



<http://www.numelyo.bm-lyon.fr>

Traité des dieux et du monde, par Salluste le philosophe, traduit du grec, avec un commentaire littéraire et moral. Nouvelle édition

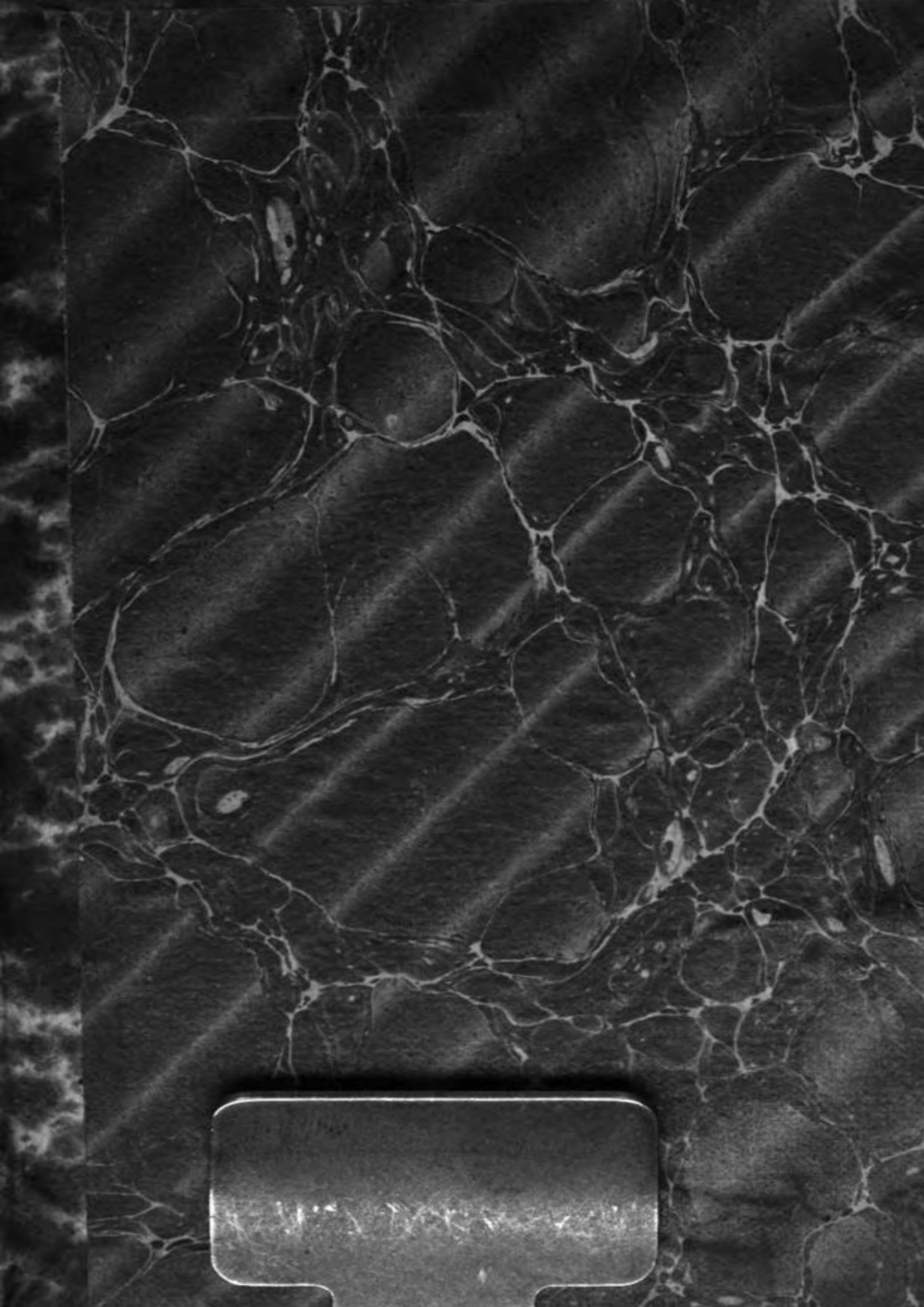
Auteur :Salluste le philosophe, 030.?-037.?

Date :1796

Cote : 802241

Permalien : http://numelyo.bm-lyon.fr/BML:BML_00GOO0100137001102772774







10422^{vi}

10.8.1 p. 52

~~Tatt~~
Tattista
Secundus

10422

—
T R A I T É

D E S D I E U X

127

E T

D U M O N D E .

—
8

A P A R I S ,

CHEZ { PATRIS, rue Saint-Jacques,
• N^o. 182.
GILBERT, Libraire, cloître
Saint-Honoré.

802241

10412

TRAITÉ
DES DIEUX
ET
DU MONDE,

PAR

SALLUSTE LE PHILOSOPHE,

TRADUIT DU GREC,

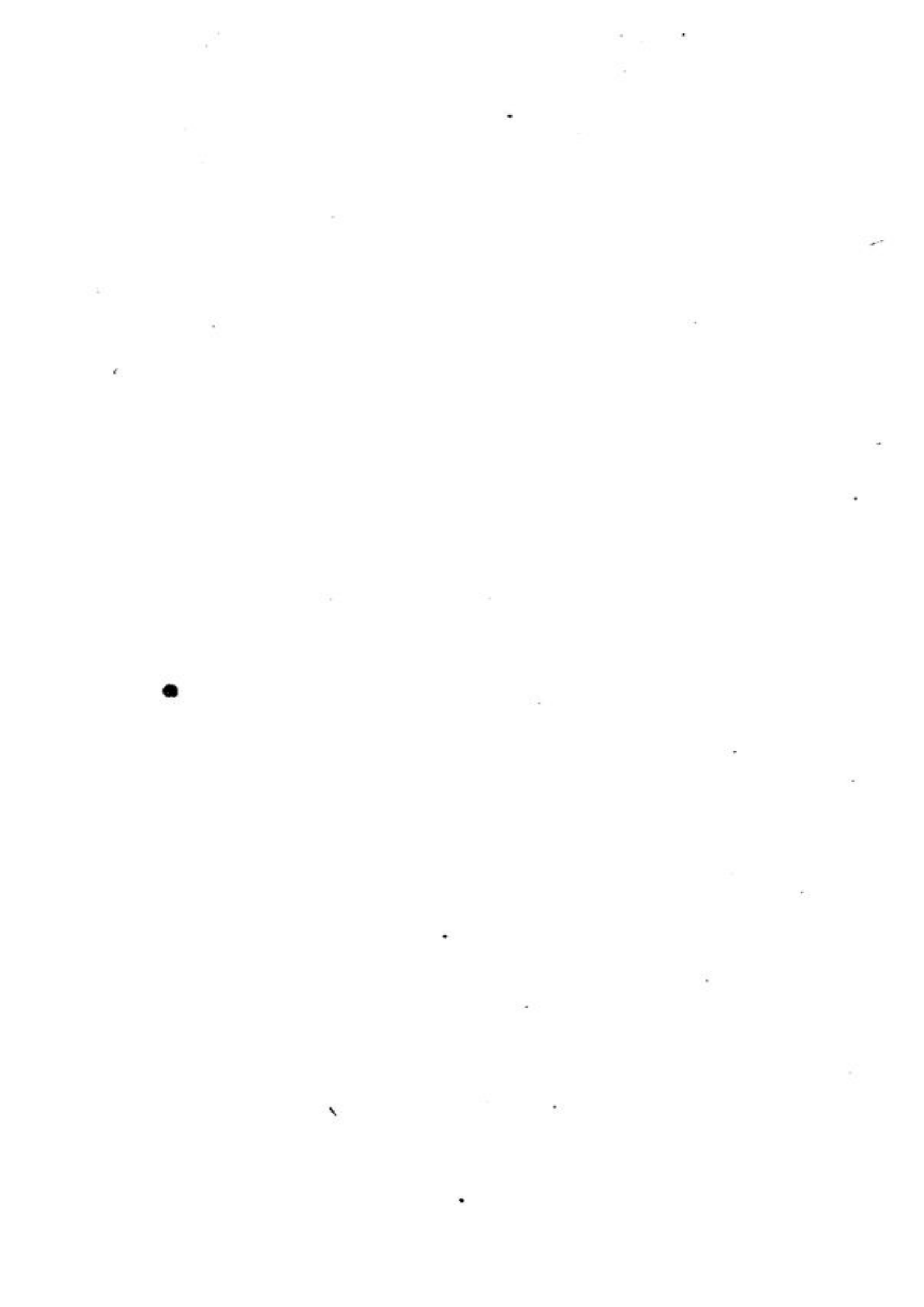
AVEC UN COMMENTAIRE
LITTÉRAIRE ET MORAL.

NOUVELLE ÉDITION.



IMPRIMERIE DE PATRIS.

M. DCC. XCVI.



A MONSIEUR
DE
MAUPERTUIS,

*PRÉSIDENT de l'Académie royale des
Sciences et Belles-Lettres de Prusse,
de l'Académie Française, de l'Académie
Impériale de Russie, des Sociétés
royales d'Angleterre et de Suède,
de l'Institut de Bologne, chevalier de
l'Ordre pour le mérite, &c. &c.*

MONSIEUR,

Votre vie m'a toujours paru fort
ressemblante à celle de ces anciens
philosophes qui ont fait la gloire
de leur siècle. Comme eux, vous
avez été chercher la vérité jusqu'aux

*

extrémités de la terre. Comme eux, vous faites l'ornement des cours les plus éclairées et les plus polies. Comme eux enfin, vous avez gravé votre nom au temple de mémoire en caractères ineffaçables.

Mais, Monsieur, le bonheur des temps dans lesquels nous vivons, vous donne une grande supériorité sur ces mêmes philosophes, par rapport à tous les avantages que je viens d'exprimer. Les vérités dont vous avez enrichi les sciences, sont d'une sublimité et d'une importance auxquelles on était bien éloigné d'atteindre, ni même de penser, dans ces temps où les plus grands hommes, les sages les plus fameux, en étaient encore aux éléments, tiraient leur renom de la prédiction d'une éclipse, et regardaient le flux

extrémités de la terre. Comme eux, vous faites l'ornement des cours les plus éclairées et les plus polies. Comme eux enfin, vous avez gravé votre nom au temple de mémoire en caractères ineffaçables.

Mais, Monsieur, le bonheur des temps dans lesquels nous vivons, vous donne une grande supériorité sur ces mêmes philosophes, par rapport à tous les avantages que je viens d'exprimer. Les vérités dont vous avez enrichi les sciences, sont d'une sublimité et d'une importance auxquelles on était bien éloigné d'atteindre, ni même de penser, dans ces temps où les plus grands hommes, les sages les plus fameux, en étaient encore aux éléments, tiraient leur renom de la prédiction d'une éclipse, et regardaient le flux

D É D I C A C E. iij

et le reflux de la mer comme un phénomène incompréhensible. Les monarques, dont vos rares qualités ont captivé la bienveillance, sont aussi, à tous égards, bien au-dessus de ces princes qui tenaient les rênes de quelque petit état de la Grèce, de ces rois efféminés de l'Asie, ou même de ces conquérants qui, en faisant trembler l'univers devant eux, étaient les esclaves de leurs passions. Vous avez le bonheur d'être attaché à un maître, grand par sa puissance et l'étendue de ses états, grand par ses exploits et ses conquêtes, mais bien plus grand encore par ses lumières, par ses vertus, par ce rare assemblage de tout ce qui fait non seulement le grand roi, mais même le grand homme, dans quelque situation

iv · D É D I C A C E.

qu'on le trouvât placé. J'ose le dire, Monsieur, quand l'univers ne serait pas rempli de monuments de votre gloire, que vos excellents ouvrages transmettront à la postérité la plus reculée, l'estime, l'amitié de FRÉDÉRIC, suffiraient pour vous assurer les mêmes prérogatives. Il n'y a personne qui, honoré de ce glorieux suffrage, ne puisse dire avec confiance :

Sublimi feriam sidera vertice.

Permettez donc, Monsieur, qu'ayant à faire revivre un philosophe de l'antiquité, j'assure sa nouvelle vie, en la mettant à l'abri de votre nom. La manière dont il pensait pour son temps, m'a paru assez noble et assez sublime, pour espérer que vous lui accorderiez

D É D I C A C E. v

quelques moments d'attention ; et je me suis flatté que la richesse du fonds sur lequel je travaillais, rendrait mon travail supportable.

Mon devoir d'académicien m'a suggéré cette petite entreprise ; ce même devoir m'appelait naturellement à vous la consacrer. Mais je m'y sens entraîné par des motifs encore plus puissants. Pénétré du bonheur dont notre Académie jouit sous votre présidence , qui en sera dans tous les âges la plus brillante époque , rempli des sentiments de zèle et de reconnaissance , que vos bontés particulières pour moi ont fait naître depuis long-temps dans mon cœur , j'attendais avec impatience l'occasion de manifester ces impressions , et je la saisis avec empressement. Heureux , si vous

*

vj D É D I C A C E.

agréez mes intentions et mes faibles efforts ! Heureux , si jouissant encore pendant une longue suite d'années des précieux avantages dont tous ceux qui aiment les Sciences et les Belles-Lettres vous sont redevables , mais dont peu de personnes sentent le prix aussi vivement que moi , je puis vous donner des preuves réitérées du dévouement inviolable et du respect avec lesquels j'ai l'honneur d'être ,

Monsieur ,

Votre très-humble et très-obéissant serviteur.

FORMEY.

Berlin , le 26 février 1748.

P R E F A C E

DE LA

P R E M I È R E É D I T I O N .

*I*L n'est pas surprenant que nos plus grands génies aient été passionnés pour l'antiquité, et que les philosophes du premier rang ne se soient attiré l'admiration de leur siècle qu'après avoir puisé pendant long-temps dans les sources de la philosophie ancienne. Ceux qui méprisent les anciens ne peuvent le faire que par ignorance, et faute de les connaître; car, s'il n'y avait que du préjugé dans leur fait, il serait impossible que la lecture et l'étude des ouvrages qui nous en restent, ne dissipât ce préjugé.

Quelque merveilleux que soient les progrès rapides que les modernes ont faits dans les arts et dans les sciences, à la faveur des secours extraordinaires que la providence avait réservés pour ces derniers temps, il est

autant et plus merveilleux que des gens destitués de ces secours aient eu des connaissances aussi étendues qu'on en trouve dans *Aristote*, *Théophraste*, *Pline*, &c.

Mais les anciens sont encore plus admirables par les excellentes choses qu'ils ont dites sur les matières de raisonnement et de spéculation. Les brillantes lueurs de religion et de morale qu'on découvre dans leurs écrits, frappent du plus grand étonnement, quand on pense aux temps où ils vivaient, aux erreurs grossières qui étaient alors répandues dans le monde, et au petit nombre de personnes qui s'attachaient à l'examen de ces matières.

J'ai toujours été dans ces idées, mais j'avoue que je m'y suis considérablement affermi par la lecture attentive de l'ouvrage du philosophe *Salluste* ; lecture qui m'a engagé dans le dessein de cette traduction. Je m'arrêtai à ce *Traité*, en lisant le recueil publié par *Thomas Gale*,

P R É F A C E. ix

sous le titre d'Opuscula Mythologica Physica. (1) On y trouve encore Ocellus Lucanus, et Timée de Locres, qui sont aussi-bien dignes d'attention, et que je pourrai faire succéder à Salluste, si le succès de ce premier travail m'y encourage.

Je n'ignore pas qu'on se prévient fort aisément en faveur des auteurs que l'on commente. Aussi, à mesure que j'ai senti s'accroître l'espèce d'enthousiasme d'admiration où mon auteur m'a jeté, je me suis défié de cette prévention, et je me suis tenu en garde contre moi-même. A la fin j'ai pris un parti qui m'a paru propre à justifier cette prévention, ou à la détruire. C'est d'accompagner ma traduction de réflexions, où je développasse, et les idées de mon auteur, et celles qu'il m'a fait naître. Ces réflexions tiendront la place de notes ou de commentaires, et je n'ai pas fait difficulté d'y placer les

(1) Amstel. 1688. in-8.º

x P R É F A C E.

*remarques critiques , qui sont nécessaires , soit pour l'intelligence de certaines expressions, soit pour rendre raison de ma traduction dans quelques endroits. Mon principal objet est de faire voir , combien les idées de Salluste sont pour l'ordinaire saines et relevées , et comment il a su proposer sur des matières aussi difficiles que le sont celles de son *Traité*, des dogmes dont la sublimité était si difficile à saisir au milieu des erreurs et des superstitions de son temps.*

*Des savants distingués ont déjà eu une très-haute idée de notre Salluste. Je n'en nommerai que deux, Gabriel Naudé, et Athanase Kircher. Le premier sollicite fortement , dans une de ses lettres, Fortunius Licetus à travailler sur Salluste, dont il fait un bel éloge. L'autre , je veux dire Kircher , dans le *Tome II.* de son *Oedip. Ægypt.* appelle le traité que nous publions un petit livre tout d'or ,*

P R É F A C E. xj

et dit que ceux qui le lisent ne sauraient assez en admirer l'élégance, et encore plus les lumières de vertu et de vérité que Salluste fait éclater dans le sein des ténèbres du Paganisme. (1)

— J'ai apporté à ma traduction tous les soins que demande un ouvrage de cette nature. Généralement le style de Salluste est concis, mais clair. Il y a pourtant quelques endroits qui n'ont pas la netteté du reste, et où le sens paraît enveloppé dans des expressions ambiguës. Je rendrai compte dans mes réflexions du petit

(1) C'est ici la cinquième édition de notre auteur. *Gabriel Naudé* donna la première à Rome, en 1638, in-12, en joignant au texte Grec la version Latine de *Leo Allatius*, et les notes de *Lucas Holstenius*. L'ouvrage fut contrefait à *Bejde*, en 1659, in-12. Ensuite *Thomas Gale* l'inséra dans le recueil dont j'ai déjà fait mention, et qu'il publia d'abord à *Cambridge*, en 1671, in-8.° Ayant ensuite revu ce recueil, il le remit sous la presse de *Wettstein*, en 1688, in-8.° et c'est l'édition que j'ai suivie,

nombre de passages qui m'ont paru de cet ordre, et des raisons qui m'ont déterminé dans la manière dont j'en ai fixé le sens. La version Latine de Leo Allatius, dont le texte Grec de l'édition de Gale est accompagné, m'a paru defectueuse en divers endroits, et j'en indiquerai quelques-uns. J'ai aussi suppléé quelques mots, quand la liaison m'a semblé l'exiger, mais je n'ai pris cette liberté qu'en renfermant mes additions entre deux crochets.

Il ne me resterait plus qu'à faire connaître la personne de mon auteur; mais nous n'avons pas de grands secours pour cet effet. On s'est accordé presque généralement à reconnaître pour auteur de ce traité, ce Salluste de Syrie, adversaire de Proclus, dont Photius et Suidas ont parlé avec assez d'étendue. Aussi Gale a-t-il placé ces témoignages à la tête de son édition, comme concernant notre Salluste. Les traits qui s'y trouvent, conviennent fort bien à un philosophe cynique,

cynique , mais ils ne s'accordent guères avec les idées et les sentiments de l'ouvrage qu'on veut lui attribuer. Je croirais donc plutôt, après Paganinus Gaudentius, (1) et le célèbre monsieur Fabricius, (2) qu'il faut recourir à un autre Salluste, philosophe Platonicien, sur lequel il serait d'ailleurs inutile d'entrer dans un plus grand détail de conjectures. Je dirai seulement que la réputation distinguée, et les sentiments de modération de ce Salluste philosophe, qui, quoique payen, détournait l'empereur Julien de persécuter les chrétiens, quadreraient fort bien à notre traité. Julien éleva ce Salluste à la dignité en dignité jusqu'au consulat en 363, et c'est à lui aussi qu'il adressa la quatrième de ses harangues, qui renferme les louanges du Soleil.

(1) *De Pythagor. Anim. Transm. Exerc. I. c. 21.*

(2) *Biblioth. Græc. T. XIII. p. 643.*



AVERTISSEMENT

DE CETTE

NOUVELLE ÉDITION.

On voit par la date de la Dédicace , qu'il y a dix ans passés que j'ai publié , pour la première fois , mon *Salluste*. C'était un essai académique dans son origine. L'approbation dont plusieurs juges compétents ont bien voulu l'honorer , m'a déterminé à lui ménager une place dans *le Philosophe Païen* , au titre et au plan duquel il convenait d'ailleurs parfaitement. Mais je n'ai pas voulu me borner à une simple réimpression ; j'ai fait une révision exacte de la Traduction et du Commentaire ; ce qui a produit diverses corrections , et d'autres changements considérables , comme pourront s'en convaincre ceux qui daigneront comparer les deux éditions. La suppression du texte grec , et de plusieurs citations dans cette

xvj AVERTISSEMENT.

langue, a paru nécessaire pour rendre *Salluste* assortissant à *Pline*.

J'ajoute à la fin de cet avertissement deux remarques qui concernent principalement *Pline*. La première, c'est que, malgré les soins du correcteur, il s'est glissé quelques fautes d'impression que le lecteur aura l'équité de ne pas mettre sur mon compte. C'est dans cette confiance que je n'en donne pas l'*errata*.

La seconde remarque pourra fournir du jour sur quelques-unes de mes réflexions, à ceux sur-tout d'entre les lecteurs qui sont à portée de me connaître personnellement, et de juger de mes vues dans certains endroits. C'est que tout mon travail sur *Pline* était achevé dès le mois de Février 1757, et que je l'envoyai presque aussitôt en Hollande. Le point de vue sous lequel j'envisageais certains objets susceptibles de changement, peut donc avoir varié depuis ce temps-là; et si j'avais à en parler de nouveau, ce serait avec quelques modifications.

T R A I T É
D E S D I E U X
E T

D U M O N D E ,

PAR SALLUSTE LE PHILOSOPHE.

CHAPITRE PREMIER.

Du caractère de l'Auditeur ; et de notions
communes.

*Pour être en état de s'instruire de ce qui
concerne les dieux, il faut avoir été
bien dirigé dès l'enfance, et ne point être
imbu de fausses opinions. A cela doit se
joindre un bon naturel, un jugement
droit, et une attention convenable à la
nature des enseignements. La connais-
sance des notions communes est aussi
indispensable. Ces notions sont celles
sur lesquelles tous les hommes étant in-
terrogés, se trouvent d'accord : par
exemple, que toute divinité est bonne,*

impassible , et immuable. En effet tout ce qui est assujéti au changement , devient meilleur ou pire. Si c'est le dernier, il acquiert le mal ; si, c'est le premier , le mal existait auparavant en lui.

SALLUSTE à intitulé son livre , des dieux et du monde. Il aurait pu ajouter , et des âmes ; ce qui aurait présenté l'idée d'une métaphysique complete, dont ce petit ouvrage est en effet un excellent abrégé. Les principes de l'ontologie même s'y trouvent semés en différents endroits , d'une manière qui prouve que Salluste n'avait pas négligé de méditer sur l'Être en général , et sur ses propriétés. Il s'est sans doute dispensé de parler des âmes dans le titre de son livre , parce qu'il les regardait comme comprises dans la notion du monde , dont elles font partie.

Le premier chapitre traite du caractère de l'Auditeur. Cet Auditeur (Acroates) rappelle nécessairement l'idée de la double doctrine que les philosophes enseignaient , suivant qu'ils croyaient devoir s'ouvrir , ou ne pas s'ouvrir , sur leurs dogmes. L'une

s'appelait Exoterique, et était externe et publique; l'autre portait le nom d'Esoterique, ou Acroamatique, et était interne et secrète. La première s'enseignait ouvertement à tout le monde; la seconde était réservée pour un petit nombre de disciples choisis. Il ne faut pas s'imaginer que ce fussent toujours différents points de doctrine que l'on enseignait en public, ou en particulier; c'étaient souvent les mêmes sujets traités différemment, selon que l'on parlait devant la multitude, ou devant des disciples choisis. Les philosophes des temps postérieurs composèrent quelques ouvrages sur la doctrine cachée de leurs prédécesseurs; mais la plupart de ces traités ne sont point parvenus jusqu'à nous. Eunape; dans l'histoire de la vie de Porphyre, lui en attribue un, et Diogène Laërce en cite un de Zacynthe. Je crois qu'on peut mettre le traité de Salluste de ce nombre. On y voit par-tout un philosophe, qui s'efforce de lever le voile des fables et des notions vulgaires, pour donner de justes idées de la première cause, et de la providence. Il n'y a point d'autre moyen de concilier entr'eux

les ouvrages de Platon, qui sans cela renferment des contradictions manifestes, que de dire qu'il y en a de deux sortes; d'Exoteriques, où il suit le langage ordinaire; et d'Acroamatiques, où il s'explique positivement à ses auditeurs affidés. Les grecs appelaient du même nom (*ἀπόρρητα*) les secrets des écoles et ceux des mystères, et les philosophes n'étaient guère moins circonspects à révéler les premiers, que les prêtres à communiquer les seconds.

