

par a Reinach.

à M. Edmond Bottier
en reconnaissance

4772
F. SARTIAUX

hommage

F. Sartiaux

L'origine et l'évolution de la métaphysique
et les religions de salut.

Les origines de la philosophie grecque et les
religions de salut.

(Extraits des Actes du Congrès international
d'histoire des religions
tenu à PARIS en Octobre 1923)

1925

Bibliothèque Maison de l'Orient



151010

M. F. SARTIAUX (Paris).

L'ORIGINE ET L'ÉVOLUTION DE LA MÉTAPHYSIQUE
ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

L'histoire des religions a abordé avec succès et renouvelé les recherches sur les origines du droit, de la famille, de la propriété, de la société. Elle s'est encore peu exercée à rechercher la genèse de certains grands problèmes, qui ont été formulés par les philosophes et qui n'appartiennent pas au domaine de l'expérience et de la science. Ces problèmes n'ont jamais été résolus ; ils ne comportent pas de solution, non en raison de l'infirmité de notre esprit, mais parce que ce sont des problèmes qui ne sont pas véritables, posés en des termes qui ne correspondent à aucune donnée réelle. Inaccessibles à toute vérification, ils se perpétuent sous des formes multiples et sans cesse renaissantes. La philosophie y est comme enfermée et s'y débat vainement depuis trois mille ans. D'où viennent-ils, pourquoi persistent-ils avec cette obstination ?

Ils ont leur source dans des spéculations beaucoup plus anciennes, que la tradition a imposées avec l'énorme poids de conservation, qui est le propre des religions.

Toutes les spéculations religieuses n'ont pas abouti à de tels problèmes. Andrew Lang et Van Gennep ont montré que des hypothèses du type scientifique ont été proposées, à quelque degré, par des demi-civilisés ; des pratiques et des croyances religieuses ou magiques ont contribué au développement des connaissances.

C'est qu'il existe deux grands types de formes religieuses. Toutes les religions sont un ensemble de croyances et de pratiques par lesquelles les hommes se sont mis en rapports avec

un monde invisible, fictif, qu'ils ont construit pour doubler le monde réel. Mais les unes, les religions naturalistes, ont imaginé le monde invisible en fonction du monde réel. Elles l'ont représenté sous les nombreux aspects de l'expérience sensible et lui ont demandé des moyens, que les hommes ne trouvaient pas dans les pratiques réelles, pour agir sur les choses et améliorer leur sort ici-bas.

Il n'en est pas ainsi d'une autre sorte de religions : les religions de salut, qui ont arraché l'homme au monde réel et l'ont jeté dans la poursuite obstinée d'une réalité prééminente et souveraine, d'une connaissance et d'une certitude suprêmes au delà de la réalité, de la connaissance et de la certitude ordinaires. Elles n'ont pas pour objet essentiel d'agir sur le monde visible, ni de le connaître. Leurs mythes et leurs rites ne réfléchissent plus la diversité et la mobilité des choses, ne concernent qu'accessoirement la vie présente ; ils sont coordonnés à un besoin fondamental et prédominant ; échapper à la vie réelle, se dégager de ses souillures, se racheter, pour se réfugier dans un repos suprême, hors de toute atteinte de ce monde corruptible et périssable.

C'est l'action profonde de ces religions qui a précipité la pensée dans les spéculations insolubles, dont le thème est identique au leur : le monde sensible est un ordre de phénomènes plus ou moins illusoire ou inférieurs, subordonné, dont la connaissance n'est pas véritable ; il n'y a de connaissance vraie que d'un ordre immuable, impérissable, soustrait à tout changement : Tao de Lao-Tseu, Atman, Brahman, Purusha des Hindous, Être des Éléates, Idées pures de Platon, Être de l'Être d'Aristote, Infini, Parfait, Absolu de la métaphysique chrétienne, Être en Soi, substance de Spinoza, principes absolus de la raison, principes de raison suffisante et des causes finales de Descartes ou de Leibniz, Choses en soi, Noumènes de Kant, etc... Le chemin qui conduit à cette réalité suprême n'est pas l'exercice ordinaire de l'intelligence, il est analogue à cet entraînement que mettent en œuvre les rites et les procédés mystiques des religions de salut pour élever l'âme au-dessus de la connaissance sensible, l'en délivrer et lui ouvrir l'accès, dans un monde transcendant, à une intellection et une certitude parfaites et définitives.

Ce renversement du sens réel ne s'explique ni par l'expérience, ni par le raisonnement. Il a sa source dans un autre besoin que celui de connaître.

Il soulève deux ordres de problèmes : des problèmes d'histoire et des problèmes de psychologie religieuses. Comment les spéculations du type que je viens de définir, auxquelles je réserve la dénomination de métaphysiques, procèdent-elles historiquement des religions de salut ? Pour quelles raisons et par quel mécanisme certains esprits en arrivent-ils à remplacer ces religions, qui leur garantissent le salut auquel ils aspirent, par des spéculations, qui ne servent ni à mieux connaître les choses, ni à satisfaire les véritables croyants ? Ce sont les deux ordres de questions que je veux brièvement examiner dans leurs grandes lignes.

GENÈSE HISTORIQUE DES MÉTAPHYSIQUES

Les principaux groupes de métaphysiques se sont formés sous l'influence des religions de salut, dont elles traduisent, sous des formes diverses, les tendances essentielles : les métaphysiques hindoues dérivent des plus anciennes Upanishads, contemporaines de la transformation de la vieille religion naturaliste du Véda et des Brahmanas en religion mystique de la délivrance ; le taoïsme est né d'un mouvement mystique encore mal connu ; les premières métaphysiques grecques se sont développées sous l'influence des religions de mystères et des religions orientales, qui se sont répandues au VI^e siècle dans les milieux helléniques ; la métaphysique judéo-alexandrine a été l'adaptation de la métaphysique grecque au grand mouvement de renaissance et d'expansion des mystères ; la métaphysique médiévale est le prolongement de la théologie sous ses diverses formes ; la métaphysique moderne a effectué beaucoup moins qu'on ne l'a dit une coupure avec les métaphysiques antérieures et en constitue une adaptation nouvelle.

La littérature hindoue est une source privilégiée de renseignements pour l'étude de la formation de la métaphysique primitive. Les premières métaphysiques grecques nous sont parvenues en effet sous une forme très fragmentaire et à un stade déjà avancé ; les spéculations sacerdotales, qui ont dû en précéder le développement, ont à peu près complètement disparu ;

c'est pourquoi les historiens de la philosophie les considèrent trop souvent comme une production spontanée. Nous possédons bien la plus grande partie de la littérature théologique dont procède la philosophie médiévale, mais cette théologie est elle-même l'aboutissement de tout un mouvement religieux et métaphysique antérieur et ne constitue pas un phénomène primitif.

La métaphysique des premières Upanishads fait partie d'une littérature liturgique et sacrée, abondante, très ancienne, qui a tous les caractères de la mentalité qu'on rencontre chez les demi-civilisés. Il n'est pas à craindre qu'elle dérive de métaphysiques antérieures.

Il n'existe nulle part des témoignages aussi complets de la formation d'une métaphysique comme exégèse d'une littérature sacerdotale. Nous avons la fortune de posséder dans les Védas et les Brahmanas la plus riche des expressions de la mentalité primitive et en même temps d'y trouver les germes de tendances et d'idées, qui se développent en métaphysique dans les Upanishads.

La grande transformation des Upanishads par rapport aux Brahmanas est que la méditation y est considérée comme un substitut du sacrifice réel, plus efficace que le sacrifice même pour atteindre le souverain bien.

Elle repose sur cette idée constamment exprimée que la pensée est plus efficace que l'acte et que la parole dans l'accomplissement du sacrifice. Pour que l'acte s'accomplisse, il n'est pas nécessaire de l'exécuter, le pouvoir magique de la parole n'est même pas indispensable : celui de la pensée suffit.

La pensée efficace est d'abord la connaissance exacte des rites, puis la pensée dirigée sur l'objet du rituel. On voit enfin, dans les Upanishads, apparaître et grandir un autre objet : une réalité ineffable, substitut de celle qui assure l'efficacité des rites, en même temps que l'esprit se détache complètement, non seulement de toute existence profane, mais même des actes rituels.

La puissance magique, qui, selon les Brahmanas, soutient et entretient le monde, est transportée dans l'homme, consacré par les rites ou la méditation. Les Upanishads décrivent cette puissance comme une réalité toujours identique à elle-même, unique et totale, essentiellement une, objet d'une certitude absolue et ineffable, qu'elles entourent de vénération : l'Un-Tout, qui

prend les noms mi-personnifiés, mi-abstraites de *Brahman* et d'*Atman*.

Le Brahman est étymologiquement et originellement la formule magique, la parole rituelle, la prière, le pouvoir et le savoir sacrés ; c'est la puissance du sacrifice, puissance cosmique, engendrée par la coopération des formules, des chants et des rites. Le Brahman, pouvoir du magicien, est devenu une réalité une et universelle.

L'*Atman* est primitivement le souffle, l'essence de l'individu (le Soi). Cette notion paraît d'origine expérimentale. Mais ce qui n'est pas suggéré par l'observation, c'est de l'élever à la hauteur du Brahman, principe suprême de l'univers, opération d'origine rituelle, qui procède de l'identification des parties des victimes aux parties de l'univers dans les sacrifices.

Cette fameuse identification de l'*atman* et du *brahman* est d'abord l'effet des rites, puis les rites sont remplacés par le savoir sacré et enfin la notion de savoir, se détachant du rituel dans l'ascétisme et la vie solitaire, le résultat est obtenu par l'*Upanishad*, par la méditation. La transposition est particulièrement intéressante, car elle fait saisir sur le vif ce que les métaphysiciens primitifs entendaient par savoir et pourquoi ce savoir est difficile à comprendre pour un cerveau profane ; c'est qu'en réalité il est inutile de s'évertuer à comprendre, car *il n'y a rien à comprendre*. La pensée métaphysique, à son origine et dans son principe, *est l'opération magique qui engendre une puissance sacrée dans l'esprit et l'identifie mystiquement à cette puissance, que sont censés recouvrir les phénomènes sensibles*.

La philosophie grecque est trop souvent traitée comme un ensemble de concepts tout faits, que le génie hellénique aurait produits spontanément. Elle contient incontestablement des notions et des hypothèses qui procèdent directement de l'observation ; mais on y rencontre nombre de notions et de spéculations, qui sont le prolongement d'une tout autre tradition. L'histoire des idées grecques, pour être comprise, ne doit pas être abordée directement par une discussion de concepts. Car les plus essentiels de ces concepts ont une longue préhistoire. Ils semblent s'être formés dans des conditions analogues à celles qui ont présidé à la naissance de la métaphysique hindoue,

dans des milieux où des traditions sacerdotales et ascétiques similaires s'étaient développées. Avant d'en aborder l'histoire, il faut faire le départ entre les idées à base d'observation et d'expérience et celles qui dérivent des religions de salut.

La première philosophie ionienne, celle de l'école de Milet, quels qu'aient été ses emprunts aux spéculations cosmogoniques, a pour base des données sensibles et pour moteur la curiosité. Elle reste en dehors des préoccupations, qui incitent les théologiens à s'échapper hors du cercle du devenir et à perdre leur pensée dans la contemplation d'une réalité immuable et absolue. L'eau, l'*apeiron*, l'air de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène sont des réalités concrètes, qui ressemblent aux entités d'origine expérimentale que construit la science. Le système des couronnes enflammées et des tubes circulaires d'Anaximandre, la séparation mécanique des choses à partir d'un état confus et leur différenciation par condensation et dilatation chez Anaximène, le dépôt de la terre par les eaux et les observations sur les fossiles, l'expérience de la clepsydre qui révèle le poids de l'air, sont des hypothèses ou des constatations plus ou moins naïves, mais expérimentales.

