

~~1543~~
1543 paf
RAYMOND, A.
1919

In: L'aurore de la philosophie grecque
1919

Ch 2 Science and religion

p 86-145

CHAPITRE II

SCIENCE ET RELIGION

XXXII. — MIGRATIONS VERS L'OUEST.

Jusqu'ici, nous n'avons rencontré aucune trace d'un antagonisme direct entre la science et les croyances populaires, quoique les opinions des cosmologues milésiens fussent en réalité aussi incompatibles avec les religions du peuple qu'avec la mythologie des poètes anthropomorphiques¹. Deux choses hâtèrent le conflit : le déplacement de la scène vers l'ouest, et le réveil religieux qui se produisit en Grèce au cours du VI^e siècle avant Jésus-Christ.

Les principales figures qu'enregistre l'histoire de la philosophie pendant cette période furent Pythagore de Samos et Xénophane de Colophon. Tous deux étaient Ioniens de naissance, et cependant tous deux passèrent la plus grande partie de leur vie dans l'Occident. Hérodote nous apprend comment l'avance des Perses en Asie Mineure occasionna une série de migrations vers la Sicile et l'Italie méridionale², et cela changea naturellement en une grande mesure les conditions de la philosophie, aussi bien que celles de la religion. Les nouvelles idées s'étaient probablement développées d'une manière si naturelle et si graduelle en Ionie que le conflit et la réaction avaient été évités ; mais il n'en pouvait être de même quand elles furent transplantées dans

¹ Sur les idées théologiques d'Anaximandre et d'Anaximène, voir §§ 22 et 30.

² Cf. Herod. I, 170 (conseil de Bias) ; VI, 22 sq. (Kalê Aktê).

une région où les hommes n'étaient pas le moins du monde préparés à les recevoir.

Un autre effet — un peu postérieur, il est vrai — de ces migrations, fut de mettre la science en contact avec la rhétorique, un des produits les plus caractéristiques de la Grèce occidentale. Dans Parménide déjà, nous pouvons noter la présence de cet esprit dialectique et critique qui devait avoir une si grande influence sur la pensée grecque, et ce fut justement cette fusion de l'art d'argumenter en vue de la victoire avec la recherche de la vérité, qui donna naissance à la logique.

XXXIII. — LE RÉVEIL RELIGIEUX.

Le réveil religieux, qui atteignit son point culminant vers cette époque, exerça sur la philosophie une influence dont on ne saurait exagérer la portée. La religion de la Grèce continentale s'était développée d'une tout autre manière que celle de l'Ionie. Le culte de Dionysos, en particulier, qui venait de Thrace, et qui n'est mentionné qu'en passant dans Homère, renfermait en germe une façon entièrement nouvelle d'envisager les rapports de l'homme avec le monde. On aurait certainement tort d'attribuer aux Thraces eux-mêmes des opinions par trop élevées, mais il est hors de doute que le phénomène de l'extase suggéra aux Grecs l'idée que l'âme était quelque chose de plus qu'un faible double du moi, et que ce n'était qu'« en dehors du corps » qu'elle pouvait montrer sa vraie nature¹. En une moindre mesure, des idées analogues furent suggérées par le culte de Déméter, dont les mystères étaient célébrés à Eleusis ; mais, à une date postérieure, elles n'en vinrent pas moins à jouer un rôle très important dans les esprits des

¹ Sur tout cela, voir Rohde, *Psyche*, pp. 377 sq. (2^e éd. II, 1). Il est probable que Rohde exagérait le degré auquel ces idées étaient déjà développées parmi les Thraces, mais la connexion essentielle de la nouvelle vue sur l'âme avec des cultes du Nord est sans cesse confirmée par la tradition.

hommes. La cause de ce fait fut leur incorporation à la religion officielle d'Athènes.