Cette méthode venait des égyptiens. C'est d'eux que les grecs tirèrent toute leur science et toute leur sagesse; l'antiquité est unanime sur ce point. Herodote, Diodore de Sicile, Strabon, Plutarque, tous les anciens auteurs; en un mot, n'ont qu'un sentiment à cet égard. Or tous nous assurent que les prêtres égyptiens, qui étaient les dépositaires des sciences, avaient une double philosophie, l'une secrète et cachée, l'autre publique et vulgaire.

La plupart des modernes ont regardé l'usage d'une double doctrine, comme une espèce de plaisir barbare, qui consistait dans le mystère et dans l'obscurité, ou

comme une petitesse d'esprit , provenant de la ruse et de la fourberie. Des motifs si bas et si indignes ne furent point ceux qui déterminèrent les philosophes à cette conduite. Pour juger quel pouvait en être le but , remontons jusqu'à l'origine de cet usage , et examinons le caractère des prêtres égyptiens. Elien rapporte , (1) que dans les premiers temps ils étaient juges et magistrats. Considérés sous ce caractère , le bien public devait être le principal objet de leurs soins , également dans ce qu'ils enseignaient , comme dans ce qu'ils cachaient. L'on trouve en conséquence , qu'ils ont été les premiers qui ont prétendu avoir communication avec les dieux , qui ont enseigné le dogme des peines et des récompenses d'une autre vie , et qui , pour soutenir cette opinion , ont établi les mystères , dont le secret était l'unité de dieu. Et si l'on y prend garde , en lisant le traité de Salluste , on verra que ce dogme est le centre auquel aboutit toute sa doctrine.

Une preuve évidente que le but des instructions secrètes était le bien public , c'est

(1) *Var. Hist.* L. XIV. C. 34.

le soin que l'on prenait de les communiquer principalement aux rois et aux magistrats.

» Les égyptiens , dit Clément d'Alexan-
 » drie, *Strom. L. V.* ne révèlent point leurs
 » mystères indistinctement à toutes sortes
 » de personnes ; ils n'exposent point aux
 » profanes leurs vérités sacrées. Ils ne les
 » confient qu'à ceux qui doivent succéder
 » à l'administration de l'état , et à quel-
 » ques-uns de leurs prêtres , les plus re-
 » commandables par leur éducation , leur
 » savoir et leur qualité. » L'autorité de
 Plutarque confirme la même chose. » Les
 » rois , dit-il , (1) étaient choisis parmi les
 » prêtres , ou parmi les hommes de guerre.
 » Ces deux états étaient honorés et res-
 » pectés , l'un à cause de sa sagesse , l'autre
 » à cause de sa bravoure. Mais lorsqu'on
 » choisissait un homme de guerre , on l'en-
 » voyait au collège des prêtres , où il était
 » instruit de leur philosophie secrète , et
 » où on lui dévoilait la face de la vérité
 » cachée sous le voile des fables et des allé-
 » gories. » Les mages de Perse , les druides
 des Gaules , et les brachmanes des Indes ,

(1) De Is. et Osir.

tous race des prêtres égyptiens , et qui participaient comme eux à l'administration publique , avaient de la même manière , et dans la même vue , leur doctrine publique et leur doctrine secrète. Ce qui a fait prendre le change aux anciens et aux modernes sur le but de la double doctrine , et leur a fait imaginer qu'elle n'était qu'un artifice barbare , pour conserver la réputation des sciences , et de ceux qui en faisaient profession ; c'est l'opinion générale , que les fables des dieux et des héros avaient été inventées par les sages de la première antiquité , pour cacher et déguiser les vérités naturelles et morales , dont ils voulaient avoir le plaisir de se réserver l'explication. Les philosophes grecs des derniers temps sont les auteurs de cette fausse hypothèse ; car il est évident que l'ancienne mythologie du paganisme naquit de la corruption de l'ancienne traduction historique ; corruption qui naquit elle-même des préjugés et des folies du peuple , premier auteur des fables et des allégories , et qui dans la suite donna lieu d'inventer l'usage de la double doctrine , non pour le

simple plaisir d'expliquer les prétendues vérités cachées sous l'enveloppe de ces fables ; mais pour tourner au bien du peuple les fruits même de la folie et de ses préjugés. Je me suis étendu sur ce sujet , parce que j'ai fait par ce moyen , un commentaire anticipé sur la plupart des chapitres de ce traité , où les vues que je viens de développer sont marquées de la manière la plus sensible. Comme la matière de la double doctrine , des mystères , des initiations , et de tout ce qui peut servir à démêler la vraie créance des anciens , est très-curieuse , on peut encore recourir à l'excellent ouvrage , intitulé *Sethos* , qui sous l'apparence d'un roman recèle l'érudition la plus consommée ; et au docte Warburton , ou du moins , aux dissertations sur l'union de la religion , de la morale et de la politique , tirées de cet auteur , par M. Silhouëtte , T. II. Diss. VIII.

Ceux qui souhaiteront aussi des détails sur l'auditeur de théologie en particulier , en trouveront de fort étendus dans Proclus , Theol. Plat. L. I. C. 2. auxquels on peut ajouter ce que Platon dit lui-même à la

fin du V. livre de sa République, et au commencement du VI, où il traite du génie et des études d'un vrai philosophe. Alcinoüs en a donné le précis dans le chap. I. de son petit ouvrage sur la doctrine de Platon. Vdyez encore Plotin, Ennead. I. L. III. C. 3. On voit dans ces anciens auteurs un bien plus grand fond de respect et d'ardeur pour la vérité, que n'est celui qu'on apporte aujourd'hui à sa recherche.

Le début du premier chapitre, et par là même de tout l'ouvrage, est bien sensé. Salluste va dire sur les dieux, leur nature, et leurs opérations, des choses, qui pour ce temps-là n'étaient pas communes, et qui répugnaient même aux idées ordinaires. Avant donc que d'entrer en matière, il avertit que tout le monde n'est pas également propre à profiter des instructions qu'il va donner; mais que quatre choses principales sont requises pour cet effet. La première, c'est de n'avoir point rempli dès l'enfance son esprit des idées fausses et superstitieuses, qui altèrent en mille manières la notion de l'être suprême. Et malgré la supériorité que notre temps a suo

celui de ce philosophe, l'avertissement qu'il donne ici ne serait guère moins nécessaire à ceux qui, se mettant à étudier la théologie, y apportent une foule de préjugés d'éducation, qui les arrêtent tout court dans cette sublime science, et les rendent toute leur vie esclaves de quelque système particulier, qui ne leur donne que des connaissances très-imparfaites. La seconde condition que demande cette étude, ce sont les qualités naturelles. Rien de plus juste; un naturel pervers et corrompu n'étant pas propre à se former de la divinité les idées magnifiques qui lui conviennent. La troisième, c'est l'attention requise dans l'acquisition de toutes nos connaissances, mais doublement nécessaires à celui qui veut s'instruire de ce qui concerne la divinité, tant à cause du respect que doit imprimer l'idée de cet être adorable, que vu la difficulté même de s'élever à sa connaissance. Peut-on voir sans mépris et sans indignation tant de gens qui osent attaquer l'être suprême; je dis plus, tant de gens qui osent le défendre, sans avoir jamais réfléchi sur ce grand sujet avec l'attention qui lui est

due? Enfin, la quatrième condition que Salluste demande de l'auditeur, est extrêmement remarquable; c'est la connaissance des notions communes. J'avoue que ce trait de lumière m'étonne et m'éblouit. Les preuves et les arguments ordinaires ne suffisent pas, veut dire notre philosophe, pour raisonner pertinemment sur la divinité; il faut s'élever aux premières notions, d'où découlent ces preuves, pour être en état de juger de leur force. Il faut se convaincre que la première cause étant infinie, est bonne, c'est-à-dire, parfaite; et qu'elle est immuable, c'est-à-dire, exempte de succession, de modification, etc. N'est-ce pas là le *non plus ultra* de ceux qui, aujourd'hui même, ont le plus approfondi ces matières? Les anciens en ont fréquemment appelé à ces notions, et ont insisté sur la nécessité d'y faire attention. Ils les ont regardées, et en particulier celles de la divinité, comme innées. *Il y a naturellement au dedans de nous une connaissance innée des dieux*, dit Jamblique. Et ailleurs il assure qu'il est impossible de regarder les dieux comme auteurs du mal, parce que tant

les grecs que les barbares reconnaissent le contraire. Juste Lipse a traité de ces notions communes dans sa *Manud. ad. Stoic. Philos.* L. II. C. II. Mais sur celles de Saluste et des platoniciens, il est encore plus expédient de consulter *Euseb. Præp. Evang.* L. II. C. 6. et *Proclus Theol. Platon.* L. I. C. 17. et *Dissert. 2. in. Libr. de Republ.*

CHAPITRE SECONDE.

Que dieu est immuable, increé, éternel, incorporel, et qu'il n'existe point dans le lieu.

Tel est le caractère de l'auditeur; et voici celui de la doctrine. Les natures divines n'ont point été faites; car ce qui a toujours existé n'a jamais été fait. Or ces natures qui ont la souveraine puissance, et qui sont impassibles, ont toujours existé. Elles ne sauraient tirer leur origine des corps, car les forces des corps sont incorporelles. Elles ne sont point renfermées dans le lieu, car c'est le propre du corps. Elles ne sauraient être séparées, ni de la première cause, ni les unes des autres; tout comme les idées et les connaissances sont inséparables de l'entendement et de l'âme.

LES forces du corps sont incorporelles. Cette idée est bien digne d'attention. Quand même il n'existerait que des corps, ou de la matière, il ne s'en suivrait pas delà,

que la divinité fût matérielle, puisque, dans les corps eux-mêmes, il y a des forces qui ne sont point la matière, et qu'on doit distinguer d'avec elle. La raison de ces forces étant dans la divinité, on ne pourrait l'y concevoir, en se la représentant comme corporelle. C'est ce que Salluste répète au chap. XIII. Si l'on veut que les dieux soient corporels, d'où procède la force des choses incorporelles ? L'idée de ces forces montre assurément un profond degré de méditation dans ceux qui l'avaient apperçue.

Les idées et les connaissances sont inséparables de l'entendement et de l'âme. C'est ainsi que les différentes divinités du paganisme n'étaient que les diverses facultés et opérations de la cause première, personifiées et revêtues de noms et d'attributs. Le vulgaire, suivant son penchant naturel, avait changé ces notions, trop abstraites pour lui, en objets capables d'être saisis par son imagination ; mais le philosophe ne donnait point dans ces erreurs grossières. On ne saurait exprimer plus fortement, et plus judicieusement, ce qu'ils pensaient là-dessus, que Salluste le fait ici.

Tous ces dieux placés au ciel, sur la terre et dans les enfers, n'étaient que des manières d'envisager et d'adorer les opérations de la première cause, à laquelle ils appartenaient, aussi inséparablement que les diverses idées et connaissances appartiennent à notre âme. Le polythéisme peut-il être mieux justifié ?

C H A P I T R E T R O I S I È M E.

Des fables ; qu'elles sont divines , et pourquoi ?

Pourquoi donc les anciens , laissant cette doctrine à l'écart , ont-ils employé les fables ? La question mérite d'être examinée. Et c'est-là déjà un premier avantage des fables , qu'elles sont une matière à examen , et que par ce moyen elles donnent de l'exercice à l'esprit. La divinité des fables peut se prouver par le caractère de ceux qui les ont mises en œuvre. Ce sont des poètes inspirés , ce sont les plus excellents d'entre les philosophes , ce sont les auteurs des fêtes mystérieuses , ce sont enfin les dieux mêmes dans leurs oracles. Mais il s'agit de rechercher philosophiquement pourquoi les fables sont divines. Puisque tous les êtres aiment ce qui a de la ressemblance avec eux , et ont de l'éloignement pour ce qui est dissemblable , il fallait bien que la doctrine qui traite des dieux leur ressemblât , afin qu'elle fût

digne de leur essence , et qu'elle rendit ces êtres propices à ceux qui la professent. Or c'est à quoi l'on ne pouvait parvenir que par le moyen des fables. Ce sont elles qui imitent la bonté des dieux , en découvrant , et en exprimant certaines choses sur leur sujet , tandis que les autres demeurent cachées et ineffables. C'est ainsi que les dieux ont rendu communs à tous les hommes les biens , qui sont attachés aux choses qui frappent les sens , et qu'ils ont réservé aux seules personnes intelligentes les plaisirs spirituels. De même les fables disent à tout le monde qu'il y a des dieux ; mais elles ne font bien connaître que s'ils sont , qu'à ceux qui sont capables de comprendre cette science. Elles imitent donc les opérations des dieux ; car ce monde, leur ouvrage, peut être appelé lui-même une vraie fable. Il est en effet un assemblage de corps , ou d'objets sensibles , et d'âmes , ou d'esprits cachés et invisibles. Ajoutons , (pour justifier l'usage des fables) que si l'on voulait instruire d'abord tous les

hommes des vérités qui concernent les dieux, les ignorants, faute de compréhension, mépriseraient cette doctrine, et les personnes studieuses elles-mêmes ne daigneraient pas s'y appliquer. Au lieu que les fables, en enveloppant la vérité, la préservent du mépris des premiers, et forcent en quelque sorte les autres à en faire l'objet de leurs recherches philosophiques. Mais, dit-on pourtant, à quoi bon ces adultères, ces larcins, ces enfants dénaturés, qui enchaînent leurs pères, et tant d'autres absurdités dont les fables sont remplies? C'est cette absurdité apparente qui fait le principal sujet d'admiration, puisqu'elle conduit nécessairement l'âme à juger, que toutes ces doctrines ne sont que des voiles, et à regarder la vérité qui en est couverte, comme ineffable.

LA mythologie du paganisme a exercé depuis long-temps la critique des savants, qui ont assigné diverses origines aux fables, qui composaient la religion des gentils. Les uns ont cru qu'elles n'étaient d'abord que de

simples indications des faits naturels, des phénomènes du monde, que les hommes observaient, et dont ils conservaient la connaissance pour leur utilité. Cette connaissance exprimée par certains signes, par certaines figures, qui quelquefois n'avaient pas un rapport assez prochain aux choses significées, devint insensiblement obscure, et les prêtres seuls qui en conservèrent le secret, se firent un plaisir d'y répandre toujours de plus grandes obscurités; et d'accroître la disposition que le peuple trouvait à y mettre du merveilleux et du surnaturel. C'est-là, je crois, en effet, la grande source de l'idolâtrie, et de tout l'attirail mythologique dressé pour la soutenir. Diverses traditions vinrent ensuite se mêler là-dedans, et rendirent l'embarras bien plus grand. Une divinité, qui n'avait d'abord été que l'emblème de quelque action de la nature, devint destinée à représenter un roi, un héros, un bienfaiteur du genre humain, des services duquel on voulait consacrer le souvenir. Bien plus: quelques-uns de ces héros ayant porté le même nom, et vécu néanmoins en divers

lieux et en divers temps , on fondit , pour ainsi dire , toutes leurs actions ensemble , et on donna une tablature immense à ceux qui voulurent chercher l'origine des fables par la route de l'histoire et de la chronologie. On ne saurait donc expliquer pertinemment les fables qu'en réunissant ces diverses hypothèses , chacune d'elles prise séparément ne pouvant être un principe d'explication complète. Ce que Salluste dit , dans ce chapitre et dans le suivant , sur les fables , est tout-à-fait ingénieux. Il prouve d'abord leur divinité , à-peu-près comme nous prouvons celle des faits qui composent notre créance , par le caractère de ceux qui ont enseigné la mythologie aux peuples , et ensuite par l'analogie des fables avec la nature même des dieux , dont elles font connaître ce qui peut en être connu , tandis que le reste est , et demeure ineffable. Il divise ensuite les fables en diverses classes , et montre comment elles doivent être expliquées , suivant qu'elles se rapportent à quelqu'une de ces classes.

Un avantage préliminaire très-heureusement imaginé , que notre philosophe

attribue aux fables , c'est qu'elles donnent de l'exercice à l'esprit. Des dogmes abstraits , des propositions d'une simplicité et d'une évidence axiomatique , ne sont pas propres à faire l'essence d'une religion. Ces vérités , aussi-tôt apprises que connues , laissent l'esprit dans une langueur , qui ne saurait le conduire aux idées du culte et des pratiques extérieures , qui constituent le principal usage de la religion , en la rendant un lien de société. Il faut donc quelque chose qui réveille les hommes , qui pique leur curiosité , du nouveau , du merveilleux , et au défaut du merveilleux réel et divin , du fabuleux. C'est ainsi que sont nées toutes les fausses religions. Proclus a traité de l'utilité des fables , *Theol. Plat. L. I. c. 4.* et beaucoup plus au long dans sa *Dissert. V. in Libr. de Republicâ.*

Si les payens avaient eu des démonstrations de la divinité de leurs oracles , celle de leurs fables en aurait été une conséquence nécessaire. Et si le démon , comme on l'a prétendu pendant long-temps , en avait été l'auteur , ils auraient été nécessairement induits en erreur par les

effets surnaturels du pouvoir de ce malin esprit. Mais il serait superflu de donner ici l'abrégé de ce qui a été dit, depuis environ un siècle, sur la question des oracles. Personne ne disconviendra que, si la thèse qui explique les oracles par la fraude et l'imposture de ceux qui les rendaient, n'est pas démontrée, elle a été du moins poussée à un très-haut degré de probabilité.

Salluste dit, que les fables imitent la bonté des dieux : et voici sa pensée. Dieu ne se montre pas à découvert dans la nature ; il y est caché sous l'action des causes secondes, qui ne laissent pas d'en découvrir suffisamment pour nous élever à l'idée d'une première cause et de ses perfections ; Dieu ne se montre pas de même dans la religion, parce que notre esprit ne serait pas capable de recevoir des dogmes, qui exprimeraient la vérité et la réalité des attributs infinis. Il faut donc le secours des fables, qui nous présentent sous des images sensibles, divers traits de la puissance, de la sagesse, de la bonté, et des autres perfections de dieu ; qu'il ne tient qu'à nous de dégager ensuite de la fiction, et d'épurer,

pour en déduire une juste et saine idée de dieu. Mais comme l'ignorant s'arrête dans la nature aux causes secondes, le superstitieux s'arrête dans la religion aux fables. L'un et l'autre ne perce point cette écorce, dont la bonté divine a couvert les choses invisibles et spirituelles.

Mais une belle idée assurément, et qui mérite d'être développée, c'est celle que renferment ces mots : Ce monde, leur ouvrage, (des dieux) peut-être appelé lui-même une vraie fable. Ce monde est une fable, c'est-à-dire ; un narré perpétuel des opérations de dieu, un livre ouvert, où chacun peut faire des objets autant de caractères, et de ces caractères des combinaisons, des mots, qui expriment les propriétés de l'essence divine, empreintes dans ses ouvrages. Le Psalmiste n'a pas voulu dire autre chose par cette magnifique déclaration : (1) Les cieux racontent la gloire de dieu, ni Saint-Paul ; (2) quand il assure que les choses invisibles de dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voyent comme à l'œil, étant considérées dans ses

(1) Ps. XIX. (2) Rom. I.

ouvrages. Mais il en est de cette fable du monde, véritablement comme des fables qu'on met entre les mains des enfants, et de l'usage qu'ils en font, à proportion du génie dont ils sont doués. Un enfant manie, par exemple, les fables de la Fontaine; il en examine les tailles-douces, il voit des corbeaux, des renards, des chats, des souris, des singes, etc. Cela l'amuse et le réjouit beaucoup, mais c'est tout. Il se peut même qu'il lise et comprenne les raisonnements de ces animaux; mais il ne les rapporte à aucun but, et ferme son livre, quand il s'est assez amusé, sans avoir acquis la connaissance d'aucune vérité. Un autre au contraire, attentif au sens moral, perd de vue le corbeau et le renard qui lui excroque son fromage, pour se souvenir que les flatteurs ont toujours dupé ceux qui prêtent l'oreille à la flatterie. Voilà précisément la conduite de l'homme à l'égard du monde. Il ouvre de grands yeux, il admire la majesté des cieux et de leur armée, les richesses dont la terre est couverte, les diverses propriétés des animaux, la régularité de leurs actions, et la sagacité
avec

avec laquelle ils les dirigent ; mais c'est la taille-douce de la fable , et il ne va pas plus loin. Il y a tel astronome , tel physicien , qui avec des connaissances bien plus étendues , et après avoir consumé une vie dans ses études , n'est guère plus avancé. Celui-là seul qui voit et adore dieu dans ses ouvrages , comprend la fable du monde et la rapporte à sa véritable destination. Je ne prête rien à Salluste ; la brièveté de ses expressions renferme toutes ces idées.

En finissant ce chapitre , il répond à la difficulté prise des vices et des crimes que les fables attribuaient aux dieux. En effet , jamais les sages payens n'ont adopté la réalité des récits , qui attribuent des actions criminelles aux dieux. Ou ils les ont entièrement désavoués , comme des fictions , ou bien ils ont cherché à y donner des explications théologiques. Platon a condamné à pur et à plein cette espèce de fables , vers la fin du livre II. de *Republ.* et dans l'*Eutyphron* , aussi-bien que Numénius dans Eusèbe. (1) Proclus au contraire justifie les poètes qui ont employé

(1) Præp. Ev. L. XIII. c. 5

ces fables, et principalement Homère, dans ses dissertations sur les livres de la *Républ.* où il répond à Platon, et tâche d'expliquer les fables d'une manière théologique. Mais il me semble qu'une des idées les plus ingénieuses en faveur des fables, est celle que Salluste emploie à la fin de ce chapitre, savoir ; que les fables étant pour la plupart aussi absurdes qu'elles le sont, cette absurdité même fait connaître qu'on ne doit pas les prendre au pied de la lettre, et qu'elles ne sont que l'enveloppe de vérités, qu'il convient de couvrir de la sorte, ou même qui sont ineffables.

CHAPITRE QUATRIÈME.

Qu'il y a cinq espèces de fables ; et des exemples de chaque espèce.