Il en est autrement des concepts et des spéculations essentielles des premiers pythagoriciens, d'Héraclite, de Xénophane et de Parménide. Ils ne doivent à peu près rien à l'expérience et c'est faute d'opérer le départ entre les idées à base d'observation et les idées mystiques que les historiens de la philosophie ont commis l'erreur de les considérer comme des êtres de raison.

C'est des premiers pythagoriciens que date l'opposition radicale, mystique, entre le monde sublunaire et le monde céleste. Lorsque Philolaos fait tourner la terre autour du feu central, ce n'est pas une anticipation scientifique de l'héliocentrisme, c'est, nous dit Aristote, « parce qu'au corps le plus noble doit correspondre la plus noble place » et l'anti-terre n'a été inventée qu'en raison de la perfection du nombre dix.

La célèbre proposition : les choses sont des nombres, n'est pas non plus d'origine expérimentale. Elle se rattache à tout un stock de spéculations, qu'on rencontre en Chine, dans l'Inde, en Chaldée, en Perse et dans l'orphisme, sur le caractère sacré des nombres, spéculations qui dérivent peut-être elles-mêmes,

comme paraissent le montrer des textes hindous et iraniens, de l'identification des mètres des hymnes avec les parties de l'univers rituel. Les autres conceptions fondamentales des premiers pythagoriciens sur la transmigration, sur le cercle des naissances, sur la nature céleste des âmes et leur chute dans les corps où elles sont enfermées en punition de leurs fautes, sur la respiration du monde, les systèmes de tabous, la purification par la musique, les trois vies, l'identification de la connaissance avec une contemplation de l'essence des choses, procèdent des mystères et des spéculations qu'ils ont engendrées. Le pythagorisme est une réforme de l'orphisme ou d'une religion de salut apparentée, dont Pythagore a puisé en Asie-Mineure les premiers éléments, qu'il a développée dans son passage en Crète et qu'il a achevée et répandue dans l'Italie méridionale, parce qu'il y a trouvé des cultes similaires¹.

Les sources de la pensée d'Héraclite sont plus complexes et plus difficiles à préciser. Au carrefour de toutes les routes de l'Orient qui convergent à Éphèse, il vivait dans le syncrétisme des cultes de mystères phrygiens, lydiens, médiques, dionysiaques et éleusiniens. Son flux des choses n'est plus la réalité physique et expérimentale des Ioniens ; son feu n'est plus lié à des phénomènes concrets ; c'est une essence universelle déifiée, qui a les caractères du feu sacré dans le sacrifice mazdéen, véhicule magico-religieux, qui circule dans l'univers, doué de la toute puissance du sacrifice et auquel les prêtres consacrent des offrandes et adressent des prières. Son *logos* semble apparenté à des entités hindoues et mazdéennes : Mathra-Spenta, Vahu-Mano des mages, Vâc, Manas, Brahman des Hindous.

Héraclite était en rapport avec le Grand Roi. Il atteste lui-même qu'il a connu les mages, qui pratiquaient leurs sacrifices dans l'Artémision, où il s'était réfugié².

1. Un certain nombre d'indices ont été mis en évidence : rites d'inhumation, cultes de Rhéa et de Déméter, superstitions de certains nombres, du vêtement de lin, interdiction de la fève, qui rattachent les croyances de l'Italie méridionale et de la Sicile, au VI^e siècle, au grand mouvement des religions de mystères asiatiques. Voir A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, Paris, de Boccard, 1917.

2. Ils y ont exercé des influences qu'a récemment rassemblées Ch. Picard : nom persan du grand-prêtre du temple, le Mégabye, identifications

Sa pensée plonge au delà des mystères helléniques et lydophrygiens. Elle a transmis à l'antiquité grecque l'écho de spéculations plus lointaines, qui viennent de la Perse, de la Chaldée et peut-être de l'Inde.

Les fragments de Xénophane et le poème de Parménide présentent des analogies, des identités extraordinaires avec les conceptions hindoues des Upanishads. Ils ont derrière eux une longue préhistoire de spéculations antérieures. Les philosophes attribuent à la rigueur d'une argumentation logique la négation que Parménide fait de tout changement : il l'aurait déduite du concept même de l'Un-tout. L'Un-tout est hindou et le mouvement de la pensée de Parménide, dans ses soi-disant déductions, est identique à celui des Upanishads. Les descriptions, que donnent Xénophane et Parménide de cette réalité suprême, se retrouvent également chez les théologiens de l'Inde. On peut reconstituer les textes grecs avec des extraits des Upanishads.

Les discussions sur l'être et le non-être, qui inaugurent le poème de Parménide, abondent dans les Védas, les Brahmanas et les Upanishads ; ce sont des spéculations rituelles greffées sur les vieux mythes de l'origine du monde. Après avoir soutenu successivement que c'est l'être, puis le non-être, puis ni l'être ni le non-être qui sont à l'origine des choses, la Briadaranyaka Up. conclut, comme Parménide, que l'être n'est pas sorti du non-être et que l'Un-Tout, immobile et nécessaire, est le principe unique des choses.

La contradiction que les anciens attribuaient à Xénophane sur cet Être, qui n'est ni fini ni infini, ni en mouvement ni en repos, qui est à la fois sphérique et limité ou illimité et infini, trouve son équivalent dans les définitions par les Upanishads du principe suprême, qui est tout et qui n'est rien, *qui n'est ni ceci, ni cela*, expressions célèbres, dont on retrouve l'écho mille ans plus tard, dans le dieu *polyonyme et anonyme* de Denys l'Aréopagite.

Le dieu de Xénophane n'était pas nouveau au VI^e siècle : il y avait longtemps qu'Ahura-Mazda, le souverain, l'omniscient,

d'Apollon-Hélios à Mithra et d'Artémis à Anahita, représentations de sacrifiants ou de fidèles en costume persan, etc... Voir Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, Paris, de Boccard, 1922.

était le plus grand, le plus puissant, l'unique parmi les dieux. Xénophane ne l'a pas inventé, il l'a trouvé à Claros, dans la mantique apollinienne, ou à Éphèse dans les confréries rassemblées autour du sanctuaire.

La vie parménidienne n'est qu'une forme de la vie pythagoricienne et orphique. Le chemin que la déesse montre à Parménide est le réemploi d'une image orphique. Le fond d'idées qu'il exprime est celui des mystères et les mystères rejoignent, par le mazdéisme et le zervanisme, des conceptions plus lointaines.

Au ^ve siècle, les courants scientifiques et religieux se mélangent dans la pensée d'Anaxagore et d'Empédocle, des atomistes et des rhéteurs. Ils sont plus difficiles à départir. Platon rassemble et synthétise toutes ces influences et, dans la deuxième partie de sa carrière, après un contact prolongé avec les pythagoriciens de Sicile et les parménidiens de Mégare, il donne, dans sa théorie des idées et de la connaissance, l'expression abstraite la plus achevée de l'esprit des mystères. Sa conception des idées pures est celle des prototypes célestes de la prière, de la parole, du sacrifice, des prêtres, etc... dans les Védas, les Brahmanas, les Upanishads et les Gathas de l'Avesta. Ses sources probables les plus proches sont les nombres pythagoriciens et peut-être les Amshaspands mazdéens, qui, dans la forme où les présente l'Avesta, sont postérieurs à l'époque de Platon, mais dérivent de représentations beaucoup plus anciennes, indo-iraniennes. Le mythe d'Er, qui remplit les dernières pages de la *République*, est d'origine iranienne. On a suffisamment montré, depuis Rohde, ce que sa pensée doit au pythagorisme et aux mystères. L'analogie la plus frappante me paraît être le mouvement même de son système qui, par étapes successives, ressemblant aux épreuves des mystes dans leurs détours à tâtons dans l'obscurité, s'élève à la clarté du monde intelligible, dont le prototype est dans les objets sacrés apparaissant en pleine lumière aux initiés dans la cérémonie finale du télésteion. Sa conception de la connaissance et la certitude qu'elle engendre ne sont pas ce que nous appelons connaissance et certitude : c'est la *theoria* des pythagoriciens, l'identification de l'atman et du brahman des Upanishads, l'union avec le principe divin des religions de salut.

La genèse et la portée de la philosophie grecque ne pourront être bien établies que lorsque l'histoire des religions aura pu reconstituer dans leurs grandes lignes les spéculations sacerdotales, qui ont été répandues dans l'Asie-Mineure par les prêtres, les ascètes, ou les initiés chaldéens, hittites, persans, phrygiens, lydiens et les communautés de mystères helléniques.

Il est inutile d'insister sur l'étroite filiation, qui rattache la métaphysique alexandrine au grand débordement des religions de salut, à l'époque hellénistique, et sur celle qui relie la métaphysique médiévale à la théologie chrétienne.

Le but suprême du néo-platonisme n'est pas de *connaître* au sens que nous attachons à ce mot, mais de *produire l'union* de l'âme avec Dieu. La théologie chrétienne est une variété de spéculations judéo-alexandrines, fixées par les Pères et les Conciles. Purement livresque, la métaphysique médiévale ne porte que sur d'anciennes théories, plus ou moins transformées, non sur les choses, ni sur les faits.

Les métaphysiques modernes sont les expressions des efforts, qui ont été faits par les philosophes, pour sauver ce qui leur a paru les fondements essentiels de la foi et de la pensée chrétiennes, auxquelles ils ont continué plus ou moins consciemment d'adhérer. Elles prennent des formes multiples, parce que l'idée que les philosophes se font de ce qui est à sauver, diffère suivant les temps, les milieux et les individus ; que la foi chrétienne elle-même a pris des formes diverses et que le développement de la pensée scientifique a fourni aux philosophes un matériel d'idées et de mots sans cesse nouveau, dont ils se servent pour édifier leurs constructions. Il va de soi d'ailleurs qu'à ces éléments, qui procèdent de la tradition religieuse, s'en mêlent une foule d'autres, dont l'origine est différente et que, comme chez les anciens, il est indispensable d'effectuer chez les métaphysiciens modernes le départ entre le courant religieux et le courant scientifique. On s'aperçoit alors qu'un grand nombre de conceptions fondamentales, qui ont une apparence scientifique, ont une tout autre origine que l'expérience et le raisonnement expérimental.

La méthode et les tendances des métaphysiciens restent dans l'ensemble intellectualistes, au xvii^e et au xviii^e siècles, comme elles l'ont été chez les Grecs et dans la théologie orthodoxe.

Métaphysique
alexandrine
et médié-
vale.

Les métaphy-
siques mo-
dernes.

Les philosophes ont encore foi dans la raison pour réparer et restaurer ce qu'ils estiment être les données fondamentales du christianisme.

Pour prendre des exemples, la métaphysique de Descartes se maintient dans la ligne de la scolastique, qu'après Campanella et les philosophes italiens du xvi^e siècle, il se propose de remplacer. Sa construction est moins touffue, mieux ordonnée et plus élégante que celles du moyen âge, elle porte la marque du grand mathématicien ; mais ses matériaux, ses fondements sont les mêmes : un Dieu absolu, infini, parfait, doué de volonté et d'intelligence, origine et fin de toutes choses, une âme radicalement opposée au corps, qui ne sont que le Dieu et l'âme de la théologie et du dualisme chrétien ; des vérités immuables, des idées innées, qui préexistent à toute expérience et qui ont été déposées dans l'esprit pour témoigner de l'existence de Dieu.