Avant l'époque dont nous nous occupons, la tradition nous permet d'entrevoir un âge de prophètes inspirés — Bakides et Sibylles — suivi d'un autre âge d'étranges guérisseurs ou sorciers, comme Abaris et Aristéas de Proconnèse. Avec Epiménide de Crète, nous touchons aux confins de l'histoire, tandis que Phérécyde de Syros est le contemporain des premiers cosmologues : nous possédons encore quelques fragments de son écrit. Il semblait que la religion grecque fût sur le point d'arriver au même stade de développement qu'avaient déjà atteint les religions de l'Orient ; et il est difficile de voir ce qui, à part l'essor de la science, aurait pu s'opposer à cette tendance. On a l'habitude de dire que les Grecs furent préservés d'une religion de type oriental par le fait qu'ils n'avaient pas de caste sacerdotale, mais c'est là prendre l'effet pour la cause. Ce ne sont pas les prêtres qui font les dogmes, quoiqu'ils les conservent une fois constitués, et dans les premiers stades de leur développement, les peuples de l'Orient n'avaient pas non plus de clergé au sens dont nous en parlons ici ¹. Ce fut moins l'absence d'un corps de prêtres que l'existence d'écoles scientifiques qui sauva la Grèce.

XXXIV. — LA RELIGION ORPHIQUE.

La nouvelle religion — car elle était nouvelle en un sens, quoique, en un autre, elle fût aussi vieille que l'humanité — atteignit son apogée par la fondation des communautés orphiques. Pour autant que nous pouvons le savoir, la patrie originelle de ces communautés fut l'Attique, mais elles se répandirent avec une extraordinaire rapidité, spécialement dans le sud de l'Italie et en Sicile ². C'étaient, en

¹ Voir E. Meyer, *Gesch. des Alterth.* II, § 461. C'est par une survivance de la pensée française au XVIII^e siècle qu'on attribue souvent au clergé un rôle exagéré.

² Voir E. Meyer, *Gesch. des Alterth.* II § 453-460, qui insiste avec rai-

première ligne, des associations pour le culte de Dionysos, mais elles se distinguaient par deux traits, nouveaux chez les Hellènes. Elles plaçaient dans une révélation la source de l'autorité religieuse, et elles étaient organisées en communautés artificielles. Les poèmes qui contenaient leur théologie étaient attribués au Thrace Orphée, qui était lui-même descendu dans le Hadès, et était par conséquent un guide sûr à travers les périls qui assiégeaient l'âme séparée du corps dans le monde de l'au-delà. Nous possédons des restes considérables de cette littérature, mais ils sont pour la plupart de date récente, et ne peuvent être tenus pour des témoignages certains des croyances du VI^e siècle. Nous savons cependant que les idées directrices de l'orphisme étaient d'origine très ancienne. Un certain nombre de tablettes d'or, sur lesquelles étaient inscrits des vers orphiques, ont été découvertes dans l'Italie méridionale¹; et quoiqu'elles soient un peu postérieures à la période dont nous nous occupons, elles remontent à une époque où l'Orphisme était une foi vivante et non une renaissance fantastique. Ce que l'on peut en tirer relativement à la doctrine offre une ressemblance étonnante avec les croyances qui prévalaient en Inde vers le même temps, quoiqu'il semble impossible qu'il y ait eu alors un contact effectif entre l'Inde et la Grèce. Le but essentiel des *Orgia*² était de « purifier » l'âme du croyant et de la rendre ainsi capable d'échapper à la « roue des naissances », et c'était pour mieux atteindre ce but que les Orphiques étaient organisés en

son sur le fait que la théogonie orphique est la continuation de l'œuvre d'Hésiode. Comme nous l'avons vu, une partie de cette théogonie est même plus ancienne qu'Hésiode.

¹ Sur les tablettes d'or de Thurium et de Pétélia, voir l'appendice aux *Prolegomena to the Study of Greek Religion* de Miss Harrison, où leur texte a été discuté par le professeur Gilbert Murray, qui en a aussi donné la traduction.