Il y a des fables théologiques ; il y en a de physiques , ou naturelles ; il y en a qui dérivent des idées de notre âme ; il y en a qui se bornent à la matière ; enfin du mélange de toutes ces espèces , il en résulte de mixtes. Les fables théologiques sont celles qui n'empruntent le secours d'aucun corps , mais qui considèrent les dieux dans leur essence même. Telle est la fable de Saturne , qui dévore ses enfants , où l'on désigne énigmatiquement l'essence divine. Car dieu est une intelligence , et le propre de toute intelligence , c'est le retour sur soi-même , ou la réflexion. Les fables physiques se découvrent , quand on rapporte aux dieux les opérations qui ont lieu dans le monde. Dans ce sens , Saturne c'est le temps , et il dévore ses enfants , parce que les parties successives du temps , qu'on peut appeler ses enfants , sont détruites par

le temps même. Les fables qui dérivent leurs idées de notre âme, ont pour but d'en considérer les opérations. (Et cette méthode est applicable au même sujet.) Les idées de nos âmes, quoiqu'elles s'étendent au dehors, et qu'elles embrassent des objets étrangers, demeurent dans le principe qui les engendre. (C'est toujours Saturne qui dévore ses enfants.) Enfin la dernière espèce, ce sont les fables matérielles, auxquelles la principale vogue a été donnée par l'ignorance des égyptiens, qui ont cru que les corps mêmes étaient des divinités, et leur en ont donné le nom. Par-là ils ont fait de la terre, Isis; de l'humidité, Osiris; de la chaleur, Typhon; ils ont confondu l'eau et Saturne, les fruits et Adonis, le vin et Bacchus. C'est parler sagement que de dire, que toutes ces choses, les herbes, les pierres, les animaux, sont consacrés aux dieux; mais dire que ce sont les dieux mêmes, c'est le comble de la folie, à moins que ce ne soit dans le sens où nous avons coutume de donner également le nom de soleil

au globe de cet astre et aux rayons qui en émanent. Il y a plusieurs exemples des fables mixtes. Telle est entr'autres, celle qu'on raconte du festin des dieux, où la Discorde jeta une pomme, qui mit la division entre les déesses, auxquelles Jupiter donna Pâris pour juge, et dont l'issue fut, que Vénus ayant paru la plus belle à Pâris, il lui donna la pomme. Ce festin désigne les puissances des dieux, élevées au-dessus du monde, et qui par cette raison habitent en quelque sorte ensemble. La pomme d'or, c'est le monde, qui s'étant formé de l'assemblage de principes contraires, peut être supposé, avec beaucoup de vraisemblance, une chose jetée par la discorde. Et comme chaque divinité répand des dons de diverse nature sur le monde, elles semblent avoir entr'eux une espèce de dispute jalouse au sujet de cette pomme. L'âme qui vit suivant les impressions des sens, c'est Pâris. Elle ne voit pas les autres puissances qui résident dans le monde, et n'est frappée que de la beauté de Vénus, qu'elle juge seule

digne de la pomme. S'il est question de déterminer l'usage des fables, celles de théologie conviennent aux philosophes; celles que la nature du monde, ou de notre âme fournit, sont propres pour les poètes; et les fables mixtes servent aux cérémonies, ou fêtes mystérieuses, dont le but universel est de nous unir au monde et aux dieux. Une autre fable que nous pouvons encore donner ici pour exemple, c'est celle de la mère des dieux, qui ayant vu Atis auprès du fleuve Gallus, en devint amoureuse, et lui ayant mis un chapeau étoilé, le garda toujours auprès d'elle. Mais lui, s'étant épris d'une nymphe, laissa la mère des dieux, pour s'unir à ce nouvel objet. Pour se venger, elle jeta Atis dans un accès de fureur, où il se coupa les parties naturelles, et les laissa chez sa nymphe; après quoi, il revint à la mère des dieux, et vécut avec elle. La mère des dieux est ce principe divin qui donne la vie, et qu'on appelle à cause de cela, mère. Atis est le créateur des choses qui s'engendrent et qui se corrompent; et delà vient qu'il passe

pour avoir été trouvé auprès du fleuve Galtus; car ce fleuve désigne la Galaxie ou le cercle lacté, d'où procèdent tous les corps passibles. Et comme ce sont les dieux du premier ordre qui donnent la perfection à ceux du second, la mère des dieux devenant amoureuse d'Atis, lui donne les puissances célestes. C'est ce que signifie le chapeau. Mais Atis se rend éperdu d'une nymphe. Les nymphes président à la génération; car tout ce qui naît, s'écoule. Or, comme il s'agissait de fixer cette génération, afin qu'elle n'allât pas toujours en empirant, le créateur, qui en était l'ouvrier, laissa dans la nature les vertus génératives, et se réunit aux dieux. Ce n'est pas que ces choses soient jamais arrivées, car elles ont existé de tout temps; mais le discours ne peut exprimer que successivement ce que l'entendement voit, et embrasse tout à la fois. Cette fable se rapportant si bien à l'état du monde, nous qui imitons le monde, (dans nos cérémonies) comment pourrions-nous en trouver de plus

convenables à notre but ? C'est le sujet de nos fêtes qui nous représentent cette suite d'événements. Nous y voyons premièrement, comment étant tombés du ciel et unis par la nymphe, nous nous trouvons dans l'affliction ; en signe de quoi nous nous abstenons du froment, et de tout aliment grossier, comme de choses contraires à l'âme. Ensuite ces incisions d'arbres, et ces jeûnés, expriment que nous retranchons en nous le principe d'une génération ultérieure. Vient après cela la nourriture de lait qui annonce une régénération. Enfin les démonstrations d'allégresse, et les couronnes, sont un indice du retour vers les dieux. Le temps consacré à ces solemnités sert de témoignage à l'explication que nous en donnons. C'est vers l'équinoxe du printemps que se passent toutes ces choses : temps auquel toutes les générations se développent, et où le jour devenant plus grand que la nuit, a un rapport manifeste, avec les âmes qui font des progrès. Par la même raison, on a placé à l'autre équinoxe la fable de l'enlèvement de

Proserpine, qui n'est autre chose que la descente des âmes. Voilà ce que nous avions à dire sur les fables. Veuillez les dieux, et les âmes de ceux qui ont écrit ces fables, nous être propices !

NOTRE philosophe ne se borne pas aux considérations générales qu'il a proposées dans le chapitre précédent, en faveur des fables ; il entreprend dans celui-ci de poser des principes par lesquels elles puissent être exposées d'une manière satisfaisante. Pour cet effet, il indique cinq espèces différentes de fables, qui ont chacune leurs raisons et leurs vues particulières. Les mots qu'ils emploient pour désigner ces espèces, ne doivent pas être pris précisément dans le sens qu'on y attaché d'ordinaire ; et cela mérite bien que nous nous y arrétions.

D'abord il y a des fables théologiques. L'auteur en donne la définition. Ce sont, dit-il, celles qui n'empruntent le secours d'aucun corps ; mais qui considèrent les dieux dans leur essence même. La méditation avait découvert aux philosophes, divers attributs de la divinité, considérée en

elle-même et dans son essence. Mais ces vérités étant trop abstraites pour les proposer au peuple , sans figures , on inventa des fables qui avaient quelques rapports , plus ou moins significatifs (suivant le degré d'habileté des inventeurs) avec les choses qu'elles doivent représenter. Telle était la fameuse fable de Saturne , dévorant ses enfants , que Salluste allègue ici. Elle paraissait , au premier coup d'œil , renfermer une complication d'absurdités ; cependant les philosophes payens se sont soigneusement attachés à la justifier. On peut voir là-dessus *Macrob. Saturn. LI. C. 6. Proclus ; Theol. Plat. L. V. vers la fin du chapitre 37 , et sur le Cratylus , chapitre 106 , et Plotin. Ennead. V. L. I. ch. 7.* Ils s'accordent à dire que comme tout procède de dieu , tout aussi retourne à dieu. Salluste dit encore quelque chose de plus profond ; c'est que le propre de toute intelligence , étant de réfléchir sur elle-même , ce retour , cette action réfléchie , est représentée par le retour des enfants de Saturne dans le corps de leur père qui les dévore.

Les fables physiques ou naturelles sont

celles qui expliquent les opérations des dieux à l'égard du monde. Les précédentes faisant abstraction de toute autre chose que de ce qui constitue le fonds de l'essence divine, y puisent le sujet de leurs fictions. Celles-ci font un pas de plus : elles considèrent les dieux comme auteurs du monde, et comme présidant à sa conservation et à sa durée. Ainsi l'exemple de Saturne devient une fable physique, quand on fait l'emblème du temps : par allusion de *Χρόνος* à *χρόνος*. Le temps, qui est la durée que les dieux accordent au monde, a des parties successives, qui s'engloutissent en quelque sorte les unes les autres, et on le peut considérer, en général, comme un être qui se dévore et qui se détruit soi-même.

Il y a des fables qui dérivent des idées de notre âme. J'ai eu besoin de cette périphrase pour exprimer le mot *Ψυχρά*. Quand j'aurais traduit *Animales* comme Lucas Holstenius l'a fait en latin, cela n'aurait réveillé aucun sens. Voici proprement de quoi il s'agit. En faisant attention aux opérations de notre âme, à l'exercice

de ses diverses facultés , il en naît , comme ci-dessus , de la considération des dieux et du monde , une source de fictions , en tant qu'il est possible de représenter ces choses spirituelles et invisibles par des faits sensibles. Saturne revient encore ici. Tout comme après avoir produit des enfants , qui sont par conséquent sortis hors de lui , il les y fait rentrer en les dévorant ; de même notre âme produit ses idées , et semble les faire sortir hors d'elle - même , par la manière dont elle les lie avec les objets externes ; mais dans le fonds les objets demeurent hors de nous , et les idées au dedans de notre âme , où elles naissent , ont leur durée , et se détruisent ou s'effacent. C'est toujours , comme je l'ai ajouté , pour la clarté du sens , Saturne qui dévore ses enfants.

Il y a des fables qui se bornent à la matière. C'est ce qu'exprime le mot *δακίς*. Les fables de cet ordre sont celles qui choisissent dans la nature divers objets matériels , les divisent sous certains noms , et forment ensuite une mythologie des prétendues aventures de ces divinités , qui ne
sont

sont autre chose que des parties de la nature personnifiées. Les égyptiens passent pour les premiers inventeurs de ces fables matérielles. Leur Isis , comme le dit Salluste , c'est la terre ; Osiris , l'eau ; Typhon , le feu , etc. Eusèbe s'est beaucoup étendu sur ces fables égyptiennes dans sa *Prep. Evang. Liv. I. Chap. 9* , (1) où il explique , suivant les principes des égyptiens , la fable d'Isis et d'Osiris , pris pour le soleil et la lune. Synesius a aussi traité la même matière dans ses deux livres sur la providence. Mais on ne saurait mieux faire que de recourir à M. Warburton , dans son essai sur les hiéroglyphes des égyptiens.

Il y a des fables mixtes. Je crois que ce sont les plus communes , et qu'il n'y a presque aucune fable dont l'explication ne dépende de la combinaison des diverses sources mythologiques qui viennent d'être indiquées. On en peut juger par la fable de la pomme de discorde , et du jugement de Paris , que Salluste donne ici pour exemple.

(1) Voy. *supra* Liv. II. c. 12. et L. V. c. 3. *Macrob. Saturn.* L. I. c. 21. et *Plutarq. de Is. et Osir.*

Mais ce qu'il y a peut-être de plus frappant dans ce chapitre , c'est le désaveu formel de l'idolâtrie grossière , qui met les créatures elles-mêmes à la place de la divinité. Dire que ce sont les dieux mêmes , c'est le comble de la folie. Seulement , la clause que notre philosophe y ajoute , est fort remarquable : à moins , dit-il , que ce ne soit dans le sens où nous avons coutume de donner également le nom de soleil au globe de cet astre , et aux rayons qui en émanent ; c'est-à-dire , que chaque créature n'est point la divinité , et ne saurait être conçue comme en possédant les attributs ; mais qu'elle appartient pourtant à la divinité , comme les rayons du soleil , et en général comme les émanations , aux principes d'où elles émanent. Nous verrons plus bas les raisonnements que Salluste emploie pour prouver que les effets de la puissance et de la bonté de dieu , et que leur existence est inséparable de celle de la divinité. Les philosophes païens évitaient par ce moyen le grand nombre de difficultés qui accompagnent le dogme de la création dans le temps ; mais en revanche ;

ils se jetaient dans la contradiction d'attribuer à des êtres contingents et muables une existence nécessaire, et indépendante de la volonté des dieux, qui n'ont pas été plus libres dans la production du monde, que le soleil dans l'émanation de ses rayons.

Le partage des fables que Salluste fait ici, est fort judicieux. Les fables de théologie, qui puisent leurs fictions dans la méditation de l'essence divine, ne peuvent convenir qu'aux philosophes, qui sont les seuls qui arrivent à cette profondeur de spéculation. Aussi Platon n'admettait-il point d'autres fables dans sa *Republique*, comme on le peut voir au Livre II. et dans son dialogue, intitulé *Phèdre*. (1) Les fables empruntées de la considération du monde, ou des opérations de notre âme, fourmillent d'images sensibles, de situations vives et propres à agir sur le cœur, à émouvoir les passions. Voilà l'appanage des poètes. Héraclite a détaillé cela d'une manière fort agréable dans son petit, mais élégant ouvrage, *Περὶ ἀπιστίας*. Platon et Proclus ont désapprouvé ces fables aussi bien

(1) Voy. aussi *Proclus Théol. Plat. L. I. c. 4.*

qu'*Eusèbe*, *Prep. Evang.* c. 3. et suiv. Ajoutez-y *S. Augustin L. VI. Ch. 8.* de sa *Cité de dieu*, et en général tous ceux qui ont écrit contre les gentils. C'est pourtant de ce fonds inépuisable que les poètes tirent ces figures abondantes, tantôt aimables, tantôt terribles, toujours intéressantes, par lesquelles leur art devient une espèce d'enchantement, qui donne de la réalité et de la vie à tout ce qu'ils manient. Salluste n'insiste point sur les fables qu'il a nommées *matérielles*, pour indiquer que c'est une grossière superstition, qui ne peut être d'usage à personne. Enfin ce qu'il dit des fables mixtes mérite une attention toute particulière; c'est qu'elles servent aux fêtes, ou cérémonies mystérieuses de la religion. C'est-à-dire qu'elles sont la base de tout le culte, et que c'est à elles en particulier que se rapportent ces mystères, ces initiations, ces secrets que les prêtres de presque tous les faux dieux réservaient à leurs dévots privilégiés. En effet la seule lecture des *Métamorphoses* d'Ovide, qu'on peut regarder comme un système de théologie païenne, et aux divers faits desquelles

se rapportent toutes les parties du culte ; cette seule lecture, dis-je, prouve l'usage des fables mixtes que Salluste indique. Les savantes et solides explications, dont monsieur l'abbé Banier les a accompagnées dans sa traduction, et son bel ouvrage sur la mythologie, achèveront d'en convaincre ceux qui auraient encore quelque doute à cet égard.

On trouve une idée du culte religieux dans ces paroles : *le but universel (des fables) est de nous unir au monde et aux dieux.* En effet ce culte est un principe d'union avec la nature universelle et avec la divinité. Les cérémonies n'en sont point arbitraires ; elles doivent toutes être convenables à notre état et à notre perfection. Car l'union au monde et à la divinité n'est proprement autre chose que la perfection. Se conformer aux principes d'ordre et de régularité que nous découvrons dans l'univers, dans la conduite, dans les opérations, et par conséquent dans l'essence même des dieux, prendre ces idées pour modèle et pour règle de nos actions, c'est au fonds le but de toute religion ; et une

religion est plus ou moins parfaite, suivant qu'elle s'écarte plus ou moins de cet objet, et que ses pratiques y ont un rapport plus prochain, ou plus éloigné. Les païens auraient été sans doute bien embarrassés à justifier cet usage, par rapport à toutes leurs cérémonies, dont un grand nombre avaient dégénéré, non seulement en pures superstitions, mais même en vraies abominations. Cependant il est vrai que dans leur origine elles avaient la noble destination que Salluste leur attribue.

La fable de Cybèle et d'Atys, qui termine ce chapitre, est une des plus célèbres du paganisme, et l'une de celles qui fournit les explications les plus fécondes et les plus étendues. Celle sur-tout que l'empereur Julien en a donné dans son oraison *sur la mère des dieux*, mérite d'être lue attentivement, et c'est le meilleur commentaire qu'on puisse souhaiter sur notre auteur. Nous nous contenterons d'en rapporter le passage suivant en Latin, de la version du P. Petau.

» *H*U^NC ergo Gallum intelligibilem
» Deum esse credimus ; qui materiales ac
» subjectas Lunæ formas continet ; qui-
» que cum ea causa , quæ materiæ præest ,
» congregitur : congregitur autem non ut
» alius cum alia , sed tanquam in hoc ipse
» delapsus. Quænam igitur Deorum illa
» mater est ? Nimirum intelligentium et
» opificum Deorum , à quibus apparentes
» illi gubernantur , veluti fons quædam ,
» vel certe parens , eademque magni Jovis
» conjux : Dea subsistens magna post
» magnum , ac cum magno conditore : vi-
» tæ arbitra omnis ac domina : omnis cau-
» sa generationis : quæ et opera sua facil-
» lime molitur , et quæ sunt universa cum
» Patre sine passione gignit et producit.
» Eadem ipsa quoque virgo est matris
» expers , et Jovi assidens , ac Deorum re-
» verâ parens omnium. Nam cum intel-
» ligibilium mundoque superiorum in sese
» causas Deorum exceperit , fons est intel-
» ligentibus facta. Hanc itaque Deam , quæ
» et Providentia dicitur , castus quidem
» citra passionem Attidis amor invasit.

» *Etenim non materiales tantummodo*
 » *formas, sed et multo magis earum cau-*
 » *sas ultra ac voluntate sua complectitur.*
 » *Sed illam, uti dixi, quæ oriuntur aut*
 » *occidunt, conservantem cuncta provi-*
 » *dentiam, refert fabula, effectricis il-*
 » *lorum causæ ac genitalis amore fuisse*
 » *captam. Cui quidem jussisse fertur, ut*
 » *in intelligibili potius rerum genere pa-*
 » *reret; atque ad sese converti, ac secum*
 » *illam versari voluisse, imo verò præce-*
 » *pisse, ne cum alio quoquam habitaret.*
 » *Quod ideo faciebat, primum ut saluta-*
 » *rem illam unitatem retineret: tum ut*
 » *propensionem ad materiam inclinatio-*
 » *nemque vitaret. Itaque in sese illam in-*
 » *tueri jussit; quæ et opificum Deorum*
 » *fons esset, et ad generationem demitti*
 » *infringique sese nequaquam sineret: Ita*
 » *quippe magnus Attis longe præstan-*
 » *tiore modo procreator erat et opifex fu-*
 » *turus: quandoquidem ad efficiendum*
 » *omnibus in rebus aptior est conversio*
 » *ad id quod melius est, quam ad deterius*
 » *propensio, etc. »*

Get échantillon prouve que l'ancienne

ologie n'était qu'une physique générale, mais fort alembiquée, et que les explications puisées dans cette physique variaient suivant le goût et le génie des commentateurs. Ce sont les profondeurs de cette doctrine, qui ont passé ensuite dans l'église primitive, et qui ont donné occasion aux diverses rêveries apparentes des anciens Hérétiques, des Gnostiques, des Basilidiens, des Marcionites, des Valentiniens, etc. Personne n'en a fourni des preuves plus convaincantes que feu M. de Beausobre, dans son excellente Histoire du Manichéisme. Les principes généraux de cet ancien système étaient une cause première, qui n'exprimait autre chose que la nature universelle, et des puissances Demiurgiques, qui recevant leur activité de cette première cause, l'exerçaient sur les différentes parties de l'univers.

Que le créateur ait laissé dans la nature les vertus génératives, c'est une idée trop importante pour la passer sous silence. Les forces existent dans la nature même; ce n'est point le créateur qui les imprime, à mesure que les occasions le requièrent. La

machine du monde est un automate, qui a reçu de son auteur le principe intrinsèque de ses modifications. Atis a coupé ses parties naturelles, et les a laissées à la Nymphé. Voilà ce que pensent encore aujourd'hui les plus habiles philosophes, qui n'admettent aucun repos absolu, et qui n'entendent par la nature et ses opérations, autre chose que la force essentielle des éléments, et les effets qui résultent de l'action et de la réaction perpétuelle.

Les fables du paganisme ne sont que des emblèmes des opérations des dieux dans la nature; mais il faut ajouter que ces opérations elles-mêmes ne peuvent pas être conçues comme successives et arrivées dans le temps. Elles ont existé de tout temps, dit Salluste. Nous l'avons insinué plus haut; les perfections divines coexistent de toute éternité à leurs effets; les choses ne sont changeantes et assujetties à l'ordre des successions, que par rapport à nous et à notre manière de connaître, mais elles sont réellement toujours ce qu'elles ont été; les idées de création et de conservation sont uniquement certaines époques, où il s'est

fait dans la nature des développemens sensibles ; et si nous avons assez d'étendue dans nos idées, nous embrasserions, comme le fait la divinité, d'un seul coup-d'œil, tous les états de l'univers.

Il y a un passage dans ce chapitre, qui paraît d'abord assez obscur ; c'est celui où Salluste dit : *nous qui imitons le monde*. Cependant à la faveur de nos remarques précédentes, il est aisé d'y répandre du jour. Les dieux, et le monde, sont la même chose à l'égard de l'homme, qui peut également acquérir les vertus qui lui conviennent, en cherchant le modèle de ces vertus dans le premier être, ou dans ses ouvrages, qui renferment une expression parfaite, éternelle, nécessaire de ses attributs. Et même le gros des hommes n'étant pas propre aux méditations, qui s'élèvent jusqu'à la divinité considérée dans son essence, le monde leur fournit des principes de direction beaucoup plus à leur portée ; il leur est bien plus aisé d'entendre la voix de la nature, que de remonter aux premières notions abstraites de l'essence divine. Voilà donc ce qu'emporte

Κοσμὸν μιμνήμενοι. Et la conséquence, πῶς γὰρ αὐτὸ μᾶλλον κοσμηθείημεν; je l'ai rendue par, comment pourrions-nous en trouver (des cérémonies) plus convenables à notre but? Il est bien difficile de rendre la force de ce mot κοσμηθείημεν. C'est, selon moi, être en quelque sorte à l'unisson du monde, accorder sa conduite avec l'ordre et les principes qui maintiennent l'harmonie dans l'univers. Il me semble que le traducteur latin n'a point du tout compris le sens de cet endroit, en mettant *quânam aliâ ratione nitidius ornaremur?*

C'est, continue le philosophe Grec, le sujet de nos fêtes. J'ai suppléé ici (*qui nous représentent cette suite d'événements. Nous y voyons.*) Le discours en est plus clair, et mieux lié. Les principaux mystères du paganisme représentaient l'origine des choses, et les diverses révolutions par lesquelles on supposait qu'elles devaient passer, révolutions au bout desquelles on s'accordait presque unanimement à admettre l'idée d'un retour à un état primitif, d'où l'on était déchu, et qui ne s'acquerrait que par une certaine suite d'épreuves et de purifications.

Tout cela renferme des allusions manifestes à nos origines sacrées, à la chute et au rétablissement de l'homme. C'est dommage que l'obscurité dont on se plaisait à envelopper les mystères et les initiations, ne permettent pas de donner quelque chose de systématique sur leur explication. On peut lire là-dessus divers ouvrages de *Meursius*; et entr'autres sa *Græcia feriatâ*. Souvent une cérémonie avait deux ou plusieurs rapports, à-peu-près comme le sens littéral, et le sens figuré de nos prophéties. C'est un vrai Labyrinthe que la Mythologie Païenne.

J'ai promis de rendre quelquefois raison de ma traduction; et je suis sur tout obligé de le faire, lorsqu'elle dit précisément le contraire de l'original. C'est ce qui a lieu dans l'endroit où, au sujet de l'Equinoxe du printemps, j'ajoute, temps auquel toute les générations se développent. Le Grec dit qu'elles cessent. Mais je suis persuadé qu'il y a faute, La cessation, ou l'inaction, ne convient, ni au printemps dont-il s'agit ici, ni au but de Salluste, qui est d'exprimer le développement, ou le progrès des âmes.

La fable de l'enlèvement de Proserpine qui est citée vers la fin de ce chapitre, tient aussi un rang fort distingué dans la Mythologie. La plupart des auteurs ne regardent l'enlèvement de Proserpine, que comme une allégorie qui a un rapport marqué à l'agriculture. Le partage que Jupiter fait des temps que cette déesse doit demeurer chez son mari, ne signifie selon eux autre chose, sinon que le grain, après avoir demeuré six mois en terre, paraît sur sa surface, croît et meurt. Et comme *Sanchoniathon*, nous apprend, que Proserpine, fille de Saturne, mourut fort jeune, on peut encore allégeriser cette fable, en disant qu'on n'avait publié son enlèvement par Pluton, que parce que ce dieu chez les Phéniciens s'appelait *Mouth*, qui veut dire la mort. Cependant d'habiles gens, appuyés de l'autorité de Diodore de Sicile, (1) rapportent cet événement à l'histoire. Dom Pezron, (2) et M. Leclerc, (3) sont ceux qui l'ont fait avec le plus de vraisemblance. Il suffit de renvoyer là-dessus

(1) Liv. V. Ch. 2. (2) *Ant. de la Langue des Celtes.*
 (3) *Bibl. Univ. T. 6.*

à la Mythologie de M. l'abbé Banier. (1)

Le traité de dévotion, par où Salluste termine ce long exposé, est bien singulier. *Veuillent les dieux, et les âmes de ceux qui ont écrit ces fables, nous être propices !* Il joint aux dieux les auteurs des fables, parce qu'il les a représentés ci-dessus, vers le commencement du Chapitre III. comme des hommes inspirés. Il semble donc leur donner ici le rang qu'une église a conservé aux saints de la religion chrétienne, qui sont pour elle des objets de culte, et dont elle implore la protection. A la fin du Chapitre XVII. Salluste se recommande avec la même ferveur au monde entier, qu'il supplie de lui être propice, confirmant toujours par-là le Dogme de la coëxistence inséparable des dieux et du monde, qu'il a réunis au titre de ce livre. Après tout, il était bien difficile, avec le seul secours de la raison et de la philosophie, de former des notions plus épurées, et de s'aviser d'une création proprement dite avant laquelle, et par conséquent pendant toute une éternité, la divinité

(1) Tom. V. L. IV. Ch. 10.

n'ait rien produit hors d'elle. La parfaite immutabilité est bien plus justifiable et compréhensible dans la coexistence éternelle du monde, que dans l'idée de la création.

CHAPITRE CINQUIÈME.

De la première cause.

Il s'agit à présent de rechercher la nature de la première cause, celle des divers ordres de dieux, qui lui sont subordonnés, celle du monde; de l'esprit, de l'âme et de la substance; de considérer la providence, le destin, la fortune, le vice, la vertu, et les bonnes ou mauvaises formes de gouvernement qui en résultent, et sur-tout de voir, à quoi l'on peut attribuer l'entrée des maux dans le monde. Chacune de ces matières demanderait des discours fort étendus; mais rien n'empêche pourtant de les traiter en abrégé, afin d'en donner seulement une idée à ceux qui ne les connaissent pas. Il convient que la première cause soit unique; car l'unité va avant

tout nombre. Elle doit avoir une puissance et une bonté qui l'emportent sur toute autre; et il est nécessaire que tout participe à l'effet de ces deux perfections. Car rien ne peut s'opposer à sa puissance, et sa bonté l'engage à ne point se séparer (de ses ouvrages.) Si elle était une âme, tout serait animé; si elle était un entendement, tout serait intellectuel; si elle était une substance, tout participerait à la qualité de substance; et comme quelques-uns ont cru voir la substantialité dans tous les êtres, ils ont regardé la première cause comme une substance. Cela serait soutenable, si les choses avaient seulement leur être, sans avoir de bonté. Mais si les choses qui existent, existent à cause de la bonté, et participent au bien, il faut nécessairement que la première cause soit au-dessus de la substance, et que le bon fasse son essence. En voici un signe incontestable. C'est que les âmes généreuses méprisent l'être, ou l'existence, dès qu'il est en compromis avec le bon, et s'exposent à toute sorte de

périls pour leur patrie, pour leurs amis, ou pour la vertu. Après avoir donné cette idée de la puissance ineffable, considérons les dieux d'un rang inférieur.