Son fameux *Cogito*, dont l'école de Cousin et les historiens du xix^e siècle ont été les premiers à faire le point de départ de la philosophie moderne, a son antécédent chez saint Augustin. L'idée de la primauté de la connaissance de soi remonte même probablement au delà. Le système hindou du Samkhya déduit l'existence de l'âme absolue, le purusha, de l'idée du « Soi » et particulièrement du *Je connais* ; l'argument procède de la très vieille idée que le *manas* du Brahman est la réalité suprême qui fournit aux rites leur efficacité. Les Hindous ont d'ailleurs fait du *Cogito* un usage plus complet que les modernes, car si le Samkhya s'en sert pour démontrer la réalité transcendante de l'âme, d'autres métaphysiques de l'Inde en font usage pour démontrer le contraire : le caractère illusoire de ses opérations.

Kant a traduit dans un langage abstrait la transformation essentielle que le protestantisme avait réalisée dans la théologie, en faisant d'une religion universelle et sacerdotale une religion de l'individu, en contact direct avec le Christ, une religion personnelle de la vie intérieure. Son système est le dernier des grands systèmes scolastiques ; les conditions sociales, religieuses et politiques de l'Allemagne expliquent qu'il ait pu se produire à la fin du xviii^e siècle, après d'Alembert et Voltaire. Il ne renie pas les essences immuables et absolues des métaphysiques antérieures, mais les intègre dans l'esprit individuel, en les

transposant en formes inconditionnelles et nécessaires. En remplaçant le Dieu de l'orthodoxie par les formes de la raison, Kant a d'ailleurs senti qu'il en avait trop effacé l'image familière. Il s'emploie à la restaurer dans sa *Critique de la Raison pratique*, en lui restituant l'attribut qu'exigeait le plus impérieusement son piétisme : le principe moral. Il l'introduit sous la notion contradictoire de l'impératif catégorique, où il conserve le *commandement* du dieu personnel, qu'il a éliminé, en le contaminant par l'idée de *postulat* empruntée au vieux rationalisme métaphysique.

Les diverses métaphysiques du XIX^e et du XX^e siècle sont formées d'éléments de plus en plus complexes. Lorsqu'elles restent intellectualistes, leurs thèmes fondamentaux ne sont que des transformations des thèmes antérieurs. Je ne puis songer à le montrer ici. Mais avec elles apparaît un trait nouveau : l'appel au cœur, au sentiment, aux intuitions et aux données de la conscience intérieure, pour justifier les principes, que la dialectique se sent moins assurée de sauver par les moyens purement intellectuels. La plupart des métaphysiciens renient en partie l'intellectualisme antérieur, tout en s'efforçant de le conserver, et s'évertuent à résoudre, sous de multiples formes sentimentales, mystiques, intuitionnistes et morales, cette contradiction qu'ils ont créée.

Cette transformation générale de la métaphysique n'est pas due à un changement dans la connaissance pratique ou scientifique ; car les hommes du dernier siècle n'ont pas mis plus de sentiment ou d'intuition dans leurs affaires et les savants n'ont pas eu recours davantage, pour établir et représenter les faits, à l'intuition intérieure, à la contingence, à la conscience morale ; bien au contraire. Mais le rationalisme de la théologie était usé et ne pouvait fournir des armes assez puissantes à l'œuvre de restauration et de défense religieuse et sociale, que toute l'Europe poursuivait après la Révolution.

L'appel au sentiment a d'ailleurs une histoire et cette histoire est en grande partie religieuse. Il est lié à un mouvement de l'apologétique catholique et protestante, française et surtout anglaise et suisse, antérieur à la philosophie de Rousseau, qui a cherché son appui hors de la raison, dans les décrets et les intuitions de la conscience morale, dans la vie intérieure.

Cette transformation s'opère dès la fin du XVII^e siècle. On en trouve des témoignages de plus en plus nombreux au début du XVIII^e. Rousseau a emprunté au piétisme genevois et bernois son esprit et ses formules mêmes : *la parole intérieure, la voix divine, le guide de la conscience, l'égarement des fausses lumières*, etc..., et sa fameuse prosopopée du Vicaire savoyard n'est que le remaniement lyrique d'un écrit, passé inaperçu, sur le *Triomphe du sentiment*¹.

La pensée métaphysique nous apparaît ainsi comme un ensemble d'idées et de spéculations, qui se développent sur le terrain religieux ; alors que la pensée pure et simple et la pensée scientifique se développent sur le terrain des choses et des actes réels. Il appartient à l'histoire des religions de déterminer la filiation des idées et des tendances, que les philosophes ont puisées dans les milieux religieux où ils ont vécu et qu'ils ont transformées.

GENÈSE PSYCHOLOGIQUE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Ce besoin de transformer les données religieuses est extrêmement ancien. Quel en est le fondement psychologique ? Pourquoi certains esprits, au lieu de se satisfaire des mythes et des rites que leur religion leur fournit, les transposent-ils en termes abstraits et remplacent-ils les spéculations théologiques par des spéculations métaphysiques ? Par quels procédés s'opère cette substitution ?

Au stade primitif, chez les auteurs des vieilles Upanishads et chez les premiers pythagoriciens par exemple, la transformation est due à un ensemble complexe de conditions sociales et psychologiques, qui ont substitué la méditation ascétique à l'exercice du culte. Elle est liée au développement de l'ascétisme.

Les facteurs sociaux de cette transformation sont, dans l'Inde, le prestige et la prééminence d'une classe de mendiants

1. Voir P. M. Masson, *La profession de foi du Vicaire savoyard de J.-J. Rousseau*, Paris, Hachette, 1914 ; *La formation religieuse de Rousseau*, Paris, Hachette, 1916 ; A. Monod, *De Pascal à Chateaubriand*, Paris, Alcan, 1916.

itinérants, dont l'importance a été grandissante, qui se sont distingués des prêtres et ont rassemblé en eux une puissance équivalente à celle du sacrifice, apprenant aux hommes, sans doute déjà enclins à l'inaction, que l'exécution des rites est inutile, que la concentration en soi et certaines pratiques, affranchies du rituel et de la tutelle sacerdotale, conduisent mieux que les rites à l'Être des êtres et au repos suprême. En Asie Mineure, lorsqu'il apparaît dans l'histoire, l'ascétisme se présente sous la forme conventuelle de confréries, qui ont transformé des rites primitifs en religions de mystères.

La source psychologique de l'ascétisme et des méditations solitaires et inactives qui l'accompagnent me paraît être essentiellement le besoin de simplifier la vie et l'activité intellectuelle. Il est plus facile de se priver de beaucoup de choses que de les acquérir et de les conserver par le travail, de renoncer aux jouissances que de faire constamment effort pour les modérer, de spéculer dans le vide que d'agir, d'observer, de faire des rapprochements et des expériences. A ces tendances profondes s'ajoutent des croyances, comme celle qu'on trouve dans les vieilles théogonies sur l'échauffement des macérations, qui est censé aussi efficace que les rites pour agir sur l'invisible ; plus tard, des croyances relatives à la purification, au rachat des fautes par l'abstinence, à l'union avec un principe suprême, etc... Enfin, les conditions mêmes de la vie solitaire, où le rituel traditionnel s'est simplifié, conduisent à le remplacer par des pratiques et des méditations ; la croyance à l'efficacité de la pensée dans l'action sacrificielle achève l'assimilation.

Dans les temps historiques, ces causes très anciennes se sont effacées. Mais on en retrouve le substitut, par exemple, dans la croyance à la supériorité de la vie méditative sur les autres formes d'action, qui s'est exprimée chez les Hindous et les Grecs par la théorie des trois vies, où la *théorique* l'emporte infiniment sur les autres. Les métaphysiciens modernes restent convaincus, comme les vieux auteurs des Upanishads et les pythagoriciens, que les pratiques traduisent un besoin religieux de l'âme, que les religions plus « spirituelles » les ont remplacées par le recueillement, les élévations, la prière, et que la véritable connaissance consiste à prendre conscience de cette réalité profonde.

Ils ne sont plus des croyants ; ils se sont détachés de leur foi sous diverses influences, mais ils veulent à toute force lui trouver un fondement et justifier les survivances inconscientes qu'ils en trouvent en eux ou chez les autres, afin de ne pas rompre complètement avec des habitudes qui se sont affaiblies sans disparaître ; ils consentent à les modifier, mais non à s'en passer. Leur attitude est essentiellement une attitude mixte, de conciliation ; tout leur effort est de transformer en conservant.

La recherche métaphysique est l'expression intellectuelle de ce besoin ; elle est l'explication que le sujet se donne à lui-même et aux autres de tendances, d'actes, de notions, d'habitudes qu'il rencontre en lui ou dans une tradition vénérable, qui ne le satisfont plus, qu'il ne comprend pas, parce qu'il n'en connaît pas l'origine et la genèse, mais qu'il se *croit obligé* de maintenir, en les modifiant, pour les adapter aux besoins différents de sa mentalité.

Le raisonnement métaphysique consiste ainsi à *conserver*, dans les croyances, les éléments qui paraissent indispensables, pour satisfaire les divers besoins qu'on éprouve de les maintenir, et à *modifier* ceux qui ne semblent pas s'accorder entre eux, ou à d'autres idées, ou à l'expérience.

Ce raisonnement a un double caractère : il est un raisonnement de *justification*, comme Ribot et Rignano¹ l'ont bien montré ; mais il ne l'est pas exclusivement, car il ne se propose pas seulement de justifier, mais de corriger pour adapter.

Il n'est pas plus spécialement à base affective ou imaginative que les autres raisonnements ; l'affectivité et l'imagination y dépendent du tempérament de ceux qui l'emploient ; elles sont plutôt limitées par la préoccupation de justifier.

Ce qui le distingue essentiellement des raisonnements pratiques et scientifiques, c'est qu'il opère sur un groupe particulier de données traditionnelles religieuses, auxquelles le métaphysicien tient tout particulièrement, alors que l'intelligence pratique et scientifique s'applique à des données réelles sans autre objet que de connaître.

Ses contradictions sont le plus souvent irréductibles ; il les a

1. Th. Ribot, *L'évolution des idées générales*, Paris, Alcan, 1897 ; Rignano, *Psychologie du raisonnement*, Paris, Alcan, 1920.

posées lui-même dans ses prémisses; les faire disparaître serait ruiner les données religieuses, essentielles mais divergentes, qu'il veut à toute force conserver.

Turgot a remarqué que le raisonnement métaphysique substitue aux phénomènes des expressions abstraites, qui n'expliquent rien et dont « on raisonne comme si elles étaient des êtres, de nouvelles divinités substituées aux anciennes ¹ ». La science remplace aussi les perceptions par des entités; mais celles-ci sont des condensations de faits ou d'idées convertibles en données d'expérience, celles de la métaphysique ne le sont pas. Elle raisonne à vide. Ses idées fondamentales ne sont pas à proprement parler des idées fausses dues à des erreurs, à des observations insuffisantes ou des généralisations trop hâtives; elles ne sont le plus souvent *ni vraies ni fausses*, elles n'ont pas de valeur explicative, parce qu'elles ne sont pas réductibles à des données réelles, parce qu'elles sont des survivances de rites et de croyances religieuses, qui n'ont pas de relation avec l'expérience.

En un mot : *le travail métaphysique est une adaptation de l'esprit à un fonds de croyances traditionnelles qu'il se croit obligé de maintenir, alors que la connaissance pratique et scientifique est une adaptation de l'esprit aux faits.*

Cette adaptation métaphysique n'est qu'un cas particulier d'un phénomène beaucoup plus général, qui domine l'histoire tout entière des transformations religieuses et qui éclaire la genèse et l'évolution de la métaphysique en la situant dans un ensemble plus vaste de faits.