² C'était le plus ancien nom de ces « mystères », et il signifie simplement « sacrements » (cf. ἑοργα). Les *orgies* ne sont pas nécessairement *orgiastiques*. Cette association d'idées vient uniquement du fait que les *orgies* appartenaient au culte de Dionysos.

communautés. Les associations religieuses doivent avoir été connues aux Grecs depuis une date assez reculée¹, mais les plus anciennes d'entre elles étaient fondées, en théorie du moins, sur les liens que constituait la parenté du sang. Ce qui était nouveau, c'était l'institution de communautés auxquelles n'importe qui pouvait être admis par l'initiation². C'était, en fait, l'établissement d'églises, quoique rien ne nous prouve qu'elles fussent reliées entre elles de telle sorte que l'on soit fondé à en parler comme d'une seule église. Les Pythagoriciens se rapprochèrent davantage de la réalisation de cette pensée.

XXXV. — LA PHILOSOPHIE, CHEMIN DE VIE.

Nous avons à nous occuper ici de la renaissance religieuse essentiellement parce qu'elle fit naître la pensée que la philosophie est par dessus tout un « chemin de vie ». La science, aussi, était une « purification », un moyen d'échapper à la « roue ». C'est là l'opinion si fortement exprimée dans le *Phédon*, de Platon, qui fut écrit sous l'influence des idées pythagoriciennes³. Socrate était devenu pour ses partisans le « Sage » idéal, et ce fut à ce côté de sa person-

¹ Hérodote raconte qu'Isagoras et ceux de son γένος adoraient le Zeus Carien (V, 66), et il est probable que les *Orgeones* attachés par Clisthène aux phratries attiques étaient des associations de cette nature. Voir Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*.

² Un surprenant parallèle à tout cela nous est fourni par ce que nous lisons dans Robertson Smith, *Religion of the Semites*, p. 339. « Le trait essentiel qui les distinguait (les mystères sémitiques du VII^e siècle avant J.-C.) des vieux cultes publics avec lesquels ils vinrent en compétition, c'est qu'ils n'étaient pas fondés sur le principe de la nationalité, mais qu'ils cherchaient des recrues parmi les hommes de toute race disposés à accepter l'initiation par les sacrements mystiques. »

³ Le *Phédon* est dédié, pour ainsi dire, à Echécrate et à la société pythagoricienne de Phlionte, et il est évident que le côté religieux du Pythagorisme fit impression sur Platon dans sa jeunesse, quoique l'influence de la science pythagoricienne ne se marque clairement que dans une période postérieure. Notez spécialement le mot ἀτραπός de *Phédon* 66 b 4. Dans la *République*, X, 600 b 1, Platon parle de Pythagore comme du fondateur d'une ἐδός τις βίον privée.

nalité que s'attachèrent surtout les Cyniques. C'est d'eux que procédèrent le Sage stoïcien et le Saint chrétien, ainsi que toute l'engence d'imposteurs que Lucien a mis au pilori pour notre édification ¹. Saints et Sages sont gens à se montrer sous des formes inquiétantes, et Apollonius de Tyane a fait voir finalement où cette mentalité pouvait conduire. Elle n'était entièrement absente d'aucune philosophie grecque après les jours de Pythagore. Aristote en est aussi imprégné que n'importe qui, comme nous pouvons le voir par le livre X de l'*Ethique*, et comme nous le verrions encore plus distinctement si nous possédions dans leur intégrité des œuvres telles que le *Protreptikos* ². Platon essaya, il est vrai, de rendre le Sage idéal utile à l'Etat et à l'humanité par sa doctrine du roi-philosophe. Il est le seul, à notre connaissance, qui ait fait un devoir aux philosophes de descendre tour à tour dans la caverne d'où ils ont été délivrés, afin de venir au secours de leurs anciens compagnons de captivité ³. Ce ne fut pas, cependant, la manière de voir qui prévalut, et le « Sage » se détacha de plus en plus du monde. Apollonius de Tyane était pleinement justifié à se regarder comme l'héritier spirituel de Pythagore ; car la théurgie et la thaumaturgie des écoles grecques postérieures n'étaient que le fruit de la semence jetée en terre dans la génération qui précéda les guerres persiques.

