devons même être surpris que Josèphe ait été choisi dans ce livre, ce qui ne faisait rejaillir aucune gloire sur sa nation. Vossius, *De hist. græcis*, p. 70, rétorque par de bonnes raisons l'argument de Scaliger. Ce que je considère comme supposition toute judaïque ; c'est la fable d'Aristée sur les Septante. Mais même les mots attribués à Numénius en faveur de Moïse, l'un cité par les Apologistes, l'autre par Porphyre sur l'Antre des nymphes c. 10, où il nomme Moïse prophète en alléguant le commencement de la Genèse, 1, 5 : « Ἦγούντο γὰρ προσίζανειν τῷ ὕδατι τὰς ψυχὰς θεοπνύον ὄντι, ὡς φησιν ὁ Νουμήνιος, διὰ τοῦτο λέγων· καὶ τὸν προφήτην εἰρηκέναι, ἀμφέρεσθαι

ἐπάνω τοῦ ὕδατος θεοῦ πνεῦμα. » Ces mots eux-mêmes ne me convainquent pas qu'il fût juif : 1° je crois que s'il l'avait été, Porphyre n'y aurait pas eu recours ; et puis, je ne m'étonne pas plus de cet éloge que de celui que Longin a donné à Moïse dans le *Traité du sublime*. On peut parler avec respect des choses respectables dans les religions qu'on ne professe pas. Ne voit-on pas les historiens grecs louer certaines pratiques religieuses des Égyptiens tout en blâmant le culte des animaux auquel ils étaient adonnés ? Ce qui prouve que Numénius ne s'astreignait pas aux rites juïques ou chrétiens, c'est le passage que fournit Eusèbe, l. ix, c. 7, où il veut qu'aux doctrines de Platon et de Pythagore, on unisse les opinions des Brachmanes, des Juifs, des Mages et des Égyptiens. Ce mélange convenait aux Pythagoriciens dont la philosophie reposait en partie sur les dogmes venus de l'orient, à l'aide desquels ils avaient interpolé les croyances de la Grèce, telles que la métempsychose. La foi des hébreux et celle des chrétiens ne se prêtait pas à ces ménagements. Mais ce qui à mon avis décide la question pour le Numénius payen, est un passage de Porphyre cité par Eusèbe dans son histoire, l. vi, c. 19 : il s'agit d'Origène à qui Porphyre reproche d'avoir abandonné l'Hellénisme pour le Christianisme.

Ὅριγένης Ἕλληγ ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐζώκαιε τὸλμημα ᾧ ὁμ φέρων' ἑαυτὸν τε καὶ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἔξιν ἑκαπήλευσε, κατὰ μὲν τὸν βίον χριστιανῶς ζῶν καὶ παρανόμως, κατὰ δὲ τὰς περὶ τῶν πραγμάτων καὶ τοῦ θεαίου δόξας Ἕλληγίζων τε καὶ τὰ Ἕλλήγων τοῖς ὀθνεαίοις ὑποβαλλόμενος μύθοις· συγῆν τε γὰρ αἰεὶ τῷ Πλάτωνι, τοῖς τε Νουμηνίου καὶ Κρονίου Ἀπολλοφάνους τε καὶ Λογγίνου, καὶ Μοδεράτου, Νικομάχου τε καὶ τῶν ἐν τοῖς πυθαγορεαίοις ἔλλογιμων ἀνδρῶν ὁμίλει συγγράμμασι.

« Origène, grec et élevé dans les doctrines grecques, vint faire naufrage contre l'audace barbare, à laquelle il se prostitua ainsi que son talent comme écrivain, vivant en chrétien au mépris de toutes les lois, dans sa conduite et ses doctrines sur la divinité. Après avoir été instruit dans l'hellénisme, il soumit les pures doctrines aux fables étrangères : du reste, il passait sa vie dans le commerce de Platon, de Numénius, de Cronius, d'Apollophane, de Longin, de Moderatus, de Nicomaque, et n'étudiait que les écrits des plus éclairés parmi les Pythagoriciens. »

2° Cette assertion de Porphyre est confirmée par St-Jérôme dans sa lettre à Magnus, où il dit : « Origenem in libris decem stromatorum Christianorum et philosophorum inter se sententias comparasse, et omnia christianæ religionis dogmata ex Platone et Aristotele, Numenio Cornu-

toque confirmasse. » On peut lire de plus les raisonnements de Spence contre Scaliger dans ses notes sur le passage d'Origène contre Celse, l. 1, chap. 15.

Le témoignage de Porphyre en faveur du paganisme de Numénius qu'il assimile aux plus fameux pythagoriciens de l'époque, tranche à mon avis la question irrévocablement, et met au néant toutes les velléités qui ne reposaient que sur des probabilités. Il l'invoquait fréquemment dans ses ouvrages: ainsi, dans le fragment du livre de l'*âme* cité par Stobée, *Eglog. phys.*, l. 11, 21, p. 832, 836, 866, 894, 896, 910; dans la *Vie de Plotin* et ailleurs. C'est à ce même philosophe qu'appartient le trait rapporté par Macrobe, *In somnium Scipionis*, l. 1, c. 2: « Numenio inter philosophos occultorum curiosiori offensam numinum quod Eleusinia sacra interpretando vulgaverit, somnia prodiderunt, visas sibi ipsas Eleusinas Deas habitu meretricio antè apertum lupanar ludere prostantes; admirantique, et causas non convenientis numinibus turpitudinis consulenti, respondiisse iratas, ab ipso se adyto pudicitiae suae vi abstractas, et passim adeptibus prostitutas. »

Les chapitres 12, 14 et 41 des *Fragments* d'Abydenus, à peu près analogues à ceux des auteurs que nous venons de parcourir, ont été respectés par les agresseurs des autorités payennes favorables aux Juifs. Il est vrai que le langage porte un caractère de véracité que n'ont pas les autres, ils sont écrits en dialecte ionien tombé en désuétude à l'époque où l'on voudrait ramener l'origine de ces publications, en les attribuant à des juifs contrefacteurs. L'atticisme était alors la seule langue des compositions historiques avec quelque mélange de Macédonien pour les alexandrins; mais une absence totale des formes d'Hérodote: ce qui en confirme l'authenticité, qui au reste n'a pas été attaquée.

(16) Sur cette fréquentation d'un Juif par Aristote, voir l'article Aristote dans le dictionnaire de Bayle, note A, 11, et note B. déjà cité.

(17) Je n'ai pas à défendre Eusèbe de l'anachronisme dont il se rend coupable; il ne fait que suivre Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, l. 1, p. 538; mais Clément, lui-même, ne faisait que répéter une erreur vulgaire, réfutée, cependant, depuis longtemps par Denys d'Halicarnasse, *Antiq. romaines*, l. 11, c. 59. Voir également Cicéron au commencement du premier livre des *Tusculanes*; Tite-Live, *Histor.*, l. 1, et l. 14. Toute-

fois, on s'était plu à répéter cette fable, voulant attribuer au roi de Rome quelque relation avec la Grèce : elle avait été imaginée par Épicharme le Comique, à ce que nous apprend Plutarque dans la *Vie de Numa*, c. VII. Voir saint Augustin, *Cité de Dieu*, IV, 31.

(18) Ἐπεδείκνυτο γὰρ αὐτοῖς ὁ Νουμῆς δι' ἀποκρύψεως (ὕποκρυψως; Clemens) ὡς οὐκ ἐφάσθαι τοῦ βελτίστου δυνατὸν γλώττη. Ἀποκρύψεως est mis ici, à mon avis, pour indiquer le culte qu'il avait introduit en faveur de la déesse Tacita. Voir Plutarq., *In Vita Numæ*, §, 8 : « Ἐδίδαξε σεβασθαι τοὺς Ῥωμαίους Ταχίταν ὄν σιωπηλὴν ἢ ἐνεάν. »

(19) Voir à l'article de Cléarque, c. 5, ce que j'ai écrit sur le compte de Numenius le pythagoricien, qu'on doit bien distinguer du rhéteur, père d'Alexandre, également rhéteur. Suidas a séparé leurs biographies.

(20) Ces fameux thaumaturges égyptiens, qui ont lutté contre Moïse (Exode, c. VII, v. 12), sont nommés par saint Paul dans la *Deuxième Épître à Timothée*, c. 3, et saint Ambroise dans son Commentaire sur ce passage; par Apulée, *Deuxième Apologie*, p. 375 de Colvius :

« Ego ille sim Charinondas, vel Damigeron, vel Moses, vel Jannes, vel Apollonius (Tyaneus), vel ipse Dardanus, vel quicumque alius post Zoroastrem et Hostanem inter magos celebratur. »

Tertullien, *De Anima*, 57 : « Adjutrix opinionum istarum magia sonat Hostanes et Typhon Dardanus et Damigeron, et Nectanebis et Berenice. » Origène contre Celse, l. IV, 51, p. 542 de l'édition de La Rue, et Van Goens, *In Diatribe de Cepotaphiis*, et Léon Allatius in syntagmate de Engastrimytho ad dissertationem Eustathii contra Origenem », p. 495.

(21) Ces vers, dans l'opinion de Scaliger, p. 12 des notes sur les fragments historiques qui suivent son livre, *De Emendatione temporum*, ne doivent pas s'entendre des Juifs, mais des Lyciens ou de leurs voisins, dont il est question dans l'*Iliade* sous le nom de *Solymes*. Les voici. *Iliad.*, Z, v. 204 :

Ἴσανδρον δὲ οἱ υἱὸν Ἄρης ἄτος πολέμοιο  
Μαρνάμενον Σολύμοισι κατέκτανε κυδαλίμοισι.

Sur ces vers, Eustathe fait les remarques suivantes. « On doit savoir

que les Solymes étaient limitrophes des Lyciens, et en hostilité avec eux : c'est pourquoi Bellerophon, ayant été envoyé contre eux par Jobate, en triompha, leur ayant généreusement fait la guerre : son descendant la leur fit également. Les anciens disent que les Solymes d'Homère sont ceux que, depuis, on nomma Pisidiens : c'est une nation illustre, comme le déclare l'épithète *κυδάλιμος*. Solyme, *Σόλυμα* au neutre, désigne, assure-t-on, une ville construite par les Assyriens après la prise de Jérusalem, et la montagne lycienne, suivant Strabon.

« Le nom ethnique de Solyme s'est conservé jusqu'à nous : c'est un lieu très-fort dans le voisinage de la Lycie, dont les habitants, dans leur langage barbare, s'appellent Tzelimes, Ceux de l'*Odyssée* ne sont pas les Pisidiens. Les solymes de Lycie se nommaient aussi Minyens, de Minos. » Comparer Strabon, l. xiv, p. 667, éd. de Paris).

Au reste, l'erreur d'Eusèbe tient moins à lui qu'à Jorèphe, dont ce passage est textuellement copié *contre Apion*, l. i, p. 454.

Le même Scaliger, dans ses notes sur la chronique d'Eusèbe, p. 101, observe que Chœrilus *l'ancien*, comme le nomme ici Eusèbe, ne doit pas être confondu avec celui dont parle Horace avec mépris : l'ancien était de Samos, contemporain, ou peu s'en faut, de l'expédition de Xerxès, qui lui fournit le sujet du poème de la *Perséide*, dont les vers cités sont extraits : il prétend encore qu'Horace a fait un anachronisme en plaçant sous Alexandre le grand, Chœrile, qui doit être placé sous Alexandre, fils d'Amyntas.

Je laisse cette question indécise : savoir, s'il y a eu un ou deux poètes Chœrile, et si Alexandre le grand fut contemporain du second.

Næcke, dans son recueil des fragments de Chœrile, a résumé les opinions contraires des savants sur le peuple auquel il convient d'attribuer cette description. Scaliger, *Loco laudato*, Bochart, dans son *Phaleg* et *Chanaan*, c. 6, p. 361, pensent qu'elle ne doit pas s'entendre des juifs, mais des Lyciens ou Pisidiens, que Bochart déclare être une colonie phénicienne, qu'Homère dit être voisins de la Lycie. Le *Τροχόχοιρας* est formellement interdit aux juifs par le Lévitique, 19, 27, et est attribué aux Arabes par Hérodote, *Thalie*, c. viii ; de plus, Bochart trouve des rapprochements nombreux entre le peu qui est connu de la langue des Pisidiens et celle des Phéniciens ; cet avis est encore partagé par Cunæus, *De Republica Hebræorum*, l. 11, c. 18, p. 266. Quant au lac indiqué, c'est le lac Phaselis. Samuel Petit, cité par Havercamp, vient en quatrième à l'appui de cette opinion, et nomme Barlovius en sa faveur.

Ceux qui l'ont combattue, en rétablissant les juifs dans le fragment de Chœrile, sont Saumaise, *De Casarie, et Coma*, p. 46 à 50, et p. 82. Casaubon, sur l'Auguste de Suétone, 45; Grotius, sur saint Luc, III, 14; sur le Lévitique, 19, 27; Adrianus Junius, *De Coma*, c. 6; Turnebus, *Adversariorum*, 19, 9; il aurait dû ajouter Holstenius sur Étienne de Byzance au mot Solyma. On sait par Tacite, *Hist.* v, 11, et par Étienne, citant Quadratus, que Solyme était l'abréviation de Hiérosolyme. Le lac le plus grand de la Syrie est le lac Asphaltite. Il est bien vrai, disent les mêmes, que le τροχοκουράδης ne convient pas aux juifs : il leur est même interdit; mais c'est une erreur de Chœrilus, disent les soutiens de cette opinion, à cause du voisinage des Arabes, qui portaient cette tonsure. Le reste de la coiffure, savoir, des têtes de chevaux séchées au feu, ne paraît guère non plus dans les mœurs hébraïques : on voit donc le côté faible de chacune des deux opinions. La langue phénicienne était-elle celle de la Pisidie? Bochart le prouve moins qu'il ne l'établit; au reste, cette preuve était difficile à administrer. D'un autre côté, les usages que Chœrilus prête aux juifs ne leur conviennent pas; il est donc difficile de choisir : néanmoins, contre l'opinion de Naecke, j'inclinerais pour l'avis de Bochart.

Les variantes que ces deux auteurs présentent dans ces cinq vers sont discutées minutieusement par M. Naecke; je ne puis descendre à ces détails : je vais donner le texte tel qu'il le compose de l'ensemble de ses comparaisons.

Τῶν δ' ὄπιθεν διέβαινε γένος θαυμαστὸν ἰδέσθαι,  
 Γλῶσσαν μὲν φοίνισσαν ἀπὸ στομάτων ἀφιέντες.  
 Ἰκεον δ' ἐν Σολύμοις ὄρεσι, πλατῆ ἐπὶ λίμνῃ,  
 Αὐχμαλίοι κορυφᾶς, τροχοκουράδες· αὐτὰρ ὑπερθεῖν  
 Ἰππων δαρτὰ πρόσωπ' ἐφόρεον ἐσκληκῶτα καπνῶ.

(22) Sur l'orthographe du nom de cette montagne, consulter Bochart, *In Geographia sacra*, l. 1, c. 3, p. 18 de l'édition de ses œuvres, t. 1, Leyde, 1692.

(23) L'incertitude sur la ville désignée par ce nom est assez démontrée par ce qu'en dit Bochart, dans sa géographie sacrée, *Chanaan*, l. 1, c. 3, p. 4. J'en dirai autant de Baris. Au reste, comme tout ceci est tiré de Josephé, *Antiquités judaïques*, l. 1, c. 3, §. 6, on peut voir ce que disent ses éditeurs.

(24) Voir le chronographe Georges Syncelle, p. 30 de l'édition du Louvre, où ces mêmes citations sont rapportées d'après Alexandre Polyhistor, les extrayant d'Abydène.

(25) Cette ville, nommée Σιφάρα par Ptolémée, est le Kiriath-Sepher des Hébreux, la ville des lettres. *Josué*, xv, 15.

(26) Je lis avec Syncelle, p. 30, où il cite Polyhistor à peu près dans les mêmes termes, et saint Cyrille contre Julien, l. 1, enfin, avec Scaliger, dans les fragments des historiens anciens, à la suite du *De Emendatione temporum*: ἐπέ τ' ὄν ἐκόπασε, au lieu de ἐπέ τ' ὄν ἐκόπασε, sous entendu θεός. Xenoph., *De Venatione*, εἰταν νίγη θεός.

(27) Wesseling, *Ad Herodot.*, iv, 140; Abydenus, *In Præp. evang. Eusebii*, l. ix, 12: « Ἀπίκατο γὰρ δὴ πηλοῦ κατάπλεοι τοὺς ταρσοὺς. A quo Vigerius manus abstinere debuerat, hanc tamen lectionem mutatam præhabuit. » Apud Hérodote., l. 4, 204: « Τοὺς ὑπολειπομένους αὐτέων καὶ ἐπελομένους ἐφόνευον ἐς δὲ ἐς τὴν Αἴγυπτον ἀπικέατο. » Certains manuscrits portent ἀπίκατο; on lit même dans Hérodote, l. iv, 204: Ἐς δὲ τὴν Αἴγυπτον ἀπικέατο: Wesseling a conservé cette leçon, qui est changée en ἀπίκατο dans quelques manuscrits.

(28) La superstition qui s'attache aux amulettes est de tous les temps et presque de tous les hommes; Plutarque: dans la *Vie de Périclès*, c. 58, rapporte, d'après Théophraste, qu'étant attaqué de la peste qui dévora Athènes, la deuxième année de la guerre du Péloponèse, Périclès montra à un ami qui était venu le visiter « Περίαπτον ὑπὸ τῶν γυναικῶν τῶν τραχήλων περιηρημένον, ὡς σφόδρα κακῶς ἔχων », une amulette que les femmes lui avaient attachée au cou, comme preuve de la gravité de sa maladie. »

(29) Le texte porte Molus, nom altéré de Mochus que donne Josèphe, et qui est incontestable. Ce Mochus, ancien historien de la Phénicie, est indiqué d'une manière fautive par Diogène Laërce dans son *Introduction*, p. 2. Ménage l'a rétabli, et s'appuie sur Strabon; Sextus Empiricus l. ix, 363: Adversus physicos; Tatien, Jamblique, *Vie de Pythagore*, Athénée, etc. Voir au surplus, sur ce Mochus, la note de Fabricius sur le passage indiqué de Sextus, et les auteurs auxquels il renvoie.

(30) Vossius, dans le livre des historiens grecs, propose de remplacer le nom d'Hésiode, qui n'a point parlé de la longévité des premiers hommes, par celui d'Isidore de Charax, invoqué par Lucien dans ses *Macrobii*, comme ayant écrit sur la longévité des hommes, t. III, p. 218 de l'édition de Reiz; cependant, ce nom et ce passage se trouvent non-seulement dans Josèphe, mais dans Georg. Syncelle, p. 43, éd. de Paris, in-folio, 1652. Pline, *Hist. nat.*, l. VII, 48, en parle de la même manière. Il faut croire que Josèphe a eu en vue le passage du livre *Des Oeuvres et des Jours*, v. 108 et suivants, où est tracée la description de l'âge d'or, ou quelques vers perdus: quant aux autres auteurs cités, Mochus, Estieus, Hécatée (de Smyrne), Hellanicus, voyez les fragments de ce dernier, publiés par Sturz., in-8<sup>o</sup>, Leipz., 1826, p. 155.

(31) Ἐνυάλιος ζεὺς cette épithète consacrée ordinairement à Mars, est ici appliquée au nom du maître des Dieux, ce qui paraît d'autant plus étrange qu'on n'en trouve pas d'autre trace. Vigier cite un passage de Pausanias où Jupiter est nommé ἄρειος, premières *Eliaques* c. 14. Τὸν ἑωμόν εἰσιν Ἥλειων οἱ ὀνομάζουσιν Ἀρείου Διός. Λέγουσι δὲ οἱ αὐτοὶ οὗτοι ὡς Οἰνόμαος ἐπὶ τοῦ ἑωμοῦ τούτου θύοι τῷ Ἀρείῳ Δίῳ. Au reste, on trouve le nom de Jupiter placé devant celui d'hommes (tels que Jupiter Bélus), dans Berose *apud Syncelli Chronogr.* p. 2. Jupiter Arotrius dans Sanchoiathon *Supra.* liv. I, p. 37. Jupiter Casius, dans Achille Tattius et dans les médailles d'Agra et de Corcyre, indiquées dans la *Palestina ex monumentis illustrata* de Reland, tome II, p. 934 et suivantes. Jupiter Menzana des *Sallentins*: *Festus voce october.* Jupiter Trophonius de Lebadie, etc.

(32) Alexandre Polyhistor, auteur d'une σύνταξις περὶ ἰουδαίων, est trop connu pour qu'on lui ait attribué d'être un juif déguisé. Il est possible qu'Eupolemus, dont il a emprunté la portion de narration que nous lisons ici, eût été juif, comme le veut Valckenaer, au passage indiqué dans sa citation de Clearque; toutefois, Alexandre a bien mal profité de sa lecture, et il avait une bien imparfaite connaissance de l'origine du peuple dont il avait entrepris de retracer l'histoire. Au rapport de Suidas, il faisait de Moïse, une femme nommée Moso, qui aurait donné des lois aux Hébreux. Etienne de Byzance dit, à l'article Ἰουδαία, qu'Alexandre Polyhistor l'a nommée ainsi, d'après les filles de Sémiramis Ἰουδά et Ἰδομυρία. Certes, s'il devait de pareils renseignements à Eupolemus, malgré le nom

de Valckenaer, nous ne saurions souscrire à son arrêt. Alexandre Polyhistor est aussi nommé Cornelius Alexandre, dans deux citations d'Etienne de Byzance, Ἀραξᾶ et Ἀσσοῦς, dans les lieux cités par *Alcman*. Ce nom de Cornélius lui venait de Cornélius Lentulus dont il avait été l'esclave, l'affranchi et l'instituteur. Au rapport de Suidas, il a laissé 42 ouvrages différents : Pline y a souvent recours. Il mourut dans l'incendie de sa maison à Laurentium, et fut contemporain de Sylla. Villoison, dans son traité de *Triplici Theologia*, p. 239, (2<sup>e</sup> éd. des *Mystères de Ste Croix*) lui attribue, après Rigault, *ad Tertul. de Pallio*, p. 19, la fameuse lettre d'Alexandre à sa mère, dans laquelle il déclare, sur la foi des prêtres de Jupiter Ammon, que tous les Dieux avaient été des hommes (voir Cyprien, Augustin De C. D. Athenagore leg.). J'ai discuté ailleurs ce point de critique, et je ne partage pas l'opinion de ces deux savans : C'est dans l'*Essai sur le Polythéisme* t. 1. p. 21. George Syncelle a inséré un long fragment d'Alexandre Polyhistor dans sa *Chronographie*, p. 28 et suivantes, de l'édition du Louvre, où se retrouve une partie des chapitres précédents.

(33) Scaliger, appelé en témoignage par Vigier, discute l'orthographe de cette ville, qu'il dit être la ville que la *Genèse* nomme Ur en Chaldée ; que Pline, liv. 5, c. 21, nomme Ura. Il en conclut qu'on doit écrire οὐραν et non pas οὐρήν. Quant à la désignation *ville des Chaldéens*, il l'attribue au premier nom Καυαρίνη, et suppose que le nom de Chaldéens ne veut pas dire ici les habitants de la Chaldée, mais les magiciens ou astrologues qui sont quelquefois désignés sous ce nom. Simson, ad annum 2077, « cum Abraham adhuc esset in Chaldæâ sive Mesopotamia, ut ait. B. Stephanus : Actor, 7 2. Mesopotamiam vocans non eam modo regionem quæ duobus amnibus Euphrate et Tigri includitur, sed etiam Babyloniam, cujus pars est Chaldæa. Sur quoi Wesseling a fait la remarque suivante :

« Antiquissimus hujus opinionis auctor est Eupolemus qui apud Euseb., liv: IX, præp. evang. c. 17. Ur collocavit in Babylonia. Fuit inibi, eo fere nomine, urbs cujus meminit Plinius L. V<sup>o</sup>. H. N. c. 21. neque tamen vero simile fit ibi incoluisse Abrahami patrem. Ratio itineris quod ingressus est ut in Cananæam perveniret, aliud suadet ; aliud etiam Josuas, qui c. 24. 2. affirmat Therachum trans Euphratem a longissimo tempore habitasse, et tamen cis cum fluvium fuit urbs Eupolemo memorata. Verius S. Bochartus l. 11. Phal. 6. Ur quasivit in Mesopotamia. Ammian, Marcell.

I. 25. c. 8°. Ur Castellum persicum haud procul Nisibi Tigrique flumine ponit. Id videtur fuisse Ur Chaldæorum quippe qui olim eo loci habitarent, ut docuit Campeg. Vitringa ad Esaiam 13. »

Né serait-ce pas dans Καμαρίνη qu'on doit chercher l'erreur de ces noms? Il est évident que Camarine est une ville de Sicile.

Apparet Camarina procul. Æneid. III. v. 704, qui n'a rien à démêler avec la Babylonie. C'est donc le cas d'appliquer le proverbe μη κίνει Καμαρίναν.

Quelle est donc la ville cachée sous ce nom? évidemment Harrha, où le père d'Abraham se réfugia en quittant Ur sa patrie. Il y a encore une ville au-delà de l'Euphrate, du nom de χαρμάνδη, dont Sophanète parle dans l'expédition du jeune Cyrus. Ἐπὶ ταῖς Βαβυλωνίης πόλεις πέραν τοῦ Εὐφράτου πόλις ἕκιστο ὄνομα Χαρμάνδη, apud Stephanum Byzant. v. Xenophon anabasin, 1, 5, 10. Cette ville a quelque ressemblance avec Καμαρίνη. Il y a dans tout cela beaucoup d'incertitude; la seule chose qui me semble claire; c'est que Καμαρίνη est un faux nom.

Michaelis, dans la seconde partie de son *Spicilegium geographiæ Hebræorum extera*, p. 104, discute ce texte d'Eupolemus qu'il qualifie, au reste, d'inepte compilateur. Il croit que Camarine est la Cascara du moyen âge; il approuve l'étymologie qu'en donne Sçaliger. Il rejette l'opinion de Bayer, dans son histoire de l'*Osrhoène*, qui y voit l'Orchoen de Ptolémée et la confond avec Erech. et Urhoï.

(34) Il y a ici une erreur manifeste, qui ne peut venir que des copistes. δεκάτη γενεῆ, ἐν πόλει τῆς Βαβυλωνίας Καμαρίνη... ἐν τρισκαιδεκάτῃ γενεῇ θαι Ἀβραάμ. Déjà l'auteur a dit qu'Abraham naquit à la dixième génération, et voici qu'il le fait naître à la treizième. La contradiction est d'autant plus choquante, que la phrase est incorrecte; le γενεῇ θαι Ἀβραάμ, ne peut se rapporter qu'à l'une des deux époques. Laquelle est la véritable? il y a lieu de croire que c'est la première. Nous lisons en effet dans le chapitre précédent une citation de Josèphe ainsi conçue: Μνημονεύει δὲ ἡμῖν τοῦ πατρὸς Ἀβραάμου Βηρωσσοῦ οὐκ ὀνομάζων, λέγων δὲ οὕτως: μετὰ τὸν κατακλυσμόν δεκάτῃ γενεῇ, παρὰ χαλδαίους τις ἦν δίκαιος ἀνὴρ. Il y a donc lieu de penser qu'un chronologiste qui ne partageait pas l'opinion qu'Abraham fût né dans la dixième génération, a substitué, de son autorité, la treizième, et que le copiste a conservé les deux dates, malgré l'absurdité qui en résulte. Michaelis cite ce texte dans la deuxième partie de son *Spici-*

*legium geographiæ Hebræorum extera*, p. 105, « decimam tertiam generationem Abrahamæ computari puto a Mathusala qui diluvio superstes fingeatur. Vide me de chronologia Mosis ante Diluvium § XI, p. 144 et 145, commentationum per annos 1763, 1768 prælectarum. Vix dum enim de gigantibus qui diluvium effugerant verba fecerat Eupolemus. »

(35) L'astrologie et la science chaldaïque. Que veut dire découvrir la chaldaïque? Nous lisons dans le chapitre précédent tiré de Josèphe, qu'Abraham étant venu en Egypte y enseigna l'Arithmétique et l'Astrologie. Τὴν τε Ἀριθμητικὴν αὐτοῖς χαρίζεται καὶ τὰ περὶ Ἀστρολογίαν. Est-ce là ce qu'il entend par la science chaldaïque, ou bien la science divinatoire des Chaldéens prêtres? Dahne propose τὴν au lieu de καὶ; la science chaldaïque serait l'Astrologie.

(36) Cette campagne, dans laquelle Lot fut fait prisonnier, est rapportée au quatorzième chapitre de la Genèse. Au lieu des Arméniens, on trouve dans la Genèse le roi de Sennaar, le roi du Pont, le roi des Elamites et le roi des nations. On voit, en effet, que ces rois commandaient à des peuples voisins de l'Arménie.

(37) J'ai corrigé μεστραίμ en μιζαίμ, me rangeant en cela à l'avis de Perizonius; *Antiq. Egyptiacæ*, c. 1, p. 8. Bochart, *geograph. sacra*, IV, 24, lit tout ce passage ainsi qu'il suit :

Βαβυλωνίους λέγειν πρῶτον γενέσθαι Βῆλον ὃν εἶναι Κρόνον· ἐκ τούτου δὲ γενέσθαι Βῆλον καὶ Χάμ· τοῦτον δὲ τὸν Χαναάν γεννῆσαι, τὸν πατέρα τῶν Φοινίκων καὶ Χοῦμ· εἶδὼν γενέσθαι ὃν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων λέγεσθαι Ἄσβολον πατέρα μὲν Αἰθιοπῶν ἀδελφὸν δὲ τοῦ Μιζραίμ, πατρὸς Αἰγυπτίων.

On peut lire les raisons de ces changements, dans le passage indiqué de Bochart; j'ai cru devoir le suivre.

(38) Ce mot est, dit-on, formé de deux : *Erm*. qui signifie Syrien et *Iouδ* ou *Iouδ*, juif.

(39) Cette fausse étymologie du nom d'Hébreu, que notre auteur fait descendre d'Abraham, prouve, suivant Bochart, *Chanaan*, l. II, c. 14, p. 95, l'ignorance la plus complète de la langue hébraïque; les lettres qui servent à écrire ces deux noms étant entièrement différentes. Abraham porte déjà le nom d'Hébreu, c. 14, 13 de la Genèse. Il est donc peu vrai-

semblable qu'Artapan eût été juif, comme le veut Valckenaer *De Aristobulo*, p. 26, car il n'aurait pas pu commettre ce trait d'ignorance. De plus, il contredit trop ouvertement les livres saints, pour cela. Ainsi, par exemple, lorsqu'il dit que Joseph ayant eu connaissance du complot de ses frères, aurait supplié les Arabes de l'emmener en Egypte ; puis, en approuvant jusqu'à un certain point l'idolâtrie égyptienne, lorsqu'il attribue à Moïse l'introduction du culte des animaux, et la division de l'Egypte en 36 nomes, et autres récits pareils, qui ne peuvent être sortis de la bouche d'un juif. Voir la note sur le chap. 27.

(40) Le nom de ce roi ne se retrouve dans aucune des dynasties de Manethon. C'est, je le crois, une corruption de Pharaon. D'ailleurs, tout ceci est fabuleux ; ce nom est également défiguré dans les *Antiq. judaïq. de Josèphe*, l. 1, c. 8, Φαραώης ὁ βασιλεὺς τῶν Αἰγυπτίων.

(41) Je ne fais aucun doute qu'on doive lire avec les manuscrits 465 et 466, Molon au lieu de Melon. Nous savons d'une manière certaine, qu'Apollonius Molon avait écrit contre les Juifs. *Josèphe c. Apion*, l. II, 14. « Puisqu'Apollonius Molon et Lysimaque et quelques autres, tant par ignorance que surtout par la haine qu'ils nous portent, ont composé des livres contre notre législateur Moïse et contre ses lois, disant qu'elles sont contraires à la justice et à la vérité, qu'il n'est qu'un jongleur et un imposteur, que nos lois ne nous enseignent que le mal et nullement la vertu ; je veux répondre brièvement, etc.... Au surplus Apollonius n'a pas composé un ouvrage suivi, d'accusations contre nous, à la manière d'Apion ; mais il a répandu des calomnies çà et là dans tous ses écrits, tantôt nous accusant d'athéisme et de misanthropie, tantôt nous traitant de lâches athées : par un renversement d'idées étrange, il nous reproche parfois notre témérité insensée, il nous déclare les plus stupides des barbares, les seuls qui n'ayons apporté aucun tribut de découvertes utiles à l'humanité, etc. » Dans la partie de ce livre, dont le texte grec manque, mais dont la traduction latine existe, on voit que Molon avait le premier accredité la fable de la tête d'âne, en or, conservée et adorée dans le temple de Jérusalem. Voici donc un fait avéré, l'aversion de Molon contre les Juifs. Eusèbe appelle du nom de συσχευή, l'ouvrage entrepris par Molon contre les Juifs ; il avait donné la même dénomination, l. v. p. 179, au livre que Porphyre a écrit contre les chrétiens. Αὐτὸς δὲ καὶ ἡμᾶς τῶν δαιμόνων προ-

ήγορος, ἐν τῇ καθ' ἡμῶν συσκευῇ. — Le même, p. 31 ; ὁ καθ' ἡμῶν τῆν καθ' ἡμῶν πεποιημένος συσκευήν. Sur la valeur de ce mot, v. *Mæris atticista*, p. 357, *σκευωρία· σκευωρήματα ἀττικῶς, συσκευή Ἑλληνες*, Voir Thomas Mag. p. 796 et intt. Il est donc d'accord avec Josèphe, en signalant un ennemi des Juifs dans Molon ; c'est par conséquent, le même. Quant au personnage, nous le connaissons comme sophiste, professant la rhétorique à Rhodes, à l'époque où Cicéron y fut, dans sa jeunesse, lorsqu'il courait la Grèce, pour son instruction. Plutarque rapporte, c. 4 de la vie de Cicéron, « qu'Apollonius Molon ayant prié le jeune orateur romain de déclamer en langue grecque en sa présence, parce qu'il n'entendait pas le latin, Cicéron se prêta à son désir ; mais après la harangue Apollonius prit un air soucieux et garda le silence, lorsque tous les autres félicitaient le jeune orateur. Cicéron étant affligé de ce silence lui en demanda la cause : Je vous loue ô Cicéron, et je vous admire ; mais je déplore le sort de la Grèce, en voyant que les seuls biens qui nous restaient, vont, par votre moyen, devenir la proie des Romains : je veux dire l'instruction et l'éloquence. « Je ne sais si c'est au même et non pas à un Molon, contemporain de Platon, comme l'a supposé Ménage, qu'on doit attribuer le mot que rapporte Diogène Laerce, Vie de Platon, 34, ἀλλά τοι Μόλων ἀπεχθῶς ἔχων πρὸς αὐτὸν οὐ τοῦτό φησι θαυμαστὸν εἰ Διονύσιος ἐν Κορίνθῳ, ἀλλ' εἰ Πλάτων ἐν Συκελίᾳ. « Ce qui m'étonne, ce n'est pas Denys à Corinthe, c'est Platon en Sicile. « Démétrius de Phalère cite ce mot Διονύσιος ἐν Κορίνθῳ comme exemple de laconisme, περι Ἑρμηνείας c. 8°. Apollonius Molon est nommé par Strabon, l. xiv, p. 652, 654, 661, et par Suétone *in Cæsare*, c. 4°, où Casaubon lit Apollonius Molonis, sous-entendu filius, et cite Porphyre dans les questions homériques λύει τὴν ἀπορίαν ὡς καὶ Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Μόλωνος παράστησι. Je renvoie à la note de Casaubon, l. l. Je reviendrai sur la difficulté de savoir si l'on doit dire Apollonius Molon ou Apollonius fils de Molon. Ce n'est pas la seule difficulté sur ce nom. Huet, dans la *Démonstration évangélique*, t. 1, prop. 4, ch. 2, § 23. p. 90, de l'édit. in 8°, soutient qu'on ne doit pas confondre Apollonius Molon ou Molonis comme il l'appelle, qui μαλακῶς dictus est, avec Molon : erreur dont il accuse Josèphe c. *Apion*, l. 11, tandis que Strabon, l. xiv, p. 652, ed. de Casaubon, en fait la différence. Voici le passage de Strabon : « Ἔστι λόγος Μόλωνος κατὰ Καννίων (ὑπὲρ τῶν Ῥοδίων.)

Le même, p. 655 : « Ποσειδώνιος ἐπολιτεύσατο ἐν Ῥόδῳ καθάπερ καὶ Ἀπολλώνιος ὁ μαλακῶς καὶ Μόλων (ἦσαν γὰρ Ἀλλεξανδρεῖς, Μενεκλέους μαθη-

ταὶ τοῦ ῥήτορος.) ἐπεδήμησε δὲ πρότερον Ἀπολλώνιος· ὅψε δὲ ἔχεν ὁ Μόλων, καὶ ἔφη πρὸς αὐτὸν ἔκείνος· ὅψε Μόλων, ἐντὶ τοῦ ἑλλήνων.

Voici la note de Casaubon sur ce passage : « Aperte Strabo duos facit Apollonium quem mollem vocat et Molonem : atque Apollemius est qui cognomento Molon dictus est. Sic enim eum nominant Quintilianus multis locis, et Suetonius in Cæsare. Dicam quod sentio : puto enim quoties vel apud Quintilianum, vel apud Suetonium, vel alium occurrit mentio Apollonii Molonis, toties occurrere insigne vel ipsius auctoris vel librarii peccatum : auctoris, si ita scripsit et duos viros ejusdem professionis perperam confudit : librarii, si, cum scriptum esset ab auctore Apollonius mollis, ipse in molonem mutavit. Merito suspicetur aliquis quoties Apollonius Molo ab his vocatur, toties rescribi debere mollis, quod docet nos Strabo, a quo stat Marcus Tullius Molonis auditor, ut ipse sæpius testatur (*Brutus*, 91. *Ad Attic.* 11, 1.), quem quidem ille nunquam Apollonium vocat : idem Cicero Apollonium non Molonem sed alabandensem appellat ; in quo pulchre ei cum Strabone convenit. »

Malgré ce jugement de Casaubon, Ernesti, dans l'*Index historicus* de son édition de Cicéron, réunit ces deux noms sur le même individu.

Il est incontestable qu'Apollonius était fils de Molon ; mais tandis que les Grecs écrivaient Ἀπολλώνιος ὁ Μόλωνος, par le besoin de discerner les homonymes ; chez les latins, le père et le fils portant le même nom, on a souvent rapproché ces deux noms. Ainsi, Hérode Atticus, pour Hérode, fils d'Atticus, Apion Pleistonices, pour Apion, fils de Pleistonices. Voir Suétone, *Cæsar*, 4, Porphyre dans le Scholiaste de Venise *ad Iliad.* ix 5, et Sturz operum, p. 14. Valère Maxime, Quintilien, parlant du même personnage.

(42) La multiplicité des Philons mentionnés par Eusèbe sans une explication suffisante, en rend la distinction assez difficile. Il en est cependant qui nous sont bien connus, tels sont Philon, le juif d'Alexandrie, dont les ouvrages sont en partie conservés, et Philon Herennius ou de Byblos qui est traducteur en grec de Sanchoniathon et ennemi juré des Juifs : voir *Orig. c. Celse*, 1, 15, p. 334 : ce dernier vivait sous Néron ; le juif sous Caius Cæsar auprès duquel il fut envoyé comme ambassadeur par les Juifs d'Alexandrie. Mais indépendamment de ceux-là, nous avons le poète, auteur du fragment très corrompu sous nos yeux, et Philon l'ancien. Philon l'ancien, dit Dahne, tome 2, p. 199, de sa *Geschichtliche*

*Darstellung*, « ne doit pas être confondu avec l'auteur du poème : l'auteur du poème est juif et l'autre est payen. » Cette dernière assertion n'est pas prouvée; il est bien vrai que Josèphe, dans le premier discours contre Apion, § 23, le déclare tel; mais cette opinion est contredite par St Jérôme qui le croit auteur du livre de la sagesse de Salomon : in præfatione in libros Salamemis : secundus liber (sapientia) apud Hebræos nusquam est, quin et ipse stylus græcam eloquentiam redolet : nonnulli scriptorum veterum hunc esse Judæi Philonis affirmant. Or, St Jérôme ne pouvait avoir en vue le juif, postérieur à la naissance de J.-C.; c'est donc de Philon l'ancien qu'il a voulu parler. Quoi qu'il en soit, je crois qu'on ne doit pas confondre le poète Philon, ici cité, avec Philon l'ancien, eût-il été juif comme le poète, qui l'a certainement été.

(43) Ces vers, tellement corrompus que Vigier a renoncé à l'idée de les traduire, ne peuvent l'être en effet qu'autant que l'on change la plupart des mots; il porte Ἀβραάμ κλυτοηχῆς. Je lis κλυτήχου d'après la signification de son nom, *Clemens Alex. Strom.*, l. 5, p. 648; ἑρμηνεύεται Ἀβραάμ πατήρ ἐκλεκτοῦ ἤχου· ἤχῃ γὰρ ὁ γεγωνὸς λόγος. Abraham est interprété Père de l'écho choisi, parce que la parole (le verbe) proférée retentit » Origène c. *Celsæ*, L. V. 45, p. 612, ἐὰν λέγῃ ὁ θεὸς πατὴρ ἐκλεκτοῦ ἤχου καὶ ὁ θεὸς τοῦ γέλωτος καὶ ὁ θεὸς τοῦ περὶ σίστου, οὕτως οὐδὲν ποιοῖ ἂν τὸ ὀνομαζόμενον.

« Si parlant du dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, il le nomme le Dieu du père de l'écho choisi, le Dieu du rire, le Dieu du lutteur, qui fait tomber en saisissant la jambe, ces dénominations ne signifieront rien. »

Cette traduction du nom d'Abraham est employée par Philon *D Abrahamo*; *De nominum mutatione*; *De gigantibus*.

(44) Je n'essayerai pas de justifier ma traduction d'après le texte qui, dans son état actuel, est inintelligible. J'ai dû changer beaucoup de mots pour former un sens passable qui est peut-être très éloigné du texte primitif; je livre à la censure mes corrections, sans essayer même de les défendre.

Ἐκλυον ἀρχεγόνοισι τὸ μόρσιμον ὅς ποτε θεσμοῖς  
 Ἀβραάμ κλυτήχου ὑπερτέρου ἄμματι δεσμιῶν,  
 Παμφαῶς ἐπλήμμυρε μεγαυχήτοισι λογισμοῖς  
 Θεοφιλῆ δέλγητρα. Λιπόντι γὰρ ἀγλαὸν ἔρνος,  
 Ἄυτοφύτων, ἔκκαυμα βριήπτως Ἄγγελος ἰσχυῶν

Ἄθνατον ποιήσεν ἐὶν φάτιν, ἐξότ' ἐκείνου

Ἐγγονος ἀντί γόοιο πολύμνιον ἔλλαχε κῦδος.

Καὶ τὰ ἐξῆς οἷς μετ' ὀλίγα ἐπιφέρει.

Ἀρτίχενος θηκτοῖο ξιφήφορον ἐντύνοντος

Λήμματι καὶ σφαράγιο παρακλιδὸν ἀθροισθέντος,

Ἄλλ' ὁ θεὸς χεῖρασι κεράσφορον ὤπασε κρύον.

(45) Sur la diversité d'orthographes de ce nom, voir les commentateurs de Josèphe, *Antiquités judaïques*, p. 44 de l'édition d'Havercamp.

(46) Quel est le Démétrius dont ce fragment est emprunté ? voici comme Dahne répond à cette question, l. II, p. 220 :

« On ne sait que répondre à la question, si le Démétrius qui nous a  
 « laissé un long fragment sur Jacob est ou n'est pas juif. Il y a, en effet,  
 « deux hommes de ce nom, tous deux historiens des Juifs, souvent pris  
 « l'un pour l'autre, quoique bien faciles à distinguer. Le premier, Démé-  
 « trius de Phalère dont le nom et la destinée sont bien connus, bibliothé-  
 « caire de Ptolémée Soter. Josèphe nous assure qu'il s'est exprimé avec  
 « plus d'exactitude que tous les autres, sur les Juifs (contre Apion, 1, 23,);  
 « ce qui prouve que Huet est dans l'erreur lorsqu'il pense que cet historien  
 « a confondu Démétrius de Phalère avec son homonyme (prop. IV, § 22,  
 « p. 86 de l'édit. 8°). L'autre Démétrius, parlant du quatrième Ptolé-  
 « mée, ne saurait être confondu avec Démétrius de Phalère. Ce dernier a  
 « écrit sur les rois de Juda, et le fragment sur Jacob ne paraît guère  
 « pouvoir lui être attribué. On serait tenté de croire qu'Eusèbe s'est  
 « trompé en ne l'inscrivant pas sous le nom de son homonyme. Il porte, en  
 « effet, un cachet qui doit le faire considérer comme l'œuvre d'un  
 « Alexandrin, en déclarant que Jacob a lutté, non contre Dieu, mais contre  
 « un ange, d'après la distinction que les Alexandrins ont toujours cherché  
 « à établir entre le Dieu suprême et les Dieux terrestres, en relation avec  
 « les hommes. Ce qu'on ne saurait non plus admettre comme doctrine  
 « propre à Démétrius de Phalère, à moins de supposer qu'il ne tint ce  
 « récit d'un Juif Alexandrin. »

Huet, dans sa *Demons. prop. IV, § 22*, et Isaac Vossius, *De 70 interp.*, p. 396, tiennent Démétrius pour Juif.

(47) Il y a ici une contradiction, en ce qu'il donne deux âges diffé-

rents à Jacob, 75 et 77, à la même époque. Vigier prouve que le deuxième chiffre est exact ; Jacob avait 91 ans quand Joseph naquit. Il était marié depuis 14 ans ; retranchez 14 de 91 reste 77. Comparer le chapitre 30 sur la naissance des patriarches, qui corrige les nombreuses erreurs de Démétrius.

(48) Il y a échange dans les noms des concubines de Jacob. Suivant la Genèse, Balla était la servante de Rachel, et Zelpha, celle de Lia ; je crois que l'erreur vient des copistes ; car il est évident que Démétrius a fait usage de la sainte écriture dans sa relation, et plus tard il rétablit les noms dans l'ordre réel.

Au lieu de *et La même*, il faut lire *et Balla*.

On peut lire avec fruit les corrections chronologiques et autres, que le père Petau a proposées sur ce chapitre, dans le dix-neuvième chap. du neuvième livre de sa *Doctrina temporum*, lesquelles s'accordent avec les observations ci-dessus. Vigier renvoie de plus aux *Annales de Salianus*, tome premier, an du monde 2283.

(49) J'ai rétabli les nombres d'après les mss. 466 (et le bon sens) : il est étonnant que Vigier ait laissé subsister dans le texte une absurdité pareille à celle qui donnait le même âge aux trois enfants d'une même mère, quoiqu'il l'ait relevée dans ses notes.

(50) On ne comprend pas pourquoi ce chiffre de deux années figure ici, à moins qu'on ne suppose qu'il y a quelque omission, et que Démétrius n'ait déclaré que la seconde année de la disette fut celle où les frères de Joseph vinrent en Égypte. Eusèbe passe par dessus tout ce récit, pour expliquer comment Joseph ne songeait pas à faire venir en Égypte son père et sa famille, pour les soustraire à la famine qui étendait ses ravages dans toutes les contrées circonvoisines. En effet, au chap. 43, 6, de la Genèse on lit : « Il y a déjà deux ans que la famine a commencé à s'étendre sur la terre ; il en reste encore cinq pendant lesquels on ne pourra ni labourer ni récolter, »

(51) Le texte porte une ( $\mu\lambda\nu$ ), mais c'est évidemment une en sus des autres, car le chiffre sept, qui marque l'addition, ne permet pas qu'il en soit autrement. Au reste, on sait que Joseph ne mangeait pas à la même table que ses frères, mais séparément et avec les Égyptiens.

(52) Vigier développe et justifie cette chronologie ainsi qu'il suit : Abraham avait 75 ans quand il vint en Chanaan ; il mourut à 175 ans , 100. Jacob avait 15 ans, quand Abraham mourut ; il passa en Égypte à 150, reste 115 ; total depuis la vocation d'Abraham à la migration de Jacob en Égypte : 215.

(53) Cette énumération de l'âge des patriarches à l'époque de la transplantation de Jacob, est fautive en plusieurs points ; 1° l'omission de deux noms, Dan qui ne figure pas même dans le premier catalogue, et Issachar qui manque également, y est rappelé ; 2° quant aux âges respectifs, il suffit de les comparer entre eux, pour se convaincre que les faibles erreurs dans les mois sont plutôt dues aux copistes qu'à l'auteur qui ne peut être en contradiction avec lui-même :

Arrivée en Chanaan.	Séjour.	Départ en Égypte.
Ruben, 12 ans 2 m.	(32, 10)	45 ans.
Siméon, 11, 4	(32, 8)	44.
Levi 10, 6	(32, 6)	43.
Judas 9, 8	(32, 7)	42, 3
Nephtali 8, 10	(32, 9)	41, 7.
Gad 8, 10	(32, 5)	41, 3.
Aser 8,	(32, 8)	40, 8.
Issachar 8,		
Zabulon 7,	(33, )	40,
Dina 6, 4	(32, 8)	59.

L'exagération des années que Démétrius attribue aux époques qu'il cite, ne concorde avec aucune chronologie. Est-elle due aux copistes, ou est-elle l'effet de sa conviction ? il est impossible de le décider. Ce qui blesse surtout dans ce calcul d'années ; c'est l'intervalle immense qu'il suppose entre le déluge et le départ de Jacob pour l'Égypte. Pour le remplir, il faudrait créer des générations nombreuses entre Noé et Abraham. Malgré la longévité attribuée aux premiers âges du monde, cette difficulté est insoluble.

Il a dit plus haut qu'il avait 77 ans. J'ai traduit  $\alpha\lambda\beta\beta\lambda\nu$  au lieu de  $\epsilon\chi\ \chi\alpha\beta\beta\acute{\alpha}\nu$ . Ce n'était pas en sortant de Charrhan qu'il se rendit chez Laban, mais en y arrivant : Laban habitait à Charrhan.

(54) Vigier croit découvrir une erreur dans l'époque attribuée par Démétrius à la naissance de Kaath, qui concourt avec la mort de Jacob en Égypte. Or, dans l'énumération des petits enfants de Jacob, au 46<sup>e</sup> chap. de la *Genèse*, v. 11, il est dit les fils de Levi : Gerson, Kaath et Merari. Merari étant né avant le départ de la famille de Jacob, il en résulte évidemment que Kaath, étant son aîné, avait dû naître avant l'entrée des patriarches en Égypte, et non pas 17 ans après. J'ai corrigé le nom de Klath en Kaath conformément à la *Genèse*. On ne doit pas douter que ce ne soit une erreur de copiste. Simson, année 2290, a cru découvrir une fausse indication dans l'âge que Démétrius donne à Levi ; savoir : 43 ans à l'arrivée en Égypte et 60 à la naissance de Kaath. Mais Wesseling, dans sa note sur ce passage, le combat, en disant que toutes les dates de Démétrius sont parfaitement d'accord entre elles, en ce qui concerne Levi : 10 ans 6 mois, au départ de la Mésopotamie, 32 ans 6 mois de séjour en Chanaan, font bien 43 ; 17 ans de séjour en Égypte jusqu'à la mort de Jacob et la naissance de Kaath, font les 60 années qu'il lui attribue dans ce moment. Toute cette généalogie paraît entachée d'erreurs à Perizonius, dans ses *Origines Egyptiacæ*, c. 20, p. 411, 1<sup>o</sup> dit-il : « Jochabed, femme d'Amram, est nommée fille de Levi (nombres, 26, 59) ce qui ne se peut : elle eût été sœur du père d'Amram. Il fait un calcul qui prouve qu'elle n'aurait pu avoir Moïse que dans un âge fort avancé. On doit donc introduire des générations intermédiaires pour faire concorder les époques ; 2<sup>o</sup> quand on pense à l'immense augmentation de la population des Hébreux en Égypte, on ne peut croire que certains chefs de famille aient eu aussi peu d'enfants ; ainsi Kaath a quatre fils (3 des nombres 27) qui font quatre peuples, et la seule population mâle de Kaath, au ch. 3 des nombres 28 est de 8600 ; et Amram, dans ce nombre, ne fournirait qu'Aaron et Moïse. Il n'est donc pas douteux, ajoute-t-il, qu'entre Kaath et le père de Moïse, il est intervenu plusieurs générations.

(55) J'ai fait disparaître l'erreur du texte, qui a transformé le nom d'Amram en celui d'Abraham, plus connu : le mss. 466 porte Ἀβραάμ. Il n'y avait pas à hésiter, et je ne sais comment Vigier s'est contenté de relever cette faute dans sa note.

(56) Jocabeth, que Démétrius nous donne pour fille de l'oncle ou cousine germaine d'Amram, est nommée fille de Levi, née en Égypte. (Nom-

bres 26. 59.) Déjà Perizonius avait fait voir la presque impossibilité qu'il en fût ainsi, par un calcul tiré de la durée du séjour en Egypte	215
de l'âge de Moÿse à la sortie,	80
ce qui reporte sa naissance à l'an,	135
Levi a vécu en Egypte	94

Si on retranche les 14 ans où Moÿse a vécu simultanément avec Levi, il avait 123 ans à la naissance de cet enfant. Si on suppose que Jocabeth avait 40 ans à la naissance de Moÿse, il lui aurait donné le jour à 83 ans : c'est possible, surtout à un patriarche ; mais cela suppose une distance considérable dans l'âge de chacun de ses enfants. Si par fille de Levi on entend seulement sa descendance, ou, comme le dit Démétrius, sa petite-fille, cette difficulté chronologique sera levée.

(57) J'ai corrigé ici le texte qui péchait contre la pensée et la syntaxe ;  
 κείσθαι δ' αὐτὴν φησιν ἐν τῇ περὶ Ἰουδαίων.

Κείσθαι veut dire que Sichem est située ἐν τῇ dans la... περὶ Ἰουδαίων : cache évidemment le nom du peuple qui ne peut être les Juifs, qui s'y établirent longtemps après. D'ailleurs, περὶ dans ce cas, serait de trop. On voit qu'il est répété de ce qu'on lit plus haut : τὰ δὲ Σίκιμά φησι Θεόδοτος ἐν τῷ περὶ Ἰουδαίων, il est donc nécessaire de remplacer le περὶ Ἰουδαίων par un nom de peuple, et justement celui qui a précédé les Hébreux dans cette contrée, porte un nom qui se rapproche assez du texte. περὶ Ἰουδαίων Φερεζαίων. Je ne mets donc guère en doute que la correction soit véritable.

(58) Ces vers de Théodote, moins obscurs que ceux de Philon, laissent cependant beaucoup à désirer pour la clarté du sens, la correction de la phrase et la mesure des vers. La prétention de Vigier de mettre en vers latins les vers grecs, fait qu'il s'éloigne de l'exacte traduction pour la remplacer par une imitation vague. Cela a surtout lieu lorsque, comme ceux-ci, les vers grecs sont obscurs. Je dois rendre compte de la mienne. Le sixième vers présente αὐλῶπις dans un sens qu'aucun dictionnaire n'a indiqué. Ce mot homérique n'est jamais employé que comme épithète de τροφάλεια et signifie un casque qui se termine en pointe, dit le Scholiaste εἰς στενὸν καὶ μακρὸν ἀπολήγουσα Ἄσπις. ἢ λήγουσα εἰς δὲ τῷ αὐλίσκι εἰς δὲ ὁ λόφος ἐνίεται ; ce nom convient donc à une vallée étroite, qui se nomme proprement αὐλῶν (*convallis*), lorsqu'elle est resserrée entre deux

montagnes. Telle était la situation de Sichem. Nous le voyons par la description qu'en fait Théodote et aussi par un passage de Théophraste, *Hist. Plantarum*, 9, 7. μεταξὺ τοῦ τε Λιβάνου καὶ ἄλλου τινὸς ὄρους μικροῦ ἔστιν ὃν Αὐλῶνα καλοῦσι, πεδῖον πολὺ καὶ καλόν: ce qu'il répète en termes à peu près semblables: μεταξὺ τε Λιβάνου καὶ ἄλλου τινὸς ὄρους μικροῦ ἐν Αὐλίσκῳ τινί. Pline traduit ainsi ce passage, 12, 22 (48): « Inter Libanum montem aliumque ignobilem, non, ut quidam existimavere, Antilibanum, in convalle modica juxta lacum cùjus palustria estate siccantur, tricenis spatio stadiis calamus et juncus odorati nascuntur. » On pourrait être tenté de corriger ce mot, qui non seulement n'offre cette acception dans aucun autre passage, mais de plus est contre la quantité, πικς étant bref, tandis qu'il devrait être long. Le Mss. 466, présente une variante qui ne rend pas le vers meilleur, mais qui peut donner un moyen de correction: ἀτραπίτος τέτμηται ἀραΐη αὐλῶπις... La correction quelle qu'elle soit doit porter sur αὐλῶπις, car nous voyons que αὐλῶν était le nom propre de cette vallée, suivant Théophraste. Josèphe, l. iv des *Antiquités judaïques* donne le nom de ces deux montagnes: « οὐ πόρρω τῆς Σικίμων πόλεως, μεταξὺ δυοῖν ὄροιν Γαριζαίου μὲν τοῦ ἐκ δεξιῶν κειμένου, τοῦ δ'ἐκ λαῖων Γιβάλου προσαγορευομένου. » C'est auprès du mont Garizim que se trouvait le puits de Jacob où le Sauveur entretint la Samaritaine. La ville est appelée dans *St Jean évang.*, c. 4, Sichar: sous les Romains, on la nommait Νεάπολις, et maintenant Naplouse. Ce nom de Sichar est, suivant St Jérôme, dans l'építaphe de Ste Paule, une corruption du véritable nom. « Transivit Sichem non ut plerique errantes legunt Sichar quæ nunc Neapolis appellatur, et ex latere montis Garizim exstructam, circa puteum Jacob.

Il faut nécessairement lire ἀτραπίτω τέτμηται au lieu de ἀτραπίτος.

(59) Peut-être doit-on lire λίαν au lieu de λίπεν, car plus bas il fait venir Jacob de l'Euphrate à Sichem.

(60) Ἐπίτρεπτον δὲ δέμας n'a point de sens. Les Mss. 465 et 466 portent ἐπίτρεπον qui vaut beaucoup mieux. Mais alors pour la mesure des vers, il faut ajouter quelque chose: je lis donc:

ἔϊδος ἐπίτρεπον ἠδὲ δέμας, καὶ ἀμύμονα θυμόν.

(61) Le texte porte ἰσραήλ au lieu d'ἰσμαήλ et υἱὸς ἀδελφῶν au lieu de υἱὸν ἀδελφόν; je ne conçois pas que Vigier ait porté la superstition jusqu'à laisser subsister une erreur aussi manifeste.

(62) Ceci paraît une altération de Gessen, terre dans laquelle furent placés les Hébreux par Pharaon; voir le chapitre 47 de la Genèse. On retrouve le même nom altéré, d'une autre manière au chapitre 27 Κεσσάν le Mss. 468 porte Τισσάν. Il subsiste cependant une difficulté; c'est que dans les deux passages, Artapan appelle Cessa ou Caissa ville: ἐν τῇ πόλει Καισάν, et chap. 27: πρῶτον μὲν τὴν Κεσσάν οἰκοδομῆσαι τό τε ἐκ' αὐτῆ ἱερὸν καθιδρόσασθαι. Nous connaissons par le premier chapitre de l'*Exode*, les villes que construisirent les Juifs pour Pharaon; ἐποδόμησαν πόλεις ὀχυράς τῷ Φαραῶν, τήν τε Πειθῶν, καὶ Ῥαμεσσῆ, ce serait donc Ῥαμεσσῆ, καὶ Ἄν, ἣ ἐστὶν Ἡλιούπολις. Mais les Juifs n'ont pas pu élever un temple au vrai Dieu dans une ville d'Egypte: le temple dont parle Artapan, dans la ville de Caissan, était-il pour une divinité égyptienne? est-ce le lieu où ils habitèrent? il faut opter et je ne me charge pas de trancher cette question.

(63) Je ne mets pas en doute qu'on doive remplacer par Pithom: τὸ ἐν Ἄθῶς: τὸ ἐν Πειθῶν. 1° ἐν Ἄθῶς est un solécisme, il faudrait ἐν Ἄθῶν; 2° aucune ville de ce nom ne se retrouve en Egypte: j'ai donc introduit ce changement dans le texte.

(64) Sur l'étymologie du mot Ermioth, voir la note 58, chap. 18 ci-dessus.

(65) Quel est cet écrivain? ce n'est évidemment pas Philon qui s'exprime en vers; c'est toujours Polyhistor comme la fin du chapitre le confirme.

L'Aristée περὶ Ἰουδαίων ne doit pas être confondu avec l'auteur de la relation de la traduction des Septante, comme l'a fait Fabricius, bibliothèque, grecque t. v, 61. V. Dahne, t. 2, p. 200.

(66) Ἰωθάμ du texte, imprimé, corrigé par ἰωθάε, mss. 466, résulte de la forme du βῆτα qui se rapproche du M dans certains manuscrits. Jobab qu'Aristée fait descendre d'Esau, paraît être le même que celui que nous trouvons dans la *Généalogie d'Esau*, Genèse xxxvi, § 33. Mortuus est Bela et regnavit pro eo Jobab filius Zaræ de Bosra; lire sur Job, et ses diverses origines le ch. xx du 9° livre de la *Doctrina temporum* de Petau.

(67) Voir la note 61 au chapitre 23 ci-dessus.

(68) Le véritable nom de ce roi d'Égypte, d'après les auteurs grecs, est *Χερρήν*, contenu dans le distique suivant, cité par le Scholiaste de Clément d'Alexandrie; Protreptic p. 44 de Potter :

Μνήματα Χερρήνός τε καὶ ἀντιθέου Μυκερίνου  
Καὶ Χέσπος κατιδὼν Μάξιμος ἠγασάμην.

(69) Voir le passage cité de Diodore de Sicile, livre II, chapitre premier de la Préparation évangélique où la même cause est indiquée pour les cultes rendus aux animaux différents, suivant les nomes, par les Égyptiens.

(70) Je lis *συγγενῶν* comme ci-dessus au lieu de *γεωργῶν*, comme le texte imprimé, ou de *γονέων* du manuscrit 468.

(71) Il y a lieu de croire que l'Égyptien nommé ici Nacherot, est le même que dans la suite, il appelle Chanethoth. C'est le même nom que lui donne la Chronique d'Alexandrie.

(72) Hieronymus ad fabiolam ep. 127 : illud Hebræi autumant quod nocte qua egressus est populus, omnia in Ægypto templa destructa sunt, sive motu terræ sive ictu fulminum.

(73) Ce récit entremêlé de vérités et de fables mérite d'être comparé à la relation encore plus fabuleuse de Diodore de Sicile, Églog. XI, t. 2, p. 542 de l'édition in-folio de Wesseling; de Justin, l. XXXVI. Le même exposé sur Moïse est cité, d'après Artapan, par *Eustath. in hexaëmer*, p. 78 et suivantes avec les notes de Leon Allatius, et par le *Chronicon Alexand.*, publié par Raderus, p. 148. « Si l'on considère la manière dont Artapan parle de Moïse aussi bien que d'Abraham à qui il attribue l'invention de l'astrologie; de Joseph qu'il présente comme ayant fait construire le temple d'Héliopolis, on ne saurait mettre en doute que les idées juives étaient parvenues jusqu'à lui; mais si l'on voulait tirer de là la conclusion qu'il était juif lui-même, on pourrait être arrêté; car si l'on admettait qu'un Juif eût fait tourner au profit de sa foi les révélations des payens, ce serait contre la manière des Juifs, qui n'acceptaient point, pour

de semblables résultats, une matière où l'on pût reconnaître le germe payen. Il était contre leur manière de voir, de donner à ce culte leur législateur comme fondateur. Il est beaucoup plus vraisemblable de prendre Artapan pour un néoplatonicien syncrétiste, tels qu'on en a vu un grand nombre depuis la naissance de J.-C., qui sans renoncer à ses anciennes doctrines et à ses Dieux, sans combattre le dictamen de la raison, cherchait néanmoins à concilier ce qui lui semblait digne d'approbation dans les doctrines opposées, qu'il réunissait sous une forme allégorique. Il devait donc plus naturellement se tourner vers les Juifs que les Juifs vers les payens. On explique ainsi la confusion de Moïse avec Musée, disciple d'Orphée. De la part des Juifs et des Chrétiens, de semblables rapprochements n'auraient eu pour but que de fonder la sagesse grecque sur une base hébraïque, ce qui n'avait pas un intérêt égal au danger de confondre la vraie et la fausse religion. Au lieu de cela les payens admettant une grande variété dans les cultes religieux, saisissaient avidement l'occasion d'établir la prééminence de leurs croyances sur les traditions juives, soutenant en opposition aux philosophes de la Judée, que c'étaient ces derniers qui leur avaient emprunté, et que pour bien comprendre les doctrines juives, on devait les interpréter dans un sens allégorique payen. »

.Dahne, t. 2, p. 201.

(74) Le poète Ezéchiel a été, comme tous les auteurs, cité par Eusèbe dans ce neuvième livre de sa Préparation, un sujet de controverse. Philippon qui l'a publié avec la traduction allemande, à Berlin 1830, in-8°, résume dans sa préface les diverses opinions. Il est un point sur lequel tout le monde est d'accord, c'est que cet auteur est juif; mais on diffère sur l'âge où il vécut. Lemoyne, dans ses *Varia sacra*, suivi par Morhof. Polyhistor, VII, 2, veut qu'il soit postérieur à la naissance de J. C. et le reporte à la révolte de Barcozba, un siècle après cette naissance. Cette opinion est contredite par les autres savants tels que Huet, *Démonst. évang. prop.* IV, c. 24, par la raison qu'Eusèbe a pris dans l'ouvrage d'Alexandre Polyhistor les fragments qu'il en donne. Or, nous savons que cet Alexandre, dont la biographie a été rapportée par Suidas, était contemporain de Sylla, qui vécut 100 ans avant J.-C. : Ezéchiel l'a donc précédé. On en a fait un des Septante, traducteurs de l'ancien testament. Rien ne justifie cette opinion. Est il Alexandrin? c'est l'avis de Philippon, mais Dahne le conteste. C'est un Juif helléniste, on n'en saurait douter.

(75) Μάλιστα δι' αὐτῶν συγγενεῖς κακουμένους. Ce vers ne s'accorde pas avec ce qui suit : λέγω τί τύπτεις ἀσθενέστερον σέθεν : « Pourquoi frappes-tu un plus faible que toi ? » On ne voit rien dans le premier vers qui marque l'inégalité de la lutte. De plus, κακουμένους est remplacé dans les mss., 466, 467, 468, par παρουμένους, qui cache un mot meilleur que κακουμένους signifiant l'oppression ; il faut lire δερουμένους ou un mot analogue.

(76) J'ai dû substituer le nom de Jexan à celui d'Isaar, que le texte d'Eusèbe donne pour second fils à Chettura ; d'abord pour le mettre d'accord avec lui même, car plus haut, en établissant la généalogie de Sepphora, il la fait descendre de Jexan et non d'Isaar ; ensuite, le ch. 25 de la Genèse ne connaît pas d'Isaar parmi les enfants de Chettura, mais bien Jexan qui est en effet son deuxième enfant. « Abraham épousa ensuite une autre femme nommée Chettura, qui lui enfanta Zamram, Jexan, Madan, Madian, Jesboc et Sué. Il n'y avait donc pas moyen de laisser subsister l'erreur du texte, et je ne conçois pas comment Vigier a pu l'admettre sans observation.