Les éléments religieux, qui sont doués de la plus grande stabilité, sont les rites, qui constituent l'armature même de l'institution religieuse. A mesure que la mentalité collective ou individuelle change, les rites, qui persistent, perdent leur signification antérieure. L'objet des spéculations rituelles, liturgiques et théologiques est essentiellement d'en fournir une nouvelle, adaptée à ce changement. Les métaphysiques sont aux théologies ce que les théologies sont aux mythes et aux rites. Elles expliquent, épurent et rationalisent les théologies, comme celles-ci expliquent, épurent et rationalisent les mythes et les rites. Elles

1. *Œuvres*, t. I, Paris, 1913, Alcan, p. 315-316.

sont provoquées par le même besoin de conserver en adaptant ; elles sont soumises aux mêmes lois de transformation par transposition ; elles dépendent des mêmes mouvements religieux. Il existe un grand courant, qui commence avec l'institution religieuse elle-même, qui va des rites aux mythes et des mythes aux théologies. La métaphysique n'en est que la continuation, le dernier terme.

L'histoire des métaphysiques se rattache ainsi étroitement et essentiellement à l'histoire des religions ; elle est l'histoire des transformations que les idées religieuses, et particulièrement celles des religions de salut, ont subies pour s'adapter à une mentalité différente.

Les notions de philosophie et d'histoire de la philosophie n'en conservent pas moins leur signification et leur portée. L'histoire de la philosophie est une synthèse des résultats, préparés par l'histoire des sciences et l'histoire des religions ; de même que la philosophie est une synthèse, une anticipation ou une généralisation des connaissances fournies par les diverses sciences.

Il n'est pas interdit aux philosophes de jeter de larges vues sur les choses, de construire même des systèmes qui dépassent les données de l'observation et des sciences, mais à la condition de rester constamment en contact avec le monde de l'expérience et ses données réelles. « De même que le papier-monnaie, s'il n'est finalement convertible en objets de consommation, ... est un pur néant, qu'on peut entasser dans sa caisse sans rien posséder que des apparences ; de même, si les plus hauts symboles de l'abstraction ne sont pas réductibles aux données de l'expérience, on peut, comme il arrive trop souvent, entasser, manipuler, échafauder des concepts et être en état de banqueroute intellectuelle permanente ¹. »

1. Th. Ribot, *L'évolution des idées générales*, Paris, 2^e éd., Alcan, 1904, p. 125.

M. F. SARTIAUX (Paris).

LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE GRECQUE
ET LES RELIGIONS DE SALUT

L'histoire de la philosophie grecque, comme celle de toutes les philosophies, a été faite surtout par des philosophes, qui trop souvent acceptent les concepts et les systèmes tout faits, sous l'aspect de l'éternité, et les manipulent sans se demander comment ils se sont formés, à partir de tendances ou d'idées plus anciennes.

Des savants se sont efforcés de délimiter les connaissances et les acquisitions scientifiques des premiers philosophes hellènes ; mais ils étaient peu exercés à reconnaître les influences religieuses. Plus récemment, des historiens des religions se sont attaqués à ces premières spéculations et ont cherché à les rattacher à des spéculations antérieures ; mais, par un excès inverse, ils n'ont pas distingué les concepts et les problèmes expérimentaux de ceux qu'a engendrés la persistance religieuse.

Ce départ est cependant essentiel à faire, si l'on veut comprendre l'évolution de la pensée grecque et sa portée dans l'histoire. L'antiquité nous a invités elle-même à y procéder, en discernant, dès Aristote, la philosophie des théologiens et celle des physiologues, deux courants, dont Diogène Laerce disait encore qu'ils découlent, l'un d'Anaximandre, l'autre de Pythagore.

Mais il ne suffit pas de distinguer le courant expérimental et le courant religieux ; celui-ci est lui-même double. L'histoire des religions s'attache de plus en plus à définir deux types de religions antiques : les religions naturalistes et nationales des Cités et les religions mystiques de salut.

Si toutes ces religions ont agi sur les premières philosophies, elles ont joué un rôle inégal dans la genèse d'un groupe très important de spéculations, les spéculations *métaphysiques*¹, dont il ne suffit pas de dire qu'elles ont des sources religieuses : elles doivent leurs tendances profondes, la plupart de leurs notions et de leurs problèmes essentiels aux religions de salut.

LA PREMIÈRE PHILOSOPHIE IONIENNE

Eisler² a cherché à montrer que les conceptions générales des philosophes ioniens procèdent de cosmogonies répandues en Asie Mineure avant le VI^e siècle. Mais il n'a pas distingué ces cosmogonies des mystères, qui par l'ascétisme et l'eschatologie, par l'aspiration à l'union avec un principe immuable et absolu et par le mépris des choses présentes, ont engendré un tout autre courant de pensée. Quels qu'aient été les emprunts des physiologues aux spéculations religieuses antérieures, leur philosophie est restée en dehors des préoccupations qui ont incité les théologiens à s'échapper du monde réel pour faire un bond dans l'absolu. Elle a pour base des faits et des données sensibles. Les anciens nous attestent d'ailleurs, à mainte reprise, qu'elle était fondée sur des considérations météorologiques, biologiques et physiques, telles que l'évaporation et la congélation, l'humidité de la semence, la croissance des plantes, les alluvions fluviales, etc. . . . Le peu d'estime, que les métaphysiciens anciens et modernes témoignent à ces démarches empiriques, confirme cette interprétation des textes fragmentaires dont nous disposons.

L'eau, l'*apeiron*, l'air des Milésiens, quelles que soient leurs attaches avec les vieilles cosmogonies, ne sont pas des principes substantiels, des substrats de l'être, ni des principes de finalité, comme les entités ontologiques de Platon et d'Aristote. Les physiologues en donnent des représentations concrètes qui

1. Je réserve ce terme à des spéculations dont je définis plus loin le thème général, thème essentiel qu'on retrouve, sous diverses formes, dans toute l'histoire de la philosophie.

2. *Weltmantel und Himmelzelt*, Munich, 1910, T. II, 633 et suiv.

ressemblent bien davantage aux entités d'origine expérimentale que construisent les sciences. Le système des couronnes enflammées et des tubes circulaires, le dépôt de la terre par les eaux, la séparation mécanique des choses à partir d'un état confus sont des conceptions plus ou moins naïves ou inexactes, mais expérimentales ; la théorie de la différenciation des états de la matière par condensation et par dilatation est une hypothèse fondée sur des données sensibles, qui se trouve être une étonnante anticipation de la science moderne.

Les premiers Ioniens reconnaissent un échange perpétuel de matière entre le ciel et la terre et traitent les corps célestes comme les corps terrestres. Ils font œuvre de savants en astronomie, en cartographie, en histoire. Ils ont du savoir la même notion que le sens commun et la science et ne s'égarer pas dans l'opposition radicale entre la connaissance absolue, qui participe d'une réalité transcendante, et la connaissance illusoire des objets de l'expérience. L'esprit qui les anime est un esprit de recherche et d'invention. S'ils ont connu les mystères, ils n'en ont pas incorporé les tendances dans leur vue des choses, ils ne les ont pas introduits dans l'étude de la nature, qu'ils traitent comme un objet de science ¹.

LES THÉOLOGIENS

Il en est autrement des théologiens, Pythagore, Xénophane, Parménide. Ils nous transportent dans le monde des mystères ; ils accomplissent entre la notion de science et celle de philosophie le divorce profond qui subsistera jusqu'à nos jours.

Alors que la philosophie des premiers Ioniens était une histoire naturelle des choses, une recherche des connaissances dans tous les domaines, exprimée en termes neutres, celle des premiers Pythagoriciens et des Éléates fait passer le monde réel à l'arrière-plan ; elle présente les données multiples de nos sens et de nos

1. Le « monde plein de *daimones* » de Thalès n'est pas une conception mystique, mais animiste. Le passage où Anaximandre parle « des choses qui se donnent mutuellement réparation de leurs injustices réciproques » est donné par Théophraste comme une image poétique ; détaché du contexte, sa signification et sa portée nous échappent.

perceptions comme plus ou moins illusoirs, ou comme un ordre de choses péjorativement qualifié d'inférieur, ou de corruptible ; à cet ordre elle en oppose un autre, qu'elle revêt d'une dignité supérieure, ordre immuable, impérissable, soustrait à tout changement. Leur philosophie n'est plus, comme celle des Ioniens, l'œuvre ordinaire de l'intelligence mue par la curiosité, elle est : un « chemin de vie », une « contemplation », un moyen d'échapper à la « roue des naissances », au « cercle du devenir », une « purification ». Ces conceptions présentent les analogies les plus frappantes avec les tendances et les idées fondamentales de religions, les religions de salut, dont l'objet essentiel n'est plus d'améliorer le sort des hommes ici-bas, mais de leur assurer dans une autre vie la félicité et le repos suprêmes que le monde réel leur refuse, et qui ne cherchent plus à connaître les phénomènes pour les prévoir et les diriger, mais à y soustraire l'esprit, à l'en délivrer pour lui fournir un refuge immuable hors des atteintes du monde périssable.

La transformation mystique de la première philosophie grecque s'opère précisément au moment où un grand mouvement religieux de ce type ébranle les anciennes religions naturalistes de l'Inde, de la Perse, de la Mésopotamie et de l'Anatolie. Les solitaires de l'Inde substituent vers le début du VI^e siècle, dans les premières Upanishads, au rituel et à la magie des Brahmanas l'ascétisme et l'union contemplative avec le principe suprême. Les Gathas, à une époque encore indéterminée, mais antérieure aux Achéménides, répandent en Médie l'évangile de la pureté et de la foi fervente dans le triomphe du Bien sur le Mal. Une religion astrale prend naissance en Mésopotamie à la fin du nouvel Empire babylonien et apparente les âmes aux essences célestes éternelles. Les cultes de mystères de Cybèle et d'Attis, de Dionysos, d'Orphée, des Courètes et des Corybantes, d'Éleusis, et peut-être déjà de Mithra, se développent en Cappadoce, en Phrygie, en Lydie, dans la Thrace, en Ionie, en Grèce et dans les îles. Un grand courant de croyances et de représentations religieuses nouvelles circule dans toute l'Asie, sur les routes que depuis plusieurs siècles les Hittites avaient déjà frayées, et atteint, à la faveur de l'expansion persique, comme de récentes découvertes archéologiques le montrent, les rivages de l'Ionie. Un vaste syncrétisme se forme qui rassemble toutes ces influences

autour des grands sanctuaires de Sardes, d'Éphèse et de Claros. Le courant déborde l'Asie et la Grèce, l'émigration le répand dans les comptoirs et les colonies helléniques et étrusques de l'Égypte, de la Sicile et de l'Italie méridionale.

C'est dans ce renouvellement religieux que l'histoire et l'archéologie, comme les analogies internes des idées, nous invitent à rechercher l'origine de la nouvelle philosophie, qui submerge les premiers efforts de la science naissante en Ionie ; un siècle plus tard, Platon la fera triompher à Athènes et un second grand débordement des religions de salut, après les conquêtes d'Alexandre, l'enracinera pour de longs siècles dans tout le monde civilisé, déplaçant « pour toujours peut-être l'axe de la philosophie¹ ».