¹ Cf. spécialement le point de vue de la Βίων πρᾶσις.

² Sur le Προτρεπτικός d'Aristote, voir Bywater dans le *J. of Phil.* II, p. 55 ; Diels dans l'*Archiv*, I, p. 477, et les notes sur l'*Ethique* I, 3, de mon édition.

³ Plato, *Rep.* 520 c 1 : καταβάτιον οὖν ἐν μέσῃ. L'allégorie de la caverne paraît être d'origine orphique, et je tiens pour tout à fait justifiée la suggestion du prof. Stewart (*Myths of Plato*, p. 252, n. 2) que Platon avait dans l'esprit la κατάβασις εἰς Ὅιδου. L'idée de délivrer les « esprits en prison » est de point en point orphique.

XXXVI. — PAS DE DOCTRINE DANS LES « MYSTÈRES ».

On aurait tort, d'autre part, de supposer que l'Orphisme ou les mystères suggérèrent aux philosophes des doctrines définies quelconques, du moins durant la période que nous allons considérer. Nous avons admis qu'ils impliquaient en fait une nouvelle opinion sur l'âme, et nous aurions pu, en conséquence, nous attendre à constater qu'ils modifièrent profondément l'idée que les hommes se faisaient du monde et de leurs rapports avec lui. Ce qu'il y a d'étonnant, c'est que cela n'arriva pas. Même ceux des philosophes qui étaient dans les relations les plus étroites avec le mouvement religieux, tels qu'Empédocle et les Pythagoriciens, professèrent sur l'âme des opinions qui contredisaient en fait la théorie impliquée dans leurs pratiques religieuses¹. Il n'y a de place pour une âme immortelle dans aucune des philosophies de cette période. Jusqu'aux temps de Platon, l'immortalité ne fut jamais étudiée d'une manière scientifique, mais seulement supposée dans les rites orphiques, auxquels Platon recourt à moitié sérieusement pour confirmer sa propre doctrine².

Il est facile de rendre compte de tout cela. Pour nous, un réveil religieux est généralement la vivante mise en œuvre d'une doctrine nouvelle ou oubliée, tandis que la religion de l'antiquité n'avait, à proprement parler, pas de doctrine du tout. « On n'attendait pas des initiés, nous dit Aristote, qu'ils apprissent quoi que ce soit, mais seulement qu'ils fussent affectés d'une certaine manière, et mis dans une certaine disposition d'esprit³. » Tout ce que l'on demandait,

¹ Sur Empédocle, voir § 119; sur les Pythagoriciens, § 149.

² Cf. *Phed.* 69 c 2 : καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὔτοι καταστήσαντες οὐ φαυλοὶ τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι κ. τ. λ. Pourrait-on se méprendre sur la gentille ironie de ce passage et d'autres semblables ?

³ Arist. *frag.* 45, 1483 a 19 : τοὺς τελουμένους οὐ μαθεῖν τι δεῖν, ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι.

c'est que le rituel fût correctement accompli ; l'adorateur était libre d'en donner l'explication qui lui plaisait. Elle pouvait être aussi exaltée que celle de Pindare et de Sophocle, ou aussi matérielle que celle des marchands de mystères décrits par Platon dans la *République*. L'essentiel était qu'il sacrifiât irrémédiablement son cochon.