IL convient que la première cause soit unique. L'unité de dieu est peut être le Dogme le plus clairement, et le plus fréquemment enseigné par les anciens philosophes. Les pères attribuent en plusieurs endroits ce Dogme à Pythagore, qui dans le fonds n'en était pas plus Orthodoxe pour cela ; car ce dieu est l'esprit universel, dont toutes les âmes sont des parties. Cette erreur se conclut légitimement des paroles de Pythagore qu'allèguent Saint Justin, Clément d'Alexandrie et Saint Cyrille, c'est que dieu est *ἕν καὶ ψυχῶσι τῶν ἕλων*. La plupart des expressions des anciens sur ce sujet sont d'une équivoque qui permettrait au Spinosistes de s'en servir, témoin les deux vers de Xenophane, rapportés par Clément d'Alexandrie. (1)

**Ἐπεὶ θεὸς ἓν τε θεῶσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος*

**ὅτι τί δέμας ἠνθρώπων ὁμοίος, ἐδ' ἐνόησα.*

(1) *Strom. Liv. V.*

Par cette raison nous ne mettrons pas les Stoïciens au rang de ceux qui ont connu l'unité de dieu , parce qu'il y a trop de preuves de leurs erreurs grossières sur la nature de l'être suprême. Cependant il faut avouer qu'ils parlent souvent orthodoxement , soit qu'ils se contredisent , soit qu'ils aient affecté de se servir d'expressions conformes aux Dogmes reçus. L'invocation, par exemple, de Cléanthe à Jupiter est un des plus beaux morceaux de l'Antiquité ; et comme elle n'est pas commune, je la mettrai ici de l'élégante Traduction de M. de Bougainville.

L'Invocation de Cléanthe.

Père et maître des dieux , auteur de la nature ,
 Jupiter ! O sagesse ! O loi sublime et pure !
 Unité souveraine , à qui tous les mortels
 Sous mille noms divers élèvent des autels !
 Je t'adore. Nos cœurs te doivent leur hommage.
 Nous sommes tes enfants , ton ombre , ton image ;
 Et tout ce qui respire , animé par tes mains ,
 A célébrer ta gloire invite les humains.
 Béni sois à jamais ! Ma voix reconnaissante
 Consacre ses accents à ta bonté puissante ,
 Tu régis l'univers. Ce tout illimité ,
 Qui renferme la terre en son immensité ,

Ce tout harmonieux, émané de toi-même,
 S'applaudit d'obéir à ton ordre suprême.
 Ton souffle intelligent circule en ce grand corps,
 En féconde la masse, en meut tous les ressorts.
 La foudre étincillante, en ta main redoutable,
 Porte un effroi vengeur dans l'âme du coupable.
 Présent à tous les temps, tu remplis tous les lieux.
 La terre, l'Océan, le ciel, t'offre à mes yeux.
 Tout dérive de toi. J'en excepte nos vices,
 Nos injustes projets, nos fureurs, nos caprices.
 Par toi l'ordre naquit du Chaos étonné :
 Chaque être tient le rang par toi seul assigné.
 Par toi des éléments la discorde est bannie ;
 Et des biens et des maux la constante harmonie,
 Les mêlant à jamais par un étroit lien,
 Forme de leur accord un monde où tout est bien.
 L'homme insensé, qu'aveugle un jour perfide et sombre,
 Cherche par-tout ce bien, et n'en saisit que l'ombre.
 Ta loi seule, ta loi, vrai flambeau des humains,
 De la félicité leur montre les chemins.
 Mais l'un dort inutile au sein de la paresse,
 L'autre boit de Vénus la coupe enchanteresse.
 De la soif des grandeurs cet autre est dévoré,
 Ou sèche auprès de l'or, dont il est altéré.
 Grand dieu ! père du jour, et maître du tonnerre,
 Du crime et de l'erreur daigne purger la terre.
 Affranchis la raison du joug de ses tyrans.
 Parle ; laisse entrevoir aux mortels ignorants
 Des éternelles lois le plan sage et sublime.
 Puisse alors de nos cœurs le concert unanime
 Te rendre un pur hommage, égal à tes bienfaits,
 Et digne, enfin de toi, s'il peut l'être jamais !

Ame de l'univers, dieu par qui tout respire,
 Qu'à célébrer ton nom le monde entier conspire !
 Que la terre à l'envi s'unisse avec les cieus !
 C'est le devoir de l'homme , et le bonheur des dieux.

Pour faire l'énumération abrégée des philosophes qui ont reconnu l'unité de dieu, mettons à la tête Platon, qui n'admet qu'un seul être éternel, principe de tous les autres êtres. Tous les Platoniciens ont tenu le même langage. Les dieux inférieurs ont, selon Hiéroclès, un auteur qu'on peut appeler le dieu des dieux. Plotin suppose par-tout qu'il n'y a qu'un dieu. Il le prouve dans la VI. Ennéade, L. IX. c. 6. en faisant voir qu'il ne peut y avoir qu'un premier principe, qu'un être infiniment parfait. C'est la doctrine de Proclus, de Porphyre, d'Aristide, de Macrobe, etc. Il y a dans Aristote un passage bien remarquable là-dessus, (1) *Il n'y a qu'un dieu sous plusieurs noms.* Concluons donc qu'en général les plus célèbres philosophes ont connu l'unité de dieu. Ils trouvaient même mauvais qu'on les accusât de penser autrement. Cela se prouve par les extraits qu'on a de

(1) *De Mundo cap. 7.*

leurs ouvrages dans les livres des pères qui ont réfuté la religion païenne. On pourrait joindre aux philosophes un grand nombre de peuples qui ont admis l'unité de dieu ; et il ne serait pas impossible de tirer cette vérité des poètes eux-mêmes, qui reconnaissent généralement un dieu plus puissant que les autres.

*Quid prius dicam, solitis parentis
Laudibus, qui res Hominum ac Deorum,
Qui mare et terras, variisque Mundum
Temperat horis?*

*Unde nihil majus generatur ipso,
Nec viget quicquam simile aut secundum.*

C'est un raisonnement bien solide que celui de Salluste dans ces paroles : *car rien ne peut s'opposer à sa puissance* (de l'être suprême ;) *et sa bonté l'engage à ne point se séparer de ses ouvrages*. En effet aucune créature ne saurait être privée de l'influence et de l'attention du premier être, dès-là que cet être possède la souveraine puissance et la souveraine bonté. Car cette privation ne pourrait venir que de ce que la créature voudrait se soustraire à dieu,

ou de ce que dieu refuserait de prendre soin de la créature. La souveraine puissance rend tous les efforts de la créature vains ; et la souveraine bonté maintient la disposition constante et bienfaisante de la divinité envers ses ouvrages.

Ce qui suit n'est pas aussi clair : tâchons de l'expliquer. *Si elle était une âme, tout serait animé,* etc. Il s'agit proprement de voir si la divinité est homogène à ses ouvrages, ou si elle est d'une nature essentiellement différente. Pour décider la question, notre philosophe pose tacitement ce principe, ou cette majeure de son raisonnement. C'est que s'il y avait homogénéité entre dieu et les êtres du monde, ceux-ci devraient tous aussi être homogènes, ou d'une même nature. Si dieu était de la nature des âmes, (par où il entend ce principe subalterne à l'esprit, dont il donne dans la suite une idée plus étendue,) tout serait âme, ou animé. Si dieu était semblable à nos esprits, ou entendements, tout serait entendement, ou intellectuel. Mais voici quelque chose de plus, et qui marque une grande profondeur de

méditation. La divinité n'est pas même une substance à notre façon, et suivant l'idée que nous devons nous former des substances dont ce monde est composé ; car, sans cela, en partageant la substantialité, nous participerions à tous ses attributs. C'est ainsi que j'explique ; *ὡς εἰ ἦν οὐσία, πάρα οὐσίας μετέχει*, que je n'ai pu exprimer dans ma traduction que par ces mots : *Si elle était une substance, tout participerait à la qualité de substance*. Salluste semble donc vouloir dire que notre existence précaire et empruntée ne nous permet pas d'appliquer à la divinité le nom de substance, dans le sens où nous nommons ainsi les parties du monde, ou bien qu'autrement tout serait au niveau du premier être, ce qui confondrait les notions du fini et de l'infini, du muable et de l'immuable, etc. Peut-on s'élever plus haut par les seules lumières de la nature, et par la voie du raisonnement ? Que sera donc la divinité ? En quoi consistera son essence ? Ici la décision de Salluste mériterait d'être écrite en lettres d'or. *Ἐπεὶ οὐκ ἔστιν ἄλλο πρῶτον ἀγαθόν, ἢ εἶναι τὸ πρῶτον ἀνάγκη*. C'est le BIEN, ou la SOUVERAINE

SOUVERAINE PERFECTION, (car ces deux idées sont les mêmes,) qui fait l'essence de la divinité ; et c'est le seul endroit qui la mette en liaison, en relation, avec les êtres créés et finis. *Les choses qui existent, existent à cause de la bonté, et participent au bien, c'est-à-dire, qu'elles tiennent leur existence des perfections de dieu, et qu'elles portent l'empreinte de ces perfections ; d'où il faut conclure que dieu n'est, à la vérité, ni une âme, ni un entendement, ou esprit semblable au nôtre, ni une substance de l'ordre de celles du monde, mais qu'il est le être qui contient la raison des âmes, des esprits, des substances, de tout ce qu'il y a de beau, de bon et de parfait dans la nature. Ne cessons point d'admirer un auteur qui nous en fournit de trop justes sujets, et voyons la magnifique preuve par laquelle il justifie sa thèse. L'homme lui-même la porte en soi, en ce qu'il met le bien, la vertu, la perfection, au-dessus de toutes choses, et que, lorsqu'il est doué de ces sentiments qui caractérisent les âmes grandes et généreuses, il compte pour rien toutes les*

choses du monde , et même sa vie , dès qu'elles sont en opposition avec la vertu. Ce qu'il met à un si haut prix , ce qu'il préfère à tout le reste , doit faire le propre et l'essence de la divinité. A tant de pénétration Salluste joint , en finissant le chapitre , un trait de modestie , et reconnaît que cette vertu , cette souveraine perfection de la divinité , est ineffable , et que nous ne saurions parfaitement la comprendre. On peut consulter sur cette idée du bien par excellence *Proclus, El. Th. 12. Theol. Plat. L. I. c. 18.* le commencement de sa seconde dissertation sur la *République de Platon* ; et la dissertation entière sur le *Timée*. Voyez aussi *Plotin. Ennead. VI. L. 7.* et *Denys l'Areop.* des noms div. Chap. 4. Platon enseigne au Liv. V. de sa *République* que l'âme doit tout faire et tout souffrir pour l'acquisition du bien.

CHAPITRE SIXIEME.

Des dieux qui sont au-dessus du monde,
et de ceux qui sont dans le monde.

Il y a des dieux dans le monde ; il y en a au-dessus du monde. J'appèle dieux qui sont dans le monde , ceux qui dirigent la fabrique même des choses. Les dieux au-dessus du monde font , les uns les substances , les autres l'entendement , d'autres les âmes. Cela les partage en trois classes ; et il est aisé de les découvrir toutes dans ce qu'on enseigne sur leur sujet. Des dieux qui sont dans le monde , les uns lui donnent l'existence , les autres l'animent ; ceux-ci établissent l'harmonie entre les différents principes dont il est composé ; ceux-là maintiennent cette harmonie , lorsqu'elle est une fois établie. Ce sont-là quatre fonctions , dont chacune ayant trois degrés , le commencement , le milieu , et la fin , il faut que les dieux qui y président soient au nombre de douze. Ceux qui font donc le monde , sont Jupiter ,

Neptune et Vulcain; ceux qui l'animent, Cérés, Junon et Diane, ceux qui y mettent l'harmonie, Apollon, Vénus et Mercure, et ceux qui la conservent, Vesta, Minerve et Mars. Les statues qui les représentent en sont des figures énigmatiques, Apollon, par exemple, accorde sa Lyre, Pallas est armée, et Vénus toute nue, parce que l'harmonie produit la beauté, et que la beauté n'est point cachée dans les objets visibles. Comme ces divinités sont les premières qui gouvernent le monde, il faut regarder les autres comme existantes en elles, Bacchus en Jupiter, Esculape en Apollon, les grâces en Vénus. Jetons aussi l'œil sur les Sphères qu'elles habitent. Vesta a la terre en partage, Neptune l'eau, Junon l'air, Vulcain le feu. Et à l'égard des six Sphères supérieures, qu'on a aussi coutume d'attribuer aux dieux, Apollon et Diane se prennent pour le soleil et la lune; le globe de Saturne est le domicile de Cérés, Minerve occupe l'Ether, et le ciel est la résidence commune des dieux. Ce sont-là les rangs,

les puissances et les Sphères des douze dieux ; et c'est suivant ces idées qu'on les célèbre dans les hymnes à leur honneur.

LA division des dieux, qui se trouve à l'entrée de ce chapitre, est fort connue dans la théologie païenne. Proclus, dans sa Théologie Platonique, a fait quatre classes des dieux, *θεοὶ, θεοὶ, ὑπεροσμίου, ἰσοσμίου*. L'idée générale était celle d'un ouvrier suprême, qui se déchargeait des détails sur des agents subalternes, entre lesquels même il y avait une subordination, à-peu-près semblable à celle qui règne dans les cours des monarques. Tout cela venait de ce qu'ils attribuaient à l'être des êtres des actions analogues aux nôtres, dont le détail aurait été en quelque sorte fatigant, ou au-dessous de lui ; ce qui l'engageait à établir des Lieutenants, ou des Vicaires. Mais les philosophes n'entendaient par cette multitude de dieux répandus dans toute la nature, que les divers genres de facultés et de puissances, que la première cause employait convenablement aux sujets, sur lesquels elle agissait. Il n'y a

qu'à lire ce qui suit dans ce chapitre pour n'avoir aucun doute là-dessus. Ces quatre fonctions requises pour la production et la conservation du monde , et les trois degrés dont chacune de ces fonctions est susceptible , avaient occasionné l'établissement de douze divinités destinées à y présider. Mais il aurait fallu bien peu de pénétration pour ne pas s'apercevoir que ces douze divinités n'étaient , pour ainsi dire , que douze points de vue différents des opérations d'un seul et même être ; et leurs figures ou statues , n'étaient dans leur origine que des emblèmes des vertus divines. C'est dans Proclus sur-tout qu'on trouvera d'amples explications de toutes ces propriétés des dieux , et de tous les symboles destinés à les représenter. Le détail des citations est fourni par Lucas Holstenius , dans ses notes sur le texte de Salluste.

CHAPITRE SEPTIÈME.

De la nature du monde, et de son éternité.

Il est nécessaire que le monde soit incorruptible, et non engendré. Incorruptible; car s'il se détruisait, ce ne pourrait être que pour en reproduire, ou un pire, ou un meilleur, ou le même, ou bien pour laisser régner la confusion. Si c'est un pire, l'être qui changera les choses du mieux en pis, sera mauvais. Si c'est un meilleur, il y a un défaut de puissance dans l'être qui ne l'a pas fait tel dès le commencement. Si c'est le même, c'est une peine perdue. Et recourir à la confusion, c'est une idée qu'il n'est pas seulement permis de concevoir. Que le monde ne soit pas engendré, c'est ce que les preuves suivantes établissent suffisamment. Ce qui n'est pas corruptible ne peut avoir été engendré; car tout ce qui a été engendré est sujet à la corruption. D'ailleurs, la bonté de dieu étant le principe de l'existence du monde,

il faut , puisque dieu a toujours été bon , que le monde ait toujours existé. Il en est comme de la lumière , qui accompagne toujours le soleil et le feu , ou de l'ombre qui est inséparable des corps. Entre les corps qui se trouvent dans le monde , il y en a qui imitent l'entendement par leur mouvement circulaire , et d'autres qui , comme l'âme , ont un mouvement direct. Tels sont parmi ces derniers , le feu et l'air , dont la direction tend en haut , la terre et l'eau , qui se portent en bas. Quant aux choses qui ont un mouvement circulaire , il y a la Sphère des étoiles fixes , qui va d'Orient en Occident ; et les sept Sphères des Planètes qui vont d'Occident en Orient. Il y a diverses causes de ces mouvements ; et celle en particulier qui empêche que les révolutions des orbites ne se fassent avec trop de rapidité , a pour but de prévenir l'imperfection des générations. La diversité qui règne dans ces mouvements prouve aussi nécessairement la diverse nature des corps. Un corps céleste , par

exemple, ne peut ni brûler, ni exciter le froid, ni produire aucun des effets qui sont propres aux quatre éléments. Le monde entier est une Sphère, comme l'indique le Zodiaque. Or dans toute Sphère, la partie inférieure n'est que le milieu; car elle est la plus éloignée de toutes les autres. C'est pourquoi les corps pesants qui tendent en bas, sont portés vers la terre. Tout cela est l'ouvrage des dieux, l'entendement l'arrange, et l'âme le meut. En voilà assez sur les dieux.

On voit par ce chapitre comment les philosophes conciliaient l'éternité du monde avec l'existence de dieu, et regardaient même ce premier Dogme comme une suite nécessaire de l'autre. Les arguments que Salluste emploie ici, sont fort spécieux. D'abord il établit l'éternité du monde à *parte post*, et prouve qu'il ne saurait être détruit, parce que cette destruction ne pourrait avoir pour but qu'une des quatre choses suivantes. 1. De faire un monde pire que le précédent. 2. De le faire meilleur. 3. De rétablir le même. 4. De laisser

tout dans la confusion. La première et la dernière de ces choses sont injurieuses à la divinité ; la seconde, le serait même aussi, puisqu'il faudrait supposer que dieu n'a pas d'abord pu, ou voulu faire le meilleur, et la troisième ne signifierait rien, et serait une peine perdue. De-là notre philosophe passe à l'éternité du monde à *parte ante*, et il la déduit de la bonté essentielle de dieu, en vertu de laquelle il faut que le monde ait toujours existé, cet effet étant aussi inséparable de la cause, que la lumière l'est du soleil, et l'ombre du corps. C'est aussi l'argument sur lequel les anciens philosophes ont toujours le plus insisté. Le reste du Chapitre n'est pas à beaucoup près de la même clarté et de la même force. On y voit des idées assez alambiquées sur les divers mouvements des corps naturels ; et les conclusions que Salluste s'efforce d'en tirer, n'ont aucune évidence.

CHAPITRE HUITIÈME.

De l'entendement et de l'âme. Que l'âme est immortelle.

Il y a une puissance qui est au-dessous de la substance, mais au-dessus de l'âme; car elle tient de la substance son être, et elle perfectionne l'âme, comme le soleil éclaire les yeux. Il y a des âmes raisonnables, et immortelles; il y en a qui sont privées de raison, sujetes à la mort. Les premières procèdent des dieux du premier rang; les secondes de ceux du second. Mais il faut d'abord rechercher ce que c'est que l'âme. Je crois qu'elle consiste dans le principe qui met la différence entre les choses animées et les choses inanimées. Cette différence a lieu par rapport au mouvement, au sentiment, à l'imagination, à l'intelligence. L'âme privée de raison se borne au sentiment et à l'imagination. L'âme raisonnable prend l'empire sur le sentiment et l'imagination; et se sert pour cet effet

de la raison. L'âme sans raison obéit aux passions du corps, à la convoitise, à la colère. L'âme raisonnable méprise le corps; et étant aux prises avec l'âme privée de raison, sa victoire produit la vertu, et sa défaite le vice. Son immortalité est nécessaire, puisqu'elle connaît les dieux; car rien de mortel n'a jamais connu ce qui est immortel. On peut encore l'inférer du mépris qu'elle conçoit pour les choses humaines, les regardant comme étrangères, et de l'opposition où elle se trouve avec les corps, comme étant incorporelle: car, quand les corps sont, pour ainsi dire, tout neufs et dans leur beauté, l'âme est dans la faiblesse et dans l'égarement, au lieu qu'elle se renforce et fleurit, lorsque les corps viennent à vieillir. De plus, toute âme studieuse se sert de l'entendement, qui n'est la production d'aucun corps; car comment l'entendement naîtrait-il de ce qui en est privé? Et quoique l'âme se serve du corps comme d'un instrument, elle n'est pourtant pas en lui, tout comme un machiniste n'est pas dans ses

ses machines; néanmoins il y a plusieurs de celles-ci qui se meuvent, sans que personne y touche. Enfin, si le corps écarte souvent l'âme de sa droite route, il ne faut pas s'en étonner; il en est encore comme des machines artificielles, qui ne sauraient produire leur effet, quand les ressorts sont endommagés.

Les premières idées de ce chapitre sont propres au platonisme. La substance ou l'essence, οὐσία, l'entendement, Νῦς, et l'âme, Ψυχή, faisaient trois ordres, degrés, ou espèces d'êtres, subordonnés les uns aux autres. C'est ce que Proclus explique fort au long *El. Th. 20, Theol. Plat. L. I. c. 3*. La substance était la première chose que l'on concevait dans les êtres finis, car nous avons vu que l'être suprême était ἄψυχον. De la substance dérivait une puissance, ἰχνοὺς αὐτῆς τοιαῦτὸ εἶναι, tenant son être de la substance, πλεονεξὸν δὲ τῆς ψυχῆς, et qui perfectionne l'âme, ou peut-être mieux encore, qui la met dans le plein exercice de ses

facultés. C'est ce qui emporte cette comparaison, *ὁ δὴν ἄλλοις καὶ ὕψις*. Le soleil ne perfectionne pas proprement les organes de la vie, mais sans lui, sans sa lumière, ils ne sauraient exercer leurs fonctions. Il en est de même de l'âme sans l'entendement. Elle a bien sa perfection naturelle, son aptitude à telles ou telles opérations, mais il n'en résulte aucun effet, et elle ne passe de la puissance à l'acte, qu'après que l'entendement y a répandu sa lumière. Au reste cette division de l'homme en trois êtres, l'esprit, l'âme et le corps, est fort ancienne et fort universelle. On la trouve même dans Saint-Paul.

Salluste passe à une nouvelle division fort bien développée. Il y a deux sortes d'âmes; les unes ont la prérogative de la raison, et le droit de l'immortalité; les autres sont privées de raison, et mortelles. Pour justifier cette différence, il propose la question; qu'est-ce que l'âme en général? C'est, répond-il, ce principe qui distingue les êtres animés des êtres inanimés. Mais toutes les âmes se ressemblent-elles? Non; il y en a qui sont bornées aux sensations

et à l'imagination, tandis que d'autres ont un principe capable de prendre l'empire sur les sens et sur l'imagination; c'est la raison. Cela fait alors, pour ainsi dire, deux âmes différentes dans le corps, et il en résulte un combat, que l'apôtre a aussi décrit d'une manière fort énergique. L'âme raisonnable est souvent aux prises avec l'âme privée de raison, et les armes sont journalières. Quelquefois le principe raisonnable l'emporte, et c'est le triomphe de la vertu; quelquefois, et même le plus souvent, la balance penche en faveur du principe sensuel, et le vice règne.

L'admirable passage! *L'âme est nécessairement immortelle, puisqu'elle connaît les dieux; car rien de mortel n'a jamais connu ce qui est immortel.* Des êtres capables de s'élever à la connaissance de la divinité, portent par-là même en eux le sceau et le gage de l'immortalité. Ils ne sauraient douter, que les bornes de leur durée ne seront point renfermées dans le court espace d'une vie, qui ne leur fournit rien de satisfaisant par rapport à ce grand objet de leurs idées et de leurs espérances.

Ils méprisent même les choses humaines, comme leur étant étrangères, et n'ayant avec eux qu'un rapport passager et accidentel. Il y a plus; en faisant attention à l'opposition perpétuelle où se trouvent l'âme et le corps, on peut en inférer que l'association de ces deux êtres n'est pas l'unique but de leur destination, et que cette âme, dont les états répugnent le plus souvent à ceux du corps, peut se promettre un sort différent de celui des organes, auxquels elle est unie. *Τὸν σὺμασιν, ἢ ἀσὺμασιν, ἀπικίνοισι.* Expression qui marque bien toute l'aversion qui règne naturellement entre l'âme et le corps, malgré leur union apparente.