PYTHAGORE ET LES PREMIERS PYTHAGORICIENS

Pour effectuer le départ des idées expérimentales et des spéculations mystiques chez les premiers pythagoriciens, il serait nécessaire de faire le bilan de leurs connaissances exactes. La question est difficile ; mais il s'avère de plus en plus que leur bagage scientifique était restreint. En physique, ils n'ont apporté aucune contribution nouvelle ; ils n'ont fait que reprendre la physique ionienne. Leur astronomie ne paraît pas avoir dépassé beaucoup celle d'Anaximandre. Mais leur méthode devait être assez différente, à en juger par les raisonnements que tenait encore au v^e siècle Philolaos. C'est chez lui, en effet, que nous rencontrons pour la première fois l'une des idées fondamentales du vieux pythagorisme : l'opposition radicale entre la région sublunaire et la région qui s'étend de la lune aux confins de l'univers ; les corps célestes sont formés d'éléments purs et apparentés aux dieux, les corps sublunaires sont des mixtes, soumis à la corruption et à la génération. A lui également remonte, dans nos textes, l'idée que la terre tourne autour d'un foyer central. Ces idées ne sont pas expérimentales. La première dérive de l'astrolâtrie chaldéenne et du dualisme persan. Aristote nous dit que, si les pythagoriciens font tourner la terre autour du feu, c'est que pour eux « au corps le plus noble

1. P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, 1887, p. 182.

doit correspondre la plus noble place », et le feu central reçoit de Philolaos les noms les plus propres à en exprimer l'excellence : foyer de l'univers, demeure de Zeus, mère des dieux, autel de la nature ; conception étroitement apparentée à l'astrologie mazdéo-chaldéenne. Philolaos oppose à la terre un corps obscur, l'antichtone, parce qu'à la série des étoiles fixes, aux cinq planètes, au soleil, à la lune et à la terre, il fallait ajouter un dixième corps, pour parfaire l'excellence du nombre dix. Les distances des astres étaient établies de façon analogue par la mystique des nombres, comme en Chaldée. Il y a des chances pour que les idées de la sphéricité de la terre et de la circularité des orbites, qu'on peut attribuer à Pythagore, procèdent de la croyance à la « perfection » du cercle et de la sphère céleste¹, qui s'impose encore, deux siècles plus tard, à Aristote et qui a persisté jusqu'à Képler.

Cette mystique est le caractère essentiel de la doctrine pythagoricienne. Tant qu'un classement chronologique un peu précis des croyances et des pratiques des différentes sectes pythagoriciennes n'aura pas été établi dans leurs relations avec celles de l'orphisme², leur contenu primitif restera largement conjectural. On peut néanmoins en retracer les grandes lignes, d'après les textes antérieurs à l'époque d'Alexandre³. Ce sont : l'origine céleste et la chute des âmes, leurs transmigrations dans le cercle des naissances, l'immortalité céleste acquise par l'ascétisme et la contemplation, la mystique des nombres, une série d'interdictions alimentaires, de vêtement et de conduite ; conceptions et pratiques étrangères à la philosophie ionienne.

La croyance à l'immortalité, qu'il faut soigneusement distinguer de la croyance à la survivance dans le royaume des morts, est commune à plusieurs groupes indo-européens : Hindous,

1. Aristote, *De Coelo*, II, 13 : les Pythagoriciens ne cherchent pas à appuyer leurs explications sur l'observation ; ils plient au contraire les phénomènes à leurs explications (Diels, p. 278, l. 9-10).

2. Le travail a été entrepris pour le pythagorisme par M. Delatte. (*Études sur la littérature pythagoricienne*, 1915 ; *La vie de Pythagore de Diogène Laërce*, 1922), et pour l'orphisme par M. Boulenger (communication sur l'*Orphisme* au présent Congrès).

3. Beaucoup de textes postérieurs ne font d'ailleurs que ressusciter des croyances plus anciennes.

Mèdes et Perses, Thraces, Celtes¹. Mais pendant une longue période, très ancienne, le souci des choses terrestres reste chez eux en équilibre avec celui de l'au-delà.

La révolution religieuse du VII^e et du VI^e siècles rejette les intérêts d'ici-bas dans le domaine de l'erreur ou de l'illusion et fait passer au premier plan la préoccupation d'une immortalité bienheureuse. Le mouvement a été propagé, en opposition avec les cultes officiels des Védas, de l'Avesta, des Cités grecques et romaines, par les ascètes de l'Inde, par le prophète des Gathas, par les initiés des mystères. Il paraît dû au prestige croissant d'inspirés ou d'ascètes, favorisé par un relâchement, une dissolution de l'autorité sociale et sacerdotale dans certaines couches de population, qui demandent à l'au-delà les satisfactions que les malheurs des temps leur refusent ici-bas. L'orphisme et le pythagorisme sont des expressions de cette effervescence religieuse, qui adapte à des croyances nouvelles le vieux mythe indo-européen de l'immortalité et d'anciens cultes agraires de l'Asie Mineure, de la Crète, de la Grèce et de l'Italie méridionale.

L'immortalité a pris de bonne heure, chez les Pythagoriciens, la forme d'une croyance astrale². Ce n'était pas une conception grecque ; Aristophane caractérise la religion des Barbares par le culte des astres, qu'il oppose aux cultes grecs des dieux personnels. La doctrine, comme de récentes recherches³ paraissent l'établir, a pris corps en Mésopotamie, au VI^e siècle, sous le nouvel Empire babylonien, au contact du mazdéisme avec l'astrologie chaldéenne. L'idée fondamentale de la parenté des âmes avec les corps célestes, sur laquelle elle repose, est la base de cette astrologie. Les idées connexes qui s'y rattachent : l'opposition radicale entre l'essence divine des âmes et les corps où elles sont enfermées, leur chute, la nécessité cruelle qui les enchaîne, leurs descentes et montées entre le ciel et la terre

1. D'après Pausanias (IV, 32, 4), les Hindous et les Mèdes auraient été les premiers à la professer.

2. Aristophane, *Paix*, 832.

3. M. Jastrow, *Die Religion Babylonien und Assyrien*, T. II, 1912, p. 415 et suiv. ; E. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternnglauben*, 1916, p. 113 et suiv. ; voir F. Cumont, *Astrology and religion among the Greeks and Romans*, 1912, p. 36 et suiv., et *After life in roman paganism*, 1922, p. 95.

commandées par la loi cosmique, leur circulation à travers la matière dans le cycle éternel des générations, sont d'origine orientale.

La croyance à la transmigration se rencontre chez les druides, chez les orphiques et les pythagoriciens, chez les brahmanes et les mithriastes¹. Elle apparaît en même temps dans l'Inde, en Grèce et probablement en Perse. Son rôle dans l'eschatologie, dans les théories pessimistes et fatalistes sur le temps, le devenir, le cercle de la nécessité, dans la doctrine zervaniste² du Kala, est identique à celui du *Samsâra* hindou. L'expression même de « cercle des naissances » est contemporaine dans l'Inde et la Grèce. Ces coïncidences sont trop précises pour pouvoir être fortuites. Eisler³ pense que le Kala persan et le *Samsâra* hindou se sont développées dans l'Iran et l'Inde vers l'époque des conquêtes de Cyrus. Je crois avec Cumont⁴ que tout ce groupe d'idées apparentées a été importé en Grèce de l'Asie. Hérodote (II, 123) en cherchait l'origine en Égypte. Mais la transmigration n'y existait pas anciennement et les analogies que Fimmen⁵ a récemment rassemblées, après d'autres, entre les doctrines grecques et égyptiennes sur les âmes, sont bien vagues. Il est possible néanmoins que l'eschatologie hindoue se soit propagée en Égypte au VI^e siècle, comme l'astrologie, et qu'au courant qui a amené les influences hindoues et persanes en Grèce par l'Asie Mineure se soit superposé un courant dérivé par l'Égypte.

Le salut s'opère dans les mystères par des préparations et par une action rituelle d'union avec la divinité. Dans le pythagorisme, les préparations rituelles sont remplacées par l'exercice de la piété et la pratique de la vertu, et les rites d'union par la contemplation. Une transformation religieuse identique s'effectue à la même époque chez les Perses et chez les Hindous; c'est elle qui inspire les Gathas et les premières Upanishads⁶.

1. Porphyre, *De abstinentia*, IV, 16, fr. 253 Nauck.

2. Que Platon reprendra dans ses doctrines du devenir, de la réminiscence et de l'immortalité.

3. *Weltmantel und Himmelzelt*, p. 504, 736.

4. *After life*..., p. 177.

5. *Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras*, dans *Arch. f. Religionswiss.*, XVII, 1914, p. 513, 522.

6. Le milieu social et politique que décrivent les Gathas et leur langue sont antérieurs aux Achéménides. Les iranistes sont aujourd'hui presque

Parmi les interdictions alimentaires des pythagoriciens, celle de la fève se rencontre chez les Perses¹ et le respect religieux de la vie animale leur est commun avec les Perses et les Hindous. L'extrême souci des purifications caractérise à la fois le pythagorisme, l'orphisme et le mazdéisme. La purification par la musique, qu'Aristoxène rapporte à Pythagore, dérive de pratiques et de croyances qui ont été entraînées dans le même courant : les rites bruyants et les danses rituelles, qui étaient pratiqués à une époque très reculée en Phrygie et qui se sont propagés à Éphèse et en Crète, avant le vi^e siècle, dans les danses des Courètes et des Corybantes. Leur vertu purificatrice a été empruntée aux pythagoriciens par Platon et Aristote dans leur théorie de la purification musicale de l'âme. « L'harmonie des sphères » est une association de l'astrologie avec cette conception de la musique.

L'une des réformes principales de Pythagore paraît avoir été d'accorder à la contemplation seule la vertu de délivrance que les rites confèrent aux fidèles. Une révolution semblable s'accomplit à la même époque en Perse et dans l'Inde. Dans les Gathas, la foi dans le prophète et la pratique de la vertu sont les substituts efficaces des rites. Chez les Hindous, la transformation est identique à celle des pythagoriciens et les premières Upanishads permettent d'en suivre les étapes. Le point de départ est la croyance que la pensée est plus efficace que les rites et que la parole pour réaliser l'effet du sacrifice. Cette pensée est d'abord la connaissance exacte des rites, puis sa concentration sur l'objet du rituel, enfin la contemplation d'une réalité ineffable, substitut de celle qui assure l'efficacité des rites, qui l'efface, en même temps que l'esprit se détache, non seulement de toute existence profane, mais même de l'action rituelle².

Ce rôle de la pensée est exactement celui de la *theoria* des pythagoriciens, pensée suprême, contemplation de la vérité

tous d'accord pour les faire remonter, avec la réforme zoroastrienne, au vii^e siècle. Les indianistes placent les premières Upanishads au plus tard au début du vi^e siècle.

1. Eisler, *Weltmantel*, p. 729, n. 8.

2. Ce détachement est engendré dans l'Inde, par l'aspiration à l'absolu, associé à la croyance dans le pouvoir de l'ascétisme pour remplacer les rites.

immuable, seul objet digne de la philosophie, dont la notion est ainsi profondément transformée. L'idéal du philosophe devient la sérénité, l'ataraxie; la contemplation est assimilée à une connaissance superlative, à une voie de salut, elle est un ascétisme de l'esprit purifié. L'évolution est tout à fait parallèle et identique à celle de l'Inde.

La théorie des trois vies, l'apostolique, la pratique et la théorétique, qu'Aristote reprendra dans son *Éthique*, a aussi son parallèle dans les Upanishads, où la vie du vanapasthra, comme la théorétique, l'emporte infiniment en efficacité sur les autres. C'est de cette attitude que procède en grande partie le dédain pour le travail, qui sera si persistant chez les philosophes de la Grèce et de l'Inde.