(76 bis.) Φησι Δημήτριος τὸν Ἀβραάμ τοὺς παῖδας πρὸς ἀνατολὰς ἐπὶ κατοικίαν πέμψαι διὰ τοῦτο δὲ καὶ Ἀαρὼν καὶ Μαριάμ εἰπεῖν ἐν Ἀσσηρῶθ Μωσοῦν αἰθιοπίδα γῆμαι γυναῖκα. Démétrius place l'Ethiopie dans l'Orient par rapport à la Judée et donne le nom d'éthiopienne à Sepphora, femme de Moïse. En cela il a suivi l'Écriture sainte qui, au douzième ch. des Nombres, v. 1<sup>er</sup>, la désigne sous cette même dénomination de pays. Pour se rendre compte de l'opinion sur la situation de l'Ethiopie il faut remonter à la plus haute antiquité. Homère avait séparé en deux les Ethiopiens. Odys. A. 23.

Αἰθίοπας τοὶ διχθὰ δαδαίταται, ἔσχατοι ἀνδρῶν,  
οἱ μὲν δυσομένου Ὑπερίονος οἱ δ' ἀνιόντος

L'explication géographique de ce passage a excité une contestation grave entre les deux premiers commentateurs d'Homère, Aristarque et Cratès, qui est longuement rapportée par Strabon, livre 1<sup>er</sup>, p. 30, et par Eustathe sur l'Odyssée, A. p. 1386, éd. de Rome ; non qu'ils contestassent cette division en deux d'un même pays ; mais l'un (c'était Aristarque), établissait cette division dans le sens des longitudes, ne reconnaissant que l'Ethiopie placée au midi de l'Égypte qui était séparée par

le Nil. Cratès se réglant sur l'opinion fort générale qui remontait à Homère, était encore professée par Eratosthène et même par Strabon, quoique Hipparque eût scindé les mers en différents bassins ; Cratès, dis-je, faisant tourner la mer autour de la terre de manière à occuper toute la bande de l'équateur, coupait la terre en deux : la Chthone et l'Antichthone, et supposait que les Ethiopiens habitaient sur ses deux rives : Aussi lisait-il ce vers :

ἡ μὲν δυσσομένου Ὑπερίονος ἡ δ' ἀνιόντος.

Strabon repoussant la doctrine de Cratès comme sujette à de nombreuses objections, combat également Aristarque en ce que, d'après son système, on ne pouvait pas plus admettre deux Ethiopies que deux Eg ytes, également séparées par le Nil. Il dit que tous les navigateurs de la mer Erythrée partis de l'orient en occident et ceux de la mer Atlantique naviguant en sens contraire, ne pouvant se rejoindre à cause de l'isthme, prolongée, formée par l'Afrique, dans ces mers, ont également nommé éthiopiens les peuples qui les bordent d'un et d'autre côté (Voir le périphe d'Hannon), ce qui est vrai. Puis ensuite il rapporte l'opinion d'Ephore qui déclare que dans la pensée ancienne, concernant l'Ethiopie, ce pays s'étendait du levant d'hiver au couchant d'hiver. Τὸ τῶν αἰθίοπων ἔθνος παρατίθενται ἀπ' ἀνατολῶν χειμερινῶν μέχρι δυσμῶν, ce que répète Plin, 6 36. Sita est Æthiopia ab oriente hiberno ad occidentem hibernum. Strabon appuie de citations d'Homère la preuve de cette division : telle que c'est la mer Rouge, et non le Nil, qu'il donne pour borne séparative des deux Ethiopies. Cette doctrine est celle de tous les poètes les plus récents comme les plus anciens. Sénèq. Hercul. furens, act. 1<sup>re</sup>. v. 36.

Qua Sol reducens qua que deponens Diem  
Binos propinqua tingit Æthiopus face.

Ovide, Met. 1. 779. fait arriver Phaëton de l'Orient au temple du Soleil.

Æthiopusque suos positosque sub ignibus Indos  
Sidercis transit, patriosque adit impiger ortus.

Mimnerme avait exprimé cette idée dans des vers élégiaques délicieux qu'Athénée nous a conservés, liv. XI, p. 470, où il oppose l'Ethiopie au pays des Hespérides.

Ἡἷλιος μὲν γὰρ ἔλαχεν πόνον ἡμάτα πάντα,  
οὐδέ ποτ' ἀμπαυσις γίνεται οὐδεμία  
ἵπποισιν τε καὶ ἀνθρώποις, ἔπην βοδοδάκτυλος Ἥἷος  
ἄμακτον προλιπεύσ' οὐρανὸν εἰσαναβῆ.  
τὸν μὲν γὰρ διὰ κῦμα φέροι πολυήρατος εὐνή  
κολλη, Ἡφαίστου χερσὶν ἐλαλαμένη,  
χρυσοῦ τιμήεντος, ἐπόπτειρον, ἄκρον ἐφ' ὕδαρ,  
εὐδοντ' ἀρπαλίως, χώρου ἐφ' Ἐσκαρίδων  
γαίαν ἐς Αἰθίοπων (ἵνα οἱ θεὸν θρῆμ καὶ ἵπποι  
ἔσπῃσ, ἔφρ' Ἥἷος ἠρηγνείω μῶλη).  
ἐνθ' ἐπέβη ἑτέρων ὀχίων Ὑπερίωνος υἱός.

Virgile, au lieu de cela, place les Ethiopiens au couchant extrême.  
*Æneid.* IV, 480.

Oceani finem juxta solem que cadentem  
Ultimus Æthiopum locus est.

Les Ethiopiens orientaux ont donné naissance à la fable de Memnon, fils d'un satrape du royaume d'Assyrie, qui vint à Troie, tua Antiloque, et fut tué par Achille, comme fils de l'Aurore. (*Homère, Odysse.* Δ..v. 107.)

μνήσατο γὰρ κατὰ θυμὸν ἀμύμονος Ἀντιλόχοιο  
τὸν β' Ἡοῦς ἐκτείνει φασινῆς ἀγλαῆς διός.

Non vacat Auroræ, quamquam iisdem faverat armis,  
Cladibus et casu Trojæque Hecubæque moveri.  
Cura Deam propior, luctusque domesticus angit,  
Memnonis amissi, phrygiis quem lutea campis  
Vidit Achillea pereuntem cuspide mater.

(*Ovid. Met.* l. 13. v. 576.)

Dans la mythologie grecque ce Memnon est fils de Tithon et de l'Aurore, par conséquent neveu de Priam et roi des Ethiopiens. (*Hésiode Theogonie*, v. 984.)

Τιθώνω δ' Ἥἷος τέκε Μίμνονα χαλκοκορυστήν,  
Αἰθίοπων βασιλῆα.

Ce fut Tithon qui envoya les Ethiopiens au secours de Troie (*Voir Athénée*, l. XV. p. 680). Plus tard, lorsque l'Ethiopie fut plus particulièrement confinée en Afrique, ayant pour capitale Meroë et traversée

par le Nil, on fit d'immenses efforts, en torturant les fables anciennes, pour ramener sur les bords du Nil, et placer sur le trône de Meroë le fils de l'Aurore : de là le *Memnonium et Memnonis saxea effigies, ubi solis radiis icta est, vocalem sonum reddens. Tacite Annal.* l. 2, 61.) Hérodote dans la Thalie, distingue les Ethiopiens asiatiques des Africains, et dans sa revue de l'armée de Xerxès, (Polymnie 70), il les sépare autant par leur pays différent que par leur qualités physiques. Οἱ μὲν ἀπ' Ἑλλῶν Αἰθίοπες ἰθὺς τριχέες εἰσι, οἱ δὲ ἐκ τῆς Αἰθιοπίας, οὐλότατον τρίχωμα ἔχουσι. (Voir Denys le Périégète, v. 240). Jusque-là nous n'avons cité que des poètes pour qui la vérité a moins d'empire que les traditions mythologiques. Cependant les historiens eux-mêmes ont partagé l'opinion de l'existence d'une double Ethiopie, l'une orientale, l'autre occidentale. « Les uns ont les cheveux plats, les autres crépus. »

On voit en cela la cause de la confusion qui règne toutes les fois qu'il est question, chez les anciens, d'Ethiopie. L'ignorance de la véritable configuration des parties équatoriales du globe, jointe à celle de l'origine du Nil, ajoutées l'une et l'autre à une Ethiopie orientale imaginaire, ont répandu des ténèbres cimmériennes sur tout ce qui concerne le Nil et l'Afrique. Et comme les uns, c'était le plus grand nombre, faisaient tourner l'Océan atlantique au midi, ils donnaient à l'Afrique une projection orientale contraire à la réalité. Ce qui explique l'erreur d'Alexandre qui, en arrivant à l'Indus, se crut parvenu aux sources du Nil, et s'imagina qu'en s'embarquant sur ce fleuve ou l'un de ses affluents, il arriverait en Egypte. Voir Arrien anab. VI. 4. Strabon. l. 15 p. 696. Lucain, dans Pharsale l. 10 v. 292, fait sortir le Nil du pays des Seres (les Chinois).

Te que vident primi (quærunt tamen hi quoque) Seres  
Æthiopumque feris alieno gurgite campos.

Virgil. Georgic. l. iv. v. 287, lui donne la Perse pour contiguë.

Nam qua pellæi gens fortunata Canopi  
Accolit effuso stagnantem flumine Nilum  
Et circumpictis vehitur sua rura faselis  
Quaque pharetratæ vicinia Persidis urget  
Et viridem Ægyptum nigra sæcundat arena,  
Et diversa ruens septem discurrit in ora :  
Usque coloratis amnis devexus ab Indis :  
Omnis in hac certam regio jacit arte salutem.

Stace, Thebaïde, livre 4 v. 705, l'a suivi d'après son usage.

Sic ubi se magnis reflexus suppressit in antris  
 Nilus et Eoas liquentia pabula brumæ  
 Ore premit : fumant deserto gurgite valles, etc.

Le même l. 8 v. 358.

Qualis ubi aversi secretus pabula cæli  
 Nilus et Eoas magno bibit ore pruinas,  
 Scindit fontis opes, septemque potentibus arvis  
 In mare fert hiemes.

Mais encore une fois cette licence poétique a été partagée par des auteurs plus sérieux. Hygenus libertus Augusti : De limitibus constituendis p. 116, éd. de Paris 1554, dit que pour aller de l'Egypte à l'Océan il faut passer le Nil.

Il n'y a donc aucune raison de s'étonner qu'une erreur aussi générale que celle d'une Ethiopie orientale ait été partagée par Démétrius et même par l'écrivain sacré.

(77) Le texte de tous les Mss. diffère de la leçon de Robert Etienne et de Vigier, dans les trois premiers vers ; les voici :

Ἐξ ὄρους κατ' ἄκρας αὖ θρόνων μέγαν  
 Τιν' εἶναι, μέχρ' οὐρανοῦ πτηγός.

Πτυχός, 468.

(78) Le même désordre qui régnait dans les premiers vers, avant le redressement de Robert Etienne, n'ayant point été rétabli par lui, l'a été par Vigier dans ses notes. Il a remis les mots dans l'ordre nécessaire pour qu'on pût les scander, et a dû changer quelques mots pour arriver à ce but. Philippon a adopté cette leçon dans l'édition séparée qu'il a donnée à Berlin en 1830, de ces fragments poétiques. En général, les premiers vers sont ou ne saurait plus incorrects, dans les manuscrits.

(79) Au lieu de κοιλὰ ποσσιν on doit lire καλάποσσιν : galoches, dont les semelles sont en bois.

(80) Tous les mss. portent ἀπαλλαγῆσεται au lieu de ἀπαλλαγῆ ἴσονται qui se trouve à la marge du mss. de Leyde, qui a évidemment servi de texte à l'édition de Robert Etienne. Si Vigier avait consulté un seul mss. il aurait rétabli la vraie leçon au lieu de l'indiquer en marge.

(80 bis) La description du Phénix par le poëte Ezéchiel a été en partie copiée par Eustathe, auteur du commentaire sur l'Hexameron, p. 26 de l'édition in-4° de Leon Allatius, avec quelques variantes. Isaac Vossius, dans son commentaire sur Pomponius Mela, l. III, c. 8, l'a également cité et corrigé; Saumaise en donne quelques vers dans ses *Exercitationes Plinianaë in Solinum*, p. 548 de l'édition de Paris. Enfin, M. Philippson, dans l'édition des fragments d'Ezéchiel et de Philon, imprimée à Berlin en 1830, in-8°, a proposé de lire καττοις au lieu de κοίτης au huitième vers, ce que j'ai suivi. Pour compléter la collection des passages conservés du même poëte, le même éditeur a terminé par les neuf vers qu'Epiphane cite sans nom d'auteur, tome premier, p. 544, de l'édition de Cologne (Leipzig), qu'il dit, d'après Scaliger, appartenir à Ezéchiel. Petau les a donnés sans observation d'après les corrections du même Scaliger, dans ses notes sur la Chronique d'Kusèbe :

ὁ πῦρον ἀρχὴ καὶ τέλος κακῶν, ἄφικτος,  
 οὕτω βαρὺν τίταουσα θησαυρὸν κακῶν  
 πλάνη τυφλοῦ, ποδηγὸς ἀγνοίας βίου,  
 χαίρουσα θρήνοις, καὶ στενάγμασι βροτῶν·  
 ἡμεῖς ἀθέσμους εἰς ὕβρεις ἡμοσπόρων,  
 τὰς μισοδύλους ἐπλήσαντες ὀλέθους  
 Καὶν μολῶναι φοινίῳ κρεῖττον λάθρῳ  
 ἐπίσασ' ἄρ γῆν, καὶ ἀκηράτων πασεῖν  
 Αἰωνίων τε πρωτόπλαστον εἰς χθόνα  
 ἡμεῖς ἐτακτήνασθε.

« A toi principe et fin de tous les maux, serpent qui as engendré le pesant amas des crimes ; qui égares l'aveugle, guide de l'ignorance dans le sentier de la vie, qui te plais à entendre les soupirs et les gémissements des mortels ; c'est par tes perfides conseils que les parents se sont portés à des excès inhumains envers leurs parents ; que des frères ont porté le fer dans le sein de leurs frères ; que Caïn, le premier en proie à sa fureur, a souillé la terre d'un sang répandu par le meurtre. C'est toi et les tiens qui, par vos détestables artifices, avez contraint le Protoplaste à quitter le séjour des délices éternelles pour venir habiter cette terre infortunée»...

(81) Dans la confusion de ce récit, où l'erreur est mêlée à la vérité, il est bien difficile de reconnaître un juif ; car l'ignorance où il est des faits les plus mémorables de sa propre histoire, rend cette supposition invraisemblable. Quel Juif aurait fait de David le fils de Saül ? L'observation

de Josèphe sur l'unanimité des Juifs dans les relations de leur histoire, est fondée : elle tenait à ce que tous leurs historiens puisaient le principe de leurs récits dans les livres saints. De là cet accord qu'on ne trouve nulle part ailleurs. Or, comment un Juif qui a dû lire les livres historiques, ignore-t-il que David n'est pas fils de Saül ?

(82) Le texte porte *μοαμίτας* au lieu de *μοαβίτας* solempni errore M pro B posito, dit Holstenius sur Etienne de Byzance, p. 216. Le même, sur le mot *Ναβαταίοι* dit : Si hebræam originationem sequamur, rectius scriberemus *Ναβαθαίους* quam *Ναβαταίους* e verbo Nabaioth : germinans. Ovidius Metam. 1, 61, Nabathæa que regna, V, 163, dextra Nabathæus Ethemon Juvénal : satyr xi, 126 Nabathæo bellua saltu. On lit cependant dans le Periegete ce mot par un τ. v, 559 :

ἐλλ' ἦτοι πρῶτοι μὲν ἐπέρ κλιτὸν λιβάνοισ  
Ἄρασιαι ναίουσιν ἐπωνυμίην Ναβαταίοι.

Strabon écrit de même, Libro, xvi, p. 779 ;

Πρὸς τὴν Πέτραν τὴν τῶν Ναβαταίων καλουμένην,

Plinæ, vi, 28 : ou 33, Nabatæi oppidum incolunt Petram.

(83) L'ange qu'il fait intervenir est le prophète Nathan dont le nom est défiguré, v. ch. 7 du deuxième livre des Rois. Quant aux victoires de David sur les peuples voisins de la Judée, le ch. 8 du même livre les rapporte avec le changement que les noms hébreux ont éprouvé en passant dans la langue grecque.

(84) A Ælan, ville d'Arabie, Simson dans le Canon chronicus ad annum 3007. ἐν Αἰλάνοις ( au lieu de Ἀχάνοις du texte) εἰς τὸν οὐφαίρ (au lieu de εἰς τὴν οὐφοῖν) Ælana est illa celebris urbs in sinu arabico quæ in sacris litteris Elath. Eloth. V. Holstenium. ad Steph. Byzant. p. 16. Αἰλανον Salmasius ad Solinum, p. 284, (novæ édit. 342) docet frequentius Αἰλανα dictum numero plurali. Urbis hujus nomen corruptum apud Eusebium, l. ix, *Præp. evang.* c. 30.

(85) Il y a ici une confusion de nom : à la mort de David, deux grands prêtres, Sadoc et Abiathar, partageaient le sacerdoce. Abiathar avait trem-pé dans la conspiration d'Adonias, pour lui assurer la succession au trône. Sadoc, au contraire, avec le prophète Nathan, fut sacrer Salomon par l'ordre de David, à Gihon. Voir le troisième livre des rois, chap. premier.

Sadoc descendait bien, il est vrai, du grand prêtre Héli qui avait élevé Sâmuël ; mais il n'en portait pas le nom.

(86) Le nom de Vaphrès ou bien Ouaphrès que nous trouvons ici, donné au roi d'Égypte, n'est pas celui du l. III c. 3. des rois qui le nomme purement Pharaon, aussi bien que Josèphe. Dans la lignée des rois donnée par Manethon, nous trouvons ce nom attribué à un roi bien postérieur : l'Après d'Hérodote, fils de Psammis (*Euterpe*, 161). Le même roi est cité par le prophète Jérémie, c. 44, 30, sous le nom de Vaphrès : il vécut 414 ans plus tard. L'interprète le nomme Ephré : les modernes le nomment Hophrah. Dans Clément d'Alexandrie, il se nomme Οὐαφρής. Celui-ci n'a rien de commun que le nom, avec le Vaphrès du roi Salomon. Ce dernier est-il le beau-père de ce prince ? cela est assez croyable, car nous savons qu'il avait épousé une fille du roi d'Égypte. Mais auquel, dans la suite des rois d'Égypte, de Manéthon ou d'Ératosthène, doit-on rapporter ce nom ? je laisse cette question à résoudre. Au reste, il paraît que Josèphe ne lui a pas connu d'autre nom que Pharaon. « Quant à ceux, dit-il, l. VIII, c. 6, de ses *Antiquités*, qui demandent pourquoi tous les rois d'Égypte, depuis Menès qui construisit Memphis, qui vécut bien des années avant notre patriarche Abraham, jusqu'à Salomon, s'est à dire pendant une période de plus de 1300 ans, se nomment Pharaon ; ayant fait remonter cette dénomination au roi Pharaon, qui ne commença à régner que longtemps après ceux qui occupèrent la première partie de cette époque, j'ai jugé nécessaire de redresser leur ignorance et de leur faire connaître la cause évidente de ce nom. Le mot Pharaon, en langue égyptienne signifie Roi. Je crois que, ayant porté d'autres noms dès leur enfance, ceux qui, ensuite, sont devenus rois, ont quitté leur premier nom pour celui qui marque la souveraine puissance, dans leur langue maternelle. De même que les rois d'Alexandrie, nommés précédemment par d'autres noms, lorsqu'ils furent devenus rois, se sont faits appeler Ptolémées du nom du premier de cette dynastie. Ainsi les empereurs romains ayant porté d'autres noms en naissant, sont appelés Césars : l'autorité et la dignité qu'ils ont acquises, leur ayant conféré ce titre qu'ils ne tenaient pas de leurs auteurs. Je crois qu'Hérodote d'Halicarnasse par cette raison, après Menès qui construisit Memphis, nous ayant déclaré que 330 rois régnèrent sur l'Égypte, s'est abstenu de nous les nommer. C'est qu'ils étaient tous des Pharaons. Après

la mort de tous ceux-ci, une femme étant venue à régner, comme il était constant que des rois mâles pouvaient seuls être désignés par le nom commun de Pharaons, auquel cette femme n'osait pas participer, par ce motif on lui refusa un titre que son sexe repoussait, et je trouve, dans mes livres nationaux, qu'après le Pharaon, beau-père de Salomon, aucun roi d'Egypte ne fut plus désigné par ce nom. »

✠ (87) Le nom Sebrithite est évidemment un nom altéré; on doit lire Sethroïte, comme celui qu'on lit plus bas Bathritite. Lucas Holstenius, sur Etienne de Byzance, a rétabli la véritable orthographe du second : il le nomme Athribite, mais il a laissé intacte l'erreur du premier, que je ne crois pas pouvoir être placé hors du Delta non plus que les autres nomes cités ici. Ptolémée qui, dans son quatrième livre, nous donne la liste des nomes d'Egypte, en place un dans ces régions, sous le nom de Sethroïte. On voit donc que ce nome est voisin de ceux qui viennent ensuite, le mendésien qui a pour capitale Tmouis, Le Bousirite, Bousiris, le Leontopolitain, Leontopolis; l'Athribitain, Athribis. Quant à la certitude de la correction de Lucas Holstenius, elle me paraît incontestable. Bochart dans son *Phaleg.*, p. 59, liv. premier, chap. 15, « Delta ægypti proprie dicebatur Rib. unde est quod in ipso corde τοῦ Δέλτα nomus medius Athribis appellabatur, id est cor pyri, » v. Etymologus magnus voce Ἀθριβίς. Voici le passage du grand étymologue :

« Ἀθριβίς πόλις Αἰγύπτου· γράφεται δὲ καὶ Ἀθλιβίς, ἥς ὁ πολίτης Ἀθλιβίτης. Νικάνωρ δὲ διὰ τοῦ Ρ. Τὸ Δέλτα τῆς νησσομένης Αἰγύπτου ἐστὶ κεφαλὴ, κατὰ καρδίας σχῆμα τῶν περιεχομένων Νεῖλω μεθυσκόμενον, θέν τον Νομόν Ἀθριβὴν προσηγόρευσαν· ὅπερ, εἰ τις ἑλληνιστὶ βούλοιο φράζειν, οὐκ ἄλλως ἔχει λέγει πλὴν καρδίαν. Οὕτως Ἀπίων καὶ Ὠρίων.

Voir *Reland.*, *Palestina sacra*, tome II, p. 937 et suivantes où cette étymologie du mot Rib, poire est contestée.) Le même Bochart, p. 259, *ægyptiis ἄθ vel ἦθ est cor ut scribit Horus Hieroglyphicon*, l. XVII, c. 7 et ριβ ρίβι. Pyrum; inde Athribis, cor pyri id est ægypti partis quam pyri forma ægyptii Rib, id est pyrum vocabant: quod nomen hodieque servat post tot sæcula incorruptum. Errif scribit Leo Africanus. Dans l'écriture sainte c'est Raab; ce dont il cite plusieurs exemples. (Voir *Reland.*..)

(88) Souron, qui est le nom donné ici au roi de Tyr, diffère singulière-

ment de celui que lui donne Josèphe, Εἶρωμος *Antiq. judaïques*, l. VIII, c. 2 et suivants. Les lettres que cite Josèphe s'éloignent du texte qu'Eu-sèbe nous donne, aussi bien que les noms, ce qui prouve qu'ils n'ont pas puisé aux mêmes sources. Au reste le fond des pensées est le même. Dans Josèphe, Salomon demande à faire couper des bois dans le Liban, ce que lui accorde le roi de Tyr. On voit que Josèphe a plus exactement suivi la relation du troisième livre des Rois, chap. 5 et 6. Le nom du roi de Tyr, qui est ici la seule chose en question, dans l'écriture sainte est Hiram (3<sup>e</sup> des Rois 5 et suivants). Dans les mss. de Josèphe on lit ε Εἶρωμος Χείρωμος; Ménandre d'Éphèse l'appelle Εἶρωμος υἱὸς Ἀβιθίου. Simson fait sortir le nom de Souron des autres, de la manière suivante; étymologie que je laisse à juger; c'est sur l'an du monde 2977. Appellatur hebreus. Hiram et Huram, græcis Εἶρωμος et Σούρων in Eupolemi, verhis apud Euseb. *Præp. evang.* l. IX, c. 33, effertur autem Σούρων pro Ούρωμα.

(89) Potter propose de lire ἐκ τῆς φυλῆς Δάβ. D'abord il n'existe pas de tribu de David, qui n'est pas un patriarche. Au 2<sup>e</sup> livre, 2<sup>e</sup> chapitre des *Paralipomènes*, § 13, 14, on lit :

« Misi ergo tibi virum prudentem et scientissimum, filium mulieris de filiabus Dan. »

(90) Le texte porte ἐξ, mais dans le mss., 465, on lit ἐξήντα; on voit par l'accent que c'est une erreur, pour ἐξήκοντα. En effet, la longueur ne pouvait n'être que de six coudées, quand la largeur était de soixante.

(91) Josèphe leur donne douze coudées de circonférence et quatre doigts d'épaisseur, vraisemblablement de dorure, ce qui est omis.

(92) Οἶκος est mis ici pour le Saint des Saints: οἶκος τοῦ ἁγίου τῶν ἁγίων, disent les *Paralip.*, c. 3, v. x; στήναι me semble préférable. J'ai ajouté πρὸ devant τοῦ οἴκου, 1<sup>o</sup> pour déterminer où étaient ces colonnes; puis pour donner une construction régulière: στήναι ou στήσαι τοῦ οἴκου me paraissant manquer de sens et pécher contre la syntaxe. Les *Paralipomènes*, l. II, c. 3, v. 15, donnent ce sens au passage qui nous occupe; καὶ ἐποίησεν ἔμπροσθεν τοῦ οἴκου στύλους δύο, καὶ ἔστησε τοὺς στύλους κατὰ πρόσωπον τοῦ ναοῦ, ἕνα ἐκ δεξιῶν, καὶ τὸν ἕνα ἐξ εὐωνύμων. καὶ ἰκάλεσε τὸ ὄνομα τοῦ ἐκ δεξιῶν Κατόρθωσις· καὶ τὸ ὄνομα τοῦ ἐξ ἀριστερῶν Ἰσχύς. v. 17. On trouve encore plus bas οἶκος pour le Saint des Saints.

(93) J'ai répété le mot δέκα pour marquer le nombre des candélabres qui me paraît déterminé par ce qu'on lit plus bas, que chaque candélabre portait sept lumières, lesquelles, en total formaient le nombre 70. Les *Paralipomènes* sont venus encore ici à mon secours, liv. II, chap. 4, v. 7.

Καὶ ἐποίησε τὰς λαμπρίας τὰς χρυσεῖς δέκα κατὰ τὸ κρῖμα αὐτῶν, καὶ ἔθηκαν ἐν τῷ ναῷ πάντα ἐκ ἁγίων, καὶ πάντα ἐξ ἀριστουργίων.

Il y a une erreur évidente dans Josèphe qui porte leur quantité à dix mille, *Antiq. judaïq.* I, VIII, c. 3.

(94) J'ai dû changer le texte malgré l'unanimité des manuscrits pour conserver δακτυλίους, qu'on doit remplacer par δίκτυα. Tout prouve la certitude de cette correction ; 1° l'impossibilité. Comment deux anneaux formés de chaînons placés au-dessus du temple sur des machines ayant vingt coudées d'étendue ombrageaient-ils tout le comble en tenant suspendues 400 clochettes du poids d'un talent ? 2° le reste de la phrase rétablit le véritable mot ; seulement au genre féminin au lieu du neutre ; le mss. 466 porte θλουσ τοῦσ δικτύουσ pour θλασ τὰσ δικτύασ ; en sorte que voilà les trois genres attribués à un substantif neutre ; mais toujours le véritable mot surgit au milieu de ces incorrections. 3° Le filet est mentionné dans les *Paralipomènes*, I, II, c. 4, 12.

Καὶ δίκτυα δύο τοῦ συγκαλύψαι τὰσ κεφαλὰσ τῶν χωθαρέθ. καὶ κείδονασ χρυσοῦσ τετρακοσίουσ εἰσ τὰ δύο δίκτυα.

Dans le dernier chap. de Jérémie, v. 22.

Καὶ δίκτυων καὶ βουαὶ ἐπὶ τοῦ γέισουσ κύκλω, τὰ πάντα χαλκῶ.

(95) Cette assertion, que le siclé d'or équivalait au talent, me semble de toute fausseté, et d'après les apparences, c'est une glose ajoutée à Eusebe. Josèphe, dans le troisième livre des *Antiquités judaïques*, donne ainsi la valeur du siclé d'argent : « ὁ Σικλος νόμισμα Ἑβραίων ὦν, ἀττικὰσ δέχεται δραχμάσ τεσσαράσ. » Le siclé hébreu contient quatre drachmes attiques ; » c'était le siclé sacré. Le siclé commun valait un didrachme, c'est-à-dire la moitié de l'autre. *V. Waserus de antiquis nummis Hebraeorum, libro 2º ubi de Stelo.* Si l'on calcule l'or comme aujourd'hui à seize fois le poids d'argent, il serait encore impossible d'atteindre le poids d'un talent. Le talent est formé de 60 mines : la mine de 100 drachmes,

ce qui fait 6000 drachmes pour un Talent. Le quart de 6000 est 1500. L'or a pu valoir 15 fois son poids en argent, mais non 1500 fois. Le sicle d'or est donc le centième du talent.

(96) Le Timocharès ici nommé est-il l'astronome Timocharis cité dans le septième livre de l'*Almageste* de Ptolémée, comme ayant laissé des calculs sur les étoiles, dont Hipparque a conclu l'existence d'un mouvement rétrograde du ciel, cause de la précession des équinoxes? Il a précédé Hipparque d'environ 150 ans, 283 ans avant l'ère chrétienne.

(97) La différence entre ces mesures de la circonférence de Jérusalem, a donné l'idée à Scaliger de corriger  $\mu\theta$  dans Timocharès et  $\mu\zeta$  dans le *Schœnomètre*, parce qu'Hécatee d'Abdère, dans son livre sur les Juifs, donne 50 stades et qu'il le regarde comme une autorité plus digne de foi V. Scaliger, fragments après les *Emend. Tempor.* p. 24 des notes; *Reland Palæstina sacra*, t. 2, p. 855.

(98) Ces vers de Philon aussi corrompus que ceux déjà cités de lui sur Abraham, ne tirent presque aucun secours des mss. Joseph Scaliger et Isaac Vossius, sur leurs exemplaires, ont proposé quelques corrections, mais qui ne donnent ni un sens parfait ni une rigoureuse mesure des vers. Sur le premier vers Vossius lit νισσόμενος au lieu de νηχόμενος δέρκη θρονῶν αἰοιδᾶ μεγιστοχόιο λοετροῖς, ce qui fait toujours un mauvais vers; néanmoins δέρκη me semble incontestable. Scaliger lit μεγιστοχόιο, qui vaut mieux pour la mesure.

Au troisième vers, Vossius lit ἔξανισίσι participe, au datif, pluriel s'accordant avec λοετροῖς; les mss. 467, 468, lisent au cinquième vers ce que propose Scaliger ὑπὲρ πύργοισιν ὄρεινοῖς; Vigier propose ὑπαλ. Ἐβαῖα, au huitième vers, Scaliger lit ὑδροχόιο au lieu de ὑδροχόιοι, ce qui me semble préférable. Malgré ces corrections, il est difficile de donner un texte correct. Dans θρονῶν αἰοιδᾶ du deuxième vers, on doit chercher le substantif neutre de τὸ θαμβηέστατον ἄλλο :

Νισσόμενος δ' ἐφύπερθε τὸ θαμβηέστατον ἄλλο  
 Δέρκη κρούνισμ' ὄγ' οἶδα μεγιστοχόιο λοετροῖς  
 ῥεύματος ἐμπλήσει βαθὴν ῥόον ἔξανισίσι,  
 ῥεῦμα γὰρ ὑψιφάνων ἐν ὑετοῖς νηροῖσιν  
 ἴμενον πολυγηθὲς ὑπαὶ πύργοισιν ὄρεινοῖς

Στερωφᾶται, καὶ ξηρὰ πέδιω κεκοιμένα κρήνης  
 Τηλεφαῖ δαίκνυσιν ὑπέρτατα θάμβεα λαῶν.  
 Αἰπὸ δ' ἄρ' ἐκπτύουσι διὰ χθονὸς ὑδρόχοοιο  
 Σωλῆνες.

(99) J'ai rendu par Saint des Saints le mot οἶκος; j'ai fait voir dans les chapitres précédents la convenance de cette traduction, voir chap. 34. Au fait, ce n'est pas le temple entier qui est tourné au levant; car il y a des parties d'édifice à tous les aspects solaires; mais c'est la partie principale, l'οἶκος, qui est orienté au levant.

(100) Quel est ce roi nommé par Eupolemus Astibarès, roi des Mèdes? les savants sont partagés à son sujet. Simson, à l'année du monde 3396, veut que ce soit Cyaxare: à l'année 3447, il soutient cette même thèse: Darium Medum non Medorum sed Chaldæorum regem fuisse testatur, Daniel cap. 9°. Assuerus ille ut modo dixi non alius est quam inclytus Cyaxares, ut et ipsum nomen indicat, quod varie effertur, nempe Assuerus sive Achasuerus. Ἀσιθάρης, Ὀξυάρης (pro Ὀχσάρης) Ἀξοάρσης Ὀξάρκης, Ξέρξης et Ἀξάρης unde fit Κυαξάρης — falluntur ergo qui putant hunc Assuerum, esse Astyagem. B Hieronymus Josephum secutus, existimat Darium medum fuisse Astyagis filium, Cyri avunculum, et patri Astyagi in Medorum regno successisse. Scaliger, dans ses notes sur les fragments, p. 40, dit que Ctesias nomme Cyaxare Astibarès, v. Diod. de Sicile, liv. 2. 34. Néanmoins Wesseling, dans la note à l'année 3396 de Simson, croit que c'est Astyage qu'on doit admettre sous ce nom: sa fille Aroïtis ayant épousé Nabuchodonosor, si l'on doit s'en rapporter à Alexandre Polyhistor cité par Syncelle, p. 210. Scaliger, dans ses *Emendationes temporum*, veut que ce soit le même que Nabonide: (voir les *prolegomenes* depuis la page 32 jusqu'à la page 36.) le Labynète d'Hérodote, sous qui Babylone fut prise par Cyrus, lequel fut envoyé par lui comme Satrape, en Carmanie. Je me borne à exposer ces diverses opinions sans les appuyer ni les combattre.

(101) Le rebelle, d'après le récit plus développé de Berosé, dans Josèphe, est Pharaon Nechao ou Necos que Berosé considère comme un satrape; tandis qu'Hérodote, suivant le récit des prêtres égyptiens en fait le véritable souverain de l'Égypte; voici les termes de Berosé dans Josèphe: Ἀκούσας ὁ πατήρ αὐτοῦ Ναβολάσσαρος, ὅτι ὁ τεταγμένος Σατράπης

ἐν τα Αἰγύπτῳ καὶ τοῖς περὶ τὴν Συρίαν τὴν καλὴν καὶ τὴν Φοινίκην τόποις ἀποστάτης γέγονε, συστήσας τῷ υἱῷ Ναβουχοδονοσόρῳ, ὄντι ἐν τῇ ἡλικίᾳ, μέγιστα τῆς δυνάμεως, ἐξέπεμψεν ἐπ' αὐτόν. Josephé c. Apion l. 1<sup>re</sup> 19.

(102) Le fragment de Berosé, que rapporte ici Eusèbe, est cité deux fois par Josèphe, 1<sup>o</sup> dans le dixième livre des *Antiquités*, chap. 11; 2<sup>o</sup> dans le premier livre contre Apion 19 : les chiffres de la durée du règne de Nabopolassar varient. Dans les *Antiquités* on lit KA 21, dans l'écrit contre Apion Kθ, 29. Scaliger, dans ses notes sur les fragments d'anciens historiens, à la suite du livre de *Emend. temporum*, admet de préférence le nombre 29. Simson a suivi cette correction à l'année du monde 3409, et Capelle dans sa *Chronologie sacrée*. Eusèbe présente le chiffre 21 dans tous les manuscrits, parce qu'apparemment il avait copié le livre des *Antiquités* en citant ce passage ; car cette erreur, si s'en est une, est d'ancienne date, se trouvant dans le Syncelle et dans St Epiphane. Contre Scaliger et pour le nombre 21 sont Ushenius in *Chronologia sacra*, Marsham *Canon chronicus*, p. 587 de l'édition de Leipzig, Van Alphen, dans l'*Appendice*, au ch. 8, § xi du commentaire sur le 9<sup>e</sup> chap. de Daniel, Prideaux, dans l'*Histoire des Juifs*, t. 1<sup>er</sup>, p. 119, enfin Perizonius dans ses *Origines ægyptiacæ*, c. 23, depuis la page 479 à 504. Pétau au livre neuvième, chapitre 58 de la *Doctrina temporum*, donne à Nabopolassar un règne de 21 ou 25 ans, d'après le canon des rois de Babylone, de Ptolémée. Parmi tous ces chronologistes les uns ont rendu raison de leur option, les autres se sont bornés à l'exposer. Voici les raisons de Scaliger : le nombre un et neuf ἐν et ἐννέα, sont faciles à confondre, et quand même cette variante ne se trouverait pas dans l'un des textes, on aurait dû, dit-il, d'après le début de la prophétie d'Ézéchiel, être amené à cette correction. « Il arriva dans la 30<sup>e</sup> année, au 4<sup>e</sup> mois, au 5<sup>e</sup> jour, lorsque j'étais en captivité sur le fleuve Chobar, que les cieux s'ouvrirent et que j'eus la vision de Dieu. »

Ézéchiel étant en Chaldée, ne devait compter les années, dit Scaliger, que d'après la durée du règne du prince vivant. Or, ce prince était Nabopolassar, c'est donc la 30<sup>e</sup> année commencée ou la 29<sup>e</sup> révolue que mourut Nabopolassar, la 152<sup>e</sup> de l'ère de Nabonassar.

Perizonius soutient que cette 30<sup>e</sup> année ne représente pas la durée du règne de Nabopolassar, mais celle de l'affranchissement de Babylone qui avait secouru le joug des Assyriens, et que Nabopolassar était mort la 145<sup>e</sup>

année de l'ère de Nabonassar ; mais que l'an 152 représente la 30<sup>e</sup> année de l'expulsion des Assyriens de Babylone. De là Perizonius s'engage dans la discussion de savoir comment la quatrième année de Joachim, roi de Juda, a pu être la première de Nabuchodonosor : je n'entreprends pas de le suivre dans cette nouvelle carrière qui remplit 20 pages de ses *Origines aegyptiacæ*, et qui ne présente pas une grande clarté. Je laisse donc subsister le chiffre 21 : non nostrum inter vos tantas componere lites.

(103) Evilmerodach. Le texte d'Éusèbe porte Evilmalourouchos. Josèphe contre Apion, Evilmaradouchos. Evilmarodak, (4<sup>e</sup> des Rois, ch. 25), Eviladmerodach, Syncelle. Entre toutes les altérations de ce nom, j'ai préféré celui généralement adopté d'après l'écriture sainte et la correction de Scaliger.

(104) Neriglisar. Ce nom, dans Josèphe, contre Apion, est écrit Neririglisoor : Scaliger préfère cette orthographe.

(105) Le texte d'Éusèbe porte Chubaessoarachos ; j'ai préféré à cette altération évidente la leçon de Josèphe qui est adoptée par tous les érudits.

(106) La note de Scaliger sur ce passage du fragment, p. 15 et 16, tend à inculquer que ce Nabonnide est le Labynète 2 d'Hérodote qui est mal à propos déclaré fils de Labynète 1<sup>er</sup> (Nabuchodonosor) par le père de l'histoire ; c'est aussi selon lui Darius le Mède de Daniel : c'est de la sorte que le royaume de Balthazar (Labassoarchodos), passa suivant la prophétie d'abord aux Mèdes, c'est-à-dire à un roi d'origine Mède, puis aux Perses, Cyrus ayant détrôné Nabonnide qu'il relégua en Carmanie. Cette version a trouvé assez d'approbateurs quoiqu'elle ait eu des adversaires : je n'entreprends pas de la discuter, en ayant parlé à l'occasion d'Astibarès.

(107) Pendant 70 ans, le texte et les manuscrits portent πενήκοντα, cinquante, où évidemment on doit lire ἑβδομήκοντα, soixante-dix.

Cette erreur se trouve déjà dans le texte de Josèphe *Contre Apion*, l. 1, c. 21, où Lowth propose la correction de ἑβδομήκοντα ; elle s'est propagée dans le Syncelle. Mais quelle vraisemblance y a-t-il à ce que Josèphe ait pu ignorer la durée de la captivité, qui a été de 70 ans, que les prophètes avaient annoncées devoir durer autant, que Josèphe lui-même au commencement du onzième livre de ses *Antiquités* déclare avoir

été d'un temps égal ; et qu'il oublie tout cela pour lui donner 50 années ?  
Voici le passage du 11<sup>e</sup> livre, c. 1 :

« La première année du règne de Cyeus qui était la soixante-dixième depuis le jour de la transmigration de notre peuple de la terre natale en Babylonie, le Seigneur eut pitié de la captivité et des adversités de ces malheureux, ainsi qu'il le leur avait prédit par le prophète Jérémie, avant que la ville eut été rasée : savoir qu'après la servitude sous Nabuchodonosor et ses successeurs, servitude qui devait durer 70 ans, ils les rétablirait dans leur patrie, ils rebâteraient le temple et jouiraient de leur félicité passée. »

(108) Et la dixième du règne de Darius, Josephé *Contre Apion*, 1 20, a la deuxième année; Syncelle qui le copie offre la sixième; et Abraham, *in Pharo vet Test.*, préfère cette date. Je n'ai aucune opinion sur la véritable leçon.

(109) L'orthographe du nom de Nabuchodonosor varie : tantôt nous lisons *Ναβυχοδονόσορ*, ρος comme dans ce texte, tantôt *Ναβυχοδονόσορος*, ρου Dans *Daniel*, *les Rois*, l. 17; *les Paralipomènes*, l. 11, le livre de *Judith*, ce nom est indéclinable. Dans Berosé et Abydenus, il se décline sur la deuxième déclinaison.

Les Septante ont gardé la forme hébraïque, les écrivains grecs ont modifié, dans le goût de leur langue, ces noms étrangers.

(110) Cette expression est empruntée à l'oracle rendu à Crœsus au rapport d'Hérodote. *Clio*, 55 :

ἀλλ' ἔταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοιαι γένηται  
καὶ τότε, Λυδὲ, ποδαβρὲ, πολυψηφίδα παρ' Ἑρμῶν  
φεύγειν, μηδὲ μένειν, μηδ' αἰδεῖσθαι κακῶς εἶναι.

Cyrus était désigné sous le nom de Mulet, à cause de son origine mélangée d'un père perse et d'une mère mède.

(111) Cette sorte de prophétie, dans la bouche de Nabuchodonosor, reporte naturellement l'esprit vers le 4<sup>e</sup> chap. de *Daniel* avec lequel elle a des points de ressemblance et aussi de différence; ils se ressemblent en ce qu'il est question, dans l'un et l'autre, d'hommes, réduits à l'état des

bêtes. Mais dans le livre des prophètes, c'est Nabuchodonosor lui-même, qui éprouve ce sort ; tandis que dans Mégasthène, c'est une imprécation contre le Mède qui doit aider les Perses à renverser l'état de Babylone : ce Mède qu'il nomme l'orgueil de l'Assyrie, ne peut être que Darius le Mède qui fit périr Baltazar, et qui vraisemblablement, dans l'opinion de Mégasthène, devait concourir à livrer à Cyrus la capitale de son royaume. Cette imprécation rapprochée du fragment de Berosé, c. 40, justifierait assez l'opinion de Scaliger (Notes sur les fragments, p. 22 et suiv., *Proleg.*, p. 37 et 579), que Nabonnide le Labynet, d'Hérodote, est Darius le Mède de Daniel. Dans cette imprécation αιστώσαι πρόβριζον, est encore ionique et poétique, Hérodote, l. vi, 86 : « ἐκτέτριπται πρόβριζος ἐκ σπάρτης » ; I, 52 : « προβρίζους ἀνέτρεψε » ; Sophocl., *In Electra*, v. 765 :

Τὸ πᾶν δὴ δεσπόταισι τοῖς κάλαι  
Πρόβριζον ἔφθαρται γένος.

V. 514. πρόβριζος ἐκριφθείς.

*Eurip.*, *Hippol.*, v. 682 :

Ζεὺς σ' ὁ γεννήτωρ ἐμὸς πρόβριζον ἐκτρίψειε.

(112) Je crois qu'au lieu de κτίσαι, fonder, ce que personne n'a attribué à Nabuchodonosor à l'égard de Babylone, on doit lire τετρίσαι, fortifier. Le même Abydène reporte à Bélus, ancêtre de Nabuchodonosor, la fondation de cette ville.

(113) Τῷ χρόνῳ δὲ τῷ ἱκνουμένῳ ἀφανισθῆναι.

Cette expression du pur ionisme donne une date certaine à l'auteur qui ne peut appartenir aux temps postérieurs. Grégor. Corinth., *De Dialecto ionica*, 156 : Τὸ οὐκ ἱκνουμένως ἀντὶ τοῦ οὐ προσηκόντως, οὐ καθηκόντως ubi interp.

La forme ἱκνουμένως est préférable à ἱκνομένως. Hérodote, l. vi, 65 : Οὔτε ἱκνομένως βασιλεύοντα Σπάρτης ; *ibid.*, 86 : Συνειεχθῆναι δὲ οἱ ἐν χρόνῳ ἱκνουμένῳ, ubi interp. ; Plutarq., *De Educat.*, 9, *in Emil. Paul. et in Cæsare*. Oracle dans Démosth., tom. II, p. 1072 : Ἐν ἱκνουμένῳ ἀμέρα ; ceci appartient au dorisme. *Dattascène* ; *Apud Photi cod.*, 242, *Vie d'Isidore*, p. 351, de Bekker.

Κατὰ τὸν ἱκνούμενον χρόνον, ἀντὶ τοῦ κατὰ τὸν ἐπιόντα. C'est le sens que ce mot a ici : « Dans les temps qui suivirent. » Ἀφανισθῆναι « Il n'y

en avait plus de trace. » C'est le sens que je donne à ce mot que Vigièr fait rapporter à Bélus; ce qui est erroné. Que Bélus ait disparu, peu importe au récit; mais il importe de savoir que ces anciennes constructions étaient disparues quand Nabuchodonosor a reconstruit Babylone. Valckenaer avait dit au passage cité d'Hérodote en parlant de celui d'Abydénus: « Non palam fit an ad Belum sive Babylonem, illud verbum restitatur »; pour moi cela ne fait pas un doute.

(114) Ce sont les portes que le prophète Isaïe, c. 45, veut indiquer  
 θύρας γαλιᾶς συντερίψω, καὶ μεγάλους σιδηροῦς συγκλάσω.

(115) Le fleuve, ou bras de l'Euphrate, nommé ici Armaclé, est nommé tout autrement par différents auteurs: ainsi Ammien Marcellin, l. xxiv, c. 2, dit: « Ventum hinc ad fossile flumen Naarmalcha nomine, quod amnis regum interpretatur. » Pline, l. vi, c. 36: « Sicut qui tradunt Euphratem Chobaris præfecti opera deductum, ubi eum diximus findi, ne præcipiti cursu Babyloniam infestaret: ab Assyriis verbò univèrsis appellatum Armalchar, quod significat regium flumen; » Hérodote, Charaxene in *stathmiis parthisis*: Διαβάλλον τὸν Εὐφράτην καὶ Ναρμάλχαν ἐπὶ Σελευκίαν τὴν πρὸς τῷ Τίγριδι.

Ce bras de rivière qui paraît être le même que le fleuve Chobar nommé plusieurs fois dans le prophète Ezéchiel, s'appelait donc le fleuve royal; et d'après cette signification, Bochart, *In Phaleg.*, l. 1, c. 8, p. 34, préfère l'orthographe Naarmalcha.

(116) Même incertitude sur le nom de cette dérivation de l'Euphrate, Pline le nomme Narraga; Ptolémée, Baersares ou Maarsares, Ammien Marcellin, Marsias, Bochart au même endroit, p. 35, croit qu'on doit lire dans Abydénus Ναρχαχάνον, c'est-à-dire fleuve de l'étang.

(117) On a mis en doute si l'on ne devait pas lire Βορσιππῶν au lieu de Σιππαρηῶν, néanmoins ces deux villes Borsippa et Sippara sont à peu de distance de Babylone, l'une au nord (Sippara) l'autre au sud (Borsippa).

(118) Le nom de cet historien est diversement écrit dans Eusèbe et dans Josèphe: les éditions de Josèphe portent Conon, les manuscrits que j'ai eus d'Eusèbe ont tous Comon. Ce dernier nom est évidemment altéré; mais doit-on le remplacer par celui de Conon? telle est la question.

Conon, dont nous possédons cinquante narrations conservées en extrait par Photius, dans sa bibliothèque, était contemporain de Jules César, ainsi que nous l'apprend le même Photius. Il avait dédié ces dites narrations à Archelaps Philopator, dernier roi de Cappadoce, qui suivit Antoine dans la guerre contre Auguste. Ces narrations tout à fait puisées dans la mythologie grecque, ne donnant guère à penser qu'elles aient pu fournir des discussions sur l'ancienneté des Juifs, je serais bien plutôt disposé à croire qu'il faut lire Κάμων au lieu de Κόμων. Nous savons, en effet, par Michel Apostolius, *Proverbii* ix, 39, p. 257, de l'éditior de Pantin, qu'un auteur de ce nom avait écrit sur les découvertes; ce qui a dû faire naître l'occasion de remonter aux antiquités des peuples barbares. Voici le passage : Φοινικία γράμματα, « lettres phéniciennes : ἡ Κάμων ἐν δευτέρᾳ τῶν Εὐρημάτων ἀπὸ Φοινίκης τῆς Ἀκταίωνος ὀνομασθῆναι φησι, μυθεύεται δὲ οὗτος ἀρσένων μὲν παίδων ἑπταί, γενέσθαι δὲ αὐτῆς θυγατέρας Ἀγλαύρην Ἐρσην, Πάνδρσφν, τῆν τα Φοινίκην ἔτι παρθένον οὖσαν τελευτήσαν διὸ καὶ φοινικία γράμματα τὸν Ἀκταίωνα εἰπεῖν, βουλόμανον τυχὸς τιμῆς ἀπονεῖμαι τῆ θυγατέρι.

« Conon, dans le second livre des découvertes, dit que la dénomination de φοινικία γράμματα fut donnée aux lettres par Actéon : on raconte de lui que n'ayant point eu de fils il eut pour filles Aglaure, Erse, Pandrose et Phénice qui mourut vierge, et c'est pour rendre un honneur à sa mémoire qu'il appela du nom de Φοινικία γράμματα « les éléments de l'Écriture. »

Ce récit paraît suspect en ce que les noms qu'il donne aux filles d'Actéon sont ceux des filles de Cécrops; au lieu d'Ἀκταίωνος, on doit donc lire, dans Michel Apostolius, Κέκροπος. Voir le 14<sup>e</sup> chap. du 11<sup>e</sup> livre de la bibliothèque d'Apoliodore. Actéon fut beau-père de Cécrops. Sur l'existence d'Actéon, voir *Africanus* cité par Eusèbe, *Pr. év.*, l. x c. 10, p. 490.

## LIVRE X.

(1) Χαλεπὰ τὰ καλὰ, Voir Zenobius, *Centuria*, vi, 338.

(2) Σκωπεισῆσθαι, que j'ai rendu par *mettre tout en œuvre pour ravir aux Hébreux*, est une expression usitée chez les orateurs pour marquer l'artifice, la ruse et toute espèce de machination : c'est dans ce sens qu'on

doit entendre le passage de Théopompe, cité par Harpocraton au mot ἀττικοῖς γράμμασι. « Θεόπομος ἐν τῇ ΚΕ τῶν Φιλιππικῶν ἐσκαυρῆσθαι λέγει τὰς πρὸς τὸν Βαρβάρου συνθήκας, ἃς οὐκ ἀττικοῖς γράμμασι ἐστηλιθῆσθαι, ἀλλὰ τοῖς τῶν Ἴωνων. » Théopompe déclare, dans le vingt-cinquième livre des *Philippiques*, que le traité avec le Barbare (les Perses) a été fabriqué, forgé, supposé, car il est gravé en lettres ioniques et non en lettres attiques. »

(3) Ὁ καθ' εἷς. Le Manuscrit 469 lit divisément ces mots : Ὁ καθ' εἷς εἷς καθ' εἷς, est reprovée par Lucien dans le *Soléciste*, p. 577, t. 3 : « Εἰ ἄρα καθ' εἷς λανθάνει σε περιωὴν ; Thomas, Magister *in voce* : « Οὐ καθ' εἷς ἀλλὰ καθ' ἕκαστος δεῖ λέγειν. » Il est vrai que, dans la rigueur de la grammaire, on devrait dire καθ' ἕνα et καθ' ἕκαστον ; cependant, dans toutes les langues, on voit de ces locutions vicieuses s'introduire et se perpétuer : le ὁ καθ' εἷς s'est surtout fait jour dans les auteurs ecclésiastiques, juifs et chrétiens. *Maccab.*, III : « Ὁ καθ' εἷς δὲ τῶν φθῶν. » Épître aux Romains, c. 12 : « Ὁ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μὲλι. » Saint Marc, 14, 19 : « Οἱ δὲ ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν αὐτῷ εἷς καθ' εἷς. » Saint Jean, Évang., c. 8 : « Ἐξήρχοντο εἷς καθ' εἷς. » Enfin, Eusèbe, dans l'*Histoire ecclésiastique*, « Καὶ μὴ μόνον γὰρ ὁ καθ' εἷς, ἀλλὰ καὶ οἱ πάντες ἀθρώως ἀνευρημοῦμεν, l. x, p. 486 de l'édition anglaise. 372 de H. de Valois. » Toutefois, la forme καθ' ἕνα est préférée par les bons auteurs. Voir la note de Grævius sur le passage du soléciste et les commentateurs de Thomas Magister, et celle de Henri Valois sur le passage cité de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe.

(4) Καὶ ἀκόντες τὴν παρ' ἡμῶν ἀλήθειαν ; je lis ἀκούοντες, ἀκόντες exprimant le contraire de ce que Clément s'est proposé de prouver. Si, en effet, c'était involontairement qu'ils eussent pillé les Hébreux, on ne pourrait pas leur adresser les reproches dont il fait usage contre eux : il faut donc lire ἀκούοντες ou ἐκόντες.

(5) Au lieu de καταχρῶμενος, je lis καταρχόμενος dans le sens de recommencer. Plutarque, *In præceptis conjugaliis*, t. VII, p. 415 de Hutten : « Οὗτος ὁ τρόπος τῆς οἰκοδεσποίνης, μήτε φεύγειν, μήτε δυσχεραίνειν τὰ τοιαῦτα τοῦ ἀνδρὸς ἀρχομένου αὐτὴν κατάρχεσθαι.

« Tellé est la conduite d'une épouse, de ne pas hésiter, ni montrer de résistance à recommencer ce que son mari a commencé le premier. »

(6) Je lis  $\acute{\omega}\varsigma\ \delta\eta\ \mu\eta$  avec le Manuscrit 465 au lieu de  $\acute{\omega}\varsigma\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}$  d'Eusèbe, et de  $\acute{\omega}\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \mu\eta$  de Clément.

(7)  $\acute{\Omega}\varsigma\ \delta\alpha\iota\chi\theta\acute{\eta}\sigma\alpha\iota\tau\alpha\iota,\ \alpha\upsilon\tau\omicron\tau\alpha\delta\iota\acute{\omega}\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\omicron\upsilon\ \upsilon\phi\epsilon\lambda\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\omicron\iota,\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\iota}\delta\iota\alpha\ \acute{\epsilon}\xi\acute{\eta}\nu\epsilon\gamma\alpha\upsilon\omicron\upsilon.$

Cette phrase serait inintelligible si saint Clément ne lui restituait pas tout ce que le copiste d'Eusèbe, soit par négligence, à cause des désinences pareilles, soit par paresse, en a supprimé : je l'ai rétabli dans le texte. Je crois qu'il y a une faute dans les deux écrivains tels que nous les lisons dans les Manuscrits. Le premier mot, dans Eusèbe, est  $\acute{\omega}\varsigma\ \delta\alpha\iota\chi\theta\acute{\eta}\sigma\alpha\iota\tau\alpha\iota$  ; dans saint Clément, je lis  $\acute{\omega}\varsigma\ \delta\alpha\iota\chi\theta\acute{\eta}\sigma\alpha\iota\tau\alpha\iota$  ; il est évident que tous deux sont faux ; Clément a le singulier avec raison, car c'est un seul fait qu'il prouve, le plagiat ; mais il ne se propose pas de le prouver, puisqu'il l'a fait, et qu'il passe à un autre raisonnement : je ne doute pas qu'on doive lire, ainsi que j'ai traduit,  $\acute{\omega}\varsigma\ \delta\acute{\epsilon}\delta\alpha\iota\chi\tau\alpha\iota.$

(8) Le nom de cet écrivain, que Vossius classe parmi les historiens, quoiqu'il me semble appartenir aux poètes, puisque Eusèbe, dans sa *Chronique*, à la 55<sup>e</sup> Olympiade, le dit auteur de la *Télégonie*, et que le plagiat dont on l'accuse est tout un livre de Musée sur les Thesprotes, ce nom, dis-je, est orthographié  $\text{Εὐγάμιον}$  dans saint Clément, et dans la *Chronique* d'Eusèbe, dans la *Préparation*,  $\text{Εὐγάμιων}$ . Tout porte à repousser cette dernière orthographe, l'accord de deux citations, dont une d'Eusèbe, et la forme même d' $\text{Εὐγάμιων}$ , qui porte un cachet d'altération.

(9)  $\text{Πευσόμεθα παρ' αὐτῶν ἤτοι. ἤ?}$  Les verbes d'interrogation ne peuvent pas se construire avec  $\acute{\eta}\tau\omicron\iota$ , mais avec  $\acute{\epsilon}\tau\omicron\iota$  mis pour  $\acute{\pi}\acute{o}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ , *utrum*. Les exemples du *si* latin sont plus rares que ceux de l'*εἰ* grec, dans cette construction, cependant, encore assez communs : quant à  $\acute{\eta}\tau\omicron\iota$ , *vel*, rien ne peut le justifier. Dans Clément, au lieu de l' $\acute{\epsilon}\tau\omicron\iota$  d'Eusèbe, on lit  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , ce qui rend le solécisme un peu moins choquant ; la phrase n'en est guère moins incorrecte : on ne peut pas faire suivre l'infinitif aux verbes d'interrogation.

(10) Cette prière d'Æaque qui ramena l'abondance dans la Grèce, est indiquée dans la 5<sup>e</sup> néémétique de Pindare, v. 17.

Τὸν ποτ' εὐανδρὸν τε καὶ ναύκλυτον  
 Θέσσαντο παρ βωμὸν πατέρος Ἑλλάνιο  
 Στάντες, κίταντ' ἐς Αἰθήρα χεῖρας ἄμα  
 Ἐυκείδος ἀφρηκτας δισὶ καὶ βίᾳ Φοῖνου Ἐκείκτες.

Sur quoi le Scholiaste dit : « Jupiter Hellénus était adoré en Egine sur le promontoire appelé Hellénus. On dit que la sécheresse désolant la Grèce (d'autres soutiennent que c'était un cataclysme), les Grecs étant venus en foule supplier Æaque, comme fils de Jupiter, d'intercéder pour la délivrance du fléau qui les désolait, il les guérit de leurs souffrances, en implorant le Dieu ; et c'est à cause de ce salut de la Grèce que Jupiter Hellénien a un culte particulier à Egine. » Apollodore, au troisième livre de sa bibliothèque, c, 12 : « Æaque était le plus pieux de tous les hommes ; aussi la disette s'étant fait sentir en Grèce parce que Pelops faisant la guerre à Stymphale, roi d'Arcadie, et ne pouvant s'emparer de ses états, ayant fait semblant de se réconcilier avec lui, il le tua et le coupa en morceaux. Les oracles des Dieux ayant annoncé que la Grèce ne serait délivrée des maux qui l'accablaient que si Æaque priaît pour elle, Æaque ayant fait sa prière, la Grèce fut délivrée de cette famine. »

Pausanias dans les *Corinthiac*, p. 179, de Kühn : « La sécheresse depuis longtemps désolait la Grèce, et Jupiter n'envoyait de pluie ni hors de l'isthme ni dans le Péloponèse, jusqu'à ce qu'ils envoyèrent à Delphes pour savoir ce qui causait ce fléau et pour demander le moyen d'en être délivré : la Pythie leur dit, que pour apaiser Jupiter, il fallait qu'ils persuadassent Æaque de l'implorer : chaque ville députa donc vers lui pour le solliciter : celui-ci ayant fait un sacrifice à Jupiter Panhellénien et l'ayant invoqué, il fit pleuvoir sur toute la terre de Grèce. »

Diodore de Sicile, l. iv, 61 : « Minos ayant appris le malheureux sort de son fils, vint à Athènes pour demander raison du meurtre d'Androgée. Personne ne se prêtant à sa demande, il déclara la guerre aux Athéniens, et fit une prière à Jupiter pour que les Athéniens fussent éprouvés par la sécheresse et la famine : aussitôt la sécheresse s'étendit sur l'Attique et toute la Grèce : les fruits avortèrent. Alors les chefs des villes interrogèrent le Dieu pour savoir comment ils pourraient être délivrés de ces fléaux. Le Dieu rendit un oracle par lequel il leur ordonnait d'aller trouver Æaque, fils de Jupiter et d'Egine, fille d'Asopus, pour le supplier d'adresser des prières pour leur délivrance ; ceux-ci s'étant acquittés de l'ordre qu'ils

avait reçu, Maque fit les prières demandées et la sôcheresse cessa dans le reste de la Grèce, mais elle persévéra dans l'Attique, etc. »

Voir Isocrate dans l'Évagoras, p. 192. de H. Etl.

(11) La correction de πλατώνεια au lieu de πλατίνεια que donnent les textes imprimés a été proposée par Vigier, discutée et prouvée par Ruhnkénius dans sa *Dissertation philologique sur Longin*, § 8, p. 21, de la manière la plus incontestable : elle est de plus confirmée par le manuscrit 466 et par le passage à la fin du chapitre : « Le divin Platon dont nous célébrons aujourd'hui la fête par cette réunion, etc. »

(12) Voici ce que Suidas nous apprend de Nicagoras, fils de Minosæus, rhéteur athénien et sophiste : il vécut sous l'empereur Philippe, écrivit les vies des hommes illustres, sur la Cléopâtre de Troade, ambassade au roi des Romains, Philippe; il fut père de Minuciaus, également sophiste, qui fit un traité de rhétorique Τέχνη ῥητορικῆ; voir son article dans Jonsius. *De script. hist. philos.*, III, 14, 2.

(13) Major a également obtenu une biographie de Suidas : Major, arabe, sophiste qui écrivit sur les constitutions de rhétorique (Περὶ Στάσεων) en treize livres; il fut contemporain d'Apsine de Gadare, de Nicagoras, vécut sous le règne de Philippe et antérieurement. Les autres sont inconnus.

(14) L'habitude où les anciens étaient de manger couchés ne permet pas de traduire autrement κατακλιθεῖς.

(15) Δαίμαχος.

Daïmaque est incontestablement, d'après ce passage, un historien antérieur à Éphore, puisque celui-ci l'a pillé jusqu'à en prendre 3000 lignes. Tout ce que nous savons sur son compte est dû à Harpocraton, Athénée et Strabon. Harpocraton au mot ἐγγυθήκη cite Δαίμαχος ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ Ἰνδικῆς. — Athénée au neuvième livre, ch. 51 : Δαίμαχος ἐν τοῖς ἰνδικαῖς ἱστορεῖ περιστερὰς μηλίνας γίνεσθαι ἐν Ἰνδοῖς. — Strabon, l. II, au commencement, sur la latitude de l'Inde, le cite plusieurs fois; et chaque fois l'orthographe de son nom varie : Δαίμαχος, p. 68, de l'édition de Paris, 1620, où H. ppaïque lui donne raison sur Patrocle, pour la latitude des Indes : p. 70, il le nomme trois fois Δαίμαχος. Il est étonnant que Casaubon n'ait pas rappelé une orthographe uniforme qui paraît être Δαίμαχος.

« Tous ceux, dit Strabon, p. 70, qui ont écrit sur les Indes sont généralement menteurs, mais par-dessus tous Daïmaque, ensuite Mégasthène, Onésicrite et Néarque et les bavards à leur suite. Nous avons pu nous en convaincre en reparsant les conquêtes d'Alexandre; mais on doit surtout se défier de Damaïque et de Mégasthène, » etc. Ceci est en opposition à Hipparque, qui leur donne la préférence sur Patrocle: « ils furent envoyés en ambassade, continue-t-il, à Palibotra (Ellahabad), Mégasthène, auprès de Sandroccotte, Damaïque auprès d'Allitrochadès, fils du premier. »

Strabon, l. xv, p. 690 A, cite encore Daïmaque toujours en l'associant à Mégasthène. Il paraît donc qu'ils ont écrit à peu près les mêmes choses.

Or, comment se fait-il qu'Éphore ait pu être plagiaire de Callisthène et d'Anaximène, et encore plus de Daïmaque? Éphore élève, comme Théopompe, d'Isocrate, a écrit une histoire de la Grèce qui commence au retour des Héraclides dans le Péloponèse; 80 ans après la prise de Troie, et finit à la levée du siège de Périnthe par Philippe: encore le dernier livre ne lui appartient-il pas, mais à son fils Démophile.

Diod. de Sicile, l. iv au commenc. : Ἐφορος ὁ Κυμαῖος Ἰσχοράτους ἐν μαθητῆς ὑποσησάμενος γράφειν τὰς κοινὰς πράξεις, τὰς μὲν παλαιὰς μυθολογίας ὑπερέβη· τὰ δὲ ἀπὸ τῆς Ἡρακλειδῶν καθόδου πραχθέντα συνταξάμενος, ταύτην ἀρχὴν ἐποιήσατο τῆς ἱστορίας. Le même, l. xvi: ch. 76. Ἐφορος μὲν δὲ κυμαῖος τὴν ἱστορίαν ἐνθάδε κατέστροφεν εἰς τὴν Περὶνθου πολιορκίαν. 340 ans avant J.-C.

(16) Callisthène et Anaximène sont deux historiens d'Alexandre, qui l'avaient accompagné dans son expédition; le premier a donné lieu à une fausse histoire qui porte son nom et qui ne mérite aucune estime. Vossius, dans son *Traité des historiens grecs*, a parlé avec étendue de ces deux écrivains. Meursius, dans ses notes sur Chalcidius, leur a donné un long article. Voir ensuite le baron de Sainte-Croix, *Examen critique des hist. d'Alexandre*, p. 33 et suivantes de sa seconde édition; et nommément sur Callisthène, la biographie qu'en a faite l'abbé Sévin, *Mémoires de l'acad. des inscrip.*, t. viii, p. 126. Hemsterhuys, sur le neuvième livre, p. 1075, *De l'Onomasticon de Pollux*, a donné dans une note la distinction des ouvrages attribués aux deux Callisthènes, Callisthène de Sybaris et Callisthène d'Olynthe ici cité; Meursius, dans sa bibliothèque grecque, à l'article Callisthène de Sybaris, les avait confondus.