Notre philosophe va jusqu'à dire, que l'âme n'est pas dans le corps. Assertion qui paraît d'abord étrange, mais qui dans le fonds est bien philosophique. Elle va à détruire la présence locale, et l'influence réelle et physique de l'âme dans le corps et sur le corps. C'est ce qu'indique bien clairement la comparaison d'un Machiniste et de ses machines. En voyant le jeu d'une machine, en entendant le son d'une

orgue, sans appercevoir extérieurement ceux qui dirigent les ressorts de la machine, ou qui font aller le souffle dans les tuyaux de l'orgue, on pourrait s'imaginer qu'ils sont cachés et renfermés dans leurs machines, pour y produire les mouvements nécessaires. De même, en voyant les divers mouvements du corps correspondants aux volontés et aux déterminations de l'âme, on serait tenté de soupçonner que l'âme est un ressort matériel, ou un agent quelconque, renfermé dans un endroit du corps humain, d'où elle dirige effectivement toute l'économie de cette machine. Mais au fonds cela n'est point. L'âme existe; elle coëxiste au corps, elle a sa suite d'idées, de perceptions, de volitions, qui est harmonique avec les divers états du corps, mais elle n'est pas pour cela dans le corps, comme le ressort d'une montre est dans le tambour, et elle ne détermine pas par une action physique les divers états du corps. Si l'on objecte que les désordres du corps en jettent dans l'âme, cela ne prouve point encore une communication réelle : *il en est toujours,*

dit Salluste, *comme des machines artificielles, qui ne sauraient produire leur effet, quand les ressorts sont endommagés.* Il ne suffit pas que le machiniste fasse intervenir son action, il faut que la machine soit en bon état; et lorsque l'une ou l'autre de ces deux choses manquent, il doit en résulter un désordre semblable à ceux que les maladies du corps semblent produire dans l'âme, et à ceux que les altérations et les passions de l'âme semblent imprimer au corps.

CHAPITRE NEUVIÈME.

De la providence, du destin et de la fortune.

On reconnaît la providence des dieux aux caractères suivants. D'où viendrait l'ordre qui règne dans le monde, s'il n'y avait point d'auteur de cet ordre? Pourquoi n'y a-t-il rien qui ne se rapporte à quelque but? l'âme privée de raison, par exemple, au sentiment; l'âme raisonnable, à faire l'ornement de la terre? On apperçoit aussi les soins de la providence à l'égard de la nature. La transparence des yeux est destinée aux usages de la vision; le nez est placé au-dessus de la bouche, pour discerner les mauvaises odeurs; les dents du milieu sont pointues, pour trancher les aliments; celles du fonds sont larges, pour les briser. Ainsi nous voyons que tout est disposé en toutes choses suivant les principes de la raison. Or il est impossible que la providence s'étendant à ces derniers détails, n'influe pas sur les

premières et grandes choses. Les divinations et les guérisons qui arrivent dans le monde, ne peuvent venir que de la bonne providence des dieux. Cependant il ne faut pas penser que les dieux, en prenant ce soin du monde, soient obligés d'exercer leur volonté, ou de vaquer à quelque travail. Il en est comme des corps, qui ayant certaines facultés, les déploient par-là même qu'ils existent. L'existence du soleil, par exemple, emporte par elle-même les effets de la lumière et de la chaleur. A plus forte raison la providence des dieux procure-t-elle, sans peine et sans travail, le bien des choses qui en sont l'objet. C'est par-là qu'on peut résoudre les difficultés des Epicuriens, quand ils disent que la divinité ne saurait ni s'occuper elle-même, ni donner des occupations aux autres. Telle est la providence incorporelle des dieux, qui a pour objet les corps et les âmes. Il y en a une autre qui vient des corps mêmes, qui est dans les corps, et qu'on appelle le destin, parce que c'est une espèce

d'enchainement qu'on observe davantage dans les corps. La science des mathématiques tire son origine de là. Les choses humaines sont donc dirigées non-seulement par les dieux, mais encore par les corps divins; et cela est principalement vrai et raisonnable par rapport à la nature corporelle. Sa raison découvre là-dedans le principe de la santé et de la maladie, de la prospérité et de l'adversité, suivant la situation de chacun. Mais dire que les injustices et les débauches sont l'effet du destin, ce serait nous faire passer pour bons, et les dieux pour méchants. A moins que quelqu'un ne veuille dire que tout est disposé au bien dans le monde pour ceux qui suivent la nature; mais qu'une mauvaise éducation, ou un tempérament faible, tournent en mal ce que le destin avait arrangé en bien. Ainsi le soleil, qui est une excellente chose pour tout le monde, ne laisse pas d'incommoder ceux qui ont le mal d'yeux, ou la fièvre. Pourquoi les Massagètes dévorent ils leurs pères?

Pourquoi les Hébreux endurent-ils la circoncision, et les Perses conservent-ils leur noblesse ? Pourquoi dans le même-temps qu'on attribue à Saturne et à Mars, d'être les principes de divers maux, en fait-on une source de biens, en rapportant à leurs influences benignes la philosophie, la royauté, le commandement des armées, la possession des trésors. Si cela dépend de triangles et de quarrés, il est absurde de faire de la vertu humaine une chose immuable, tandis que les dieux changent continuellement de place. Si l'on peut prédire la noblesse ou la bassesse des pères, c'est une preuve que les étoiles ne font pas tout, mais qu'elles indiquent seulement certaines choses. Car comment des circonstances, (des arrangements de constellations,) qui précèdent la naissance, dépendraient-elles de la naissance même. Outre la providence et le destin, qui s'étendent aux nations, aux villes, et à chaque homme en particulier, il y a encore la fortune, dont, suivant l'ordre des

matières, il faut dire ici quelque chose. On appelle donc de ce nom les différentes choses qui arrivent contre notre attente, et que la puissance des dieux fait tourner à notre bien. C'est à cause d'elle principalement qu'il convient à tous les états de rendre un culte et des hommages aux dieux. Car la constitution de tout état résulte de l'assemblage de différentes choses. La fortune exerce son pouvoir sur notre globe sublunaire; mais au-dessus de cette région, il n'arrive rien de fortuit. Il ne faut pas non plus s'étonner, si la fortune favorise les méchants, tandis que les bons sont dans la disette. Car si les premiers placent tout leur bonheur dans leurs richesses, ceux-ci n'en font aucun cas. D'ailleurs la prospérité des méchants ne leur ôte point leurs vices; et la vertu suffit par elle-même aux gens de bien.

FAISONS d'abord quelques remarques générales sur les idées des anciens philosophes au sujet de la providence. Ils

l'ont presque tous généralement admise, comme une conséquence du dogme de l'existence de dieu. Pythagore reconnaissait que la providence s'étend à tout. Il avait appris cette vérité à Abaris, qui eut une grande dispute là-dessus avec Phalaris. Les pythagoriciens ont constamment suivi cette doctrine de leur maître. Pour le faire voir ; Jamblique rapporte (1) une histoire de Tymaride de Tarente, qui ayant été obligé de faire un voyage, comme le vaisseau dans lequel il était, allait quitter le bord, quelqu'un lui-dit ; *je souhaite que tout ce que vous desirez, vous arrive ;* à quoi il répondit : *je ne demande que ce que les dieux ont résolu.* Archytas croyait que, ce qu'un général était à une armée, dieu l'était au monde. Platon pensait si bien sur cette matière, que les anciens pères croyaient qu'il avait puisé sa doctrine dans les livres sacrés. Il prouve au long dans son livre des lois, que la providence embrasse jusqu'aux plus petites choses. *Plato*, dit Salvien, (2) *et omnia*

(1) *In vit. Pythag. c. 28.*

(2) *De Gubern. Dei. Lib. I.*

Platoniorum scholæ Moderatorem rerum omnium confitentur Deum. Selon Maxime de Tyr, si dieu cessait de gouverner le monde, tout irait en confusion. Les philosophes établissaient néanmoins au-dessous des dieux, des démons qui avaient, pour ainsi dire, divers départements particuliers dans le gouvernement du monde, mais toujours sous la dépendance de la divinité. (1) Hiéroclès parle par-tout de la providence. Il avait entrepris de la prouver, aussi-bien que la liberté, dans un traité particulier, dont on n'a plus que des extraits que Photius nous a conservés. Mais Plotin sur-tout a presque épuisé la matière. Le second livre de la troisième Enneade roule tout entier sur la providence. St.-Augustin en fait une espèce d'abrégé dans sa cité de dieu, (2) dont nous rapporterons le passage suivant. *De providentia certe Plotinus Platonius disputat, eamque a summo deo, cujus est intelligibilis atque ineffabilis pulchritudo, usque ad terrena et ima*

(1) Jamblich, de Myst. Sect. I. cap. 20.

(2) L. X. c. 14.

pertingere, flosculorum atque foliorum pulchritudine, comprobat; atque omnia quasi abjecta et velocissime pereuntia decentissimos formarum suarum numeros habere non posse confirmat, nisi inde fermentur, ubi forma intelligibilis et incommutabilis simul habens omnia perseverat.

Les pères ont accusé Aristote d'avoir nié la providence; mais ils semblent lui avoir fait tort en cela. En effet dans le second chapitre du livre de *Mundo*, c'est la définition qu'il donne du monde, *l'ordre et l'arrangement de toutes choses conservées par dieu.* Il répète la même chose dans d'autres endroits. Et dans la morale, il convient que dieu prend part à ce qui se passe ici-bas, et qu'il a soin du monde. Sa lettre à Alexandre le grand, rapportée dans Stobée, peut encore déposer en sa faveur. *Ce que le pilote dit il est au vaisseau, ce que le cocher est au char, ce que le coryphée est à la danse, ce que la loi est à la ville, ce que le général est à l'armée, dieu l'est au monde.* On ne trouve donc guère dans l'antiquité que Démocrite, Héraclite et les épicuriens qui aient combattu

la providence. Encore même quelques epicuriens admettaient une force cachée, qui influait sur les grands évènements, témoin ces vers de *Lucrèce* :

*Usque adeo res humanas vis abdita quadam
Obterit, et pulchros fasciis savaeque secures
Proculcat ac ludibrio sibi habere videtur.*

L'âme raisonnable, dit Salluste, fait l'ornement de la terre. Cette idée mérite bien d'être remarquée. Toutes les beautés matérielles de l'univers se réduiraient à peu de chose, sans la raison qui est capable de les connaître, d'en développer l'ordre et les combinaisons, d'en découvrir les vues et les fins. Le véritable ornement de la terre est donc le principe intelligent placé dans l'homme, qui le met en état d'exécuter sur la face de ce globe une infinité de choses qui lui donnent bien plus de relief et d'excellence, que s'il n'y avait que des créatures inanimées, ou des brutes, dont toute la capacité se borne au sentiment. Il est vrai que ce même principe, qui est destiné à faire l'ornement de la terre, en fait souvent l'opprobre et l'ignominie, en fléchissant

honteusement sous le joug des passions vicieuses. Mais il s'agit de son légitime usage, et non de son abus.

Quant à ce qui est dit ensuite de la transparence des yeux, et de la structure de quelques autres organes, le meilleur commentaire de ce passage c'est le traité de Galien, *de usu partium*. Les découvertes de l'anatomie, et en général de la physique moderne, ont encore mis ces vérités dans un beaucoup plus grand jour.

En admettant les divinations, et les guérisons extraordinaires, les païens reconnaissaient, outre la providence générale, une providence particulière qui intervient dans certains cas, et qui fournit aux hommes des secours surnaturels, tant pour l'âme que pour le corps. On peut consulter Proclus sur le Timée, L. I. où il attribue le don des prophéties et celui des guérisons à Minerve, par où il ne veut dire autre chose, sinon que ce sont des présents de la providence divine.

Venons à un passage qu'il faut mettre au nombre de ceux qui renferment quelque obécarité; c'est celui que j'ai traduit

ainsi. Il ne faut pas penser que les dieux, en prenant ce soin du monde, soient obligés d'exercer leur volonté, ou de vaquer à quelque travail. Pour mettre à portée de juger de ma traduction, je rapporterai d'abord le texte Grec, et ensuite la version Latine. Τὴν δὲ τοιαύτην περὶ τῶν κόσμων ἐπιμελείαν οὐδὲν βουλομένους, οὐδὲ ποιῶντας τοὺς Θεούς, ἵγειται ποιῆσαι. Ce que *Leo Alatius* rend ainsi : *Stimilem autem erga Mundum curam ac diligentiam à Diis, neque aliquid inde sperantibus, neque operantibus, provenire censendum est.* Je ne crois pas que ce soit là précisément le sens. Salluste veut dire, qu'il n'en coûte aucun effort aux dieux pour gouverner le monde, que ce n'est point un objet qui occupe leur volonté, ni qui les assujettisse à quelque travail. Ce dogme paraît d'abord fort orthodoxe; mais la raison dont il le fortifie, altère beaucoup cette orthodoxie. C'est que la providence des dieux à l'égard du monde est un effet naturel et nécessaire, comme le sont ceux de la lumière et de la chaleur par rapport au soleil. C'est une suite du dogme de

l'éternité du monde. S'il est essentiel à la divinité d'avoir produit l'univers, il lui est également essentiel de le conserver ; l'une et l'autre de ces opérations se font d'elles-mêmes, sans délibération et sans effort, et il impliquerait qu'elles se fissent autrement. Salluste insinue, qu'il n'y a que ce moyen de se débarrasser des difficultés des épicuriens contre la providence, prises des soins et des travaux pénibles qu'elle imposerait aux dieux.

On voit encore ici l'opinion orthodoxe des philosophes sur le destin. Ils n'y assujettissaient point l'âme ; les corps seuls en subissaient les loix irrévocables. Salluste insinue à la vérité que l'enchaînement nécessaire des choses, qui forme le destin, est plus sensible dans les corps, mais qu'il y a lieu de croire que les âmes n'en sont pas exemptes. Cependant Platon a mis formellement l'âme au-dessus du destin dans son *Timée*, et l'on trouve dans Proclus, et dans Chalcidius, une ample explication du sentiment de Platon. On peut joindre à ces témoignages ceux de plusieurs autres philosophes, comme Jamblique, Alexandre

d'Aphrodisée, etc. Il semble donc que le destin, suivant cette notion, était borné à la nécessité physique qui règne dans les lois du mouvement, et dans les autres modifications de la nature. Cela paraît encore plus évidemment parce que notre philosophe ajoute, que c'est l'objet des mathématiques. Les conséquences qu'il en tire, me semblent aussi bien raisonnables. C'est que les divers états de santé et de maladie, de prospérité et d'adversité, et en général toutes nos situations temporelles, dépendent de cette nécessité physique, et des lois générales que la providence a une fois pour toutes établies dans le monde. Si vous êtes malades à la suite d'une grande débauche, c'est sans doute un effet de la volonté de dieu; mais qu'est-ce que cette volonté, sinon la proportion déterminée par les lois de la nature entre une certaine dose d'aliments solides et liquides, et les forces de votre estomac, de votre tête, et de toute la machine de votre corps? Vous êtes ruiné par une violente tempête, qui a renversé votre maison, déraciné vos arbres, bouleversé toutes vos possessions.

Dieu l'a voulu, c'est-à-dire, qu'il vous a placé dans un monde et dans des circonstances, où ces dégâts devaient être une suite inévitable de la combinaison des causes secondes. Salluste a donc raison de dire, que les choses humaines sont dirigées, non-seulement par les dieux, mais encore par les corps divins, c'est-à-dire, par la disposition qui règne entre ces grands corps, que les physiciens appellent *totaux*. Il ne s'agit point des aspects sur lesquels l'astrologie judiciaire règle ses prétendues prédictions; il s'agit de l'action réelle, perpétuelle et efficace, qu'ont, par exemple, le soleil, la terre, la lune, et les parties d'un même système, les unes sur les autres. Cela est justifié par la saine physique.

A cela notre philosophe ajoute, que tout est disposé au bien. Belle idée, et bien conforme à celle de l'apôtre, *que toutes choses tournent ensemble en bien à ceux qui aiment dieu*. Salluste dit que le monde est favorablement disposé, et que l'arrangement, qui y règne, est salutaire, pour ceux qui agissent conformément à

la nature. Nous avons vu ci-dessus ce qu'emporte la ressemblance au monde et aux dieux. Ce sont ici les mêmes idées. Un homme de bien ne trouve que du bien dans le monde, parce qu'il sait faire un bon usage des maux eux-mêmes, au lieu que les biens sont souvent un piège et un principe de perdition pour le méchant. Il ne s'agit pas de nier l'existence de la douleur, et des autres choses qui affectent désagréablement les plus honnêtes gens; à cet égard-là le monde n'est pas fait et disposé pour eux, autrement que pour les autres; souvent même le lot de leurs infortunes est le plus considérable. Mais la vertu les tire de toutes ces situations, meilleurs encore qu'ils n'étaient auparavant, au lieu que la mauvaise éducation, les vices du tempérament, la force des passions, et d'autres causes de cette nature, changent en poisons les choses les plus excellentes, dont ce monde est rempli. Peut-on mieux justifier la providence? Notre philosophe prend occasion de là de combattre l'astrologie judiciaire. Cette fausse science est, en effet,

très-propre à détruire les notions de la vertu. Si tout est réglé d'avance par les constellations, si les évènements de notre vie sont aussi immuables que les quarrés et les triangles, qui déterminent les distances et les situations des corps célestes, ne s'ensuit-il pas qu'il faut céder à cette force majeure, et ne pas s'attendre à trouver en soi des principes capables de lui résister? En général, tout ce qui a de l'affinité avec le destin, avec cette loi fondée sur l'enchaînement des choses matérielles, ne saurait compatir avec cette liberté qui fait la moralité de nos actions, et de laquelle seule dépendent nos vertus. On trouve aussi dans Plotin (1) la réfutation de l'astrologie; et tous les sages païens ont eu généralement assez de mépris pour elle.

Enfin il parle de la fortune, et la gradation qu'il observe dans l'explication de la providence, du destin et de la fortune, est fort bien ménagée. La providence est le principe général de tous les évènements; c'est d'elle qu'émane tout l'ordre

(1) *Ennead.* II. L. 3.

des choses, tant spirituelles que matérielles. Le destin, c'est l'immuabilité de tout ce qui arrive aux corps, en vertu des diverses lois qui s'observent dans leur mouvement. La fortune est la combinaison de diverses choses qui ne nous sont pas connues, ou du moins dont une partie nous est cachée, et qui par leur concours produisent un événement fortuit et inopiné pour nous. Si vous voyez tomber de la pluie, vous savez, sans vous donner la peine d'y aller regarder, que le terrain sur lequel elle tombe, est humecté et mouillé. Mais si vous voyez mettre le feu à un mortier, duquel s'élance une bombe qui doit tomber sur le camp dans lequel vous êtes, vous ne savez dans quel endroit elle tombera, et vous en serez peut-être vous-même atteint fortuitement, c'est-à-dire, contre votre attente. Il est vrai que la fortune se prend ordinairement pour les événements heureux, et Salluste l'indique aussi. C'est sur ce pied-là qu'on l'avait érigée en déesse. Cependant il est aussi aisé et aussi fréquent, que les choses fortuites soient désavantageuses que favorables.

Delà les idées du bandeau, de la roue, et de tous les attributs propres à désigner l'aveuglement et l'inconstance de la fortune. La conclusion de ce chapitre est excellente. Salluste y prévient l'objection prise des faveurs que la fortune verse à pleines mains sur tant de méchants, tandis que les gens de bien, sont dans l'oppression et dans la souffrance. C'est, dit-il, que l'opulence, et les autres avantages qui sont des présents de la fortune, ne seraient pas un bien pour les gens vertueux, qui n'en font aucun cas, et auxquels la vertu seule suffit. Ce n'est pas non plus, ajoute-t-il, un bien pour les méchants eux-mêmes, puisque leur malice subsiste toujours, et qu'avec elle ils ne sauraient être heureux, dans quelque situation que la fortune les place. Il n'y a rien d'outré dans ces idées; c'est ce que la morale philosophique peut fournir de plus noble et de plus épuré.

CHAPITRE DIXIÈME.

De la vertu et du vice.

Pour expliquer ce qui concerne la vertu et le vice, il faut se rappeler ce que nous avons dit au sujet de l'âme. Celle qui est privée de raison excite d'abord dans les corps la colère et la convoitise, mais l'âme raisonnable modère ces affections, de sorte que l'on peut distinguer trois choses dans l'âme, la raison, l'appétit irascible, et l'appétit concupiscible. La vertu est cette prudence de la raison, qui change la colère en force, qui met à la convoitise le frein de la tempérance, et qui donne pour guide à l'âme toute entière la justice. L'office de la raison est de discerner les choses convenables, afin que la colère lui obéissant, méprise les choses qui paraissent formidables, et que la convoitise ne s'arrête pas aux plaisirs apparents, mais suive les directions de la raison. Quand les choses vont ainsi,

il en résulte une vie juste ; idée beaucoup plus étendue que cette petite partie de la vertu , qu'on nomme communément justice , et qui a pour objet l'intégrité dans le maniement des richesses.

Aussi voit-on toutes les vertus réunies dans ceux qui ont reçu de bonnes instructions , au lieu que les ignorants n'ont que quelques vertus détaillées : l'un sera courageux , mais injuste ; l'autre tempérant , mais imprudent ; un troisième aura la prudence et en partage , sans la tempérance. On ne trouve pas là des vertus , puisque la raison n'y a aucune part , qu'elles sont imparfaites , et que quelques animaux s'en trouvent doués. Le vice consiste dans les dispositions contraires ; dans le dérèglement de la raison , dans la lâcheté de l'appétit irascible , dans l'impudence de l'appétit concupiscible , dans l'iniquité de l'âme entière. Les vertus naissent du bon gouvernement des états , de la saine éducation , et des instructions. Le contraire produit les vices.

En traduisant à la lettre la définition de la vertu, que Salluste donne ici, il y a ; *la vertu est la prudence de la raison, la force (ou le courage, la virilité) de la colère, la tempérance de la convoitise et la justice (ou rectitude) de l'âme entière.* Ces idées sont très-saintes. Les notions distinctes de la philosophie nous enseignent, qu'il y a deux parties ou facultés dans l'âme, la partie inférieure, et la partie supérieure. La première se rapporte aux idées confuses, et les passions en dépendent. La seconde a pour objet les idées distinctes, et ses opérations sont ce qu'on appelle l'entendement, la raison. Pour juger donc ce que c'est que la vertu dans l'homme, il faut connaître les effets qu'elle produit à l'égard de ces différentes facultés de l'âme. Elle n'en détruit aucune, car ce que nous tenons de la nature est indestructible, mais elle les règle, et les conduit à leur véritable destination. L'appétit irascible, ou la colère, est ce que l'on doit appeler proprement *aversatio sensitiva*. Ceux qui

en suivent machinalement les impressions, s'éloignent par la suite de tout ce qui leur paraît désagréable et douloureux, ou bien ils se livrent à des accès de violence, d'emportement, de désespoir, dans les divers maux de la vie. La vertu règle donc ce principe naturel, et le convertit en force, en courage; de sorte que nous conservons une assiette tranquille, et un fonds d'intrépidité, au milieu des objets qui sont propres à inspirer la crainte et l'horreur. L'appétit concupiscible, ou la convoitise, est ce qui doit être nommé *appetitus sensitivus*. Il nous porte à rechercher, en général et sans examen, tout ce qui se présente à nous sous une apparence séduisante. Mais, la raison vient nous avertir qu'il ne faut pas se fier à ces apparences, qu'elles sont souvent trompeuses, que l'amertume est au fonds de la coupe, et que le repentir succédera infailliblement au plaisir. Delà naît la tempérance, qui nous fait user avec modération de tous ces objets, et donner à chacun d'eux leur véritable prix. Mais cette raison, elle-même, qui constitue la partie supérieure de notre

âme, a besoin des directions de la vertu, pour ne pas s'égarer après la chimère, pour ne pas se perdre dans le labyrinthe des sophismes, et pour ne pas trop présumer de ses propres forces. C'est ce que *Salluste* appelle *λόγος ἠπίνοσις*. La vertu en est le principe; les mêmes idées de devoir et de perfection, dont elle se sert pour mettre un frein aux passions, prescrivent ce qu'il faut faire pour éviter l'abus de la raison, qui, comme les passions, ne nous a été donnée que pour l'employer à certains usages, la renfermer dans certaines limites; sans quoi, de même que les passions, naturellement destinées à procurer notre conservation, servent à nous détruire, quand nous les portons à l'exces; de même aussi la raison, destinée à nous éclairer et à nous guider, se change souvent en une lumière trompeuse, qui nous égare, et nous conduit au précipice. Enfin le dernier et capital effet de la vertu est une conséquence nécessaire des précédents. Les deux appétits étant bien réglés, et la raison maintenue dans sa pureté, il en résulte dans l'homme une espèce

d'harmonie de toutes ses facultés, qui fait sa droiture, sa rectitude, *ἡ ἀρετὴ τῆς δικαιοσύνης*. Surquoi notre philosophe remarque excellemment, quelques lignes plus bas, qu'il ne faut pas confondre cette rectitude, ou justice, avec ce qu'on nomme vulgairement ainsi, et qui n'en est qu'une très-petite partie, dont l'objet est restreint à l'administration des richesses. Qui dit juste, ne dit pas simplement, un homme qui acquiert et conserve son bien, sans faire tort à personne; ce n'est là qu'une vertu particulière, qui peut se trouver alliée à bien des vices; mais la justice par excellence, c'est l'accord et l'assemblage de toutes les vertus, c'est l'ordre et le bon état de toutes nos facultés, c'est l'exemption de tout péché, autant qu'elle est compatible avec la fragilité humaine. Il semble que ce soit dans le même sens que l'écriture emploie si fréquemment le terme de juste, par lequel elle entend l'homme qui craint dieu, qui aime le prochain, et qui vit d'une manière exemplaire. On ne saurait donc avoir trop d'estime pour notre auteur, qui a eu des idées

si belles et si saines sur des sujets de cette importance.