La mystique des nombres est l'un des éléments essentiels du vieux pythagorisme: « les choses sont des nombres ». Il ne s'agit pas d'une simple image, d'un symbolisme ou de modèles extérieurs; mais de véritables *identifications*. Aristote nous dit que les nombres étaient pour les pythagoriciens les éléments des choses. Ils invoquaient la tetractys (somme des quatre premiers nombres) dans leurs serments, comme contenant « la fontaine et la racine de l'éternelle nature », formule ancienne, qui remonte à la secte des Acousmatiques.

L'origine mystique de cette conception n'est pas douteuse. On la rencontre sous des formes diverses dans les rituels chinois, hindous, persans, chaldéens et dans les écrits orphiques.

Ce sont les textes hindous qui nous fournissent les suggestions les plus intéressantes sur sa première genèse. Un de leurs thèmes essentiels consiste à identifier magiquement les objets du rituel, notamment les strophes, les vers, les syllabes, les mètres, récités ou chantés, aux parties de l'univers et au suprême du Brahman. Or ces paroles sont rythmées et leurs mètres, comme Bergaigne l'a montré¹, présentent des combinaisons numériques déterminées et répétées. Les nombres attachés aux mètres n'ont pas seulement une signification sacrée, ils sont magiquement et mystiquement identifiés à l'univers et au Brahman. C'est exactement la conception pythagoricienne, telle qu'Aristote la

1. *Recherches sur la liturgie védique*, extrait du *Journal asiatique*, 1889, p. 42.

définit ; son sens *originel* me paraît devoir être cherché dans des identifications de ce genre.

La liturgie avestique, dans ses parties les plus anciennes, présente des identifications et des combinaisons métriques analogues. Schultz et Eisler ont signalé toute une série d'identifications de nombres à des lettres ou à des syllabes sacrées dans les textes orphiques ; l'époque en reste toutefois douteuse. Mais d'autres éléments s'y sont superposés. Les Babyloniens avaient abouti, au VII^e siècle, à une mystique astrologique, qui a pénétré dans le monde grec. Car il n'y a pas de doute que la première astronomie de l'école de Milet soit d'origine chaldéenne ; or l'astronomie et l'astrologie mésopotamiennes sont inséparables. Et à Babylone, comme dans l'Inde, en Perse et chez les pythagoriciens, la conception du nombre était très différente de celle que nous en formons. Le mot et le nom y avaient un pouvoir magique et les nombres possédaient une force active, des propriétés et des attributs sacrés¹. Il est probable que c'est par l'astrologie chaldéenne que la mystique des nombres s'est introduite dans le pythagorisme. Elle n'est certainement pas d'origine expérimentale, car il est impossible d'attribuer aux premiers Pythagoriciens les idées scientifiques qui supposent l'introduction de la mesure dans la physique.

La doctrine du vieux pythagorisme, qui est une mystique et non une science, est donc largement tributaire du grand mouvement de renaissance religieuse de l'Asie². Les plus anciens historiens qui y font allusion ne le séparent pas de l'orphisme. L'histoire de la fondation de la Société pythagoricienne est trop peu avancée pour qu'on puisse définir avec certitude leurs relations réciproques. Je crois que le pythagorisme n'a été à l'origine qu'une variété des sectes orphiques, ou de sectes apparentées, dont il s'est distingué surtout par la substitution de la contemplation au rituel et par l'interprétation astrale des notions de péché originel et d'immortalité³.

1. Cumont, *Astrology* . . . , p. 30.

2. Les relations des villes de la côte avec l'intérieur ont été beaucoup plus étroites que ne le pensent les historiens de la philosophie ; dans toute leur histoire, la prospérité de ces villes a toujours dépendu étroitement de la civilisation et de l'activité de l'*hinterland*.

3. L'orphisme était lui-même une variété des mystères de Dionysos. Son mythe du péché se rattache directement au Zagreus crétois et au Cabire

Pythagore avait trouvé en Asie¹, avant d'émigrer en Italie, les principaux éléments de sa doctrine. Les relations étroites, en partie légendaires, que toute l'antiquité lui prête avec les brahmanes, les mages, les chaldéens, les prêtres égyptiens, quoique tardives, ne doivent pas être complètement dénuées de fondement. Les mages et les prêtres chaldéens, qu'il est souvent difficile de distinguer dans la tradition, ont exercé en Asie Mineure et en particulier sur le grand sanctuaire d'Éphèse des influences qui ont été récemment mises en évidence².

Sous les premiers Achéménides, les mages étaient établis en Arménie et en Cappadoce. Ils essaimèrent bientôt dans la Galatie, la Phrygie et la Lydie³. Formant une caste fermée, qui ne pouvait se recruter sur place, ils étaient en partie ambulants, constamment sur les routes⁴. Ils se sont surtout répandus après la conquête de Sardes (546) dans l'Ionie, qui est restée presque sans interruption sous la domination persane jusqu'en 334. Leurs colonies se sont développées autour de l'Artémision, d'où elles ont propagé les idées persiques. Plutarque et Cicéron les évoquent parcourant les rues d'Éphèse, lors de l'incendie allumé par Ératostrate. L'attention des Grecs s'est d'ailleurs portée de

de Samothrace ; il a une couleur orientale prononcée et se rattache à un cercle d'idées qui, comme le mythe indo-européen de l'immortalité, était probablement très ancien ; on en trouve des éléments dans le Rig Veda.

1. Voir les suggestions d'Eisler sur les rapports de Polycrate avec l'orphisme, *Weltmantel*, p. 679, n. 3, 730, n. 8. Ibychos, qui est le premier à mentionner Orphée (vers 600), était en relations avec le père de Polycrate, qui le fit venir de Rhegium à Samos, avant le milieu du vi^e siècle. Sur les relations entre l'orphisme et le zervanisme persan (Chronos ageratos et Zervan akarana ; Zeus diskos orphique, représenté sous le type familier d'Ahura Mazda ; Di-orphos, nom du fils de Mithra ; image orphique de Phanès de style mithriaque), voir Eisler, *Orpheus the fisher*, 1921, p. 5 et suiv., et sur l'ancienneté du zervanisme P. Alfarc (qui en fait à tort une doctrine grecque), *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, 1921, et réponse de F. Cumont, *ibid.*, 1922. Sur les influences persiques à Éphèse voir le magistral ouvrage de Ch. Picard, *Éphèse et Claros*, 1922.

2. Ch. Picard, *Éphèse et Claros*.

3. F. Cumont, *Monuments et Mystères de Mithra*, T. I, p. 9, 21, 231.

4. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, T. I, p. 94, n. 75 ; comme les Galles de Cybèle, clergé nomade et mendiant, qui se groupait aussi autour des sanctuaires réputés, et dont l'institution remonte au néolithique (éviration par un couteau de pierre).

très bonne heure sur les doctrines et les pratiques religieuses des Perses. Xanthos, le Lydien, avait composé un ouvrage intitulé *Magica* ; l'intérêt qu'excitaient les théories et le rituel du clergé mazdéen resta très vif jusqu'à Dinon, qui, peu avant la chute des Achéménides, s'en occupait longuement dans le *Persika*¹.

Ch. Picard a rassemblé dans son grand ouvrage *Éphèse et Claros* tous les témoignages archaïques qui subsistent de l'influence perse sur les deux sanctuaires : Apollon Helios, confondu avec Mithra et le couple Apollon-Artémis avec la dyade Mithra-Anahita ; le grand-prêtre de l'Artémision, le mégabyse, l'égal en Ionie des satrapes du grand Roi, portant un nom d'origine persane ; les sacrificateurs et les fidèles représentés en costumes persans, etc. . . Leurs sacrifices étaient pratiqués encore à la fin du v^e siècle, soit autour du sanctuaire, soit dans le sanctuaire lui-même. Héraclite fait mention des mages.

Nous avons, d'autre part, des indices suffisamment précis de l'existence en Italie méridionale, avant l'arrivée de Pythagore, de thiasés du type orphique. Les rites d'inhumation, les cultes de Dionysos, de Rhéa, de Déméter, les superstitions de certains nombres, des vêtements de lin, l'interdiction de la fève, sont communs aux Sabins et aux Pythagoriciens². Les doctrines de Pythagore se sont développées dans les cités italiennes, colonies de la Grèce asiatique, parce qu'elles y ont trouvé des cultes anciens, apparentés à ceux de la Crète et de l'Asie Mineure, et déjà transformés en religions de salut. Sur la route qui va de Samos à Crotone et à Métaponte, Pythagore a enrichi son bagage mystique de pratiques et de doctrines, qui sont communes à toute la renaissance religieuse de l'Anatolie et du monde méditerranéen.

XÉNOPHANE

Xénophane nous transporte de Samos et d'Éphèse à l'oracle voisin de Claros, le sanctuaire de Colophon, qui a subi les mêmes influences que l'Artémision, quoique l'hellénisme y soit resté

1. F. Cumont, *Monuments et Mystères de Mithra*, T. I, p. 22.

2. A. Piganiol, *Essai sur les origines de Rome*, 1917, p. 131.

plus indépendant. Il n'était pas un savant ; « ses tentatives grossières en physique, dit Tannery¹, ne dépassent guère en valeur scientifique les mythes théogoniques, auxquels il prétend substituer ses explications ».

Le savant historien de la science grecque lui attribue cependant « un effort d'abstraction considérable, pour concevoir son dieu² » et les philosophes font de ce monothéisme une production spontanée de Xénophane. Or plusieurs oracles clariens s'expriment d'une façon tout à fait analogue. Ils sont sans doute postérieurs à son époque ; mais Ch. Picard a montré³ que « si le monothéisme s'implanta facilement dans la doctrine apollinienne de Claros, c'est qu'il se trouvait superposé à un fonds local ancien et considérable ». Le clergé de Claros, d'esprit développé par la pratique de la mantique apollinienne, s'intéressa toujours aux questions de théologie. « L'oracle s'adjoignit de très bonne heure des cultes de mystères dérivés de lointaines sources orientales et mystiques... Il avait établi à Claros la pratique des secrètes épreuves qui devaient procurer à ses initiés la vision de Dieu, l'union avec les forces supra-terrestres, partant le privilège de l'immortalité ».

Ce monothéisme de Claros n'est pas dû à l'action de Xénophane. Il n'était pas nouveau au VI^e siècle en Ionie ; il y avait longtemps qu'Ahura Mazda, comme Varuna ou Prajapati, était « le plus puissant et le plus grand parmi les dieux ». Ahura, il était le créateur, le souverain de l'univers ; Mazda, l'intelligence suprême, l'omniscient. Comme le dieu de Xénophane, il embrasse tous les actes des hommes, il sait et il voit tout. On trouve dans l'Inde, dans les anciennes Upanishads, une conception non seulement apparentée mais identique⁴ à celle de Xénophane. Les mêmes idées y sont ressassées à l'égard du Brahman et de l'Atman sous tant de formes, que, si Xénophane les avait connues, il n'aurait eu qu'à choisir. Les expressions même qu'elles emploient sont celles de Xénophane. On peut reconstituer tout son texte par des extraits des Upanishads.

1. *Loc. cit.*, p. 127.

2. P. 138.

3. *Éphèse et Claros*, p. 705, 713, 714, 776, 720.

4. Le Brahman est un, inengendré, éternel, il n'éprouve aucune fatigue, il est partout, tout entier et égal en tous sens, il voit, il entend, il perçoit, il pense tout, etc...