Anaximène et Callisthène qui ont accompagné Alexandre dans son ex-

pédition ont, il est vrai, écrit le détail de ses conquêtes, mais ils paraissent avoir écrit des histoires antérieures à ce prince. Pausanias, *Eliac.*, *Poster.*, ch. 18 : 'Ο Αναξιμένης τὰ ἐν Ἑλλήσιν ἀρχαῖα, καὶ ὅσα Φιλίππος δ' Ἀμύντου εἰργάσατο, συνέγραψε.—Diod. de Sicile, l. xv, § 89, dit : « Τὴν πρῶτην τῶν Ἑλληνικῶν, ἀνέγραψεν ἀρξάμενος ἀπὸ θαλασσίας. » En voilà assez pour celui-là.—Callisthène avait écrit aussi des *Hellenica* cités par Plutarque, *In Cimone et Agesilao* par Athénée, l. x; par Étienne de Byzance *In Τεγύρα*. Voilà ce qu'a pu piller Éphore? mais Daïmaque, il n'a écrit que sur l'Inde; et quand a-t-il vécu? Seleucus Nicanor, fondateur de la dynastie des Seleucides, paraît être, d'après Strabon, cité plus haut, celui qui envoya Mégasthène en ambassade auprès de Sandroccote à Palibotra (Allahabad) : ce prince lui avait fait la guerre : sa campagne est rapportée par Justin, xv, 4; il en est question dans Plinè, vi, 17; son traité de paix avec Sandroccote est cité par Strabon, xv, p. 724. Si Daïmaque, comme le dit le même, a été envoyé auprès du fils de Sandroccote, à quel temps cela ne nous reporte-t-il pas? St-Clément d'Alexandrie, premier des Stromates, cité par Eusèbe, *Prép. évang.*, l. ix, c. 6, dit positivement que Mégasthène est contemporain de Seleucus Nicanor. Ce n'est donc que dans la vieillesse de ce prince, déjà âgé quand il fit la guerre sur le Gange, que Daïmaque aura été député par lui auprès d'Allitrochadès. Il est donc impossible qu'Éphore vécût encore. C'est l'opinion de Vossius sur les historiens grecs à l'article Daïmaque : il combat en ce sens Casaubon qui, en rétablissant l'orthographe de ce nom dans la *Vie de Thalès*, a confondu l'historien Daïmaque avec Daïmaque le platonicien, et a cru à la possibilité qu'Éphore eût emprunté des pages entières à cet auteur qui, n'ayant écrit que sur l'Inde, n'offrait aucune matière analogue à l'histoire qu'Éphore a transmise et qui n'est pas parvenue jusqu'à nous.

(17) Je lis κλεμμάτων au lieu de τραγμάτων.

(18) Sur Andron. Andron est un des premiers historiens de la philosophie grecque; Diogène Laërce invoque son témoignage dans la *Vie de Phérecyde*, Ἄνδρων δ' Ἐφέσιος δύο φησὶ γεγονέναι Φερακῦδας; le Scholiaste de Pindare, *Isthmion*, ode 2 : Σπαρτιατὴν Ἀριστόδημον ἐν τοῖς ἑπτὰ σοφοῖς ἀναγράφεται Ἄνδρων δ' Ἐφέσιος : le titre de son livre était *Le Trépied* (Τρίπους); Diog. de Laërce dans la *Vie de Thalès* : Ἄνδρων ἐν τῷ Τρίποδι, ἀργίλους ἄθλον ἀρετῆς τῶ σοφωτάτῳ τῶν Ἑλλήνων τρίποδα

θεῖναι; Clément, dans le 1<sup>er</sup> des *Stromates* : « Les sept sages furent contemporains de Thalès, comme dit Andron dans *Le Trépied*. » Voir Suidas. *In voce* : Ζαμίλων δημος.

(19) Je lis ἀδηλον pour δηλην.

(20) La prédiction des tremblements de terre attribuée également à Phérécyde et à Pythagore, a partagé les écrivains qui ont rapporté le même fait.

Pour Phérécyde, nous avons Cicéron, *De Divinatione*, l. 1, c. 50 : « Pherecydes quidem ille Pythagoræ magister potius divinus habebitur quam physicus; qui quum vidisset haustam aquam de jugi puteo, terræ motum dixit instare. »

Pline, *Hist. nat.*, l. 11, c. 81 : « Perhibetur et Pherecydis Pythagoræ doctoris alia conjectatio, sed et illa divina : haustu aquæ e puteo præcensisse ac prædixisse ibi terræ motum. »

Apollonias Dyscole dans les *Récits imaginaires*, c. 5, de l'édition de Meursius : Τὰ δὲ περὶ Φερεκύδην. « On raconte la même chose de Phérécyde à Syros, savoir, qu'ayant eu soif et ayant demandé de l'eau à un de ses disciples, lorsqu'il l'eût bu, il prédit un tremblement de terre dans cette île, lequel eut lieu trois jours après. » Je lis ἐν σύρω au lieu d'ἐν σούρα, avec Jonsius, *De scrip. hist. philos.* Max. de Tyr, serm. 19, dit que c'est à Samos.

Au lieu de cela, en faveur de Pythagore, outre Andron, nous ne comptons que ses deux historiens, Porphyre et Jamblique. Porphyre, *In vita Pythagoræ*, c. 29 : Προβήσεις τε γὰρ ἀπαράβατοι σεισμῶν διαμνημονεύονται αὐτοῦ.

Jamblique, *Vie de Pythagore*, c. 28 : Λέγεται δὲ ὅτι σεισμὸν ἐσόμνον ἐπὶ φρέατος, οὗ ἐγεύσατο, προηγόρευσε.

(21) Ce qui est relatif au navire est aussi une prédiction attribuée également à Phérécyde et à Pythagore. Porphyre, c. 28 de la *Vie de Pythagore*, « on rapporte qu'un vaisseau rentrant dans le port et tous les amis (des navigateurs) faisant des vœux pour que les marchandises qu'il portait vinssent à bon port, Pythagore dit qu'il ne portait qu'un mort, et en effet, il n'y avait qu'un mort dans ce navire. »

« Jamblique, l. l., dit qu'il prédit qu'un vaisseau qui naviguait par un bon vent ferait naufrage. »

Dans Phéroclyde, *Apollonius Dyscolus* L. E. s. a dit que Phéroclyde était venu à Samos dans le temple de Junon, il vit un vaisseau qui entra dans le port, et il annonça à ceux qui l'environnaient que ce navire ne parviendrait pas dans le port : à peine avait-il parlé, qu'une trombe dévala et le navire fut englouti. »

Diogène Laërtes rapporte la même histoire à Phéroclyde au commencement de sa vie : Ναῦν οὐριουδραμοῦσαι ἰδόντα, εἰπεῖν ὡς μετ' οὐ πολὺ καταβύσσεται, καὶ ἐν ὀφθαλμοῖς αὐτοῦ καταδύσασθαι.

(22) Le trait relatif à la ville de Sybaris qu'il change en celle de Messine, est inconnu, attendu la perte des livres historiques de Théopompe. On doit supposer cependant, d'après ce qui précède, qu'il s'agit de la prise de Sybaris par les Crotoniates, sous le commandement de Milon et par le conseil de Pythagore, première année de la 68<sup>e</sup> olympiade. Voir Diod., L. 12 ; 9 Strabon, liv. vi. ch. 13. p. 263.

Quant à l'étranger que Théopompe nomme Périallis, je crois que c'est le Périalles de Thurium qui fut chassé de la société des Pythagoriciens, au rapport de Jamblique, c. 17 de la *Vie du philosophe*, et je crois aussi qu'on doit préférer l'orthographe Περῆλλος, nom commun en grec.

La ville de Mégare, en Sicile, est la ville d'Hybla : Ἡ Εὐχὴ Μήγαρα, dit Étienne de Byzance, ἐν Σικελίᾳ ἢ πρότερον Ὑβλη, ἀπὸ Ὑβλωνος βασιλῆως.

On voit en général que les récits de Théopompe avaient pris le dessus sur les relations contraires, et qu'il est plus ordinairement suivi : cela se conçoit facilement ; son livre était dans les mains de tout le monde, et les auteurs contraires étaient à peine connus.

(23) Τῆς ἀβρώστιας αὐτοῦ ἐκλήσθη. Sur cette signification de ce verbe en grec comme du verbe *implere* en latin, voir Rubnkenius sur la *Lexique platonicien* de Timée, p. 31.

(24) Philostrate d'Alexandrie est connu par la courte biographie que lui a consacrée son homonyme dans les *Vies des sophistes*, l. 1, c. 5 : « J'ai eu connaissance, dit-il, de Philostrate l'égyptien qui faisait de la philosophie avec Cléopâtre la reine, et qui prenait la qualité de sophiste parce qu'il s'était fait un style fleuri et propre au Panégyrique ; s'étant attaché à une femme qui elle-même avait des prétentions au bel esprit ;

en sorte qu'on l'a parodié dans cette élégie : « Mettez-vous en garde contre le caractère du fameux sage Philostrate, qui en fréquentant Cléopâtre, en a pris la ressemblance. »

« Plutarque dans la *Vie d'Antoine*, dit que Auguste ne lui fit grâce qu'à la prière d'Arius. « Arius jouissait d'une telle faveur auprès de César qu'il obtint la grâce de beaucoup de monde, parmi lesquels était un Philostrate, le plus habile des sophistes, alors vivants, pour improviser un discours ; mais dont la conduite n'était pas digne de l'académie, etc. »

Ὁ δούστην' ἄλθοιο, Φιλόστρατε, ποῦ σοι ἐκαῖνα  
 Σκῆπτρα, καὶ αἱ βασιλέων ἀφθονοὶ εὐτυχίαι  
 Αἷς ἐπρωρήσας αἰεὶ βίον ; ἢ ῥ' ἐπὶ Νείλω  
 Κεῖσται Ἰουδαίοις ὧν περίοπτος ἦροις.  
 Ὅθνησιν καμάτους τοὺς σοὺς διαιμοιρήσαντο,  
 Σὺς δὲ νέκυς ψαφαρῆ κείσεται ἐν ὄστρακίνῃ.

« O infortuné Philostrate, que sont devenus les sceptres et ces félicités  
 » sans borne des rois auxquels votre vie était attachée ? Vous êtes main-  
 » tenant couché sur les confins de l'Égypte et de la Judée : des étrangers  
 » se partagent vos travaux, et vos reliques reposent dans une urne de  
 » terre cuite. » T. 2 p. 252 de l'Anthologie, épigramme de Crinagoras.

(25) On trouvera une ample note sur Cœcilius et sur ses ouvrages dans *Le Longin* de Toup, note première de ce critique : on ne pourrait ici que la répéter ; il a cependant omis de citer ce passage d'Eusèbe où il est question de Cœcilius le rhéteur sicilien, il faut en réformer l'orthographe qui dans Suidas, Longin et autres, est Κωκίλιος.

(26) Il y a ici un nom d'interlocuteur omis ; car s'adressant plus bas à Apollonius nominativement, il est évident que ce n'est plus lui qui parle.

(27) Hellanicus fut incontestablement plagiaire d'Hérodote dans les νόμιμα βαρβαρικά ; deux institutions parvenues jusqu'à nous et tirées de ce livre, en font foi ; la première conservée par Suidas et le grand étymologiste au mot Ζάμολξις est la suivante :

« Ἑλλάνικος ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς νόμοις (*Lege νομίμοις ut apud Euseb. et vide emendat. Tourii in Suidam, t. 1, p. 232*) φησὶν ὅτι ἑλληνικός τε γενοὺς τελετὰς κατέδειξε Γῆταις, τοῖς ἐν Θράκη, καὶ ἔδωκεν ἑτι ἄλλ' ἂν

αὐτὸς ἀπολόνοιο, οὐδ' οἱ μετὰ τούτου, ἀλλ' ἔχουσι πάντα ἀγαθὰ· ἅμα δὲ ταῦτα λέγων ἠλοδοῖμαι οἰκίαια· κατὰ γαίον· ἔπειτα ἀφανισθεὶς αἰφνίδιον ἐκ Θρακῶν ἐν τούτῳ διηγήσατο. Οἱ δὲ γέται ἐπέθουον αὐτὸν, τετάρτῳ δὲ ἔτει πάλιν φαίνονται, καὶ οἱ Θρᾷκιος αὐτῶ πάντα ἐπίσχευσαν. »

Ce passage n'est qu'une copie textuelle, bien qu'un peu défigurée et sauf le changement de dialecte du 95<sup>e</sup> chap. du 14<sup>e</sup> liv. de l'histoire d'Hérodote, il faut lire au lieu de οἱ μετὰ τούτου qui n'a point de sens, ou οἱ μετ' αὐτοῦ, ou comme Hérodote οἱ συμπύται αὐτοῦ au lieu de πάντα ἀγαθὰ, τὰ πάντα ἀγαθὰ.

Le second exemple est emprunté d'Athénée, l. xi, 462 :

« Οἶδα δὲ καὶ Ἑλλάνικον ἐν ἔθων ὀνομασίαις (L. νομίμοιο) λέγοντα ὅτι. Λιβύων τῶν νομάδων τινὲς οὐδὲν ἄλλο κέκτηνται ἢ κύλικα καὶ μάχαιραν καὶ ὑδρίαν· καὶ ὅτι οἰκίαις ἔχουσιν ἐξ ἀνθηρίκου πεποιημέναις, μικρὰς δσον, σκευὲς ἔντεκα, ἅς περιφεροῦσιν ὅπου ἂν πορεύωνται. » — Hérodote, l. iv, 199 : « Οἰκίματα δὲ σύμπηχτα ἐξ ἀνθηρίκων ἐνεργμένων περὶ σχοίνους ἐστί, καὶ ταῦτα περιφορητά. »

Mais à quel Hellanicus s'adresse ce reproche? Suidas en signale deux également historiens, Hellanicus de Lesbos ou de Mitylène et Hellanicus de Milet, il ne rappelle, de ce dernier, que ses écrits : Περίοδον γῆς καὶ ἱστορίας. Eustathe, (*Ad Iliad*, N. 6, p. 916, 50) : Ἡ τοῦ Ἑλλανικοῦ ἱστορία ἔπηλοι.

Il s'étend plus sur l'autre; mais quant à ses ouvrages il se borne à dire : Συνογράφητο πλαῖστα πεζῶς τε καὶ ποιητικῶς; « il écrivit beaucoup d'histoires en vers et en prose. » Vossius, aux deux articles de ses historiens grecs, consacrés aux Hellanicus, l. i, c. 1, l. iv, c. 5, passe en revue un grand nombre d'auteurs qui ont cité Hellanicus, sans cependant les avoir épuisés, car Kuster sur Suidas ajoute à sa liste, et M. Sturz, éditeur des fragments d'Hellanicus, l'a donnée plus ample encore. Vossius, en s'efforçant d'attribuer aux deux Hellanicus la part d'ouvrages dénommés qui leur est propre, éprouve une grande gêne et finit par ne rien décider. La cause en est simple : excepté Denys d'Halicarnasse et Tzetzes qui ont ajouté parfois le qualificatif δὲ λέσβιος en rappelant les écrits du 1<sup>er</sup> et Strabon qui parlant de Lesbos cite son nom, on ne sait en général auquel des deux Hellanicus on a affaire dans les citations qui les mentionnent.

Denys d'Halicarnasse dit au liv. i de ses *Antiquités*, c. 28, p. 74, de Reiske qu'Hellanicus de Lesbos est d'opinion que les Tyrhéniens ne sont que des Pelasges qui ont changé de nom, en changeant de pays, il s'est ex-

primé ainsi dans *La Phoronide*, poème dont St-Clement a cité quelques vers : Stromate, 1, p. 418, rappelés par Proclus sur Hésiode, p. 144 de l'édit. de Henisius; par Eudocie; *Phil.*, 248; *Schol.* d'Apollonius, l. xi, v. 1178. Le même Denys dans sa lettre à Pompée donne à Hellenicus l'antériorité d'âge et de travaux sur Hérodote, voici ses paroles; t. vi, p. 666 :

« Οὐ μὴν Ἡρόδοτος γὰρ τοῦτο ἐποίησεν, ἀλλὰ τῶν ἀπὸ αὐτοῦ συγγραφέων γενομένων Ἑλληνικοῦ τε καὶ Χάρωνος τὴν αὐτὴν διαθέσιν προεβέβαλεται, οὐκ ἀπετρέπετο, ἀλλὰ ἐπίστευεν αὐτῶν κρείσσον τι εἶναι. » On ne peut pas douter que l'Hellenicus ici nommé ne soit celui de Lesbos; voici comme il en parle dans le jugement du style de Thucydide, t. vi, p. 818 :

« Ἀργαῖοι μὲν οὖν συγγραφεῖς πολλοί, καὶ κατὰ πολλοὺς τρόπους ἐγένονται καὶ πρὸ τοῦ πελοποννησιακοῦ πολέμου, ἐν οἷς ἐστὶ . . . καὶ ὁ λαμπροτέρων Χάρων... ὄλιγον προεβότερον τῶν πελοποννησιακῶν, καὶ μέχρι τῆς Ουκουθίδου παρετεινάντες ἡλικίας Ἑλλάνικος τε ὁ λέσβιος καὶ Δαρμάστης ὁ σιγαιεύς... On voit par là que Charon a précédé Hellenicus, qui, à son tour, a précédé Hérodote. En effet; il ajoute, p. 820 : « Ὁ Ἀλικαρνασσέως Ἡρόδοτος γενόμενος ὄλιγον πρότερον τῶν Περσικῶν παρετεινάς δὲ μέχρι τῶν Πελοποννησιακῶν, τήν τε πραγματικὴν προαίρεσιν ἐπὶ τὸ μᾶλλον εἰρήνην καὶ λαμπρότερον. » Hérodote, venu après ceux qu'il a nommés d'abord, a innové et quant au style et quant à la manière de raconter. »

Thucydide, ajoute-t-il, Τοῦτοῖς ἐπιγενομένοις, οὗτε ὑφ' ἐνὸς ἐβουλήθη τόσων καθιδρῶσαι τὴν ἱστορίαν ὡς οἱ περὶ τὸν Ἑλλάνικον ἐποίησας, οὗτε τὰς εἰς ἕκαστην χώραν Ἑλλήσιν ἢ Βαρβάρους ἐπιτελοσθείσας πράξεις εἰς μίαν ἱστορίαν συναγαγεῖν, μιμησάμενος Ἡρόδοτον. Hellenicus avait écrit l'histoire par contrée, ὑφ' ἐνὸς τόπου; Hérodote en passant en revue l'ensemble des pays qu'il connaissait, Thucydide le fit en se référant à un grand événement politique : la guerre du Péloponèse. C'est ce qu'établit le même Denys, p. 836, en citant les propres paroles de Thucydide, l. 1, c. 97. Cette antériorité comparative d'Hellenicus; à l'égard d'Hérodote, est confirmée par un texte remarquable d'Antigelle, l. xv, c. 28 : « Hellenicus initio belli Peloponnesiaci fuisse quisque et sexaginta annos natus videtur, Herodotus tres et quinquaginta, Thucydides quadraginta. Scriptum est in libro undécimo Pamphila: »

Suidas nous représente Hellenicus et Hérodote comme contemporains du roi de Macédoine Amyntas : « Διάρρη; Ἑλλάνικος ἐν Ἡρόδοτῳ παρὰ Ἀρκίντῃ τῷ Μακεδόνων βασιλεῖ, κατὰ τὰς γράφας Ἐδορπίου καὶ Σοφο-

κλέους. » M. Sturz combat avec raison l'anachronisme dont il accuse Suidas qui fait Hérodote et Hellanicus contemporains d'Amynas; d'Euripide et de Sophocle : cela est étranger à notre thèse.

Maintenant, est-il vraisemblable que le vieil Hellanicus, dont les histoires partielles ou locales ont toutes précédé l'histoire universelle d'Hérodote, ait imaginé, dans ses vieux jours, de composer une compilation où il aurait mis ce dernier à contribution ? Voilà la position de la question. Pour arriver à sa solution, il faut préciser les dates. L'époque à laquelle Hérodote composa son histoire a fourni matière à contestation entre les savants ; les uns, et c'est le plus grand nombre, ont adhéré à la déclaration formelle de Pline, *Hist. nat.*, l. XII, *Segm.* 8 : « Tanta eboris autoritas erat urbis nostræ trecentesimo detimo anno ; tunc enim auctor ille (Herodotus) historiam suam condidit Thuris in Italia. » Vossius, dans ses *Historiens grecs*, Simson, dans son *Canon Chronicus*, Des Vignoles, dans sa *Chronologie* et autres, ont regardé cette date comme certaine. Or, comme l'an 310 de Rome répond à la deuxième année de la quatre-vingt-quatrième olympiade, d'après l'âge qu'on sait qu'avait Hérodote à l'ouverture de la guerre du Péloponèse (53 ans) ; on en déduira facilement qu'il avait alors quarante ans ; c'est ce qui porte Simson à placer la lecture d'Olympie, si elle a eu lieu, à la première année ou à la célébration des jeux de la quatre-vingt-cinquième olympiade. Cette supputation est cependant attaquée par Dodwell dans son *Apparatus ad Annales Thucydid.*, *Seg.* 18, lequel n'est d'accord ni avec Simson ni avec Eusèbe dans sa *Chronique* : il a été suivi par le président Bouhier, *Dissertation sur Hérodote*, et Wesseling, préface de son édition. L'objection repose sur le fait de la présence de Thucydide, encore enfant (ἔτι παῖς), à la lecture solennelle de l'histoire d'Hérodote à Olympie.

Le premier auteur, qui fasse mention de cette lecture est Lucien ; dans un écrit qui a pour titre *Hérodote* ; mais il tait ce qui concerne Thucydide. Marcellin a rapporté le premier cette circonstance, dans la vie de cet historien, sans indiquer ni l'âge ni le lieu ; il ne donne même cela que comme un on dit : « Λέγεται ὡς ποτε τοῦ Ἡροδότου τὰς ἰδίαις ἱστορίαις ἐπιδεικνυμένου παρὼν τῇ ἀπόστασι Θεουκιδίδης καὶ ἀκούσας, ἐδάκρυσεν. » Eusèbe, dans sa *Chronique*, ne connaît rien du trait relatif à Thucydide : il place à Athènes, et pendant la quatre-vingt-troisième olympiade, Hérodote lisant son histoire. Photius le suit, en ajoutant le fait de l'extrême jeunesse de Thucydide y assistant, ainsi, *Codex 60*, *Bibliotheca* :

« Λέγεται δὲ ἀναγινωσκομένης αὐτῷ τῆς ἱστορίας κομιδῆ νέον ὄντα παρὰ τῷ π α τ ρ ῖ Θουκυδίδην ἀκοῦσαι καὶ θαυρῶσαι. » C'est donc, pour Photius, chez Olorus que cette scène a eu lieu ; c'est Suidas seul qui réunit l'enfance de Thucydide à la déclamation faite à Olympie : « Ἐτι καὶς τυγχάνων Ἡροδότου, ἐπὶ τῆς Ὀλυμπίας τὰς ἱστορίας αὐτοῦ διαρχομένου ἄς συνγράφετο, καὶ κινηθεὶς ὑπὸ τινος ἐθουσιασμοῦ, πλήρης θαυρῶν ἐγένετο. » C'est cette seule autorité qui a déterminé Dodwell à placer cet événement pendant la célébration des jeux de la quatre-vingt-unième olympiade, Thucydide étant alors âgé de 15 ans, et à contredire Pline et Eusèbe tout-à-la-fois. Si l'on réfléchit, cependant, au temps qu'Hérodote a dû consacrer à ses voyages, entrepris sous le double motif de s'instruire et de commercer, à l'obligation où il s'est trouvé d'apprendre les divers idiomes des pays qu'il a parcourus, aux longs entretiens qu'il a eus avec tous les hommes éclairés d'une grande portion de la terre, depuis la Scythie jusqu'aux bornes de l'Éthiopie, depuis l'Euphrate jusqu'à la grande Grèce, on concevra difficilement qu'une pareille histoire eût été terminée par Hérodote à vingt-sept ans, comme le prétend Dodwell ; car, étant né la deuxième année de la soixante-quatorzième olympiade, Hérodote n'avait que vingt-sept ans révolus, la première de la quatre-vingt-unième. Quoi qu'il en soit, et dût-on admettre comme vraie cette anecdote dans toute son étendue, on serait encore forcé d'avouer, avec le président Boubier, que ce n'a pu être qu'une faible partie de son histoire, c'est-à-dire ce qui concerne la Perse et l'Égypte, dont il fit la lecture à Olympie ; que le reste fut composé et le tout refondu à Thurium ; on sait, d'ailleurs, que ces ἐπιδείξεις, ou lectures d'apparat, devant une population entière, ne pouvaient être d'un livre aussi long que *Les neuf Muses* d'Hérodote : il n'y a pas de poitrine en état d'y suffire, d'attention capable de s'y prêter, ni d'interruption assez longue dans les jeux du stade, pour le permettre. C'était donc un ou deux morceaux brillants qu'il a débités, comme cela se pratique de nos jours ; d'où je conclus que son histoire n'a acquis de publicité que lorsqu'il avait atteint au moins quarante-cinq ans ; Hellanicus, alors, en avait 57. Or, peut-on, dans cette position des choses, admettre la supposition de M. Creuzer, qui dit, dans son ouvrage, *De Historica arte Græcorum*, p. 96, qu'Hellanicus, encore qu'il fût plus vieux qu'Hérodote, n'avait cependant rien publié qu'après cet historien ; cela est diamétralement contredit par Denys d'Halicarnesse, et répugne à la vraisemblance : nous savons, en effet, qu'il publia beaucoup d'histoires particulières en vers et en

prose « Πλείστα συναγράψατο πεζῶς τε καὶ ποιητικῶς. » Nous connaissons, d'une part, sa *Phoronide* déjà citée; l'*Asopide*, qui l'est par l'historien de Thucydide, Marcellin; la *Deucalionide*, par Athénée, l. x, 4, Clément d'Alexandrie, Stromate 6, p. 752; l'*Aithide*, mentionnée par Suidas aux mots Μουνυλία et Στεφανηφόρος; Thucydide. L. 1<sup>o</sup> § 99. Harpocrat. voce. Ἀλόπη. ; ses histoires sont opposées à sa *Phoronide* par Athénée, l. ix, à la fin : « Ἑλλάνικος ἐν ταῖς ἱστορίαις Ἀρχίαν φησὶ καλεῖσθαι, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ τῆς Φορωνίδος Χερῖαν αὐτὸν ὀνομάζει. » Les *Τρωικὰ* lui sont attribuées par Denys d'Halicarnasse, *Antiquités*, 1, p. 120 : « Ὁ μὲν οὖν πιστότατος τῶν λόγων ᾧ κέχρηται τῶν παλαιῶν συγγραφέων Ἑλλάνικος ἐν τοῖς Τρωικοῖς. » Il est difficile, dans le naufrage des écrits d'Hellanicus de Lesbos, de discerner leurs titres de ceux des œuvres deson homonyme; mais lui attribuer tout ce qui porte son nom me semble impossible. 1<sup>o</sup> Le plagiat fait à Hérodote prouve un écrivain plus récent que lui; 2<sup>o</sup> le soin qu'a eu quelquefois Denys, et une fois Tzetzés sur Lycophron, v. 1374, d'ajouter la qualification ὁ λέσβιος à son nom, prouve l'intention, de leur part, de le distinguer d'un autre Hellanicus; ils ne nomment point Thucydide l'Athénien ni Hérodote l'Halicarnassien, parce que, seuls de leur nom, ils ont écrit l'histoire. Je reste donc convaincu que les βαρβαρικά ou ἐθνῶν νόμιμα qui reçoivent des indications diverses, sous les noms Κτίσεις, Κυπριακὰ, Λεσβιακὰ, Περσικὰ, Σχυθικὰ, Φοινικικὰ, sont du second Hellanicus. Mais quel est-il? Suidas nomme un Hellanicus grammairien aux mots Ἀνδοκίδης et Πτολεμαῖος, surnommé Ἐπιθέτης, διότι εἶπετο τῷ Ἀριστάρχῳ, διηγησάμενος δὲ Ἑλλανικοῦ τοῦ γραμματικοῦ ὁ δὲ, Ἀγαθοκλῆους ὁ δὲ, Ζηνοδότου τοῦ ἐγχεσίου. » Cet Hellanicus est évidemment le grammairien cité dans le *Scholiaste homérique* de Venise. 1<sup>o</sup> Page première de la préface, édition de Bekker, où il prétend qu'Homère n'était pas l'auteur de l'*Odyssée*; 2<sup>o</sup> sur le vers 269 du cinquième livre de l'*Iliade*; 3<sup>o</sup> le 651 du quinzième; 4<sup>o</sup> le 90 du dix-neuvième. Ce grammairien est-il le même que l'historien de Milet? Je ne puis le décider; mais, encore une fois, je ne puis voir, dans le compilateur des βαρβαρικά νόμιμα, le prédécesseur d'Hérodote dans la carrière de l'histoire, ni son commensal, chez le roi de Macédoine. Je sais que sa longévité attestée par Lucien, dans les *Macrobii*, rend un peu moins invraisemblable la supposition de M. Creuzer; mais il le met trop tard à l'œuvre, comme Dodwell y avait mis trop tôt Hérodote. Je vais confirmer mon opinion, à son sujet, par ce qui me reste à dire sur Damastès.

Damastès est moins cité qu'Hellanicus; aucun fragment de ses œuvres ne nous a été transmis; néanmoins, nous savons par Denys d'Halicarnasse, au passage du jugement de Thucydide, t. 6, p. 818, qu'il a précédé Hérodote dans la carrière de l'histoire; mais ce qui me semble tout-à-fait décisif, est ce que dit Suidas de Damastès : « Γεγονὸς πρὸ τῶν Πελοποννησιακῶν, σύγχρονος Ἡροδότῳ..., γέγονε δὲ Ἑλληνικοῦ μαθητής. » S'il fut disciple d'Hellanicus de Lesbos, bien entendu, comment a-t-il pu être pillé par lui; mais voilà que Damastès lui-même est accusé du même délit; c'est par Agathemère, au l. 1, c. 4 de sa *Géographie* : « Δαμάστης κίτιδος (lisez σιγείδος) τὰ πλείστα ἐκ τῶν Ἑκαταίου μεταγράψας, περιπλοῦν ἔγραψε. » Ce περιπλοῦς, attribué par Agathemère à Damastès, paraît être l'ouvrage indiqué par Suidas, sous le titre Ἐθνῶν καὶ πόλεων κατάλογος. Or, si, à son tour, il a été pillé par un Hellanicus, ce ne peut être par son maître et son devancier; c'est l'opinion de Valckenaer, qui, sur le livre IV, c. 190 d'Hérodote, à l'occasion du larcin que nous avons signalé au commencement de cette note, conclut que le plagiaire d'Hérodote ne peut être qu'Hellanicus de Milet. Strabon traite Damastès d'imposteur, l. 1, p. 47.

Je dois rendre compte ici du motif qui m'a fait changer en Δαμάστου le nom Δαμάσου que le texte d'Eusèbe nous offre. Ce nom défiguré a été rétabli depuis Meursius dans sa *Bibliothèque grecque*, et, jusqu'à ce jour, par tous les savants qui ont cité ce passage : il est présumable que, si Viger avait publié ses *Observations*, il n'aurait pas laissé subsister cette altération. Dans la liste que donne Harlès dans sa *Bibliothèque*, l. 11, c. 20, t. 2, p. 354; il a omis Holstenius : *In indice scriptorum a Stephano Byzantino citatorum* : ce morceau, que Rickius n'a pas publié avec les notes sur Étienne de Byzance, se trouve dans le second volume, p. 118 des *Miscellaneæ Observationes criticæ novæ*. Harlès est également incomplet dans la liste qu'il donne des auteurs anciens qui ont cité Damastès : on pourrait l'augmenter à l'aide de celle formée par Meursius dans sa *Bibliothèque grecque*.

Le Mémoire de M. De Bougainville, contenu t. 29 de la *Collection académique des belles-lettres*, où il traite des premiers historiens de la Grèce, ne m'a été d'aucun secours pour démêler l'âge de ces historiens, constater le nombre de leurs écrits et en donner les titres : c'est un morceau de peu de recherche et de critique.

(28) Hécaté de Milet, premier historien de la Grèce, nommé par Hérodote, L. v. 36, sous le titre de λογοποιός, qui voulait signifier *historien*, a

composé une Ἀσία Περιήγησις, citée par Athénée à la fin du livre 11 des *Deipnosophistes* : « Εἰ γνήσιον τοῦ συγγραφέως τὸ βιβλίον. » Je ne vois pas sur quoi est fondé ce doute. Le même Athénée, l. x. p. 447, C : « Ἐκαταῖος ἐν δευτέρῳ περιηγήσεως. » On trouve le même ouvrage, indiqué pour la partie de l'Asie, dans le même auteur, ix, 410 : « Ἐκαταῖος δηλοῖ ἢ δ' γεγραφὸς τὰς περιηγήσεις ἐν τῇ Ἀσίᾳ ἐπιγραφομένη. » M. Creuzer, ayant donné les *Historica Hecataei* dans les fragments des anciens historiens, Heidelberg, 1816, offre tout ce qui peut éclairer sur cet auteur.

(29) L'indication du discours d'Isée est fautive; il veut dire *la succession de Ciron*, non de Cylon : Παρὶ τοῦ Κίρωνος κλήρου, qui, dans l'édition de Reiske, t. vii, p. 192, contient le passage en question textuellement copié par Démosthène à la page 874; le voici : « Ὑμεῖς τοίνυν καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ βάσανον ἀκριδέστατον διεχθον νομίζετε καὶ ὀπίσταν δούλοι καὶ ἐλεύθεροι παραγίνονται, καὶ δέη εὐρεθῆναι τι τῶν ζητουμένων οὐ χρῆσθε ταῖς τῶν ἐλευθέρων μαρτυρίαις, ἀλλὰ τοὺς δούλους βασανίζοντας, οὕτω ζητεῖτε αἰρεῖν τὴν ἀλήθειαν τῶν γεγενημένων. Εἰκότως, ὦ ἄνδρες δίκασταί, σὺνιστε γὰρ ὅτι τῶν μαρτυρησάντων ἤδη τινὲς ἔδοξαν οὐ ἀληθῆ μαρτυρῆσαι, τῶν δὲ βασανισθέντων οὐδένας πώποτε ἐξηλέγχθησαν ὡς οὐκ ἀληθῆ ἐκ τῶν βασάνων εἰπόντες. Οὔτος δὲ x. τ. λ. » Ce passage, dis-je, se trouve reproduit à la fin du discours de Démosthène contre Onetore, t. ii, p. 874; il est vrai que l'argument du second discours contre le même attribue à Isée ces deux discours. « Bien des personnes, dit-il, attribuent ces deux discours à Isée, à cause de l'âge de l'orateur; d'autres disent qu'ils ont été corrigés par Isée : ils ressemblent, en effet, beaucoup aux discours de celui-ci; cependant, on ne devrait pas être étonné que le disciple eût pris la manière du maître, n'étant pas encore parvenu à la perfection, ni à se former un style qui lui fût propre. » Quant à l'imitation d'Isocrate, elle est plus éloignée. Voici son passage à la fin du *Trapeitique* : « Ὅρῳ δὲ καὶ ἡμᾶς καὶ παρὶ τῶν ἰδίων καὶ περὶ τῶν δημοσίων οὐδὲν πιστότερον, οὐδ' ἀληθέστερον βασάνου νομίζοντας, καὶ μαρτύρας μὲν ἡγουμένους, ὅσον τ' εἶναι καὶ τῶν μὴ γεγενημένων παρασκευάσασθαι, τὰς δὲ βασάνους φανερώς ἐπιδεικνύναι ὀπίστροι τὰ ληθῆ λέγουσι. »

(30) Dinarque : « Ἐν τῷ πρώτῳ κατὰ Κλειομέδοντος, αἰτίας. » Le discours de Dinarque contre Cléomède, pour sévices, est relaté dans sa biographie, donnée par Denys d'Halicarnasse, commençant par ces mots :

Ὅτι μὲν, ὡς Ἄνδρες, καὶ ὁ πατὴρ Θεόδωρος δὴ, comme étant authentique. Dans le troisième paragraphe de cet écrit, Denys d'Halicarnasse reconnaît également τοῦ Δημοσθενικοῦ χαρακτήρος, ὃν μάλιστα ἐμιμήσατο, πολλὰ πλείω δύνατό τις εἰπεῖν, ὡς καὶ ἐν τῷ κατὰ Πολυεύκτου, προοιμιάζεται γὰρ ὁμοίως εἰεῖναι, καὶ δι' ἴσου τοῦ λόγου παρακλήσιος μεμίνεκε.

Les actions dites αἰτίας, ce que j'ai traduit par *services*, étaient des actions privées, comme on le voit dans le discours contre Conon, ici nommé, par distinction des actions *περὶ ὑβρίως*, qui étaient publiques et entraînaient des peines corporelles. Voir sur ce genre d'attaque judiciaire, outre Harpocraton, Samuel Petit, dans les *Lois attiques*; Saumaise, *De modo Usurarum*, c. 17; le même, *Observat. ad jus atticum et romanum*, c. 7, 8, 9, et surtout Hérault, *Animadversiones in Salmasii observ.*, p. 115 et suivantes.

(31) Les vers ici cités d'Hésiode se trouvent dans le poème *Des Oeuvres et des Jours*, v. 702 : le larcin de Simonide a déjà été révélé par Clément d'Alexandrie, l. vi des Stromates, p. 744.

(32) Ce vers d'Euripide, imité par Théodecte dans l'Alcméon, n'est point relaté dans les fragments incertains de l'édition d'Euripide de Matthiæ.

(33) Antimaque de Colophon, que Porphyre accuse d'avoir copié Homère, est le poète que l'empereur Adrien préférait et voulait substituer à Homère : Kuster lui a donné une relation étendue à son article dans Suidas.

Clément d'Alexandrie, l. vi des Stromates, p. 743, cite un vers d'Antimaque sous l'adjonction de δ τείος : je crois que c'est une pure erreur ou de l'auteur ou du copiste. Antimaque est de Colophon, et parmi tous ceux du même nom que Suidas passe en revue, il n'en est pas un de Téos, ni qui puisse se confondre avec lui : le vers d'Homère ici cité est de l'*Iliade*, l. v. 554.

Au reste, Denys d'Halicarnasse, dans ses réminiscences sur les anciens orateurs à l'article Lysias, § 17, reconnaît qu'ils prenaient dans leurs devanciers ce qui était à leur convenance, et ne se faisaient point scrupule d'en agir ainsi.

« Ἐὖθι καὶ τὰ παρ' ἑτέροις ἐρημμένα λαμβάνοντες δι' ἴσου εἶν πάντες, οὐκ ἐν ἀσύνῃ τίθενται τὸ ἔργον. »

Longin, au treizième § du *Traité du Sublime*, loin de blâmer l'imitation même servile des écrivains de génie, la conseille à ses lecteurs :

« Ἄλλη τις παρὰ τὰ εἰρημένα ὁδὸς ἐπὶ τὰ ὑψηλὰ τείνει· ἡ τῶν ἐμπροσθεν μεγάλων συγγραφέων μίμησις τε καὶ ζήλωσις... πολλοὶ γὰρ ἄλλωτρίῳ θεοφοροῦνται πνεύματι, τὸν αὐτὸν τρόπον, ὃν καὶ τὴν Πυθίαν λόγος ἔχει τρίποδι πλησιάζουσαν.

Ἔστι δὲ οὐ κλοπὴ τὸ πρᾶγμα, ἀλλ' ὡς ἀπὸ καλῶν ἡθῶν, ἢ πλάσμάτων, ἢ δημιουργημάτων ἀποτύπωσις. »

« Il est une autre voie qui mène au sublime : l'imitation, et l'émulation des grands historiens qui nous ont précédés et des grands poètes. Beau- coup d'auteurs ne sont inspirés que par l'esprit d'autrui, de la même

« manière qu'on rapporte que la Pythie l'est en s'approchant du trépied. »  
 « Ce n'est point un larcin, c'est un moulage de beaux caractères à la manière du moulage des monuments d'art plastique ou architectonique. »

(34) Le Lysimaque ici mentionné paraît être le poète comique dont parle Lucien (*Jugement des voyelles*, § 7) : « Je descendis chez un poète du nom de Lysimaque, qui tirait son origine de Béotie, d'ancienne date, quoiqu'il voulût passer pour être du milieu de l'Attique. J'ai dépisté son origine étrangère par l'usage sans mesure de la lettre ταῦ. »

(35) L'Alcée ; ici cité comme auteur d'épigrammes et d'iambes satyriques, ne saurait être un autre que celui dont l'Anthologie nous a conservé vingt-deux épigrammes, dont une partie est dirigée contre le roi de Macédoine, Philippe, père de Persée ; le roi y répondit par ce mordant distique :

Ἄφλοιος καὶ ἀφυλλος, ὀδοίπορε, τῷδ' ἐπὶ νύτῳ  
 Ἄλκαίῳ σταυρὸς πῆγνυται ἡλίβατος.

« Sur ce sommet tu vois, ô passant, une croix bien dépouillée de ses feuilles et de son écorce, exposée au soleil, qui a été élevée pour Alcée. »  
 Voir Plutarque, *Vie de Titus Flaminus*, § 9.

(36) Cet ouvrage de Protagore pourrait être celui cité dans le *Théaëtète* sous le nom de Ἀλήθεια (vérité), où il disait que l'homme est la mesure de tout : « Πάντων μέτρον ἄνθρωπος. »

(37) Vigier propose de lire le didyméen pour qu'il n'y ait pas transposition d'un dieu à un autre, et que *ὁ σμνός* n'appartienne pas à deux sujets, Apollon et Jupiter.

(38) Amphiaræus et Amphiloque viennent souvent accolés dans les citations d'oracles.

Aristide, t. 1, p. 82 de Canterus :

« Ἀμφιάραος μὲν γὰρ καὶ Τροφώνιος ἐν Βουσιῆ καὶ Ἀμφίλοχος ἐν Αἰτολίᾳ χρησμοδοῦσι τε καὶ φαίνονται.

Philostrate, *In Heroicis*, p. 60 de Boissonade : « Ἡ ἀδικήσεις γε ἀπιστῶν, ξένοι, τὸν τε Ἀμφιάραον ὃν λέγεται ἢ γῆ ἐν σοφῶ ἀδύτω ἔχειν, Ἀμφίλοχόν τε τὸν τούτου παιῖδα, πλείω ἴσως ἢ ἐγὼ γινώσκων, οὐ πολλὸ ἀπέχων τῆς Κιλίκων ἡπείρου.

M. Boissonade, dans ses notes, renvoie, pour les détails concernant Amphiaræus, à Barthius sur Stace, *Thébaïde*, I, 399; à l'égard d'Amphiloque, à Wyttenbach sur Plutarque, *De la vengeance tardive des Dieux*, p. 93 : nous avons fait connaître ces prophètes au sixième livre, chap. 6.

(39) Les vies de Pythagore par Porphyre, Jamblique, sans compter celles de Diogène Laërce et de Proclus, reconnaissent avant tout Pythagore comme fils de Mnésarque de Samos; Porphyre seul cite le témoignage de Cléanthe, qui attribue Tyr pour la patrie de Pythagore : ce qui pouvait flatter l'amour-propre de Porphyre, tyrien lui-même. Voici comme il le déclare : « Κλεάνθης ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν μυθικῶν, σύρον (αὐτὸν εἶναι φησι), ἐκ Τύρου τῆς Συρίας.

Les auteurs chrétiens, tels que Clément d'Alexandrie, Eusèbe, Théodoret, se sont emparés avidement de ce récit, qui enlevait à la Grèce, pour le rendre à ce qu'on nommait les Barbares, un homme célèbre : un seul auteur est invoqué comme ayant répandu cette fable, c'est Néanthe dans Clément, première Stromate, p. 352 : « Πυθαγόρας μὲν οὖν Μνησάρχου ἰσάμιος, ὡς δὲ Ἀριστοζένος ἐν τῷ Πυθαγόρου βίῳ καὶ Θεόπομπος, τυρῆνης, ὡς δὲ Νεάνθης σύριος ἢ τύριος : Théodoret a lu également Néάνθης dans saint Clément, qu'il a copié mot pour mot p. 7 de l'édition de Sylburge, de la *Thérapeutique*. On voit que cette prétention, à revendiquer pour les Barbares l'origine de Pythagore, repose sur une base bien

faible ; car ceux qu'Aristoxène nomme Tyrrhépiens ne sont autres que les Pélasges, qui se transportèrent de l'Attique en Italie : il reste à résoudre, si on le peut, la véritable orthographe de Cléanthe ou de Néanthe. Ce Cléanthe n'est cité que par Porphyre, comme ayant attribué à Pythagore d'être Tyrien, au lieu que Néanthe l'est par tous les autres. Cléanthe est connu par différents ouvrages cités par *Athènes*, l. XIII, p. 572 et autres, notamment par le livre ici nommé *Tà Μουσικά*. Mais ici je pense qu'on doit lire *Νεάνθης ἐν πύμπτῳ τῶν πυθαγορείων*. Cet écrivain est, en effet, nommé plusieurs fois dans la *Vie d'Empédocte*, l. 8 § 72; par Diogène Laërce, comme ayant écrit des biographies de pythagoriciens. (Voir la note de Menage sur le passage de Diogène Laërce, et Jousias, *De Script. Hist. Philos.* II, 4, 3. Quant à Pythagore, sur l'époque de sa naissance, on peut lire ce que Bentley a écrit dans la dissertation sur les *Lettres de Phalaris*, p. 46 de l'édition anglaise.

(40) La citation de Platon est tirée de l'*Épinomide*, t. II, p. 986 et 987 d'Étienne. Le texte de Vigier a conservé l'ancienne erreur de celui de Robert Étienne, en lisant Épiménide : ce qu'on a peine à s'expliquer.

(41) Tout ce morceau, relatif à Démocrite, est copié de la première Stromate de Clément, p. 557. Sur le sens de *Ἐπ' ἕτεα ὀγδοήκοντα ἐπὶ ξένης ἐγενήθη*, Brucker, *Hist. de la Philosophie*, t. I, p. 1178, fait la remarque que Démocrite n'a pu voyager quatre-vingts ans ; mais que ses voyages se sont prolongés jusqu'à sa quatre-vingtième année. D'après le témoignage de Diodore de Sicile, l. I, à la fin, il n'a demeuré que cinq ans en Égypte. Je lis *ἀρπεδονάπτται*, comme dans saint Clément, au lieu d'*ἀρσεπεδονάπτται* des textes d'Eusèbe, qui paraît une erreur du copiste. Potter, sur saint Clément, en donne l'étymologie *ἀρπεδόνας* ou *γραμμὰς ἀπτειν*, ce qui veut dire *étudier la géométrie* : sur la valeur de ce terme, voir Zoega, *De Obeliscis*, Sect. 4<sup>e</sup>, c. 2, § 5, p. 513.

(42) Ces quelques anciens veulent dire, Hérodote, *Terpsichore*, c. 58, au reste ceci est pris, avec quelques changements, à Clément d'Alexandrie, *Stromat.* 1<sup>re</sup>, p. 562 : *Κάδμος δὲ φαίνεται ἦν, ὁ τῶν γραμμάτων Ἑλληνιστὸν εὐρέτης, ὃς φησὶν Ἐφορος, ἔθαι καὶ φοινικῆς τὰ γράμματα Ἡρόδοτος, κεκλήσθαι γράφει, οἱ δὲ φοινικας καὶ σόρους γράμματα ἐπινοήσαι πρώτους*

λέγουσι. Ce qui suit dans Clément forme le chapitre six en entier, de notre auteur, mais avec des déplacements et des additions. Quant à la preuve de l'antériorité des lettres hébraïques, tirées du sens que chacune d'elles renferme, c'est un assez pauvre raisonnement ; car les lettres n'ayant de valeur que comme représentant des sons, du moment où elles représentent des idées, elles ne sont plus lettres et rentrent dans les symboles hiéroglyphiques. Il se peut, et on doit croire, que dans l'origine, la figure de chaque lettre exprimait une idée, mais lorsqu'elle passa à une valeur de son, elle a dû perdre sa valeur primitive ; d'ailleurs la signification de ces mêmes lettres n'est pas également reconnue par tous ceux qui ont traité cette question. Je n'en citerai qu'un exemple : Eusèbe dit qu'en hébreu *aleph* veut dire instruction ; Plutarque dans les *Symposiaques*, l. ix, § 9, soutient que l'alpha en phénicien est le nom du bœuf, c'est pourquoi, dit-il, il précède toutes les lettres. Quoi qu'il en soit, l'origine phénicienne ou hébraïque ou syrienne, ce qui est un, des alphabets grecs et latins, est prouvée autant qu'une pareille question peut l'être, par les travaux beaucoup plus rationnels des modernes. Je citerai avant tout Joseph Scaliger dans la digression sur les lettres ioniques insérée dans ses *Animadversiones in chronologica Eusebii*, p. 110 ; Bochart, *Chanaan*, l. i, c. 20, p. 448 ; Renaudot, *Mémoires de l'académie des inscriptions*, t. ii, p. 231, sur l'origine des lettres grecques.

(43) Plus bas, le même Clément nous donne Olympus pour Mysien lorsqu'il dit : « Ce fut Olympus le Mysien qui donna les règles de l'harmonie lydienne. » Cette origine lui est également accordée par Suidas dans sa biographie. Plutarque, *De musica*, § 5 : Ἀλέξανδρος (ὁ πολυίστωρ) ἐν τῇ συναγωγῇ τῶν περὶ φρυγίας, κρούματα Ὀλυμπον, ἔφη, πρῶτον εἰς τοὺς Ἑλληνας κομίσαι.

§ 7 : Λέγεται τὸν προσηρημένον Ὀλυμπον, αὐλητὴν ὄντα τῶν ἐκ φρυγίας, παιῆσαι νόμον αὐλητικὸν εἰς Ἀπόλλωνα. εἶναι δὲ τὸν Ὀλυμπον τοῦτον φασιν ἓνα τῶν ἀπὸ τοῦ πρώτου Ὀλύμπου τοῦ Μαρσίου, πεποιηχότος εἰς τοὺς ἕτους τοὺς νόμους· οὗτος γὰρ τὰ παιδικὰ γενόμενος Μαρσίου, καὶ τὴν αὐλησιν μαθὼν περὶ αὐτοῦ, τοὺς νόμους τοὺς ἀρμονικοὺς ἐξήνεγκεν εἰς τὴν Ἑλλάδα.

Ces textes de Plutarque ainsi que ceux de Clément présentent de telles confusions et contradictions qu'ils ont besoin d'explication et même de correction : 1° on voit apparaître dans Clément deux fois le nom d'Olympus, la première fois il est dit Phrygien, la seconde fois, Mysien; cela

s'explique par Plutarque qui distingue, en effet, deux homonymes de ce nom : l'ancien, Mysien : le second tirant son origine du premier. Mais voici que ce premier Mysien, pour Clément et pour Suidas, est le fils de Marsyas, lequel était son maître et son amant. Ὀλυμπον τοῦτον φασιν ἕνα τῶν ἀπὸ τοῦ πρώτου Ὀλύμπου, τοῦ Μαρσίου· οὗτος γὰρ παιδικὰ γενόμενος Μαρσίου, καὶ τὴν ἀλλῆσιν μαθὼν παρ' αὐτοῦ. A qui se rapporte est οὗτος? si c'est au premier Olympe, il ne peut être à la fois le fils et le mignon de Marsyas, en conséquence on doit changer τοῦ Μαρσίου en τοῦ Μαίονος : Mæonus est le nom de son père dans Suidas qui, au reste, paraît avoir confondu les deux Olympes dans le même article, quoiqu'il en ait fait un spécial pour Olympe le Phrygien. Ὀλυμπος φρήξ, νεώτατος, ἀλλῆτης, γεγονὸς ἐπὶ Μίδου τοῦ Γαρδίου. Quel est l'Olympe qui est auteur du *Nème* ou chant religieux en l'honneur d'Apollon? Plutarque laisse cette question indécidée en nommant les auteurs réciproques des deux opinions. Quant à moi, je crois que οὗτος de Plutarque se rapporte au second Olympe, qui ayant été disciple de Marsyas vivait du temps de Midas, comme le déclare Suidas dans son article; au lieu que le Mysien dont ce dernier tirait son origine, avait précédé l'époque de Midas. Je crois en conséquence que c'est le dernier qui apporta la fûte en Grèce. Le nom de τοῦ Μαρσίου doit être changé dans les deux systèmes; M. Burette n'a point entrevu cette difficulté dans son analyse du dialogue de Plutarque, t. VIII, p. 80 des *Mémoires de l'Académie*.

(44) Le texte porté en Chypre; c'est une erreur, les Dactyles habitaient le mont Ida en Crète: voyez Meursius qui a recueilli dans sa Crète tout ce qui les concerne. Quant à l'orthographe du dactyle Celmis écrit dans Vigier Telmis, il aurait dû la rétablir dans le texte d'après les vers qu'il cite de la Phoronide d'Hellanicus de Lesbos et lire Ἰδαίων au lieu de Ἰουδαίων.

(45) Le nom incomplet Ἰτανός présente quelque incertitude sur la manière de l'écrire, mais Potter sur St-Clément, p. 368, d'après Pline, l. VII, c. 20, lit Τριτανόν. « Tritanum in gladiatorio ludo Samnitiū armatura celebrem, filiumque ejus militem magni Pompei. » Malincrot propose Tuditanus. Voir Plutarque, *En flaminio*, § 14. Οἱ περὶ τὸν Ἰτανόν, Gellius a Tudinatus: notes atticæ 6-4 15-15. Macrobe Saturn. l. 1. c. 16.

(46) La mauvaise leçon Ἄγγιν, doit être changée en Ὑγγιν, ce qui a

été indiqué par Palmérius, *Exercitias.*, p. 687, *Quom vide*; et la note de Potter sur ce passage dans St-Clément, 1<sup>re</sup> *Stromate*, p. 363. Voir Plutarque, *De musica*, p. 1133 de l'édition du Louvre. *Apulé floridarum, libro 1<sup>o</sup> c. 3.*

(47) Ce passage de Tatien, copié par Clément, puis par Eusèbe, a fourni un argument à Bentley contre l'authenticité des lettres de Phalaris, p. 536, de l'édition anglaise; il prétend que de quelque manière qu'on entende *συγγράμειν*, soit de composer une lettre, soit de recueillir et de publier des lettres, toujours il suivrait qu'Atossa, étant plus jeune que Phalaris, ne devrait pas écrire de lettres. C'est une des plus faibles preuves de cette dissertation. En effet, on doit croire qu'un des premiers usages de l'écriture a été de transmettre aux personnes absentes les avis qui les intéressaient. Et qu'était-ce autre chose qu'une correspondance épistolaire que les *συγγραμματα* λυγρὰ quelle qu'en soit la nature, que Praxus remit à Bellerophon pour les porter à Jobate (Iliad. Z. v. 168.)? Quant à faire des collections, on s'en occupait peu dans l'origine de la civilisation. Je crois qu'il s'agit d'une régularisation de l'espèce de notre poste aux lettres; ce sont les ἄγγαροι fort connus par Suidas et ἐκ διαδοχῆς γραμματοφόροι, on les nommait aussi ἄσπένδα. Voir Brissou, *De regno Persarum*, 1<sup>er</sup> 1<sup>er</sup>, p. 238 et suivantes; Dodwell, dans la *Dissertation sur l'âge de Phalaris et de Pythagore.*

(48) Théophraste d'Erèse et non d'Ephèse. Clément a la bonne lecture confirmée par tous les historiens de la philosophie grecque, à la tête desquels se place Diogène Laërce, l. v. § 36.

(49) Διὰ γραμμάτων d'Eusèbe est remplacé dans Josèphe par ἐκ τῶν ἀσμάτων, il se pourrait que tous deux fussent bons et qu'on dût les introduire dans le texte.

(50) L'équivoque qui a régné sur l'origine de Phérécyde qui étant né à Syros, une des îles Cyclades (Syracuse), a passé pour être syrien à cause de la prononciation pareille, sauf la quantité, de la désignation ethnique des deux pays, a été dissipée depuis longtemps; cependant les Apologistes chrétiens et notamment Eusèbe ont cherché à profiter de cette confusion; il paraît que Josèphe a agi de même; néanmoins on peut lire sur cette question, la portion de la *Commentatio de Pherecyde* de Sturz en tête des fragments

de Phérécyde, p. 3, on y trouvera les noms des différents auteurs qui ont donné Phérécyde pour Syrien, ou dont les textes, peut-être altérés, le laissent penser.

(51) Sur l'ΕΙΧΩΝ et le Προτομή, ainsi que leur différence, voir *Pauli Leopardi emend.*, l. v, c. 8.

(52) Sur l'origine de l'ἱερὸς λόγος, voir Jamblique, *Vie de Pythagore*, c. 28, p. 129, qui l'attribue à Aglaophamus, habitant des montagnes de Thrace.

(53) Sur la véritable orthographe de ces noms, voir *Paulus Leopardus emendationum*, l<sup>o</sup> x<sup>o</sup>, c. 25<sup>o</sup>.

(54) Sans vouloir citer tous les arguments qu'on trouve épars dans divers chronologistes contre ce calcul de temps, et sans m'immiscer dans la question de la préférence à lui donner sur les autres chronologistes, je me bornerai à mentionner un passage de Scaliger qui le combat, *De emendatione temporum*, p. 537 : « Quid magis alienum a sacra historia, quam quod l<sup>o</sup> x<sup>o</sup>, Προπαρασκευῆς, notatum est,..... Si secundus annus Darii est septuagesimus Ἐρημώσεως τοῦ Ναοῦ, quomodo Cyrus potuerit captivitatem laxare? sed in hoc sequitur Africanum. » Cela est faux, Africanus termine les 70 ans à la 1<sup>re</sup> de la 55<sup>e</sup> olympiade, avènement de Cyrus au trône de Babylone. .

(55) Sur ce calcul de temps, lire le mémoire de Boivin l'aîné, intitulé *Restitution chronologique d'un endroit de Censorin : Mémoires de l'académie des inscriptions*, tome 2, p. 585.

(56) Le nom de ce juge dans l'écriture sainte (Juges 12, 13) est Abdon et non pas Labdon. Je ne comprends pas pourquoi Vigier n'a pas relevé cette erreur.

(57) Eusèbe, dans ce que l'on vient de lire, en citant Porphyre, a omis de désigner l'époque où, suivant le philosophe, vivait Sémiramis; on la trouve indiquée dans la même citation déjà faite au l. i, c. 9, p. 31 de la *Prép. évang.*; savoir, que Sémiramis vécut ou avant Troie ou dans le même temps : « Ἡ πρὸ τῶν Ἰλιακῶν ἢ κατ' αὐτούς γε τοὺς χρόνους γενέσθαι ἀναγέγραπται. » On voit que la suppression faite à dessein par Eusèbe,

de la fin de la citation de Porphyre, tient au désir de faciliter la conclusion qu'il en tire ; conclusion fautive, comme nous allons le démontrer, et qui ne repose que sur la confusion de deux chronologies très-distinctes et qui se combattent. Or, sans la citation du premier livre de la *Prép. évang.*, nous n'aurions pas pu démêler la supercherie de la seconde, qu'Eusèbe a eu d'autant plus de tort d'employer, que rien n'est plus incontestable que l'antériorité de Moïse sur tous les sages et les philosophes de la Grèce. Mais prouvons notre proposition. Il existe deux chronologies tout-à-fait contraires sur l'époque où vécut Sémiramis, reine d'Assyrie : l'une, qui paraît celle de Ctésias, qu'Eusèbe a adoptée comme on le voit par le commencement de ce chapitre, et par les extraits que nous citerons de ses *Canons chroniques*, nous la donne comme contemporaine d'Abraham ; l'autre, à laquelle paraît se référer Hérodote, ne compte que cinq générations entre cette reine et Nitocris (l. I, c. 184). Ce qui s'accorde avec la courte durée de 520 ans, que le même historien accorde à l'empire d'Assyrie (c. 95) : c'est à cette dernière que Philon de Byblos, traducteur de Sanchoniathon, et par suite Porphyre, se sont attachés. On en voit la preuve dans Étienne de Byzance au mot Βαβυλών, et dans Eustathe dans son Commentaire sur Denys-Le-Périégète, v. 1,005 : ils placent cette princesse vers le temps de la prise de Troie, 2,000 ans, dit Philon, après la fondation de Babylone. Que cette différence appartienne à l'homonymie ou à toute autre cause ; je ne puis le décider ; mais Eusèbe en a fait un usage qui n'est pas loyal dans le chapitre que nous avons sous les yeux. Il s'empare des dires de Porphyre, qui constatent que Moïse a précédé Sanchoniathon d'un temps indéterminé, et qu'il rapproche par une concession en apparence très-généreuse, en les rendant contemporains ; puis, arguant de ce qu'a dit le même Porphyre, que Sanchoniathon était contemporain de Sémiramis, il en conclut que Moïse l'était également de cette reine ; enfin, par une transition subite, reportant Sémiramis dans sa propre chronologie, il fait de la même époque ces quatre personnages, Sémiramis, Abraham, Moïse et Sanchoniathon, et donne cela pour l'opinion de Porphyre. Ainsi, l'historien des patriarches, de la captivité des juifs en Égypte, et le guide de ce peuple dans le désert, aurait vécu en même temps que l'auteur de cette race ; voilà l'absurdité dont il gratifie Porphyre. Mais, d'une part, Porphyre n'a jamais eu cette pensée ; de l'autre, Eusèbe n'a pas pu sincèrement la lui attribuer ; enfin, s'il la lui avait crue, il aurait dû la réfuter, comme il l'a fait dans ses *Canons chroniques*, et ne pas s'en prévaloir comme d'un argument sans réplique.

Porphyre n'a pas eu la pensée que Sémiramis fût contemporaine d'Abraham, puisqu'il la place au temps de la prise de Troie. Or, les temps d'Abraham et de Troie sont trop certains et trop distants l'un de l'autre, pour qu'on puisse les confondre. Eusèbe n'a pas pu sérieusement attribuer une pareille méprise à Porphyre ; deux choses en font foi : 1° la réticence de la fin de la citation, qui donne clairement la doctrine du philosophe ; 2° l'absence de réfutation d'une erreur si manifeste, réfutation que l'on retrouve dans ses *Canons*. Au lieu de s'autoriser du nom de Porphyre, qu'il fait sonner bien haut, il aurait dû prouver contre lui ce qu'il dit expressément, p. 484, D, que 505 ans séparaient Abraham de Moïse : « Ἀπὸ Μωυσῆος κάλιν ἀνιῶν ἐπὶ τὸ πρῶτον ἔτος ζωῆς Ἀβραάμ, εὐρήσεις ἔτη φσ. » En voici le détail :

Abraham avait 75 ans quand il quitta Charrhan, et 100 à la naissance d'Isaac ; posons 25, différence :	25
La naissance de Jacob est rapportée dans la Genèse (25-26) lorsqu'Isaac était âgé de 60 ans ; ci :	60
Jacob est resté dans la maison paternelle, jusqu'à son départ pour la Mésopotamie, pendant 77 ans ; ci :	77
Depuis ce moment jusqu'à son départ pour l'Égypte, en y comprenant son séjour en Chanaan :	53
Il avait en arrivant en Égypte 130. — Total :	215

La durée du séjour des Hébreux en Égypte est controversée ; l'apôtre saint Paul aux Galates, III, 17, compte 430 ans depuis la vocation d'Abraham jusqu'à la promulgation de la loi sur le mont Sinaï ; l'Exode (ch. 12-40) donne 430 ans au seul séjour en Égypte : on a essayé d'effacer cette différence en comprenant dans le calcul de l'Exode les voyages d'Abraham en Égypte. Quoi qu'il en soit, Eusèbe, dans ses *Canons*, s'est rangé à l'opinion de l'apôtre : « Πρῶτον ἔτος τῆς τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν Ἀβραάμ ἐπαγγελίας ἀπὸ οὗ ἔτους αὐτοῦ τοῦ Ἀβραάμ ἐπὶ Μωυσῆα, καὶ τὴν ἐξ Αἰγύπτου πορείαν τοῦ Ἑβραίων ἔθνους ἔτη τυγχάνει ὑλ' ὧν μέμνηται Παῦλος Ἐφ' Ἀλάττις ἐπιστολῶν. » Eusèbe, *In Chron. paschal.*, p. 51 et 52.

Nous aurons, sur cette base, 215 ans à l'arrivée en Égypte ; ci :	215
Séjour en Égypte, également 215 ans :	215
Total :	430

A quoi, ajoutant les 75 ans qu'avait Abraham quittant Charrhan, 75  
Entre la naissance d'Abraham et l'appel de Moïse : 505.

J'ai dit que, dans ses *Canons chroniques*, Eusèbe avait réfuté l'anachronisme de Porphyre ou ce qu'il supposait tel ; il y est même si éloigné de confondre l'époque d'Abraham avec celle de Moïse qu'il déserte l'opinion des chronographes ses prédécesseurs, Clément d'Alexandrie, Africanus, Tatien, qui tous font naître Moïse au temps d'Inachus, premier roi d'Argos, pour reporter sa naissance au temps de Cécrops, c'est-à-dire 250 ans plus tard. Nous devons ce fragment précieux à Syncelle, p. 65 et 66 de l'édition du Louvre : il mérite d'être traduit ici.

» Eusèbe, dans la préface de son *Canon*, rend en ces termes son opinion, ou à peu près. « Moïse, Hébreu de nation, le premier de tous les prophètes hébreux qui ait, dans l'écriture sainte, rendu des oracles concernant le Sauveur, c'est-à-dire le Christ, et la connaissance de Dieu qu'il lui était donnée de répandre dans toutes les nations, fleurit dans le temps d'Inachus, à ce qu'ont affirmé des hommes remarquables par leur savoir : Clément, Africanus et Tatien, pris dans nos rangs ; et dans ceux de la circoncision : Josèphe et Justus, chacun d'eux donnant sa preuve comme il l'a entendue par l'interprétation de l'ancienne histoire : ils soutiennent, en ce sens, qu'Inachus a précédé de 700 ans la guerre de Troie. Un des philosophes helléniques, et lequel ? celui qui a lancé contre nous sa diatribe, dans le quatrième livre de ce travail élaboré soigneusement, mais en vain, dit que Moïse a existé avant les temps de Sémiramis ; or, Sémiramis régnait sur les Assyriens 150 ans avant Inachus, en sorte que Moïse aurait précédé les temps de Troie de 850 ans. Quant à moi, estimant par dessus tout la franche expression de la pensée, j'ai apporté le plus grand zèle à démêler l'authenticité de ces récits. Étant donc parti de là dans le livre qui a précédé celui-ci, j'ai rassemblé les matériaux de mon travail en me procurant le plus de chroniques (*χρόνων ἀναγραφαι*) qu'il m'a été possible, des royaumes de Chaldée, d'Assyrie, des Mèdes, des Perses, des Lydiens, des Hébreux, des Égyptiens, des Athéniens, des Argiens, des Sicyoniens, des Lacédémoniens, des Corinthiens, des Thessaliens, des Macédoniens, des Latins, qui, depuis, prirent le nom de Romains ; en tout, au nombre de quinze. Dans le livre que j'entreprends, réunissant toutes ces Chroniques, et les mettant en présence, j'en ai formé un *Canon chronique* qui offre en parallèle le nombre d'années de chaque nation. Or, ayant trouvé chez les Hébreux des calculs de temps différents, les uns en plus, les autres en moins, je les ai cependant mis en ordre, ainsi qu'il suit : Sous Inachus, que les Grecs nous donnent comme ayant régné le pre-

mier dans Argos, j'ai trouvé, comme correspondant pour le temps, le patriarche Israël, lequel fut jugé digne de donner son nom aux douze tribus de la nation juive, issue de lui; sous Sémiramis, j'ai trouvé Abraham, Chaldéen d'origine, d'ailleurs chéri de Dieu. Quant à Moïse, qui passe pour le premier des prophètes chez les Hébreux, *pour parler sincèrement*, je l'ai trouvé beaucoup plus jeune que ceux-ci, quoiqu'il soit plus vieux que tout ce qui, chez les Grecs, a une réputation de haute antiquité, savoir : Homère et Hésiode, les temps de Troie eux-mêmes, les Dioscures, Esculape, Bacchus, tous les héros, Mercure et Apollon, et le reste des dieux invoqués par les Grecs; plus vieux que l'origine des mystères et des initiations, que les actes même attribués à Jupiter par les Grecs; car les enfants des Grecs nous donnent comme plus récentes que l'âge de Cécrops toutes les histoires qui les concernent. Eh bien! le fruit de mes recherches, sur l'âge de Moïse, m'a donné la conviction qu'il était contemporain de Cécrops dit Διφυής (de deux natures), qui fut, dit-on, le premier roi de l'Attique, environ 350 ans avant les événements de la guerre de Troie. »

(58) On trouvera à la fin des notes de ce livre un résumé de ces difficultés chronologiques dans le but de discerner où est la vérité entre les deux opinions qui font Moïse contemporain d'Inachus et de Cécrops, lesquels sont séparés par sept générations de rois.