Mais il dit encore une chose qui mérite bien de l'attention. C'est que les vertus de détail ne méritent pas à proprement parler ce nom, parce qu'elles sont compatibles avec les vices. On ne possède ces vertus-là que parce que la nature en a fait tous les frais; et il en est précisément comme de la beauté du visage, ou de la force du corps; avantages dont on a sujet de se réjouir, mais dont on n'est point en droit de se glorifier. Vous êtes chaste, sobre, réglé dans vos mœurs, je l'avoue; mais si je vous vois en même temps colère, avare, envieux, j'en conclus que vous n'avez fait aucun effort pour acquérir ces dispositions qui paraissent louables en vous, et que vous ne faites autre chose que suivre une pente naturelle. Delà vient qu'il n'y a presque point d'homme qui n'ait quelque vertu, et que néanmoins il y en a si peu de vertueux. C'est que ce dernier caractère est un caractère acquis, auquel on ne parvient que par la réflexion et par le travail. Ainsi toutes les personnes qui

vivent sans réflexion ; (et tels sont les quatre-vingt-dix-neuf centièmes du genre humain , car je n'appèle pas réflexion , les entreprises les mieux concertées et les mieux exécutées , qui ont pour objet notre fortune et nos intérêts temporels ,) toutes les personnes dis - je , qui vivent sans réflexion , c'est-à-dire , sans retour sur elles-mêmes et sur leurs véritables devoirs , ne peuvent absolument acquérir la vertu , et il serait contradictoire qu'elles la possédassent. L'assemblage des plus heureuses dispositions naturelles ne produirait point encore en elles cet effet ; et j'ose dire qu'elles ne seraient comparables à cet égard qu'aux animaux bien constitués. Il y a là de quoi rabattre beaucoup de la présomption de quantité de gens , qui s'élèvent au-dessus des autres par ces endroits-là , et qui rendent orgueilleusement grâces au ciel , comme le pharisien de l'évangile , de ce qu'ils ne ressemblent pas à tel ou tel vicieux. Des gens , en qui régnerent encore des défauts très - considérables , peuvent être plus avancés dans le chemin de la vraie vertu , et plus agréables à l'être suprême , que

ces vertueux de tempérament, qui n'ont rien ajouté aux dons que la nature leur avait faits. Tout dépend ici de ce que la raison a opéré, des défauts dont on s'est corrigé, ou des bonnes habitudes qu'on a contractées, après s'être convaincu de la nécessité d'agir ainsi. Socrate était dans cette idée, lorsqu'il se réjouissait d'être né enclin à tous les vices, parce qu'il avait eu le bonheur de dompter ses penchans vicieux. Ce n'est pas que, toutes choses égales, il ne soit beaucoup plus avantageux de naître avec des dispositions favorables aux vertus particulières ; on en a d'autant plus de facilité à bâtir l'édifice total de la vertu ; ce sont autant de matériaux préparés, de pierres taillées, qui peuvent y entrer. Il y a des tempéraments qui luttent pendant long-temps avec violence contre la raison, et qui retardent considérablement l'acquisition d'une vertu complète. Mais aussi ceux qui surmontent ces obstacles, sont comme les soldats, qui ont fait diverses campagnes avec bravoure, et qu'on préfère à ceux qui n'ont jamais vu l'ennemi. Au reste on trouve un beau

morceau dans Proclus sur la vertu ; c'est sa XXXII. Dissertation sur la Répu. de Platon ; à quoi l'on peut joindre Platon (1) lui-même, Alcinoüs (2) et (3) Apulée.

Quant à ce que Salluste ajoute, que les vertus naissent du gouvernement des états, les anciens philosophes, dont quelques-uns ont été en même-temps législateurs, ont beaucoup insisté sur cette idée, et ont regardé la forme des gouvernements comme le principe le plus efficace des vertus. C'était une des principales doctrines des écoles de Pythagore et de Platon. Il y a là-dessus un beau passage du traité d'Hippodamus, philosophe pythagoricien, sur le bonheur, rapporté dans Stobée, (4) où cet auteur enseigne que la vertu et la félicité dépendent de l'*Eunomie*, c'est-à-dire, de la saine administration des états, qui est une espèce de corne d'abondance, d'où procèdent tous les biens de la vie. Platon exalte aussi l'avantage qu'avait eu Timée de naître dans un semblable état.

(1) De républ. L. IV. (2) Cap. 28 (3) L. I. de Dogm. Plat.

(4) Serm. CL.

On ne saurait nier en effet que les citoyens ne se ressentent de l'esprit et des maximes qui régissent dans leur patrie, et que les vertus, ou les vices, n'acquiescent un degré de force beaucoup plus grand, lorsque le gouvernement public les favorise et les encourage.

CHAPITRE ONZIÈME.

De la forme et de la nature du gouvernement.

Le gouvernement des états semble formé sur le modèle des trois parties de l'âme. Ceux qui ont le commandement représentent la raison, les soldats, l'appétit irascible; le peuple, l'appétit concupiscible. Là où tout est régi par la raison, c'est l'état monarchique. Là où le gouvernement est administré par plus d'une personne, et où l'appétit irascible influe aussi-bien que la raison, c'est l'aristocratie. Là où la convoitise domine, et où l'on rapporte tout à son utilité particulière, c'est la timocratie. Le contraire de

L'état monarchique n'est la tyrannie, puisque dans le premier tout se fait par la raison, et dans l'autre tout contre la raison. Le contraire de l'aristocratie, c'est l'oligarchie; car au lieu des meilleurs, c'est un petit nombre des plus mauvais qui gouvernent. Enfin l'opposé de la timocratie c'est la démocratie, qui a lieu, quand ce ne sont pas les plus opulents qui dirigent les affaires, mais que le peuple en général est le maître.

La comparaison des formes de gouvernement avec les trois parties de l'âme est ingénieuse. Toutes les passions influent sur le système des états, et la raison y entre aussi pour sa quote-part. Mais, les diverses proportions, suivant lesquelles les effets des passions se manifestent, et se combinent avec ceux de la raison, sont déterminées par la forme même des gouvernements. Un seul maître, un monarque, des ordres duquel tout émane, représente l'empire de la raison. Cela avait sur-tout lieu par rapport aux monarques électifs,

électifs, et dans les temps où la couronne était le partage du plus digne. Les successions héréditaires, qui ont réduit de vastes empires à n'être plus que de simples patrimoines, ont entièrement changé cette prérogative de la monarchie, et le trône a été occupé dans tous les siècles par un grand nombre de princes qui, bien-loin d'être l'image de la raison, ont été les affreux modèles des vices les plus détestables. La partie militaire de l'état ressemble à l'appétit irascible; et les états où cette partie domine, sont sujets à des mouvements violents, et pareils à ceux que la colère excite dans le corps humain. On en peut puiser les exemples dans les étranges révolutions, auxquelles l'empire romain fut assujetti, depuis que les armées se furent emparées du droit d'élection, et à celles que la Turquie et la Russie nous offrent de temps en temps. Enfin, quand le peuple est pourvu de l'autorité, ses desirs effrénés expriment fort bien les effets de l'appétit concupiscible en nous. On sait que les mouvements d'une populace en fureur sont également impétueux, et de courte

durée. Ces révolutions qui ont quelquefois placé des gens de néant au haut de la roue, comme un Mazaniello, et d'autres de pareille étoffe, ont eu le même cours que les torrents, qui détruisent tout ce qui s'oppose à leur passage, mais qui se dispersent et disparaissent bientôt. Comme l'harmonie de la raison avec les passions est l'état le plus parfait de notre âme, de même les gouvernements où les trois formes sont combinées, et qu'on peut appeler Monarchico-Aristocratico-Démocratiques, sont ceux d'où découlent le plus d'avantages pour la splendeur et la force de l'état, et pour la prospérité des particuliers.

CHAPITRE DOUZIÈME

D'où viennent les maux ; et que la nature
du mal n'existe point.

*Mais comment, les dieux étant bons, et
faisant tout, y a-t-il des maux dans
le monde ? La première chose qui se
présente à dire là-dessus, c'est que la
nature du mal n'existe point, et qu'il
n'arrive que par l'absence du bien ; tout
comme les ténèbres ne sont point par
elles-mêmes, et ne consistent que dans
la privation de la lumière. En effet,
si le mal avait une existence réelle, il
faudrait nécessairement que ce fût dans
les dieux, dans l'entendement, dans
l'âme, ou dans le corps. Ce n'est pas
dans les dieux, puisque toute divinité
est bonne. Dire de l'entendement, qu'il
est mauvais, c'est dire qu'il est sans
entendement. L'affirmer de l'âme, c'est
la mettre au-dessous du corps ; car tout
corps par soi-même n'a rien de mau-
vais. Dériver le mal de l'âme et du*

corps unis ensemble, c'est une absurdité, deux choses, dont chacune à part n'est point mauvaise, ne pouvant former le mal par leur union. Si l'on avance que les démons sont mauvais, on ne saurait le prouver. Car s'ils tiennent leurs facultés des dieux, elles ne sauraient être mauvaises; et s'ils les tiennent d'ailleurs, les dieux ne produisent donc pas tout. S'ils ne produisent pas tout, ou le voulant, ils ne le peuvent pas, ou le pouvant, ils ne le veulent pas. Ni l'un ni l'autre ne convient à la divinité. On voit donc par toutes ces réflexions, qu'il n'y a rien dans le monde, qui soit naturellement mauvais. Le mal ne paraît pas même exister toujours dans les actions des hommes, et celles qui passent pour mauvaises, ne le sont pas dans toute leur étendue. Si les hommes faisaient le mal pour le mal, alors la nature elle-même serait mauvaise. Mais celui qui commet adultère, regarde l'adultère comme un mal, et la volupté comme un bien: celui qui tue, regarde le meurtre comme un mal, et l'argent qui lui revient comme

un bien. Celui qui fait du tort à son ennemi, sait bien que faire du tort est un mal; mais il appelle bien, le plaisir de la vengeance. C'est-là le principe constant des égarements de l'âme, et l'idée du bien est toujours la cause qui produit le mal. Il en est, comme nous l'avons déjà dit, ainsi que de la lumière; quand elle n'existe point, les ténèbres surviennent, qui sont naturellement un néant. L'âme s'égare donc à la poursuite du bien; et elle se trompe dans son objet, parce que ce n'est pas la première essence. D'un autre côté, les dieux ont pris une infinité de précautions, pour préserver l'âme de ces erreurs, ou pour l'en guérir, lorsqu'elle en est attaquée. Les arts, les sciences, les vertus, les prières, les sacrifices, les cérémonies mystérieuses, les lois, les formes de gouvernement, les jugements et les peines, tout cela est destiné à empêcher les âmes de pécher. Enfin, au sortir du corps il y a des dieux qui leur procurent l'expiation, et des démons qui les nettoient de leurs péchés.

D'ou viennent les maux? Grande question, s'il en fut jamais, et qui n'a cessé d'exercer les philosophes et les théologiens de tous les siècles. Il n'y a qu'à consulter ce qu'ont écrit là-dessus Porphyre, Jamblique dans son livre des Mystères, l'empereur Julien, Théophraste, Simplicius sur Epictète, et parmi les auteurs Ecclésiastiques, Maximus, Origene, Methodius, Theodoret, Nemesius, S. Augustin, et en général tous ceux qui ont examiné la matière, *περὶ ἀρχῶν καὶ ὕλης*. On peut remarquer en passant, que le même ouvrage est attribué à Maxime et à Méthodius; mais si l'on veut s'en rapporter au témoignage d'Eusèbe et de S. Jérôme, il est de Maxime. Toutes ces discussions, de tant de mains différentes, ont plus souvent embrouillé la matière, qu'elles ne l'ont éclaircie; et les solutions différentes qu'on a proposées, ont presque toujours été la source de nouvelles difficultés. Il n'y a qu'à parcourir le dictionnaire de Bayle, pour voir comment ce célèbre Pyrrhonien a su tirer parti de toutes ces divisions, pour

tracer un vrai labyrinthe, d'où il espérait que personne ne pourrait se tirer. Cela a fait naître de nouveaux ouvrages sur cette question, parmi lesquels la *Théodicée* de M. de Leibnitz mérite incontestablement le premier rang. Je ne vois guères d'autres principes que les siens, par lesquels on puisse fermer raisonnablement la bouche aux manichéens, et à tous ceux qui combattent les perfections de dieu par des raisons prises de l'existence du mal. Il serait superflu que je m'engageasse ici dans aucun raisonnement sur le fonds de cette question; cela me mènerait trop loin, et je ne pourrais dire que ce qui a déjà été tant de fois dit et répété.

Il y a de la subtilité dans ce chapitre de Salluste, mais on n'y trouve pas la solidité qu'il fait paraître sur d'autres matières. On ne saurait affirmer que le mal soit une simple privation; c'est un état très-positif. En vain notre philosophe cherche où il n'est point, tandis que tout indique où il est, et quels en sont les effets. Je ne m'arrêterai donc point à le suivre dans ses subdivisions, qui ne prouvent rien

moins que ce qu'il veut leur faire prouver.

Il fait intervenir ici les démons, dont il était beaucoup parlé; or ils étaient généralement reconnus pour des êtres malins, ou mauvais. Les chaldéens les réputaient même naturellement tels, comme on le peut voir dans Plutarque *de Iside*, et dans Damascius. Ils leur donnaient pour chef Arimanius. Ils les regardaient comme des êtres opposés à la divinité; et c'est d'après leur doctrine que Jamblique dit; (1) Δαίμονας ποιρὰς ἀπὲρ Θεῶν ἰσχυρίωται, ἔξ δὲ καὶ καλύσιν ἀντιθέως. Empedocle semble avoir connu le dogme de leur chute et de leur punition, à en juger par ces vers, que Plutarque rapporte.

Ἄιθέριον μὲν γὰρ σφε μῆνος πόττοι δὲ διώκει,
 Πόττοι δὲ εἰς χθονὸς ἕδρας ἀπέπλυσε, γαῖα δ' ἰσαῦθις
 Ἥελίς ἀκάμαντος, ὃ δ' αἴερος ἔμβαλε δίτισ,
 Ἄλλος δ' ἐξ ἄλλης δέχεται συγένοι δὲ πάντες.

Il n'y a qu'à voir Porphyre, (2) Jamblique, (3) Eusèbe, (4) et Denys (5)

(1) Segm. III. c. 31.

(2) Apud Proclum. in Tim. L. I. p. 24. et 53.

(3) *De Ægypt. Theol.* seg. 3. c. 32. et seq. 4. c. 7.

(4) Præp. Ev. L. IV. c. 15. 22. 23.

(5) *Div. nom.* C. IV. Sect. 18. et 28.

l'aréopagite, dans les endroits cités, pour se former une notion de la démonologie, tant païenne que chrétienne.

Rassemblons à présent toute la doctrine de Salluste, sur l'origine du mal sous un même point de vue. Il n'y a point de mal à proprement parler, selon lui, dans le monde, parce que ce n'est jamais l'idée du mal qui détermine les hommes, et que, dans les actions atroces, c'est toujours l'apparence de quelque bien qui leur sert de motif. Mais d'où viennent leurs erreurs sur la nature du bien, erreurs qui ne sont autre chose que les vices? Elles viennent uniquement de privation, d'ignorance, de ténèbres, de ce que, l'idée lumineuse du souverain bien leur manquant, ils sont obligés de tâtonner parmi des biens faux et apparents. Il en est comme quand je suis au milieu d'une nuit obscure dans ma chambre. Il n'y a point de mal, à proprement parler, dans cette chambre, rien qui soit propre à me blesser, ni précipice, ni épée suspendue. Cependant, je me heurte contre le mur que je prends pour la porte, et je me casse la tête. N'est-ce pas à la

simple absence de la lumière qu'il faut rapporter ce mal ; et celui qui l'imputerait à l'arrangement des meubles , à l'architecture de la chambre , ne raisonnerait-il pas d'une manière extravagante ? Voilà l'image du monde ; tout y est bien , tout y a sa bonté propre. Mais l'homme , n'étant pas la première essence , c'est - à - dire , n'ayant pas , comme le premier être , la toute-science et l'infailibilité en partage , l'homme prend par méprise une chose pour une autre , et bouleversant l'usage des biens qui l'environnent , il les transforme en maux. Un verre ou deux d'une excellente liqueur étaient un baume pour lui ; il s'imagine qu'une ou deux bouteilles seront à plus forte raison très-salutaires , et il en est la victime. Où est le mal , sinon dans le défaut de lumière ? Le corps était bon , la liqueur était bonne , il en résulte néanmoins un très-mauvais effet , parce que l'homme n'a pas su régler l'usage de ce bien. On ne saurait disconvenir que ce ne soit-là un des principes les plus féconds des égarements des hommes , et que ces égarements ne viennent , que de ce que les

biens dont il s'occupe, ne sont pas le souverain bien. Ce bien par excellence distinctement connu, et devenu l'objet de l'attention et de la recherche des hommes, les délivre pour jamais de toute atteinte de mal et de péché; et il ne faut point chercher d'autre raison de l'impeccabilité et de la félicité des anges et des bienheureux. Mais les mortels placés ici-bas dans un éloignement du souverain bien, qui ne le leur laisse entrevoir que d'une manière très-confuse, et dans la proximité de divers biens finis, qui font continuellement sur eux des impressions sensibles et vives, c'est pour eux un état d'illusion et de danger, qui produit à toute heure quelque effet funeste.

L'idée de purifications pour les âmes, qui se trouve à la fin de ce chapitre, est de la plus haute antiquité, et elle faisait le dogme capital de la fameuse doctrine des initiations. Encore aujourd'hui bien des docteurs chrétiens ne conçoivent pas que l'âme, en sortant de ce corps, où elle a contracté diverses souillures, puisse être admise au séjour de la félicité, sans passer par quelque sorte d'expiation.

C H A P I T R E T R E I Z I È M E .

Comment l'on peut dire des choses éternelles, qu'elles sont produites?

Ceux qui sont susceptibles des directions de la philosophie, et dont les âmes ne sont pas incurables, pourront tirer un usage suffisant de ce que nous avons dit des dieux, du monde, et de la conduite des choses humaines. Il reste à dire comment ces choses ont été produites, et ne peuvent néanmoins être séparées les unes des autres, à cause de ce que nous avons dit ci-dessus, que les secondes, (le monde et ce qu'il contient,) ont été produites par les premières (par les dieux.) Tout ce qui est produit vient de la nature, de l'art, ou de quelque puissance. Dans les ouvrages de la nature ou de l'art, il faut nécessairement que la cause précède l'effet; et pour ce qui procède de quelque puissance, il coëxiste avec elle, puisqu'il en est inséparable. Telle est la lumière à l'égard
du

du soleil, la chaleur à l'égard du feu, la froideur à l'égard de la neige. Si le monde est l'ouvrage de l'art des dieux, ils ne lui ont donc pas donné l'être, mais ils l'ont fait simplement ce qu'il est : car tout art ne donne que la forme. D'où vient donc l'être au monde ? S'il l'a naturellement, comment ce qui agit par sa nature, donne-t-il quelque chose de son propre être à ce qu'il produit ? D'ailleurs les dieux étant incorporels, il faudrait que le monde fût aussi incorporel. Ou, si l'on veut que les dieux soient corporels, d'où procède la force des choses incorporelles ? Et quand même nous accorderions ce principe, (que les dieux sont corporels,) il s'ensuivrait nécessairement delà, que la destruction du monde emporterait celle de son auteur, à la nature duquel il appartiendrait. Puisque le monde n'est donc l'effet ni de l'art, ni de la nature des dieux, il reste qu'il soit l'ouvrage de leur puissance. Or, tout ce qui est produit par une puissance, coëxiste au principe dans lequel elle réside. Suivant cela, ce qui est une fois

produit de cette manière , ne saurait périr , à moins qu'on ne prive de sa puissance le principe d'où il procède. Ainsi ceux qui disent que le monde périra , nient l'existence des dieux , ou en l'affirmant , supposent des dieux sans puissance. Dès-là donc qu'il y a un être qui produit toutes choses par sa puissance , il faut que toutes choses lui aient toujours coëxisté. Et comme c'est la souveraine puissance , elle a produit non-seulement des hommes et des animaux , mais même des dieux et des démons. La distance immense qu'il y a entre le dieu souverain et notre nature , demande qu'il y ait entre lui et nous une infinité d'autres puissances. Car il y a toujours plusieurs choses moyennes entre celles qui sont séparées ; et cela à proportion de l'intervalle.

IL y a ici une suite de raisonnemens poussés fort loin , et qui ne manquent pas de force. Voici les principes sur lesquels Salluste se fonde. Le monde n'est pas la divinité , l'être nécessaire ; il faut

donc qu'il soit une production de cet être. Mais quelle idée peut-on se faire de la manière dont il a été produit? Il n'est pas surprenant que l'idée de la création, telle que nous la concevons, ne soit point au rang des moyens que notre philosophe indique. Cette idée a été parfaitement inconnue dans toute l'antiquité, non-seulement païenne, mais même juive et chrétienne, comme M. de Beausobre me paraît l'avoir démontré, dans son excellente histoire du Manichéisme. (1) Cela étant ainsi, il reste trois voies possibles de se représenter l'origine du monde, la nature, l'art, ou la puissance. La nature, c'est-à-dire, que le monde appartint à l'essence même des dieux, et qu'il en fût partie. Mais Salluste rejette cette idée par deux raisons. Premièrement, parce qu'on ne peut pas concevoir, comment une cause, un agent, donne quelque chose de son propre être à l'effet

(1) Cela n'autorise nullement des philosophes qui ont puisé de nouvelles lumières dans la révélation, à combattre le dogme de la création. Ils ne peuvent plus se considérer comme usant des droits de *simples Métaphysiciens*.

qu'il produit; et ensuite, parce que dans la supposition d'un monde qui appartînt à la nature même des dieux, il faudrait, ou que le monde fût incorporel, si les dieux sont tels, ou que les dieux fussent corporels, puisque le monde l'est. A quoi il ajoute une instance prise d'une idée indiquée dans le chapitre II de ce traité; c'est que des dieux corporels ne suffisent pas pour rendre raison d'un monde, dans lequel on trouve des forces incorporelles. Enfin, si le monde appartenait à la nature des dieux, sa destruction entraînerait celle de la divinité, qui en est l'auteur; et alors le caractère d'être nécessaire ne conviendrait plus à dieu. Dira-t-on que le monde est l'ouvrage de l'art des dieux? Mais en ce cas, ils ne lui auront donné que la forme, et la matière sera indépendante d'eux, comme le bois et la pierre le sont par rapport à leur existence, des ouvriers qui les travaillent. Reste donc, suivant Salluste, pour unique solution de l'origine du monde, de le regarder comme un effet de la puissance des dieux, mais comme un effet inséparable de son principe, et qui ne peut périr que

par l'extinction de la puissance dont il procède. C'est donc proprement la coëternité du monde à dieu, qui est enseignée ici; et il faut avouer que c'est la seule notion satisfaisante pour ceux que le flambeau de la révélation n'a pas conduits au dogme d'une puissance créatrice. Ceux qui reconnaissent la création sont obligés d'avouer, qu'on ne peut se former aucune idée distincte de l'acte qui l'opère; et s'ils veulent être sincères, ils conviendront qu'on ne saurait se démêler avec succès des questions sur l'époque du monde, et sur l'espèce de mutabilité que cet événement suppose en dieu. Un monde, qui est l'effet éternel de la puissance de son auteur, semble parer à toutes ces difficultés. Mais en évitant Charybde, on tombe en Scylla. Car l'éternité est inséparable de tous les autres attributs de l'être infini et nécessaire; au lieu que le monde porte des caractères évidents de contingence, qui répugnent à ces attributs. En admettant la création, on ne peut pas tout expliquer, mais on n'est obligé d'admettre aucune contradiction, au lieu qu'en la rejetant, on se jète dans des

contradictions palpables. C'est ce que nos philosophes modernes ont mis dans le plus grand jour.