I. PYTHAGORE DE SAMOS

XXXVII. — CARACTÈRE DE LA TRADITION.

Ce n'est pas chose facile de faire de la vie de Pythagore et de sa doctrine un exposé qui puisse prétendre à être tenu pour historique. Nos principales sources d'information¹ sont les *Vies* composées par Jamblique, Porphyre et Diogène Laërce. Celle de Jamblique est une misérable compilation, basée surtout sur l'ouvrage du mathématicien Nicomaque de Gerasa, en Judée, et sur le roman d'Apollonius de Tyane, qui se considérait lui-même comme un second Pythagore, et prenait, en conséquence, de grandes libertés avec ses matériaux². Porphyre est, comme écrivain, à un niveau beaucoup plus élevé que Jamblique, mais ses autorités ne nous inspirent pas plus de confiance. Lui aussi fit usage de Nicomaque et d'un certain romancier nommé Antonius Diogène, auteur d'un livre intitulé *Merveilles d'au delà de Thulé*³. Diogène cite, comme d'ha-

¹ Voir l'admirable étude de E. Rohde : *Die Quellen des Iamblichus in seiner Biographie des Pythagoras* (Rh. Mus. XXVI, XXVII).

² Jamblique était disciple de Porphyre et contemporain de Constantin. La *Vie de Pythagore* a été éditée par Nauck (1884). Nicomaque appartient au commencement du 2^e siècle après J.-C. Il n'y a aucune preuve qu'il ait rien ajouté aux autorités qu'il suivait, mais elles étaient déjà viciées par les fables néo-pythagoriciennes. Néanmoins, c'est à lui que nous devons surtout la conservation des précieux témoignages d'Aristoxène.

³ L'importance de la *Vie* qui se trouve dans Diogène Laërce gît dans le fait qu'elle nous donne l'histoire courante à Alexandrie avant

bitude, un nombre considérable d'autorités, et les indications qu'il donne doivent être estimées suivant la nature des sources d'où elles ont été tirées. Jusqu'ici, il faut l'avouer, nos matériaux ne semblent pas promettre beaucoup. Un examen plus approfondi montre, cependant, que de nombreux fragments de deux autorités beaucoup plus anciennes, Aristoxène et Dicéarque, sont enchâssés dans la masse. Ces écrivains étaient tous deux disciples d'Aristote ; ils étaient natifs de l'Italie méridionale, et contemporains de la dernière génération des Pythagoriciens. Tous deux composèrent des *Vies* de Pythagore, et Aristoxène, qui était personnellement intime avec les derniers représentants du pythagorisme scientifique, fit encore une collection des sentences de ses amis. L'histoire néo-pythagoricienne, telle que nous l'avons dans Jamblique, est un tissu de fables incroyables et fantastiques ; mais, si nous y triions les indications qui remontent à Aristoxène et à Dicéarque, nous pouvons facilement construire un récit raisonnable, dans lequel Pythagore apparaît non comme un faiseur de miracles et un innovateur religieux, mais simplement comme un moraliste et un homme d'Etat. Nous pourrions alors être tentés de supposer que c'est là la tradition authentique ; mais ce serait encore une erreur. Il y a, en fait, une troisième couche, encore plus ancienne, dans les *Vies*, et celle-ci s'accorde avec les dernières indications pour faire de Pythagore un artisan de prodiges et un réformateur des croyances.

Quelques-uns des miracles les plus frappants de Pythagore sont racontés sur l'autorité du *Trépied* d'Andron et de l'ouvrage d'Aristote sur les Pythagoriciens¹. Ces traités

l'apparition du néo-pythagorisme et la promulgation de l'évangile selon Apollonius de Tyane.

¹ Andron d'Ephèse écrivit sur les Sept sages un livre appelé le *Trépied*, par allusion à l'histoire bien connue. Les faits attribués à Pythagore dans le traité aristotélicien nous font penser à une légende religieuse. Il tue, par exemple, un serpent venimeux en le mordant ; il fut

appartiennent tous deux au IV^e siècle avant J.-C., et n'ont par conséquent pas été influencés par les fantaisies néopythagoriciennes. De plus, ce n'est qu'en supposant l'existence encore plus ancienne de cette opinion que nous pouvons expliquer les allusions d'Hérodote. Les Grecs de l'Hellespont lui disaient que Salmoxis ou Zamolxis avait été l'esclave de Pythagore¹, et Salmoxis est une figure de la même catégorie qu'Abaris et Aristée.