(59) Beaucoup de critiques ont développé l'emploi d'ἑμοῦ avec l'adjectif collectif. On peut voir entre autres M. Boissonnade sur *Les héroïques de Philostrate*, p. 277; mais dans les nombreux exemples que lui et d'autres ont donnés de cette locution, je n'en vois point où comme ici l'article se place devant πάντες : on ne saurait le faire disparaître parce que le participe συναγαγόντες tenant lieu de substantif le réclame; aussi ne doit-on pas associer ces deux mots ensemble, πάντες et ἑμοῦ, mais faire dépendre ἑμοῦ de συναγαγόντες; réunis dans un même cadre. L'emploi d'ἑμοῦ adversatif est assez constant pour n'avoir pas besoin de beaucoup d'exemples. Je citerai Sophocle, OEdipe Roi, au commencement :

Πόλις δ' ἑμοῦ μὲν θυμαμάτων γέμει  
 Ὅμοῦ δὲ πάντων τε καὶ στεναγμάτων.

(60) Ce morceau d'Africanus jusqu'à la fin du chapitre est dans le *Syn-celle*, p. 63, qui donne la lacune qu'Eusèbe a omise.

(61) Un défaut de construction grammaticale et de calcul a suggéré à Vigier le supplément que nous avons mis entre parenthèses. Le défaut contre la langue tient à un article *postpositif* féminin, ἥς, qui n'a point de sujet auquel il se rapporte, le défaut de calcul est en déficit précisément des 70 ans de la captivité, pour arriver à un chiffre égal à celui depuis Ogygès jusqu'à la 55<sup>e</sup> olympiade (1236).

(62) Il faut lire τὴν πρώτην ὀλυμπιάδα, au lieu de ἐπὶ τῆς πρώτης ὀλυμπιάδος.

(63) Apion, fils de Plistonices, est trop connue pour que j'aie pu laisser subsister le nom de Posidonius donné à son père. C'est le grammairien d'Alexandrie, ennemi déclaré des Juifs, chef de l'ambassade envoyée à Caius Cæsar, par les habitants payens de cette ville pour dénoncer les Juifs hellénistes dont Philon, leur délégué, nous a fait une narration comprise dans ses œuvres (voir Josèphe, *Antiq. judaïques*, l. xviii, c. 9) et les deux livres contre Apion). Cet Apion était un personnage ridicule au rapport de Pline, *Hist. natur.*, *præf.*: « Apion quidem grammaticus, hic quem Tiberius Cæsar cymbalum mundi vocabat, quum publicæ (propriæ) famæ Tympanum potius videri posset. » Le même Pline, l. xxxvii, c. 19, lui donne pour surnom le nom de son père par un usage assez commun aux latins, « Apion cognominatus Plistonices scriptum reliquit » ; en cela il a été imité par Aulugelle, *Noctium attic.*, l. v<sup>e</sup> c. 14: « Apion qui Plistonices appellatus est; » l. vi, c. 8: « Apion græcus homo qui Plistonices est appellatus: » il avait écrit une histoire de l'Égypte, sous le nom d'Αἰγυπτιακὰ qui est citée en témoignage plus bas Ἀπίων ὁ γραμματικὸς ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν αἰγυπτιακῶν. Clément d'Alexandrie, dans la *première Stromate*, p. 378, copiée c. 12 de ce livre d'Eusèbe, s'autorisant de Tatien, lui rend son surnom: Ἀπίων τοῦτον ὁ γραμματικὸς ὁ πλειστονίκης ἐπικληθεὶς, ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Αἰγυπτιακῶν; Suidas dans sa biographie le nomme Ὁ Πλειστονίκου.

Quant à cette habitude des Romains de transférer aux fils les noms des pères, ce qui tient à leur usage de donner deux noms au même individu, sans relater la mention de père, nous en avons un exemple frappant dans Apollonius Molon, nommé ainsi par Plutarque, *Vie de Cicéron*, § 4, il est quelquefois simplement Molon: par Cicéron, *Ad Atticum*, ii, 1: « Ita ut Rhodi Moli videretur potius quam Moloni operam dedisse. »

Josèphe contre Apion le cite, 11, 14, et Passim, sous le nom de Molon, néanmoins le *Scholiaste homérique de Venise*, Iliade, I, v. 5, ou plutôt Porphyre le nomme Ἀπολλώνιος ὁ τοῦ Μόλωνος. Hérode Atticus, ainsi nommé par Aulugelle, *Noct. Atticar.*, 1, 2, était fils d'Atticus; voir sa vie dans les *Sophistes* de Philostrate, livre second, c. 1<sup>er</sup> et la note d'Olearius.

(64) Amosis, qu'Hérodote nomme partout Amasis à la fin du deuxième livre et au commencement du troisième, n'offre, dans ce qu'il en dit, rien qui puisse s'appliquer aux Juifs; or, comme rien n'annonce d'interruption dans son récit, on doit penser ou qu'Africanus ne l'avait pas bien lu et l'a confondu avec un autre historien, ou qu'il a cru en imposer à ses lecteurs.

(65) Ὡστε οὐδ' ἐπίσημος ἐπὶ πλέον ἢ τῶν χρόνων παραλλαγῆ.

Ἐπὶ πλέον doit se rendre en latin par *ferè* (à peu près). Voir les exemples qu'en donne Leopardus, *Emendat.*, l. iv. c. 19.

(66) Οὐκοῦν τῶν χιλίων καὶ εἴκοσι ἐτῶν, τῶν μέχρι πρώτης ὀλυμπιάδος, ἀπὸ τοῦ Μωσέως τε καὶ Ὠγύγου ἐκχειμένων. Je lis ἐκχειμένων, *les années écoulées*.

(67) Qu'est-ce que le *Tricarenus* de Théopompe? C'est, évidemment, un nom altéré. Aucun auteur n'attribue ce livre, dont la signification n'est pas claire, à un ouvrage de Théopompe. Dans le premier livre contre Apion, § 24, Josèphe cite comme attribué, à tort, à Théopompe l'histoire intitulée *Τριπολιτικόν*: il serait possible qu'on dût lire ἐν τῷ Τριπολιτικῷ Θεόπομπος, ou ἐν τῇ Τρισκαιδεκάτῃ, sous-entendu βίβλῳ, de sa grande histoire Philippique en 58 livres. Quelque parti qu'on prenne, ἐν τῷ Τρικαρῆνῳ doit disparaître.

(68) Théagène de Rhegium est un des premiers interprètes allégoristes des poèmes d'Homère. Voici ce qu'en dit le scholiaste de Venise sur le vers 67 de l'*Iliade*: « Υ. Οὗτος ὁ τρόπος ἀπολογίας ἀρχαῖος ὢν πάνυ καὶ ἀπὸ Θιαγίνους τοῦ ρηγινῶ, δε πρώτος ἔγραψε περὶ Ὀμήρου. » « Ce genre d'explication est très-ancien, remontant à Théagène de Rhegium, qui a écrit le premier sur Homère. » Voir Jonsius, *De Script. hist. philosophicæ*, l. 1, c. 3.

(69) Stésimbrote est cité trois fois dans les mêmes scholies, savoir : *Iliade*, A 635, O 193, Φ 76; dans le grand *Étymologic.*, p. 277 et p. 455 : « Ἐν τῷ περὶ τελετῶν. » Il était contemporain de Xénophon, et faisait le métier de rapsode. Voici ce qu'en dit Socrate, étant interlocuteur dans le banquet, c. 3, § 6 : « Σὺ δὲ Στησιμβρότῳ τε καὶ Ἀναξιμανδρῶ καὶ ἄλλοις πολλοῖς πολὺ δέδωκας ἀργύριον, ὥστε οὐδέν σε τῶν πολλοῦ ἀξίων λεληθέναι. » « Vous avez donné beaucoup d'argent à Stésimbrote, « à Anaximandre et aux autres pour ne rien oublier de ce qui mérite « d'être retenu. »

(70) J'ai rétabli Antimaque au lieu de Callimaque, qui était de Cyrène, tandis qu'Antimaque était de Colophon, poète connu, et préféré par Adrien à Homère. Voir l'opinion qu'en avaient Denys d'Halicarnasse et Quintilien dans la note d'Upton sur le *Traité de l'arrangement des mots*, du premier, p. 301 de l'édition de Schœffer : au reste, on lit Antimaque dans le texte imprimé de Tatien.

(71) Chaméléon. Ce nom s'écrit en grec Χαμαιλέον, comme dans Clément d'Alexandrie, *Stromate première*, p. 422 : « Χαμαιλέον ὁ Ἡρακλειώτης ἐν τῷ περὶ μέθης. » Et p. 351 : « Χαμαιλέον ἐν τῷ περὶ θεῶν. » Voir son article dans Jonsius, *De Script. hist. philosophicæ*, l. 1, c. 17, § 2.

(72) Archippe ou Arzippe, car les orthographes varient ; dans Tatien, on lit Ἀρχιππος, dans Eusèbe Ἀρξίππος, cette dernière orthographe dans le *Proclus Diadochus* sur Hésiode : « Ὁ δὲ Ἀρξίππος οὗτος υἱὸς ἦν Ἀκάστου ἀρχαῖς ἀθηναίων ἐτη λα'. » Quant à l'époque où l'archonte athénien ici indiqué vécut, elle est certaine : c'est le troisième archonte héréditaire et perpétuel, fils et successeur d'Acaste. Eusèbe, dans sa *Chronique*, où il lit Ἀρχιππος, le place à l'an 4,090 du monde d'après Philochore, qui déclare qu'il vécut 180 ans après la prise de Troie.

(73) Ψευδαῖς ἀποφανέσθαι τὰς περὶ τοὺς λόγους δόξας. Ce passage, un peu obscur, me paraît s'expliquer par ce qu'on lit à la fin du même fragment, p. 496, ligne première de l'édition de Viglier « Περὶ μὲν οὖν τῆς καθ' ἑαυστὸν λόγῳ πραγματείας, χρόνων τε ἀναγραφῆς αὐτῶν σφόδρα μετὰ πείσης ὑμῖν ἀκριβείας ἀναγραφάμην. »

« Je crois avoir traité avec l'exactitude désirable les deux questions que je m'étais posées, sur la consécration des temps. »

(74) Voir Marsham dans son *Canon chronique*, p. 504, éd. d'Allemagne. Il observe que, suivant que l'on prenne Antiochus pour le troisième après Alexandre et le successeur immédiat de Séleucus, ou qu'on le croie troisième successeur de Séleucus, la différence depuis Alexandre sera de 56 ou de 61 ans.

(75) *Lætus*, dont le nom est ici défiguré en Ἰασίτος, Χαίτος, dans le Tatién, a été restitué par tous les critiques qui ont eu sujet d'en parler, d'après Clément d'Alexandrie, *Stromate première*, p. 387. Voir Potter, sur ce passage, et les critiques qu'il invoque.

(76) Il n'y en a réellement que dix-neuf en comptant le premier Inachus et le dernier Agamemnon.

(77) Ce chiffre de 400 ans paraît inférieur à la vérité ; il faut lire 700 ans, d'après le fragment contenu dans le *Syncelle*, p. 66 de l'édition du Louvre.

« Ταττιανὸς τὴν ἀπόδειξιν ἐκ παλαιῆς ὑποσχὼν ἱστορίας Ἰναχὸν τῶν Ἰλιακῶν ἱστορησέν ἑπτακοσίοις πρεσβεύειν. » Donnons-en la preuve :

Tatién compte vingt générations de 50 ans entre Inachus et la prise de Troie :	600
Il donne 408 ans de la prise de Troie à la première olympiade :	408
Total.	1,008
D'Ogygès à la première olympiade il compte :	1,020
En retranchant le temps de Troie à la première olympiade :	408
Nous aurons	612
Ajoutons 50 ans d'Ogygès, (qui vécut sous Phoronée, suivant Acusilas) à Inachus	80
Cela donne	692

Tatién dit, plus bas, que les olympiades sont de 407 ans plus récentes que la guerre de Troie : pour arriver aux 1,020 ci-dessus, il faut 613 ans représentés par les 20 générations d'Inachus à Agamemnon.

(78) J'ai corrigé d'après Tatien le nom du poème d'Aristée de Proconèse, *Les Arimaspes* au lieu des *Drimaspes*. Vigier m'a précédé. Voir les *Historiens grecs* de Vossius, l. 1, c. 2, Aristée est postérieur à Homère, ayant vécu vers la cinquantième olympiade.

(79) Sur Euclès de Chypre, voir Pausanias, *In Phocicis*, l. x, c. 12, p. 828, et c. 24, p. 858 : c'était une espèce de prophète, χρησμόςλογος, qui avait prédit la naissance et la destinée d'Homère.

(80) J'ai suivi la correction proposée par Vossius sur l'orthographe de ce nom, *De Hist. Græcis*, l. 1, c. 2, et par Huet en marge de son livre, conservé à la Bibliothèque royale.

(82) Ce Cassianus paraît le même que Julius Cassianus, chef de l'hérésie des docètes, qui n'iaient que J.-C. eût pris un corps. Voir S. Clément, troisième Stromate, p. 552.

(83) Le livre des Temps de Denys d'Halicarnasse n'est cité par aucun des rédacteurs de ses écrits, Vossius, Harles et Schoell, ni par ses éditeurs ; il n'a été nommé que dans ce passage de Clément d'Alexandrie ; Boivin l'aîné en a fait l'objet d'une dissertation dans les *Mémoires de l'Académie*, t. 11, p. 319 ; il a d'abord relevé l'erreur des traducteurs qui ont rendu Παλαιώτερα τῶν Ἑλληνικῶν μνημονεύεσθαι τὰ Ἀργολικά par : *vetustiora Græcorum omnium res Argolicas commemorari*. Il fallait *Hellenicorum* ; c'est-à-dire que le royaume d'Argos a précédé celui fondé par Hellenus : en cela, il a parfaitement raison. Dans un second Mémoire, même tome, p. 373, il tente de refaire ce livre d'après ce qu'on connaît de la chronologie de Denys, répandue dans ses autres ouvrages : c'est une entreprise ambitieuse, et, quelque soin qu'il y ait apporté, je n'ose dire qu'il porte la conviction, quoiqu'il y ait de la vraisemblance dans les synchronismes qu'il a tirés des autres ouvrages de Denys, et assez de fondement dans la supposition que cet écrivain avait adopté le *Canon chronique* d'Ératosthène.

(84) Ce Cécrops doit son surnom de διφυής soit à la double origine que la tradition lui attribue ; l'Égypte dont il aurait amené une colonie

en Attique, et l'Autochthonie ; ou dit Charax, cité par Eustathe sur l'Iliade Σ p. 1156 édit. de Rome, parce qu'il introduisit le premier l'union conjugale parmi les Athéniens encore sauvages.

Γάμους γὰρ καὶ ὁμιναίους ἐν Ἀθήναις πρῶτον ἀχθῆναι ὅπῃ Κέκροπος, θέν καὶ διφυῆ τὸν Κέκροπα λέγεσθαι δὲ Χάραξ φησί.

(85) Ce calcul de 400 ans pour vingt générations ne représenterait que 20 ans par génération à qui on en attribue ordinairement 30.

(86) A la citation du *Timée* de Platon, Clément fait succéder un long fragment de Tatién qu'il ne nomme pas ; et ce plagiat est ici d'autant plus évident, qu'Eusèbe, dans le chapitre précédent, nous l'a déjà donné de manière à en rendre le rapprochement très-facile.

(87) Il y a une faute grossière dans Clément, qui se retrouve dans Eusèbe ; ce qui prouve son ancienneté : « Ἦτα ἐκ Κρήτης εἰς Φοινίκην ἀνακομιδή. » Cependant, Tatién, dont tout ceci est tiré, ne l'avait pas commise, et Eusèbe l'a fidèlement copié p. 494 ; ce qui prouve que ces longues citations n'étaient pas écrites par lui, mais par des copistes ignorants à qui il montrait où ils devaient commencer, et où ils devaient finir : les manuscrits ne fournissent aucune variante.

(88) L'incertitude sur le souverain d'Athènes, lors de la prise de Troie, soit Demophoon, fils de Thésée, ou Ménéstée, fils de Pétée, arrière-petit-fils d'Erechthée, tient aux troubles intérieurs qui ramènèrent vers cette époque les descendants d'Egée à la couronne que leur avaient ravie les Pandionides. C'est donc à la fin du règne de Ménéstée ou au commencement de celui de Demophoon que cet événement eut lieu.

(89) Ici finit Tatién, et Clément continue de lui-même.

(90) Valckenaer propose de lire Diniās au lieu de Denys, *Ad Phœnissas*, p. 597.

(91) Ces deux noms se trouvent accolés avec un changement d'orthographe pour les deux, dans *Athènes*, l. III, c. 10, p. 87 « Ἀγίας δὲ καὶ Δέρκυλλος ἐν Ἀργολικοῖς. » On lit Αγίας dans saint Clément. Est-ce le même qu'un Agis nommé par Quinte-Curce parmi les flatteurs d'Alexandre ?

l. VIII, c. 4. : « Agis quidam argivus pessimorum captivum post Choerilum conditor. » Il est également cité par Arrien : « *De Expeditione Alexandri*, l. IV, c. 9. Comme un vil flatteur : « Καὶ δὲ καὶ τῶν σοφιστῶν τῶν ἐπι αὐτῶν, Ἀνάταρχόν τε καὶ Ἄγιον ἀργείων ἐπιοποιόν. » D'après ces deux citations, on devrait croire qu'Agis est le véritable nom de ce poète : quant à Dercylle, c'est par un Δ et non par un Κ qu'on doit écrire son nom, Valckenaer, sur les *Phéniciennes* d'Euripide, p. 596, met en doute la nécessité du double λάμδα. »

(92) Voici une contradiction ; Si la lune était pleine lors de la prise de Troie, ce ne pouvait pas être φθίνοντος μηνός ἡγδοῶν, c'est-à-dire pendant le dernier quartier, six jours avant la nouvelle. La preuve, au reste, que donne Clément en citant le vers de la petite Iliade, me semble prouver que la lune n'était pas dans son plein, puisqu'elle se levait à minuit. Voir Scaliger, *De Emendatione Iliacorum*, p. 37, et Petau, *In Doctrina temporum*, l. IX, c. 31.

(93) Voici encore des chiffres qui ne peuvent avoir aucune vérité : 604 ans entre Moïse et Persée. Persée, quinzième roi d'Argos, n'a eu après lui qu'Eurysthée, Pélops, Atrée, Thyeste et Agamemnon, sur le trône d'Argos. Pélops régna 59 ans, Atrée et Thyeste 65, Agamemnon, jusqu'à la prise de Troie, 18 ; cela fait 142 ans, de Persée à la prise de Troie : il faudrait donc que Moïse eût précédé la prise de Troie de 746. Africanus, Tatiën et Clément placent Moïse 400 ans seulement avant cet événement, encore qu'ils le fassent contemporain d'Inachus. Eusèbe, le rangeant dans l'âge de Cécrops, lui donne la même antériorité : il ne saurait donc y avoir entre Moïse et Persée que 250 à 260 ans. Je suis persuadé qu'il y a eu confusion de chiffres.

(94) Le règne d'Hercule à Argos est une fausse expression puisqu'Eurysthée, souverain de l'Argolide, qui lui imposa les 12 travaux, lui survécut et ne périt que plus tard dans la guerre qu'il fit aux Héraclides ou descendants d'Hercule. Hercule est ici considéré comme un souverain dépossédé de son trône.

(95) Septième génération après Moïse. Clément parle toujours dans l'opinion que Moïse est le contemporain d'Inachus, dont Triopas est le septième successeur, lui compris.

(96) Léon, dont l'autorité est ici invoquée par Clément, est le même Léon qu'Hyginus nomme *Astronomicon, Poeticon*, II, 20 : « De Hammonis simulacro Leo qui Ægyptias res conscripsit ait : »

Tertullianus, *De Corona*, VII : « Leonis scripta evolvas, prima Isis repertas spicas capite circumtulit. »

Est-ce le même que Léon de Pella cité par Arnobe, *Adv. gentes*, I, IV, c. 29 ; et que celui d'Augustin, *De Civitate Dei*, I, VIII, c. 6 : « Sicut Leone sacerdote prodente ad Olympiadem scribit Alexander ? » Le même, *ibid.*, I, XII, c. 10. Cyprien, *De Idol. vanitate*, p. 9 : « Ed, Οχρηηης : Μιμητιι felicis Octaviana, Ch. 21, » J'ai traité cette question dans l'*Essai sur la Polythéisme*, t. 1, p. 120 et suivantes.

(97) Ruffinus, *Hist. eccl.*, II, 23 : « Alii repertum in historiis Græcorum veteribus ferunt Apim quemdam patrem familias seu regem in Ægypto Memphisi positum, cum frumenta apud Alexandriam defecissent, ex proprio affatim civibus alimenta præbuisse. Quo defuncto, in honorem ejus instituerint apud Memphim, templum in quo bos quasi indicium optimi agricolæ nutritur, habens quædam coloris insignia qui ex nomine ejus Apis appelletur. Σορον vero id est sepulchrum in quo corpus ejus inerat, Alexandriam deduxerint et Soroapis primo ex compositione Soro et Apis, postea vero per corruptionem Sarapim nominaverint. »

Cette fable est répétée par Nicéphore Callixte, I, xv, c. 8, qui l'a traduite en grec, de Ruffin.

(98) Il y a confusion de l'esclavage d'Apollon chez Admette, et de son travail, comme mercenaire, conjointement avec Neptune, chez Laomédon, pour bâtir Troie. Scaliger, sur la *Chronique* d'Eusèbe, a relevé cette méprise, p. 13 de ses *Animadversiones*. La vers cité d'Homère est *Iliade* ② 443 : il se rapporte au service de Laomédon.

(99) Je partage tout-à-fait l'opinion de Lambert, *Bos Animadv.*, p. 115, qui propose de lire ici Ἄμωσις au lieu de Θωωσις, auquel on a substitué Τέθμωσις, l'ἄλφα ayant été changé en θ. Nous avons vu précédemment, dans les passages cités d'Africanus, que c'est sous Amosis que les Juifs ont quitté l'Égypte.

(100) Eaban est appelé Abaan dans le livre des juges c. 12 § 8. Post hunc (Jephte) judicavit Israel Abaan de Bethleem qui septem annis judicavit Israel, mortuusque est et sepultus in Bethleem. Dans les 70 Ἀβανωδω.

(101) Il y a ici une erreur, il faut 29 ans, 4<sup>e</sup> des rois ch. 14 § 2. εἰκοσι καὶ ἐννέα ἔτη ἐβασίλευσεν ἐν Ἱερουσαλήμ.

(102) Azarias, fils d'Amasias, porte aussi le nom d'Ozias, voir 4<sup>e</sup> livre des Rois, chapitre 15, où ces deux noms lui sont donnés. Il est nommé Ozias dans Eusèbe.

(103) Deux opinions sont en présence; l'une, celle de Clément d'Alexandrie, Africanus et Tatien, range Moïse en synchronisme avec Inachus premier roi d'Argos; l'autre, celle d'Eusèbe, le fait vivre parallèlement avec Cécrops 1<sup>er</sup>, dit Διφυής, qui commence la lignée des rois d'Athènes. Ces deux points sont clairs; mais la confusion commence lorsque chacun veut assigner la place de son époque. Nous allons faire connaître la contradiction qui se trouve dans les dates pour démêler, s'il se peut, la véritable, au moyen d'un point postérieur constant auquel nous les rapporterons.

La guerre de Troie étant un des événements les plus marquants de la première histoire grecque, et son antériorité sur la première olympiade étant la même dans les deux systèmes, chacun de leurs auteurs a cherché à fixer l'intervalle de son époque d'adoption. La distance de la première olympiade, de 407 ou 408 ans, étant donnée comme point fixe de part et d'autre, il reste à savoir de combien Inachus et Cécrops la précèdent. C'est ici où l'accusation de dates contradictoires va apporter de la confusion : c'est, en un mot, le problème à résoudre.

Nous savons par Eusèbe, dans un fragment de la préface de son *Canon chronique*, conservé par Syncelle, p. 65 et 66 de l'édition du Louvre, que Clément, Africanus et Tatien, en faisant Moïse contemporain d'Inachus, plaçaient ce dernier 700 ans avant Troie : « Ἰναχον δὲ τῶν Διακῶν ἴσθησαν ἑπτακοσίους πρὸσβύειν. » Mais au lieu de cela, Tatien, cité par le même Eusèbe, *Prép. évang.*, l. x. c. 11, p. 494, ne donne à la même période que 400 ans de durée, et le texte conservé de Tatien y est conforme : « Διόπερ αἱ κατ' Ἰναχον πέφηνεν Μωσῆς γεγονώς, πρὸσβύταρός ἐστι τῶν Διακῶν, ἔτεσι τετρακοσίοις. » Et voilà qu'Eusèbe trouve la même durée d'années entre Cécrops et la prise de Troie. *Prép. év.*, l. x, c. 9, p. 484 : « Ἐντεῦθεν (ἀπὸ τῆς Διῶς ἀλώσεως) ἐπὶ τοῖς ἀνωτέρω χρόνοις βαδίζων, ἐν ταυτῶν τε συναγαγῶν, ἀριθμὸν ἐτῶν Υ, εἴροισ ἀν, κατὰ μὲν Ἑβραίους Μωσαία, κατὰ δὲ Ἕλληνας Κέκροπα τὸν γηγενῆ. » Il y a donc ici accord pour le temps qui sépare Moïse de la prise de Troie, et différence pour le synchronisme. Comment découvrir qui des deux a raison, à une

époque où l'on manquait de cycle auquel on pût rattacher les événements? Nous ne pourrions y parvenir que par la supputation des règnes qui séparent les deux époques, d'après les canons des rois d'Argos fournis par Castor et Eusèbe, dans la *Chronique* de ce dernier, et par Africanus dans la *Prép. évang.*, l. l. Voyons auparavant quelques renseignements épars dans ces auteurs, qui pourront nous apporter un peu de lumière. Eusèbe, dans sa *Prép.*, p. 486, nous donne la distance qui sépare Sémiramis d'Inachus : « Ἰναχος Ἀργεῖος ἡγήται κατὰ τὸν πέμπτον μετὰ Σεμίραμιν Ἀσσυρίων βασιλεύς, Ν καὶ Ρ ὕστερον ἔτισιν αὐτῆς. » « Inachus, premier roi d'Argos, correspond au cinquième successeur de Sémiramis, 150 ans après elle ; » il nous donne encore l'intervalle qui sépare cette reine de Cécrops 1<sup>er</sup> : « Ἐἴτ' αὖ πάλιν τῶν ἐτῶν ἄλλοις κατώτατον χρόνοις ἤδη που πλείον ἢ Υ ἑτῶν ὄλων συμπληρουμένων ἀπὸ Σεμιράμειος πρώτος Ἀθηναίων βασιλεὺς Κέκροψ, ὁ βούμενος παρ' αὐτοῖς αὐτόχθων, Ἀργεὺς ἡγουμένου Τριόπα, ὃς ἦν ἕβδομος μετὰ τὸν πρῶτον ἀργεῖον Ἰναχον. »

Voici Cécrops qui vient au monde 400 ans bien révolus après Sémiramis, lorsque le septième successeur d'Inachus régnait à Argos, lui compris, d'après le canon et la liste que nous fournit Africanus dans Eusèbe, *Prép. év.*, p. 494 : Inachus, Phoronée, Apis, Argée, Criasus, Phorbas, Triopas. Cependant, en retranchant, des 400 ans qui séparent Cécrops de Sémiramis, les 150 qui éloignaient cette dernière d'Inachus, nous obtiendrons 250 ans pour le temps qui divise ces deux rois. Eusèbe ne s'arrête pas là, et, continuant son calcul depuis Sémiramis jusqu'à la prise de Troie, il trouve un peu moins de 400 années depuis Cécrops jusqu'à cette époque, à peu de choses près, 800 années de Sémiramis : « Ἀπὸ δὲ Κέκροπος ἐπὶ τὴν Ἰλίου ἄλωσιν, μικροῦ δέοντα ἔτη Υ. » Et comme, pour lui, Moïse est le contemporain de Cécrops, il en conclut que Moïse a 400 ans de moins que Sémiramis, et 400 ans de plus que la prise de Troie. En transportant ces données dans le comput de Tatiens, nous aurons d'Inachus à Troie 400 ans, mais du même à Sémiramis seulement 150 ans ; cette princesse n'aurait donc précédé Troie que de 550 ans : « Διότι, εἰ κατ' Ἰναχον πέφηνεν ὁ Μωϋσῆς γεγονός, πρᾶσιτύτρός ἐστι τῶν Ἰλιακῶν ἔτισι τετρακοσίοις. »

Cette première difficulté est fort augmentée par l'intervention de Clément d'Alexandrie, aussi bien dans son texte, l. 1 des *Stromates* et p. 379, que dans la citation d'Eusèbe, *Prép. évang.*, l. x, c. 12, p. 497 : « Κατέλαψε τὴν Ἀούαριν Ἀμωσις, κατὰ τὸν ἀργεῖον γενόμενος Ἰναχον, ὡς ἐν τοῖς χρόνοις ἀνεγράφει ὁ μενδῆσιος Πτολεμαῖος. . . Κατ' Ἀμωσιν, φησί, τὸν Αἰ-

πόττω βασιλεία, Μωσείως ήγουμένου, γεγενήσθαι Ἰουδαίοις τῆς ἐξ Αἰγύπτου πορείαν, ἐξ ἧν συνῶπται κατὰ Ἰναχον ήγχαμέναι τὸν Μωσαίαν. Πυλακίτερα ἢ τῶν Ἑλληνικῶν τὰ Ἀργολικὰ (τὰ ἀπὸ Ἰνάχου λέγω) ὡς Διονύσιος ἔ΄ Ἄλικαρ; νασπὸς ἐν τοῖς χρόνοις διδάσκει. Τούτων δὲ τεσσαρῆκοντα μὲν γενεαὶ νεώτερα τὰ Ἄττικὰ, τὰ ἀπὸ Κέκροπος τοῦ διφυοῦς δὴ καὶ αὐτάχθουας, ὡς φησὶ κατὰ λέξιν ὁ Τατιανός. »

« Amosis démantela Abaris. Cet Amosis vécut en même temps qu'Isaac, à ce qu'a écrit Ptolémée de Mendès dans son livre *Des Temps*. « Sous Amosis, dit-il, roi d'Égypte, eut lieu la sortie d'Égypte des Juifs « sous la conduite de Moïse, d'où l'on doit conclure que Moïse a fleuri « sous Inachus. Le royaume d'Argos est plus ancien que celui des Hé- « llènes (j'entends celui fondé par Inachus), comme nous l'enseigne De- « mys d'Halicarnasse dans son livre *Des Temps*. Le royaume d'Athènes, « fondé par Cécrops, fut de quarante générations postérieur à celui-ci : ce- « lui qui eut pour fondateur Cécrops Διφυῆς et Autochthon, à ce que dit « en propres termes Tatien. »

Il y a, dans cette prétendue citation de Tatien, beaucoup de choses qui ne sont pas de lui. Nous possédons son discours contre les Grecs et nous savons ce qui lui appartient, qui se borne aux premiers : « Κατέσκαψε τῆς Ἀθαρῖν Ἄμωσις κατὰ τὸν Ἰναχον γενόμενος, ὅς ἐν τοῖς χρόνοις ἀνέγραψεν ὁ Μενδήσιος Πτολεμαῖος. » Amosis fut contemporain d'Inachus, suivant Ptolémée de Mendès. Il avait dit également, auparavant, ce qu'on lit ensuite : « Κεν' Ἄμωσιω Ἄιγύπτου βασιλεία γεγενήσθαι Ἰουδαίοις φησὶ (Ptolémée) τῆς ἐξ Αἰγύπτου πορείαν εἰς ἄπερ ἤθελον χωρεῖν, Μωσείως ήγουμένου. » Ptolémée déclare que c'est sous Amosis que les Juifs, sous la conduite de Moïse, quittèrent l'Égypte; mais tout le reste de la citation, emprunté à Denys d'Halicarnasse, est étranger à Tatien. Clément aime ces divagations, qu'on reproche aux érudits qui vont de proche en proche ou de loin en loin, comme un vaisseau en dérive, par l'habitude de réunir les choses qui se ressemblent; néanmoins, on pourrait croire que cette addition n'est pas de Clément, qui ne pouvait attribuer à Tatien ce que Tatien n'a pas dit. Au reste, soit Clément ou son pseudonyme, il ne s'en tient pas là, et continue avec la même invraisemblance à rapprocher des fondations d'états : « Ἐννίς δὲ τὰ Ἀρχαδικὰ (sous-entendu γενεαίς, qui se reporte bien plus haut) τὰ ἀπὸ Παλασγοῦ· λέγεται δὲ καὶ ὁτὸς ἐσθόχθων. » « Le royaume d'Arcadie est de « neuf générations postérieur à Inachus (je veux parler de celui fondé « par Pélage, qui, lui-même, passait pour Autochthon. » « Τούτων δὲ

ἄλλα πεντήκοντα θυσίαν νεώτερα τὰ Φθιωτικὰ, τὰ ἀπὸ Δευκαλίωνος, » Cette absurdité que n'a pas pu dire Clément aussi est-ce une erreur du copiste. Eusèbe, dans la citation de ce passage, n'offre plus le πεντήκοντα formé d'un γ' transformé en chiffre, Vpici comme il s'exprime : « Τούτων δ' ἄλλων θυσίαν νεώτερα, » Cette leçon est elle-même incorrecte; il faut lire avec les manuscrits 467 et 468 : « Τούτων (Ἀρκαδικῶν) δὲ ἄλλαι θυσίαι νεώτερα τὰ Φθιωτικὰ, » Le royaume de Phthiotie, fondé par Deucalion, est plus « nouveau de deux autres générations que celui d'Arcadie. » Ce même chiffre malencontreux est encore placé pour ἐπεὶ, p. 401, où Clément nous donne la distance d'Inachus à Deucalion : « Ἀπὸ δὲ Μωυσέως στρατηγίας καὶ Ἰνάχου ἐπὶ τὸν Δευκαλίωνα κατακλισμών (τὴν δευτέραν λέγω ἐπομβρίαν) καὶ ἐπὶ τὸν Φαέθωντος ἐμπρησμών, ἃ δὲ συμβαίνει κατὰ Κρότωνον, γενεαί τε εσσαράκοντα, ἀριθμοῦνται. ) Il est bien certain qu'il n'y a entre eux que sept générations ou successions de rois, puisque Cratonus a succédé à Triopas ou Ὀκτώ tout au plus. » Il est évident que le τσσαράκοντα relatif à l'Aitique attend une correction analogue, Genianus Heronius a tenté d'y substituer τέσσαρα, supposant Triopas quatrième successeur d'Inachus; c'est une erreur corrigée par une autre : il faut ἐπεὶ. Ce qui confirme, au reste, que Clément n'a pas pu écrire ce que nous lisons : πεντήκοντα; c'est que, continuant de citer Tatien, il dit plus bas ce qui est dans cet auteur, et qui précède : « Εἰς δὲ τὸν χρόνον τῶν Τροικῶν ἐπὶ Ἰνάχου γενεαὶ μὲν εἰκοσι ἡμιχίλιους διαριθμοῦνται. » Si l'on compte vingt générations ou vingt-et-une depuis Inachus jusqu'à la prise de Troie, on ne saurait en admettre quarante du même Inachus à Cécrops, qui est de onze générations plus ancien que Troie; nous écarterons donc l'épisode clémentin, qui ne peut influer en rien dans la décision, puisqu'il est né d'une erreur. Cherchons à nous fixer, non pas relativement aux 400 ans dont Moÿse a précédé la prise de Troie; il y a unanimité à cet égard; mais 1° sur le temps qui s'est écoulé de Sémiramis à Moÿse; 2° sur le roi d'Argos, qui régnait alors.

Les 400 ans, au moins, entre Sémiramis et Moÿse résultent de plus d'une autorité. Je dois prévenir avant tout que la Sémiramis dont je parle est celle de Ctésias, qu'on est convenu de faire régner au temps d'Abraham; j'écarte celle d'Hérodote, l. 1, 184; de Philon Herennius (voir Étienne de Byzance au mot Βαβυλών); de Porphyre, dans la Συνοπτικὴ τῶν χριστιανῶν, citée deux fois par Eusèbe dans sa *Prép. évang.*, p. 52 et 485: c'est de la fameuse Sémiramis, épouse de Ninna, vraie ou fabuleuse, qu'il

est ici question ; je dis que cette Sémiramis a au moins 400 ans de plus que Moïse ; la première autorité que j'invoque est l'Écriture sainte : on lit dans l'Exode, XII, 40, que la durée du séjour des Hébreux en Égypte et en Chanaan, eux et leurs pères, fut de 430 années : « Ἡ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἣν κατώκησαν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῆ Χαναάν, αὐτοὶ τε καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν ἔτη τετρακόσια τριάκοντα. » Ce texte semble contredit par saint Paul dans l'Épître aux Galates, III, v. 16 et 17 : « Διαθήκην προκεκυρωμένην (προκεκηρυγμένην) ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἡ μετὰ ἔτη τετρακόσια καὶ τριάκοντα γενοῦς νόμος οὐκ ἄκυροί· » La loi proclamée sur le mont Sinaï n'a pas révoqué le pacte fait par Dieu 430 ans auparavant ; » on voit par là que l'apôtre entend 430 ans depuis la vocation d'Abraham jusqu'à la promulgation de la loi ; on n'a pas trouvé d'autre expédient, pour concilier l'apôtre avec l'Exode, que de donner à ces mots, ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῆ Χαναάν, αὐτοὶ τε καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν, une extension qui comprendra Abraham depuis sa vocation ; Eusèbe l'a ainsi entendu p. 484 : « En remontant de Moïse à la première année de la vie d'Abraham, dit-il, vous trouverez 505 ans ; savoir : 75 avant, et 430 après sa vocation. »

Passons à une autre preuve. Africanus, dans le fragment qu'en donne Eusèbe, p. 487 de la *Prép.*, pose les bases de sa chronologie moitié grecque moitié hébraïque ; il cherche une époque avouée commune aux deux peuples, et trouve que la première année du règne de Cyrus, étant la dernière des 70 de captivité des Juifs, et la première de la 55<sup>e</sup> olympiade, réunit ces conditions « En suivant cette marche, ajoute-t-il, nous mettrons les histoires suivantes dans leur place respective : « Τούτοις ἐπιμενοὶ, καὶ τὰς λοιπὰς ἱστορίας κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀλλήλαις ἐφαρμόσομεν. » Quant à celles qui ont précédé, nous fiant à la chronologie attique, qui prend son point de départ d'Ogygès, sous lequel eut lieu le premier grand déluge dans l'Attique, contemporain de Phoronée, à ce que dit Acusilas, qui suppose jusqu'à la première olympiade, époque depuis laquelle les Grecs comptèrent le temps avec certitude, un laps de 1,020 années, nous montrerons que cela est en parfaite harmonie, tant avec ce qui a été dit précédemment qu'avec ce qui va suivre. » Ceci est en contradiction manifeste avec Varron, cité par Censorin : « De die natali : A priore cataclysmo quem Ogygium dicunt ad Inachi<sup>o</sup> regnum anni circiter quadringenti. » Il en sera fait mention plus bas. Or, si l'on peut compter sur l'exactitude de ce calcul, qu'Ogygès ait vécu sous Phoronée, que depuis lui jusqu'à la première olympiade il se soit écoulé 1,020 ans, que la pris

de Troie précède cette dernière époque de 408, il nous restera 612, à quoi ajoutant le règne entier d'Inachus, 56 ans, une partie de celui de Phoronée, 10 ans si l'on veut, nous aurons 678 ans; nous arriverons à une conclusion à peu près pareille en prenant un à un les règnes des rois d'Argos fournis par les canons de Castor et d'Eusèbe dans sa *Chronique*; Castor donne 674, Eusèbe 3 ans de moins; Syncelle, que nous aurons bientôt à combattre, donne, p. 124, un résumé des rois d'Argos et de la durée de leur règne, qu'il renouvelle ensuite partiellement dans le cours de sa *Chronographie*, qui porte bien plus haut le chiffre total de ces règnes réunis. « Depuis Inachus, dit-il, L. L., jusqu'au 9<sup>e</sup> roi de la même race, Sthénélas 413 ans. » Ἀπὸ τοῦ πρώτου Ἰνάχου ἕως τοῦ Θ, Σθενέλου ἑπτῶν υτγ. » Les cinq Danaïdes qui les suivent, y compris Danaüs, lui fournissent 162 ans; en tout, dit-il, depuis Inachus jusqu'à Acrisius, le cinquième des Danaïdes, 575. « Ὁμοῦ ἔτη φοε ἀπὸ Ἰνάχου ἐπὶ Ἀκρίσιον πέμπτον ἀπὸ Δαναοῦ. » Viennent à la fin les Pélopidès. Pélops, qui donna son nom au Péloponèse, régna 56 ans : « Πῶσφ ἀφ' οὔ και ἡ χώρα Πελοπόννησος..., βασιλεύει δὲ ἔτη Ν ς. » Après Pélops, Atreé et Thyeste 65 ans : « Μετὰ Πέλοπα, Ἀτρεὺς και Θυέστης ἔτη ξε. » Après quoi, Agamemnon. Jusqu'à la prise de Troie 18 ans. Addition : 575 + 56 + 65 + 18 = 714. Nous aurons, plus tard, occasion de rappeler ce chiffre pour opposer Syncelle à lui-même.

Tous ces calculs différents amenant un résultat à peu près pareil, nous pouvons établir avec certitude que, si Moïse n'a précédé la prise de Troie que de 400 ans, il ne saurait être contemporain d'Inachus; et que Ptolémée de Mendès, sur la seule garantie duquel repose cette assertion, qu'Amosis et Inachus vivaient dans le même siècle, très-savant, si l'on veut, dans la chronologie égyptienne, pouvait être fort peu versé dans celle de la Grèce.

Voyons maintenant si l'âge de Cécrops convient mieux à l'époque cherchée de 400 ans avant la guerre de Troie.

« Depuis Ogygès jusqu'à Cécrops, dit Africanus dans Eusèbe, *Prép. év.*, l. x. c. 20, p. 490, l'Attique resta sans roi, à cause de la dévastation causée par le déluge, pendant 189 ans. » « Μετὰ Ὠργυγον, διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ κατακλυσμοῦ πολλὴν φθορὰν, ἀβασίλευτος ἔμεινεν ἡ νῦν Ἀττικὴ μέχρι Κέκροπος ἔτη ρ π θ. » Reprenant le calcul du même Africanus, de 1,020 depuis Ogygès jusqu'à la première olympiade, nous en retrancherons d'abord 408 années qui se sont passées depuis la prise de Troie jusqu'à ladite olympiade, et 189 de l'anarchie en Attique, 597 = à soustraire de

1,020 = 423. Cette supputation d'Africanus lui est également attribuée par Syncelle, p. 148. Le canon des onze rois d'Athènes, depuis Cécrops à Menesthée, qui est exactement le même dans Eusèbe et dans Syncelle, nous donne un chiffre un peu au-dessous de 400, à peu près comme le précédent était au-dessus :

Cécrops	50 ans
Croatus	9
Amphictyon	10
Érichthonion	50
Pandion	40
Érechthée	50
Cécrops II	40
Pandion II	25
Égée	48
Thésée	30
Ménesthée	33
	585

Il ne reste plus à examiner que l'opinion de ceux qui ont agrandi l'espace qui sépare Moïse de la prise de Troie, c'est-à-dire qui ont supposé qu'il y avait plus de 400 ans de l'un à l'autre.\*

Syncelle, p. 148, semble jeter des doutes sur la date d'Inachus, dans l'opinion de Clément, Tatién et Africanus, et des historiens grecs, en reculant jusqu'au déluge d'Ogygès la fuite des Juifs en Égypte. Διαφορικῶς ιστορεῖται, τῶν μὲν ἐπὶ Φωρώνειος, τῶν δὲ ἐπὶ Ἀπίδος, λεγόντων. Ὁμοίως καὶ ἡ ἀπ' Αἰγύπτου πορεία τοῖς Ἑλλήνων ιστορικοῖς διαφορικῶς ὁπῶ φέρεται κατὰ τοὺς αὐτοῦ (Ὀγύγου) χρόνους, τῶν ἐπὶ Ὀγύγου κατακλισμῶν. Συμφωνοῦσι δὲ τούτοις ἐν τούτῳ καὶ Ἰωσήππος καὶ Ἰούδας, Ἰουδαῖοι ιστορικοὶ, καὶ τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου Κλήμης ὁ Στροματεὺς καὶ Τατιανὸς καὶ Ἀφρικανός. » sont-ils unanimes dans le synchronisme d'Inachus ou dans l'intervalle de 400 ans? Quest-ce que cela veut dire? Je ne le saisis pas bien. Serait-ce que les partisans du synchronisme d'Inachus, qu'il nous a fait connaître pour les mêmes qu'il nomme ici, auraient exprimé une opinion double et incertaine? Je n'en crois rien, et cela est peu vraisemblable. Tatién dit positivement que Moïse a 400 ans de plus que la prise de Troie. « Apud Euseb., *Prép. évang.*, l. x, c. 11, p. 494 : Ὁ Μωσῆς πρεσβύτερός ἐστι τῶν Δια-

πῶν ἔτι τετρακόσιοι. » Clément le répète; l. 1 des *Stromates*, p. 379 : « Ἐτι, ὅς ἔτος αἰεὶν, τετρακόσια καὶ πρόσω. » Et si Inachus ne présente pas un nombre aussi court, Ogygès, qui vécut sous son successeur Phoronée, en restera enedre fort éloigné : cela ne ferait qu'une différence de 56 ans. C'est Syncelle seul qui, dans son opinion, déclare que Moÿse est venu sur la terre 592 ans avant la prise de Troie. Voici son passage ; p. 170, D : « Ἀπὸ Μωυσῆος γενέσεως ἦτις ἦν κατὰ τὸ μζ' ἔτος Ἰνάχου, τοῦ πρώτου βασιλέως Ἀργείων, κόσμου τε κατὰ τὸ γψλ η' ἔτη συνάγεται φησὶ ἐπὶ τῆν εἰς Τροίαν ἀλωσιν, εἰ καὶ Εὐσεβίου οὐ δοκεῖ διαμαρτυροῦντι σις', ἔτη καταλείπει. »

« Depuis la naissance de Moÿse, qui eut lieu la quarante-sixième année d'Inachus, premier roi d'Argos, du monde, 3,738, on compte, jusqu'à la chute de Troie, 592 : encore que cela ne convienne pas à Eusèbe, qui fait erreur, par omission, de 216 ans. »

L'époque de Moÿse pour nous n'est pas celle de sa naissance, mais celle du départ des Hébreux de l'Égypte, que nous avons reconnu être de 480 ans plus récente que la vocation d'Abraham (Exode 12-40 ; saint Paul aux Galates, 3, 17). Moÿse alors avait 80 ans, que nous devons retrancher du chiffre 592 : nous en retrancherons également 48 ans, déjà écoulés du règne d'Inachus ; l'âge de Moÿse, suivant Syncelle, sera de 476 ans avant la chute de Troie ; ajoutant à ce chiffre celui de 216, dont il prétend qu'Eusèbe est en défaut, cela donne, en effet, 692, pour l'âge d'Inachus, relativement à Troie : c'est bien à peu près ce dont Inachus a précédé la ruine de cette ville. Mais, alors, l'erreur n'est pas du côté d'Eusèbe, elle est toute à Syncelle. D'ailleurs, il ne faut pour le réfuter que lui opposer son tableau de la durée des règnes des rois d'Argos depuis Inachus jusqu'à Agamemnon, qui donne une somme de 714 ans ; comme nous l'avons déjà fait connaître. Comment peut-il faire concorder 476 ans avec 714 pour une durée de temps égale ? Ne serait-ce pas à lui, à ce qu'il me semble, qu'on pourrait appliquer l'expression injurieuse dont il se sert en parlant d'Eusèbe, toujours à cause de l'âge de Moÿse, p. 153 : « Τῷ ΜΕ ἔτι Κέκροπος τοῦ Διφουῆς πρώτου βασιλέως Ἀθηναίων τῆς ἐξ Αἰγύπτου πορείαν τοῦ Ἰσραὴλ διὰ Μωυσῆος, φησὶν ὁ Πάμφιλος εἰ μὲ βόντητος Εὐσεβίου γενέσθαι, ὅπερ κατὰ μὲν τὸν ἐκεῖνου παραλογισμὸν, τῶν ἐξ Ἀδάμ ἔτων ἦν γ' ὅτι κ' εἰς τὸ Ἄωδ. »

« La quarante-cinquième année du règne de Cécrops Διφουῆς, premier roi d'Athènes, est celle où cet idiot d'Eusèbe Pamphile place la sortie d'Israël de l'Égypte sous la conduite de Moÿse : ce qui, suivant son anachronisme, correspond à l'année d'Adam 3,989, d'Aod. 22. »

Si quelque chose peut donner idée de l'*ἄμφορονησία* (*stupor*) de Syncelle, c'est la remarque qu'il fait, p. 125, sur l'origine du royaume d'Argos comparée au royaume d'Assyrie :

« Il me paraît qu'Africanus a eu tort de dire, dans le troisième livre de ses *Historiques*, que l'établissement du royaume d'Argos a eu lieu la deux centième année du royaume d'Assyrie sous Arius, cinquième roi des Assyriens; car, d'après ce calcul, Moïse serait né avant la fin de la vie d'Abraham, puisque tous les auteurs sont d'accord que la première année d'Abraham correspond à la quarante-quatrième année de Ninus, second roi de Ninive après Bélus; or, Bélus régna 55 ans, Ninus alors 44, = 99. Abraham avait donc 101 ans à l'époque d'Inachus, en sorte que Moïse serait né lorsqu'Abraham avait 101 ans, s'il est, comme on en convient, contemporain d'Inachus : ce qui est impossible. »

Cette réflexion suffisait pour renverser la doctrine de ceux qui placent Moïse sous Inachus. Nous savons, par l'Écriture, que la sortie d'Égypte (*ἔξοδος*) a eu lieu 505 ans après la naissance d'Abraham; Moïse ayant alors 80 ans. Pour que l'Exode ait eu lieu sous Inachus, il faudrait qu'il eût commencé à régner 505 après la naissance d'Abraham, ce qui le reporterait, 505 + 44 de Ninus, + 65 de Bélus, à 614 de la fondation du royaume d'Assyrie : ce qui le mettrait en regard du dix-septième roi d'Assyrie. Or, comment placerait-on avant la chute de Troie, point fixe, les vingt rois d'Argos et les onze rois d'Athènes, à partir du septième d'Argos, Triopas. Africanus a dû mettre Inachus dans le rang qu'il occupe, au risque d'être en contradiction avec lui-même, en mettant Moïse sous Inachus; tout comme Syncelle a compté 714 ans d'Inachus à la prise de Troie, en soutenant que ce prince est contemporain de Moïse et de la sortie d'Égypte, qui, dit-il, n'a eu lieu que 400 ans avant Troie. Au reste, pour terminer cette discussion; j'appellerai à mon aide le calcul des temps d'Ératosthène adopté par Varron. Il s'écarte beaucoup de ceux que nous avons cités, mais non pas dans la question qui nous intéresse : nous en devons la connaissance à Censorin, *De Die natali*, c. 21. Le texte en est très-altéré; il présente une lacune importante, qui a été, à mon avis, parfaitement discutée et suppléée par Boivin l'aîné, t. II des *Mémoires de l'Académie*, p. 385 : « Varro tria discrimina temporum esse tradit, primum ab hominum principio ad cataclysmum priorem, quod propter ignorantiam vocatur *ἀδηλον*; secundum a cataclysmo ad Olympiadem primam, quod quia in eo multa fabulosa referuntur, *μυθικόν* »

nominatur; tertium a prima olympiade ad nos, quod dicitur ιστορικόν. Primum tempus sive habuit initium sive semper fuit, certe quot annorum sit, non potest comprehendi; secundum non plane quidem scitur, sed tamen ad mille circiter annos et sexcentos esse creditur. » Ératosthène ou Varron donne donc 1,600 ans de durée depuis le déluge d'Ogygès jusqu'à la première olympiade : c'est 580 ans de plus qu'Africanus; mais cette énorme différence tient à ce qu'il fait précéder Inachus par le déluge d'Ogygès de 400 ans : « A priore scilicet cataclysmo quem Ogygium dicunt ad Inachi regnum anni circiter quadringenti. » Voici donc Inachus de 1,200 ans plus vieux que la première olympiade; c'est une différence en plus de 100 ans sur le calcul d'Eusèbe, qui donne 700 ans d'Inachus à Troie, et 408 de Troie à la première olympiade; car c'est de la dernière époque (Troie) et non d'Inachus qu'on doit admettre les 408 ans, comme l'a très-bien prouvé Boivin : « Hinc ad olympiadem primam plus quadringenti. » Ce calcul, de 408 ans de la prise de Troie à la première olympiade se retrouve partout : « Ὡς αἱ πᾶρ' Ἑλλῆσι τῶν χρόνων ἀναγραφῆαι παρέχουσι. » Le même Ératosthène, cité par Clément d'Alexandrie, *Stromat.* 1, p. 402, nous en donne le détail. De Troie au retour des Héraclides dans le Péloponèse 80; de là aux colonisations ioniennes 60 ans; de celles-ci à Lycurgue, tuteur du jeune roi de Sparte, 159 ans; de là à la première olympiade 108 :  $80 + 60 + 159 + 108 = 407$ ; 407 retirés de 1,200, reste, entre Inachus et la prise de Troie, 793. La grande différence entre Ératosthène et les autres tient à ce qu'il place le déluge d'Ogygès avant Inachus; les autres font l'inverse (quant aux temps postérieurs, ils sont à peu près les mêmes dans tous les systèmes), et son exagération de 100 années ou environ, pour l'âge d'Inachus, ne fait que le séparer nécessairement encore plus de Moïse, dont l'époque, appuyée sur la sainte Écriture, est bien certaine. Voir St-Augustin *De civ. Dei*, l. 18, c. 8.

## LIVRE XI.

(1) Diogène Laërce, *In*, l. III, seg. 56 : Φιλοσοφίας ὁ λόγος πρότερον ἦν μονοειδής, ὁ φυσικὸς· δεύτερον δὲ Σωκράτης προσέθηκε τὸν ἠθικόν· τρίτον δὲ Πλάτων τὸν διαλεκτικὸν καὶ ἐπιλεσιούργησε τὴν φιλοσοφίαν. « La première philosophie n'embrassait qu'un genre, la physique; Socrate y

ajouta un second genre, la morale; Platon la compléta par l'adjonction du troisième, la dialectique. V. Aurel. Augustinus, *De C. Dei*, VIII, c. 4.

« Socrates in activa (philosophia) excelluisse memoratur, Pythagoras vero magis contemplativæ, quibus potuit intelligentiæ viribus, instituisse. Proinde Plato utrumque, jungendo, philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit: unam moralem, quæ maxime in actione versatur; alteram naturalem, quæ contemplationi deputata est; tertiam rationalem, qua verum disternitur a falso. » — Plutarque, *Contradict. stoïc.*, t. XII, p. 342, de Hutten: « Chrysippe pense que les jeunes gens doivent d'abord s'appliquer à la logique, secondement à la morale, en troisième lieu à la physique, enfin s'occuper des Dieux en dernier lieu. » Comme il a répété une quantité de fois cette assertion, il me suffira de citer ses paroles tirées du 14<sup>e</sup> livre des *Vies* (Περὶ βίων).

« Πρῶτον μὲν ὄν δοκῆ μοι κατὰ τὰ ὀρθῶς ἐπὶ τῶν ἀρχαίων εἰρηκμένα τρία γίνη τῶν τοῦ φιλοσόφου θεωρημάτων εἶναι: τὰ μὲν λογικά, τὰ δὲ ἠθικά, τὰ δὲ φυσικά: εἶτα τούτων δεῖν τάττεσθαι πρῶτα μὲν τὰ λογικά, δεύτερα δὲ τὰ ἠθικά, τρίτα δὲ τὰ φυσικά: τῶν δὲ φυσικῶν ἰσχυατος εἶναι ὁ περὶ θεῶν λόγος. »

(§ et 5) Cet Atticus paraît être le père d'Hérode Atticus, dont Suidas dans la biographie de ce dernier dit: « Ἡρῆς τῆς Ἀσίας ὁ πατὴρ αὐτοῦ Ἄττικος, καὶ τοῖς διευπάτοις συγκατελέχθη. » « Son père fut préteur en Asie et inscrit parmi les deux fois consul. » Il paraît que le nom d'Atticus passa du père au fils par un usage assez commun chez les Romains qui ne sentaient pas, comme les Grecs, le besoin de distinguer les homonymes par les noms des pères joints à celui des fils; attendu que chez eux les noms de famille (*gentilia nomina*) étaient héréditaires comme chez nous: il en était autrement chez les Grecs: ainsi les Romains nomment Apollonius Molon pour fils de Molon (V. l. IX, c. 19); Plistonices (Aulugelle, *Noct. attic.*, VI, 8), pour fils de Plistonices; Herodes Atticus (*ibid.*, I, 2).

Atticus avait dû à la fortune et au désintéressement de l'empereur Nerva une richesse inespérée, par la trouvaille d'un trésor auquel l'empereur refusa de participer. Au premier avis qu'il en reçut, l'empereur lui répondit d'user de ce qu'il avait trouvé. Atticus étant revenu à la charge en lui annonçant que la somme trouvée était trop considérable pour ses besoins et ses habitudes. Eh bien! abusez-en, répliqua l'empereur. Il fit, ainsi que son fils, un très-noble usage de cette opulence et se joignit

l'un et l'autre d'une grande réputation comme écrivains. Voir Philostrate dans ses *Biographies des sophistes* à l'article d'Hérode. Aulugelle, *Loco laudato*.

On a disputé chronologiquement si l'Atticus Platonicien ici cité, aussi bien que par Théodoret, *Thérapeutique*, l. vi et xii, était bien le même que le père d'Hérode : les preuves contraires qu'on en a données ne m'ont pas paru convaincantes, et la question, en elle-même, m'a semblé de trop peu d'intérêt pour y consacrer beaucoup de temps.

(4) Jonsius, dans son livre des *Ecrivains de l'histoire de la philosophie*, iv, 8, p. 250, propose de remplacer περι φυσιολογίας παρ περι φιλοσοφίας. Il s'appuie en cela sur l'autorité de Suidas : Ἀριστοκλῆς Μεσσηνίας τῆς Ἰταλίας, φιλόσοφος περιπατητικός· συνέταξε δὲ περι φιλοσοφίας βιβλία δέκα· καταλέγει δὲ ἐν τούτοις πάντας φιλοσόφους καὶ δόξας αὐτῶν. « Aristoclès de Messine en Italie (en Sicile), philosophe péripatéticien, a composé des livres de la philosophie, dans lesquels il passe en revue tous les philosophes et leurs doctrines. Πότερον σπουδαιότερος Ὅμηρος ἢ Πλάτων; « Qui est plus vertueux d'Homère ou de Platon? » Ἐγραψε δὲ τέχνας ῥητορικάς : « Il a écrit aussi des livres de rhétorique; » Ἐπὶ Σαραπίδος : « Sur Sarapis; » Ἠθικά βιβλία ἐννέα : « Neuf livres de morale. » On trouvera dans la suite des fragments considérables de son livre sur la philosophie; il est cité par Théodoret, dans *La Thérapeutique : Sermons*, viii, p. 116, éd. de Sylburge et Sermones, xi, p. 173.

(5) Σωκράτης, αὐτὸ δὲ τὸ λεγόμενον, ἐγένετο κῦρ ἐπὶ πυρὶ· καθέπερ αὐτὸς ἐφη Πλάτων; le proverbe ici indiqué se lit en effet dans Platon, l. ii, *Des lois*; p. 591 B, de Lamarius, mais ce n'est point pour accuser son maître qu'il en fait usage, c'est pour interdire l'usage du vin aux jeunes gens. Διδάσκοντες ὡς αὐὸ χρηὶ κῦρ ἐπὶ κῦρ ὀχρεύειν εἰς τα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν; Plutarque en a fait usage dans les *Précipites conjugaux*, t. vii, de Hutten, p. 424 : Ἴνα μὴν κῦρ ἐπὶ κῦρ γίνηται; dans les préceptes d'Hygiène, *ibidem*, p. 375 : Ἴνα αἶν μὴ κῦρ ἐπὶ πυρὶ (ὡς φασι) πλησιμονὴ ἐπὶ πλησιμονῇ καὶ ἀκρατος ἐπὶ ἀκράτῳ γινήται.

Ce dernier exemple confirme la leçon d'Aristoclès citée par Eusèbe contre la leçon de Platon et la première de Plutarque. Je ne doute pas que le datif ne soit préférable dans cette syntaxe.

Quant à l'application que fait Aristoclès à Socrate de ce proverbe, c'est

au Socrate de Platon et non à celui de Xénophon qu'on peut l'adresser : le premier, en effet, ne cherche qu'à envelopper ses contradicteurs dans les incertitudes d'une dialectique souvent fatigante, et si le charme du style ne soutenait l'attention, on déposerait le livre, qui, souvent, n'a d'autre but que de détruire une opinion sans la remplacer : il s'en suit que je ne comprends pas comment Platon peut attribuer à Socrate, s'il l'a fait, un tort qui revient suivant toutes les apparences à Platon lui-même; car le passage du deuxième livre *Des lois* ne s'applique en aucune façon à Socrate.

(6) Voir Diogène Laërce, l. III, seg. 117, où il définit les doctrines stoïciennes qui sont émanées du Cynisme : « Φασι καὶ ἀπαθῆ εἶναι τὸν σοφὸν διὰ τὸ ἀνέμππτωτον εἶναι . . . . . , ἀτυφον εἶναι τὸν σοφόν, ἴσως γὰρ ἔχειν πρὸς τε τὸ ἔνδοξον καὶ τὸ ἄδοξον. »

« Ils disent que le sage doit être insensible parce qu'il est impeccable : « il doit être sans prétention, car pour lui ce qu'on estime et ce qu'on « blâme est au même rang. »

(7) Luzac, *De Digamia Socratis*, p. 244, déclare que c'est Zopyre dont il est parlé au chap. 9 du liv. VI, dans le fragment d'Alexandre d'Aphrodisée. Voir Cicéron, *De Fato*, c. 5, *Tusculan. quæst.*, l. IV, c. 37.

(8) L'Onomatothète. Dans Platon on lit, suivant les anciennes éditions, νομοθέτης, « législateur; » et Vigier approuve cette leçon et en donne pour preuve ce passage du même Cratyle, p. 259 : Ἄρ οὐχὶ ὁ νόμος δοκαῖ σοι εἶναι ὁ παραδιδούς αὐτά (ὀνόματα); « N'appellez-vous pas loi ce qui vous a donné des noms? » Ἔοικε « Cela me semble ainsi. » Νομοθέτου ἄρα ἔργῳ χρήσται ὁ διδασκαλικός, θαν ὀνόματι χρῆται « Le maître d'école se servira donc de l'œuvre du législateur, quand il emploiera le nom. » Δοκαῖ μοι « Cela me semble ainsi. » Νομοθέτης δέ σοι δοκαῖ πᾶς ἂν εἶναι ἀνὴρ, ἢ ὁ τὴν τέχνην ἔχων « Vous semble-t-il donc que tout homme puisse être législateur ou seulement celui qui a du talent? »

Il est bien évident qu'il faut ici νομοθέτης, Heindorf en a jugé de même dans ses *Notes sur le Cratyle*, p. 20, t. III de son Platon; Gesner sur Quintilien, VIII, 3, 37, est dans le même sentiment. Toutefois cette leçon est contredite par le manuscrit de Gudius, à ce que nous apprend Hein-

dorf, lequel porte *ὀνομασθέντης*; les manuscrits 466, 467 et 468 ont également ici *νομοθέτης*. Dans le passage cité, traduit par *legislator* dans les autres, il a *nominis autor*. Cette difficulté intéressante plus Platon qu'Eusèbe, j'abandonne aux éditeurs du premier la solution de ce problème.

(9) Le mot *διαλεκτικός* tant ici que dans Platon ne me paraît pas exactement rendu par *dialecticien*, c'est plutôt ici l'homme versé dans la connaissance des dialectes.

(10) Léon Allatius, p. 209 de son *Commentaire sur l'hexameron d'Eustathe*, accuse Eusèbe d'avoir donné une fausse signification au nom de Caïn. Nous lisons, en effet, dans les Saintes-Écritures, qu'Eve donna le jour à Caïn, en disant : « Je possède un homme par Dieu. » Ce qui fait dériver ce nom du terme de possession (*Genèse*, c. 4, 1.) Voir les *Commentateurs*.

(11) Philon, *De Gigantibus*, p. 292, de l'édition de Morel : Ἀβράμ γὰρ ἐρμηνευθεὶς πατήρ ἐστι μετέωρος ὄνομα τοῦ τῶ μετέωρα καὶ ἐπουράνια περισκοπούμενου πάντα Νοῦ. . . . . Ὅταν δὲ βελτιωθείς μὲλλῃ μετονομάζεσθαι, γίνεται ἄνθρωπος θεοῦ, κατὰ τὸ χρησθέν αὐτῷ λόγιον· ἐγὼ εἰμι ὁ θεὸς σου K. T. A. . . . . Καλεῖται γὰρ πατήρ ἐκλεκτὸς ἡχοῦς ἐρμηνευθεὶς Ἀβραάμ· ὁ τοῦ σπουδαίου λογισμὸς· ἐξειλεγμένος τε καὶ καθααρμένος, καὶ πατήρ φωνῆς ἧ συνηχοῦμεν. « Abram est interprété *père sublime*, nom qui lui fut donné pour marquer un esprit entièrement livré à la contemplation des météores et des corps célestes. Quand, après avoir été éclairé et rendu meilleur; il dut changer de nom, il devint l'homme de Dieu, suivant l'oracle qui fut rendu : Je suis ton Dieu, etc. . . . . Il fut appelé *père choisi de la voix*, ce qui est l'interprétation d'Abraham, c'est-à-dire, l'entendement d'un homme vertueux et le père du langage par lequel nous nous communiquons entre nous. »

St-Clément d'Alexandrie, *Strom.*, v, p. 648 :

« Tant qu'il ne s'occupait que des mouvements qui s'opèrent dans les cieux et de la philosophie physique, il se nommait Abram, ce qui veut dire *père sublime*; mais depuis, ayant fait pénétrer ses regards dans le ciel, soit qu'il y eût vu, par l'esprit, le Fils, comme quelques auteurs le rapportent; ou simplement un ange plein de gloire; ou que d'une manière

quelconque il eût acquis la notion d'un Dieu supérieur à la créature et supérieur à l'ordre de l'univers ; il a ajouté Δαα à son nom, comme ayant la connaissance du Dieu unique et s'est nommé Abraham ; au lieu de physicien, étant devenu sage et ami de Dieu : ce qu'on traduit par *Père choisi de la voix*, car la parole ou verbe, *proferé*, retentit, et son père est l'esprit, Νόος. »

(12) Philo, *De Abrahamo*, p. 377, de l'édition de Morel : Ὁ αὐλῆσας σπαγιδῆσθαι καλεῖται χαλδαῖωτι γίλωσ· γίλωσ δὲ, οὐκ ὁ κατὰ παιδίαν ἐγγινόμενος Στόματι, παραλαμβάνεται νῦν· ἀλλ' ἢ κατὰ διάνοιαν εὐπέδεια καὶ χαρὰ « Celui qui devait être égorgé se nomme en chaldéen, *Nire*. » Ce *nire* n'est pas celui qui se reproduit sur les lèvres dans la jovialité ; mais c'est la quiétude et la joie qui règne dans l'entendement.