On ne peut guères proposer plus distinctement la notion de l'échelle des êtres, que Salluste le fait à la fin de ce chapitre ; notion que les découvertes confirment de plus en plus. Il n'y a point de lacune dans la nature, point d'intervalle qui ne soit exactement rempli, rien n'y va par saut. Ainsi, comme nous concevons encore un abyme infini entre l'homme et la divinité, nous pouvons y placer ce que Salluste appelle les dieux et les démons, c'est-à-dire, les intelligences supérieures, que l'écriture elle-même nous représente distinguées en différents ordres. C'est une conséquence immédiate de la puissance souveraine, qui doit avoir déployé son exercice dans la production de toutes les choses possibles qui pouvaient coexister, et de l'assemblage desquelles résultait le monde le plus digne de son auteur. On voit donc qu'il n'y a presque point de vérité importante, dont Salluste ne fournisse, pour ainsi dire, le germe et le principe.

CHAPITRE QUATORZIÈME.

Comment les dieux étant immuables, peuvent s'irriter et s'appaiser ?

Ceux qui regardent l'immutabilité des dieux comme une idée saine et conforme à la vérité, sont en doute sur la manière dont les dieux peuvent prendre plaisir aux gens de bien, et avoir de l'aversion pour les méchants. En effet ils s'irritent contre les pécheurs, et s'appaisent par les hommages. Il faut pourtant dire, que la divinité ne se réjouit point; car ce qui est susceptible de joie, l'est aussi de tristesse; qu'elle ne s'irrite point, car la colère est une passion; enfin qu'on ne l'appaise point par des dons, car autrement elle céderait aux traits de la volupté. Il n'est pas permis non plus de croire, que les choses humaines puissent influencer en bien ou en mal sur l'état des dieux. Ils sont éternellement bons et bienfaisants; ils ne nuisent jamais, et tiennent toujours une conduite uniforme.

Pour nous, lorsque nous sommes bons, cette ressemblance nous unit en quelque sorte aux dieux, et lorsque nous sommes mauvais, cette dissemblance nous en sépare. En vivant suivant la vertu, nous sommes attachés à la divinité; en nous plongeant dans le vice, nous nous rendons les dieux ennemis, non parce qu'ils s'irritent, mais parce que nos péchés les empêchent de nous illuminer, et nous livrent aux démons vengeurs. Si les prières et les sacrifices nous procurent la rémission de nos péchés, en fléchissant les dieux et les changeant à notre égard, c'est au fonds parce que nos actions et notre retour à la divinité, en nous guérissant de notre malice, nous rendent de nouveau participants de la bonté des dieux. Les dieux ne s'éloignent donc des méchants, et n'ont de l'aversion pour eux, que de la même manière que le soleil s'éclipse pour ceux qui sont privés de la vue.

JE ne crois pas qu'on ait jamais rien proposé de plus sensé, ni de plus fort sur cette

matière. Toutes les religions représentent la divinité, comme é tant tantôt irritée, tantôt propice, et comme se passionnant en quelque sorte au sujet des actions humaines. Nos saintes lettres elles-mêmes employent perpétuellement des expressions, qui réveillent ces idées, et dont nos théologiens se débarrassent par la distinction entre ἀνθρωπόπαθας et θεοτρέπως. La saine raison dicte en effet que la divinité est impassible, et à l'abri de toutes les impressions qui procèdent des choses finies et créées. » La divinité, dit Salluste, ne se réjouit point, car autrement il faudrait qu'elle pût s'attrister; elle ne s'appaise point par les dons, car elle serait comme vaincue par l'attrait de la volupté. » Qu'arrive-t-il donc, lorsque les hommes rentrent en quelque sorte en grâce auprès du souverain être? Rien autre chose, sinon qu'ils rentrent dans l'ordre, et se retrouvent à portée de jouir des grâces, dont les désordres et les vices les avaient privés. La divinité est toujours la même, sage et bienfaisante. Ses bienfaits réglés par sa sagesse, sont le partage de ceux qui tiennent

une conduite propre à en jouir. Tant qu'ils persévèrent dans cette conduite, ils sont favorisés des dieux, comme celui qui se tient au soleil, reçoit la lumière et la chaleur de ses rayons. Lorsqu'ils s'en écartent, les dieux ne retirent point leurs grâces, mais ce sont les pécheurs qui se mettent hors de la sphère des grâces; comme celui qui se met sous un arbre touffu, cesse de recevoir l'action du soleil, quoique cet astre demeure également vif et lumineux. La divinité voit ces allées et venues des hommes, si je puis m'exprimer ainsi; elle les voit sans aucune émotion, et n'a besoin d'aucune sorte de démarches, pour récompenser les bons et punir les méchants. Les uns et les autres trouvent dans leur situation même les principes de leur bonheur et de leur malheur, à mesure qu'ils s'approchent, ou qu'ils s'éloignent, du souverain bien. Et qu'est-ce encore que cette approche et cet éloignement, termes métaphoriques qu'il faut ramener à une signification distincte? Salluste nous la fournira. Lorsque nous sommes gens de bien, cette ressemblance nous unit en quelque

sorte aux dieux ; et lorsque nous sommes mauvais , cette dissemblance nous en sépare. Il semble qu'il ne puisse trouver des expressions assez fortes pour représenter cette union ; car il ajoute encore , qu'en vivant dans la vertu , nous sommes attachés , nous tenons à la divinité. La dévotion la plus raisonnable , mais en même temps la plus sublime , fournit-elle quelque chose de plus épuré et de plus élevé ? Nos péchés , continue-t-il , (car je ne saurais me lasser de le suivre ,) nos péchés empêchent les dieux de nous illuminer , et nous livrent aux démons vengeurs. Tout cela s'effectue par une suite naturelle de l'arrangement des choses , sans aucun acte de sévérité et de vengeance de la part des dieux. Enfin nos prières , et nos sacrifices , n'ont d'autre efficace que celle qui procède de notre retour réel et sincère à la divinité , c'est-à-dire , à la vertu. Magnifique idée ! rayon admirable de lumière dans le sein des ténèbres du Paganisme ! Nous supposons des dieux fléchis par nos hommages ; mais il faut écarter tout ce que cette idée a de grossier et de confus , comme si la

divinité était flattée de voir les hommes rampants, humiliés, de flairer l'ordeur des sacrifices, et de s'abreuver de torrents de sang. Si toutes ces actions n'expriment pas le renoncement à notre malice, si elles ne sont pas accompagnées de notre guérison intérieure et spirituelle, nous demeurons toujours dans le même éloignement de la divinité. Le moment où nous commençons à être rendus de nouveau participants de ses faveurs, c'est celui où nous rentrons dans l'ordre; et les progrès que nous faisons dans cette route, décident de la bienveillance céleste à notre égard. C'est ainsi que les agitations et l'inconstance sont le partage des mortels; tandis que dieu demeure le même *hier, aujourd'hui et éternellement.*

CHAPITRE QUINZIÈME.

Pourquoi nous honorons les dieux, qui n'ont besoin de rien ?

Ce que nous venons de dire , sert encore à résoudre la question des sacrifices , et des autres parties du culte qu'on rend aux dieux. La divinité n'a besoin de rien ; ainsi le culte que nous lui rendons , ne peut se rapporter qu'à notre propre utilité. La providence des dieux est universellement répandue , mais il faut une certaine habitude pour nous la faire appercevoir. Or toute habitude consiste dans l'imitation et dans la ressemblance. C'est pour cet effet que les temples nous représentent le ciel , les autels la terre , les statues la vie , (et voilà pourquoi elles sont des ressemblances d'animaux ,) les prières l'intelligence. Les caractères expriment les puissances supérieures et ineffables , les herbes et les pierres la matière , et les victimes qu'on immole le principe

de vie destitué de raison qui se trouve en nous. Aucune de ces choses n'améliore l'état des dieux; car par quel endroit pourrait-il s'améliorer? mais ce sont des moyens par lesquels nous nous unissons à eux.

LES dieux n'ayant besoin de rien, pourquoi leur rendre un culte et des hommages? C'est la question sur laquelle roule ce chapitre. Notre auteur, sans user d'aucun détour, va d'abord au fait, et allègue une raison décisive, digne de sa pénétration ordinaire. C'est que le culte des dieux se rapporte à notre propre utilité. Notion véritablement directrice, qui aurait préservé les hommes de tant d'extravagances et d'abominations, dont leurs cultes ont été accompagnés, s'ils l'avaient eue constamment devant les yeux. C'est la pierre de touche, qui peut faire discerner les vrais actes de religion des faux. Toute cérémonie qui ne peut contribuer en rien à nous améliorer, qui ne nous rappelle aucune vérité, qui ne nous fortifie dans la pratique d'aucun devoir, toute

cérémonie de cette nature , n'est qu'un jeu, une décoration puérile ; invention des hommes qui voudraient fort que la divinité se payât d'observances extérieures. Ils n'ont qu'à venir à l'école de Saluste pour se détromper ; il leur apprendra que tout culte ne peut-être institué que pour notre propre utilité. Voyons à présent comment il le prouve. Privé du flambeau de la révélation , il ne saurait produire d'autres dogmes capitaux pour objets de la créance et du culte des hommes , que l'existence et la providence des dieux. Ce dernier surtout est la base de toute la religion naturelle ; car admettre des dieux sans providence , comme le faisaient les épicuriens , c'est un pur athéisme ; de pareils dieux , qui ne s'intéressent point à nous , ne pouvant exciter en nous aucun sentiment de religion. Il est donc bien essentiel de convaincre les hommes de la providence , et de les engager à y faire l'attention convenable , pour rendre aux dieux le tribut de reconnaissance que méritent leurs faveurs , et pour en implorer de nouvelles. Mais comme il faudrait beaucoup de temps

et de peine , pour faire tirer aux hommes les conséquences qui naissent de la considération du monde et des choses qui s'y passent , il a fallu trouver le moyen de les mener à ces idées par une espèce d'analogie , de convenance. Or cette analogie se trouve dans un culte , dont les différentes parties expriment les relations des hommes avec la divinité , et rendent sensibles les principales grâces que le ciel répand sur la terre. Il y aurait bien de l'érudition à débiter sur le passage , dans lequel Salluste indique ces rapports , en disant » que les » temples représentent le ciel , les autels la » terre , les statues la vie , les prières l'intelligence , les caractères les puissances » supérieures et ineffables , les herbes et » les pierres la matière , et les victimes le » principe de vie destitué de raison , qui » se trouve en nous. » Suivant ces idées , tout le culte païen n'aura été qu'une allégorie perpétuelle , comme le culte des juifs était un assemblage de types , et de figures de l'œconomie évangélique. Je crois en effet que c'est là la véritable origine de tous les cultes répandus dans le monde.

Chaque nation , suivant son génie particulier , a imaginé diverses représentations , qu'elle a jugées propres à exprimer les attributs et les opérations de la divinité. Des circonstances particulières, des évènements remarquables , ont aussi procuré l'institution de divers rites. Tout cela a formé des cérémonies extrêmement composées ; et le souvenir de leur véritable origine s'étant perdu dans la suite des générations , on a vu naître l'idolâtrie grossière, qui, se bornant aux objets matériels , leur attribuait les propriétés mêmes de la divinité. Les prêtres d'Egypte conservèrent le dépôt de la vérité, et ce fut chez eux que les philosophes allèrent puiser leurs connaissances les plus épurées. Mais à cela près , le vulgaire demeura dans l'ignorance et dans la superstition ; il s'y enfonça même de plus en plus. Les cérémonies s'écartèrent totalement du but de leur institution ; et au lieu d'améliorer les hommes , et d'être un principe de liaison entr'eux et la divinité, elles servirent à les plonger dans les dissolutions les plus honteuses. Il y aurait peut-être bien des

communions chrétiennes, où l'on aurait besoin de ramener les cérémonies à ce principe de l'utilité qu'elles ont par rapport à nous, afin de proscrire et d'abolir toutes celles qui ne font, ni honneur à dieu, ni profit aux hommes.

CHAPITRE SEIZIÈME.

Des sacrifices, et des autres parties du culte. Que les dieux n'en retirent aucun avantage, et quel est celui qui en revient aux hommes ?

Il me paraît convenable d'ajouter ici deux mots sur les sacrifices. - Puisque nous tenons tout des dieux, il est juste d'offrir à nos bienfaiteurs, au moins les prémices de leurs dons. Nous donnons celles de nos richesses, par les offrandes que nous consacrons dans les temples; celles des corps, par les ornements; celles de la vie, par les victimes. Les prières, sans l'immolation des victimes, ne sont que des paroles; mais ces paroles deviennent, pour ainsi

dire, animées, quand on y joint les sacrifices. En effet, c'est la parole, (ou la raison) qui donne la force à la vie; et c'est la vie qui réciproquement anime la parole. De plus, le bonheur de chaque chose consiste dans sa perfection propre; et cette perfection n'est autre chose pour chaque individu, que l'union à sa cause. C'est pourquoi, le but de toutes nos prières est d'obtenir notre union avec les dieux. Or, comme la vie appartient premièrement et en propre aux dieux, et que celle des hommes n'est que comme une vie d'emprunt; celui qui veut s'unir au premier principe de la vie, a besoin d'une espèce de médiation. Car il en faut toujours pour les choses qui sont fort éloignées les unes des autres; et cette médiation doit avoir quelque ressemblance avec les choses qu'elle est destinée à unir. Il fallait donc que la vie servît de médiation à la vie; et c'est dans cette vue que tous les hommes religieux, tant ceux d'à présent, que ceux qui ont vécu autrefois, immolent,

et ont immolé, des animaux en sacrifice. Ils ne l'ont pas fait au hasard, mais en offrant à chaque divinité les animaux qui lui conviennent, et en y joignant plusieurs autres cérémonies. En voilà assez sur cette matière.

ON a déjà beaucoup écrit sur l'origine des sacrifices ; et la question est encore litigieuse. Cependant ceux qui les font d'institution divine, me paraissent s'embarasser dans des difficultés considérables. Il est plus apparent, que dieu a laissé aux premiers hommes la liberté de lui témoigner leur reconnaissance, et leur dépendance, par les voies qu'ils jugeraient les plus convenables, et que chacun a choisi d'abord pour offrandes les choses qui étaient, pour ainsi dire, de son crû. C'est à quoi mène la diversité des sacrifices de Caïn et d'Abel. Après cela, l'idée du péché, pour lequel la divinité offensée demandait une expiation, et quelque chose qui servît d'équivalent à la personne même du pécheur digne de mort ; cette idée, dis-je, a conduit aux sacrifices proprement dits, savoir,

à ceux qui se font avec effusion de sang ; et les hommes poussèrent la conséquence de ce principe , jusqu'à l'immolation des victimes humaines. Dieu trouvant ces idées établies dans le monde , se contenta de rectifier ce qu'elles avaient de moralement mauvais , et permit aux juifs de le servir par un culte , dont les sacrifices faisaient en quelque sorte la partie essentielle. Mais il prenait soin de les avertir de temps en temps , que ce culte n'avait rien par lui-même , qui fût propre à les rendre agréables à la divinité ; que le sang des boucs et des taureaux était incapable de purifier les souillures de l'âme ; et que tous leurs dons ne parvenaient point jusqu'à l'être-suprême , qui d'ailleurs était suffisant à soi-même , et n'avait besoin de rien.

Le passage que Salluste commence en disant , que *les prières sans l'immolation des victimes ne sont que des paroles* , mérite d'être développé tout entier ; ne fût-ce que pour son admirable conclusion , qui semble une espèce d'allusion , destinée à exprimer le dogme fondamental du christianisme , la nécessité du sacrifice de la

rédemption. Salluste dit donc d'abord , que de simples prières sans sacrifices , sont destituées d'efficace ; que ce ne sont que des paroles qui se perdent en l'air ; mais que les sacrifices les rendent des discours animés , de sorte néanmoins qu'il y a une efficace réciproque , l'action de tuer un animal n'ayant rien de son côté qui la rende recommandable , si la prière dont elle est accompagnée n'en fait une véritable immolation , un sacrifice. Voilà le premier raisonnement , sur lequel il fonde la nécessité des sacrifices. Le second est d'une toute autre importance. Le bonheur de chaque chose , dit-il , consiste dans sa propre perfection. Sentence bien remarquable ! Axiome fondamental de toute la morale ! Mais cette perfection ne peut se trouver que dans l'union de l'être avec sa cause , de l'être produit et fini avec l'être premier et infini. Nouvelle assertion qui fait voir , que malgré le nombre prodigieux d'opinions sur le souverain bien , il y avait des philosophes qui en avaient atteint tout d'un coup la véritable notion. C'est donc pour arriver à ce bonheur ,

que nous supplions les dieux d'avancer et d'accomplir notre union avec eux. Or quel est l'avantage de cette union ? Il consiste principalement dans la vie. A proprement parler, la vie appartient, et convient à la divinité seule. Celle des hommes ne mérite pas ce nom ; ce n'est qu'une vie passagère et d'emprunt. En cherchant donc à s'unir aux dieux, l'homme cherche à unir, à associer sa vie à la leur, afin qu'elle devienne heureuse et éternelle. Mais, pour former cette association, il faut un moyen, une espèce de médiation, comme il en faut en général pour toutes les choses qui sont séparées par un trop grand intervalle. Ce moyen, (c'est toujours Salluste qui raisonne,) doit avoir quelque ressemblance avec les choses dont il est destiné à procurer l'union. D'où il infère cette belle conclusion, si frappante par l'heureuse application qu'on en peut faire à la médiation évangélique, au grand moyen de salut que dieu nous a donné dans le sacrifice de son fils ΖΩΗΣ ΜΕΣΟΤΗΤΑ ΖΩΗΝ ΕΧΡΗΝ ΕΙΝΑΙ. IL FALLAIT QUE LA VIE SERVIT DE MEDIATION A LA VIE. Enfin

la dernière remarque de Salluste, c'est que le choix des victimes ne s'est pas fait au hasard, mais qu'on a eu soin d'approprier à chaque divinité l'immolation des animaux qui lui convenaient. Il serait bien difficile à présent de justifier ces convenances ; mais cela prouve toujours que le culte du paganisme, tout absurde qu'il paraît, quand on le considère en gros, avait pourtant des principes, et qu'il était fondé sur certaines raisons. Autant qu'on peut décharger l'humanité des choses qui sont trop déshonorantes pour elle, on doit s'empressez à le faire.

CHAPITRE DIX-SEPTIÈME.

Que le monde est incorruptible de sa nature.

Nous avons vu que les dieux ne détruiront jamais le monde ; prouvons à présent qu'il est incorruptible de sa nature. Tout ce qui périt , est détruit de soi-même , ou par un autre. Si donc le monde périssait de soi-même , il faudrait que le feu se consumât de soi-même , que l'eau se desséchât d'elle-même ; ou , si cela procédait d'une cause externe , cette cause serait corporelle , ou incorporelle. Il est impossible que la destruction du monde procède d'une cause incorporelle ; car les êtres de cette nature sont au contraire le principe de la conservation des corps , comme on peut le voir dans la nature et dans l'âme. Or rien ne saurait être détruit par un principe , qui est naturellement conservateur. Si c'est le corps qui détruit le monde , il faut que ce soit les

corps qui existent , ou d'autres. Si ce sont les corps qui existent , ou ceux qui ont un mouvement circulaire détruiront ceux qui se meuvent en ligne droite , ou ce sera le contraire. Mais les corps qui se meuvent circulairement, n'ont pas une nature propre à opérer la destruction des autres ; et nous ne voyons pas aussi qu'aucun principe destructif en procède. Ceux qui se meuvent directement , ne peuvent atteindre les autres ; au moins la chose n'a-t-elle pas été praticable jusqu'à présent. On ne saurait dire non plus , que les choses qui ont un mouvement direct , se détruisent les unes les autres ; car on sait que la corruption d'une chose est toujours la génération d'une autre ; ce qui n'est proprement qu'une transformation. S'il reste encore d'autres corps , qui puissent être le principe de la destruction du monde , personne n'est en état de dire , d'où ils viennent , et où ils existent maintenant. De plus , toute destruction a pour objet la forme , ou la matière. La forme donne la figure ;

la matière constitue le corps même. Quand les formes se détruisent, et que la matière subsiste, il en résulte d'autres productions. Mais la matière elle-même souffre destruction; comment, depuis tant de siècles, en reste-t-il encore? Dira-t-on, qu'à la place de celle qui périt, il en revient d'autre? mais il faudra qu'elle vienne, ou des choses qui existent, ou de celles qui n'existent point. Au premier cas, comme les choses qui existent, demeurent toujours, il s'ensuit que la matière a toujours été. Et si les choses qui existent sont périssables, non-seulement ce monde, mais l'univers entier, doit aussi être périssable. Faire venir la matière des choses qui n'existent point, c'est une supposition impossible. Car si elle avait lieu, et qu'il fût possible que la matière vînt des choses qui n'existent point, on serait en droit de dire que la matière durera, tant que les choses qui n'existent point, existeront. Or les choses qui ne sont point, ne sauraient périr. Si l'on prend le parti de dire,

que la matière existe, mais sans forme, on demandera, pourquoi cet attribut qui convient à tout le monde, ne se remarque pas dans ses parties. Et d'ailleurs, cette idée n'emporte pas la destruction des corps, mais seulement celle de leur beauté. De plus, tout ce qui est détruit l'est, ou on se résolvant dans les principes, dont il a été formé, ou en se perdant dans le néant. Ce qui retourne à ses principes, peut servir à de nouvelles productions; sans cela à quoi aurait-il été destiné dès le commencement? S'il y a des choses qui rentrent dans le néant, qui empêche que les dieux ne se trouvent dans le cas? Si l'on dit que c'est leur puissance, il ne convient pas à la puissance d'être uniquement occupée à sa propre conservation. Il est donc également impossible, qu'une chose procède du néant, et qu'elle rentre dans le néant. Un autre argument sur ce sujet, c'est que si le monde périt, il faut nécessairement que ce soit suivant le cours de la nature, ou contre ce cours. Mais il n'y a pas dans le monde un principe

contre nature, qui soit antérieur à la nature. Cependant, si le monde était détruit contre nature, il faudrait supposer une autre nature, cause de la destruction du monde; ce qui n'est point du tout plausible. A l'égard des choses périssables suivant le cours de la nature, il n'y en a point que nous ne puissions détruire nous-mêmes; mais personne n'a jamais été en état de porter atteinte à la circulation des grands corps de l'univers, ou à la nature des éléments. Enfin, tout ce qui est périssable, éprouve les effets du temps, et s'en vieillit; au-lieu que le monde subsiste depuis tant de siècles toujours dans le même état. Après avoir fourni ces solides démonstrations à ceux qui en ont besoin, nous prions le monde de vouloir nous être propice.

CE long chapitre, dans lequel notre philosophe entreprend de démontrer que *le monde est incorruptible de sa nature*, renferme divers raisonnements, qui marquent tous du génie et de la pénération dans leur

auteur. Il passe en revue toutes les cause internes et externes , auxquelles on pourrait attribuer la destruction du monde; et il conclut à l'égard de chacune d'elles , qu'on ne saurait lui attribuer un semblable effet. Détachons seulement quelques idées remarquables dans ce tissu d'arguments. Salluste dit , que le monde ne saurait être détruit par une cause incorporelle , parce que les êtres de cette nature sont des principes de conservation , et non de destruction ; ce qu'il justifie par l'exemple de l'âme. Il veut dire , que si le monde est animé , ce principe qui l'anime ne saurait le détruire , parce qu'il en est comme de l'âme à l'égard du corps. Tant qu'elle y réside , elle écarte sa destruction , laquelle n'arrive qu'après la séparation des deux substances. Mais cela ne prouve pas , qu'il ne puisse y avoir hors du monde un être incorporel , dont la volonté soit la raison suffisante de la destruction et de l'anéantissement du monde. Il distingue ensuite entre les corps qui ont un mouvement circulaire , et ceux qui ont un mouvement direct. Les premiers sont les

grands corps célestes, les astres qui, se mouvant dans leur orbite, ne s'approchent pas de la terre d'une manière à pouvoir l'endommager et la détruire. Ainsi Salluste n'avait aucune idée des frayeurs, que la rencontre et le choc d'une comète cause aux astronomes modernes. Les autres corps, ceux auxquels il attribue un mouvement direct, sont les divers êtres qui forment, et qui habitent notre globe, au sujet desquels l'expérience prouve qu'aucun ne saurait parvenir aux sphères des globes célestes, ni par conséquent y causer des désordres et des ravages. Tout paraît donc en sûreté à notre philosophe, par cette situation respective des corps mûs circulairement, et de ceux dont le mouvement est direct. Il va plus loin, et remarque que ces derniers, quoiqu'ils paraissent se détruire les uns les autres, ne le font pourtant pas en effet, à cause de ce fameux Axiome; *la corruption de l'un est la génération de l'autre*. Il n'y a proprement qu'une transformation, une suite perpétuelle de modifications, qui laisse subsister le fonds et l'étoffe des choses en leur

entier. D'ailleurs, et c'est un nouvel argument, s'il périssait quelque chose de substantiel, ces pertes, réitérées depuis tant de siècles, devraient n'avoir rien laissé. Dira-t-on qu'elles se réparent; mais comment? En supposant qu'il procède de nouvelles choses de celles qui demeurent. Mais cette voie donne-t-elle une multiplication réelle, et n'est-ce pas plutôt une simple subdivision, qui ne remplace point les vuides causés par la destruction réelle? Fera-t-on venir les êtres qui naissent de ceux qui n'existent point? Mais la supposition est impossible, le néant ne pouvant être cause de rien. On peut voir par tous ces raisonnements, que Salluste avait de très-saines idées sur les divers changements qui arrivent dans la nature, et qu'il n'y voyait que des métamorphoses, qui en changeant l'apparence des objets, laissent toujours subsister le fonds et la réalité. La conclusion de ce chapitre est remarquable. L'auteur s'y recommande à la protection du monde, il espère que les efforts qu'il a faits, pour donner de solides démonstrations de l'éternité et de

l'incorruptibilité de ce grand tout, le rendront propice à son égard. Voilà bien des objets qu'il proposait à sa dévotion; car nous l'avons vu dès la fin du chapitre IV. invoquer les dieux, et les âmes de ceux qui ont écrit les fables, dont la mythologie est composée.