Il semble donc que les plus anciennes et les plus récentes indications s'accordent à représenter Pythagore comme un homme de la classe à laquelle appartenaient Epiménide et Onomacrite — en fait comme une sorte de « guérisseur » ; mais, pour une raison ou pour une autre, une tentative fut faite pour sauver sa mémoire de cette imputation, et cette tentative eut lieu au IV^e siècle avant J.-C. La signification en apparaîtra dans la suite de notre exposé.

XXXVIII. — VIE DE PYTHAGORE.

Nous savons de source certaine, on peut le dire, que Pythagore passa les premières années de sa vie à Samos, et qu'il était fils de Mnésarque² ; il « florissait », nous dit-

vu en même temps à Crotone et à Métaponte ; il exhiba sa cuisse d'or à Olympie, et une voix venant du Ciel lui parla comme il traversait la rivière Kasas. Le même auteur nous dit que Pythagore fut identifié par les Crotoniates avec Apollon Hyperboréen (Arist. frg. 186).

¹ Herod. IV, 95.

² Cf. Herod. IV, 95, et Héraclite, frg. 17 (R. P. 31 a ; DV 12 B 129). Hérodote le représente comme vivant à Samos. Aristoxène dit, d'autre part, qu'il vint d'une des îles que les Athéniens occupèrent après en avoir chassé les Tyrrhéniens (Diog. VIII, 1). Cela fait songer à Lemnos, d'où les Pélasges tyrrhéniens furent chassés par Miltiade (Herod. VI, 140), ou peut-être à quelque autre île occupée dans le même temps. Il y avait aussi des Tyrrhéniens à Imbros. Cela explique qu'on ait fait de lui un Etrusque ou un Tyrien. D'autres récits le mettent en rapport avec Phlionte, mais c'est peut-être là une pieuse invention de l'association pythagoricienne qui y florissait au commencement du IV^e siècle avant J.-C. Pausanias (II, 13, 1) rapporte une tradition des Phliasiens suivant laquelle Hippasos, arrière-grand-père de Pythagore, avait émigré de Phlionte à Samos.

on, sous le règne de Polycrate¹. Cette date ne peut s'éloigner beaucoup de la vérité, car Héraclite parle déjà de Pythagore au passé².

Les grands voyages attribués à Pythagore par des écrivains postérieurs sont naturellement apocryphes. Même l'indication suivant laquelle il visita l'Égypte, quoique loin d'être improbable, si nous considérons les relations étroites entre Polycrate de Samos et Amasis, repose sur une autorité insuffisante³. Hérodote observe, il est vrai, que les Égyptiens s'accordaient, en certaines pratiques, avec les règles appelées orphiques et bakchiques, qui sont en réalité égyptiennes, et avec les pythagoriciennes⁴; mais cela n'implique pas que les Pythagoriciens les tinssent directement de l'Égypte. Il dit aussi, dans un autre passage, que la croyance à la transmigration venait d'Égypte, quoique certains Grecs, les uns à une date antérieure, les autres à une date postérieure, la fissent passer pour la leur propre. Il refuse, toutefois, de donner leurs noms, de sorte qu'il ne peut guère faire allusion à Pythagore⁵. Et cela n'importe

¹ Eratosthène identifiait Pythagore avec le vainqueur olympique de Ol. XLVIII, 1 (588/7 av. J.-C.), mais Apollodore plaçait son *akmè* en 532/1 de l'ère de Polycrate. Il se basait sans doute sur l'indication d'Aristoxène citée par Porphyre (V. *Pyth.* 9), que Pythagore quitta Samos par haine pour la tyrannie de Polycrate (R. P. 53 a; DV 4, 8). Pour une discussion complète, voir Jacoby, pp. 215 sq.

² Héracl. frg. 16, 17 (R. P. 31, 31 a; DV 12 B 40, 129).