Philo, *De l'Irrognerie*, p. 251 :

Ἰακώβ μὲν οὖν μαθήσεως καὶ προκοπῆς ὄνομα, ἀκοῆς ἐξηρημένων δυνάμεων, Ἰσραὴλ δὲ τελειότητος· θρασιν γὰρ θεοῦ μὴνύει τοῦνομα· τελειότερον δὲ τὸ ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς, ἢ τὸ ὄντως ἰδεῖν ;

« Jacob est le nom de l'instruction et du progrès de l'entendement des facultés développées. Israël est celui de la perfection, car ce nom veut dire la contemplation de Dieu. Eh que peut-il exister de plus parfait dans toutes les vertus, que de contempler l'être par excellence? »

(13) J'ai substitué quatre à deux, τετάρων à δύο ; car évidemment cette pléiase résulte de la réunion des quatre lettres.

(14) Cette épigramme dont l'auteur est inconnu a occupé l'attention de savants du premier ordre. Joseph Scaliger dans son *Commentaire sur la chronique d'Eusèbe*, année 1730, déclare que c'est en l'honneur de Sérapis, divinité égyptienne, qu'elle a été composée, et que l'application qu'Eusèbe en fait ici au grand Jéhova des Hébreux, est fautive. Il s'appuie sur l'autorité d'Hesychius, au mot ἐπταγράμματος· τὸ ὄργιον καὶ σκληρὸν καὶ Σέραπιν.

Henry de Vallois dans ses *Emendationes*, l. 1, c. 2, et dans *Notes sur l'historien Socrate*, l. v, c. 17, dit que Scaliger a eu raison de dire que cette épigramme était consacrée à Sérapis ; mais qu'il n'en a pas compris le sens ; il a compris que le nom de Sérapis consistait en sept lettres, au lieu que le poète a voulu dire toute autre chose, savoir, que c'était dans

la récitation des sept voyelles qu'ils faisaient consister leurs prières d'adoration, en les variant suivant la forme d'une inscription trouvée à Bordeaux et citée par Vinet dans son Commentaire sur Ausoné.

*Démétrius de Phalère.*

Περὶ Ἑρμηνείας, § 7 : Ἐν Αἰγύπτῳ δὲ τοὺς θεοὺς ὁμνοῦσι διὰ τῶν ἐκτὰ φωνηέντων οἱ ἱερεῖς, ἐφεξῆς ἠχοῦντες αὐτά.

« En Egypte, les prêtres célèbrent les louanges des Dieux par les sept voyelles qu'ils répètent à la suite l'une de l'autre. » Voir la note de Gale sur ce passage. »

Jablonski dans les Prolégomènes à son *Pantheoni Ægyptiorum*, p. 56, combat cette opinion. Qu'est-ce que la répétition des sept voyellés pouvait avoir d'agréable aux Dieux ? Il y a, dit-il, là-dessous un mystère qui tient à la religion et un rapport à l'harmonie des planètes qui ont chacune une voyelle pour symbole (V. Porphyre, *Commentaire sur Denys de Thrace*, p. 796, de l'édition de Bekker.) Il ajoute que l'auteur de cette épigramme appartient à l'école des Gnostiques ; il cite à l'appui ces vers de Varron d'Atax dans sa Chorographie, *In fragmentis astronomicis poetarum inter catalecta Scaligeri*, p. 162 :

Vidit et ætherio mundum torquerier axe  
Et septem æternis sonitum dare vocibus orbes.

(15) Comparer avec ceci ce que le même auteur nous a déjà dit l. 2, c. 5.

(16) J'ai cherché à me rendre compte de ce qu'Eusèbe a voulu dire par cette seconde émigration des Juifs en Égypte, par l'effet de la puissance persanne : elle ne peut s'entendre que d'un fait historique assez obscur quoique s'appuyant sur quelques autorités récentes ; je veux dire l'expédition d'Ochus contre les Phéniciens et les Sidoniens révoltés, dans laquelle il semble que les Juifs furent enveloppés ; ce qui occasionna d'abord leur fuite en Égypte, puis, lorsque le même Ochus se fut rendu le maître de la Judée, il transporta une partie des habitants en Hyrcanie le long de la mer Caspienne. Cet événement est rapporté par des auteurs de date récente et tous chrétiens.

Syncelle d'après Africanus, p. 256 : Ὀχὸς Ἀρταξέρξου παῖς εἰς Αἴγυπτον στρατεύων μερικὴν αἰχμαλωσίαν εἶλεν Ἰουδαίων ὄντων μὲν ἐν Ἑρκανίᾳ κατέκρησεν, (lisez κατέκτισε), πρὸς τῇ Κασπίᾳ θαλάσῃ, τοὺς δὲ ἐν Βαβυλῶνι.

Orosius, l. III, 7 : Tunc etiam Ochus qui et Artaxerxes post transactum in Ægypto maximum diuturnum que bellum, plurimos Judæorum in transmigrationem egit, atque in Hyrcania ad Caspium mare habitare præcepit.

Eusèbe, *In chronic. ad annum*, MDCLVIII : Ὀχος Ἀρταξέρξης εἰς Αἴγυπτον στρατιῶν ἀποδασμῶν (*delectum*) εἶλεν Ἰουδαίων οὐκ ἐν Ἑβραϊστί, ἀλλ' ἐν Ἑλληνιστί κατὰ τὴν Κασπίαν θάλασσαν.

S. Jérôme, dans sa traduction latine, avait fait d'Ἀποδασμός une ville : Ochus, Aposdasmo Judæorum capta, in Hyrcaniam accolat translato juxta mare Caspium collocavit. — Scaliger a relevé cette grossière erreur.

Maintenant il s'agit de fixer l'époque où Platon fut en Égypte : cela dut nécessairement précéder la conquête de l'Égypte par Ochus qui eut lieu la deuxième année de la 107<sup>e</sup> olympiade, 349 ans avant J.-C., et Platon mourut à 81 ans, la première année de la 108<sup>e</sup> olympiade, 346 ans avant J.-C. : d'après le récit de Diogène Laërce, c'est après avoir été en Italie (l. III, seg. 6). En effet, il se rendit en Italie auprès des Pythagoriciens Philolaüs et Eurytus ; puis de là en Égypte auprès des prophètes (παρὰ τοὺς προφήτας) c'est-à-dire les prêtres égyptiens. Un grand nombre d'auteurs, Quintilien, Apulée, Clément d'Alexandrie, Valère-Maxime, Cicéron, dans plusieurs endroits, parlent du voyage de Platon en Égypte sans en fixer l'époque. J'en excepte Cicéron qui, dans un passage du livre de sa *République*, cité par Nonius au mot *contendere*, nous apprend que Platon ne fit ce voyage qu'après la mort de Socrate : « Audisse te credo, Platonem, Socrate mortuo, in Ægyptum, discendi causa, post in Italiam contendisse. » Socrate mourut la première année de la 95<sup>e</sup> olympiade, 398 ans avant J.-C. : Platon avait alors 32 ans ; Diogène Laërce le fait partir à 28 ans pour Mégare, Cyrène, l'Italie, enfin l'Égypte : tout cela est assez concordant. Diogène lui donne Euripide pour compagnon de voyage, d'autres y ajoutent Eudoxe de Cnide, géomètre et astronome célèbre.

Eusèbe, ici, d'accord avec la plupart des auteurs chrétiens, fait de Platon un disciple de Moïse : Lactance le contredit, l. IV, *Instit.*, c. 2<sup>e</sup> : « Soleo mirari, inquit, quod cum Pythagoras et postea Plato amore indagandæ veritatis accensi ad Ægyptios et Magos et Persas (bon pour Pythagore les Mages et les Perses, mais non pour Platon) usque penetrassent, ut earum gentium ritus et sacra cognoscerent, (suspiciabantur enim sapientiam in religione versari) ad Judæos tantum non accesserint, penes quos tunc solus erat, et quo facilius ire potuissent. »

Pour rendre probable l'opinion que Platon devait à Moïse ses doc-

trines religieuses, on a supposé qu'une traduction du Pentateuque, antérieure à celle des soixante-dix, avait fourni au fils d'Ariston les lumières qu'il a répandues sur la philosophie. Mais le récit d'Aristée est incontestable, en ce point qu'il n'existait aucune version des livres saints avant le règne des Ptolémées. C'est en vain que Clément d'Alexandrie, *Stromat.* I, p. 410, Origène contre Celse, l. VI, p. 288, éd. de Cambridge, Justin, martyr, Parcenet., « *Passim; Apologia...* », Ambrosius, *Sermone* 18, *In Psalm.* 118, Théodoret, *Thérap.*, l. II, p. 90 et 91 de l'éd. de Sylburge, Josèphe contre Apion, l. II, etc., ont soutenu cette supposition : ils ont été combattus, entre autres, par saint Augustin, *De Civitate Dei*, l. VIII, c. 11.

(17) Origène contre Celse, l. IV, p. 198 de Spencer : « Je sais que Numenius le pythagoricien a infiniment mieux interprété Platon, tout en professant les doctrines de Pythagore, en mettant, dans beaucoup de ses ouvrages, en parallèle les écrits de Moïse et des prophètes, dont le philosophe a détourné les pensées, d'une manière assez évidente. Ainsi, dans le livre intitulé *Epos*, dans les livres sur les nombres, dans ceux sur le lieu et dans le troisième livre Du bien, où il raconte sans le nommer une histoire de Jésus (Josué) d'une manière détournée, a-t-il réussi ou non ? ce n'est pas ici le lieu de l'examiner. »

(18) Ce mot est déjà attribué par Clément à Numénios, mais non plus sous la forme du doute comme ici. Le passage de Clément se lit au l. I des *Stromates*, p. 410 et 411 : il est répété par Eusèbe, l. IX, c. 6, p. 411, l. XI, p. 527. Théodoret, dans sa *Thérapeutique*, *Sermons secundo*, p. 37 de Sylburge, cite le même mot de Numénios. On a dit de Philon le Juif qu'il platonisait, et ceci est plus exact, car il est plagiaire de Platon autant pour les pensées que pour le langage « Ἡ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλονίζει. » Saint Jérôme, *De Viris illustribus* ; Isidore de Pe-luse, l. III, Ép. 84 ; Photius, *In Bibliotheca, Cod.*, c. 15 ; Suidas, *In Vocis Philon.*

(19) « Ποταμῷ γὰρ οὐκ ἴστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ καθ' Ἡράκλειτον. »

Ce proverbe, dû à Héraclite, dit σκοτεινός (l'*obscur*), avait assez de retentissement dans l'antiquité ; Platon, dans le *Cratyle*, p. 265 de Læma-

rius A. : « Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα ρεῖ καὶ οὐδὲν μένει· καὶ ποταμῶ  
 βοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει· ὡς δις εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔν  
 ἔμβατης. »

« Héraclite dit quelque part que toutes choses s'écoulent et que rien ne  
 demeure, et, comparant l'universalité des choses au courant d'un fleuve,  
 il ajoute qu'on ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve. »

Aristote, *Métaphys.*, III, 5, p. 79 de Brandis, in-8° : « Ὁ Κρατύλος  
 Ἡρακλείτῳ ἐπετίμα εἰπόντι, ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβαίνει·  
 αὐτὸς γὰρ φητο οὐδ' ἀπαξ. »

Sénèque, *Epist.* 58 : « Hoc quod ait Heraclitus : in idem flumen bis  
 non descendimus. »

Plutarque y revient plusieurs fois, *Natural. Quæstion. secunda*, p. 3,  
 t. XIII : « Ποταμοῖς γὰρ δις τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἔν ἔμβατης, ὅς φησι Ἡράκλειτος. »

*De Sera numinis vindicta*, p. 62 de l'édition isolée de Wyttenbach :  
 « Λήσομεν εἰς τὸν Ἡρακλείτειον ἅπαντα πράγματα ποταμὸν ἐμβαδόντες, εἰ  
 ἔν ὁ φησι δις ἐμβαίνει. »

Héraclite de Pont, *Allégories homériques*, p. 443, éd. de Gale :

« Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν. »

« Nous descendons et nous ne descendons pas dans le même fleuve. »

Ceci est également emprunté à Héraclite l'obscur.

Voir le c. 20 du quinzième livre de la *Préparation*, p. 821, et Schleier-  
 macher, dans le *Musæum Antiquitatis* de Wolf, p. 356.

(20) Ἐκμαγεῖον. Ce mot, dans le sens d'empreinte, se lit dans Phi-  
 lon le Juif, *De Profugis*, au commencement : « Γεγένηται δὲ κόσμος καὶ  
 πάντως ἐν' αἰτίῳ τινὲς γέγονεν. Ὁ δὲ τοῦ ποιῶντος λόγος αὐτὸς ἐστὶν ἡ  
 σφραγὶς ἢ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται, παρ' ἔν καὶ τέλειον τοῖς γινόμε-  
 νοις ἐξ ἀρχῆς παρακολουθεῖ τὸ εἶδος, ἅτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὸν τέλειον λόγου. »

Dans le traité *De Mundi orificio*, p. 33 de Morel :

« Πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ὀφείλεται θεῷ λόγῳ, τῆς μακαριῆς  
 φύσεως ἐκμαγεῖον, ἢ ἀπόσπασμα, ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. »

Clément d'Alexandrie, *Protrept.*, p. 77 : « Τὰ ἀγάλματα, τὰ ἐνδραϊ-  
 καλα πόρρω τῆς ἀληθείας ἐπίκρηρον ἐκμαγεῖον καταφαίνεται. » *Plato in Ti-  
 μαχο*, cité par Longin, *Traité du Sublime*, § 32, où on lisait Μαγαίρων.  
 τὸν γε μὲν σπλήνα τῶν ἐντὸς ἐκμαγεῖον, ἡπατι οἷον κατόπτρῳ παρακείμενον. »  
 Voir *Plato legum*, 7, 652 et 658 de Lemaire; enfin, Plutarque, *In Sym-  
 posiacorum libro 4° Proæmio* : « Ἄλλ' ἀτέχνως τῷ σώματι παρακίωσαν ψυ-

χὴν αἰσθητός τοῖς ἑαίνου συμμειδῶν κἀθεοὶ καὶ κἀδὸν αὖ εὐνεπινοῦσθαι κἀ-  
 ζεῖν ὡσπερ ἐκμαγεῖον ἢ κἀτοπτρον K. T. A. » où l'on voit ce mot associé  
 à κἀτοπτρον, *miroir*, comme recevant l'image du sujet primitif. Ici il veut  
 dire *réservoir*, comme au l. xv, ch. 44 : « Ὑλὴν οἷον τῆσθην καὶ ἐκμαγεῖον. »  
 Voir la note de Petau sur Thémiste, vingt-unième Discours, p. 501 des  
 notes, dans l'édition de Hardouin; il traduit ce mot dans un sens par *ex-*  
*pressam imaginem*, dans l'autre par *conceptaculum*.

(21) Plutarque a-t-il voulu parler du prisme? Je l'ignore : son texte,  
 très-corrompu, est mieux représenté par Eusèbe.

(22) Herennius, sur la *Métaphysique*, Manuscrit 1885 de la Biblio-  
 thèque royale, feuillet 39, verso, ouvrage qui se trouve dans les anec-  
 dotes du cardinal May, a écrit un passage assez remarquable sur τῶν ἄββη-  
 τρον, qui est traduit à la 247<sup>e</sup> p. du second volume de l'*Essai sur le*  
*polythéisme*, que j'ai publié chez Hachette, in-12, 1840.

(23) Le texte des 70 diffère un peu de ce que nous donne Eusèbe.

Eusèbe : « Ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα »

70 : « Ἐγὼ θεὸς πρῶτος, καὶ εἰς τὰ ἐπερχόμενα ἐγὼ εἶμι. »

(24) Les citations qui suivent sont tirées du livre de la confusion des  
 langues.

(25) Ces citations manquent au livre de Philon, dont Eusèbe déclare  
 les avoir tirées et ne sauraient lui appartenir. V. la note 24.

(26) Il n'existe pas de dialogue de Platon sous le nom d'*Épinoméide*;  
 c'est, évidemment, *Épinomide* qu'a voulu ou qu'a dû écrire Eusèbe,  
 puisque ce passage se lit à la page 702, G de l'édition de Ficin, à la page  
 986, C de H. Étienne, 662 de Bekker : cette faute se retrouve déjà au  
 l. x, c. 4.

(27) J'ai corrigé, dans le texte de Platon, δαήμων au lieu de σὺδαίμων,  
 qui me paraît sans application possible dans cette place.

(28) *Sensible* (αἰσθητόν) est mis ici par opposition à νοητόν, *intellec-*  
*tuel* : c'est à peu près l'équivalent de *matériel*.

Προσβαίνει, dans le sens de soutenir, professer, représenter une doctrine philosophique, est usité par les écrivains philosophes.

Origène contre Celse, l. v, § 20, p. 244 de l'édition de Cambridge : « Οὐ δύναται κρίναι Κέλσος ὅτι οὐ δαί τὸ βούλημα τῶν σοφῶν ἐκείνων ἔδρων νομίζουσιν πρεσβεύεσθαι ὑπὸ τῶν κλειῶν πίστεως μηδὲν ἐκαγγελλόμενοι τῆς πρὸς τὸν Χριστιανῶν λόγον. » « Celse ne doit pas croire que l'opinion des sages de l'antiquité soit défendue par des hommes qui n'annoncent rien de plus que la foi qui repose sur la doctrine des Chrétiens. »

Ammonius, dans son Commentaire sur le livre de l'*Interpretation d'Aristote*, p. 31 de Sabio : « Τοῦτο γὰρ αὐτῶν ἀποφάσκει τῇ φύσει ἐκπρέσβουον οἱ Ἡρακλιῆται. » Aristote nie que les langues soient dues à la nature, seulement dans le sens dans lequel le soutiennent les disciples d'Héraclite. »

(Cette note sans numéro se rapporte à l'avant-dernière ligne du ch. xviii.)

(29) Le proverbe n'est pas textuellement tel que nous le lisons dans Numénius : « Σποδὸς γίνεται ὁ θησαυρός. » Au moins comme le donne Lactien à plusieurs fois *In Philopseude*, III, 32, p. 58 : « Ἄνθρακις ἡμῖν ὁ θησαυρός. » *Navigium*, p. 265 : « Ἄνθρακις σοὶ ὁ θησαυρός ἔσται. » *Le Zeuxide*, I, 840 : « Ἄνθρακις ἡμῖν ὁ θησαυρός ἦσαν. » *In Herm.*, I, 71, p. 813 : « Ἄνθρακις μοι τὸν θησαυρὸν ἀπορήνας. »

(30) Le texte porte, le second et le troisième : ὁ δεύτερος (καὶ τρίτος). Je ne mets pas en doute que καὶ τρίτος ne soit une glose qui vient troubler. En effet, il ne parle dans ce qui suit que d'un seul être. Je ne sais si saint Cyrille d'Alexandrie, huitième livre contre Julien, qui a emprunté au même auteur des citations, a pris celle-ci. Toujours est-il que l'altération du texte serait ancienne sans être moins réelle. Évidemment, un copiste chrétien a voulu faire apparaître la trinité, dont il n'est nullement question dans Numénius, et a écrit καὶ τρίτος, qu'on doit, en tel état de cause, mettre entre parenthèse. Une altération semblable se retrouve plus bas : les éditions portent, d'après le plus grand nombre de Manuscrits, Περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ, au lieu de περὶ θεοῦ, que le Manuscrit 468 nous donne, que Vigier a rétabli dans sa note, et suivi dans sa traduction.

(30 bis) Aurel. Augustinus, *De Civitate Dei*, l. x, 29 :

« Quod initium sancti evangelii, cui nomen est secundum Johannem

quidam Platonicus, sicut a sancto sene Simpliciano, qui postea mediolanensi ecclesie præsedebat episcopus, solebamus audire, aureis literis conscribendum, et per omnes ecclesias in locis eminentissimis proponendum esse dicebat. »

Voir la note de Ruhnkenius sur le *Traité du Sublime* de Longin, Sect. 9, p. 250 de l'édition de Toup.

(31) Ammonius, sur le livre de l'*Interprétation*, d'Aristote, verso de la page 5, édition aldine :

« Παραθετόν ἐξῆς τοῖς βουλομένοις ἀνάγειν ἑαυτοὺς ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων θεωρίαν, καὶ τὰς ἐξηγημένας τούτων, περὶ ὧν ὁ λόγος, αἰτίας σκοπεῖν, ὅτι τριῶν ὄντων ὑπὲρ τὰς φυσικὰς οὐσίας τῶν ἀρχικῶν διακρίσεων, τοῦ τε θεοῦ, καὶ τοῦ νοεροῦ, καὶ πρὸς τούτοις ἐστὶ τοῦ ψυχικοῦ, τὰ μὲν πράγματα θεῶν παράγεσθαί φαμεν, ἀπὸ δὲ τῶν νοερῶν ὑφίστασθαι τὰ νοήματα, καὶ ἀπὸ τῶν ψυχικῶν τῶν κατὰ τὸ λογικὸν χαρακτηριζομένων, καὶ παντὸς σώματος χωριστὴν οὐσίαν ἔχουσῶν ἀποτελεῖσθαι τὰς φωνάς. »

« Nous devons ajouter, en faveur de ceux qui veulent se reporter à l'ontologie et étudier les différences qui séparent les causes des effets ici soumis à notre examen, qu'au-dessus des substances matérielles il existe trois ordres archiques : le divin, l'intellectuel et, en troisième lieu, le principe des âmes. Or, nous dirons que les choses tirent leur origine de la Divinité : les conceptions émanent de l'intellectuel ; et c'est du principe des âmes, caractérisé par le raisonnement et tout-à-fait distinct de la matière des corps, que proviennent les voix articulées. »

(32) Cette doctrine, qui confond la Divinité avec les nombres, est proclamée par tous les organes du pythagorisme :

« Κέλυσθι κύδιμ' ἀριθμὲ πάτερ μακάρων, πάτερ ἀνδρῶν. »

Voir la *Vie de Pythagore* par Jamblique, p. 124 : « Ἐφα τὰν ἀριθμῶν οὐσίαν αἰδίων εἶναι μὲν ἀρχὴν προμαθιστάταν τῷ παντὸς ὠρανῶ καὶ γῆς καὶ τᾶς μεταξὺ φύσιος ἐστὶ δὲ καὶ θεῶν καὶ δαιμόνων διαμονῆς ἔχων. » (Ceci est extrait de l'*Ἱερὸς λόγος*) ἐκ δὲ τούτων φανερόν γέγονεν ὅτι τῷ ἀριθμῶ ὠρισμένην οὐσίαν τῶν θεῶν παρὰ τῶν ὄρκικῶν παρέλαβεν. »

« Il disait que la substance éternelle était contenue dans le nombre ; que c'était le principe le plus capable de nous faire comprendre ce que sont le ciel entier, la terre et les natures intermédiaires : c'est encore la « racine de l'existence permanente des dieux et des démons. — « On

voit par là que Pythagore attribuait au nombre l'existence déterminée des dixes : il avait puisé cette doctrine dans les Orphiques. »

(33) Le Didyme, dont Eusèbe a tiré cet extrait, est, évidemment un historien des sectes de philosophie, dont nous trouvons un fragment analogue sur les stoïciens, l. xv, c. 15, p. 817, sous le nom d'Arius Didymus ; il y a donc lieu de croire que notre Didyme est le même Arius Didymus nommé plus bas. Ce sera encore le Didyme dont parle saint Clément d'Alexandrie dans le premier livre des Stromates sur la philosophie pythagoricienne : « Δίδυμος ἐν τῷ περὶ πυθαγορικῆς φιλοσοφίας ἱστορεῖ. » Voyez *Strom. prima*, p. 366 ; enfin, celui que Stobée, dans les *Eclogæ physicae*, l. II, p. 14 de Heeren, cite sous le chapitre Περὶ αἰρέσεως ; peut-être doit-on lire περὶ αἰρέσεων, c'est-à-dire des sectes de philosophie ; c'est, du moins, l'opinion de tous ceux qui l'ont cité, savoir : Scheffer, *De Naturæ philosophiæ italicæ*, p. 3, et Heeren sur le passage de Stobée, qui n'a point nommé Scheffer premier auteur de cette correction. Suidas, parmi tous les Didymes qu'il fait connaître, en nomme un sous le surnom d'Ἀρειός : « Δίδυμος Ἀρειῶς χρηματίας φιλόσοφος ἀκαδημαϊκός, πιθανῶν καὶ σορμημάτων λύσεις ἐν βιβλίοις β. καὶ ἄλλα πολλά. » Jonsius, *De Scriptoribus hist. philos.*, propose de lire Ἀρειός ; d'après Eusèbe, Kuster repousse cette correction, qui me semble indubitable. Stobée, dans les *Eclogæ physicae*, l. II, p. 14 de Heeren, nomme Didyme, comme nous l'avons vu pour l'auteur d'un fragment sur l'incertitude de nos connaissances. d'après Xénophane, chef de l'école d'Élée ; on doit aussi attribuer à même Didyme, suivant Heeren, un autre fragment contenu dans l'autre recueil, le *Florilegium* de Stobée : c'est celui qui, sous le nom d'Ἐκτομῆ, contient des renseignements sur l'éthique aristotélicienne ; enfin, je le rapproche de l'Arius héracléopolite cité par notre Eusèbe, l. I de la *Prép.*, c. 10, p. 41 : « Ἐπειδὴ ὁ ὀνομασθεὶς παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις μέγιστος Ἱεροπάντης καὶ Ἱερογραμμάτις, ὃν μετέφεραν εἰς Ἀλλὰδα φωνὴν Ἀρειῶς ὁ Ἡρακλεοπολίτης, κατὰ λέξιν. » Voici donc notre Didyme surnommé Arius, mais quel personnage est ce Didymus, et quand a-t-il vécu ? Si l'on doit s'en rapporter à Jonsius, dans le chapitre I du troisième livre des *Historiens de la Philosophie*, Didymus Arius a été contemporain de Varron ; et voici comme il l'établit : *Athènes*, l. XII, 3, cite le σύγγραμμα sur Démétrius de Phalère, composé par Asclépiade ; ὁ Ἀρτεῖος, qu'il traduit par *Arcti magister*, et qu'il suppose être notre Didyme Arius ; or, si ce

Asclépiade a été l'Asclépiade Myrulanus, le grammairien, et que, de plus, il soit maître de Didyme Arius, il serait le contemporain de Varron ; Fabricius, au contraire, cité par M. Heeren, sur Slobée, t. L., le déclare contemporain de Néron, par des raisons approuvées par M. Heeren, et que je n'ai pas été à même de vérifier, n'ayant pas la première édition de la *Bibliothèque grecque* de Fabricius, à laquelle il renvoie : cette détermination d'époque importe peu aux lecteurs d'Eusèbe.

(34) Au lieu du sixième livre, ce passage appartient au cinquième des *Stromates*, p. 702. Cela tient-il à une erreur de copiste ou à une distribution différente des parties d'un ouvrage dont nous avons perdu le commencement ? je n'ose le décider.

(35) On sait l'importance que les pythagoriciens accordaient aux nombres, dont ils faisaient une expression de la Divinité. Le nombre six jouissait, pour sa part, d'une grande dignité ; le même Clément s'en explique dans le même livre des *Stromates*, p. 811 : « Οἱ πυθαγόρειοι κατὰ τὸν προφήτην (le prophète de la Genèse) ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως τὸν ἕξ ἀριθμὸν τέλειον νομίζουσι, καὶ μεσευθὺν καλοῦσι τοῦτον καὶ γάμον, διὰ τὸ μέσον αὐτὸν εἶναι τοῦ εὐθέως, τουτέστι τοῦ δέκα καὶ τοῦ δύο· φαίνεται γὰρ ἴσον ἀμφοῖν ἀπέχων· ὅς δὲ ὁ γάμος ἐξ ἄρρενος καὶ θηλείας γεννᾷ, οὕτως ὁ ἐκ περισσοῦ μὲν τῶν τρία ἄρρενος ἀριθμοῦ λεγομένου, ἀρτίου δὲ τοῦ δύο, θήλειος νομιζομένου γεννᾶται.. »

« Les pythagoriciens, d'accord avec le prophète, déclarent le nombre six parfait à cause de la Genèse du monde ; ils l'appellent aussi *meseuthis* et γάμος (mariage), parce qu'il est le terme moyen du nombre direct, c'est-à-dire entre dix et deux : il est, en effet, également distant de l'un et de l'autre. De même que le mariage produit par l'union du mâle et de la femelle, de même ce nombre, formé de l'impair trois, réputé mâle, et du pair deux, censé femelle, devient un produit : deux fois trois font six. »

Euclide, dans le septième livre *Des Définitions*, 22, nomme parfait le nombre six, parce qu'il est formé de ses propres éléments : 1, 2, 3.

Cassiodore dit la même chose.

Par cette raison, les pythagoriciens lui donnaient le nom de Vénus. Voir Plutarque de Et apud Delphos t. 7 p. 524 de l'édition de Reiske, où le texte est vicieux. Voir Jamblique, *Vie de Pythagore*, 1, 28 ; voir l'anonyme cité par Meursius dans le *Denarium pythagoricum*, c. 8 ; Macrobius, sur le *Songes de Scipion*, l. 1, c. 6 : « Senarius qui cum uno conjunctus sep-

tenarium facit, variaz ac multiplicis religionis et potentiaz est, primum quod solus ex omnibus numeris qui intra decem sunt, de suis partibus constat: habet enim medietatem et tertiam partem, et sextam partem: est medietas, tria: tertia pars, duo: sexta pars, unum: quae omnia simul sex faciunt.

(36) Tout ce qui suit manque au texte d'Alcibiade, dans les éditions de Platon, et je ne vois pas que les éditeurs du philosophe en aient fait mention.

Les quatre Manuscrits d'Eusèbe portent: « ἀ δι' ἐμοῦ γεγόμενα πάντα, ἐμοῦ μὴ θέλοντος. » « qui, nés de moi sont indissolubles, même quand « je ne le voudrais pas. »

J'ignore si les Manuscrits de Platon ont tous ἐμοῦ γε θέλοντος des textes imprimés.

(37) Le texte de Platon porte première; mais, évidemment, on doit avec Eusèbe, lire dernière, puisque c'est celle qui a amené l'état actuel.

(38) Il y a ici une sorte de jeu de mots entre ἀλκίμου et ἀλκίμου, que j'essaierais en vain de rendre en français, et qui, peut-être, n'est qu'accidental dans l'original.

(39) J'ai préféré παρακλητικόν des Manuscrits 465 et 466 au παρακιντικόν du texte imprimé.

(40) *L'art de Glaucus*. Ce proverbe est expliqué par Diogenianus, Zenobius, Suidas, et surtout par le scholiaste de Platon sur ce passage. *L'art de Glaucus* veut dire une découverte très-estimable dans les arts. On dit que c'est dans la métallurgie que ce Glaucus avait inventé ce qu'on nomme actuellement corroyer le fer: σιδήρου κόλλησις.

(41) Origène contre Celse, l. VII, p. 351 de l'édition de Cambridge. « Il me semble que Platon a emprunté à Isaïe, dans la description de la ville de Dieu, ce qu'il dit sur les pierres qui, ici bas, passent pour précieuses, qu'il déclare n'être qu'un sédiment (ἀπορροή) des pierres qui sont sur la meilleure terre.

## LIVRE XII.

(1) Je lis, avec les Manuscrits 466 et 468, μόνης ἀνδρείας, au lieu de μετὰ ἀνδρείας αὐτῆς.

(2) Ce proverbe, Ἀρχὴ ἡμῶν παντός, a été cité par Aristote. En latin, par Horace : « Dimidium facti qui cœpit habet. » Voir les paramiographes et Erasmi Adagia... »

(3) Je lis ἐπεὶ et au lieu du simple ἐπὶ. Cette syntaxe, dont j'ai développé la valeur dans le volume que j'ai publié en 1814, sur l'emploi des conjonctions de la langue grecque, Paris, Eberhart, p. 145 et note, n'est pas inconnue à Platon. *République*, l. II, p. 360 d'Étienne; *Phædon*, p. 109 d'Étienne; *Protagoras*, p. 354; *Lois*, neuvième livre, p. 875; I<sup>er</sup> *Alcibiade*, p. 123.

(4) Le texte imprimé porte VI<sup>e</sup> livre; cette erreur a empêché Vigier de découvrir la véritable place de ce morceau, comme il le dit dans ses notes. Théodoret, qui l'a copié dans sa *Thérapeutique*, l. I, p. 9 de Sylburge, aurait dû faire revenir Vigier de son erreur : il a bien indiqué le livre d'où cela est tiré.

(5) « Πρῶτον κολυμβᾶν δεύτερον γράμματα. » *Senec., Controv. 27, libri quarti.*

Voir Aristide : « Pro quatuor viris adversus Platon. » Suétone, *In Augusto*, 64 : « Nepotes et literas et natare aliaque rudimenta per se plerumque docuit. » Voir Érasme, *Adagior : ignavia et inscitia.*

(6) Le passage d'Eschyle, que Platon a en vue, se lit encore dans la tragédie des *Sept contre Thèbes*, v, 559, où le poète, dépeignant le caractère d'Amphiaraus, dit :

Οὐ γὰρ δοκεῖν ἀριστος, ἀλλ' εἶναι θεῶσι,  
 Βαθῆτιαν δλοχα διὰ φρενὸς καρπούμενος  
 Ἄφ' ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλευμάτα.

Ce qui veut dire : « Il ne veut pas paraître vertueux, mais l'être en effet. « C'est de là qu'il recueille cette profondeur de jugement qui fait éclore « les conseils de la prudence. »

Plutarque, dans la *Vie d'Aristide*, c. 3, et dans les *Apophthegmes des rois et des empereurs*, p. 116, t. VIII de l'édition de Hutten, rapporte qu'Aristide assistant à la première représentation de cette pièce, lorsque l'acteur eut prononcé ces vers, tous les yeux se tournèrent vers lui. Xénophon les applique à Socrate dans les *ἀπομνημονεύματα*, Salluste

à Caton dans la *Guerre de Catilina*, c. 57. Ces vers avaient une grande célébrité, et trouvaient de fréquentes applications dans l'antiquité.

(7) Porphyre, *De Abst.*, l. III, c. 27, p. 288 : « Αἰτία δὲ ἡ γένεσις καὶ τὸ ἐν τῇ πενία ἡμεῖς γενέσθαι, τοῦ πόρου ἀποβυέντος. »

Sur ce passage du banquet de Platon, dans lequel j'ai substitué τὰ ὦτα de Platon à τὰ ὄτα d'Eusèbe, qui n'a pas de sens, lire la remarque de Ruhkenius sur le *Timæi lexicon Platonicum*, p. 188 et 189.

(8) Les Manuscrits 466 et 467 contiennent un supplément qui suit : « Τῇ κατ' αὐτὸν ἀρχαιολογία κέρηται κατακλισμοῦ μνημονεύσας, καὶ τοῦ μετὰ τὸν κατακλισμὸν θίου ἐρχόμενος γούν τοῦ τρίτου τῶν νόμων τότε φησί. » que j'ai traduit, au lieu de : « Ἐν προομίοις γούν τῶν νόμων ἐπάκουσον ἔφησι. »

(9) Le texte d'Eusèbe, que j'ai suivi, présente une augmentation de onze mots sur celui de Platon. Je ne puis pas maintenant vérifier si, dans les éditions récentes, cette lacune a été remplie.

(10) La réprobation des arts mécaniques, qui était le partage des esclaves, était générale parmi les anciens philosophes. Le mot de βάνευσος, qui en exprime l'idée, ne s'emploie jamais qu'avec mépris.

Platon le déclare dans plusieurs endroits. Voir le *Premier Alcibiade*, p. 131 de H. Étienne ; *Amator*, p. 137 ; du même, 6 de Ficin :

« Ἐπαί γε φῆμιν καὶ δεῖδος εἶναι τοῦτο καὶ βανεύσους καλεῖσθαι τοὺς περὶ τὰς τέχνας ἐσπουδακότας. »

*Republ.*, l. VI, p. 495 d'Étienne :

Ὅτω καὶ τὰς ψυχὰς συγκακλασμένοι τε καὶ ἀποταθρυμμένοι διὰ τὰς βανεύσας τυγχάνουσι. »

Voir Aristote, *Politic.*, VIII, 2 ; *Eudæma*, I, 4 ; Lucien, *Songes* 9 : « Ubi Hemsterhuys.... » Élien, *Hist. diversas*, VI, 6 ; enfin, Cicéron, *Sur les Devoirs*, I, 42 : « Opifices omnes in sordida arte versantur, nec enim quidquam ingenuum potest habere officina. »

(11) « Avec Dieu et l'univers » est la traduction de ce qu'on lit dans Eusèbe : « Θεῶν δὲ καὶ κόσμου ὄγος φιλόσοφος δαμιλῶν. » Dans Platon : « Θεῶν δὲ καὶ κοσμίω. » Le texte d'Eusèbe, qui se répète dans tous les Manuscrits, m'a paru devoir être conservé.

(12) Platon fait ici allusion à des vers de Tyrtée, qui sont parvenus jusqu'à nous dans le Discours de Lycurgue contre Léocrate, p. 162, *Henrici Stephani*, et qu'on trouve dans tous les recueils de poésie fragmentaire, comme Stobée, c. 49; seulement, Platon modifie ce qu'a dit Tyrtée, en ce que ce dernier ne se propose que de louer la valeur guerrière, tandis que Platon transporte au citoyen vertueux et juste, l'éloge que le poète donne au combattant; cette allusion se prolonge dans ce qui suit, comme on le voit par les termes poétiques que ce morceau renferme. Voir les *Analecta* de Brunck, t. 1, p. 50.

(13) Platon fait allusion à une scolie, ou chanson de table, qu'il a déjà citée dans le *Gorgias*, p. 454; *De Legib.*, I, p. 631, rappelée par Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, I, IV, p. 573; *Athénée*, I, XV, p. 694; Stobée, *Eglogæ ethicæ*; Lucien, *De Lapsu inter saltandum*; Théodoret, *Thérapeut.*, p. 153 de Sylburge. Clément l'attribue à Simonide; la voici telle que la donne Ilgen dans son édition des *Scolies* :

Υγιαίνειν μὲν ἀριστον ἀνδρὶ θνατῷ.

Δεύτερον δὲ, καλὸν φῦν γενέσθαι.

Τὸ τρίτον δὲ, πλουτεῖν ἀδόλως.

Καὶ τὸ τέταρτον, ἡβῆν μετὰ τῶν φίλων.

(15) Il y a ici une *παρονομασία*, ou jeu de mots, qui ne peut se transporter hors de la langue dans lequel il a été écrit. Minerve s'appelle, en grec, Athéné, Ἀθήνη; Ἀθηναῖος en est formé, au lieu qu'Ἀττικὸς n'en dérive pas : voilà pourquoi Clinias nomme Ἀθηναῖος et non Ἀττικὸς l'étranger athénien, supposé être Platon lui-même, pour marquer le rapport qui existe entre lui et Minerve qui l'inspire.

(16) Ce proverbe était usité pour une quantité inassignable. Le χοεὺς, ou *congius*, était une mesure de liquide qui servait aux distributions de boissons, et dont la quantité que la mer contient est une chimère numérique.

Voir le scholiaste de Ruhnkenius, et la note de Petau sur le vingtunième Discours de Thémiste, p. 262 de l'édition de Hardouin : la note est à la page 511.

J'ai préféré, dans cette traduction, la leçon d'Eusèbe à celle de Platon, qui doit, à mon avis, être corrigée par Eusèbe. Voici comme on lit cette phrase dans Platon : « Περὶ τούτου καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς δευγότης ἀν-

ἔρας καὶ οὐδενία καὶ ἀνανδρία, au lieu de Π. τ. κ. ἢ ὡς δ. δ. α. κ. εὐγένειαι καὶ ἀνδρεία. » (Se rapporte à la ligne 20 de la page 226).

(17) « Νομοθέτης δὲ εὖ τι μικρὸν ὄφελος εἰ μὴ καὶ τοῦτο ᾗν οὕτως ἔχον, ὡς καὶ νῦν αὐτὸ ἤρηχ' ὁ λόγος ἔχειν. » — Sur la formule αἰραὶ ὁ λόγος, voir ci-dessus l. III, c. 15, et la note du l. VIII, c. 13, où les exemples sont réunis. Voir Wyttenbach sur Plutarque, *De Sera IV. vindicta animarum.*, p. 8; Clem. Alexand., *Stromat.* VIII, p. 868, 874, 879, 890.

(18) Sophocle, OEdipe roi; derniers vers :

Ὄστι, θνητὸν ὄντ', ἐκείνην τὴν τελευταίαν ἰδεῖν  
Ἥμέραν ἐπισκοποῦντα μηδὲν ὀλοῖσθαι, πρὶν ἂν  
Τέρμα τοῦ βίου παράσῃ, μηδὲν ἀλγεῖνὸν παθῶν.

Beaucoup d'auteurs ont répété cette sentence.

(19) Platon, *Lois*, XI, p. 682 de Læmarius; 931, Steph.: « Οἰδίπους ἀτιμασθαίς ἐπαύξαστο τοῖς αὐτοῦ τέκνοις, ἀ δὴ καὶ πᾶς ὑμεῖς τέλεια καὶ ἐπίσκοποι γενέσθαι παρὰ θεῶν. Ἀμύντορά τε Φοῖνιξί τῶν ἑαυτοῦ ἐπαρᾶσθαι καὶ οὐ θυμωθέντα, καὶ Ἰππολύτην Θηαία· καὶ ἑτέρους ἄλλοις, μυρίους μυρίους, ὧν γέγονε σαφὲς ἐπιχόους εἶναι γονεῦσι πρὸς τέκνα θεοῦς. »

« OEdipe, insulté, maudit ses propres enfants; et ce récit, que chacun répète, prouve que de semblables imprécations sont accueillies et accomplies par les dieux. Amyntor en fit autant à l'égard de Phénix, un de ses enfants, et Thésée dans sa colère contre Hippolyte; puis une foule d'autres envers d'autres; d'où l'on peut conclure, comme un fait certain, que les dieux sont disposés à exaucer les pères contre leurs enfants. »

(20) J'ai ajouté la traduction de ἡ κρίσις τὸν καταδικασάμενον, qu'a Platon, et qu'Eusèbe a passé sous silence.

(21) Aristote combat cette doctrine, en ce qu'elle supposerait la perpétuité des magistratures dans les mêmes races. *Polit.*, I, II, § 5: « Ὅτι ἀναγκαῖον Σωκράται ποιεῖν τοὺς αὐτοὺς ἄρχοντας φανερόν· οὐ γὰρ εἴη μὲν ἄλλοις, οἷα δὲ ἄλλοις μέμικται ταῖς ψυχαῖς ὁ παρὰ τοῦ θεοῦ χρυσός, ἀλλ' αἰεὶ τοῖς αὐτοῖς. Φησὶ δὲ τοῖς μὲν εὐδὴ γινομένοις μίξαι χρυσὸν, τοῖς δὲ, ἀργυρον, χαλκὸν δὲ καὶ σίδηρον τοῖς τεχνίταις μέλλουσιν ἵσασθαι καὶ γεωργοῖς. »

« Il semble évident que c'est une nécessité pour Socrate de rendre les magistratures à vie, car l'or des dieux n'est pas tantôt accordé aux uns,

tantôt accordé aux autres ; il dit, en effet, que cet or est amalgamé aux âmes au moment même de la naissance : à celle-ci l'argent, l'airain et le fer aux hommes qui doivent exercer les arts mécaniques, et aux laboureurs. »

(22) Cette définition du médecin (τῶν καμνόντων θεραπευτής), d'après l'opinion de Vigier, dans sa note 15, devait être répétée ici, et a été mal à propos omise.

(23) Cette peinture convient si bien à Athènes, qu'il est présumable que Platon a voulu en faire la critique d'une manière détournée.

(24) Ce qui nous est parvenu des relations qui ont existé entre Homère et Créophyle est fort obscur ; il paraît avoir été son hôte, et, en échange de l'hospitalité qu'il lui a donnée, en avoir reçu le poème de la *Prise d'OEchalie par Hercule* ; d'autres, au contraire, disent qu'il en fit présent à Homère. Callimaque a suivi cette dernière version dans une épigramme citée par Strabon, l. XIV, p. 638 ; Sextus Empiricus contre les grammairiens, I, 2, p. 225, et le scholiaste de Denis le Thrace, p. 725, de l'édition de Bekker.

La voici telle que la donne Ernesti dans son édition de Callimaque ; Vigier ne l'a pas donnée entière, comme on le voit par sa note :

Τοῦ σαμίου πόνος εἰμι, δόμαρ ποτὲ θεῖον Ὀμηρον

Δεξαμένου. Κλαίω δ' Ἑῤυτον ἕσσ' ἔπαθε,

Καὶ ξάνθην Ἰόλειαν.. Ὀμήρειον δὲ καλεῦμαι.

Γράμμα· Κρεωφύλω, Ζεῦ φιλε, τοῦτο μέγα.

(25) Toute cette partie de la citation jusqu'à « puisque nous en avons » fait la seule cause d'existence de toutes choses » forme le chapitre 28 ci-dessus.

(26) J'ai lu à la troisième personne ἔχουον γάρ που, et, plus bas, la réponse καὶ σφόδρα γε ἐπῆκουεν avec quelques manuscrits de Platon, le sens paraissant l'exiger.

(27) Au lieu de ὦν περ καὶ τὸν οὐρανὸν ἔλον, Wyttenbach, dans ses notes sur le *Phédon*, propose ὦν πλήρη καὶ τὸν οὐρανόν, « dont le ciel est rempli. » Je n'approuve pas ce changement ; en donnant une âme à l'univers, Platon en fait un animal : Ficin traduit comme s'il y avait ὡσπερ *quemadmodum*.

(88) Tout ce passage, commençant par « Jamais elle ne vous perdra de vue, » a été cité sans nom d'auteur par saint Clément d'Alexandrie. Voir *Stromate*, V<sup>e</sup> p. 723, et par suite, d'après lui, par Eusèbe, *Préparation évangélique*, l. XIII, c. 13.

### LIVRE XIII.

(1) L'immolation des porcs était en l'honneur de Cérés et de Bacchus, à ce que nous apprend le scholiaste d'Aristophane sur *Les Grenouilles*: v. 340.

Ὡ πότνια πολυτίμητε Δήμητρος Κόρη,

Ὡς ἡδύ μοι προσέκνευσε χοιρίων κρείων.

Χοῖροι τῇ Δήμητρι καὶ τῷ Διονίσιον ἔθύνοντο ὡς λυμαντικοὶ τῶν θεῶν δεσημάτων.

« parce qu'ils dévastaient les dons de ces deux divinités. » Ovid., *Métam.*, xv v-III.

Et comme, de plus, les mystères leur appartenaient, Platon considère comme mystérieux le sacrifice de cet animal fait à ces divinités. Tibulle s'exprime de même l. 1, *Eleg.* x, v. 26 :

At nobis ærata, Lares, depellite tela,

Hostiaque e plana mystica porcus hara.

Car je préfère cette leçon à *rustica* des éditions récentes, attendu que tous les porcs sont rustiques ou champêtres. C'est un emprunt que Tibulle a fait à la mythologie grecque; car, indépendamment de Platon, nous trouvons cette même épithète donnée au porc par Aristophane, *Acharnes*, v. 746.

(2) Axiochus, § 42 : « Οὐ γὰρ ἐφαίνετό μοι σμῆνὸν μαινομένον ζυυεῖσθαι. »

(3) Ce fragment d'Eschyle est attribué, dans l'édition de Stanley, à la *ψυχροστασία*, où Jupiter balance entre Achille et Hector la mort de l'un ou de l'autre : ce sujet est emprunté au vingt-deuxième chant de l'*Iliade*.

(4) Le Numenius dont notre auteur a déjà invoqué le témoignage, savoir : l. ix, c. 6, p. 410 et 414; l. xi, c. 10, p. 525; c. 18, p. 536; c. 22, p. 543, dans le Traité Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ, et que nous retrouverons encore nommé dans les livres suivants, l'a été par Origène contre Celse, l. iv, p. 198 de Spencer, d'après l'écrit intitulé Ἐπιφ; il déclare qu'il était plus platonicien que pythagoricien. Macrobius dans le *Somme de Scipion*, l. 1, c. 2, en rapporte l'anecdote suivante :

« Numenio inter philosophos occultorum curioso offensam numinum quod Eleusiniâ sacra interpretando vulgaverat, somnia prodiderunt. Visas sibi Eleusinas deas habitu meretricio ante apertum lupanar ludere prostantes : admirantique et causas non convenientis numinibus turpitudinis consulenti respondisse iratas; ab ipso se adyto pudicitiam suam vi abstractas et passim adeuntibus prostitutas. »

Porphyre le cite dans le *Traité de l'Antre des nymphes*, c. 10 et c. 21 : il faut voir les notes de Van Goens, Jonsius, dans son *Traité, De Scriptoribus historiae philosophicæ*, l. III, c. 10, §, 4, lui a consacré un assez long article. Valckenaer, *De Aristobulo*, p. 18, le croit Juif, d'après ce mot qui lui est attribué : « que Platon n'est que Moïse parlant la langue des Athéniens. » Et sa citation de la Genèse, c. 10 de l'*Antre des Nymphes* : « que l'esprit de Dieu était porté sur les eaux, » Mais la grande estime qu'en faisait Plotin, d'après Porphyre, *Vie de ce philosophe*, rend cette supposition invraisemblable.

(5) Τι δ' οὐ μάλιστον me paraît devoir être remplacé par τι δ' οὐν μάλιστον, et j'ai traduit en conséquence.

On doit voir sur le chapitre XII, dont le commencement se trouve déjà dans Clément d'Alexandrie, *Strom. premier*, p. 410 et 411, et dans le neuvième livre, c. 6 de la *Prép. évang.* d'Eusèbe, p. 410; Valckenaer, *De Aristobulo Judæo*, p. 47 et suivante, et p. 66. Je ne peux qu'y renvoyer, sans répéter toutes les observations contenues dans ce beau travail. Ce fragment a occupé deux écrivains plus récents : Gfrörer, *Critische Geschichte des Urchristenthums*, t. II, p. 71 de la seconde édition, 1835; Dähne, *Geschichtliche Darstellung des Jüdisch-Alexandrinischen Religions Philosophis*, 1834, t. II, p. 73, qui, quoique souvent divisés par le principe qui les a dirigés dans la rédaction d'un ouvrage à peu près sur le même sujet, sont tous deux de l'avis de Valckenaer contre Hody et contre M. Lobeck, *Aglaopham.*, t. I, p. 448; savoir, que ces fragments sont bien de l'Aristobule juif qui vivait du temps des Ptolémées, et, suivant toutes les apparences, sous Ptolémée-Philométor et Ptolémée-Physcon, et non pas dus à un chrétien ni même à un juif du deuxième siècle de l'ère chrétienne. Les motifs de Hody sont surtout d'écartier le témoignage d'Aristobule en faveur de la traduction des *Septante*, sous Ptolémée-Philadelphie, par les soins de Démétrius de Phalère, avouée par ce fragment. La première phrase a été justement critiquée par Valckenaer : « Φικισθὲν ἐν τῷ Ἰδαίων παλατίῳ. »

P. 47. Il est certain que le  $\varphi\alpha\upsilon\sigma\tau\acute{o}\nu$  n'est pas d'Aristobule : il a été ajouté ou par Eusèbe, ou par le copiste. (Ceci se rapporte au titre du chap. xli).

(7) Les vers orphiques qui suivent ont une grande célébrité, tant parce que les anciens auteurs païens ont fait des allusions fréquentes au premier : allusions que j'ai rappelées dans le *Mémoire* sur Sanchoniathon ; que parce que les auteurs chrétiens les ont cités avec plus ou moins d'étendue ; ce sont Justin le martyr, dans son *Exhortation*, c. 15 ; dans le livre *De la Monarchie*, c. 3 ; saint Clément d'Alexandrie, dans son *Protreptique*, c. 7 ; dans le cinquième des *Stromates*, mais par petits fragments ; enfin, saint Cyrille d'Alexandrie contre Julien, l. 1. La plus longue citation est celle que nous devons à Eusèbe ; c'est, évidemment, aussi la plus falsifiée ; mais en cela, notre auteur est excusable, car il donne son garant en déclarant que c'est à Aristobule qu'il a emprunté toute cette citation, où la mauvaise foi est évidente ; au lieu de cela, Justin ne nomme qu'Orphée, aussi bien que Clément et Cyrille d'Alexandrie : mais Clément emprunte des vers d'Aristobule sans le nommer. Maintenant, comment expliquer les différences de ces textes, et à qui en attribuer les altérations ? Je ne puis accorder à Aristobule d'être l'inventeur ; les allusions qu'en ont faites, au premier vers, Platon, Plutarque, l'anonyme de Stobée, *Florilegium*, 4, 1, les imitations nombreuses des poètes latins, rapportées par Brisson, *De Formulis, initio libri primi*, en font foi. M. Lobeck n'en conclut pas moins que ce vers a été ajouté aux *Orphiques*, p. 453. Mais qu'entend-il par les *Orphiques* ? des vers d'Orphée ? Il est à peu près sûr que, si Orphée a existé, il n'a fait aucun vers, surtout des vers dans le dialecte attique, qui n'existait pas alors. Onomacrite passe pour le premier falsificateur qui a donné ses poèmes sous les noms d'*Orphée et de Musée* : il vivait sous la cinquante-cinquième olympiade. Depuis, les pythagoriciens se sont emparés de ce nom, et l'ont rendu célèbre par de nombreux poèmes pseudonymes publiés par eux. Telle est la première édition de ce fragment, la seule que paraisse avoir connue Justin, où Jupiter est nommé :

Θνητὰ λόγαι εἰσὶν ἐν ἑσσοῖς

Ἀσθενέας δ' ἰδέειν Δία τὸν πάντων μωδίοντα.

Clément a connu toutes les deux, et a puisé dans l'une et dans l'autre ; Eusèbe a suivi fidèlement le guide qu'il indique, Aristobule, auquel Valckenær, Gfrörer et Dähne ont prouvé qu'on devait attribuer toute la fraude.

M. Lobeck, *Orphicis*, p. 448, prétend que, certainement, ces altéra-

tions sont postérieures à Clément, c'est-à-dire qu'il rentre dans l'opinion de Hody et Richard Simon ; mais comme il n'oppose aux excellents raisonnements de Valckenaer que son opinion, je crois qu'on peut se permettre de ne pas la partager : Valckenaer méritait qu'on le réfutât.

(8) Vers 3 : Πᾶσι νόμου indique la loi donnée sur le mont Sinaï ; au lieu de cela, Justin donne πάντες ὁμοῦς ; tous ensemble ; ce qui est fort différent : Clément et Cyrille le suivent. Je dois cependant avouer que tous les Manuscrits d'Eusèbe ne donnent pas cette leçon : 465, 466, 467, lisent πᾶσιν ὁμοῦ. Cette leçon est vicieuse, car la phrase incidente manquerait de substantif, θείου ταθέντος πᾶσιν ; il faut un nom : en conséquence, on doit conserver πᾶσι νόμου.

(9) Vers 13 et 14. La différence des doctrines philosophiques qui ont présidé aux deux éditions de ce fragment se remarque surtout dans ces vers. Voici ceux de saint Justin, dus à une origine païenne :

Οὗτος δ' ἐξ ἀγαθοῦ κακὸν θνητοῖσι φηταῖαι,  
Καὶ πόλεμον κρύβοντα καὶ ἀλγέα θακρύνοντα.

Aristobule le Juif :

Αὐτὸς δ' ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει  
Ἀνθρώποις· αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μίσος ἀπηδεῖ.

La difficulté de nier que Dieu envoie les maux, et de le reconnaître, cependant, comme seul agent de tout ce qui arrive, est une des questions les plus épineuses de la philosophie religieuse. Platon l'a longuement traitée dans le deuxième livre *De la République*, et ce morceau a été extrait par Eusèbe dans ce même livre, c. III, p. 641 ; il se rapproche plus des notions juives et chrétiennes ; l'Orphée de saint Justin, au contraire, n'est qu'un disciple et un répétiteur d'Homère : c'est-à-dire de la mythologie grossière et primitive.

(10) Cette indication des dix commandements de Moïse est un indice certain de falsification juive.

(11) Vers 35 : Ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων καὶ μίσσον ἢ δὲ ταλευτήν.

Le manuscrit 466 porte μίσσην, qui a été diversement corrigé par le redoublement du sigma, comme dans Théodoret, *Thérapeutique*, Sermo II, p. 26, éd. de Sylburge. Saint Clément, cité par Eusèbe, p. 685, plus bas, lit :

• Ἀρχὴν αὐτὸς ἔχων ἅμα καὶ μέσον ἤδη τελευτήν.

J'ai suivi la correction, due à Scaliger, de *δογενής*, au lieu du texte *δλογενής*. Voir Valckenaer, p. 75 ; Wesseling à la suite : Huet l'a écrite, en marge de son exemplaire. (Se rapporte à la ligne 16, p. 304.)

(13) Ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα...

Ce débat, célèbre dans toute l'antiquité, et cité par de nombreux auteurs, est changé, dans les Manuscrits 465, 466, 468, en celui-ci : Ἐκ Θεοῦ.

Gfrörer, t. II, p. 78 de l'*Urchristenthum*, a adopté cette variante, qui semble assez motivée par ce que dit plus bas Aristobale. J'ai, cependant, conservé le texte primitif, consacré par les nombreuses citations grecques et latines qui nous ont été transmises par l'antiquité, du début de ce poème.

(14)

« Tout est plein de Dieu. »

Ματαὶ ἐκ Θεοῦ πᾶσαι μὲν Ἄγυιαι,

Πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί.

Dans ces deux vers, Aristobule a substitué *θεοῦ* à *διός* ; il le dit plus bas : on doit donc respecter cette variante du texte original, justifiée par l'aveu de l'écrivain.

On peut s'étonner qu'après avoir aussi audacieusement altéré les vers d'Orphée, y avoir ajouté des vers de sa façon, dont la fausseté est évidente, Aristobule ait montré autant de timidité pour changer un seul mot dans les vers d'Aratus. C'est qu'Aratus était un poète récent, fort connu à la cour des Ptolémées, et dont le premier vers était devenu proverbial :

Ἐκ Διὸς ἀρχόμεσθα καθὼς ἔκρινεν Ἄρατος.

(15) Ἡ δὲ καὶ πρώτη φυσικῶς ἀν λέγοιτο φωνὴς γένεσις ἐν ζ' τὰ πάντα συνθεωρεῖται.

Cette confusion, du premier avec le septième jour, a fourni à Altinius l'observation qui suit, *Operum*, t. V, p. 351 : « Deus operum externorum die uno (septimo), qui itidem principii est cum Moses principium describens septimum diem eidem adnumeret, ac si domum natales rerum omnium indicatos ostendat ( *Genes.* 1, 2, 3, 4 ), quo natalem dedit operibus gratiæ. »

Gfrörer cite ce passage de Philon, *De posteritate Cain*, qui se rapporte parfaitement aux idées d'Aristobule :

« Ἡ ἑβδόμη τάξις μὲν ἐπιγέννημά ἐστι ἐξέδος, δυνάμει δὲ πρεσβυτάτη παντός ἀριθμοῦ, μηδὲν διαφέρουσα μονάδος. Δηλώσει δὲ καὶ αὐτὸς ἐν τῷ τῆς κοσμοποιίας ἐπιλόγῃ φάσκων· Καὶ κατέπαυσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἐποίησα. καὶ ἠλόγησεν ὁ Θεὸς τὴν ἡμέραν τὴν ἑβδόμην καὶ ἠγάσεν αὐτήν· ὅτι ἐν αὐτῇ κατέπαυσεν ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτοῦ, ὧν ἤρξατο ὁ Θεὸς ποιῆσαι. Ἐξέ' ἐπιλέγει· Αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὅσα ἐγένετο, ἧ ἡμέρα ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. Τῇ δὲ πρώτῃ ταῦτα γέγονεν, ὥστε τὴν ἑβδόμην εἰς μονάδα τὴν πρώτην καὶ ἀρχὴν τῶν ὄλων ἀναφέρεσθαι.

(16) Philon, au début du premier livre des *Allégories de la Loi*, p. 47 de l'édition de Morel :

Πρῶτον οὖν ἑβδόμη ἡμέρα καταπαύσας τὴν τῶν θνητῶν σύστασιν ἀρχεται ἐτέρων θειοτέρων διατυπώσεων· παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ Θεός, ἀλλ' ὡσπερ ἴδιον τὸ καλεῖν κυρὸς, καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτω καὶ Θεοῦ τὸ ποιεῖν· καὶ πολὺ γε μᾶλλον ὄσφρα καὶ τοῖς ἄλλοις ἀπασι ἀρχὴ τοῦ ὄσφρα ἐστίν. Εἰ μὲντοι τὸ φάναι κατέπαυσεν, οὐχὶ ἐπαύσατο· παύει μὲν γὰρ τὰ δοιοῦντα ποιεῖν, οὐκ ἐνεργοῦντα· οὐ παύεται δὲ ποιῶν αὐτὸς διὸ ἐκίφεται· Κατέπαυσεν οὖν ἤρξατο· ὅσα μὲν γὰρ ταῖς ἡμετέραις τέχναις δημιουργεῖται, ταῦτα τελειωθέντα ἴσταται καὶ μένει· ὅσα δὲ ἐπιστήμη θεοῦ, περαιωθέντα πάλιν κινεῖται. Τὰ γὰρ τέλη αὐτῶν, ἐτέρων εἰσὶν ἀρχαί, οἷον ἡμέρας τέλος νυκτὸς ἀρχή· καὶ μῆνα δὲ καὶ ἡμερῶν ἐπισημαίνουσιν, ἀρχὴν δὴκου τῶν ἐξῆς ἰόντων ὑποσημαίνουσιν.

Voir Clément d'Alexandrie, *Stromate* VI, p. 813.

(17) Ἐνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμῶν ἑβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γινώσκοντες ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων.

Comment entendre cet *ἑβδόμος λόγος*, qui nous instruit sur Dieu et sur nous-mêmes? Valckenaer l'explique par les doctrines stoïciennes, modifiées dans les idées juives. (Diogène-Laërte, *In Zenone*, VII, 110) : « Φασὶ τὴν ψυχὴν εἶναι ὀκταμερῆ· μέρη γὰρ αὐτῆς τάς πάντας αἰσθητήρια, καὶ τὸ φωνητικόν, ὄργανον, καὶ τὸ διανοητικόν καὶ τὸ γεννητικόν. »

Aristobule, en ne reconnaissant que sept facultés, écarte la division de l'entendement en deux parties, le dianoëtique et généralif; aux cinq sens, à l'organe de la voix, il ajoute l'*ἑβδόμος λόγος* (le Νοῦς, l'intelligence), auquel nous sommes redevables de toutes nos connaissances.

(18) Cette doctrine, des attributs occultes du nombre sept parmi les

anciens, n'est pas bornée aux seuls juifs. Pythagore, à cause de ses propriétés harmoniques, lui avait attribué une sorte de culte. Platon, dans le *Timée*, Cicéron, dans le *Songe de Scipion*, ont adhéré à ce préjugé : « *Qui numerus rerum omnium fers modus est*, dit-il. Macrobe, dans son Commentaire sur ce dernier ouvrage, a consacré plusieurs pages à développer tous les avantages de ce nombre mystérieux : Aulugèle en a fait autant dans le dixième chapitre du troisième livre de ses *Nuits attiques*. On conçoit combien ces doctrines païennes étaient agréables aux Juifs, tels qu'Aristobule et Philon : v. *De Septenario*, p. 71, 73 de l'édition de Morel : *Et passim...* ; *De officio Dei*, p. 20, D, et suivantes. Toutefois, Valckenaer, qui a fait une étude approfondie de cette section de notre auteur, et s'étant posée la question de savoir à quoi tenait la réticence que Philon garde au sujet d'Aristobule, pense contrairement à l'avis de Grégoire, que cet écrivain élégant, et nourri de la littérature grecque, méprisait tous les monuments de sa nation, même écrits en grec, hors la Bible ; et qu'il n'aurait pu donner son assentiment aux suppositions insensées, aux falsifications grossières, et parfois incorrectes, que s'est permises Aristobule, comme ce prétendu vers homérique :

Ἐβδομάτη δ' ἡοῖ λίκομεν βόον ἐξ Ἀχέροντος.

*Aristobulea*, p. 95.

Les chrétiens ont donné dans ces rêveries. Voir Lactance, *Institut. divinarum*, l. VII, c. 14 ; Clément, dans la citation qu'en donne Eusèbe après celle d'Aristobule ; saint Jérôme, sur les prophètes Amos et Michée ; saint Augustin n'en paraît pas exempt, *Cité de Dieu*, XI, 31.

(19) La fraude d'Aristobule, ici, consiste en ce qu'il a cité isolément, vers d'Hésiode, le sixième *Des Jours*, 770 *Des OEuvres et Des Jours* :

Αἱ δὲ γὰρ ἡμέραι εἰσι Διὸς παρὰ μητιόντοσ·

Πρῶτον μὲν ἔην, τετράς τε καὶ ἑβδόμη, ἱερὸν ἡμαρ,

Τῇ γὰρ Ἀπόλλωνα χρυσάορα γίνετο Λητώ.

« Le septième jour est saint parce que c'est celui où naquit Apollon. »

Les autres vers, moins un d'Homère, que nous expliquerons, sont supposés, et encore, ils n'emportent pas l'idée d'un culte rendu à chaque septième jour, mais seulement au septième jour du mois. Quant à celui d'Homère, qui est défiguré, est celui-ci :

Ἐβδομον ἡμαρ ἔην καὶ τῷ τετέλειστο ἅπαντα.

C'est le vers 262 de l'*Odyssée* v.

Τέτρατον ἡμῶν ἔην καὶ τῷ τετάλειστο ἄπαντα.

On voit jusqu'où l'audace de cet interpolateur a pu aller ; jusqu'à changer les chiffres.

(20) Les vers attribués ici à Linus le sont, par saint Clément d'Alexandrie, à Callimaque, l. v des *Stromates*, lequel passage se trouve répété plus bas, c'est-à-dire p. 677, sous le nom de Callimaque. Que le nom de Linus soit pseudonyme, il n'y a aucun doute, non plus que pour tous les vers qu'on lui attribue ; mais qu'on lui ait substitué celui de Callimaque dans saint Clément, et que Bentley n'ait pas relevé cette erreur ou cette fraude, et y ait adhéré dans les fragments de ce poète, voilà ce qui a surpris, avec juste raison, tous les critiques : Valckenaer, p. 125 ; Ruhnkénius, dans ses *Lettres à Ernesti*, p. 44, et tous ceux qui ont eu à s'exprimer sur cette citation. Henri-Étienne, dans sa *Poesis philosophica*, les a donnés à Linus.

(21) De quoi ? dans les idées juives, du monde ; dans celles de Philon et d'Aristobule, de la lumière ; c'est pourquoi ils associent le septième au premier jour (Voir, plus haut), dans les idées païennes, d'Apollon, surnommé, par cette raison, Ἐβδοματογέτας.

(22) Le texte, tel que le donnent Clément, Eusèbe, et tous les Manuscrits, est évidemment fautif. Δεικνύουσι et μηνύουσι ont un sens exactement pareil, et ne donnent, par conséquent, aucune signification adversative à ce passage : ce que réclame la répétition du mot ἄλλο. La correction me semble facile ; la définition connue, d'Ἀλληγορία, ἡ ἄλλο μὲν ἀγορεύει, ἄλλο δὲ νοεῖ, nous la fournit : Αἱ ἀλληγορίαι αἰ ἄλλο τι δεικνύουσιν, ἄλλο μὲν νοοῦσι.