Simplicius ajoute que le dieu de Xénophane n'était ni limité, ni infini, ni en mouvement ni en repos ; certains textes nous le décrivent comme sphérique et limité, d'autres comme illimité et infini. Les philosophes se sont ingénies à résoudre philosophiquement ou historiquement cette contradiction. Or l'idée que Dieu est à la fois toutes les choses les plus opposées et qu'en même temps il n'est aucune d'elles, est un thème fréquent dans plusieurs vieilles liturgies et notamment dans les plus anciennes Upanishads. Le Brahman omniscient, tout yeux et tout oreilles, est en même temps sans yeux et sans oreilles, sans voix, ni épais ni mince, ni lumineux ni obscur, etc... Il n'est *ni ceci ni cela*¹. L'étrangeté des conceptions, que les textes de Simplicius, du *de Melisso*, etc... prêtent à Xénophane, n'est aucunement une raison de douter de leur authenticité. Zeller reconnaît d'ailleurs que « le monothéisme de Xénophane n'avait pas un caractère rigoureusement philosophique... , qu'il ne concevait pas l'être primordial d'une manière purement métaphysique, comme l'être pur et simple sans autre détermination ; il le concevait d'une manière théologique². » Cette manière théologique, les vieux textes religieux nous le montrent, va bien plus loin que ne le pensait Zeller.

Xénophane n'a pas inventé son dieu : une pareille conception ne s'invente pas, elle est le développement d'une longue tradition. Il l'a trouvé à Claros, dans la mantique apollinienne, ou à Éphèse dans les confréries rassemblées autour du temple, ou encore à Élée dans un vieux fonds de cultes mystiques. Il a pu aussi recevoir l'écho, comme Héraclite, des spéculations théologiques d'un clergé mazdéen, ou même brahmanique, dont il n'est pas impossible qu'il ait précédé en Asie Mineure les missionnaires bouddhistes de l'époque d'Açoka. Les routes terrestres et maritimes, qui relient l'Inde à l'Asie Mineure n'ont jamais cessé d'être pratiquées depuis le deuxième millénaire ; il n'y a pas de raison qu'elles n'aient pas été empruntées par des théologiens. La fameuse inscription de Bogahz-Keuie nous montre que les dieux de l'Inde étaient connus des Hittites dès le

1. L'*Aïôn* du zervanisme persan, qu'on retrouve dans Héraclite, était également ineffable et sans nom.

2. *Histoire de la philosophie*, T. I, p. 552-553 de la 5^e éd. allemande.

xv^e siècle, et les lettres d'El-Amara, qu'en sens inverse, à la même époque, les dieux hittites voyageaient jusqu'en Égypte.

PARMÉNIDE

Avec Parménide, nous atteignons « l'être primordial conçu d'une manière purement métaphysique ». Le dieu de Xénophane s'identifie avec l'Être et l'Être avec le monde. Le monde devient ainsi un, éternel, absolument immuable et sans changement ; ce qui n'est pas compris dans cette unité n'a aucune réalité ; la multiplicité et la mutabilité des choses n'existent pas, elles sont une apparence, un non-être. Cette négation de toute réalité sensible ne dérive ni de l'expérience, ni du raisonnement ; elle mérite d'être expliquée d'autant plus que, depuis Parménide jusqu'à nos jours, elle est devenue en quelque manière le fondement de toute métaphysique, car si certains métaphysiciens accordent au monde visible quelque réalité, ils la considèrent toujours comme subordonnée et d'essence inférieure.

Les historiens philosophes sont presque unanimes¹ à attribuer les conceptions de Parménide à la rigueur de l'argumentation logique, par laquelle il aurait *déduit* du concept même de l'Être son unité et son immutabilité². Les plus anciennes Upanishads répètent cependant infatigablement des formules identiques et personne ne s'est avisé de les attribuer à la rigueur de leurs raisonnements ; car elles sont incontestablement des adaptations de spéculations sacerdotales antérieures sur l'être et le non-être. L'examen comparé du texte de Parménide me paraît conduire à la même conclusion. Son poème n'est pas une œuvre de logique ; c'est, au premier chef, une apocalypse.

Diels a révélé une série d'analogies de cadre et de forme, qui le rattachent étroitement à toute une littérature prophétique répandue au vi^e siècle en Grèce et dans l'Italie méridionale³. Le

1. Zeller, Brochard, Rivaud, Burnet, Gomperz, etc. . .

2. Ce serait une application des principes d'identité et de contradiction, dont Parménide aurait été le premier à saisir toute portée. Il y aurait plutôt lieu de rechercher si ce fameux principe, qui n'est pas scientifique, ne serait pas lui-même une survivance de vieilles spéculations sur l'être et le non-être.

3. Et particulièrement au poème sur la bataille du Sagra en Sicile : H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 1897, p. 11-25.

mysticisme de Parménide est bien plus profond : il n'est pas seulement dans la forme, mais dans le fond.

Le chemin qu'il suit vers l'objet suprême n'est pas celui de la science : c'est une route où les cavales, conduites par les filles du soleil, l'entraînent jusqu'aux portes verrouillées où la déesse l'attend. Elle lui explique qu'il y a deux chemins, celui du Jour, qui est celui de l'Être et confère la certitude absolue, celui de la Nuit, qui est celui du Non-être et ne fournit que l'opinion incertaine des mortels. L'être est, il n'est pas sorti du non-être, qui n'est pas. Penser et être sont une même chose. L'être est un, inengendré, impérissable, complet, il contient toutes choses et est indéfinissable. Il se tient immobile dans des chaînes puissantes, tout entier en tous lieux.

Les deux routes sont dans les Upanishads : la route des pères, *pitriyâna*, qui ramène sur la terre, la route des dieux, *devayâna*, qui délivre du cercle des naissances et, par le vrai savoir, donne accès à l'être suprême ¹.

Les discussions sur l'être et le non-être, qui remplissent tout le début du poème, abondent dans les Brahmanas et les Upanishads ². La conclusion de Parménide que l'être ne peut sortir du non-être est dans la Chandogia Up. L'origine de ces discussions est importante à déterminer, car elles retentiront pendant longtemps dans la philosophie hellène. Ce sont, dans les textes hindous, des spéculations greffées sur de vieux mythes de l'origine du monde. Il a dû en être de même chez les Grecs.

La conception positive du non-être, comme une chose, une réalité, dont disputent Parménide, Platon et les auteurs des Upanishads, est particulièrement curieuse. Elle semble d'abord une simple réalisation verbale. W. James la considère comme l'effet d'une exaltation mystique : « l'Atman a pour appellation non ! non ! il n'y a pour le désigner rien au-dessus de : il n'est pas ». C'est le *Dieu est un pur rien* de Denys l'Aréopagite ³. Je

1. *Chandogia Up.*, V, 10; *Brihad. Up.*, VI, 2, 15-16.

2. Par exemple : *Rig Vêda*, X, 429; X, 72; *Satapatha Br.*, V, I, 4; X, 5, 3, 1; *Taittiriya Br.*, II, 2, 9, 4; *Chandogia Up.*, III, 19, 1.

3. *The Varieties of religious experience*, Londres, 1902, p. 415-417; voir Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden*, Göttingen, 1915, p. 64. « Les théologiens mithriaques ont pu se livrer à des dissertations analogues » (Cumont, *Textes et Monuments*, t. I, p. 294, n. 3).

crois qu'il y a encore autre chose derrière cette singulière qualification de pur rien pour désigner l'Être des êtres. Certaines méditations des Upanishads sur ce sujet apparaissent à propos d'un rituel, qui a pour objet d'écartier les influences néfastes. Je soupçonne que ce non-être, qui est devenu la plénitude de l'être, était antérieurement ce qui est trop dangereux pour être nommé. Il procéderait ainsi de vieux rites apotropaïques. Quoi qu'il en soit, il est certain que ces spéculations qu'agite Parménide avaient un long passé derrière elles.

L'identification de la pensée à l'être, sur laquelle les historiens philosophes ont beaucoup disserté, est une autre spéculation très ancienne. Burnet nie à juste titre que Parménide ait pu avoir dans l'esprit la théorie idéaliste moderne. Mais il a eu certainement une conception apparentée à celle qui fait l'un des objets principaux des Upanishads : l'identification de l'Atman au Brahman, de la pensée individuelle au principe des choses, identification déjà familière à Héraclite. Elle a dans les textes hindous une origine rituelle : l'identification de la pensée du magicien ou du prêtre à la puissance de l'acte qu'il accomplit.

Les descriptions de l'être éternel, immuable, égal en tout lieu, qui remplit toutes choses, n'ont rien non plus d'une déduction logique ; les raisonnements de la Déesse sur ce sujet ne sont ni plus développés, ni plus cohérents que ceux des Upanishads. L'unité de l'Être s'est constituée par une série d'étapes théologiques et rituelles, qu'il est facile de suivre dans la littérature védique¹. Son immutabilité, éternel repos, est l'un des thèmes essentiels des Upanishads, expression du besoin d'échapper à l'action, aux réalités transitoires, qui anime toutes les religions de salut. L'opposition de la certitude et de l'opinion a la même origine.

L'identification des choses apparentes avec les *noms*² devait aussi avoir derrière elle une très ancienne histoire. Dans la Chandogya Up. (VI, I, 3-5), Uddalaka explique à son fils, comme la

1. Depuis la forme sporadique des Védas jusqu'à la forme achevée des Upanishads, au moyen d'éléments complexes empruntés à l'expérience et au rituel et finalement associés à l'aspiration mystique et ascétique de sortir du monde réel et de trouver le repos absolu, au sein de l'Un-Tout éternel et immuable.

2. Fin de la première partie du discours de la déesse, Diels, 8, 38-41.

Déesse à Parménide, que tous les objets particuliers et leurs changements ne sont que des noms. C'est l'interprétation mystique de vieilles discussions sur le nom et la forme qu'on retrouve dans d'autres passages des Upanishads et dans les Brahmanas. Dans la Chandogia Up. le nom n'est pas encore une illusion : c'est une magie décevante, dont il importe de se délivrer ; le système Védanta transformera plus tard ce nom en *maya* illusoire, comme le fait déjà Parménide.

L'idée que l'Être suprême possède à la fois toutes les déterminations et aucune d'elles est celle du Dieu *polyonyme* et *anonyme*, que reprendra Denys l'Aréopagite mille ans plus tard ; on la trouve déjà dans les Brahmanas, et les Upanishads en sont remplies.

Nous saisissons mieux qu'ailleurs, dans la riche littérature sacrée de l'Inde, la genèse et l'évolution de ces notions et de ces gloses sacerdotales. Nous les retrouvons ou les devinons sous des formes analogues, mais plus incomplètes, dans le Temps éternel du zervanisme iranien, dans l'orphisme et le pythagorisme. Auquel de ces mystères se rattache la pensée de Parménide ? Quels véhicules ont amené jusqu'à lui ces tendances et ces spéculations répandues depuis longtemps en Asie Mineure et en Grande Grèce, où le pythagorisme et l'orphisme ne sont que l'aboutissement de mystères et de rituels plus anciens ?

La seule connexion précise que nous possédions est avec Xénophane et le pythagorisme. Il est à peu près démontré que Parménide a été en relations étroites avec Xénophane ; il connaissait en tous cas ses idées. C'est sous l'influence d'un pythagoricien, Aminias, qu'il se convertit à la « vie philosophique » ; il eut pour ami un autre pythagoricien, Diochaitès, à qui il voua une telle admiration qu'il lui éleva un monument après sa mort. Vivre à la façon de Parménide est donné par Cébès comme synonyme de vivre à la manière pythagoricienne. Parménide approuvait et pratiquait le genre de vie des pythagoriciens, sans adopter leur système dualiste.