³ Elle se rencontre pour la première fois dans le *Busiris* d'Isocrate, § 28 (R. P. 52; DV 4, 4).

⁴ Herod. II, 81 (R. P. 52 a; DV 4, 1). La virgule après *Ἀἰγυπτίους* est évidemment correcte. Hérodote croyait que le culte de Dionysos avait été introduit d'Égypte par Mélampous (II, 49), et il veut faire entendre que les Orphiques empruntèrent ces pratiques aux adorateurs de Bakchos, tandis que les Pythagoriciens les reçurent des Orphiques.

⁵ Herod. II, 123 (R. P. *ib.*; DV 4, 1). Les mots : « dont je connais, mais dont je n'écris pas les noms » ne peuvent se rapporter à Pythagore; car ce n'est que de ses contemporains qu'Hérodote parle de la sorte (cf. I, 51; IV, 48). Stein suggère qu'il veut parler d'Empédocle, et cela me paraît convaincant. Hérodote peut l'avoir rencontré à Thurium. Il n'y a non plus aucune raison de supposer que οἱ μὲν πρότερον se rapporte spécialement aux Pythagoriciens. Si Hérodote avait jamais entendu

guère, car les Egyptiens ne croyaient pas à la transmigration du tout, et Hérodote fut tout simplement induit en erreur par les prêtres ou par le symbolisme des monuments.

Aristoxène dit que Pythagore quitta Samos pour échapper à la tyrannie de Polycrate¹. Ce fut à Crotone, cité déjà fameuse par son école médicale², qu'il fonda sa société. Combien de temps il y resta, nous l'ignorons ; il mourut à Métaponte, où il s'était retiré au premier signe de révolte contre son influence³.

XXXIX. — L'ORDRE.

Il n'y a pas de raison de croire que les renseignements détaillés qui nous ont été transmis relativement à l'organisation de l'ordre pythagoricien reposent sur une base historique, et nous pouvons encore nous rendre compte de l'origine d'un grand nombre d'entre eux. La distinction, au sein de l'ordre, de degrés que l'on appelait de noms divers : *Mathématiciens* et *Acousmatiques*, *Esotériques* et *Exotériques*, *Pythagoriciens* et *Pythagoristes*⁴, est une invention destinée à expliquer comment on en vint à avoir deux groupes de gens très différents, qui tous deux prétendaient au titre de disciples de Pythagore au IV^e siècle avant J.-C. Ainsi, encore, l'indication d'après laquelle les Pythagori-

dire que Pythagore avait visité l'Egypte, il l'aurait sûrement dit dans l'un ou l'autre de ces passages. Il n'y avait aucune raison de garder la réserve, puisque Pythagore devait être mort quand Hérodote naquit.

¹ Porph. *V. Pyth.* 9 (R. P. 53 a ; DV 4, 8).

² D'après ce qu'Hérodote nous dit de Démocède (III, 131), nous pouvons voir que l'école médicale de Crotone fut fondée avant l'époque de Pythagore. Cf. Wachtler, *De Alemaone Crotoniata*, p. 91.

³ On peut tenir pour certain que Pythagore passa ses derniers jours à Métaponte ; Aristoxène le dit (ap. Jambl. *V. Pyth.* 249), et Cicéron (*De Fin.* V, 4) parle des honneurs qui continuèrent à être rendus à sa mémoire en relation avec cette cité (R. P. 57 c). Cf. aussi Andron, frg. 6 (F. H. G. II, 347).

⁴ Sur ces distinctions, voir Porphyre (*V. Pyth.* 37) et Jamblique (*V. Pyth.* 80), cités R. P. 56 et 56 b (DV, 8, 2). Le nom d'*ἀκουσματικοί* est évidemment en relation avec les *ἀκούσματα* dont nous aurons à nous occuper sous peu.

ciens étaient tenus à un inviolable secret, indication qui remonte à Aristoxène¹, avait pour but d'expliquer pourquoi l'on ne trouve aucune trace de la philosophie pythagoricienne proprement dite avant Philolaos.