(23) Κατὰ τὸν παρόντα τρόπον τῆς διεξόδου. La valeur de ce terme, dans Platon, se trouve surtout prise métaphoriquement des marches et contre-marches militaires, διεξοδοὶ τακτικάι, 7<sup>e</sup> *Des Lois*, p. 372. Voir la note de Vigier sur ce dernier passage, cité p. 706 de notre *Préparation évangélique*, même livre, ch. 19.

(24) Ce texte, de saint Paul aux Éphésiens, vi, 12, est entièrement tronqué et défiguré dans saint Clément comme dans la citation qu'en fait Eusèbe. Le voici : « Οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα, ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχὰς πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τοῦ

αἰῶνος τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς ποιηρίας ἐν τοῖς ἑκατονταίοις. »

(25) Sur ce vers de Pindare, voir Boeckh, *Frag.* 29.

(26) Voir les *Frag.* 87 de Callimaque par Bentley.

(27) Saint Clément altère ici le texte du poète; on lit καὶ σθένης au lieu de καὶ νόον; Lanzi observe que cette variante était déjà due à Origène, à qui saint Clément l'a sûrement empruntée; toutefois, je trouve σθένης dans le quatrième livre contre Celse, § 88 : c'est le soixantième vers du livre *Des OEuvres et des Jours*.

(28) Ce n'est pas la nature seulement que les stoïciens définissent ainsi, mais Dieu lui-même; ce qui ne fait pas aussi bien le compte de saint Clément. Mais comme, ensuite, ils confondent souvent Dieu avec la nature, il a pu mettre à profit cette similitude pour son plan, de faire parler les philosophes grecs comme la Genèse. Voici les passages semblables :

Cicero, *De N. Deorum*, II, 22 : « Zeno ita naturam definit ut eam dicat ignem esse artificiosum ad gignendum progredientem via. »

Plutarque, *De Placitis philosophorum*, l. I, ch. 7 : « Οἱ στωικοὶ κενώτερον θεὸν ἀποφαινοῦσι πῦρ τεχνικὸν ἑδῶ βαδιζὸν ἐπὶ γένεσσι κόσμου ἑμπεριεληφότος πάντας τοὺς σπερματικὸς λόγους καθ' οὗς ἕκαστα καθ' ἑμαρμένην γίνονται. »

Stobée, *Eglogæ physicae*, l. I, p. 64 de Heeren, dit la même chose, avec cette variante : « Οἱ στωικοὶ νεερόν θεόν. »

Aristoclès, cité par Eusèbe, *Préparation évangélique*, l. XV, c. 14 :

« Στοιχείον εἶναι φασιν οἱ στωικοὶ τῶν ὄντων τὸ πῦρ καθάπερ Ἡρακλειτος. Τούτου δὲ ἀρχὴς ἔλην καὶ θεόν· ἀλλ' οὗτοι ἄμφω σώματα φασί εἶναι. »

Diogène-Laërce, l. VII, 156 : « Τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ἑδῶ βαδιζὸν εἰς γένησιν. »

Enfin, on peut lire la réfutation de cette opinion des stoïciens sur la Divinité, qu'ils représentent comme corporelle, dans *Athenagore Legatio pro Christianis*, p. 26. de l'édition de H. Étienne.

(29) Ce passage, tiré de la *Sixième Lettre de Platon*, p. 711, a été cité à l'envi, l'un de l'autre, par tous les apologistes : Clément, dans le

*Protreptique*; Athénagore, *Légation pour les Chrétiens*, p. 92; Origène et Celse, l. vi, § 8; Cyrille et contre Julien, l. i.

(30) Sur Héraclite d'Éphèse, voir Plutarque, *De la Procréation des Ames*, p. 290, t. XIII de Hutten; Schleiermacher, dans le *Musæum antiquitatis de Fried. Aug. Wolf*, p. 374; Simplicius, *In librum Aristotelis de Cælo*, folio 68; le même, sur la *Physique d'Aristote*, folio 17. de l'édition Aldine.

(31) Ἀπόμεινον μέτρα καὶ ἀποσθενόμενον μέτρα; on lit μέτρα dans saint Clément, et cette leçon est préférée par Schleiermacher dans la Dissertation ci-dessus indiquée; c'est la leçon de Simplicius, l. l.; voyez p. 449 et suivantes; voici comme il en rend compte p. 451 :

« Das Ἀπόμεινον μέτρα καὶ ἀποσθενόμενον μέτρα erklart gewiss Jeder der unsere stelle für sich betrachtet, von den ununterbrochen nach verschiedenem mass vor sich gehenden verwandlungen. »

« Quiconque considère en soi ce passage y découvre avec certitude la marche non interrompue des transmutations qui s'opèrent dans des mesures (ou proportions) différentes. »

(32) Cette intercalation sur le nombre 7, qui semble un hors-d'œuvre qui rompt la suite du discours, a été en grande partie prise à Aristobule sans le nommer; comme nous en avons la preuve par le fragment qui forme le chapitre précédent de ce livre d'Eusèbe. Il est incontestable que, sans la perte de cet ouvrage, nous aurions d'autres plagiats à signaler dans le prêtre d'Alexandrie. Cette fraude a été faite avec si peu de ménagements que les falsifications grossières d'Aristobule y sont demeurées intactes, sans que Clément ait cru devoir recourir aux originaux que le Juif a altérés. Doit-on l'attribuer à un copiste déjà assez ancien pour qu'il ait précédé l'existence d'Eusèbe? Cela me semble peu vraisemblable.

Voir, dans les notes du chapitre précédent, ce qui concerne ces citations de poètes anciens.

(33) Ce vers, que Clément attribue à Callimaque, l'est à Linus par Aristobule, comme on peut le voir au douzième chapitre de ce livre.

Voici ce que Ruhnkenius écrivait, à ce sujet, à Ernesti, p. 44 :

« In Bentley fragmentis Callimachi, n° 115. Quinque versus sunt spurii. Clemens nempe Alexandrinus ad quem provocatur hæc omnia descripsit

ex Aristobulo cujus fragmentum exhibet Eusebius, *Prép. évang.*, l. xiii, p. 663 à 668. Ibi pagina ultima Lino versus isti tribuuntur multo convenientius.

C'est aussi l'avis de Valckenaer, p. 28 et p. 124 de la *Dissertation sur Aristobule*.

(34) Voir les *Memorab.* de Xénophon, l. iv, c. 3, § 8, et la note de Schneider sur les variantes du texte. Voir Stobée, *Eglogæ physicae*, II, 1, 19. Au lieu de *παμφαγς*, Davies, sur Cicér., *De N. D.*, l. I, c. 12, p. 37, propose *καμφανής*, qu'on lit dans saint Cyrille contre Julien, l. 1, p. 32, et dans Stobée, L. L.

(35) Je lis *Σολ ζῆν' ἐς εὐνην ὥσπερ ἀνθρώπων μολεῖν* avec Valckenaer.

(36) Tout, dans ce morceau, cité à l'envi par les premiers défenseurs du christianisme, décèle la supercherie : aussi l'opinion générale des savants en a fait justice.

La piété avouée de Sophocle, opposée à l'impiété dissimulée d'Euripide, est un fait historique attesté par tout ce que l'antiquité nous a transmis de ces deux rivaux ; or, peut-on supposer que ce poète pieux ait attaqué plus ouvertement la religion des Athéniens que jamais ne l'a fait Euripide ni Socrate ?

Ensuite, Clément ici nous révèle que cette citation est due à un obscur écrivain de l'histoire juive, peut-être juif lui-même, au moins à ce que pensait Celse, cité par Origène, l. 1, p. 13. V. Bentley, *Epist. ad Milium*, p. 95 ; Valckenaer sur Aristobule, p. 18. Ordinairement, ce n'est pas ainsi que Clément, si nourri de la lecture des anciens, nous communique leurs textes ; le plus souvent, il désigne leurs ouvrages comme il a fait plus haut à l'égard de l'*Antiopé* de Sophocle ; ici, point ; et son garant est Hécatee d'Abdère. Il est vrai qu'avant lui d'autres écrivains chrétiens en ont fait le même usage : ce sont Athénaïgore, dans sa *Légation pour les Chrétiens*, et Justin martyr, *De Monarchia* et *in Cohortatione*. Mais ces autorités n'ajoutent que peu de poids à l'authenticité de ce monument, et l'on doit croire que c'est à la même source que Clément qu'ils l'ont puisé. Nous avons déjà vu, par l'exemple d'Aristobule, de quelles supercheres les juifs hellénistes sont capables.

(37) Ces vers d'Euripide, cités trois fois par Plutarque, *De Exilio*, t. 1, p. 870 d'Utten ; *Questions sur la Nature*, t. XIII, p. 25 ; *Adver-*

*sus principem indoctum*, t. xii, p. 93, copiés par Lucien, *Jupiter tragique*, imités dans le *Thyeste*, par Ennius, imitation que Cicéron rapporte *De N. D.*, l. ii, c. 2 et c. 25, sont attribués, par Valckenaer (*Diatrise, ad Eurip., Frag.*, p. 47) à la pièce perdue des *Crétoises*.

(38)

Ἄκριτος ὄαστρων

Ὅλος ἐνδαλεῶς ἀμφοροεῖται.

Cette danse en chœur, des astres autour du Dieu suprême, se représente souvent dans les anciens auteurs. Périclyone, pythagoricisme citée par Stobée, *Florilegium serm.* 79 :

Θείη καὶ καλὴ ἔφικ γονέων καὶ ἡ τουτέων ἔφικ καὶ θεραπειῆ δικόση οὐδὲ Ἥλιου οὐδὲ πάντων Ἄστροων, τὰ οὐρανὸς ἐναψάμενος ἀμφοροεῖται.

(39) Meinecke a rangé parmi les *Spuria* ces vers de Ménandre, que Justin, *De la Monarchie*, attribue à Philémon; il a suivi en cela l'avis de Brunck, *Poesis ethica*, p. 39 : je ne crois pas devoir en soutenir ou en combattre l'authenticité.

(40) Ces vers, de Diphile, ont été également discutés par Luzac dans les *Exercitat. Acad.*, p. 138, qui y a fait quelques changements : il lit δδν, au sixième vers ou septième, pour ερον. Le quatrième vers :

Ἔστιν δίκης ὀφθαλμὸς δε τὰ πάνθ', ερῆ.

est cité par Plutarque dans le *Traité contre Colotes*, t. xiv, p. 189 de l'édition de Hutten : un autre vers appartient aux monastiques de Ménandre. Stobée, *Eglogæ physicae*, l. i, p. 110 de Heeren; Sextus Empiricus, *Adv. grammat.*, l. i, c. 13, p. 275, donnent les derniers.

(41) Ces vers sont attribués à Sophocle par Justin martyr, *De Monarchia* : c'est le cinquante-unième fragment incertain de Brunck.

(42) Ces deux vers orphiques ont déjà paru dans le troisième livre, c. 9, p. 100, cités d'après Porphyre. Ils appartiennent à une description panthéistique de Jupiter, qu'Aristote a insérée dans le traité, *De Mundo*, et, d'après lui, Apulée dans la traduction latine du même : on les lit dans Stobée, *Eglogæ physicae*, l. i, 3, p. 40; dans le Commentaire de Proculus sur Timée, p. 96; on en trouve des vers épars dans Plutarque, *De Oraculor. defectu*, c. 48; Macrobe, *Saturnal.*, l. i, 30; Olympiodore sur le *Philebus*, cité par Ruhnkensius, *Dissertation sur*

Longin, § 5 ; H. Étienne les a insérés dans la *Poesis philosoph.* : M. Lobeck a réuni ces différents textes dans l'*Aglaophamus*, p. 521 et suivantes, avec les variantes qui les distinguent.

(43) *Suivant les Grecs* veut dire *Platon*, dans le dixième livre *Des Lois*, p. 905, et déjà allégué par Eusèbe, *Prép. év.*, l. XII, c. 52, p. 635 :

Ὀὐχ ὄπω σμικρὸς ἀν ὄση κατὰ τὸ τῆς γῆς βάθος, οὐδ' ὕψηλός γενόμενος εἰς τὸν οὐρανὸν ἀναπτέση.

(44) Ces trois vers appartiennent au long fragment cité dans le chapitre 12 de ce livre, d'après Aristobule 5, 6, et 7. Il y a une variante au troisième, τυποτήν au lieu d'ἀναστα. Voir M. Lobeck, p. 459 et suivantes des *Orphica*, et la Dissertation que j'ai fait imprimer sur Sanchoniathon : il en est de même des cinq suivants, 25 à 27.

(45) Suite comprise dans la citation d'Aristobule, chapitre précédent.

(46) Ces vers appartiennent au même fragment, cité c. 12.

(47) Voir, sur ce passage d'Orphée, Lobeck, *Aglaophamus*, p. 455.

(48) Le texte attribué ici à Osée ne se trouve pas dans ce prophète : on lit dans *Amos*, 4, 13, un texte approchant, et qui n'est pas le même dans les 70 que dans la Vulgate latine. — Clément : « Ἴδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα, ὃ εἰ χεῖρες τὴν στρατιάν τοῦ οὐρανοῦ ἐθεμελίωσαν. »

— Vulgate latine : « Quia ecce formans montes et creans ventum et aëtherium homini eloquium suum, faciens matutinam nebulam, et gradiens super excelsa terræ : Dominus Deus exercituum nomen ejus. »

— 70 : « Διότι ἰδοὺ ἐγὼ στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα, καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτοῦ· ποιῶν ὄρθρον καὶ δριμύτην, καὶ ἐκβαίνων ἐπὶ τὰ ὕψη τῆς γῆς, Κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὄνομα αὐτοῦ. »

Voyez au psaume 84 les notions parallèles.

(49) Ces deux vers appartiennent au fragment cité chapitre 12 ; ce sont les onze et douzième ; mais ils diffèrent : le texte que nous lisons ici est dû à Justin martyr, *De monarchia*.

(50) Ces vers sont cités sous le nom d'Eschyle, dans les *Eglog. phyl.* de Stobée, t. I, p. 122, avec plus d'étendue :

Ὁ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος  
 Σὺ δ' ἔργ' ἐπ' οὐρανίων καὶ ἀνθρώπων δρᾶς  
 Λεωργὰ κἀθέμιστα, σοὶ δὲ θηρίων  
 Ὕβρις τε καὶ δίκη μελεῖ.

Ils sont placés par Brunck dans les *Analectes*, t. 1, p. 49. La variante δρᾶς, au lieu de βεῖς, donne un sens très-différent à ce passage : j'ai suivi avec Brunck le texte d'Eusébe.

(50 bis) Ces vers sont pris du grand fragment cité d'après Porphyre, l. III, c. 9, avec les différences de texte suivantes; v. 6, 7, 8, l. III d'Eusébe :

\*Ἐν κράτος, εἷς δαίμων γέμετο μέγας ἀρχος ἀπάντων,  
 \*Ἐν δὲ δέμας βασιλεῖον ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται.

C'est ainsi que les donne Proculus sur le *Timée*, p. 96 ; les voici d'après Clément, p. 726 :

\*Ἐν κράτος εἷς δαίμων γέγονεν μέγας Οὐρανόσ ἀΐτων,  
 \*Ἐν δὲ τὰ πάντα τέτυκται, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται.

ou l'ouranothéisme est franchement avoué.

(51) Ces vers de Ménandre, cités par Plutarque, *Περὶ Εὐθυμίας*, t. x, p. 24 de Hutten ; Stobée, *Eglogæ physicae*, 1, p. 168, sont le dix-huitième fragment dans l'édition de Meinecke, p. 203.

(52) Cet oracle est dû à Hérodote, l. VIII c. 141 : il se trouve déjà cité l. V, c. 24, dans les morceaux d'Oënomäus.

(53) Son nom, dans la *Vie de Pythagore*, par Jamblique, p. 214 de l'édition de Kuster, est écrit par un ω : Θεωρίδας ou Θεωρίδης.

(54) L'espèce de jeu auquel Platon fait ici allusion, aussi bien que dans le *Phèdre*, p. 242, est décrit par le scholiaste de Ruhnkenius sur ce dernier endroit. La περιστροφή δατράκου s'entend d'un jeu dans lequel les enfants se partagent en deux troupes égales, l'une se plaçant au levant, et l'autre au couchant ; au milieu s'assied un d'entre eux qui tient un morceau de terre cuite enduit de peinture blanche d'un côté et noir de l'autre : il le jette en l'air ; si le côté blanc reste en dessus en retombant, la troupe du côté de l'orient se met à la poursuite de l'autre ; si c'est le noir, la poursuite est de l'autre part : ils poursuivent jusqu'à ce qu'ils prennent leurs adversaires, qui sont ramenés par eux au point de départ

La description du même jeu, donnée par Pollux, l. ix, c. 7, diffère peu de celle-ci ; seulement, on y désigne sous le nom d'ἄνος le captif : « Ὁ μὲν τοίνυν ληφθεὶς τῶν φευγόντων ἄνος οὗτος κάθηται. » Voir Meursius, *De Ludis graecorum* ; voce Ὀστροκίνδα et les *Adages* d'Érasme ; voce *Testula transmutatio*.

J'ai cherché dans nos usages un jeu analogue à celui des Grecs, que nous connaissons imparfaitement, pour rendre l'idée de Platon.

(55) Ἐν μίσεισι δὲ λαχοῦσαν τὴν Ἀταλάντης ψυχὴν, κατιδοῦσαν μεγάλας τιμὰς ἀθλητοῦ ἀνδρὸς οὐ δύνασθαι, παρελθεῖν ἀλλὰ λαθεῖν. »

Ce texte n'a point de sens ; j'ai traduit : « Ἐν δρωμέσι λαχοῦσαν τὴν Ἀταλάντης ψυχὴν, κατιδοῦσαν μεγάλας τιμὰς ἀθλητοῦ ἀνδρὸς οὐ δύνασθαι παρελθεῖν, ἀλλὰ λαβοῦσαν. »

(56) « Διὰ τὰ τοιαῦτα ἀδικήματα ἀνάτοιοί γίνωνται, ἐκ τούτων τὰ παραδείγματα γίνεται, καὶ οὗτοι αὐτοὶ μὲν οὐκέτι ὄνινανται, ἔτι ἀνάτοιοί ὄντες, ἄλλοι δὲ ὄνινανται. » Au lieu de καὶ, je lis, καὶ εἰ ; cette conjonction étant nécessaire à la construction de la phrase.

(57) Ce fragment, du *Traité de l'Âme*, du platonicien Sévère, remarquable par la dialectique et la rectitude de la pensée, doit nous donner une haute idée de l'ouvrage ; mais il n'en existe que ce passage et une courte mention dans un extrait du *Traité de l'Âme*, de Jamblique, donné par Stobée, *Eglog. physica*, l. i, c. 52, p. 862, où il est dit que Sévère le platonicien définissait la forme de l'âme Σχημα·πέρας διαστάσιως καὶ αὐτὴ διάστασις. La borne de la distance et la distance même, sans plus d'explication ; cela est inintelligible, et nous voyons, par le passage sous nos yeux, que Sévère raisonnait pertinemment. Fabricius, dans la *Bibliothèque grecque*, l. ii, p. 65, ancienne édition, en fait un contemporain d'Auguste : son nom est cité par Porphyre, *Vie de Plotin*, comme ayant été expliqué dans l'école de ce philosophe.

Il a plusieurs homonymes qu'on ne doit pas confondre avec lui.

(Ce n° qui n'est point indiqué dans le texte se rapporte au ch. xvii entier).

(58) J'ai remplacé ἡ δὲ ψυχὴ par εἰ δὲ ψυχὴ, comme le sens l'exige impérieusement.

(59) Vigier a discuté dans sa note la variante ἔω et ἔωθεν, dont la première est dans Platon, la deuxième dans Eusèbe ; la seconde a été

adoptée par Cicéron dans sa traduction du *Timée*. Malgré cette grave autorité, Vigier donne les motifs qui lui font préférer la leçon de Platon ; ce sont d'autres passages du philosophe et du *Timée* de Locres, qui place l'âme au dehors du corps : j'ai suivi Cicéron et Eusèbe.

(60) J'ai, d'après l'avis de Vigier, omis la répétition importune du texte de Platon, dû, évidemment, à l'impéritie du copiste.

(61) Il y a dans cette période un défaut de liaison que les manuscrits ne corrigent pas. Τοὺς δὲ μὴ βλέποντας n'a point de verbe qui le place dans un cas subordonné, à moins qu'on ne le rattache à ce qui précède : de quelque manière qu'on le construise, c'est une mauvaise construction.

(62) C'est le nom de l'une des divinités d'Éleusis, fille de Déméter, que nous traduisons, sur les traces des Romains, par Proserpine ; mais ici, c'est plutôt Minerve : *Coré* veut dire *vierge*, et l'on sait que Minerve avait juré de rester toujours vierge. Nous savons, de plus, que la danse avec une armure complète, *πανοπλία*, était un de ses exercices ; alors, elle s'appelait Παλλὰς ἀπὸ τοῦ πάλλειν : cette danse se nommait *pyrrhique*.

(63) Οἰκοῦντας ξένους. Malgré l'accord de Platon et d'Eusèbe pour lire οἰκοῦντας, je traduis avec Vigier οὐκ ὄντας.

(64) Θέσειωσ καὶ ἀναίρεσειωσ ὅπλων. Qu'entend-on, dans la tactique grecque, par τίθεσθαι τὰ ὅπλα? Est-ce déposer les armes, ou se tenir sous les armes, ou s'armer? Vigier, dans une savante note sur ce passage, fait ressortir l'absurdité de cet exercice de déposer les armes, θέσειωσ ὅπλων ἀπιεσθαι.

Déjà Léopardus, *Emendat.*, l. xv, c. 20, avait relevé, dans plusieurs passages de Thucydide, la mauvaise version de Valla, où il rend ce verbe par *ponere* : les scholiastes disent les deux choses contraires, *déposer les armes*, et *s'armer*. (Voir Wesseling, sur *Diod. de Sicile*, l. xii, 66. Valois, sur Hapocraton, *voce* : θέμενος τὰ ὅπλα.)

On trouve dans les orateurs Ὑπὲρ τῆς πατρίδος τίθεσθαι τὰ ὅπλα. Lycurgue contre Léocrate, p. 153 ; Eschine contre Timarque, p. 5.

Ἐναντία θέσειωσ τὰ ὅπλα, Démosthène contre Aristocrate, p. 624.

Plutarque, *Vie d'Alcibiade*, § 30 : « Σηλυβριανὸς Ἀθηναίος ἰναντία ὅπλα μὴ τίθεσθαι. » De toutes ces locutions différentes, Vigier donne quatre significations approchantes à cette phrase.

- 1° Pour *ῥήττωθαι aciem ordinare*.  
 2° *Καταστρατοπεδεύεσθαι castrametari*; d'après Denys d'Halicarnasse, L. V: « Ἡμέτεροι πληροὶ τὰ ἔπλα. »  
 3° *Castra munire*; le même, l. VIII: « Εἰς δρους κορυφῆν ἀναδραμόντα καὶ θέμενον ἐνταῦθα τὰ ἔπλα, τὴν ἐπιούσαν νύκτα διέμεινε. »  
 4° *Ἄνευ τοῦ καλοῦραϊν*; Thucydide, l. VIII: « Πρὸς αὐτῆν τὴν πόλιν τὰ ἔπλα τίθενται. »

(65) Le *stadion*, le *dolichon*, l'*éphippion*, le *dolichos*, sont des exercices différents dont Faber donne l'explication dans son *Traité de l'Agonistique*, l. 1, c. 23.

Le *dolichon* est la course en allant et en revenant; le *stadion* ne faisait qu'une course; le *dolichos* faisait sept courses, c'est-à-dire qu'il tournait trois fois autour du but (*καρποτήρ*), et faisait sa dernière course du but pour revenir au départ (*ὀσπληγῆ*). Voir Tzetze, *Sixième Chiliade*. L'*éphippion* est la course à cheval.

(66) Celle d'assortir convenablement les conjoints par mariage.

(67) J'ai dû rétablir cette phrase de Platon, omise dans Eusèbe, et dont l'absence ne laissait plus de sens à ce qui suit ou, au moins, le dénaturait; car on ne pouvait rapporter au compagnon sage du coursier fougueux (*δμόζωξ*) la phrase qui suit, et dont il est le sujet dans le philosophe. Est-ce pour lui nuire que cette omission a eu lieu de la part d'Eusèbe, ou par inadvertance? je ne le sais. Cependant, je dois observer que cette peinture, beaucoup trop animée, d'un amour impur peut être un tort dans Platon; mais quant à ce qu'il y donne un consentement entier, cela est faux; et le dialogue du *Phèdre* tend précisément à montrer la différence d'une amitié fondée sur la vertu et la philosophie, d'avec la passion brutale de la pédérastie.

(68) Platon ne dit pas que le maître qui a tué son esclave est pur (*καθαρός*, mais qu'il doit se purifier (*καθαρᾶσθω*); ce qui ne signifie pas, comme traduit Vigier, *absolvitor*: apparemment qu'il a voulu suivre l'opinion d'Eusèbe; mais le terme dont Platon fait usage ne permet pas de l'interpréter de la sorte: il exige des purifications. Avec le droit de vie et de mort, donné aux maîtres sur leurs esclaves, qui, dans l'antiquité, étaient chose et non personne, on ne pouvait guère exiger plus.

(66) Je n'ai pas trouvé cette dernière loi dans le neuvième *Dea Lozi* de Platon. On voit, au contraire, dans les citations précédentes, que la mort d'un mari par sa femme, ou d'une femme par son mari, est punied'un exil de trois ans.

(70) Je ne puis pas être de l'avis d'Eusèbe. Un esclave qui n'a point de bien ni d'argent, puisqu'il est lui-même la possession d'un autre, ne saurait être condamné à d'autres peines que des peines afflictives : il ne resterait, en dehors de cela, pour lui, que l'impunité.

## LIVRE XIV.

(1) Ce vers de Parménide est cité par Simplicius sur le *Traité du Ciel* d'Aristote, l. 1, p. 31 de l'édition d'Alde : « Παρμενίδης πρῶτος ὄν ἴσμεν φήμη, ἔδν λόγον τούτον ἐρωτήσας ἐν τοῖς ἔπεισι, περὶ τοῦ τὸ ὄν εἶναι, ἀγέννητον ἔγραψε πούτο· Οὐτε γὰρ ἐξ ὄντος δύναται ἂν γενέσθαι αὐτό· ἦ γὰρ καὶ πρότερον οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· οὐδὲ γὰρ ἂν ῥηθείη, οὐδὲ νοηθείη ποτὲ· οὐδὲ γὰρ ῥητὸν, οὐδὲ νοητὸν τὸ πάντη μὴ ὄν. »

Dans le Commentaire du même, sur l'*Auscultation physique*, p. 19, il cite le vers ainsi :

..... ἐπεὶ τὸ γὰρ, Μοῖρ' ἐπέδησεν  
Οἷον ἀγέννητον τ' ἐμμέναι ᾧ πάντ' ὄνομ' ἔσται.

Il est répété à la page 34, verso.

Buttmann, cité par Heindorf sur ce passage du *Théâtète*, p. 418, propose de lire :

Οἷον ἀγέννητον τελέθειν ᾧ πάντ' ὄνομ' εἶναι.

Sur la signification de, φυσιοποιῶντας, voir M. Hase, *Ad Lyrdum*, p. 312.

(2) Arcésilas parodiait le quarante-deuxième vers du poème d'Hésiode, intitulé *Les OEuvres et les Jours*.

Κρύψαντες γὰρ ἔχουσι θεοὶ βίον ἀνθρώποισι.

« Les dieux ont caché les aliments aux hommes. »

Alamanni l'a ainsi traduit dans le deuxième livre de *La Coltivazione*, v. 357 : « *Ascose l'esca*.

*sotto la dura terra; onde non saglia  
fuori all'aperto cielo, se in mille modi  
non la chiama il cultore.*

(3) Le véritable nom de ce philosophe flotte entre Charmidas, comme le donne Eusebe, Charmidas, comme le donne Sextus, qu'au reste Eusebe a copié mot pour mot dans l'énumération des diverses académies, et d'après lui Victorius, *Variarum*, *Lect.*, l. xxx, c. 24 (Voir les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, l. 1, c. 33, p. 56 et 57). Charmadas d'après Saumaise, *Pliniana exercitationes*, p. 36 et 50 de l'édition de Paris. Il est suivi par Valois, *Emendationum*, l. 1, c. 29; il avait été précédé par Turnèbe, *Adversar.*, l. x, c. 16. Les raisons qu'il donne pour son orthographe me paraissent devoir l'emporter sur celle d'Eusebe, encore que l'étymologie de Charmides α Χάρμις n'ait rien de plus irrégulier que celle de Charmades α Χάρμας.

Ce n'est pas la seule dispute que ce nom ait soulevée; une beaucoup plus grande a jeté le trouble parmi les philologues du dix-septième siècle. Il serait trop long, comme trop étranger à Eusebe, de la raconter avec détail; mais en voici le précis: On trouve deux fois le nom de Carnéade cité par Cicéron, savoir: *Tuscul.*, 1, 24; *De Oratore*, 1, 11. Dans ces deux places il est faussement invoqué; car il aurait été presque contemporain de Cicéron ou, au moins, d'Antoine, que Cicéron avait connu; or, les preuves chronologiques du contraire abondent; aussi Turnèbe, dans une place (*Adversar.*, x, 16), et Victorius, dans l'autre (*Variar.*, *Lect.* XII, 24), ont substitué le nom de Charmades à celui de Carnéades. Saumaise a confirmé ces corrections (dans les *Emendationes pliniana in solinum*) p. 36. par le calcul des temps. Petau, dans le désir de le contredire, dans ses *Miscell. Observationes*, c. 8 et 9, a fait tous les efforts possibles pour restituer à Cicéron le nom de Carnéade; mais il a trouvé si peu d'approuvateurs que Henri de Valois, qui lui était si dévoué, et si opposé à Saumaise, a été forcé de se déclarer contre lui: ce morceau de Valois est un chef-d'œuvre de critique.

(4) Il y a, évidemment, ici une lacune que j'ai dû remplir dans la traduction. Numénius commence par dire que, sous les trois premiers successeurs de Platon, sa doctrine a été respectée; puis, il ajoute: Ἐπεί εἰς γὰρ τὰ ἄλλα πολλὰ γῆ παραλύοντες, τὰ δὲ στρεβλοῦντες οὐκ ἐνέμειναν τῇ πρώτῃ διαδοχῇ. A quels personnages se rapporte εἰς γὰρ τὰ ἄλλα πολλὰ γῆ παραλύοντες... οὐκ ἐνέμειναν? Ce ne saurait appartenir à ceux dont il a dit qu'ils n'avaient apporté aucune altération aux enseignements de leur premier maître. C'est donc Arcésilas, puis les autres fondateurs des nouvelles

académiques qu'il a eu en vue : Arcésilas, père de la dernière académie ; Carnéade et Clitomaque de la troisième ; Philon et Charmadas de la quatrième; enfin, Antiochus de la cinquième, si une cinquième doit être admise. J'ai changé dans la traduction διαδοχῆ, qui n'a point de sens ici, en διδαχῆ. En effet, on ne change point une succession, mais on change un enseignement : ce qui a eu lieu.

(5) Αἴτιον δὲ ὅτι τρεῖς θεοὺς τιθεμένου Σωκράτους καὶ φιλοσοφούντος αὐτοῖς ἐν τοῖς προσήκουσιν ἑκάστῳ ῥυθμοῖς, οἱ διακούσαντες τοῦτο μὲν ἠγνοῦν, ἔφοντο δὲ λέγειν πάντα αὐτὸν εἰκῆ καὶ ἀπὸ τῆς νικώσης δαὶ προτυχῶς ἄλλοτε ἄλλης τύχης, ὅπως κενά. Il est évident que Socrate n'a nulle part établi trois dieux; et puisqu'il n'a pu philosopher avec eux dans les rythmes qui leur convenaient; il y a erreur incontestable dans le τρεῖς θεοὺς; ce sont, apparemment, trois classes d'auditeurs τρεῖς στοίχους avec lesquels il philosophait; καὶ φιλοσοφούντος αὐτοῖς· φιλοσοφεῖν τιμὴ ne saurait avoir un autre sens. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, IV, *Initio* :

Ἀκόλουθον δ' ἐν διαλαβῇ ὡς ὁμοίως φιλοσοφητέον δούλω τε καὶ ἐλευθέρῳ.

(6) Il est évident qu'ici, au lieu d'Aristote, on doit lire Arcésilas, puisqu'Aristote n'appartient pas à l'académie avec laquelle il fit scission complète en ouvrant l'école du Lycée.

(7) Parodie du vers de l'*Iliade*, Z, 181 :

Πρόθε λέων, ἐπιθεν δὲ Δράκων μέσην δε χίμαιρα.

Les vers sont autrement dans le Manuscrit 467, et conformes à la correction de Théodore Canterus, *Variarum lectionum*, c. 9. Voir le même, *ibid.*, 1, 6 :

Ψεύσεται Πύρρωνά τὸ πᾶν κρείας ἢ Διόδωρον.

« Portant sur l'estomac, le plomb de Ménédème (la gravité); »

« Il singera Pyrrhon le vaurien ou Diodore. »

(8) Le texte est incorrect; de qui s'agit-il? et puis ἐπί τοι προσετίθεσαν aurait besoin d'une protase conditionnelle, puisqu'il est du nombre des conjonctions nommées par les grammairiens παρασυνακτικαί.

(9) Ὁ δὲ Πύρρων ἐκ Δημοκρίτου ἄρμητο ἐποδὲν γέ ποθεν.

Voici ce qu'on lit dans Diogène-Laërce, I, IX, 67, *Vie de Pyrrhon*

« Φίλων ὁ Ἀθηναῖος, γνώριμος αὐτοῦ γεγονώς, ἔλεγεν ὡς ἐμέμνητο μάλιστα μὲν Δημοκρίτου. »

« Philon l'Athénien, son disciple, disait qu'on retrouvait surtout en lui des souvenirs de Démocrite. »

(10) Les théodoriens, ou disciples de Théodôre de Cyrène, dit l'athée qui figure dans les Dialogues de Platon, sont cités dans Diogène-Laërce, l. IV 67 : « Οἱ Θεοδώρειοι κληθέντες. »

(11) Bion, le borysthénien et l'académicien, était un grand sophiste, à ce que nous apprend Diogène-Laërce, l. IV, 47 :

« Βίων τῶ μὲν ἄλλα πολύτερος καὶ σοφιστῆς παίσιος, καὶ πλείστος ἀπορῆς δὲ δεικνὸς τοῖς βουλομένοις καθιπτάσθαι φιλοσοφίας. »

Il ne poursuivait pas les philosophes, comme semble le dire Numénius, mais ceux qui voulaient insulter les philosophes ; ce qui paraît beaucoup plus rationnel, étant philosophe lui-même et académicien : on conçoit qu'Aroscilas, en lui tournant le dos, eût craint de s'exposer à ses traits.

Au surplus, il faut beaucoup se défier de Numénius, qui, ne voyant de louables, en philosophie, que les doctrines de Pythagore, cherche à décrier les autres : son livre, des *Dissensions des Académiciens*, semble n'avoir été composé que dans cette intention.

(12) Cette phrase, assez entortillée, veut dire que, du moment qu'ils niaient la certitude de la conception, leur raisonnement lui-même manquait de certitude. La καταληπτικὴ φαντασία a embarrassé Cicéron lui-même dans les *Académiques*, I, 12 : « Id autem visum cum ipsum per se cerneretur comprehensibile. » *Visum impressum*, l. II, c. 7 ; Diogène-Laërce, VII, 50 ; Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos*, VII, 151 :

« Κατάληψιν τὴν μεταξὺ ἐπιστήμης καὶ δόξης ἥτις ἐστὶ καταληπτικῆς φαντασίας συγκατάθεσις. Κατάληπτικὴ δὲ φαντασία κατὰ τοὺτους ἐτύγχανεν ἢ ἀληθῆς καὶ τοιαύτη ὅσα οὐκ ἂν γένοιτο ψευδῆς. » — *Ibidem*, 243 : « Καταληπτικὴ φαντασία οὕσα ἀπὸ ὑπάρχοντος, κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεινῆν καὶ ἐναποφωτισμένην, ὅτι οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος. » I  
« La *Cataleptica phantasia* résultant d'une chose réelle, en tant qu'elle existe par elle-même, y est présente et empreinte d'une manière telle qu'elle n'aurait pas lieu, si la chose n'existait pas. »

Cette définition se retrouve dans les mêmes termes, l. II, c. 1, § 4. des *hypotyposes* pyrrhoniennes : ce qui prouve qu'elle était consacrée.

(13) Le stratagème dont il est ici question ne peut être que la résolution

prise par Agathocle, vaincu et assiégé dans Syracuse par les Carthaginois pendant la cent-dix-septième olympiade, de porter la guerre en Afrique : ce qui mit Carthage à deux doigts de sa perte. Ce même stratagème fut employé depuis, avec un succès plus signalé, par le premier Scipion, Africain, pour débusquer Annibal de l'Italie. — On trouve des détails circonstanciés ; concernant le plan de campagne d'Agathocle, dans le vingtième livre de la bibliothèque de Diodore de Sicile.

(14) Cette dernière phrase présente plus d'une difficulté de construction : il y a des négations multipliées qui donneraient un sens contraire à celui que la suite de la pensée réclame. On ne voit pas ce que *τοῦνετίον* fait dans la première incise ; lorsqu'il devrait plutôt appartenir à la seconde. *Φόβος* est vide de sens : je le remplace, dans la traduction, par *φόρος*.

(15) Cette scène de mœurs antiques laisse subsister bien des difficultés, malgré mes efforts pour l'expliquer. Qu'est-ce, d'abord, que le *κοῖλον γραμματεῖον* : Hesychius, Harpocraton et Pollux nous l'apprennent.

Hesychius : « Γραμματεῖον ὅτε μὲν τὸ πινακίδιον, ὅτε δὲ ὁμοιον Γλωσσοκόμῳ λέγεται δὲ καὶ ἐπιστόλιον. »

On voit trois significations à ce mot : c'est une boîte, un coffre à argent, un portefeuille.

Harpocraton, au mot *ἀργυριοθήκη* : « Διτὰ τὴν Γραμματεῖα οἷς ἐχρῶντο Ἀθηναῖοι τὰ μὲν εἰς τὸ γράφειν μόνον τι ἐν αὐτοῖς : τὰ δὲ εἰς τὸ καὶ ἀργύριον κατατίθεσθαι : ἄνω καὶ κιβώτια (βουώτια) ἐκάλουν. »

J'ai corrigé le texte *εἰς τὸ* au lieu de *ὥστε* ; j'ai ajouté à *κιβώτια βιώτια*, qu'on trouve dans Pollux, l. iv, c. 2 : « Γραμματεῖον περὰ τοῖς Ἀττικοῖς καὶ ἐν τῷ ἀργύριον ἀπέκειτο δὲ καὶ γραμματεῖον βουώτιον ἐκάλουν. »

Hesychius dit au mot *Ἀργύριον* : « Γραμματεῖον δὲ καὶ βουώτιον καὶ κοῖλον λέγεται. » Il paraît que ces tablettes béotiennes, qui renfermaient de l'argent, marquaient l'ignorance des Béotiens. Voir Plutarque, sur Lacyde, *De la différence de l'Ami et du Flatteur*, 32 ; p. 234, de Reiske.

Nous voyons, toutefois, par ces citations des grammairiens, qu'il s'agit d'un *γραμματεῖον κοῖλον*, non pour serrer des papiers, mais de l'argent, et dans l'exemple, une clef. Le *γραμματεῖον* pour portefeuille se trouve dans ce passage de Plutarque, *Vie de Pompée*, 16 :

« Κἀκεῖ νοσήσας Λεπίδος ἐτελεύτησε δι' ἀθυμίαν οὐ τῶν πραγμάτων, ὅτι

φασιν, ἀλλὰ γραμματεῖω περιπισῶν ἐξ οὗ μοιχείαν τινὰ τῆς γυναικὸς κτε-  
 ἐφώρασε. »

« Tombant sur un portefeuille, il y découvrit la preuve d'un adultère  
 » de sa femme. »

..(16) Διὰ τοῦ κλειθρῶν veut dire ici un trou qui sert à la clôture des  
 portes.

Cette signification, de κλειθρον, manque aux Dictionnaires ; on ne peut  
 cependant, la révoquer en doute, Diogène-Laërce ayant raconté le même fait  
 d'une manière tronquée, mais qui, pour ceci, est incontestable : « Ἐπιπ-  
 τὸν δακτύλιον διὰ τῆς ὀπῆς ἐνταί εἰς τὴν στοάην. »

On trouve à peu près la même expression dans la lettre de Phérecyde à  
 Thalès. Diogène-Laërce, 1, 122 : « Διὰ τὸν δακτύλον ἐκ τῆς κλειθρῆς. »  
 « Ayant passé son doigt par le trou de la serrure. » C'est donc synonyme  
 d'ὀπή, τρύπημα. *Le Cantique des Cantiques* : « Ἀδελφιδός μου ἀπέστειλε  
 τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀπῆς. » V. 4.

Maintenant, qu'est-ce que cet ὀπή, τρύπημα, κλειθρον, à travers lesquels  
 on passe les mains, les doigts et les anneaux ? Ce n'est, évidemment, pas  
 un trou de clef ; c'est un trou plus grand, dont l'utilité résulte de la ma-  
 nière de clore les ouvertures dans l'antiquité.

Ἄρα πύλαι κλειθροῖς  
 Χαλκόμετά τ' ἔμβολα  
 Λαϊνέοις Ἀμφίονος ὀργάνοις,  
 Τείχεος ἤρμοστοι.

Scholiaste : Αἱ πύλαι κλειθροῖς ἤρμοσμέναι. « Les portes sont pourvus  
 de κλειθρα. »

Ces vers sont tirés des *Phéniciennes* d'Euripide, v. 115.

Sophocle, *OEdipe roi*, v. 1261 :

Δεινὸν ἄσπας, ὡς ὀρηγητοῦ τινος

Πύλαις διπλαῖς ἐνήλατ'· ἐκ δὲ πυθμένων ἔκλινε κοῖλα κληθρα.

Le κοῖλον, épithète de κληθρον, indique un vide dans la porte.

C'est qu'il fallait, quand on était en dehors, passer sa main par un trou  
 (κλειθρον) pour introduire la clef dans la serrure. Apulée, *Métam.*, l. iv,  
 p. 70 de l'édition de Pricæus : « Itaque sublimis ille vexillarius nos-  
 ter Lamachus spectata virtutis suæ fiducia, qua clavis immittendæ fo-  
 rramen patebat, seorsim immissa manu claustrum evellere gestiebat. Sed  
 dudum scilicet, omnium bipedum nequissimus Chryseros vigilans et sin-

gula rerum sentiens, lenem gradum et obnixum silentium tolerans paulatim adrepat ; grandique clavo manum ducis nostri repente nisu fortissimo ad ostiū tabulam affigit. » « Ce qui détermine ses compagnons de vol à « lui couper le bras à l'articulation de l'épaule. » « Antesignani partem qua manus humerum subit, ictu per articulum medium temperato prorsus obscindimus. »

Nous voyons, par le passage de Numénius, qu'après avoir fermé la porte à la clef, Lacyde la plaçait dans un meuble creux qu'il scellait de son sceau. Je comprends de la sorte l'usage des sceaux mis aux clôtures, mais non pas les scellés comme les juges de paix les appliquent. Ainsi s'expliquerait le passage des *Thermophoriazusai* d'Aristophane, v. 422 :

Οἱ γὰρ ἄνδρες ἤδη κλειδία  
 Αὐτοὶ φοροῦσι κρυπτὰ κακοθήστατα  
 Λακωνικ' ἄττα, τρεῖς ἔχοντα, γομφίους.  
 Πρὸ τοῦ μὲν οὖν ἦν ἄλλ' ὑποῖξαι τὴν θύραν,  
 Ποιησαμέναισι δακτύλιον τριβόλου.  
 Νῦν δ' οὗτος αὐτοῦς, φρόνιψ' Εὐριπίδης,  
 Ἐδίδαξε θριπήδιστ' ἔχειν σφραγίδα  
 Ἐξαψαμένους...

« Car voilà que nos maris se sont mis à porter des clefs secrètes méchamment inventées, des clefs de Laconie qui ont trois dents. Jadis, « c'était pour nous une plaisanterie que d'ouvrir les portes ; nous ne nous « embarrassions pas des cachets plus que d'un tribole. Maintenant, ce « laquais d'Euripide leur a appris à avoir des cachets inimitables dont ils « font usage. »

Dans les Caractères de Théophraste, xviii *du Méfiant* : « Καὶ τὴν γυναῖκα τὴν αὐτοῦ ἐρωτᾶν κατακείμενος εἰ κέκλεισε τὴν κιβωτὸν καὶ εἰ σισήμαται τὸ κοιλιούχιον. » Il faut lire τὸ κοῖλον γραμματεῖον, à cause de l'abréviation γρ. pour γράμμα. On trouve dans *Æneas*, le tacticien, des stratagèmes d'ouverture de portes qui peuvent s'expliquer de la même manière.

Voici des exemples de l'usage du sceau pour conserver des provisions de bouche :

*Plaute in Casina, Act. II, scena prima* : « Obsignate cellas : referte anulum ad me. »

Plinius, *Hist. natural.*, xxxiii : « Et nunc cibi quoque et potus anulo vindicantur a ruina. »

Clément d'Alexandrie, *In Pedagogo*, l. III, p. 287 : « Δίδωσιν ὁ παιδαγωγὸς αὐταῖς (γυναῖξί) δακτύλιον ἐκ χρυσοῦ, οὐδὲ τοῦτον εἰς κόσμον, ἀλλ' εἰς τὸ ἀποσημαίνεσθαι τὰ οἴκοι φυλακῆς ἀξία, διὰ τὴν ἐπιμέλειαν τῆς οἰκουρίας. Εἰ γὰρ οἱ πάντες ἦσαν παιδαγωγούμενοι, οὐδὲν τῶν σφραγίδων ἴδει, ἐπίσης ὄντων δικαίων καὶ οἰκετῶν καὶ δεσποτῶν· ἐπεὶ δὲ ἡ ἀπαιδεύσις πολλὴν ἐκδίδωσι βροτῆν εἰς ἀδικίαν, σφραγίδων ἰδεθήσθην. »

Suidas, *voce* συσημαίνεσθαι, cite un passage de Lycurgue :

« Ὅστι προσημαίνεσθαι ἐπὶ ψηφίσματος, καὶ τὴν ἱερείαν συσημαίνεσθαι τὰ γραμματεῖα. »

Stobée, tiré de Serenus, vi, 33 : « Διογένης κατεγέλα τῶν τὰ ταμίαι κατασημαινομένων μοχλοῖς καὶ κλεισὶ καὶ σημάντροις, τὸ δὲ σῶμα τῶν αὐτῶν παλαῖς θυρεῖσι καὶ θύραις ἀνοιγόντων. »

Tacite, *Annal.*, l. II. *Initio* : « Irridebantur græci comites Veneris ac vilissima utensilium anulo clausa. »

Horatius, *Epist.*, l. 1<sup>o</sup> ; *Epist.* 20<sup>a</sup>, v. 3<sup>o</sup> :

« Odisti claves et grata sigilla pudico. »

Martial : « Nunc signat meus anulus lagenam. »

Ménandre, *Apud Stobæum*, 74, 27 :

« Ὅστις δὲ μοχλοῖς καὶ διὰ σφραγισμάτων  
Σώζει δάμαρτα, διᾶν τι δὴ δοκῶν σφόν,  
Ματαιός ἐστι καὶ φρονῶν οὐδὲν φρονεῖ. »

(17) Οὐ θατέρᾳ ληπτοί. Cette expression, dont Eusèbe fait encore usage dans la *Démonstration évangélique*, l. IV, c. 9, où, parlant de Satan déchu, il dit : « Δεινὰ δὲ κατὰ τῶν ἔθνων πάντων ἀπειλήσας, θατέρᾳ ληπτὸς τοῖς προβολοῖς ἀνθρώπους εὐρατο, πρόχειρον καὶ ἐξ οἰκείας γνώμης τὴν ἐπὶ τὸ κακὸν ἔμπρωσιν δι' αὐτεξούσιον προαίρεσιν κεκτημένους. » demande à être expliquée.

« Après avoir lancé des menaces terribles contre toutes les nations, il trouva accessibles à une attaque détournée les hommes qui étaient en possession, d'après leur libre arbitre et leur penchant au mal, de se laisser entraîner à ses séductions. »

Vigier a traduit *neutram in partem* ; ce qui n'a aucun sens : sa mauvaise traduction a été signalée et combattue par Périzonius sur les *Hist. diverses* d'Élien. Voir la Table au mot ἕτερος. Voici ce qu'il dit : « Non θατέρα sed θατέρᾳ ληπτὸς legerim ut apud Synesium in Dione » P. 152 : « Et apud Suidam voce ἐκκαίμθη (sous-entendu χεῖρ), c'est-à-dire *sinis-*

*tra manu.* Voir Wyttembach, sur Eunape, p. 57. *Thémist., Orat.*, 10; la *Préparation évangélique*, l. IV, c. 2, p. 136; voir Platon dans *Le Sophiste*, p. 226. « Ποικίλον θηρίον (δ σοφίστης) καὶ τὸ λεγόμενον οὐ τῆ ἐτέρᾳ ληπτέον. »

On doit lire, d'après cette correction, un passage du quatrième livre des *Stromat.*, p. 574 de Clément d'Alexandrie, citant un vers d'Antimaque *le comique* :

Ὁ πλοῦτός φησι (πλέον).

Θατέρῳ βλέποντας παραλαβὼν τυφλοῦς ποιῶ.

Ce vers est cité par Stobée, Titre 91, autrement :

Ὁ δὲ πλοῦτος ἡμᾶς καθάπερ ἰατρὸς κακῶς,

Τυφλοῦς βλέποντας παραλαβὼν πάντας ποιῶ.

Aristophane *Ecales*. v. 522 : 498 de Brunck.

« Παραβλεπούσα θατέρῳ πάλιν μετεσκεύαζε σαυτὴν αἰθίς ἤπερ ἦστα.

(18) Δαχοί. Je crois qu'on doit lire Δάοι, nom grec des Daves latins, ou Δα Φοί avec le digamma. Ammonius, dans le Commentaire sur le livre de l'*Interprétation d'Aristote*, au commencement, cite le vers comique suivant :

Δάος πάρασι · τί ποτ' ἀγγαλιῶν ἄρα;

(19) Ἀξιοπιστία veut dire avec une sincérité digne de foi; mais je lis ἀξιοπενθία, dans une profonde douleur : ce qui me paraît s'unir mieux à βοῆ qui précède.

(20) Cette dernière partie du récit de Numénios est incorrecte et, surtout, très-embarrassée; les Manuscrits n'offrent pas de ressource pour la correction : je l'ai donc moins traduite littéralement que d'après le sens de l'ensemble.

(21) Τούτου δὲ γίνονται ἀκουσαὶ πολλοὶ ὧν εἷς ἦν διαφανῆς ὁ κυρηναῖος Ἀριστίππος. Il y a ici un anachronisme choquant. Jamais Aristippe de Cyrène ne fut disciple de Laétyde; il le fut de Socrate, comme tous les auteurs le prouvent : Diogène-Laërce, dans sa *Vie*; Xénophon, dans les *Traits mémorables de Socrate*, l. II, *Initio*; Plutarque, *De Curiositate*, § 2. Cicéron, *De Oratore*, XI, 17 : Il fut flatteur de Denys de Syracuse. Philostrate, *Vie d'Apollonius*, I, 35; Diogène-Laërce, II, 66; *Athènes*, l. XI, p. 507 et l. XII, p. 544: l'amant avoué de Laïs; Le même *Athènes, ibid.*, enfin, « le fondateur de la secte cyrénaïque, dont le

dogme principal était que la volupté est le seul but de la philosophie.

Il y a plus d'un siècle d'intervalle entre eux : Lacyde ouvrit son école la quatrième année de la 134<sup>e</sup> olympiade, dans un jardin que le roi Attale lui avait donné, où il enseigna pendant 26 ans. Diogène-Laërce, l. iv, § 60.

Aristippe, contemporain de Socrate, vivait vers la 100<sup>e</sup> olympiade. Vigier n'a rien observé, ni Ménage, citant ce passage, dans son Commentaire sur Diogène-Laërce.

(22) Καὶ μόνος τῶν ἀπ' αἰῶνος ζῶν παρέδωκε τὴν σχολὴν Τηλεκλείῃ καὶ Ἐβάνδρῳ. Diogène-Laërce, iv, 60. « Le seul depuis des siècles, il laissa de son vivant son école à Télécclés et à Évandre. »

(23) Voici la succession qui nous est donnée par Cicéron au quatrième livre des *Académiques*, c. 6 :

« Post Lacydem confecta est Academia a Carneade qui est quartus ab Arcesila. Audivit enim Egesinum qui Evandrum audierat Lacydi discipulum, quom Arcesilæ Lacydes fuisse. »

(24) Ἡ εἰς ἑκάτερα ἐπιχείρησις (suivant Galien), τελευταῖα εἰς ἐποχὴν. Cicéron, dans le quatrième livre des *Académiques*, dit : « In utramque partem multa dicuntur. Horum aliquid vestro sapienti certum videtur, nostro ne quid maxime quidem probabile sit, occurrit. Ita sunt in plebisque contrariarum rationum paria momenta. »

Ce qui produisait l'ισοσθένεια, et par suite l'ἐποχὴ.

(25) Ἄδηλον. Je le traduis par *incertain* après Cicéron ; l. iv, *Académiques*, 17 : « Ne hoc quidem cernunt omnia se reddere incerta, quod volunt. Ea dico incerta quæ ἀδηλα Græci. »

(26) Τὰς ἀπὸ πιθανοῦ λεγόμενας αὐτῶ θετικὰς τε καὶ ἀρηγητικὰς φαντασίας. Sextus Empiricus nous donne l'explication de ce passage *Pyrrhonian*, *Ἠγρολογ.*, l. 1, c. 33, p 60 : « Τὰς φαντασίας ἡμεῖς (les pyrrhoniens) μὲν ἴσως λέγομεν εἶναι κατὰ πίστιν ἢ ἀπιστίαν, ἔσον ἐπὶ τῷ λόγῳ· ἑκαῖνοι (les académiciens) τὰς μὲν πιθανὰς εἶναι φασί, τὰς δὲ ἀπιθάνους. Καὶ τῶν πιθανῶν δὲ λέγουσι διαφορὰς· τὰς μὲν γὰρ αὐτῶν μόνον πιθανὰς ὑπάρχειν· ἡγούνται· τὰς δὲ πιθανὰς καὶ διεξωδευμένας· τὰς δὲ πιθανὰς καὶ περιωδευμένας καὶ ἀπερισκότους. Κ. Τ. Α. »

Suivent les explications par exemples de ces divisions très-obscurés pour nous, et qui, probablement, l'étaient même pour les Grecs d'alors :

« Nous pyrrhoniens, nous soutenons que les imaginations (φαντασίαι) se balancent pour y ajouter foi ou la leur refuser. Les académiciens disent » qu'il en est de dignes de foi, d'autres qui ne le sont pas. »

« Voici comme ils subdivisent celles qui sont dignes de foi : les unes sont seulement dignes, πιθαναί ; les autres sont dignes et déduisibles, διαξωδευμένα ; les autres, enfin, sont dignes d'être crues, et περιωδευμένα, et ἀπερίσπαστοι. »

Il serait téméraire d'essayer de rendre en français des distinctions aussi subtiles qu'obscurés.

(27) Sextus Empiricus contre les *Logiciens*, l. VII, p. 404, dit :

« Carnéade non-seulement attaquait les stoïciens, mais même tous les autres philosophes sur le critérium (ou moyen de discerner la vérité). Son premier argument, qu'il employait envers tous les philosophes, était qu'il n'existe, à proprement parler, aucun critérium de vérité, ni le raisonnement, ni la sensation, ni l'imagination, ni quoi que ce soit dans l'ensemble des choses, qui toutes concourent à nous tromper. Ensuite, il démontrait que, quand bien même il existerait un tel critérium, on ne saurait jamais le dégager de l'influence des passions, etc. »

(28) Cicéro, *In Lucullo*. c. 6 :

« Quod nos facere nunc aggredimur ut contra academicos disseramus, id quidam e philosophis et ii quidem non mediocres, faciendum omnino non putabant, nec verum esse disputare cum iis qui nihil probarent; Antipatrum stoicum, qui multus in eo fuisset, reprehendebant. »

(29) Cicéro, *Academ.*, l. II, 4 : « Sed ea pars prætermittenda est que contra Philonem erat : minus enim acer est adversarius is, qui ista, que sunt heri defensa, negat academicos omnino dicere : etsi enim mentitur, tamen est adversarius lenior. »

(30) Cet Antiochus fut le maître de Cicéron. Il déserta dans sa vieillesse l'Académie pour passer au Portique, ou, au moins, pour modifier ses idées. Plutarq., *In Vita Ciceronis* : § 4. « Ἐξίστατο τῆς νέας λογμένης Ἀκαδημίας ὁ Ἀντίοχος καὶ τὴν Καρνεάδου στάσιν ἐγκατέλειπεν εἴτε καμπύ-  
 ΤΟΜΕ II. 43

μενος ἐπὶ τῆς ἀναγωγῆς καὶ τῶν ἀποθέσεων, εἴτε, ὡς φασὶν ἔτιοι, φιλοτιμίᾳ ἐπὶ καὶ διαπορῆ πρὸς τοὺς Κλετομάχου καὶ Φίλωνος συνήθεις, τὸν στασιαστὴν ἐκ νεουδοκῆς θεραπεύσαν λόγον ἐν τοῖς κλείστοις. »

Augustinus, *Adv. Academicos*, l. II, c. 6 : « Exstitit Philonis antiochus Antiochus qui, ut nonnullis visum est, gloriæ cupidior quàm veritatis in similitudinem adduxit utriusque sententiæ. »

Cicero, *Academicorum*, l. II, c. 22 : « Sed prius pauca cum Antiocho qui hæc ipsa, quæ a me defenduntur, et didicit apud Philonem tandem, ut constaret diutius didicisse neminem, et scripsit de his rebus acutissime, et idem hæc non acrius accusavit in senectute, quam antea defenditaverat... Quod erant qui illum gloriæ causa fecisse dicerent: sperare enim fore ut II, qui se sequerentur, Antiochii vocarentur. »

(31) Mnéarque était un stoïcien contre lequel Philon avait controversé. Cic., *Academ.* l. II, c. 22 : « Quid? Philonem Mnesarchi posuisti? Quid? Dardani? qui erant Athenis tum principes Stoicorum. »

(32) Ce livre est indiqué par Cicéron, *Acad.*, II, 4. : « Non se tenet Antiochus quin contra suam doctorem, librum etiam ederet qui *Sotas* inscribitur. »

(33) Voir une citation de la même lettre, l. III, c. 4, et ce qui s'en lit en tête du livre de Jamblique des *Mystères*, publié par Th. Gale, Oxford, 1678 in 4.

(34) La double acception du mot Chaldéen a donné lieu à cette remarque de Porphyre. « Chaldéen signifie quelquefois un corps de prêtres, adonné exclusivement aux observations astronomiques, et dans d'autres cas, comme ici, la nation même des Assyriens dont le pays se nomme Chaldée. »

(35) Ce témoignage d'Apollon en faveur des Juifs résulte d'un oracle qui a été rapporté par Lactance, et dont l'authenticité a été fort contestée. Il est au reste, étrange qu'un père de l'église qui a montré l'incertitude ou l'origine démoniaque des oracles, vienne ensuite s'en autoriser pour appuyer son adhésion aux doctrines des Juifs et les voir confondues avec les fausses religions des Egyptiens, des Lydiens, des Assyriens.

Toutefois, comme je ne doute pas plus de la sincérité de cette citation que de toutes celles que nous devons à Eusèbe, j'en tire la preuve que l'oracle où les Juifs sont nommés était invoqué dans le livre de la *Philosophie par les oracles*, composé par Porphyre.

(36) Physiologistes, dans l'acception qu'adopte ici Eusèbe, veut dire instruits dans la *Philosophie naturelle*.

(37) Eschine le philosophe est très différent de l'orateur célèbre par son hostilité constante avec Démosthène, le premier fils de Charinus, charcutier, le second d'Atrometus. Les dialogues qui sont attribués au premier, ont été accusés de pseudonymie, v. Diog. Laerce, dans sa vie, l. xi, § 61. Lucien, dans le *Parasite*, l'accuse d'avoir rempli un rôle indigne d'un philosophe, à la table de Denys de Syracuse, tout en célébrant le noble caractère de Miltiade. Il est certain qu'il se retira à la cour de Denys, à qui il fut présenté, par Platon, dit Plutarque, *de la différence de l'ami et du flatteur*. Diogène Laerce, l. xi, 61, dit au contraire que ce fut Aristippe qui, lorsqu'Eschine eût été dédaigné par Platon (ἐπὶ μὲν Πλάτωνος παροφθῆναι) le recommanda au tyran. Il est certain qu'il y avait peu d'intimité entre Eschine et Platon : puisque son nom figure rarement dans les dialogues de Platon ; il le nomme cependant dans le *Phædon*, comme l'un des témoins du dernier acte de la vie de Socrate.

Je discute dans une note suivante la question d'authenticité de cette lettre.

(38) Γράφων δὲ τὰ πραχθέντα εἰδότε σοι, κάλλει οὐκ ἀγῶς ἰσόμενον, χρόνον ἔχει.

Evidemment χρόνον ἔχει est fautif. Ce n'est pas, comme traduit Vigier, à cause du long temps que cela demanderait, qu'il refuse de l'écrire, mais parce que Eschine le savait. On ne doit donc pas traduire par : id longioris temporis fuerit, qui de plus ne rend pas χρόνον ἔχει; mais οὐ χρόνον ἔχει : Ce qui serait déplacé. \*

(39) Σικελιώτις τράπεζα. La bonne chère de Sicile attribuée à celle qu'on faisait à la table des deux Denys, qui pendant une période de 65 ans ont été tyrans de Syracuse, était devenue proverbiale en Grèce, *Siculae dapae* : Horatius, *Odar.* III, 1, 18 : Suidas Σικελικὴ τράπεζα, ἐπὶ τῶν πάνυ πολυτελεῶν καὶ τρυφηλῶν.

(40) Cette lettre, comprise dans le recueil des lettres socratiques publiées par Léon Allatius à Paris en 1637, a subi la condamnation générale de toutes les lettres socratiques prononcée par Bentley, dans la dissertation sur les lettres de Phalaris, p. 59 de la traduction latine imprimée à Leipsik en 1781. Les raisons sont, que Xénophon ne pouvait pas reprocher à Platon son séjour en Sicile chez le tyran de Syracuse, en s'adressant à Eschine qui avait été lui-même dans cette cour où il avait été, en quelque sorte, présenté par Platon. Voir Plutarque dans le traité du discernement de l'ami et du flatteur, § 39. Ce même trait est attribué à Aristippe par Diogène Laërce, l. xi, 62. Mais peu importe : le séjour d'Eschine à la cour de Denys le tyran est avoué par Philostrate, dans la Vie d'Apollonius, l. 1, c. 35, p. 43; par Lucien dans le *Parasite*; c. 32; on ne peut donc pas le mettre en doute. Bentley va plus loin : il accuse Xénophon lui-même d'avoir été goûter les bonnes sauces de Denys, au rapport d'Athénée, l. x. p. 427, qui lui prête un propos assez ridicule. Voilà l'acte d'accusation contre l'authenticité de cette lettre.

Réponse. Quand même Xénophon aurait été en Sicile, son voyage n'a ressemblé en rien à l'ovation que le tyran avait préparée à Platon, et le fait des altérations introduites dans la philosophie de Socrate par Platon, comme celui de la préférence donnée à la vie somptueuse de la cour sur le régime pauvre de Socrate, sont indépendants de tout ce qu'a pu faire Xénophon dans ce lieu. Que pendant son long exil d'Athènes, il ait été en observateur visiter la Sicile, et encore cela semble douteux, qu'il ait même accepté un diner à la cour; cela ne peut pas ternir sa mémoire. On ne trouve nulle part de reproche qui lui soit adressé semblable à celui que Molon lançait contre Platon : « Ce n'est pas de voir Denys à Corinthe » qui m'étonne; c'est que Platon ait été en Sicile.»

Diog. Laërce, *Vie de Platon*, l. III, c. 34

Cette lettre est citée par Stobée, Florilegium. 80. 12. tome III. p. 136 de Gaisford, où elle a plus de développement, ce qui prouve que Stobée ne l'a point tirée du livre d'Eusèbe. Stobée, en général, n'emprunte rien aux auteurs récents et chrétiens. Pearson, dans ses *vindiciae epp. sancti Ignatii*, en rejetant p. II., les lettres attribuées à Socrate, croit à la vérité de celle-ci, et les raisons qu'il donne me paraissent l'emporter sur celles de Bentley, que j'ai moi-même combattues par des raisonnements auxquels on peut ajouter que Xénophon écrivait à Eschine alors à Athènes, puisqu'il dit dans Stobée qu'ayant vu Hermogène, il s'est in-

formé près de lui de ce qu'il faisait comme philosophe, et déclare que lorsque lui-même habitait Athènes, il l'avait admiré. Eschine était donc alors à Athènes ou au moins Xénophon l'y croyait, ce qui met à néant toutes les objections de Bentley. L'époque fait tout.

(41) *Tetrataxa* et non *tétraxys* comme on lit dans l'édition de H. Etienne. Voir le dictionnaire de Photius *In voce*, et Ruhnkenius sur le dict. de Timée, p. 253.

(42) Les *Placita philosophorum* attribués à Plutarque sont cités outre Eusèbe, par Stobée, dans les *Eglogæ physicae*, l. 1, chap. 12, p. 290, de l'édition de Heeren. On en a contesté le véritable auteur : Les raisons qu'on donne pour les refuser à Plutarque ne me semblent pas évidentes. Le style, dit Wytténbach. On sait combien cette preuve est équivoque, 1° ce résumé succinct des philosophes sur les principes naturels ne supposait pas la nécessité d'un style élevé ; la clarté en fait tout le mérite. Le style généralement un peu affecté, de Plutarque, devait céder à l'exposition des opinions de chaque philosophe. 2° Il y a une grande prétention à se croire un goût assez exquis pour juger, dans une langue morte, ce que nous aurions peine à juger dans nos langues vivantes. D'après un semblable criterium, on refuserait Othon et Agesilas au grand Corneille et le Quinquina à Lafontaine. Il faut des preuves matérielles pour rayer un ouvrage de la liste des écrits d'un auteur avoué, surtout chez les anciens, dont nous savons assez mal discerner la manière de penser ; et est exposé rapide des doctrines fondamentales des différentes sectes de philosophie, n'a rien qui répugne au caractère d'un écrivain tel que Plutarque.

Ce traité est déjà cité par Eusèbe, livre 1, c. 8 ; puis, livre xv, chap. 23 et suivants.

(43) Ces vers d'Empédocle, répétés dans plusieurs auteurs, Athénagore, Stobée, *Egl. phys.*, Sextus Empiricus, ont torturé les critiques sans acquérir beaucoup de clarté. On peut opter entre les explications de Fabricius sur Sextus Empiricus ad phys. seu l. ix, § 362. Heeren sur Stobée, *Eglog. physicae*, l. 1, xi, p. 287.

(44) Cette accusation que fait ici Platon à Anaxagore me semble une des plus mauvaises chicanes qu'on ait pu tenter à un philosophe. Quoi ! de ce qu'Anaxagore a découvert que rien n'avait pu mettre l'ordre

dans les choses que l'intelligence, il doit rendre compte de tous les procédés qui ont été suivis par le créateur ; et même, s'il a dû tout faire pour le mieux, nous faire comprendre que la terre est plate, (c'était l'opinion d'Anaxagore) et qu'elle ne devait pas être autrement.