La vie pythagoricienne est celle des communautés, que les tablettes dites orphiques nous montrent installées dès la fin du VI^e siècle, dans l'Italie méridionale et dont les mystères enseignaient aux âmes leur route dans le monde de l'au-delà. La plu-

part des orphiques paraissent originaires de Sicile et d'Italie. Le chemin que la Déesse apprend à Parménide est un réemploi de leurs vieilles images ; le fond de tendances qu'elle exprime est le même que celui des mystères. C'est le seul contact historique précis que nous possédions.

Il est probable que la doctrine d'Héraclite, « roi d'Éphèse », prêtre de la branche ionienne des mystères d'Eleusis, vivant dans le syncrétisme de tous les cultes phrygiens, lydiens, persans, dionysiaques qui se coudoyaient autour de l'Artémision, et dont la pensée était profondément imprégnée de magisme, a fortement ébranlé l'esprit de Parménide, comme le suggère Gomperz. Par Héraclite, il a pu rejoindre des conceptions plus lointaines. Ce qui me semble certain, c'est que les coïncidences de sa philosophie avec celle des Upanishads sont trop précises et trop nombreuses pour être dues au hasard. Ce ne sont pas de vagues analogies, mais de quasi identités de tendance, de pensées, d'expressions mêmes entre mouvements d'idée contemporains. Il n'est guère possible qu'il y ait eu d'emprunts directs ; ce n'est pas entre les doctrines sous leur forme achevée que le contact a dû s'établir. Il faut remonter plus haut : aux spéculations sacerdotales de cultes, dont Vendryes¹ a montré qu'ils ont eu un vocabulaire liturgique commun dans les traditions indo-iranienne et italo-celtique. A partir de ce fond commun, des évolutions parallèles se sont poursuivies, dans un grand mouvement mystique et ascétique de renouveau religieux, qui s'est saisi en même temps de l'Orient et de l'Occident et qui s'est étendu au VI^e siècle dans le monde antique tout entier, de l'Iran à l'Inde, à la Mésopotamie à l'Ionie, à la Crète et à l'Italie du Sud.

PLATON

Ce mouvement, qui s'était greffé et développé sur de vieux cultes primitifs de mystères et avait cherché à fonder de véritables organisations religieuses et sociales, avait échoué en

1. J. Vendryes, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, dans *Mém. de la Soc. ling. de Paris*, 1918, T. XX, p. 265-285.

Grèce¹ avec le triomphe de la démocratie et la chute des partis politiques, qui, comme celui de Pisistratides, l'avaient favorisé. Mais il continua à exercer son influence sur les siècles suivants. Platon tenta de restaurer l'idéal d'un État monastique, imité à bien des égards des communautés orphico-pythagoriciennes. Il rassembla et systématisa surtout dans la forme achevée de sa métaphysique, sous l'influence de l'éléatisme, du pythagorisme, de l'astrologie et des mystères, ces anciennes tendances, qui n'ont jamais disparu. Grâce à lui, elles ont joué un rôle considérable dans l'histoire des idées et des religions. Aussi la genèse de sa pensée a-t-elle une importance capitale.

Je ne puis songer à l'aborder ici. On commence à voir depuis Rohde ce qu'elle doit au pythagorisme et aux mystères, avec lesquels Platon est entré en contact prolongé durant ses séjours en Égypte, en Italie et en Sicile ; on a pu dire que le deuxième groupe de ses dialogues, depuis le *Gorgias*, témoigne d'une véritable conversion au pythagorisme. Je ferai seulement deux observations : l'une sur sa théorie des Idées ; l'autre sur l'allure générale de son système.

La théorie des Idées est l'expression abstraite d'une tendance religieuse tout à fait générale, consistant à doubler le monde réel d'une réalité transcendante, qui en est le soutien et le moteur secret. C'est une conception dérivée de l'animisme et du rituel magique. Cette réalité cachée a pris chez Platon une forme particulière : l'Un-Tout des Hindous, de Xénophane et de Parménide s'est brisé en une multitude de réalités transcendantes qui doublent les catégories des objets. Cette conception n'a rien de rationnel. D'Acosta, au xvi^e siècle, et Laffitau, au xvii^e ont eu l'intuition remarquable que les Idées de Platon ressemblent aux divinités arché-types des Indiens du Pérou, découverte reprise par le Président de Brosses et vulgarisée par Tylor ; celui-ci a appelé l'attention sur les conceptions similaires des Indiens de l'Amérique du Nord et des Finnois, qui imaginent derrière chaque groupe d'objets un *haltia*, génie protecteur qui l'a créé et s'y est attaché. C'est d'un stock d'idées de ce genre que cette

1. Il réussit dans l'Inde, où l'État était sans moyens de résistance ; il se concentra et se développa dans la puissante organisation bouddhique, qui sut s'imposer, sous Açoka, au pouvoir politique, comme le christianisme à Constantin.

fameuse théorie procède ; mais peut-on désigner ses sources avec plus de précision ?

Les nombres des pythagoriciens ont joué un rôle important dans la formation des Idées platoniciennes. Ils lui ont certainement fourni un modèle. Aristote l'atteste, lorsqu'il nous dit que la $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\zeta\iota\varsigma$, la participation platonicienne des choses aux idées, n'est qu'un autre mot pour désigner la $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, l'imitation pythagoricienne, et dans le système de Platon les nombres et les concepts mathématiques jouent un rôle intermédiaire entre les idées et le monde sensible. Mais Platon n'a-t-il pas subi d'autres influences ?

Il reçut du pythagorisme, ou d'une tradition plus directe comme paraît en témoigner le mythe d'Er, les doctrines mazdéochaldéennes de la montée des âmes dans le ciel à travers la zone planétaire, de leur séjour dans cette région purificatrice, de leur immortalité astrale, de leur parenté avec les astres « dieux visibles », qu'Aristote a incorporées dans sa métaphysique. Dans le *Timée* (41D E), le démiurge fait un mélange qu'il divise en un nombre d'âmes égal à celui des astres et en donne une à chacun d'eux, afin qu'elle soit portée par lui comme sur un char. Ces Âmes-étoiles divines, comme les Idées-nombres, lui ont servi de modèles pour ses Idées pures ; elles diversifient à l'infini l'Être indivisible de Parménide. Mais il y a peut-être encore autre chose.

Darmesteter ¹ a invoqué l'analogie étroite des Idées et des hypostases avestiques pour conclure à un emprunt de l'Avesta sassanide au néoplatonisme. Les Amesha-Spenta, dans la forme qu'en présente l'Avesta, sont postérieures à Platon. Mais les Gathas, où on les rencontre déjà, sont antérieurs, et Darmesteter lui-même a montré, dans son ouvrage sur *Ormazd et Ahriman* ², que les Amshaspands sont une conception beaucoup plus ancienne, qui remonte à l'époque indo-iranienne. Les hypostases des phénomènes de la nature, des affections des hommes, des prières, des actes et des objets du rituel etc. . . sont un thème constant des Brahmanas et des Védas. Les Amshaspands ont d'ailleurs des équivalents dans les Adityas hindous.

1. *Le Zend Avesta*, T. IV, p. LII-LVI.

2. Chap. IV, VII et IX.

Er, fils d'Armenios le Pamphylien, dont le mythe sur la préexistence des âmes remplit les dernières pages de la *République*, était déjà identifié avec Zoroastre au III^e siècle av. J.-C. par Colotès (Proclus, *in Remp.*, p. 59), qui connaissait l'origine irano-babylonienne de la religion astrale. D'après Clément d'Alexandrie (*Stromata*, V, 710), qui reprend cette tradition, il aurait existé un récit, perdu dans la suite, qui commençait ainsi : « Zoroastre, fils d'Armenios le Pamphylien, ayant vécu dans l'autre monde, raconte ce qu'il y a vu ». Ce sont les mots mêmes du début du mythe d'Er dans la *République*. Platon connaissait les doctrines des mages ; il parle d'eux avec éloge (*Alcibiade*, I, 122). Selon Philippe d'Opus, son disciple contemporain, auteur présumé du dialogue de l'*Épinomis*, qui date de la vieillesse de Platon et qui est profondément imprégné d'astrologie orientale¹, Platon reçut la visite d'un « Chaldéen », qui l'instruisit des découvertes faites dans son pays². Aristote nous dit qu'il est resté en contact permanent avec les idées d'Héraclite, dont les relations avec les Mages me paraissent assurées. Enfin j'ai mentionné les affinités des mystères et des spéculations zervanistes. Il ne semble donc pas trop audacieux de supposer que les sources prochaines des Idées platoniciennes ont été, avec les nombres pythagoriciens et l'astrologie orientale, les hypostases iraniennes³.

Le système de Platon est une élaboration symbolique et systématique des aspirations et des rites des religions de mystères, qui délivraient l'homme des apparences changeantes de ce monde périssable, pour l'élever et l'unir, par une série d'étapes, à la réalité immuable et suprême, le monde intelligible des essences pures, dont la connaissance, entièrement affranchie des données sensibles, confère seule la certitude absolue.

Le monde intelligible est l'Être supra-sensible des mystères helléniques, phrygiens, iraniens et du mysticisme des Upanishads. Les étapes qui y conduisent sont la série d'épreuves, que subissent les mystes éleusiniens dans leurs longs détours à tâtons dans l'obscurité du sanctuaire. La connaissance à laquelle

1. Cumont, *Astrology*, p. 48 et suiv.

2. Papyrus d'Herculanum, *Acad. Phil. Ind. Hercul.*, ed. Mekler, p. 13, col. III, 36, cité par Cumont, *ibid.*, p. 49.

3. Les hypostases égyptiennes ont pu exercer leur influence, mais les analogies sont moins précises.

aboutit cette dialectique et la certitude qu'elle engendre ne sont pas la connaissance et la certitude du sens commun et de la science ; c'est une purification, une pénétration de lumière dans l'esprit, une participation ; purification, qui délivre les initiés des troubles et des souillures ; illumination qui fait apparaître dans la lumière du sanctuaire les objets sacrés, gages d'immortalité ; union que l'accomplissement des rites opère avec la réalité suprême, dans un état parfait et définitif, très différent de la connaissance telle que nous la concevons.

CONCLUSION

Ces conceptions fondamentales, qu'ont développées sous des formes diverses les philosophes de la Grèce et qui ont survécu jusqu'à nos jours dans toutes les métaphysiques, ne sont pas dans la ligne du savoir et de la science, telle qu'Anaximandre et les physiciens de l'Ionie l'avait tracée les premiers. Elles constituent un véritable renversement du sens du réel, consécutif au grand mouvement qui, au VII^e et au VI^e siècles, a transformé les vieux cultes asiatiques et méditerranéens préhelléniques en religions mystiques de salut et de la délivrance.

L'histoire des religions a établi depuis trois quarts de siècle que nombre de mythes antiques remontent à la période indo-européenne. Plus récemment, l'archéologie a montré qu'une grande aire commune de représentations religieuses s'étend sur l'Orient asiatique et la Méditerranée dès le deuxième millénaire, et la linguistique a révélé toute une terminologie culturelle indo-iranienne et italo-celtique, élaborée dans des collèges de prêtres et d'initiés. Les gloses de ces collèges sacerdotaux sur les rites et les mythes ont formé des séries de couches, superposées et mélangées, dont l'histoire est à entreprendre. Les spéculations métaphysiques sont de nouvelles gloses greffées sur les précédentes. Les notions expérimentales, qui s'y mêlent, doivent en être soigneusement distinguées. Les concepts fondamentaux et les problèmes essentiels de la métaphysique ne sont pas des productions spontanées ; ils ont une genèse, qu'il appartient à l'histoire des religions, associée à l'histoire des sciences, de retracer.