CHÂPITRE DIX-HUITIÈME.

D'où vient l'Athéisme; et que la divinité ne saurait en être blessée.

L'Athéisme, qui se manifeste en divers lieux de l'univers, et qui se manifestera encore souvent dans la suite, n'est pas digne de porter le trouble dans les personnes sensées. Les dieux mêmes ne sont point attaqués par-là, soit par la même raison que nos hommages ne leur apportent aucun profit, comme nous l'avons vu ci-dessus, soit, parce que l'âme étant d'une nature moyenne, il est impossible qu'elle ne tombe jamais dans l'erreur. De plus, le monde entier ne saurait avoir une part égale à la

providence des dieux ; il y a des choses qui en sont l'objet de toute éternité ; il y en a qui ne le sont que dans le temps. Celles-là tiennent le premier rang ; celles-ci n'ont que le second, dans la participation à la providence. C'est ainsi que la tête réunit tous les sens, au lieu que le corps entier n'en a qu'un en partage. C'est à quoi, ce me semble, ont fait attention les instituteurs des fêtes solennelles ; en établissant des temps où les cérémonies sont interrompues, et les temples fermés. Ils ont même été jusqu'à en ôter les ornements, pour sanctifier la faiblesse de notre nature. Au reste, l'athéisme même est vraisemblablement une espèce de punition. Il convient que ceux qui, après avoir connu les dieux, les auront méprisés, soient entièrement privés dans l'autre vie de leur connaissance. Il est juste aussi, que ceux qui ont rendu à leurs rois l'honneur qui n'est dû qu'aux dieux, soient punis, pour ainsi dire, par la perte des dieux.

QU'IL y a de belles idées dans ce court chapitre! On y voit les causes de l'Athéisme, et sa juste punition. Cette malheureuse disposition de l'esprit et du cœur n'a rien qui doive surprendre et ébranler les personnes qui ont des principes, les gens de bon-sens. Les dieux permettent cet égarement, comme ils permettent tous les autres, parce qu'ils n'en sont point blessés réellement, et que tout le venin de l'impiété n'a aucune force contre eux. Comme l'âme est d'une nature bornée, et par conséquent sujète à l'erreur, ce que Salluste appelle une nature moyenne, en tant qu'elle n'est, ni déterminée par le pur mécanisme comme les corps, ni jouissant des prérogatives de ces intelligences supérieures, qui découvrent la vérité, sans risque de se tromper; telle étant, dis-je, la nature de notre âme, il en résulte que l'erreur, de l'Athéisme, toute monstrueuse qu'elle est, peut se trouver dans les hommes, tout comme on y voit tant de genres de folie inconcevables. Et il ne convient pas à la divinité de prévenir ces inconvénients, en

forçant les hommes à éviter ces erreurs. On se sert tous les jours des mêmes raisonnements, pour justifier l'entrée du péché dans le monde, et les maux tant physiques que moraux qui y régnerent. Il y a même plus ici; l'abus de la liberté est un mal métaphysique, c'est-à-dire, une suite des limitations essentielles de nos âmes, et par conséquent, il n'était pas même au pouvoir de la divinité d'y apporter aucun changement. Les essences sont inaltérables, et dès-là que l'être suprême veut les faire passer de la possibilité à l'existence, elles ne sauraient être effectuées que telles qu'elles sont. Un homme incapable d'erreur et de pécher, ne serait plus un homme; ce serait un être d'une classe supérieure.

Ce que Salluste dit que *le monde entier ne saurait avoir part à la providence des dieux*, a d'abord une apparence d'obscurité; voici le sens par lequel nous tâchons de la lever. Il dépend de ce qui a été dit plus haut, que les dieux ne nous récompensent, et ne nous punissent point, par des arrangements particuliers, mais que
le

le bonheur et le malheur des hommes procède en général de la manière dont la vertu les approchant de la divinité, les met, pour ainsi dire, dans la région de ses salutaires influences, et le vice les en éloignant, les prive de la communication des faveurs célestes. En partant donc de ce principe, Salluste dit, que l'univers et ses différentes parties ne reçoivent pas dans un degré égal les effets de la providence, mais qu'il y a des choses privilégiées; comme dans le corps humain, la tête a le privilège de réunir tous les sens, tandis que les autres parties du corps n'en ont qu'un en partage. Il y a donc des hommes, dont les lumières et les vertus font des objets distingués de la providence, qui proportionne ses grâces à celles dont ils jouissent déjà naturellement; et l'on trouve ici quelque chose de semblable à cette déclaration de l'évangile; *à celui qui a, il sera donné.* D'autres hommes au contraire, se trouvant malheureusement plongés dans l'ignorance et dans le vice, s'y enfoncent de plus en plus, et y trouvent leur juste punition, en ce que

cet état les éloigne de la divinité, source unique de tous les vrais biens. Il ne faut donc point s'imaginer, que les dieux se plaisent à aggraver cet état, qu'ils envoient efficace d'erreur, qu'ils lancent des foudres sur les coupables; tout cela est indigne d'eux, et de leur souveraine tranquillité: mais l'ordre une fois établi par leur sagesse, produit de lui-même les effets nécessaires pour rendre la vertu heureuse et le vice puni. Cette idée est certainement plus satisfaisante, que toutes celles qui font faire à dieu des plans arbitraires, dans lesquels les hommes se trouvent engagés par quelque raison de bon-plaisir, et par l'effet d'un choix indépendant de ce qu'ils sont naturellement. Pour éclaircir sa pensée, Salluste allègue, comme un exemple et comme une preuve, les cérémonies religieuses, instituées, comme nous l'avons vu plus haut, pour exprimer notre union avec les dieux et avec le monde, de laquelle dépendent notre perfection et notre bonheur. Ces cérémonies exprimant donc les diverses relations des hommes avec la divinité, leurs instituteurs

ont visiblement dépeint le malheur de ceux que l'impiété et les vices éloignent des dieux, en marquant non-seulement leur calendrier de jours de fête, solennels et heureux, mais en établissant aussi des jours malheureux, *Dies nefastos*, des jours où les sacrifices étaient interrompus, les lieux saints fermés, et même dépouillés de leurs ornements, pour désigner cette disgrâce entière des dieux, cet éloignement complet d'eux, dans lequel les hommes peuvent avoir le malheur de tomber. C'est par ces moyens qu'ils travaillaient à fortifier la faiblesse de la nature humaine, et à lui inspirer le goût de la sainteté, en lui représentant d'une manière également forte et sensible, les suites déplorables de nos égarements. On voit par ces idées, comment l'Athéisme porte avec soi sa propre punition, qui augmente dans la même proportion que lui, de sorte que notre malheur éternel consistera dans les progrès non interrompus de cette fatale disposition, à laquelle les dieux nous abandonnent dans l'autre vie. Châtiment bien digne de ceux qui, ayant dans cette vie

tant de secours pour s'élever à la connaissance et à l'amour de leur souverain auteur, refusent volontairement de s'en servir ! Surquoi Salluste fait une réflexion bien frappante, c'est qu'il est bien juste en particulier, que ceux qui ont transporté ici-bas les hommages divins aux rois et aux puissances temporelles, trouvent leur punition dans une autre vie, et que cette punition consiste précisément à n'avoir aucun accès auprès de la divinité, à être déchûs de toutes ses faveurs ; τῶν Θεῶν ἄκτιστον, expression forte, s'il en fut jamais.

CHAPITRE DIX-NEUVIÈME.

Pourquoi les pécheurs ne sont pas punis d'abord.

Si ces crimes, et tous les autres, ne sont pas d'abord suivis de leur châtement, nous ne devons pas nous en étonner. Car ce ne sont pas seulement les démons, qui punissent les âmes; mais, c'est l'âme qui se livre elle-même à la punition; et puisqu'elle doit durer éternellement, il n'était pas nécessaire qu'elle éprouvât, dans un court espace de temps, tous les états qu'elle doit subir. Il fallait d'ailleurs donner occasion à la vertu humaine de se montrer. Car, si les pécheurs étaient punis sur le champ, les hommes ne seraient justes que par crainte, et n'auraient aucune vertu. Mais la peine les attend au sortir de ce corps. Les âmes demeurent, les unes errantes, les autres reléguées dans des lieux chauds, ou froids, de la terre; il y en a qui sont tourmentées par les démons. Elles

conservent toutes ce principe privé de raison, avec lequel elles ont péché; et voilà pourquoi il subsiste des espèces d'ombres, qu'on apperçoit autour des sépulcres, et sur-tout autour de ceux des personnes qui ont mal vécu.

NOTRE philosophe demeure ferme dans ses principes, et ils lui fournissent la solution la plus heureuse d'une question souvent réitérée; pourquoi la punition des méchants est-elle différée? Elle ne l'est pas d'un seul instant, ils y vont tout droit et à grands pas; mais ils ne sauraient en atteindre la consommation, qu'en atteignant eux-mêmes au comble de leurs vices, ces deux choses étant inséparables. Or, la durée des hommes devant être éternelle, il n'est pas surprenant que tous ces états qui précèdent, et qui amènent le dernier degré du vice et du malheur, ne s'accumulent pas dans un espace aussi court que celui de la vie. Ce n'en est ici-bas que l'introduction, et une espèce d'apprentissage. Les vicieux commencent, pour ainsi dire, à se mettre en chemin

pour s'éloigner de la divinité, et de tous les biens qui ne se trouvent qu'en elle; ils fournissent une partie de cette malheureuse carrière dès ici-bas, et cette partie détermine la mesure de leur malheur actuel: mais ce n'est, à proprement parler, qu'après cette vie, qu'ils s'enfonceront dans cette éternité de crimes et de malheurs, qui fera voir d'une manière incontestable, que le vice ne saurait demeurer impuni. A cette raison prise de son propre système, Salluste en joint une autre, qu'on allègue communément et dans tous les systèmes. C'est que, si chaque péché était suivi d'une punition frappante, les hommes ne pourraient plus donner de preuves de leur attachement sincère à la vertu. Ils ne seraient justes que par crainte. Au lieu que les inconvénients du vice n'étant pas bien décidés par rapport à la vie présente, et certaines apparences de prospérité l'accompagnant souvent, ceux qui démêlent la réalité sous ces apparences, donnent par-là une sorte de mérite à leurs actions. L'auteur suit, en finissant ce chapitre, les idées reçues

dans sa Mythologie, sur le sort des âmes après la mort. Cependant son opinion a ceci de plus philosophique que celle du vulgaire, qu'il ne bâtit pas des Champs Elysées, ni un tartare, mais qu'il croit, que la terre elle-même demeure le séjour de ces âmes séparées de leurs corps, dont les unes, dit-il, sont errantes, les autres vont se rendre *dans certains lieux de la terre, chauds ou froids*, quelques-unes sont tourmentées par les démons. Il paraît que toutes ces situations ne regardent que les âmes malheureuses; car il traite à part, dans le dernier chapitre, de la félicité des gens de bien. Enfin, il prétend rendre raison d'un phénomène, qui n'est l'effet que d'une imagination superstitieuse, c'est celui des revenants, des âmes qu'on aperçoit vagabondes auprès des sépulcres; ce qui, selon lui, arrive principalement aux âmes des méchants. Elles sont visibles, et se montrent sous l'apparence d'ombres, parce que l'âme immatérielle conserve un véhicule, et demeure unie au principe privé de raison, qui lui était joint pendant la vie. Il est certain, en mettant à part les

ombres et les spectres, pures chimères, il est, d's-je, certain qu'on a de la peine à concevoir que l'âme puisse conserver l'exercice de ses facultés, si elle est entièrement desorganisée, et qu'il y a lieu de croire que, dès leur origine, les âmes sont chacune douées de leur corpuscule, aussi petit qu'on jugera à propos de le supposer; qu'elles ne le perdent jamais; qu'il est le principe de tous leurs changements d'état, et qu'il sera en particulier celui de la résurrection.

C H A P I T R E V I N G T I È M E .

De la métempsychose ; et comment les âmes peuvent passer dans des corps d'animaux ?

Les métempsychofes, ou transmigrations d'âmes, quand elles se font par le passage d'une âme, d'un corps humain dans un autre, rendent cette âme, l'âme propre du corps où elle entre. Mais, quand les âmes passent dans des corps d'animaux, (elles n'y entrent pas, à proprement parler,) elles ne font que les suivre extérieurement, comme nous suivent les démons, auxquels nous sommes tombés en partage. Car, jamais une âme raisonnable ne saurait devenir celle d'un être privé de raison. La métempsychose se prouve par ces défauts qu'on apporte au monde ; les uns naissent aveugles, d'autres paralytiques, d'autres même avec quelques désordres dans l'esprit. Elle se prouve, parce que les âmes étant destinées par leur nature à gouverner des

corps , il ne serait pas naturel qu'après avoir exercé une seule fois cette fonction , elles demeurâssent oisives pendant toute l'éternité. De plus , si les âmes ne retournaient pas dans les corps , il faudrait qu'il y en eût une infinité , ou que dieu en fît toujours de nouvelles. Mais il n'y a rien d'infini dans le monde , car le fini ne saurait contenir l'infini. Il n'est pas probable non plus , que de nouvelles âmes soient produites ; car tout ce , où il se fait quelque production nouvelle , était nécessairement imparfait. Or le monde , procédant d'un principe parfait , doit aussi être parfait.

L'OPINION de l'éternité des âmes conduit assez naturellement à celle de la métempsychose. En effet, l'âme paraissant n'avoir d'autre destination que celle d'*informer* des corps , les philosophes n'ont pas cru pouvoir lui donner d'occupation plus convenable , pendant cet espace de temps infini , qui avait précédé le siècle où ils vivaient. Pythagore passe pour être le premier , qui introduisit cette opinion chez les Grecs ; et

l'on sait qu'il se servait d'un artifice assez grossier pour l'établir, en feignant qu'il se souvenait d'avoir été dans d'autres corps. Ovide l'introduit au XV. des *Métam.* qui explique ainsi son sentiment ;

*Morte carent animâ , semperque priore relicta
Sede , novis domibus vivunt habitant que recepta.
Ipse ego , (nam memini ,) Trojani tempore belli ,
Panthoïdes Euphorbus eram , cui pectore quondam
Sedit in adverso gravis hasta minoris Atrida ;
Cognovi clypeum lava gestamina nostra
Nuper Abanteis Templo Junonis in Argis.*

Platon adopta la métempsychose , et un grand nombre de philosophes furent, comme parle Lactance , (1) héritiers de la folie de Pythagore. Il y en eut même qui crurent , que nous étions malheureux dans cette vie , parce que nous avons péché dans une autre. *Empedocle* et *Anticles* l'enseignèrent. Il paraît par l'histoire de l'aveugle né , que ce dogme n'était pas inconnu aux juifs. *Herodote* croit , que les *Egyptiens* sont les premiers peuples , chez qui cette opinion s'est introduite. *Porphyre* témoigne , (2) que chez les

(1) *Epitom.* C. XXXVI.

(2) *De abstinent.* L. IV. Sect. 16.

Perses il y avait trois sectes de philosophes , qui admettaient la métempsychose. César rapporte que les Gaulois la croyaient : ce qui a donné lieu à ces quatre beaux vers de Lucain ;

*Felices errore suo , quos ille timorum
Maximus haud arget lethi metus : inde ruendū
Inferorum mens prona vivis , anima quo capaces
Mortis , et ignavum reditura parcere vita.*

On sera peut-être bien-aise de trouver ici ce que Platon enseigne dans son *Timée*, dans son dernier livre *de la République*, et dans son *Phédre*, sur l'ordre des transmigrations de la métempsychose. » Premièrement , si c'est une âme qui ait eu » beaucoup de perfections en dieu , et qui » ait découvert plusieurs vérités dans cette » espèce de vision béatifique , elle entre » dans le corps d'un philosophe , ou d'un » sage. Secondement , elle anime le corps » d'un roi ou d'un grand prince. Troisièmement , elle passe dans le corps d'un » magistrat , ou elle devient le chef d'une » puissante famille. Quatrièmement , elle » anime le corps d'un médecin. Cinquièmement , elle entre dans le corps

» d'un homme, dont l'emploi est de pour-
» voir au culte des dieux. Sixièmement,
» elle passe dans le corps d'un poète.
» Septièmement, dans celui d'un artisan,
» ou d'un laboureur. Huitièmement, dans
» le corps d'un sophiste, et enfin dans
» celui d'un tyran. » Ces idées, toutes
chimériques qu'elles sont, ont pris telle-
ment racine dans l'Orient, qu'on les trouve
encore chez un grand nombre de peuples,
comme ceux d'*Arracan*, du *Pégu*, de
Siam, de *Camboya*, du *Tunquin*, de la
Cochinchine, du *Japon*, de *Java*, de
Ceylan, etc. La même opinion est fort
commune chez les Chinois. Ils écrivent
dans leur Histoire, que *Xe-Kia*, phi-
losophe indien, qui naquit environ mille
ans avant N. S. en a été le premier auteur.
Elle se répandit dans la Chine l'an *LXV*
de notre ère, et les chefs de cette secte
sont encore présentement établis à la Mon-
tagne de *Tientai*, dans la province de
Che-kiang. Ce philosophe *Xe-Kia*, selon
la tradition des Chinois, est né huit mille
fois; et la dernière, il naquit sous la
forme d'un éléphant blanc. C'est lui qui

fut appelé *Foé* après son apothéose. Enfin , les diverses relations que nous avons de l'*Amérique* , nous assurent (1) qu'on y trouve des vestiges de la métempsychose. Les négres des *Barbades* croient qu'après leur mort ils s'en retourneront dans leur pays , et qu'ils y rajeuniront ; de sorte qu'ayant cette opinion dans l'esprit , il leur est ordinaire de s'aller pendre , lorsqu'ils appréhendent quelque malheur.

A cette doctrine reçue , Salluste joint une opinion assez particulière. Les âmes qui passent d'un corps humain dans un autre , s'y domicilient véritablement ; elles devièment l'âme de leur nouveau corps. Mais il n'en est pas de même à l'égard des corps des animaux ; il ne s'y fait point de vraie métempsychose. Les âmes y sont simplement attachées , de manière qu'elles les suivent extérieurement , et cela , ajoute Salluste , comme nous suivent les démons , auxquels nous sommes tombés en partage. C'est donc une espèce de punition et de pénitence , par laquelle une âme est obligée

(1) *Jean de Laët. pag. 262. Voy. de Hennepin. pag. 411.*

d'accompagner et de suivre le corps d'un animal, et de se dégrader en quelque sorte par cette fonction, de la même manière que les démons, intelligences d'un ordre supérieur à nos âmes, sont réduits à la nécessité de nous escorter. Nous devenons en un mot les génies des bêtes, comme les démons sont les nôtres. Il n'y a pas loin de là à l'hypothèse du père *Bougeant*, dans ses *Amusements philosophiques sur le langage des bêtes*.

Faisons l'énumération des arguments allégués ici en faveur de la Métempsychose.

1°. On apporte au monde certains défauts du corps ou de l'esprit, qui annoncent la préexistence des âmes; et c'est le dogme juif dont nous avons déjà fait mention.

2°. On ne saurait concevoir que, dans l'espace immense de leur durée, les âmes, après avoir fait une seule fois la fonction d'âmes, c'est-à-dire, après avoir animé un seul corps, demeurent oisives pendant toute l'éternité.

3°. Quelle multitude immense d'âmes ne faudrait-il pas! et quelle dépense inutile de germes animés, qui périssent avant que d'avoir atteint leur

développement ! 4°. Il n'est pas naturel de supposer que dieu crée tous les jours de nouvelles âmes ; et la raison que Salluste en allègue est bien remarquable , et bien digne de son génie véritablement philosophique. C'est *que le monde est un ouvrage parfait , parce qu'il procède d'un principe parfait* , et qu'ainsi il n'est pas possible d'y concevoir des additions , des réparations , des améliorations. Nos plus grands génies modernes ont-ils poussé leurs vues au-delà ?

CHAPITRE VINGT-UNIÈME.

Que les gens de bien sont heureux dès cette vie, et qu'ils le seront après la mort.

Les âmes qui auront vécu suivant la vertu, heureuses à tous égards, le seront sur-tout par leur séparation d'avec le principe privé de raison, et par leur purification de tout corps, après laquelle elles seront unies aux dieux, et partageront avec eux le gouvernement du monde. Et quand aucune de ces choses ne leur arriverait, la vertu seule, le plaisir et la gloire qui l'accompagnent, la vie exempte de chagrins et de servitude qu'elle procure, suffit pour rendre heureux ceux qui, ayant fait choix d'un genre de vie, conforme à la vertu, ont été capables de persévérer dans leur choix.

LA fin couronne véritablement l'œuvre. Les âmes des gens de bien arriveront par degrés à l'entier dépouillement de toute

matérialité , à la purification exacte de tout corps , après quoi leur bonheur consistera dans une union avec les dieux , qui ira jusqu'à partager le gouvernement de l'univers avec eux. C'est ainsi que l'écriture nous parle d'être assis sur des trônes , et de devenir rois dans le ciel. Mais comme la certitude de la révélation manquait à Salluste , il tire parti de son doute , pour faire briller une nouvelle idée plus épurée encore ; c'est que , quand tout cela n'existerait que dans notre imagination , quand aucunes de nos espérances ne devraient être réalisées , la vertu seule suffit pour rendre heureux ceux qui en suivent les lois.

Tels sont les principes de l'auteur que j'avais entrepris de commenter ; et si Erasme a été tenté de s'écrier : *Sancte Socrates , ora pro nobis* , Salluste ne me paraîtrait guère moins digne d'une pareille invocation ; car j'ai peine à croire que de si belles idées , et de si grands sentiments , n'aient point influé sur sa conduite.



T A B L E
D E S C H A P I T R E S
C O N T E N U S
D A N S C E V O L U M E.

CHAP. I. Du caractère de l'auditeur ; et de notions communes.	<i>pag.</i> 1
CHAP. II. Que dieu est immuable , inéréé , éternel , incorporel , et qu'il n'existe point dans le lieu.	15
CHAP. III. Des fables ; qu'elles sont divines , et pourquoi ?	16
CHAP. IV. Qu'il y a cinq espèces de fables ; et des exemples de chaque espèce.	27
CHAP. V. De la première cause.	52
CHAP. VI. Des dieux qui sont au-dessus du monde , et de ceux qui sont dans le monde.	63
CHAP. VII. De la nature du monde , et de son éternité.	67

- CHAP. VIII. De l'entendement et de l'âme. Que l'âme est immortelle. *pag.* 71
- CHAP. IX. De la providence, du destin et de la fortune. 79
- CHAP. X. De la vertu et du vice. 97
- CHAP. XI. Du bon et du mauvais gouvernement. 107
- CHAP. XII. D'où viennent les maux; et que la nature du mal n'existe point. 111
- CHAP. XIII. Comment l'on peut dire des choses éternelles, qu'elles sont produites? 120
- CHAP. XIV. Comment les dieux étant immuables, peuvent s'irriter et s'apaiser. 127
- CHAP. XV. Pourquoi nous honorons les dieux, qui n'ont besoin de rien? 133
- CHAP. XVI. Des sacrifices, et des autres parties du culte. Que les dieux n'en retirent aucun avantage; et quel est celui qui revient aux hommes? 138
- CHAP. XVII. Que le monde est incorruptible de sa nature. 145

T A B L E.

iiij

- CHAP. XVIII.** D'où vient l'athéisme ?
et que la divinité ne saurait en être
blessée. *pag.* 153
- CHAP. XIX.** Pourquoi les pécheurs ne
sont pas punis d'abord ? 161
- CHAP. XX.** De la Métempsychose ; et
comment les âmes peuvent passer dans
des corps d'animaux. 166
- CHAP. XXI.** Que les gens de bien sont
heureux dès cette vie, et qu'ils le seront
après la mort. 175