Aristote a un peu partagé cette injustice envers Anaxagore, après lui avoir rendu une ample justice au commencement de sa métaphysique, puisqu'il compare tous les philosophes qui l'ont précédé à des ivrognes, et lui seul à un homme usant de sa raison ; οἷον νήφων ἐφάνη κατ' εἰρήνη λέγοντας ; il l'accuse ensuite de ne s'être servi de l'intellect que comme une machine (de théâtre) pour la création de l'univers ; seulement, lorsqu'il éprouvait de l'embarras pour expliquer par quelle cause telle chose est nécessaire ; dans les autres circonstances il accuse par préférence toute autre cause des effets produits que l'intellect. Ἀναξαγόρας τε γὰρ μηχανῆ χρῆται τῷ Νοῦ πρὸς τὴν κοσμοποιίαν. καὶ ὅταν ἀπορήσῃ διὰ τιν' αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης τί ἐστι, τότε παρὼκει αὐτὸν, ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις πάντα μᾶλλον αἰτιᾶται τῶν γιγνομένων ἢ Νοῦν.

Clément d'Alexandrie vient en troisième reprocher à notre philosophe d'avoir déserté son principe pour expliquer par les lois de la physique, comme il l'entendait, le système de la nature. Stromat. l. II, p. 435, Ἀναξαγόρας (θε) πρῶτος ἐπέστησε τὸν νοῦν τοῖς πράγμασιν, ἀλλ' οὐδὲ αὐτὸς ἐτήρησε τὴν ἀξίαν τὴν ποιητικὴν, δίνους τινὰς ἀνοήτους ἀναξωγράφων σὺν τῷ τοῦ Νοῦ ἀπραξίᾳ τε καὶ ἀνοίᾳ.

«Anaxagore, qui, le premier, préposa l'intellect aux choses, ne persévéra pas non plus dans la dignité de la puissance créatrice décrivant certains tourbillons absurdes et laissant dans l'inertie et l'absence de pensée, l'intellect.» Réponse. L'explication des lois physiques du système du monde, par les Homéomeries, par les tourbillons, n'a rien de contradictoire avec l'idée du Dieu ordonnateur de l'univers, et même selon nous, créateur. De ce que Clarke s'est proposé de démontrer la nécessité de Dieu, il ne s'est pas chargé de donner une explication adéquate de toutes ses œuvres, puisé dans l'axiôme de l'être nécessaire. Descartes aussi a introduit des tourbillons dans la physique générale ; il n'a pas cru en cela trahir la force des preuves de l'existence de Dieu, telles qu'il les a données. Pour tirer du principe de l'existence de Dieu toutes les explications du monde, il faudrait avoir l'esprit de Dieu, et avoir assisté à son conseil, lorsqu'il créa le monde ; au lieu que d'expliquer par l'observation des lois naturelles les effets naturels, est un acte sage qui ne détruit pas le respect

qu'on doit avoir pour l'auteur de ces lois; et les imputations faites par Socrate à Anaxagore ne peuvent pas venir de celui qui prétendait qu'il y avait de la folie à vouloir expliquer ces choses; car voici comment s'exprime Xénophon au commencement des *ἁπομνημονεύματα Σωκράτους*. « Il s'étonnait qu'on ne comprit pas qu'il est impossible aux hommes de découvrir ces choses, puisque ceux qui ont le plus médité sur cette matière, pour en discuter, ne s'accordent pas entre eux, et qu'ils sont tout à fait placés l'un vis à vis de l'autre, comme des insensés dont les uns craignent ce qui n'est pas à craindre, les autres ne redoutent pas les choses les plus dangereuses »; or, est-ce là l'homme qui aurait parlé comme Platon le fait s'énoncer ? le véritable Socrate est celui de Xénophon ; l'autre est un Socrate d'invention platonicienne.

(45) *Νεῦρον*, dans l'ancien langage anatomique, c'est-à-dire avant les travaux d'Erasistrate et d'Hérophile, a une signification peu précise qui embrasse en général les parties blanches, (tendons, ligaments, aponévroses, et sans doute aussi les nerfs proprement dits). Hippocrate, Platon, Aristote, n'emploient *νεῦρον* que dans cette application vague. Plus tard, les auteurs qui s'expriment avec précision donnent à *νεῦρον* le sens de nerfs; les autres continuent à attribuer à ce mot la signification ancienne. (Dés à M. Littré.)

(46) Vigier dit *ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὲ ποιᾷ τὴν γῆν*, «force la terre à demeurer sous le ciel.

(47) *Ὡς ὥσπερ καρδὸν πλατεῖα, ἑᾶθρον τὸν ἀέρα ὑπερείδει.*

Se trouve expliqué par un passage des *Stromates* de Plutarque, cite l. 1, c. 8, p. 22 :

Πλουμένου τοῦ ἀέρος πρώτην γενεῆσθαι τὴν γῆν πλατεῖαν μάλα· διὸ καὶ κατὰ λόγον αὐτὴν ἐπολεῖσθαι ἀέρι. Il attribue ce système à Anaximène. Quant au *κάρδοπος* qui paraît avoir été consacré, comme expression propre, par le philosophe auteur de ce système, il a fourni matière à Aristophane pour plaisanter la philosophie, *Nuées*. v. 669 à 679, 1250 à 1253.

(48) Euhémère de Tégée. Cet Euhémère, célèbre par son *Histoire sacrée* traduite en vers latins par Ennius, est ou de Messène ou de Cos ou

de Tégée ou d'Agrigente. On a cru qu'il était de Messène en Péloponèse par confusion avec le nom de la ville de Sicile. Cette différence d'indication de patrie est le grand argument contre l'authenticité des *Placita philosophorum* de la part de Jossius, l. III, et de celle de Vossius, *Hist. philosoph.* Il ne me paraît pas concluant, car nous trouvons pour d'autres auteurs de l'antiquité, à commencer par Homère, de semblables confusions, sans qu'on ait contesté l'authenticité des livres qui les causent. Lactance : e civitate messana, I, II, Arnohe, l. IV : acragantinus ; on n'ose cependant accuser aucun de ces auteurs de pseudonymie.

(49) Ces iambes scasons, passés sous silence par Eusèbe, ont été cités en partie, par Plutarque: Ils se trouvent dans les fragments de Callimaque, recueillis par Bentley, 86<sup>e</sup> tome 1, p. 458 du Callimaque d'Ernesti. Ils offrent des difficultés sur lesquelles se sont exercés les critiques avec plus ou moins de succès. Ce n'est pas ici le lieu de les soulever.

(50) Les vers du Sisyphe d'Euripide, cités partiellement par Plutarque, le sont avec plus d'étendue, par Sextus Empiricus, l. IX, § 54. J'ai eu occasion de les rappeler dans l'essai sur le Polythéisme, au commencement du 2<sup>e</sup> volume : je les attribue à Euripide et non à Critias, sous le nom duquel Sextus les donne. Je partage en cela l'opinion de Pierre Petit, *Miscell. obs.* t. I, c. 4, contre Bayle, dans son dictionnaire, au mot *Critias*, et j'en donne les raisons. Mosheim sur Cudworth est du même sentiment que moi.

(51) Je ne doute pas qu'au lieu de *ὡς εἰστήχει*, on ne doive dire : *δμοῦ εἰστήχει* ou *ὡς δμοῦ εἰστήχει*. On connaît son axiôme rappelé par Plutarque dans ce même ouvrage, l. I, c. 3 : *δμοῦ πάντα ἤματα ἦν, νοῦς δὲ αὐτὰ διήρα καὶ διεκόσμεε*. Voir le chapitre 15 du même livre d'Eusèbe, rappelant un passage du Phédon de Platon, où la doctrine d'Anaxagore est examinée par Socrate ; et la note que j'y ai faite pour défendre le philosophe de Clazomène contre Socrate, ou plutôt contre Platon, qui prête ses sentiments à Socrate.

(52) On sait que Thalès mettait le principe d'existence des choses dans l'eau, et que c'est Anaxagore qui, au contraire, le premier, a proclamé que *Noûς* avait disposé et arrangé toutes les choses, qui étaient confuses auparavant. Or, s'il en est ainsi que Plutarque le veut, Anaxagore n'aurait

fait que répéter ce qu'avait dit Thalès. Mais comment Socrate aurait-il exprimé un si grand étonnement que celui qui est rapporté dans le *Phédon*, en lisant l'axiôme d'Anaxagore, cité plus haut : *Νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἰτίας.* ?

Je sais bien que nous trouvons dans Cicéron quelque chose d'analogue à ce que dit ici Plutarque ; mais, ou Cicéron a été induit en erreur, ou son texte a été altéré.

Simplicius, dans ses commentaires sur la *Physique* d'Aristote, p. 6, dit positivement que Thalès n'admet que l'eau :

« Θαλῆς Ἐξαμφοῦ μιλῆσιος καὶ Ἰππῶν ὅς καὶ δοκεῖ θεὸς γεγονέναι, ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχὴν ἐκ τῶν φαινομένων, γεγονέναι κατὰ τὴν αἰσθησὶν εἰς τοῦτο προαχθέντες. καὶ γὰρ τὸ θερμὸν τῶν ὑγρῶν ζῆ, καὶ τὰ νεκρόμενα ξηραίνεται, καὶ τὰ σπέρματα πάντων ὑγρά, καὶ τροφή πᾶσα χυλώδης, ἐξ οὗ δὲ ἐστὶν ἕκαστα, τούτῳ καὶ τρέφεσθαι πέφυκε. τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεως ἐστὶ καὶ συνεκτικὸν πάντων. διὸ πάντων ἀρχὴν βπέλασεν εἶναι τὸ ὕδωρ· καὶ τὴν γῆν ἀφ' ὕδατος ἀπεφῆναιτο κείσθαι. Θαλῆς δὲ πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἕλλησιν ἐκφῆναι, πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων προγεγονότων, ὡς καὶ Θεοφράστῳ δοκεῖ, αὐτὸς δὲ πολλὰ διενεγκῶν ἐκείνων, ὡς ἀποκρῦψαι πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ. λέγεται δὲ ἐν γραφαῖς μηδὲν καταλιπεῖν, πλὴν τῆς καλουμένης ναυτικῆς Ἀστρολογίας. » Héraclide de Pont en parle de même dans les *allégories homériques*. c. 22, p. 75 de l'édition de Schow : *Θάλητα μὲν γὰρ τὸν μιλῆσιον ὁμολογοῦσι πρῶτον ὑποστήσασθαι τῶν ὄλων κοσμοῦσιν στοιχείον, τὸ ὕδωρ. Ἄλλ' ὁ Κλαζομένιος Ἀναξαγόρας, κατὰ διαδοχὴν γνώριμος ὢν Θαλήτος, συνέζευξε τῶν ὕδατι δεύτερον στοιχείον, τὴν γῆν, ἵνα ξηρῶ μίχθην ὑγρὸν ἐξ ἀντιπάλου φύσεως εἰς μίαν ὁμόνοιαν ἀνακραθῆ.* »

Nous voyons jusque là que Thalès a posé l'eau comme élément universel, sans parler du *νοῦς* qui met l'ordre dans les choses ; et que Plutarque reconnaît le *νοῦς* τοῦ κόσμου comme Dieu. Dans Diogène Laërce, au lieu de cela, il dit bien que l'eau est le principe de tout, mais il ajoute τὸν κόσμον ἐμψυχον καὶ δαυμόνων πλήρη ; ce qui a été traduit par Cicéron, de *legibus*, II, § 26 : « Thales qui sapientissimus in septem fuit homines, existimare oportere omnia quæ cernerentur deorum esse plena. Cela n'a point de rapport avec la pensée d'Anaxagore ; car qui sait ce que Thalès entendait par les Dieux ? mais ce que nous lisons ici semble s'en rapprocher aussi bien que ce que le même dit de N. D. L. I, 10 : « Thales milesius qui primus de talibus rebus quasivit, aquam dixit esse initium rerum : Deum autem, eam mentem quæ ex aqua cuncta fingeret. Cette

phrase répétée par Lactance, 1, 5, Minutius Félix 19, est prise par saint Augustin, C. D. viii, 2. Nihil ex divina mente precepit, et par Aristote, aussi positivement, *Metaphys.*, L. i, p. 10 de Brandis : τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ κλειστοὶ, τὰς ἐν ὅλης εἰδει μόνως φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων... Ἡὐν δὲ τίς εἶπεν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς ζώοις καὶ ἐν τῇ φύσει τὸ αἰτίον τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης, ὅλον νόησον ἐφάνη παρ' εἰκῆ λέγουσας τοῦ πρότερον· Φαναρεῶς μὲν οὖν Ἀναξαγόραν ἴσμεν ἀψάμενον τοῦτον τῶν λόγων. Il me semble que la déclaration positive d'Aristote doit l'emporter sur l'opinion contraire de Plutarque et de Cicéron, voir Cadworth, *Systems intellectualis*, l. iii, § 20, l. iv, § 20. Bayle Dict. articles Thalès et Anaxagora.

(53) Sur les εἰδῶλα de Démocrite, voir Cicero de N. D. 1, 12 : « quid Democritus qui tum imagines earumque circuitus in Deorum numero refert, tum illam naturam quas imagines fundat ac mittat, tum scientiam intelligentiamque nostram, nonne in maximo errore versatur? » Le même, § 48 : « Mihi quidem Democritus, vir magnus in primis, cujus fontibus Epicurus hortulos suos irrigavit, nutare videtur in natura Deorum : tum enim censet imagines divinitate præditas inesse universitati rerum : tum principia, mentesque quæ sunt in eodem universo, Deos esse dicit : tum animantes imagines quæ vel prodesse nobis solent vel nocere ; tum ingentes quasdam imagines, tantasque ut universum mundum complectantur extrinsecus ; quæ quidem omnia sunt patria Democriti quam Democrito digniora. Quis enim istas imagines comprehendere animo potest ? quis admirari ? Quis aut cultu aut religione dignas judicare? » Sextus Empiricus adv. Math. l. ix, § 19 : « Δημόκριτος εἰδῶλά τινά φησιν ἐμπαλάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιά, τὰ δὲ κακοποιά. Ἐνθεν καὶ εὐχεταὶ εὐλόγων τυχεῖν εἰδῶλων. » Le même Cicéron plaisante sur ces εἰδῶλα dans sa lettre à Cassius 16<sup>e</sup> du 15<sup>e</sup> livre. Voir Bayle au mot Démocrite, dans son Dictionnaire, où il cherche à défendre Démocrite contre Cicéron.

Cette partie de la philosophie corpusculaire est aussi ténébreuse que stérile en bons résultats ; je n'entreprendrai donc pas de les développer.

(54) Les *Homœomerias*, ou parties similaires d'Anaxagore, sont une conception très-peu claire de la philosophie de ce grand homme. Bayle a consacré une très-longue note pour l'expliquer et la combattre. Vie d'A-

managers. Lucrèce l'avait fait avant lui. J'y renvoie ceux qui seraient tentés d'y comprendre quelque chose. Quant à moi voici, en masse, comment je les conçois : en admettant que l'intellect ayant pénétré dans le chaos de la matière (*χρήματα θεοῦ περιρρέοντα*) ait séparé les parties semblables des dissemblables, pour former des corps homogènes ; (car dans tout ceci il ne s'agit que de l'exposition du monde physique) ; par cette sécrétion il a formé les corps doués d'énergie et de vitalité. Ainsi, le soleil est une masse de feu (*μύδρον διάκρυον*), ce qui lui fit donner le nom d'Athés. Ce mode de création présente des difficultés, peut-être même des contradictions ; mais qui a même encore aujourd'hui rendu un compte clair et incontestable de la manière dont Dieu a créé le monde ? c'est ici que notre raison doit marcher à la suite de la foi. V. Aristote, *Métaphys.*, l<sup>o</sup> 1<sup>o</sup>, c. 3, et son *Scholiate*, publié par Brandis.

(55) Τὸ μὴ ὃν ἕτερον εἶναι. Ἐτερος a ici un sens d'opposition entre deux. Τὸ ἕτερον veut dire le mal opposé au bien, par euphémisme. Voir Ruhkenius in *Ep. crit.* p. 183, Valckenaer diatribe, p. 112, Wyttenbach sur le *Phedon*, p. 320, Coray sur l'*Eginetic*, d'Isocrate, p. 280 des notes. Wetstein sur l'*Épître de saint Paul à Timothée*, 5, 25, Perizonius sur *Ælien*, hist. diverses, table, au mot ἕτερος.

(56) Sextus Empiricus, contre les Mathematic, p. 278, l. 1, § 282, dit au contraire, qu'ayant composé une œuvre poétique en l'honneur d'Alexandre de Macédoine, il en avait été rémunéré par 10,000 pièces d'or.

(57) Ἀνέχριτα. Peut-être doit-on lire ἀνέχριτα indiscernibles. On lit plus bas dans le même sens, ἀνεχρίτα.

(58) Ἀφασία où la réticence est à peu près synonyme d'Ἐποχή, avec cette différence que cette dernière s'entend mieux de l'acte mental, et la première de la parole. En voici la définition dans *Sextus : hypotyposes pyrrhon*, l. 1, c. 20 : « ἀφασία ἀπόστασις ἐστὶ τῆς κοινῶς λεγομένης φάσιως ; » l'opposé de la phasis.

(59) Τῆλος εἶναι τοῦ Σκεπτικῶ ἤν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν Ἀταραξίαν. *Sextus Pyrrh. hypotyp.* liv. 1, chap. 12. La quiétude. Voir la note de Fabricius.

(60) *Ænesidemus* est cité par *Sextus adv. Math.*, liv. 8, p. 498. Voir

la note de Fabricius ; il en sera fort question dans la suite de ce chapitre.

(61) Ἐπαγωγή est une forme d'argumentation, tirée des exemples. *Aristoteles*, l. 1, *Rhetorics* ; ἴστι γὰρ τὸ μὲν Παράδειγμα, Ἐπαγωγή· τὸ δὲ Ἐνθύμημα, Συλλογισμός.

Dans le 9<sup>e</sup> § 3. des *Topiques* le même Aristote : « ἐπάγοντα μὲν ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου, καὶ τῶν γνωρίμων ἐπὶ τὰ ἀγνωστα. »

Dans le 1<sup>er</sup> des *Topiques*, 1, 12, *analyt. prior*, 11, 23 ;

Cicero, de inventione, c. 31 : « Omnis argumentatio aut per inductionem tractanda est, aut per ratiocinationem. Inductio est oratio quæ rebus non dubiis captat assensionem ejus quicum instituta est : quibus assensionibus facit, ut illi dubia quædam res, propter similitudinem earum rerum quibus assensit, probetur. »

Le même, *Topicor*, § 10 : « argumentatio ex pluribus perveniens quo vult, appellatur Inductio : quæ græce ἐπαγωγή nominatur. »

(62) Αἰνησιδήμου στοιχειώσις paraît être le titre d'un livre d'Ænesidemus, qui peut être le même, nommé λόγοι κυβήωνιοι par Diog. Laerce, ix, 106, et dont Sextus, *Hypotyposes*, liv. 1, chap. 14, nous donne les détails.

παράδιδονται τοίνυν συνήθως παρὰ τοῖς ἀρχαιοτέροις Σκεπτικοῖς τρόποι, δι' ὧν ἡ Ἐποχή συνάγεσθαι δοκεῖ, δέκα τὸν ἀριθμὸν.

(63) Antigone de Caryste avait écrit les vies des hommes savants. Jonsius, l. 11, c. 4, *De scriptoribus hist. philos.*, rapporte tous les passages où ce biographe est invoqué. Ils sont dus à Athénée et Diog. Laerce. St Jérôme, præf. libri de *Scriptoribus ecclesiasticis*.

« Fecerunt quidem hoc ipsum apud græcos Hermippus peripateticus, Antigonus carystius, Satyrus vir doctus et longe omnium doctissimus Aristoxenus musicus. » Il existe d'Antigone de Caryste, un ouvrage sous le titre *Παράδειξων συναγωγή*, publié par Meursius, tome 7 de ses œuvres complètes.

Ce savant, en donnant la liste des œuvres d'Antigone, a omis l'ouvrage indiqué. Voir Ménage sur Diogène Laerce, liv. ix, p. 426 du tome second.

(64) Le texte imprimé porte ἀργαλείας παρωδίας ; mais le seul mss. 468

donne τραγωδίας qui paraît la vraie leçon. Nous savons, en effet, par Diogène Laerce : « ποιήματα συνέγραψε καὶ ἔπη, καὶ τραγωδίας, καὶ σατύρους, καὶ δράματα κωμικὰ τριάκοντα, τραγικὰ δὲ ἐξήκοντα, Σόλλους τε καὶ Κιναιδους. »

On ne sait ce que voudraient ici signifier des parodies.

(65) J'ai suivi le texte de *Theodoret therapeutique*, l. xi, adopté par Henri Etienne : *Poesis philosophica*, par Brunck, *Analecta poetica*, qui satisfait à la mesure du vers et à la plénitude de la pensée. Il est inconcevable que Vigier ait laissé subsister un texte doublement vicieux auquel il a proposé une correction qui ne remédiait à rien, lorsque Theodoret remplissait ce double but.

Σχέτλιοι ἄνθρωποι, κακ' ἐλέγχεα, γαστέρας ὄϊον  
ποίων ἐκ τ' ἐρίδων καὶ λεσχομάχων πεκλάνασθε;

(66) Ἐχθὲς καὶ πρῶην. Sur cette expression proverbiale pour indiquer quelque chose de très-récent, voir les Adages d'Erasmus au mot *[heri et nudius tertius]*.

(67) Σύναλλος. Ce prétendu disciple d'Aristippe, que l'on voit figurer ici auprès d'Arété, sa fille, n'est nommé par aucun autre historien de la philosophie grecque. C'est évidemment un mot mal écrit. Ménage, sur Diogène Laerce, II, 88, propose de lire σὺν ἄλλοις. Je me range à cette opinion, à défaut de mieux.

(68) Je crois qu'au lieu de σύκρασιν, il faut lire ici σύγκρισιν, dans le sens d'ἰδιοσυγκρισία, le tempérament. Sextus Empiricus, *Pyrrh. hypotyp.*, l. I, c. 14 : « Δυοῖν τοίνυν εἶναι λεγομένων ἐξ ὧν σύγκριται ὁ ἄνθρωπος, ψυχῆς καὶ σώματος, κατ' ἄμφω ταῦτα διαφέρομεν ἀλλήλων· οἷον κατὰ σῶμα ταῖς τε μορφαῖς καὶ ταῖς ἰδιοσυγκρισίαις· κατὰ δὲ ἰδιοσυγκρισίας διαφέρομεν ὡς ἐνίους κρέα βόεια πετραίων ἰχθυδίων βῆρον πέττειν. »

(Συγκρίσεις est pris dans le même sens de tempérament dans Diogène Laerce, l. IX, sect. 80 de *Pyrrhone* : « Δύοτερος τρόπος (τῆς διαφορᾶς) ὁ παρὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις κατὰ ἔθνη (ἔθνη) καὶ συγκρίσεις. »

(69) Πάθος a en grec, et surtout en philosophie, un sens différent de passion dans nos langues modernes qui expriment plutôt un élan de l'âme qu'une impression reçue ; tandis que pour les Grecs, c'est l'impression que

nous recevons dans les deux sens de peine et de plaisir. Nous emploierons ici le mot souffrance dans cette double acception. Aristote, *Métaphys.* I. IV, § 18 ; I. V, §. 21 de *Dural.*

Πάθος λέγεται ἓνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται, οἷον τὸ λευκὸν καὶ τὸ μαύρον, καὶ ἕνα τοιαῦτα ἴσους μᾶλλον αἰ ὀδυροῦνται ἀλλοιώσεσι καὶ κινήσεσι, καὶ μάλιστα αἱ λυπηραὶ ὀδύαι. ἔτι τὰ μέγιστα τῶν συμφορῶν καὶ λυπηρῶν πάθη λέγεται.

(70) *Sentis Empiricos, contre les mathématiciens, l. VII, p. 287.*

« Il y eut d'assez nombreux disciples de Métrodore, d'Anaxarque et de Ménippe, qui déclaraient qu'il n'y avait pas de criterium. Métrodore ajoutait que nous ne savons pas même que nous ne savons pas. Cicéron, *Académiques*, I. II, c. 23 :

« Chius Metrodorus initio libri quæ est de Natura : nego, inquit, scire nos sciamus ne aliquid, an nihil sciamus, ne id ipsum quidem nescire aut scire : nos omnino sit ne aliquid, an nihil sit. »

On serait tenté de croire, par ces citations, qu'il y a dans Eusèbe une négation au lieu d'une affirmation au passage *ἔπειτα τούτοις οὐδὲν συνεξετάσαι* καὶ τοὺς τὴν ἐναντίαν βαδίζοντας, καὶ πάντα χρῆναι πιστεύειν ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσιν ὁραμαίνουσιν; ce qui est contre toute vérité. Cette secte, à laquelle se rattache celle de Pyrrhion, niait les relations des sens et ne croyait qu'à la réalité de la pensée, comme cela est dit plus bas. Néanmoins, poursuivons : Xénophane, fondateur de cette école, cité par Plutarque dans les *Stromates*, apud Euseb. *Præp. ev.* I. I, c. 8, p. 23, dit :

« Ξενοφάνης ὁ καλοφάνιος ἀποφαίνεται τὰς αἰσθήσεις ψευδεῖς, καὶ καθόλου οὐδὲν αὐταῖς καὶ αὐτὸν τὸν λόγον διαβάλλει. »

Le même, *ibidem* :

« Παρμενίδης ὁ Ἐλατίης ἐοικώς Ξενοφάνους τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας. »

Diogène Laerce, I. III, 98 : « Θηοὶ Σωτῆων πρῶτον τὸν Ξενοφάνη εἶπεν ἀπειροδότητα εἶναι τὰ πάντα. » Ce passage est équivoque. Aristoteles, cité ci-dessus, chap. XVII, affirme les mêmes choses, p. 786 : « Ἄλλοι δ' ἐγίνοντο τούτοις τὴν ἐναντίαν φωνὴν ἀφέντες ὄντας γὰρ δεῖν τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῶν δὲ μόνων τῶ λόγῳ πιστεύειν. Τοιαῦτα γὰρ ἔπα κριτέρον μὲν Ξενοφάνης καὶ Παρμενίδης καὶ Ζήνων καὶ Μέλιστος ὄλεγον ἕτερον δὲ οὐ πᾶσι Σελίποντα καὶ τοὺς Μεγαρικούς. »

Voilà donc bien certainement les chefs de l'école d'Élée, qui rejettent

les sens et n'admettent que la raison, ou même la repoussent, en niant la réalité des jugements.

Cependant, pour en venir à Protagore, la question n'est pas aussi claire. Voici d'abord ce qu'en dit Cicéron dans ses *Académiques*, l. xi, c. 46.

« Venio ad tertiam partem philosophiæ : aliud iudicium Protagoræ est, qui putet id cuique verum esse, quod cuique videatur. » (On doit lire : qui putat.)

Aristote, *Metaphysic.* liv. iv, chap. 5, de Duval, liv. iii, chap. 6, de Brandis.

« Ἔστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος, καὶ ἀνάγκη ὁμοίως αὐτοὺς ἀμφὼ ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι. Εἴτε γὰρ τὰ δοκῶντα πάντα εἶναι ἀληθῆ, καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθῆ, καὶ ψευδῆ εἶναι· πολλοὶ γὰρ τάναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταῦτ' ἐξέζοντας ἑαυτοῖς διεψεύσθαι νομίζουσιν· ὥστε ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι.

» Le raisonnement de Protagore est dérivé de la même analogie, et doit de toute nécessité avoir pour double conséquence, que les deux choses sont et ne sont pas. Si, en effet, toutes les opinions qu'on se forme sont vraies, elles sont également fausses ; car plusieurs sujets perçoivent des choses contraires, et ceux qui ne pensent pas les mêmes choses passent aux yeux des autres pour être dans l'erreur. En sorte que, de toute nécessité, les mêmes choses sont et ne sont pas. » Sextus Empiricus, liv. i des *Hypotyposes pyrrhoniennes*, c. 32, expose les doctrines de Protagore, en opposition à celles de Pyrrhon.

« Protagore veut que l'homme soit la mesure de toutes choses (χρημάτων) de celles qui existent en tant qu'elles existent ; de celles qui n'existent pas, en tant qu'elles n'existent pas. Par mesure il entend Criterium, par χρήματα il entend πράγματα ; de manière que son axiôme veut virtuellement dire que l'homme est le criterium des choses qui existent et de celles qui n'existent pas. En conséquence, il pose comme seules (vraies ou perceptibles), pour chaque homme, les choses qui lui apparaissent, τὰ φαινόμενα, ce qu'Aristote nous rend par τὰς φαντασίας, les imaginations. »

Le même, *adversus Math.* l. vii, 6, p. 382 :

« Πρωταγόρου τὸν ἀδελφεὶν ἐγκατελέξαντις τῶν χρηρῶν τῶν ἀναιρούτων τὸ κριτήριον φιλοσόφων, ἐπεὶ φησὶ πάντες τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν, καὶ τῶν πρὸς τι εἶναι τῆς ἀληθείας, διὰ τὸ πᾶν φανέν ἢ δοξῶντιν, εὐθέως πρὸς ἑαυτὸν ὑπάρχειν. »

« Il y a des auteurs qui ont rangé Protagore d'Abdites, parmi ceux qui

nient le criterium, parce qu'il dit que toutes les imaginations et toutes les opinions sont vraies et que la vérité n'est qu'une chose relative, attendu que l'imagination ou l'opinion d'un sujet fait immédiatement partie de lui-même. »

Résumons :

Il ne saurait être possible que Métrodore de Chio, qui niait l'existence du savoir dans l'homme, à quelque degré que ce fût, eût admis les sens et l'imagination comme des réalités. Quant à Protagore, c'est différent, et son axiome : l'homme est la mesure de toutes choses : axiome dont Platon a entrepris la réfutation dans le *Theaetète*, le menait à reconnaître les sensations comme des guides infailhbles. Car où découvrir cet homme qui doit servir d'étalon à toutes nos sciences, si ce n'est dans les sensations, d'une part, et dans l'intelligence, de l'autre ? Protagore doit donc en cela être séparé des Éléatiques auxquels on le rattache. Il ne tient qu'à Démocrite, et même encore s'en sépare-t-il par cette proposition qui lui est toute spéciale.

(71) Platon a été copié en grande partie par Aristoclès son homonyme. Vigier s'en est aperçu ; il a cité dans ses notes les textes de Platon. Comment n'en a-t-il pas profité pour corriger une faute grossière, que le mss., 465, a lui-même évitée ?

Ἄλλ' οὐ συνῆκαν τὸ κεφάλαιον pour ἀλλ' οὐ Σὺν ἡ Κυνοκέφαλον, comme dans Platon : cela prouve qu'il avait donné le texte d'Etienne à son imprimeur qui l'a suivi aveuglément. Le livre de Protagore était intitulé : ἀλήθεια. Le Scholiaste de Platon le déclare sur le *Theaetète*, p. 21.

« Τὸ τοῦ Πρωταγόρου σύγγραμμα ἀλήθεια ἐκαλεῖτο ὑπὸ Πρωταγόρου. »

(72) Platon ajoute ce qui est nécessaire pour la clarté de la phrase : πρὶν μαθεῖν τὴν φωνήν. « Avant de l'avoir apprise. »

(73) Ceci est déraisonnable : la vision d'un œil étant aussi sûre que celle de deux : cette réfutation est empruntée à Platon. Elle rappelle la judicieuse sentence des bourguemestres de Hollande qui repoussaient la découverte faite par hasard, à Middelbourg, de la lunette astronomique, parce qu'elle n'offrait pas accès aux deux yeux.

(74) Sextus adversus Mathematicos, l. 1, c. 1 : p. 215.

Ἐν πολλοῖς ἀμαθῆς Ἐπίκουρος ἐλέγχεται διὰ τὴν πρὸς τοὺς περὶ Πλάτωνα καὶ Ἀριστοτέλην καὶ τοὺς ὁμοίους γεγονότας πολυμαθεῖς δυσμένειαν, καὶ διὰ τὴν πρὸς Νausιφάνη τὸν Πύρρωνος ἀκουστὴν ἔχθραν.

« L'ignorance d'Épicure se trahit en beaucoup de circonstances, par son dénigrement et son mauvais vouloir à l'égard de Platon, d'Aristote et d'autres philosophes remarquables par l'étendue de leur science, et aussi par sa haine pour Nausiphànès, le disciple de Pyrrhon. »

(75) J'ai déjà observé que πάθος, dans le sens philosophique, s'entend également d'une impression agréable et d'une pénaible.

(76) Vigier observe que telle n'a pas pu être la proposition de Socrate, et corrige πότερον ἡδονὴ μετριότητος ἢ φρόνησις πλείω κέκτηται, si la volupté possède plus de modération que la prudence.

(77) Ὅποσα χρή τοιαῦτα νομίζειν τὴν αἰδίων εἰρῆσθαι φύσιν; au lieu de εἰρῆσθαι je lis ἡρῆσθαι.

(78) Il commence par une phrase tronquée : il doit précéder. On doit savoir : ou la question à résoudre est.

(79) La supposition de deux éléments, le plein et le vide, est attribuée par Aristoclès à Démocrite et à Métrodore de Chio. Voyez chap. 19 de ce livre.

(80) Sextus Empiricus, *Hypotyposes Pyrrhon*, l. III, c. 4, p. 136, passe en revue leurs noms divers :

« Ἀναξαγόρας ὁ κλαζομένιος (καλεῖ τὰ στοιχεῖα) ὁμοιομερείας· Διόδωρος δὲ ἐπικληθεὶς Κρόνος, ἐλάχιστα καὶ ἀμερῆ σώματα· Ἡρακλείδης δὲ ὁ ποντικὸς, καὶ Ἀσκληπιάδης ὁ Βιθυνὸς, ἀνάρμους ὄγκους· οἱ δὲ περὶ Πυθαγόραν, τοὺς ἀριθμούς· οἱ δὲ μαθηματικοί, τὰ πέρατα τῶν σωμάτων· Στράτων δὲ ὁ φυσικὸς, τὰς ποιότητας. »

Ces dénominations diverses n'ont pas besoin de traductions.

L'Héraclide cité ici par Denys, l'est aussi par Sextus contre les physiiciens, l. x, § 318, sous le nom de Ponticus : « οἱ περὶ τὸν ποντικὸν Ἡρακλείδην καὶ Ἀσκληπιάδην, ἐξ ἀνομοίων μὲν, παθητῶν δὲ, καθάπερ τῶν ἀνάρμων ὄγκων. »

Le médecin Asclépiade de Bithynie est spécialement attaqué par Galien

pour ses *ὄγκοι ἀσκληπιδεῖσι*, et par Caelius Aurelianus qui a eu principalement en vue de le réfuter dans le 14<sup>e</sup> chap. du 1<sup>er</sup> livre (*Acustarum passionum*), des maladies aiguës.

(81) Cette citation du psaume est toute contraire à ce que nous lisons dans les Septante et la Vulgate : « Vos yeux ont vu ce qu'il y avait en moi d'imparfait. » De plus Vigier croit qu'au lieu de voir des choses invisibles, l'auteur a dû dire des choses en désordre, *ἀθέτους* pour *ἀθετάς* qui correspond à *τὰς ἀνοήτους*. Je ne suis pas frappé de la justesse de cette remarque. Les Épicuriens parlent des atomes invisibles comme s'il les voyaient. Denys les oppose à David à qui Dieu a révélé l'imperfection de ses œuvres, si toutefois le psaume a été compris par Denys d'Alexandrie comme nous le lisons dans Eusèbe.

(82) *Κόσμος* signifie à la fois ordre et univers ; c'est en faisant allusion à cette double acception que cette phrase a été conçue : c'est une paronomase ou jeu de mots.

(83) Ce texte est pris du prophète Amos, ch. iiii, v. 3.

(84) *Τῶν γοῦν ὑποθηκῶν ἀρχόμενος*. Il s'agit évidemment ici du titre d'un des ouvrages de Démocrite qui n'est point compris dans l'énumération qu'en fait Diogène Laërce. *ὑποθήκη* veut dire conseil. Isocrate au début du discours à Nicoclès :

« Τινὲς τῶν ποιητῶν τῶν προγεννημένων ὑποθήκας ἀεὶ χρητῶν καταλοίσασιν, ὥστε ἐξ ἀπάντων τούτων εἰδος ἀετοῦς βαλπίσει γίνεσθαι. »

« Quelques-uns des poètes qui nous ont devancés dans le monde ont laissé des conseils sur la manière de vivre, tels qu'en s'y conformant, on doit, suivant les apparences, devenir meilleur. » (Voir Hérodote, I, 244, VIII, 58).

(85) Ici finit Démocrite à ce que pense Vigier.

(86) Cette étymologie a été adoptée par Hérodote, l. II, c. 52, où en parlant des Pélasges, il dit qu'ils nommaient les Dieux sans les connaître : « ἔτι κόσμος θέντας τὰ πάντα κρήματα, καὶ πάσας νομάς εἶχον. » Quant à l'autre, tirée du verbe *θεῖν* elle est plus vulgaire.

## LIVRE XV.

(1) *Αευκοῖς τοῖς ἐλέγχοις ἀπεγόμενους*. Cette locution déjà employée par Eusèbe, l. xi, p. 532 et 533, a été déclarée élégante par Casaubon sur Athénée, l. ix, p. 416, *animadversionum*.

(2) Cette construction est défectueuse en ce que rien ne se rapporte à *τίσι ποτὲ λογισμῶσι*; Vigier propose d'ajouter *ἡσασάμην*. « J'ai fait voir les motifs d'après lesquels j'ai embrassé la doctrine religieuse contenue dans les livres des Hébreux. » Mais *ἡσασάμην* ne conviendrait pas à l'incise où Eusèbe parle de la vérité de leur histoire.

Je laisse donc l'incorrection du texte par la difficulté de trouver ce qui conviendrait.

(3) Aristoclès le péripatéticien est surtout connu par la courte biographie de Philostrate dans les *Vies des sophistes*, l. ii, c. 8, et par le trait que Synesius, au début de son *Dion*, a lancé contre lui, où il lui reproche d'avoir quitté les mœurs et le langage grave et mesuré de la philosophie, pour donner dans l'élégance de ce qu'on nommait les sophistes. Il fut contemporain d'Hérode Atticus, c'est-à-dire qu'il vécut sous les Antonins. Nous lui devons déjà les longs fragments qui remplissent les chapitres 17 à 21 du 14<sup>e</sup> livre, propres à faire naître nos regrets de la perte de cet ouvrage bien supérieur au *Diogène Laërce*.

(4) Athénée, qui a cité les mêmes mots de la lettre d'Épicure, l. viii, c. 50, ajoute à ces expressions *καταβῶν ἑαυτὸν προσέθετε τοῖς λόγοις*. « Je lis *καταβῶν* : » s'étant précipité, il assista aux leçons qu'il prononçait. »

(5) Bayle, dans son article *Aristote*, blâme la traduction du père Vigier. *Affecta jam ætate*, qui donnerait à supposer qu'il était vieux quand il était portier d'un médecin. Timée, dont Polybe a conservé les paroles dans les fragments de Constantin Porphyrogète, p. 46, qui de plus a été copié par Suidas, au mot *Aristote*, dit, au contraire, que c'était une maison de médecine renommée : « τὸ πολυτίμητον ἰατρικὸν πρῶτον »

καλειότα. » Il y a ici καὶ τὰς τυχοῦσας qu'il a omis, et dont on ne saurait comprendre le sens ; c'est à changer, mais comment ? il faut un substantif au lieu d'un adjectif : καὶ τὰς ταχίσαις, ou quelque chose semblable.

(6) Ἐριστικός, la secte des Mégariens dont le chef est Euclide, qui est pour successeur Eubulides, lequel fut maître d'Alexinus, était désigné sous le nom d'Ἐριστικοί : voir Stanley et Brucker.

(7) Democharès, neveu par sa sœur de Démosthène, a eu une triste célébrité ; celle d'avoir défendu Sophocle, fils d'Amphiclide, dans l'accusation d'illégalité portée par Philon (γραφεαμένου παρανόμων), contre Sophocle, pour avoir fait fermer toutes les écoles de philosophes, par un décret qui avait reçu l'assentiment du peuple athénien. C'est vraisemblablement dans le discours pour Sophocle que Démocharès s'est permis des calomnies non seulement contre Aristote, mais contre les philosophes en général, οὐ γὰρ Ἀριστοτέλην μόνον, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄλλους κακῶς εἴρηκεν. La loi de Sophocle se trouve rapportée par Diogène Laërce dans la vie de Théophraste (Sect. 38) et insérée par Petit dans ses lois attiques, l. III, c. 8. Quant à Démocharès, après Vossius dans les historiens grecs, l. II, Jonsius, l. 17, il a dû une biographie aussi étendue que les souvenirs parvenus jusqu'à nous le permettent, à David Ruhkenius, dans une note sur Rutilius Lupus, l. I, p. 7. Je ne pourrais que la répéter : j'aime mieux y renvoyer. Elle corrige les erreurs des différents auteurs qui en avaient parlé avant lui.

(8) Cephisodore, disciple d'Isocrate, a pris la défense de son maître contre Aristote, et par conséquent en a dit force mal ; moins cependant qu'Epicure dans sa lettre Περὶ Ἐπιτηδεύματων, au rapport d'Athénée, l. VII, c. 13 : « οἶδα ὅτι ταῦτα μόνος Ἐπίκουρος εἴρηκεν κατ' αὐτοῦ· οὔτε Ἐδουλίδης ἀλλὰ οὔτε Κηφισόδωρος τοιοῦτό τι ἐτόλμησεν εἰπεῖν κατὰ τοῦ σταγειρίτου καί τοι καὶ συγγράμματα ἐκδόντας κατὰ τοῦ ἀνδρός. »

Jonsius, dans les écrivains de l'histoire philosophique, l. I, c. 13, a donné d'amples renseignements sur Cephisodore.

(9) Ὑπαρκαίαι à lire au lieu de ὑπαρκαλαίαι. Voir Héliodore, p. 316 de Coray ; Josephé c. Apion, l. 34, Athénée, 538, B.

(10) Pythiadē, sœur d'Hermias l'eunuque, tyran d'Atarne, fut, en

effet, femme d'Aristote, qui en eut une fille également nommée Pythiade, que dans son testament rapporté par Diogène Laërce, v, 12, il destine à Nicanor. Cette fille d'Aristote fut célèbre par son esprit; voir Petrus Alcyonius de Exilio, l. 11. Elle fut mariée trois fois; voir Sextus Empiricus adversus grammaticos, l. 1, c. 12, § 258.

(11) Théocrite de Chio fut un sophiste qui vécut du temps d'Alexandre. Il fut disciple de Métrodore de Chio, qui l'était d'Isocrate. Il est à croire que, comme Céphésodore, il a voulu venger la mémoire d'Isocrate, en injuriant Aristote, qui lui-même n'avait pas ménagé Isocrate. On cite de lui plusieurs mots satiriques; entre autres celui que rapporte Clément d'Alexandrie dans le *Protreptique*, c. 77, relatif à la mort d'Alexandre: « Amis, dit-il, prenez courage, en voyant les Dieux mourir avant les hommes. » Suidas donne la liste de ses ouvrages. Il fut rival de Théopompe de Chio, dans le gouvernement de sa patrie. Voir Strabon, l. xiv, p. 645 de Casaubon. Théopompe a écrit contre lui dans le conseil à Alexandre, Athénée, vi, 230. Athénée, l. xii, p. 540, cite un autre mot de lui, relatif à Alexandre qui écrivait aux habitants de Chio de lui envoyer de la pourpre pour en vêtir ses principaux officiers, peut-être ses favoris *ἐταίρους*. Je comprends, dit-il, le sens de ce vers d'Homère :

Τόνδ' ἔλε πορφύρεος θάνατος καὶ μοῖρα κραταίη.

parce que cet envoi devait les ruiner. Le même en rapporte d'autres, liv. viii, p. 344, sur un gourmand nommé Dioclès. Stobée rapporte de lui, le mot suivant répété par Clément d'Alexandrie, premier des *Stromates*: « Θεόκριτος ὁ Χίος Ἀναξιμένους λέγειν μέλλοντος, ἄρχεται, εἶπε, λέξιων μὲν ποταμὸς, νοῦ δὲ σταλαγμός. » Théocrite de Chio disait d'Anaximène qui se préparait à prononcer un discours: « que ce serait un fleuve de mots et une goutte de bon sens. » Enfin sa manie de bons mots lui coûta la vie. Voici ce que rapporte Plutarque dans le 2<sup>e</sup> symposiac., p. 633: « Ἀντίγονος Θεόκριτον τὸν χίον ἀπέκτειναν ὅτι φήσαντός τινος εἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ βασιλέως ἂν παραγένηται, (ἂν) σωθῆναι. Ἄλλ' ἐμοί, εἶπεν, ἀδύνατα φησὶ τὰ τῆς σωτηρίας. » En voici la traduction allongée par Macrobe *Saturnal*, vii, 3 :

« Antigonus rex Theocritum chium de quo juraverat quod e parsurus esset, occidit propter scommata ab eodem de se dictum. Cum enim quasi puniendus ad Antigone[m] raperetur, solantibus eum amicis ac spem pollicentibus, quod omnino clementiam regis experturus esset, cum ad oculos

opus venisset, respondit : ergo impossibilem mihi dicitis operam salutis : erit autem Antigonus uno orbatus oculo ; et importuna urbanitas maledicentem laesit primum. »

Le même Plutarque raconte ce trait tout autrement dans le livre de l'éducation des enfans ; ce qui justifie assez l'opinion que cet écrit est supposé.

Cependant, pour en revenir à l'épigramme contre Aristote, elle est tronquée dans Diogène Laërce, l. v, § 9.

Plutarque, dans le traité de l'exil, t. 2, p. 603, explique le jeu de mots caché dans cette épigramme : « Ἀριστοτέλην λαλοειδωρήκε Θεόκρτος ἰχθίος ὅτι τὴν παρὰ Φιλίππου καὶ Ἀλεξάνδρου διαίταν ἀγαπήσας, εἴπειτα νεῖον ἔντ' Ἀκαδημαίας Βορβόρου ἐν προχοαῖς. Ἔστι γὰρ ποταμὸς περὶ Πέλλην ἐν Μακεδόνες βόρβορον καλοῦσι. »

« Il y a auprès de Pella, une rivière que les Macédoniens nomment Borboros (bourbier.) »

On trouve une variante dans la citation de Diogène Laërce :

Ἐρμίου εὐνούχου ἢ δ' Ἐδούλου ἕμα δούλου  
 Σῆμα κενὸν κενόφρων τῆξεν Ἀριστοτέλης.

Je préfère la leçon d'Eusèbe en lisant Ἐρμίου pour la mesure du vers.

(12) Apellicon est connu par Athénée, l. v, p. 214. Il fit l'acquisition des livres d'Aristote, τὴν Ἀριστοτέλους βιβλιοθήκην καὶ ἄλλας συνήρασε συγνάς.

Les destinées de cette bibliothèque sont rapportées par Strabon, l. xii, p. 608 et 609. Sylla après la prise d'Athènes fit l'emplette de ces livres et les transporta à Rome ; c'est là que le grammairien Tyrannion en eut connaissance et les publia d'une manière très-défectueuse, au rapport de Strabon.

Cet Apellicon était plus bibliomane que philosophe φιλόβιβλος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος.

(13) L'Amicus, auteur des fragments assez étendus qui suivent, ne paraît pas autre que celui dont on lit un fragment, l. xi, c. 2 ; père d'Hérodote, beaucoup plus connu par la vie contenue dans les biographies de Philostrate, par les citations fréquentes d'Aulu-Gèle dans les Nuits attiques. Je renvoie à la note qui est jointe au chap. 2 du liv. xi, où je l'ai fait connaître.

L'ouvrage d'Atticus paraît avoir eu pour objet de combattre ceux des

philosophes qui ont essayé de confondre les doctrines de Platon et d'Aristote. Ce syncrétisme semble avoir été mis en usage dans l'école d'Alexandrie par Ammonius. Il fut suivi par Hérennius, Origène, Plotin, Porphyre, Iamblique et Hiéroclès.

(14) Ces vers sont nécessairement très-incorrects ; les nombreux variantes des manuscrits le prouvent.

Au second vers *ἐν τῷ* pour *ἐν φ*, 468, me paraît meilleur ; ces vers appartiennent au dialecte ionien. Τρηχὺς 466, doit également être admis.

Παλιγότος dans le voisinage de τρηχὺς, rappelle un vers de Pindare, Nemee, 4, 186 :

Τρηχὺς δὲ παλιγότοις ἑταῖρος.

doit-on lire de même ici τρηχὺς τε παλιγότοις ?

Le dernier vers a σὴν ἑλαφρέων μάχην dans les mss., 466, 467, 468. Alors le sens serait : « voyez-vous où est cette roche élevée ? C'est là que se tient formidable à ses ennemis, (l'oiseau) qui te livre combat par la rapidité de son vol. »

(15) Ces vers de Pindare, horriblement défigurés dans Eusèbe, ont donné lieu de la part de Vigier à des corrections qui ne pouvaient pas être heureuses, et dont on ne doit pas tenir compte. Les autres citations pareilles ou allusions à ces mêmes vers fournissent toutes les corrections nécessaires et désirables : la plus complète est due à Maxime de Tyr, (18<sup>e</sup> discours de l'édition de Davis) dont le titre est : si l'on doit rendre injustice pour injustice. Cicéron y fait allusion dans la 38<sup>e</sup> lettre du xiii<sup>e</sup> livre à Atticus, et en cite quelques mots. Voir Victorius Var. lect., l. xxi, c. 9, p. 406.

(16) Dicéarque, historien, philosophe péripatéticien, musicien, a beaucoup écrit, et sur des matières très-diverses ; entre autres un ouvrage sur l'ancienne manière de vivre de la Grèce, dont Porphyre a donné un long extrait dans le quatrième livre de l'*Abstinence de la chair*. Il est nommé par Plutarque, Athénée, Cicéron, saint Jérôme contre Jovinianus. On trouvera des détails sur son compte dans la bibliothèque grecque de Fabricius, l. III, c. 2, dans Jonsius, *De scriptoribus hist. philosophiæ*, l. 1, c. 18, § 1 et 4. Il a existé un grammairien du même nom, disciple d'Aristarque, auquel il serait peut-être plus convenable d'attribuer les traités, *κατὰ μουσικῶν ἀγώνων*, et sur les institutions du théâtre, qu'au philosophe. Jonsius

promettait un article étendu sur son compte, dans son traité *De grammaticis* qui n'a point paru. Pour ce qui a rapport au système de Diocarque sur l'âme; il n'en niait pas précisément l'existence; il disait seulement qu'elle n'était qu'une harmonie.

(17) Boethus, philosophe péripatéticien, natif de Sidon, et disciple d'Andronicus de Rhodes, philosophe du siècle d'Auguste. Voir Holstenius, *De vitâ et scriptis Porphyrii*, c. 9.

(18) Cette faible réfutation de l'Etelechie d'Aristote dans laquelle Porphyre oppose l'estase et la prescience de l'avenir comme un argument sans réplique, est bien digne de l'esprit faux de Porphyre qui prétendait cependant réunir ces deux principes de la philosophie dans une même doctrine. Il avait composé un écrit en ce sens: *παρὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους ἀράσιν βιβλία ζ*. Voir sa vie par Holstenius.

(19) Ὅν δὴ λόγον ἐν νόμοις ἀσεβῶν ἀσεβῆ εἶναι ἀπειρήματο. Que veut dire cette remarque d'Eusèbe, que Porphyre a reconnu comme impie, ce langage, dans les lois des impies? Porphyre n'a point écrit sur les lois et encore moins sur celles des impies. Je crois qu'on doit lire *νομίμοις* des institutions impies. Mais il ne peut pas avoir mis au titre de son livre, le mot *ἀσεβῶν*; ce qui est dû à Eusèbe.

(20) Antisthène était d'Athènes; on le nommait herculéen parce qu'il citait Hercule comme modèle à imiter. Diog. Laërce, l. vi, § 2, *ὅτι ὁ Πόνος ἀγαθόν, συνέστησε διὰ τοῦ μεγάλου Ἡρακλείου καὶ τοῦ Κύρου*. . . . .  
*Ἐλεγε συνεχῆς· μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθεῖην*.  
Voir Ménage dans les notes sur ce passage.

(21) Plutarque contre les Stoïciens, § 35, p. 83, tome 14 de l'édition de Hutten: tome 10, p. 438 de Reiske.

« Ἀλλὰ τοῦ τε κόσμου πάλιν τὸ πῦρ (ὃ σπέρμα λέγουσιν εἶναι, καὶ μετὰ τὴν ἐκπύρωσιν εἰς σπέρμα μετέβαλε τὸν κόσμον) ἐκ βραχυτέρου σώματος καὶ ὄγκου φύσιν ἔχει πολλὴν, καὶ τοῦ καινοῦ προεπιλαμβάνον τὴν χώραν ἀκλιτῶ ἴσθι νημόμενον τῇ αἰξίῃσι. »

« Le feu étant le germe de l'univers (car ils disent qu'après l'embrasement général il se changera en germe pour renouveler le monde), sous

« Le plus petit volume possible et dans un simple atôme, s'emparant de l'espace devenu vide, s'étendra à une étendue immense par son développement. »

Voir Athenagore Legat. pro christ., p. 27, éd. de H. Etienne.

(22) Voir la note sur le 23<sup>e</sup> chap. du l. xi.

(23) Plutarq. contre les Stoiciens, t. 14, p. 52 de Hutten c. 34 : p. 437 de Reiske.

« Ἄλλὰ μὴν τὸν γε κόσμον εἶναι πρῶτον καὶ πόλιτας τοὺς ἀστέρας. Εἰ δὲ τοῦτο καὶ φυλάτας καὶ ἀρχοντας, δηλονότι καὶ βουλευτὴν τὸν Ἥλιον, καὶ τὸν Ἑσπερον πρῶταν ἢ ἀστέροισιν, κ. τ. λ. V. Cicer. *De legibus*, l. 1, de N. Deor, l. 11 : mundus est communis deorum atque hominum domus ; Diog. Laërce, l. vii, 137 : « Λέγουσιν οἱ στατικοὶ κόσμον τριῶς· αὐτὸν τὸν θεὸν, τὸν ἐκ τῆς ἀπάσης οὐσίας ἰδίως ποῖον θεὸς δὲ ἀφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς δὲ τῆς διακοσμήσεως, κατὰ χρόνων ποιάς παλλὰς περιόδου ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν, καὶ κάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γενεῶν· καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων, κόσμον εἶναι λέγουσι· καὶ τρίτον, τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν. Καὶ ἐστὶ κόσμος ὁ ἰδίως ποῖος τῆς τῶν ὅλων οὐσίας ἢ, ὡς φησι Ποσειδώνιος ἐν τῇ μετεωρολογικῇ στοιχειώσει, σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων, ἢ σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων. »

Ce texte est répété par Suidas au mot κόσμος où Kuster propose de lire εἰδοποιός pour ἰδίως ποῖος ainsi que l'a fait Portus. On voit que c'est à Didyme que Diogène Laërce a emprunté ce texte qui doit par conséquent, être reformé de même ; εἰδοποιός est dans Sénèque ; Consol. ad helv., c. 8, « quisquis *formator* universi fuit, sive ille Deus est potens omnium, etc. Le même, Diogène, *ibid.*, § 143.

(24) Porphyre, cité d'après le livre des statues *Prépar. évang.* l. 111, c. 9, p. 101, c. Ζεὺς οὖν ὁ πᾶς κόσμος· cette étymologie du mot Ζεὺς est répétée par Stobée, *Eglog. physica*, l. 1, p. 46 de Heeren, par Aristote, *De Mundo*, c. 7, Diog. Laërce, vii, 147, Ζῆνα καλοῦσι παρ' ὅσον τοῦ ζῆν αἰτίας ἐστὶ.

(25) Diogène Laërce, l. vii, 149 : « ἐστὶ δὲ Εἰμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη. »

Plutarch. de fato 4 : « Εἰμαρμένη προσαγορεύεται ὡς ἂν εἰρομένη τις. Θεσμός δὲ καὶ νόμος ὑπάρχει τῷ τὰ ἀκλόνητα τοῖς γινόμενοις πολιτικῶς οἰατέσθαι. »

Voir dans le huitième chapitre du sixième livre ci-dessus les réponses de Diogenianus à Chrysippe sur ces étymologies.

(26) L'Ἡγεμονικόν, c'est-à-dire la partie qui préside toutes les autres et qui leur imprime le mouvement, varie suivant les anciens Stoïciens : Ἀρχίδαμος τὸ Ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου ἐν γῆ ἐκέρχρει ἐκαστῶ. Archidamus reconnaissait, comme l'hegemonicon de l'Univers, la Terre.

Cicero de N. Deor. I. 11 : « principatum id dico quod graeci Ἡγεμονικὸν vocant, quo nihil in quoque genere nec potest nec debet esse prestantius. »

Diog. Laërce, I, VII, 139 : « Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ Προνοίας, καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ Περὶ Θεῶν, τὸν οὐρανὸν φασὶ τὸ Ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου Κλεάνθης δὲ τὸν Ἴλιον. Ὁ μὲν Χρύσιππος διαφωρῶτερον πάλιν τὸ καθάρτερον τοῦ αἰθέρος. »

(27) Vigier a traduit ad Boethum, comme si cela était adressé à Boethus : mais Boethus avait cessé de vivre depuis longtemps. Il faut : adverbum.

Voici ce qu'en dit Holstenius *De vitâ et scriptis Porphyrii*, c. 9 : « Eusebius non uno loco et Theodoretus Therapeut, serm. 1, propugnasse Porphyrium hoc opere Platonis de anima sententiam adversus Boethum Sidonium, peripateticum, Andronici rhodii discipulum, celeberrimum augustri seculi philosophum, certius esse credo quam ut probari indigessit. » Diog. Laërce in Zenone Βοηθὸς εἶπεν οὐκ εἶναι ζῶον τὸν κόσμον, I, VII, § 143. Ce Boethus me paraît être un stoïcien ; il est nommé parmi les Stoïciens par Philon le juif, dans son traité *περὶ ἀφθαρσίας Κόσμου*, où il dit positivement que Boethus, Posidonius et Panetius, Stoïciens, avaient abandonné la doctrine de l'embrasement du monde, et admis celle plus divine de l'indestructibilité du monde. Βοηθὸς καὶ Ποσειδώνιος καὶ Παναίτιος ἄνδρες ἐν τοῖς στοικείοις δόγμασιν ἰσχύοντες, ἅτε θελήθηται, τὰς ἐκπυρώσεις καὶ καλλυγνεύσεις καταλιπόντες πρὸς θειότερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ἡγετομύθησαν. Boethus de Fata, est cité comme Stoïcien par Diog. Laërce, I, 7, § 149 : « Ἰσχυὶ δὲ εἰμαρμένη αἰτίας τῶν ὄντων εἰμαρμένη, ἢ λόγος καθ' ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται. »

Et c'est en opposition aux doctrines stoïciennes que Porphyre a écrit ce traité.

Jonsius veut que ce soit le platonicien Boethus dont Porphyre parle dans son exposition des catégories, et que Simplicius cite souvent dans le commentaire qu'il a composé sur les mêmes catégories ; mais il se trompe :

il croit avec Vigier, que ce traité est adressé à Boethius et n'est pas dirigé contre lui ; c'est à tort.

*De scriptoribus hist. philosophicæ*, l. III, c. 13, 8.

(27 bis) Cicéron de N. D. II, 46, ita relinquit nihil præter ignem : quo rursus animante ac Deo renovatio mundi fieret, atque idem ornatus oriretur.

Cicéron au même passage cité ci-dessus, dit également que Panætius n'y croyait pas : De quo Panætium addubitare dicebant, ut ad extremum mundus omnis ignesceret. Le second Zenon pensait de même ; c'était le disciple de Chrysisippe. Voir Plutarq. des notions communes, t. 14, p. 58 de l'édition de Hutten, tome x, p. 438, de Reiske, cité au chap. 14.

(28) Simplicius sur le cinquième livre de la Physique d'Aristote, dit quelques mots sur la Palingénésie stoïcienne, p. 207 verso : « Τοῦτο δὲ τὸ ζήτημα τῆ τῶν στοιχείων ἐπὶ μᾶλλον ἀρμόττει παλιγγενεσία· λέγοντες γὰρ εἰκόν τὸν αὐτὸν με πάλιν γενήσεται τῆ παλιγγενεσία, ζητοῦσιν εἰκότως πότερον εἰς εἰμι τῷ ἀριθμῷ ἢ νῦν καὶ τότε, διὰ τὸ τῆ οὐσία εἶναι ὁ αὐτὸς, ἢ τῆ κατατάξει τῆ εἰς ἄλλην καὶ ἄλλην κοσμοποιεῖαν διαφοροῦμαι. »

« Cette question rentre tout-à-fait dans la palingénésie stoïcienne : Ces philosophes disant que je dois renaître le même moi par la palingénésie, examinant avec raison, si je suis le même par le nombre, (ἀριθμῷ) dans le sens philosophique, maintenant, de ce que j'étais alors, en ce que, par la substance, je suis le même, ou si je diffère par le fait de l'organisation appartenant à l'une puis à l'autre cosmogonie. »

(29) Diog. Laërce, I, VII, § 158 :

« Ἀνθρώπου δὲ σπέρμα (πνεῦμα) ἢ μεθίστην ὁ ἄνθρωπος μὲθ' ἑαυτοῦ συγκιρνεῖσθαι τοῖς τῆς ψυχῆς μέρεσι κατὰ μίγμὸν τοῦ τῶν πρῶτων λόγου, ἢ ἐκ τοῦ σπόρου. »

Ce texte est assez peu intelligible : il est tronqué, mais les deux se confirment l'un l'autre.

(30) Schleiermacher, *Musæum antiquitatis de Wolf* vol. 1, p. 352, propose de lire ἀταί τοῖς ἐν τοῖσι ποταμοῖσι, semblable à ce qui se passe dans les fleuves.

(31) Cet axiôme d'Héraclite d'Éphèse, où l'obscur a été souvent rap-

pelé par les auteurs plus récents que lui. Nous en avons déjà une preuve dans un passage du *Theatète* de Platon, p. 118 F. du Cratyle, 265 A., de Ficin. Plutarque l'invoque fréquemment, notamment dans le traité *Et à Delphes*, qui est rapporté par Eusèbe, *Præp. evang.* l. xi, c. 2, p. 328. Ποταμῶ δ' οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ. Dans le traité de la vengeance tardive des Dieux, p. 62 de l'édition de Wyttenbach, dans son traité contre les Stoïciens, qui avaient adopté cette doctrine, p. 1082, dans les questions naturelles, p. 912. Ποταμοῖς γὰρ δις τοῖς αὐτοῖς οὐκ ἔν ἐμβάτης, ὅς φησιν Ἡράκλειτος, ἕτερα γὰρ ἐπιβραῖ ὕδατα.

Aristote a signalé cet axiome. *Métaphys.*, 5, 6, p. 205, de Brandis, sous le nom d'Ἡρακλείταιοι δόξαι. Voir le même, l. iii, c. 5, *Politique*, l. iii, c. 2. Il est rappelé sous le nom de *thésis*, par Ammonius dans le commentaire sur le traité de l'Interprétation, p. 9 de Sabio : καλοῦμεν θέσις τὰς παραδόξους ὑπολήψεις τῶν γνωρίμων τινὸς κατὰ φιλοσοφίαν· οἷον τὸ πάντα κινεῖσθαι καὶ στάσεως μηδαμῶς τὰ ὄντα μετέχειν ὡς περ εἰλεγεν Ἡράκλειτος. » Le même, sur les catégories, semble attribuer à Pyrrhon cet axiome : ὡς περ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν, φησὶ, δις ἐμβῆναι ἀμείχανον· οὕτως οὐδὲ περὶ τῶν πραγμάτων, p. 8, verso, de Sabio. On aurait tort d'en conclure qu'Ammonius voulut dépouiller Héraclite pour Pyrrhon, mais seulement il dit que Pyrrhon appliquait cet axiome à tout le reste, χροόμενος τῷ παραδείγματι, et prétendait en tirer une conséquence que n'avouait pas Héraclite : celle de l'incertitude de toutes nos connaissances. Sextus Empiricus, en rendant hommage de cette thèse, comme la nomme Ammonius, à Héraclite, dans les *Hypotyposes*, l. iii, § 115, ne l'aurait pas fait au détriment de son héros, Pyrrhon, comme cela a lieu.

Sénèque, ep. 88, ego dum loquor mutari ista, mutatus sum. Hoc est, quod ait Heraclitus, in idem flumen bis non descendimus. Perse : quod loquor inde est. Héraclite de Pont, *Allégories homériques*, p. 465, de l'édition de Gale, 1688. Μητέρα δὲ θεοῖς ἐνειμεν εἶναι Πέαν, ἐπειδὴ ῥύσει τινὲ καὶ ἀνέναντι κινήσει τὸ πᾶν οἰκονομεῖται, et autres.

(32) Sur la correction de ce texte, voir Wyttenbach sur Plutarque : De sera numinis vindicta, p. 83.

(33) Le *πρός τι πως ἔχειν* est rappelé par Diogène Laërce, dans la vie de Zénon, § 161, l. vii, p. 468, à l'occasion d'Ariston de Chio qui l'a introduit ainsi que l'*ἀδιαφορία* dans la philosophie stoïque. Voici ce qu'en dit Diogène :

« Ἀρετὰς τε οὐτε πολλὰς εἰσῆγεν, ὡς ὁ Ζήνων, οὐτε μίαν πολλὰς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοὶ, ἀλλὰ καὶ τὸ πρὸς τι πως ἔχειν. »

« Il n'admettait pas un grand nombre de vertus, comme Zénon, ni une seule, sous des noms différents, comme les Mégariens; mais suivant la situation. » Voir le même, Vie de Pyrrhon, l. ix, sect. 96. Simplicius, dans son commentaire sur les catégories d'Aristote, pose la doctrine des stoïciens sur les choses *περὶ πραγμάτων*, Θ. 5, p. 2, qu'ils divisent ainsi qu'il suit, en substances, *οὐσίαι*, en qualités, *ποιότητες*, en relatifs absolus ou se rapportant au sujet, *τὰ πρὸς αὐτό πως ἔχοντα*. Boece donne à ces deux derniers en latin le nom de *Potentia*, *Habitus* : elles se subdivisent encore en relatif de soi aux autres et des autres à soi.

D'après ce, la vertu n'est que la convenance de conduite dans telle ou telle circonstance : Elle devient sobriété dans l'usage des aliments, continence dans les plaisirs des sens, etc.

Aristote fait usage de cette locution *περὶ φυσικῆς ἀκροάσεως*, tome 1, p. 246, de Bekker.

« Φαμὲν ἀπάσας εἶναι τὰς ἀρετὰς ἐν τῷ πρὸς τι πως ἔχειν· ἐκάστη γὰρ ἐστὶ τῷ πρὸς τι πως ἔχειν, καὶ περὶ τὰ οἰκεία πάθη εὖ ἢ κακῶς διακρίθῃσι τὸ ἔχον. »

P. 247 : « Ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἔξεων· ἀπασαὶ γὰρ καὶ αὐταὶ τῷ πρὸς τι πως ἔχον· καὶ αἱ μὲν ἀρεταὶ, τελειώσεσι, αἱ δὲ κακίαι, ἐκστάσεις. »

Ibidem : « Πολλὸν τὸ ἐπιστήμον ἐν τῷ πρὸς τι πως ἔχειν λέγομεν. »

Sextus Empiricus, l. viii, *adversus logicos*, sect. 163 :

« Ἐπαι οὖν δύο εἰσὶ τῶν πραγμάτων διαφοραὶ, μία μὲν ἡ τῶν κατὰ διαφορὰν, δευτέρα δὲ ἡ τῶν πρὸς τι πως ἔχόντων. »

« Il y a deux différences dans les choses, l'une suivant la différence essentielle, l'autre suivant la relation. »

Le même § 162 développe ce thème d'une manière à faire bien comprendre ce qu'est le *πρὸς τι πως ἔχον*. Τῶν ὄντων φασὶν οἱ ἀπὸ τῆς Σκέψεως, τὰ μὲν ἐστὶ κατὰ διαφορὰν· τὰ δὲ, πρὸς τι πως ἔχοντα. Κατὰ διαφορὰν μὲν ἕκαστα κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν καὶ ἀπολύτως νοεῖται· οἷον λευκὸν, μέλαν, γλυκὺ, πικρὸν καὶ πᾶν τὸ τούτοις παραπλήσιον· ψιλῶς γὰρ αὐτοῖς καὶ κατὰ περιγραφὴν ἐπιβάλλομεν καὶ δῖχα τοῦ ἕτερον τι συνειπίνοειν. Πρὸς τι δὲ ἐστὶ τὰ κατὰ τὴν ὡς πρὸς ἕτερον σχῆσιν νοούμενα, καὶ οὐκέτι ἀπολελυμένως λαμβανόμενα· τούτέστι, κατ' ἰδίαν· οἷον τὸ λευκότερον καὶ μελάντερον καὶ γλυκύτερον καὶ πικρότερον καὶ πᾶν εἶ τι τῆς

αἰτίας ἐστὶν ἰδέας. Οὐ γὰρ δι τρέπον τὸ λευκὸν ἢ τὸ μέλαν, ἢ τὸ πικρὸν καὶ ἰδίαν ἔνοειτο περιγραφῆν, οὕτω καὶ τὸ λευκότερον ἢ μελάντερόν ἐστιν· ἀλλ' ἵνα ταῦτα νοηθῶμεν, συνεπιβάλλειν δεῖ καὶ ἐκείνη τῶν οὐ λευκότερόν ἐστιν, ἢ τῶν οὐ μελάντερόν ἐστι· καὶ ἐπὶ τοῦ γλυκυτέρου καὶ πικροτέρου ὁ αὐτὸς λόγος.

« Les Sceptiques établissent la division des choses en 'ce que les uns sont κατὰ διαφορὰν, les autres πρὸς τι πως ἔχοντα. Celles κατὰ διαφορὰν sont celles dont l'existence (ἐπιένεσις) est isolée, et qu'on conçoit d'une idée absolue : comme blanc, noir, doux, amer, et tout ce qui est analogue. Car nous y pensons abstractivement et d'une manière restreinte, sans relation à d'autres. Les choses au contraire πρὸς τι πως ἔχοντα, ne sont connues que dans leur rapport avec d'autres choses et non dans une notion absolue et restreinte, c'est-à-dire individuelle : savoir plus blanc, plus noir, plus doux, plus amer et tout ce qui rentre dans cette classe d'idées. Il n'en est pas, en effet, de ces choses, comme des précédentes qu'on ne peut se figurer qu'isolément. Si nous avons une idée de plus ou de moins, il faut bien reporter la pensée sur une autre chose qui est moins ou plus, soit blanche, soit noire, soit douce, soit amère. »

(24) La réfutation de l'explication de l'âme comme harmonie, résultant du juste tempérament des éléments qui entrent dans le corps, est déjà entreprise par Platon, *Phædon*, § 37.

Voir Aristote de Anima, l. 1, c. 4, qui la combat également.

Cependant l'auteur le plus cité de cette opinion est un disciple d'Aristote, Dicaarque. Voir Plutarque, *πρόσιτα φιλοσοφοῦντων*, iv, 2.

Nemesius de Natura hominis.

Δικταίρηος ψυχὴν ἁρμονίαν τῶν τεσσάρων στοιχείων οὐ γὰρ δὴ τὴν ἐκ φθόγγων συνισταμένην, ἀλλὰ τὴν ἐν σώματι θερμῶν καὶ ὑγρῶν καὶ ψυχρῶν καὶ ξηρῶν ἑναρμόνιον κρῆσιν καὶ συμφωνίαν βούλεται εἶναι.

Voir Sextus Empiricus, adv. mathematicas, vii, § 348, *Pyrrhæon*, *Ἠγροῦσθ.* i, § 21; Plutarque, *C. Colotés*, § 44.

Auluus cité par Eusèbe, ci-dessus l. xv, c. 9. Enfin Lucrèce expose cette doctrine, l. iii, v, 98 :

Quamvis multa quidem sapientum turba putarunt  
Sensum animi certa non esse in parte locatum :  
Verum habitum quemdam vitalem corporis esse

Harmoniam Graii quam dicunt, quod faciat nos  
 Vivere cum sensu, nulla cum in parte siet mens :  
 Ut bona saepe valetudo cum dicitur esse  
 Corporis, et non est tamen hæc pars ulla valentis.

(35) Ἐπίκουρος πάλιν φησὶν ἐνδέχασθαι τὰ προσηρημένα πάντα, ἢ τηλικούτων ἡλίκος φαίνεται ἢ μικρῶν μάλιστα, ἢ ἐλάττω. Cette phrase est répétée trois fois tant ici que dans Plutarque, c. 24, 25 et 30. Ἐχόμενος τοῦ ἐνδεχομένου. Vigier l'a traduite de deux manières différentes ; ch. 24 : « Epicurus itidem superiora omnia vera esse posse, imo tantum etiam (solem esse) quantus nobis videtur ; » ch. 25 : « Epicurus (ait) hæc omnia probabilitate sua non carere ; » ch. 30 : « fieri posse Constante retinens. » Quelle est la bonne version, ou toutes les deux sont-elles mauvaises ? Diogène Laërce donne peu d'éclaircissement à cet égard ; il dit bien qu'Epicure soutenait que le soleil n'est pas plus grand ni plus petit, ou peu plus grand ou plus petit qu'il ne paraît : τηλικούτων εἶναι ἡλίκος φαίνεται, l. x, 91 ; ce dont il donne une preuve aussi absurde qu'il est possible, tirée de la couleur que la distance où nous sommes du soleil n'altère pas. Ce qui a fait dire à Cicéron : « Epicurus in physicis, quibus maxime gloriatur, totus est alienus. De Finibus, » 1, c. 6, § 17. Le même, ibidem, § 21 : « Sol Democrito magus videtur, quippe homini erudito in geometriæ perfecto ; huic bipedalis fortasse : tantum enim esse censet quantus videtur vel paulo aut majorem, aut minorem. » Ce qui explique parfaitement la fin de la phrase de Plutarque ; mais que signifie ἐνδέχασθαι τὰ προσηρημένα πάντα qui est répété deux fois. Rien n'a été dit précédemment. Nous repousserons donc la première traduction de Vigier. Quant aux probabilités τὰ πιθανολογούμενα, comme parle Epicure dans Diogène Laërce, § 87 ; je lis προσηρημένα. Les opinions reçues, la prolepsis dont Epicure, en plus d'une circonstance, a soutenu la puissance, notamment pour les Dieux et la croyance en eux. V. Cicéro de N. D. 1, 16, Diog. Laërce, 10, 33.

(36) Quel est cet Antiphon le physicien ? Jonsius ne le nomme pas dans la nombreuse nomenclature qu'il donne des Antiphons, l. iv de son traité *De scriptoribus historiae philosophiae*.

(37) C'est Diogène d'Apollonie cité plus haut, liv. 1, c. 8, p. 25,

dans un extrait des *Stromates* de Plutarque et dans *Diogène Laërt.*, L. IX, § 57.

(38) L'aérolithe d'*Ægos-Potamos* a eu une grande célébrité dans l'antiquité par l'explication qu'en donna *Anaxagore*. Depuis la découverte de la loi de la gravitation, on avait traité de fable ce récit, lequel a repris de la consistance, dans ce siècle, par l'observation irrécusable des aérolithes tombés en diverses localités, dont l'explication en rapport avec les lois de la physique est toujours fort difficile. On ne comprend pas comment des corps pareils ont pu sortir de leur centre de gravité pour appartenir à un nouveau centre.

(39) J'ai substitué le nom d'*Héraclite* à celui d'*Héraclide* qui n'existe pas comme philosophe physicien, tandis que nous avons déjà vu plusieurs fois le nom d'*Héraclite* qui est associé, pour les doctrines aux pythagoriciens, lesquels lui ont emprunté une partie de ses opinions en physique. C'est *Héraclite d'Éphèse* ou l'obscur, dont *M. Schleiermacher* a recueilli les citations éparses dans différents auteurs anciens, pour en faire une monographie contenue dans le *Musæum antiquitatis de Wolf*, p. 339 : livre déjà invoqué par moi dans la note 30 sur le livre XIII, c. 13.

(40) *Galien* περί φιλοσόφου ιστορίας, tome 4, p. 427 de l'édition de *Basle*, résume ainsi les doctrines de *Platon*.

« *Platon* dit que l'univers est un, que le tout n'est qu'un, et qu'il ne serait pas parfait s'il ne renfermait pas toutes choses ; qu'il ne serait pas semblable à son modèle, c'est-à-dire à l'univers (mortel), θνητῷ » (c'est une faute, il faut νοητῷ intellectuel), s'il n'avait pas été le seul engendrement ; et que sans cela, il ne serait pas éternel. »

(41) Ἀπὸ πῦρός καὶ τοῦ πέμπτου στοιχείου.

Le cinquième élément appartient à la philosophie péripatéticienne et non à celle de *Pythagore*. Aussi *Galien*, dans sa *φιλόσοφος ιστορία* met seulement ἀπὸ τοῦ πυρός.

(42) Chez les anciens, droite et gauche est déterminé, quant au monde, par la direction du mouvement circulaire. *Aristote* de *cælo*, lib. 2, c. 2 : δεξιὸν ἐκείνου λέγομεν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κατὰ τόπον κινήσεως τοῦ δὲ οὐρανοῦ

ἀρχὴν τῆς περιφορᾶς, ὅθεν αἱ ἀνατολαὶ τῶν ἀστρῶν ὥστε τοῦτο ἂν εἴη δεξιόν, οὗ δὲ αἱ δύσεις, ἀριστερόν. (Cette note se rapporte au ch. 41 au lieu du 39, où le chiffre est placé.

(43) Περιφορὰ mis pour enveloppe, est inusité.

(44) Ἀριστοτέλης καὶ Πλάτων τὴν ἕλην σωματοειδῆ, ἀμορφον, ἀνειδίον, ἀσχημάτιστον, ἀποιον μὲν, ἔσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει.

Et y a ici, à mon avis, une contradiction manifeste ; d'une part il nomme la matière σωματοειδῆ, puis il la déclare ἀμορφον, ἀνειδίον, ἀσχημάτιστον, ἀποιον μὲν, ἔσον ἐπὶ τῇ ἰδίᾳ φύσει.

Il faut donc lire une autre expression que σωματοειδῆ ; je propose στοιχειωδῆ la matière élémentaire.

Aristote, De physica auscultatione, l. II, initio sépare la matière de la forme ; or, la matière, σωματοειδῆς renferme l'une et l'autre. Ἐνα μὲν οὖν τρόπον ἢ φύσει λέγεται ἡ πρώτη ἐκαστῶ ἴσσοκειμένη ἕλη. ἄλλον δὲ τρόπον ἢ μορφή καὶ τὸ εἶδος.

Je ne mets donc pas en doute qu'Aristote ni Platon n'ont pu dire une chose aussi contradictoire que celle que Plutarque, et d'après lui Eusèbe, lui font dire. Timée de Locres, De l'ame du monde. 1. 2. « Toutes les choses sont produites par l'idée, la matière et le sensible : tout le reste en provient. L'idée est ingénérée, immuable et inébranlable, étant par sa nature intellectuelle et le paradigme des choses engendrées en tant qu'elles sont soumises au changement. Telle est la définition à dire et à concevoir relativement à l'idée. »

« La matière est l'empreinte ἀμαγείον, la mère, la nourrice, la génératrice des troisièmes substances. Recevant en elle-même les choses analogues et les ayant en quelque sorte amalgamées, elle élabore et achève toutes ses productions. »

« Il déclarait que cette matière était éternelle mais non immuable, informe et sans figure quant à son essence, mais recevant toute espèce de forme. »

« Pour ce qui est des corps, la nature en eux devient susceptible de partage, étant due à l'une et à l'autre nature. »

« Ces deux éléments étant opposés entre eux, dont l'un (la forme) joue le rôle de mâle et de père ; la nature, celui de femelle et de mère. Les tiers sont le résultat ou production de ces deux premiers. »

Le même 3. § 3.

« Les principes des choses procréées sont le substratum, la matière, et

comme cause de la figure : la forme. Les corps proviennent de ces générateurs, savoir, la terre, l'eau, l'air et le feu, telle est la production de ces deux principes.»

On voit que Plutarque a copié dans Timée les expressions de ce chapitre, et que *ἐκμαγεῖον*, indépendamment du sens de torchon, mouchoir avec quoi on déterge, *ἐκμαγμα*, *ἐκμακτρον* signifie trois choses, l'impression faite sur un corps ductile comme celle d'un anneau empreint, le récipient des formes extérieures ; enfin le moule ou la matrice qui produit des formes. Voir Vigier sur ce passage : Petau sur Themiste, 21<sup>e</sup> orat. Voir Böhrean, p. 414 des notes de sa traduction d'Origène contre Celse, dans la lettre à Menjot.

Platon, dans le *Timée*, p. 50, d'où sont en partie tirées ces définitions, ajoute une explication de l'*ἐκμαγεῖον* dans le même sens : « *ἐκμαγεῖον φέσει παντὶ καίται, κινούμενον τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσόντων, κ. τ. λ.* Aristote, *Métaphys.*, L. I, c. 6 : *Τὸ δὲ δοῦναι ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν, διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἐξ αὐτῆς γεννᾶσθαι, ὡς περὶ ἐκ τινος ἐκμαγεῖου.* Le Scholiaste : « *Ὡς περὶ τὰ ἐκμαγεῖα καὶ οἱ τύποι πάντα τὰ ἐνῆρμοσθέντα αὐτοῖς ὁμοίᾳ ποιοῦσιν, οὕτω καὶ ἡ δοῦναι ὡς περὶ τι ὡς ἐκμαγεῖον τῶν μετ' αὐτὴν γεννητικῆ ἀριθμῶν γίνεται ἐκάστη ἢ ἂν προσχῶν.* Voir le Theaetète de Platon, p. 191, 194, 196 de H. Étienne, le septième livre des Lois, p. 800 et 801 de la même édition.

(45) C'est évidemment Xénophane qu'on doit lire et non Xénocrate, qui ne s'est point occupé d'astronomie.

(46) Plutarque : de la figure qui se remarque dans la lune, § 15 :

« N'accordons aucune confiance à Métrodore de Chio, qui veut que le soleil, comme un disque, se soit pour ainsi dire glissé en haut à cause de sa légèreté, tandis que les autres astres se sont distribués dans les places qu'ils occupent, comme au moyen d'une balance, par leur pesanteur spécifique.

(47) La découverte de Thalès relativement aux éclipses tant de soleil que de lune, est trop mémorable pour que nous n'en disions pas ici quelques mots.

Il avait prédit l'éclipse de soleil qui eut lieu pendant la bataille des Lydiens contre les Mèdes, ainsi que le rapporte Hérodote Clio, ch. 74. *συμβολῆς γενομένης συνήνεμα ὡς τε τῆς μάχης συνισταώσης τὴν ἡμέραν ἔξαπίνης νύκτα γενέσθαι. Τὴν δὲ μεταλλαγὴν ταύτην τῆς ἡμέρας Θυλῆς ὁ μιλῆσιος τοῖσι Ἰωσὶ προηγήρασε ἔσεσθαι.*

Ammonius, dans son commentaire sur les catégories d'Aristote περι τῶν πρὸς τι, donne la manière dont il expliquait les éclipses lunaires : « Ἀμέλει φασὶ Θαλῆν τὸν μιλήσιον πρότερον ἐπιστῆσαι τῇ αἰτίᾳ τῆς σεληνιακῆς ἐκλείψεως, κατανοήσαντα ὅτι ἐκ τοῦ Ἥλιου ἢ Σελήνη δέχεται τὸ φῶς, διότι ἀυξομένη μὲν τῇ ἀποστάσει τοῦ Ἥλιου, τὸ μὲν πεφωτισμένον μέρος ἔχει πρὸς δυσμὰς, δυτικωτέρου ὄντος τότε τοῦ Ἥλιου· τὸ δὲ κερατοειδὲς αὐτῆς καὶ ἀφώτιστον νεύει πρὸς ἀνατολάς. Ἐπὶ δὲ γένηται ἀντιπρόσωπος ὅλη τῷ Ἥλιῳ, κατὰ διάμετρον αὐτοῦ ἀποστᾶσα, τότε πᾶσα φωτίζεται, ὅλη ὅλη τῷ Ἥλιῳ προσβάλλουσα (ὅλην δὲ λέγω καὶ κατὰ τὸ πρὸς ἡμᾶς αὐτῆς νενευκὸς μέρος). Ἦνίκα δὲ ἀρξῆται μειοῦσθαι τῇ συνόδῳ τῇ πρὸς τὸν Ἥλιον, τότε πάλιν τὸ μὲν πεφωτισμένον νεύει πρὸς ἀνατολάς, τοῦ Ἥλιου τότε ἀνατολικωτέρου ὄντος· τὸ δὲ ἀφώτιστον καὶ κερατοειδὲς πρὸς δυσμὰς. Ἐντεῦθεν τοῖον ἐπέστης τῇ σεληνιακῇ ἐκλείψει, ὅτι, ἐπειδὴν ἐμπέση εἰς τὸ καλούμενον σκίασμα τῆς γῆς, τοῦ Ἥλιου κατὰ κάθετον αὐτῇ ὄντος, ἐν τῷ ὑπὸ γῆν ἡμῶν φαιρίῳ πάσχει ἢ συμβαίνει αὐτῇ παντελῆ ἐκλείψιν, τῶν ἀκρίνων τῶν ἡλιωκῶν μηδαμῶς αὐτῇ προσβαλλουσῶν. Ἀμέλει, εἰ μὴ ἐν πανσελήνῳ μόνῃ, τοῦτο οὐ συμβαίνει. »

« On dit que Thalès de Milet est le premier qui ait donné une explication scientifique de la cause de l'éclipse lunaire. Remarquant que c'est du soleil que la lune reçoit sa lumière, parce que, lorsqu'elle est pleine, par l'éloignement du soleil, sa face éclairée regarde le couchant, le soleil étant alors le plus au couchant possible, et sa face sombre ou cornée est tournée vers le levant. Lorsqu'elle est devenue complètement face à face du soleil s'en séparant par une ligne diamétrale, alors elle est toute éclairée, formant toute entière objectif au soleil tout entier. Je dis toute entière, relativement à la face qui nous regarde. Lorsqu'elle a commencé à diminuer de grandeur, en se rapprochant du soleil, alors sa face éclairée regarde l'orient, le soleil étant alors plus oriental, et sa face vers le couchant est sombre et cornée. Il fit donc ce calcul scientifique relativement à l'éclipse lunaire, qu'elle n'avait lieu que lorsque la lune tombe dans l'ombre (σκίασμα) de la terre, le soleil étant alors, relativement à elle, dans la ligne diamétrale de l'hémisphère sous-terrestre. Dans ce cas elle éprouve une éclipse complète, les rayons solaires ne pouvant pas arriver jusqu'à elle, ce qui n'arrive que dans la pleine lune.

*Isidorus origin.*, l. III, c. 58 :

« Eclipsis lunæ est quoties in umbram terræ luna incurrit (non enim suum lumen habere, sed a sole illuminari putatur), si inter ipsam et solem umbra terræ interveniat. »

(48) Plutarque, de la face dans la lune, § 19 :

« Posidonius, expliquant ce météore, dit que l'éclipse n'est autre chose que la rencontre du soleil avec l'ombre de la lune ; qu'elle n'a lieu que pour ceux à qui l'ombre de la lune intercepte la vue du soleil. »

(49) On peut lire avec intérêt le traité de Plutarque, parmi ses œuvres diverses, sur la face dans la lune, où à travers une assez mauvaise physique, telle qu'elle devait être alors, on trouve des observations très-judicieuses. On y voit entre autres que Cléanthe taxait d'impiété l'opinion d'Aristarque de Samos, dont nous possédons encore l'ouvrage de la distance du soleil et de la lune ; que la terre tourne autour du soleil. C'est la même condamnation que l'inquisition prononça depuis contre Galilée.

(50) Aristarque de Samos, dans son traité de la distance du soleil et de la lune publié par M. de Fortia. Cet ouvrage et le passage sont cités par Plutarque dans le traité de la face de la lune.

(51) Correction de Clestrate ; voir Scaliger *de Emend. temporum*, l. 1, p. 13, et Petau, *Doctrina temporum*, l. 1 et 2.

(52) Correction de Meton, Scaliger l. 11, p. 83 et Petau, *ibidem*.

(53) La période Calippique est de 76 ans. Voir Scaliger, *de Emend. temporum*, l. 11, p. 84.

(54) C'est Diogène d'Apollonie. Voir le mémoire de Schleiermacher sur ce philosophe, parmi ceux de l'académie de Berlin de 1811.

(55) Cet Antiphon physicien est cité deux fois par Plutarque dans le *Placita philosophorum*, l. 11, c. 28, et comme ici, l. 111, c. 16, par Eusèbe, l. xv, 29 et 89.

(56) Ce vers d'Homère : Odyss. A. 392, *ὅστι τοι ἐν μεγάροισι κακὸν ἔδραβόντι τέτυκται*, était souvent à la bouche de Socrate comme déjà nous l'avons vu citer, pour signifier que notre unique affaire est de nous occuper de nous-mêmes, à l'exclusion des études du dehors. Aulus-Gellius. l. xiv 6, N. A. « Noctes de uno maxime illo versu Homeri quærant, quem Socrates præ omnibus rebus sibi esse cordi dicebat *ὅστι τοι, κ. τ. λ.*

Voir Diogène Laerce, l. 11, § 21, et les commentaires.

(57) Il paraît que Timon s'était surtout étudié à parodier Homère et les autres poètes anciens, dans ses Silles. On peut le reconnaître aux citations tant d'Eusèbe que de Clément d'Alexandrie. V°. Stromate, p. 651, Athénée, l. iv, Diogène Laerce passim. Les vers que nous lisons ici sont incorrects dans les deux écrivains qui nous les ont transmis. Je suppose qu'Eusèbe les doit à Clément auquel il fait de fréquents emprunts. Henry Etienne les a insérés dans sa *poesis philosophica*, en adoptant ce qui lui a semblé de meilleur dans chaque auteur. Il reste toujours une faute grossière, qu'il n'a pas essayé de faire disparaître, lorsqu'il dit qu'ἔπος est κασιγνήτη δ'ἔπος. Vigier sur Eusèbe ne s'est point arrêté à ce passage, Potter propose sur Saint Clément de lire ἔπιθος, ce qui me semble meilleur sans être très en rapport avec κασιγνήτη.

## ERRATA.

Page	Ligne	à au lieu de	soit dé-	lisez : soit pas dé-
—	7	—	Mosamamos	— Mosomamos.
—	37	—	traire, pour se mettre à l'œuvre. Voici	— traire. Pour se mettre à l'œuvre, voici.
—	31	—	ἔρρημία	— ἔρρημία.
—	37	—	ne	— en.
—	41	—	Comme	— Quant.
—	41	—	l'exprime,	— s'exprime.
—	64	—	pris l'autre	— pris à l'autre.
—	65	—	ἐπινομίαν	— ἐπινομίαν.
—	70	—	l'Epimomid	— l'Epinomide.
—	75	—	premier	— le premier.
—	119	—	l'existence	— l'essence.
—	143	—	du	— du (πρωτοβία),
—	165	—	adressé à	— contre.
—	175	—	s'était déjà	— s'était.
—	179	—	Quant, vraie)	— Quant à la (vraie).
—	255	—	de g	— de gran-.
—	260	—	P. 485	— v. 485.
—	287	—	science, a	— science, eut.
—	287	—	qu'il a	— qu'il eut.
—	301	—	œuvre	— œuvre.
—	304	—	eaux,	— eaux (12),
—	308	—	(a) pu	— a pu.
—	310	—	générateur (25).	— générateur.
—	311	—	nir. (8) »	— nir.»
—	326	—	8. —	— 8, et Isaie 64. 1. —
—	324	—	Hiade, v. 69.	— Hiade, Θ, v. 69.
—	351	—	chos	— chos.
—	454	—	Il avancent	— Ils avancent.
—	457	—	s'écartant	— excréant.
—	447	—	phisodote	— phisodote.
—	489	—	se li-	— le li-.
—	551	—	ναγκαϊστρον	— ἀναγκαϊστρον.
—	555	—	d'Esther, Théodote?	— d'Esther? Théodote.
—	559	—	Spenc	— Spencer.
—	561	—	Eg ytes,	— Egypte.
—	575	—	Cyeus	— Cyrus.
—	668	—	ισάμιος,	— σάμιος.
—	600	—	lympus,	— lymplus.
—	612	—	d'Eratoshène.	— d'Eratosthène.
—	636	—	d'Elée; on	— d'Elée. On.
—	645	—	καλειμμαί	— καλειμμαί.
—	657	—	Pericityone	— Perictioné.
—	670	—	σφόν	— σφόνς.

La note 5 du livre 9 se rapporte à la page 2, titre du chap. 50.

— 56 — 9 — 58, ligne 12.  
 — 62 — 10 — 98, ligne 12.

Page 485, ligne 51, au lieu de la phrase qui commence par : s'ils prétendent, et qui finit par : s'est attribuée une âme, lisez : « s'ils prétendent que la « vie est un accident de la matière et non pas l'essence; nous leur deman- « derons d'où cet accident, qui est la vie, est arrivé à la matière; car ce « n'est pas la matière qui a pu se transformer ni s'attribuer une âme.

# TABLE

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES CONTENUES  
DANS CE VOLUME.

---

## A.

- Abaris, 98.  
Abdon, 104.  
Abel, 120.  
Abias, 103.  
Abibal, 85.  
Abimélech, 104.  
Abraham, 16, 18, 20, 104, 120 (n. 11 du 11. livre).  
Abydène, 14, 15, 54.  
Académie (sa succession), 370, 383.  
Académiciens, 377, 382, 386.  
Ἀκαταληψία, 381.  
Achaz, 103.  
Acrisius, 96, 101.  
Actæus, 96.  
Acuailas, d'Argos, 15, 77, 78, 89, 99.  
Adam (signification de ce nom), 118.  
Admette, 101.  
Ἀδράστεια, 478.  
Æaque, 61, (n. 10 du 10. l.).  
Ægialeus, 99.  
Ælom, 104.  
Æneaidemus, 409, 411, 412, 416.  
Africanus le Chronographe (extrait d'), 88 et suiv.  
Agamemnon, 96, 100, 404.  
Agathocle, 379 (n. 13 du 14. l.).  
Aggé, 105.  
Agis, 100, (n. 91 du 10. l.).  
Alcanon, 53.  
Alcée, 66, (n. 33 du 10. l.).  
Alcmæon, 515.  
Alexandre de Macédoine, 107, 446.  
Alexandre Polyhistor, 18, 20, 21, 22, 28, 31, 90, (n. 32 du 9. l.).  
Alexinus, 446.  
Amasias, 105.  
Ame du monde, 309.  
(immortalité de l'âme), 160, 389, 467.

- Âme** (n'est pas une entéléchie), 470.  
 (suivant les Hébreux et Platon), 160.  
 (suivant Porphyre), 165.  
 (cause des mauvaises actions), 221.  
 (attribut de Dieu suivant Platon), 231.  
 (erreurs de Platon sur la nature de l'âme, 337.  
 (n'est pas formée de deux substances), 343.  
 (n'est pas une harmonie), 499.  
 (définie par les Stoïciens), 483.  
 (définie par Longin contre les Stoïciens), 484.
- Amélius** (sur l'évangile de saint Jean), 148, (n. 30 du 11<sup>e</sup> l.).
- Ammonites**, 104.
- Amon**, 105.
- Amos**, 105.
- Amosis**, 95, 98.
- Amour** (contre nature autorisé par Platon), 354.  
 (condamné par Moïse), 356.
- Amphiaräus**, 68, 641, (n. 6 du 12<sup>e</sup> l.).
- Amphiloque**, 68.
- Amphion**, 96, 97, 101.
- Amphictyon**, 96.
- Amycus**, 78.
- Anaxagore**, fils d'Hégésiboule, 106, 110, 392, 399, 400, 403,  
 406, 408, 501, 502, 503, 504, 511, 515, 518, 521, 526,  
 (n. 44 et 52 du 14<sup>e</sup> livre).
- Anaxarque**, 408, 415.
- Anaximandre**, fils de Praxiadès, 105, 397, 404, 501, 502, 503,  
 504, 515, 516, 517, 521.
- Anaximène** (historien d'Alexandre), 62, (n. 16 du 10<sup>e</sup> l.).
- Anaximène** (philosophe physicien), fils d'Eurystrate, 106, 110.  
 397, 502; 505, 513, 519.
- Andron**, 62, 63 (n. 18 du 10<sup>e</sup> l.).
- Ānebon**, 388.
- Animaux** (leur société avec l'homme), 202.
- Antigone de Caryste**, 415 (n. 63 du 14<sup>e</sup> l.).
- Antimaque de Colophon**, 68, 93, (n. 33 du 10<sup>e</sup> l.).
- Antiochus** (historien), 78.
- Antiochus** (philosophe), 371, 387.
- Antipatre** (philosophe), 385.
- Antipatre**, roi de Macédoine, 448.
- Antiphane**, 76.
- Antiphon**, 504, 521, (n. 36 du 15<sup>e</sup> l.).
- Antisthène**, 319, 373, 476, (n. 20 du 15<sup>e</sup> l.).
- Antylle**, 177.
- Aod**, 104.
- Apellicon**, 448, (n. 12 du 15<sup>e</sup> l.).
- Ἀπασα**, 409; (n. 58 du 14<sup>e</sup> l.).
- Apion**, fils de Pleistonicsès, (grammairien), 91, 98, (n. 63 du 10<sup>e</sup> l.).

- Apis, 74, 101.  
 Apocatastase, stoïcienne, 482.  
 Apollodore, 93, 100.  
 Apollon rend des oracles, 12, 101, 329, 389, (n. 35 du 14<sup>e</sup> l.).  
 Apollonius de Rhodes, poète, 100.  
 Apollonius, grammairien, 62.  
 Arabes (1<sup>er</sup> Augures), 74.  
 Aratus, 304, 314.  
 Arcadie, 99.  
 Arcésilas (philosophe académicien), 371, 372, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 384.  
 Archélaüs, philosophe, 106, 402, 526.  
 Archiloque, poète, 93, 327.  
 Archippe, 93 (n. 72 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Arété, fille d'Aristippe de Cyrène, 416.  
 Arétadas, 66.  
 Argos (suite des rois d'), 95.  
 Aristarque de Samos, 516.  
 Aristarque, grammairien, 93.  
 Aristée, historien des septante, 29, 51.  
 Aristée de Proconèse, 96.  
 Aristée d'Argos, 101.  
 Aristées (argonautes), 100.  
 Aristippe, historien, 101.  
 Aristippe de Cyrène, philosophe, 363, 373, 383 (n. 21 du 14. livre).  
 Aristippe Métrodidactos, 416.  
 Aristobule le Juif, 10, 302 (n. 5 du 13. livre).  
 Aristoclès, historien de la philosophie, 111, 406, 409, 417, 419, 422, 446, 476 (n. 3 du 15<sup>e</sup> l.).  
 Aristodème, 76.  
 Ariston de Chio, 525.  
 Aristophane, historien, 86.  
 Aristophane, grammairien, 63, 93.  
 Aristote, 8, 76, 113, 405, 409, 445, 449, 456, 457, 461, 464, 468, 479, 501, 509, 510, 512, 513, 514, 515.  
 Aristoxène le musicien, 112, 446.  
 Arius Didyme, historien de la philosophie, 477.  
 Armaclée, 55 (n. 115 du 9<sup>e</sup> l.).  
 Arpédonaptes, 71 (n. 41 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Atapan, 19, 28, 30.  
 Asa, 105.  
 Asbolus, 97.  
 Asclépiade le médecin, 429.  
 Assyriens (leurs inventions), 75, 390.  
 Astibars (roi de Médie), 52 (n. 100 du 9<sup>e</sup> l.).  
 Astres (leur culte autorisé par Platon), 344, 514.  
 — ( — défendu par Moïse), 347.

Astrologie judiciaire (due aux Egyptiens), 74.  
 Astronomie (en quel sens approuvée par Socrate), 391.  
 Ἀραξαίη, 409.  
 Athées (réfutation des), 347.  
 Atticus (le Platonicien) contre Aristote, 109, 449, 454, 457  
 461, 464, 467 (n. 2 du 11<sup>e</sup> et 13 du 15<sup>e</sup> livre).  
 Atlas, 96.  
 Atômes, 398, 408, 430 et suivantes.  
 Atossa, 75.  
 Auguste, empereur, 107.  
 Azarias, 105.

## B.

Babylone, 16.  
 Bacchus, 80, 100.  
 Bacchylide, 319.  
 Βάκχυρος, 208 (n. 10 du 12. livre).  
 Barach, 104.  
 Baruch, 105.  
 Belouchos, 99.  
 Bérose, 13, 15, 16, 82, 94.  
 Bien (sa nature), 149, 151.  
 Bion le sophiste, 377, (n. 11 du 14<sup>e</sup> l.).  
 Boéthius (réfuté par Porphyre), 165, 166, 339, 472 (n. 17 du  
 15<sup>e</sup> livre).  
 Bon, 389.  
 Bonheur. (d'après les Péripatéticiens), 449.  
 — (d'après les Stoiciens), 478.  
 Borsippe, 53.  
 Bosphoros l'Autochthon, 75.

## C.

Cadmus, phénicien, 67, 72, 75, 77, 96, 100, 101.  
 Cadmus de Milet, 77.  
 Cæcilius, 64.  
 Calanes (Indiens), 8.  
 Calietès, 62, 66.  
 Callias (historien), 78.  
 Callimaque, 93, 313, 318, 403.  
 Callisthène, 62 (n. 16 du 10<sup>e</sup> l.).  
 Camariné, 18 (n. 33 du 9<sup>e</sup> livre).  
 Cappadociens, 75.  
 Cariens, 74.  
 Carnéade, 371, 383, 384, 385, 386.  
 Carthage, 103.  
 Carthaginois, 75.  
 Castor, historien, 89, 90.  
 Castor, fils de Leda, 100.  
 Cassianus, 98.

- Καταληπτικὴ φαντασία, 677.  
 Catastases d'Aristippe, 416.  
 Cause seconde des Hébreux, 137.  
   — de Philon, 139.  
   — de Platon, 140.  
   — de Plotin, 141.  
   — de Numénius, 143.  
 Cécrops (δῆμος), 86, 98.  
 Cécrops second, 96.  
 Celmis, 74.  
 Céphisodore, 378, 447 (n. 8 du 15<sup>e</sup> livre).  
 Cerbère, 81.  
 Cérés, 80, 101.  
 Cessan, 80.  
 Chaldéens, 12, 74, 390.  
 Chaméléon, historien, 93.  
 Chanethoth, 32.  
 Charmidas, 371 (n. 3 du 14<sup>e</sup> livre).  
 Chenephré, 30.  
 Chœrilé l'ancien, 11 (n. 21 du 9<sup>e</sup> l.).  
 Chrysippe, philosophe, 476, 478, 481, 482, 485.  
 Ciel (théories du ciel suivant Platon et Aristote), 464, 513.  
 Cléanthe, philosophe, 319, 476, 478, 482, 483, 485, 505, 515.  
 Cléarque, 8 (n. 15 du 9<sup>e</sup> livre).  
 Clément d'Alexandrie, 9, 59, 74, 98, 307.  
 Cléodémus, 21.  
 Clitomaque, 371, 386.  
 Comon, 86 (n. 118 du 9<sup>e</sup> livre).  
 Coré (V. Proserpine), 96, 350.  
 Corœbus d'Elide, 105.  
 Corœbus, 413.  
 Corps (le 5<sup>e</sup> d'Aristote combattu par Atticus), 461.  
 Crantor, philosophe, 375, 377.  
 Cratès, grammairien, 93.  
 Cratès, philosophe, 374, 375, 476, 515.  
 Cratinus, 65.  
 Créophyle, 245 (n. 24 du 12. livre).  
 Cronus (voir Saturne), 14.  
 Crotopus, 96.  
 Ctésias, historien, 66, 99.  
 Cydippe de Mantinée, 76.  
 Cyrénaïque (secte de philosophes), 417.  
 Cyrus, 69, 89, 105, 106.

## D.

- Dactyles, 74.  
 Daimaque, historien, 62, n. 15 du 10<sup>e</sup> l.  
 Damaste, historien, 64 (n. 27 du 10<sup>e</sup> livre).

- Damnameneus, 74.  
 Danaüs, 96, 97, 103.  
 Daniel, 105.  
 Dardanus, 99, 96.  
 David, 44, 104.  
 Débora, 104.  
 Dédale, 80, 81.  
 Délas, 74.  
 Déluge (mentionné par plusieurs auteurs), 202.  
 Démétrius, historien, 37.  
 Démétrius de Phalère, 56.  
 Démétrius, géomètre, 62.  
 Démocharts, 446 (n. 7 du 15<sup>e</sup> livre).  
 Démocrite, 71, 80, 82, 106, 365, 376, 396, 404, 408, 415, 419,  
 428, 439, 440, 501, 503, 509, 511, 514, 515, 519, 520, 523.  
 Démodocus, 96, 97.  
 Démons (malfaisants) et de Socrate, 309, 513.  
 Démophon, 100.  
 Démosthène, 64.  
 Denys d'Olymthe, 93.  
 — d'Halicarnasse (n. 83 du 10<sup>e</sup> l.), 98.  
 — l'Argien, 100.  
 — d'Alexandrie, 428 et suiv., 436 à 439.  
 Dercylus, 100 (n. 91 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Deucalion, 96.  
 Deutérosis, 188.  
 Deutérotès, 115, 185.  
 Diagoras de Melos, 403.  
 Dicéarque, philosophe, 468 (n. 16 du 15. l.).  
 Dichorde (instrument de musique), 75.  
 Didyme, historien de la philosophie, 154 (n. 33 du 11. livre).  
 Dieu, suivant Socrate et Platon, 405.  
 — suivant Aristote, 405.  
 — suivant les Stoïciens, 405.  
 — suivant Epicure, 405.  
 — unique, 135.  
 — âme de l'univers, 251.  
 — sous le rapport de Providence, 261.  
 Dieux d'Epicure, 440.  
 — (contradictions de Platon à leur égard, 331).  
 Dinarque, 64.  
 Dioclès de Cnide, 377.  
 Dioscures, 100, 516.  
 Diodore de Sicile, 80, 89, 90.  
 Diodore, philosophe, 375, 376.  
 Diogène le cynique, 476.  
 Diogène d'Apollonie, 408, 504, 511, 519, 523.  
 Diospolis, 81.

Diphile le comique, 324, 329.  
 Divinité (n'a point de nom qui la définit), 134.  
 Dracon, 97.  
 Drymon, 97.  
 Dyade de Pythagore, 404.

## E.

Eclipse (théorie de l'), 516 et 517 (n. 47 du 15<sup>e</sup> livre).  
 Ἐκμαγείον (sa valeur), 133 (n. 20 du 11<sup>e</sup> liv. et 44 du 15<sup>e</sup> liv.).  
 Ecphantus, 520.  
 Ἐκπύρωσις, 481.  
 Ἐδονή, 409.  
 Education commune aux deux sexes, 229.  
 — Vice de celle des Grecs, 244.  
 Ἐγεμονικόν (principe dirigeant) des Stoiciens, 478, 522 (n. 26 du 15<sup>e</sup> livre).  
 Eglom, 104.  
 Egyptiens (ont donné le polythéisme aux Grecs) 406.  
 — leurs inventions, 74.  
 Ἐἰδωλα de Démocrite, 405, (n. 53 du 14. livre).  
 Ἐἰδοποιός, (n. 23 du 15<sup>e</sup> livre).  
 Ἐἰμαρμένη, 478 (n. 25 du 3<sup>e</sup> livre).  
 Εἰς ἑκάτερα ἐπιχείρησις, 383 (n. 24 du 14<sup>e</sup> livre).  
 Eleusis, 96.  
 Elim, 43.  
 Eloim, 119.  
 Embrassement de l'univers, 482.  
 Empédocle, 106, 325, 365, 398, 501, 502, 504, 505, 506, 510:  
 512, 513, 518, 521.  
 Enoch, 19.  
 Enos, 118.  
 Entéléchie d'Aristote combattue par Plotin, 470, 501.  
 — combattue par Porphyre, 472.  
 Ἐπαγωγή, (n. 61 du 14<sup>e</sup> livre).  
 Ephectiques, philosophes, 409.  
 Ephore, historien, 15, 62, 66, 78, 93.  
 Epicharme, 314, 322, 366.  
 Ἐπιχείρησις εἰς ἑκάτερα, 383 (n. 24 du 14<sup>e</sup> livre).  
 Epicure, 113, 308, 322, 363, 398, 405, 422, 426, 440, 441,  
 456, 485, 502, 505, 509, 511, 513, 522 (n. 38 du 15<sup>e</sup> l.).  
 Epicuriens, 372.  
 Epiménide, 96.  
 Epiméthée, 96, 99.  
 Ἐποχή, 377, 381, 383, 386, 389, 408.  
 Epyllide de Stagire, seconde femme d'Aristote, 448.  
 Erasistrate, 522.  
 Eratosthène, 93, 518.  
 Eretrie (secte de philosophie), 373.  
 Esbon, 104.

- Eschine, philosophe, 393 (n. 37 du 14<sup>e</sup> l.).  
 Eschyle, poète tragique, 282, 321, 328.  
 Esculape, 74, 100.  
 Esséniens, 1, 2.  
 Ether, Ame du monde suivant les Stoiciens, 433.  
 Ethiopie, 561 (n. 76 bis du 9<sup>e</sup> livre).  
 Etre, d'après Moïse et Platon, 127.  
   — d'après Plutarque, 131.  
   — d'après Numénius, 129.  
   — corporel des Stoiciens, 479.  
 Euboulides, 446.  
 Euboulos, 448.  
 Euclès de Chypre, 97.  
 Endoxe, 60, 82.  
 Eugamon de Cyrène, 60 (n. 8 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Eubemère, 56, 403 (n. 48 du 14<sup>e</sup> livre).  
 Eumolpe, 96, 99.  
 Eupolémus, 18, 30, 44, 51, 56.  
 Euripide, 65, 106, 321, 403.  
 Europe, 96, 99.  
 Europus, 99.  
 Evangile Saint-Jean loué par Amélius, 148 (n. 30 du 11<sup>e</sup> livre).  
 Evilmérodach, 53.  
 Evilmatourouscas, 54.  
 Eséchias, 105.  
 Ezéchiel, prophète, 108.  
 Eséchiel, poète, 35, 38, 43.

## F.

- Fables, première instruction, 188.  
   — du paganisme pernicieuses, 189, 206.  
 Femme tirée de l'homme, 200.  
 Femmes (communauté défendue contre Platon), 349.  
 Festins (y faire entendre des chants moraux), 216.  
 Feu (dieu des Stoiciens), 313, 476, 479 (n. 28 du 13<sup>e</sup> l.).  
 Flambeaux célestes, 169.  
 Fleuve (mot d'Héraclite), 132 (n. 17 du 11<sup>e</sup> l. et n. 31 du 15<sup>e</sup>).  
 Fol, admise par Platon, 184.  
   — alliée à la prudence, 186.

## G.

- Gédéon, 104.  
 Géométrie, approuvée par Socrate, 391.  
 Gotholia, 105.  
 Gothoniél, 104.  
 Γραμματῆδιον, (n. 15 du 14<sup>e</sup> livre).  
 Gymnastique, autorisée par Platon, 394.

## H.

- Harpé (glaive), 75.  
 Hasard, n'a rien créé, 429.  
 Héber, 104, 122.  
 Hébreux loués par Apollon, 12, 390.  
 — leur morale, 113.  
 — leur logique, 114.  
 — leur imposition de noms, 116.  
 — leur philosophie naturelle, 123.  
 — leur métrique, 115.  
 — leur fuite postérieure en Égypte, 126 (n. 16 du 11<sup>e</sup> livre).  
 — croient l'ame immortelle, 160.  
 — leur opinion sur la cause seconde, 137.  
 — leur opinion sur les puissances contraires, 159.  
 — leur opinion sur le jugement dernier, 181.  
 — leur accord avec Platon sur la foi, 185.  
 — — sur les doctrines, 364.  
 Hécaté de Milet, 64 (n. 28 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Hécaté d'Abdère, 7, 15, 320.  
 Héli, grand-prêtre des Juifs, 104.  
 Heliopolis des Syracéens, 14.  
 Hellanicus, historien, 15, 64, 75, 78, 90, 100, (n. 27 du 10<sup>e</sup> l. J.).  
 Helléus, 98.  
 Her, pamphilien, 176, 316.  
 Héraclite de Pont, 520.  
 Héraclite d'Ephèse (le ténébreux), 71, 106, 132, 316, 320, 321, 365, 366, 374, 375, 398, 476, 483, 502, 503, 504, 505, 515, 516, 517, 519.  
 Héraclides (les), 93.  
 Hercule, 97, 100, 101, 404.  
 Hermès, égyptien, 31.  
 — psychopompe, 80.  
 Hermias, 446, 448.  
 Hermogène, 86.  
 Hermopolis, 31.  
 Hérodote, 64, 66, 78, 91, 93, 102 (n. 27 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Hérophile, 522.  
 Héros, 513.  
 Hésiode, 15, 74, 78, 101, 306, 313, 318, 320, 328.  
 Hestiée, 15, 16.  
 Hexade pythagoricienne, 158, 310.  
 Hiérombal, 85.  
 Hiéronyme d'Égypte, 13, 15.  
 Hippasus, de Métaponte, 398.  
 Hiram, 94.  
 Homère, 80, 81, 93, 94, 101, 244, 306, 313, 318, 322, 346.  
 • Homœoméries, 405 (n. 54 du 14<sup>e</sup> livre).  
 Hyaguis, 75 (n. 46 du 10<sup>e</sup> livre).

Hycoussos, 102.  
 Hymnes prêchant la vertu, 211.  
 Hypérochide, 8.  
 Hypostases archiques, 149.  
 Hypotyposes d'Enéaidémus, 411.  
 Hypéride, 64.  
 Hypsicrate, 94.

## I.

Icétas, pythagoricien, 519.  
 Idées d'après Platon, 154, 514.  
 — définies par Didyme, 154.  
 — — par Philon, le juif, d'après Moïse, 156.  
 — — par Clément d'Alexandrie, 158.  
 — — par Atticus contre Aristote, 474.  
 Idéens, 74.  
 Ἰερός λόγος, 82, 303.  
 Illyriens (inventions des), 75.  
 Inachus, 86, 95, 97, 98, 99, 100.  
 Incorporel, d'après Numénius, 130.  
 Infini, 397, 405.  
 Injustice (ne pas la rendre), 292.  
 Intelligences célestes (erreur de Platon sur elles), 334.  
 Io, 96, 100.  
 Ion, 96.  
 Ioniens (leur émigration), 93.  
 Ionienne (philosophie), 70, 396.  
 Is (homme en hébreu), 119.  
 Isaïe, 105.  
 Isatide, 97.  
 Isauriens (augures), 74.  
 Isée, 64.  
 Isis (v. Io), 100, 101.  
 Isocrate, 62, 64, 378.  
 Israël, 121.  
 Issa (nom de femme en hébreu), 119.  
 Istrus, 100.  
 Italique (philosophie), 70.

## J.

Jacob, 22 et suiv., 121.  
 Janès et Jambres, 11.  
 Jephthé, 104.  
 Jaeir, 104.  
 Jérémie, prophète, 105.  
 Jérusalem, 7, 49, 50, 51, 103.  
 Jésus, fils de Josédéc, 89, 105.  
 Jéuo (Dieu en hébreu), 85.

Joas, 100.  
 Joachaz, 105.  
 Joachim, 105.  
 Joathan, 105.  
 Job, 29.  
 Jonas, 105.  
 Joram, 105.  
 Josaphat, 105.  
 Josèphe, historien des Juifs, 13, 14, 16, 21, 52, 76, 102.  
 Josué, 104.  
 Jour (consécration du septième), 305, 318 et suiv.  
 Juba, 94.  
 Jugement dernier (de Platon et des Hébreux), 181, 190.  
 Juifs (leur deuxième émigration), 126 (n. 16 du 11<sup>e</sup> livre).  
 Jupiter ényalien, 16.

## L.

Labassoarchadas, 53.  
 Lacyde, philosophe, 380 et suivantes.  
 Lætus, 94.  
 Latinus, 64.  
 Latone, 101.  
 Léon, 101.  
 Lettres hébraïques (leur valeur), 73, 122.  
 Lettres (sept), n. 14 du 11<sup>e</sup> l., p. 630.  
 Leucippe, philosophe, 106, 408, 511, 519.  
 Linus, 67, 96, 97, 101, 306.  
 Longin, 62.  
 Longin, sur la nature de l'âme, 484.  
 Lois pénales de Platon et de Moïse comparées, 357, 359.  
 Lune (exposition des phases de la), 518.  
 Lycée, 363.  
 Lycon, pythagoricien, 447.  
 Lycophon, 65.  
 Lycurgue, 80, 82, 97, 101, 110.  
 Lyncée, 96, 97, 100.  
 Lysimaque, 66.

## M.

Madianites, 104.  
 Magistrature (choix à en faire), 195.  
 Maia, 100.  
 Major, 62.  
 Malachie, 105.  
 Manassé, 105.  
 Manethon, 15, 102.  
 Marsyas, 74, 75.  
 Marus, 81.

- Matière (théorie de la),** 513 (n. 44 du 15<sup>e</sup> liv.).  
**Médée,** 75.  
**Mégaclide,** 93.  
**Mégariens (philosophes),** 373, 406.  
**Mégasthène,** 54.  
**Mélampe,** 80, 81.  
**Mélanippide,** 320.  
**Mélistus,** 106, 365, 368, 406, 407, 408.  
**Mélitides,** 413.  
**Memphis,** 81, 101.  
**Méandre le comique,** 63, 323, 328.  
**Méandre de Pergame,** 94.  
**Mendès,** 81, 95.  
**Ménédème, philosophe,** 375.  
**Ménélas,** 94.  
**Ménésthée,** 100.  
**Mensonge (son usage légitime),** 228.  
**Mer (théorie de la),** 521.  
**Mercure Cyllénus,** 81.  
**Merris,** 30.  
**Métaponte,** 62.  
**Métrodore de Chio,** 363, 408, 419, 501, 508, 515, 516, 519,  
 521 (n. 70 du 14<sup>e</sup> livre).  
**Minos,** 96, 99.  
**Misphragouthosis,** 103.  
**Mnaséas,** 13, 56, 376.  
**Mnésarque,** 106, 387.  
**Mochus,** 15, 94 (n. 29 du 9<sup>e</sup> livre).  
**Molon,** 20 (n. 29 et 41 du 9<sup>e</sup> livre).  
**Momemphis,** 82.  
**Monade (principe intellectuel) de Pythagore,** 310, 398, 404.  
**Monde (a commencé),** 168, 457, 505.  
**Mosomamos,** 7.  
**Mort (la braver pour la justice),** 294 et suiv.  
**Morts (honorer les morts glorieuses),** 301.  
**Moyse (son époque),** 38 et suiv., 83 et suiv., 94, 95, 96, 98,  
 101, 104, 113, 118.  
**Moyson (Moyse),** 30 et suiv.  
**Musée (Moyse),** 11.  
**Musée, poète grec,** 60, 67, 80, 96, 97, 101, 303.  
**Multitude (n'en pas suivre les opinions),** 288.  
**Musique (son enseignement suivant Platon),** 394.

## N.

- Nabla (instrument de musique),** 75.  
**Nabonnide,** 53.  
**Nabuchodonosor,** 52 et suiv., 89, 94.  
**Nacherot,** 32.

- Nausiphanès, 422.  
 Népenthès, 81.  
 Nériglissar, 53.  
 Nessas, 408.  
 Nestis, 399.  
 Nicagoras, 62; 63 (n. 12 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Nicagoras Hermès, 446.  
 Nicandas, 177.  
 Nicanor (Séleucus), 94.  
 Nicolas de Damas, historien, 13, 16.  
 Nicomaque, fils d'Aristote, 448.  
 Niobé, 99.  
 Nombres (expression de la divinité suivant Pythagore, 152  
 (n. 32 et 35 du 11<sup>e</sup> livre).  
 Noropes, 75.  
 νοῦς, suivant Anaxagore, 400.  
 — suivant Aristote, 469.  
 Numa, 9.  
 Numénius, 10, 119 et suivantes, 143, 151, 287, 372, 384, 479  
 (n. 17 du 11<sup>e</sup> livre, 4 du 13<sup>e</sup> livre).  
 Nymphodore d'Amphipolis, 101.

## O.

- Ochosias, 105.  
 OÈuvres de Dieu (bonnes), 170.  
 OEnopide de Chio, 80, 82.  
 Ogygès, 89 et suiv., 95, 99.  
 Oïda, 105.  
 Olympe, 74.  
 Olympe le phrygien, 75 (n. 43 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Olympe le Mysien, 75 (n. 43 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Olympiades, 89, 93.  
 Olynthe, 447.  
 Onomacrite, 97.  
 Onomatothète, 117 (n. 8 du 11<sup>e</sup> livre).  
 Orphée, 67, 80, 96, 97, 101, 303, 325, 326, 327, 329 (n. 7  
 du 13<sup>e</sup> livre).  
 Orus de Samos, 97.  
 Osée, 105.  
 Osiris, 80.

## P.

- Palingénésie stoïcienne, 482 (n. 28 du 15<sup>e</sup> livre).  
 Paradis de Platon et de Moïse, 199.  
 Parménide, 106, 320, 363, 365, 366, 368, 408, 503, 511, 520,  
 522.  
 Pasteurs (rois d'Égypte), 102.  
 Pélasse, 99.  
 Pélops, 96.

- Périandre**, 110.  
**Périclès**, 106.  
**Péridaüs**, 63 (n. 22 du 10<sup>e</sup> livre).  
**Péripatéticiens**, sur le bonheur, 449.  
   — sur la providence, 454.  
   — sur le commencement du monde, 457.  
*Περιαστροφή δεσφάκου*, (n. 54 du 13<sup>e</sup> livre).  
*Περύτωμα*, 530 (n. 9 du 9<sup>e</sup> livre).  
**Persée**, 96.  
**Persee** (invention des), 75.  
**Phaëton**, 96.  
*Φαντασία (ἀπὸ τοῦ πιθανοῦ)*, 384 (n. 26 du 14<sup>e</sup> livre).  
   — *καταληκτική*, 377 (n. 12 du 14<sup>e</sup> livre).  
**Pharaon**, 41.  
**Phéniciens polythéistes**, 389, 406.  
**Phérécyde de Syros**, 63, 69, 77, 101 (n. 50 du 10<sup>e</sup> livre).  
**Philammon**, 96, 97.  
**Philémon**, 327.  
**Philippe, roi de Macédoine**, 447.  
**Philiste, historien**, 78.  
**Philiste, sœur de Phyrron**, 415.  
**Philochore**, 90, 93.  
**Philolaüs, pythagoricien**, 501, 510, 520.  
**Philomèle**, 376.  
**Philon le poète**, 21, 29, 50, 56.  
**Philon le Juif. Cause seconde**, 139.  
   — de l'idée, d'après Moïse, 156.  
   — du culte des astres, 347.  
**Philon, philosophe académicien**, 371, 386, 387.  
**Philosophe (peinture du vrai)**, 222, 312.  
**Philosophes (leurs dissensions)**, 362.  
**Philosophes physiciens**, 365, 501 à la fin.  
**Philostéphanus**, 76.  
**Philostrate d'Alexandrie**, 64 (n. 24 du 10<sup>e</sup> livre).  
**Phlégon**, 89.  
**Phocylide**, 327.  
**Phœmius**, 96, 97.  
**Phœmonoé**, 101.  
**Phœnix, oiseau**, 43 (n. 80 bis du 9<sup>e</sup> livre).  
**Phorminx (instrument de musique)**, 75.  
**Phoronée**, 89, 95, 99.  
**Phrygiens**, 74.  
**Phthiotie**, 99.  
*Φθόρα*, sa valeur dans la philosophie stoïcienne, 481.  
**Piété (l'inspirer aux enfants)**, 206.  
**Pindare**, 101, 314, 315, 328.  
**Pittacus**, 110.  
**Placita philosophorum, de Plutarque**, 501 et suivantes jusqu'à la fin.

- Platon, remplit les 11<sup>e</sup>, 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> livres, 10, 66, 70, 82, 107, 307, 363, 566, 370, 372, 373, 374, 378, 501, 505, 508, 509 à 517, 522.
- comparé aux Hébreux, 109.
  - imposition des noms, 117.
  - a fréquenté les Juifs en Egypte, 126.
  - sur la cause seconde, 140.
  - sur l'idée, 154.
  - sur l'être, 127.
  - sur l'immortalité de l'âme, 160.
  - sur la résurrection, 174.
  - sur la destruction de l'univers, 175.
  - sur la terre céleste, 178.
  - sur le jugement dernier, 181.
  - sur la foi, 185.
  - sur la fuite des emplois publics, 196.
  - sur la justice humaine, 197.
- Platoniciens, 521.
- Plotin, cause seconde, 141.
- immortalité de l'âme, 470.
  - immatérialité de l'âme, 486 et suivantes.
- Plutarque, 396 et suivantes, 403, 501, jusqu'à la fin.
- sur l'être, 131.
  - sur la résurrection des morts, 177.
- Polémon, historien, 91.
- Polémon, philosophe, 370, 371, 372, 374.
- Polion, 66.
- Polybe, 87.
- Porphyre, 2, 12, 62, 85, 165, 388, 472, 479.
- πᾶσι τοῖς, 489 (n. 33 du 15<sup>e</sup> livre).
- Posidonius, 512.
- Potone, sœur de Platon, 370.
- Prætus, 96.
- Promantide, 97.
- Prométhée, 96, 100.
- Prosenès, 66.
- Protagore d'Abdère, 66, 106, 363, 365, 366, 408, 419 (n. 70 du 14<sup>e</sup> livre).
- Providence, 454.
- Ptolémée de Mendès, 91, 95, 98.
- Puissances contraires, 159.
- Pyrrhon le sceptique, 363, 375, 408, 410, 412, 415.
- Pythagore, 10, 62, 69, 77, 80, 82, 97, 101, 106, 111, 166, 372, 373, 408, 503, 509, 510, 512, 513 (n. 39 du 10<sup>e</sup> liv.).
- Pythagoriciens, 505, 512, 517, 518.
- Pythiade, 1<sup>e</sup> d'Aristote, 448 (n. 10 du 15<sup>e</sup> livre).
- Python, œuvre de Timon, 412.

## R.

Raguel, 32.  
 Respect filial, 233.  
 Résurrection, suivant Platon, 174.  
 Roboam, 105.  
 Romulus, 105.

## S.

Sabbat, 306.  
 Salomon, 45 et suiv., 95, 103, 105, 114, 115, 124.  
 Samson, 104.  
 Samuel, 61, 104.  
 Sauchoniathon, 85.  
 Saturne (v. Cronus), 14.  
 Satyre, phrygien, invente la syringe, 75.  
 Saül, 104.  
 Scamon de Mitylène, 75.  
 Sceptiques réfutés, 409 et suiv.  
 Schœnomètre de Syrie, 50.  
 Scolies, chansons de table (n. 13 du 12<sup>e</sup> livre).  
 Sedecias, 105.  
 Seleucus (Nicanor), 9, 94.  
 Sémiramis, 75, 86 (n. 57 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Sens (leur relation niée par certains philosophes), 406.  
 Sèphora, 37.  
 Septième jour, 305 (n. 15, 16, 17 et 18 du 13<sup>e</sup> liv.).  
 Sérapis, 101.  
 Sèvre le Platonicien sur la nature de l'âme, 343.  
 Sibylle, 96, 319, 322.  
 Sicheu, 25.  
 Sicules (inventions des), 75.  
 Sicyone, 99.  
 Sidoniens (inventions des), 75.  
 Silles de Timon le phliasién, 412, 415, 526.  
 Simonide, 64.  
 Sisithros, 14.  
 Sisyphe (tragédie de), 403 (n. 50 du 14<sup>e</sup> livre).  
 Socrate, 106, 107, 111, 112, 373, 391, 394, 405, 441, 514, 524.  
 Soleil, 516 et suiv.  
 Solon, 70, 80, 82, 97, 101, 105, 110, 318, 328.  
 Sophistes réfutés, 227.  
 Sophocle, 64, 320, 327 (n. 36 du 13<sup>e</sup> livre).  
 Soterindas, 66.  
 Suron, roi de Tyr, 46.  
 Spensippe, 370, 372.  
 Stagire, 447.  
 Stésimbrote de Thasos, 93 (n. 69 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Sthénélas, 96.

- Stilpon, 374, 375, 406.  
 Stoïciens, 113, 307, 313, 317, 363, 373, 377, 378, 379, 381,  
 383, 386, 405, 476, 501, 502, 503, 505, 508, 509, 512,  
 513, 514, 515, 517, 518, 519, 522.  
 στοιχειώσις d'Ænesidemus (n. 62 du 14<sup>e</sup> livre).  
 Straton le péripatéticien, 76, 522.  
 σύγγρασις et σύγκρισις (n. 68 du 14<sup>e</sup> livre).  
 Synallus, 416 (n. 67 du 11<sup>e</sup> livre).  
 Synchronisme de Moyse, 616 (n. 103 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Syparéens, 14.

## T.

- Tacita, 9.  
 Tantale, 101.  
 Tatien, 92.  
 Telauguès, 106.  
 Telchis, 99.  
 Teleclès, 82.  
 Telmisses, 74.  
 Terre céleste de Platon, 178.  
 — (théorie de la), 519.  
 Thalès, 70, 78, 97, 105, 110, 111, 396, 404, 504, 513, 516,  
 519, 520 (n. 52 du 14<sup>e</sup> livre et 47 du 15<sup>e</sup>).  
 Thallus, 89, 90.  
 Thamyris, 75, 96, 97.  
 Théagène de Rhégium, 93 (n. 68 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Théano, 106.  
 Théocrite de Chio, 448 (n. 11 du 15<sup>e</sup> livre).  
 Théodecte, 65.  
 Théodore, fils de Rhœcus, 82.  
 Théodore de Cyrène, 403.  
 Théodoriens, 377.  
 Théodote, 25, 56, 94.  
 Théognis de Mégare, 186.  
 Théologie grecque (son absurdité), 272 et suiv.  
 Théophile, 49, 56.  
 Théophraste, 2, 75, 375, 376, 448.  
 Théopompe, 62, 63, 66, 92.  
 Théoridas, 329.  
 Thésée, 100.  
 θείαις ἔκλωι (n. 64 du 13<sup>e</sup> livre).  
 Thmouthosis, 103.  
 Thola, 104.  
 Thraces (inventions des), 75.  
 Thucydide, 78.  
 Thusques (aruspices), 74.  
 Tyrrhéniens (inventions des), 74.  
 Timæus, 102.

- Timée de Locres, philosophe, 321.  
 Timée, tauroménitain, historien, 78, 446.  
 Timocharès, 49.  
 Timon, phliasiens, sceptique, 375, 376, 409, 410, 412, 415, 526.  
 Tityus, 101.  
 Tlepolème, 100.  
 Toscans (inventions des), 75.  
 Tricareus de Théopompe, 92 (n. 67 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Trichorde, instrument de musique, 75.  
 Triopas, 87, 96, 100.  
 Triptolème, 96.  
 Tritanus, 75 (n. 45 du 10<sup>e</sup> livre).  
 Troglodytes, 75.  
 Trois (époque de la prise de), 93, 94, 96.  
 Tros, 94.

## U.

- Univers soumis au changement, 171.  
 — soumis à la destruction, 175.  
 — unique, 508.

## V.

- Vaphrès, 45.  
 Vénus dorées, 81.  
 Vérité, n'est pas due à tout le monde, 194.  
 Vertu, but de l'éducation, 207.  
 Vide, 398, 405.  
 Vies des premiers hommes, 201.  
 Vin, en modérer l'usage, 217.  
 Volupté, n'est pas le souverain bien, 424.

## X.

- Xénocrate de Chalcédoine, 322, 370, 372, 374, 421, 514.  
 Xénophane, 106, 111, 319, 363, 368, 402, 406, 408, 501, 503,  
 505, 509, 516, 520.  
 Xenophon, 63, 319, 391, 393, 524 (n. 40<sup>e</sup> du 14<sup>e</sup> livre).  
 Zacharie, 105.

## Z.

- Zenodote, 93.  
 Zenon d'Elée, 106, 210, 406, 408.  
 Zenon le Ciltien, chef des Stoïciens, 311, 374, 375, 378, 379,  
 381, 476, 482, 483, 485.  
 Zenon, le second Stoïcien, 476, 482.  
 Zethus, 101.  
 ζῆς (le monde suivant les Stoïciens), 478.  
 Zoroastre, 316.  
 Zorobabel, 89, 105.  
 Zopyrion, 56.

MAY 6 - 1915

LA PRÉPARATION  
**ÉVANGÉLIQUE**

TRADUITE DU GREC

**D'EUSÈBE PAMPHILE,**

ÉVÊQUE DE CÉSARÉE EN PALESTINE, DANS LE 4<sup>e</sup> SIÈCLE DE L'ÈRE CHRÉTIENNE,

AVEC DES NOTES

CRITIQUES, HISTORIQUES ET PHILOGIQUES

PAR

**M. SÉQUIER DE SAINT-BRISSON,**

Membre de l'Institut ( Académie des Inscriptions. )

—  
TOME SECOND.  
—

**PARIS.**

**GAUME FRÈRES, LIBRAIRES,**

RUE CASSETTE, 4.

—  
1846.

Por no solo a la de un Aleman, sino aun a las de las familias mas debiles de la raza del Caucaso; y la agricultura mejicana hara considerables progresos luego que acabe de salir de las manos del Americano que pase a las del Europeo : su constancia sin embargo en esta clase de trabajos suple perfectamente a la debilidad de sus fuerzas. Al romper el dia el Indio mejicano sale al campo y no vuelve a su casa sino al caso del sol, su trabajo continua por todo este tiempo sin mas que dos cortas interrupciones, una a las nueve de la mañana y otra a las tres de la tarde en que hace sus tragalisimas comidas : inspira ciertamente una tierna compasion ver a lo que ellas se reducen : el grano del maiz martajado, y despues de un muy corto beneficio reducido a tortas vulgaresmente llamadas *tortillas*, ligeramente untadas con una salsa de chile o pimiento acompañado de una especie de legumbres que llaman *atole*, es todo su alimento. El Indio por su pobreza rara vez come carne ni pan, su bebida mas comun es el agua o pulque, no se de embriagarse algunas veces con el aguardiente de caña, que por desgracia ha llegado a ser el pais de un consumo general; pero es una calamidad asegurar que este vicio le es característico.

recibido la ilustracion nacional : cada Estado tuvo que debatir todos los puntos de administracion que le tocaban, y cada uno de ellos hizo un punto de honor el facilitar entre los habitantes que lo forman la propagacion de todo genero de conocimientos. En todos ellos se han establecido imprentas, periodicos, escuelas de primeras letras, bibliotecas, gabinetes de lectura, y en muchos de ellos colegios para la ensenanza de las ciencias; sus diputados y gobiernos respectivos se han visto en la necesidad de instruirse en todo lo concerniente a los ramos conchados a su direccion, y como todos estos funcionarios deben removersse periodicamente, los que vienen de nuevo se hallan en la misma necesidad que produce a su vez los mismos efectos y el aumento estensivo de la ilustracion.

La importacion frecuente de libros y la mania de tenerlos y estudiarlos es siempre creciente en la Republica. Por personas que han visitado recientemente las otras secciones de America sabemos que en ellas hay mas bibliotecas publicas que en Mexico; pero todos los que han residido en esta Republica convienen en que en ninguna de las otras hay tantas colecciones de libros; a pesar de las numerosas importaciones que se ha hecho de este articulo de comercio y de estar enteramente constante en el precio: esta observacion que