L'Ordre pythagoricien était simplement, à son origine, une fraternité religieuse du type décrit plus haut, et non pas, comme on l'a soutenu quelquefois, une ligue politique². Il n'avait rien à faire non plus avec « l'idéal aristocratique dorien ». Pythagore était Ionien, et l'Ordre était limité, à ses débuts, aux Etats achéens³. Il n'y a aucune preuve quelconque que les Pythagoriciens favorisassent le parti aristocratique plutôt que le parti démocratique⁴.

¹ Sur le « silence mystique », voir Aristoxène, ap. Diog. VIII, 15 (R. P. 55 a; DV 4, 12). Tannery, *Sur le secret dans l'école de Pythagore* (Arch. I, p. 28 sq.), pense que les doctrines mathématiques étaient les secrets de l'école, et qu'ils furent divulgués par Hippias; mais l'opinion la plus raisonnable est qu'il n'y avait pas de secrets du tout, excepté ceux qui se rapportaient au rituel.

² Platon, *Rep.* X, 600 a, implique que Pythagore ne revêtit aucune charge publique. L'opinion que la secte pythagoricienne était une ligue politique, opinion soutenue dans les temps modernes par Krische (*De societatis a Pythagora conditæ scopo politico*, 1830) remonte, comme l'a montré Rohde (*loc. cit.*), à Dicéarque, le champion de la « Vie Pratique », tout comme l'opinion que c'était à l'origine une société scientifique remonte au mathématicien et musicien Aristoxène. Le premier antidata Archytas, et le dernier antidata Philolaos (voir chap. VII, § 138). C'est ce que Grote a vu clairement (vol. IV, p. 329 sq.).

³ Meyer, *Gesch. des Alterth.* II, § 502, note. Il est toujours nécessaire d'insister là-dessus, car l'idée que les Pythagoriciens représentaient l'« idéal dorien » a la vie dure. Dans ses *Kulturhistorische Beiträge* (fasc. I, p. 59) Max C. P. Schmidt imagine que les écrivains postérieurs appelèrent le fondateur de la secte Pythagoras au lieu de Pythagorès, comme le nomment Héraclite et Démocrite, parce qu'il était devenu « un Dorien des Doriens ». Le fait est tout simplement que Πυθαγόρας est la forme attique de Πυθαγόρης, et que les écrivains en question écrivaient en dialecte attique. Pareillement, Platon appelle Archytas, qui appartenait à un Etat dorien, Archytès, quoique Aristoxène et d'autres gardassent la forme dorienne de son nom.

⁴ Cylon, le principal adversaire des Pythagoriciens, est décrit par Aristoxène (Jambl. V. *Pyth.*, 248) comme γένει καὶ πλούτῳ πρωτεύων τῶν πολιτῶν. Tarente, qui devait devenir le principal siège des Pythagoriciens, était une démocratie. La vérité est que, dans ce temps-là, la nouvelle religion s'adressait au peuple plutôt qu'aux aristocraties, qui

Le but essentiel de l'Ordre était d'assurer à ses membres une satisfaction plus complète de l'instinct religieux que celle que leur fournissait la religion d'Etat. C'était, en fait, une institution à l'effet de cultiver la sainteté. Sous ce rapport, elle ressemblait à une société orphique, bien que, semble-t-il, le dieu principal des Pythagoriciens fût Apollon plutôt que Dionysos. C'est là, sans doute, la raison pour laquelle les Crotoniates identifièrent Pythagore avec Apollon Hyperboréen¹. De par la nature des choses, cependant, une société indépendante à l'intérieur d'un Etat grec devait facilement entrer en conflit avec l'ensemble des citoyens. Le seul moyen qu'il y eût pour elle d'affirmer son droit à l'existence était d'identifier l'Etat avec elle-même, c'est-à-dire de s'assurer le contrôle du pouvoir souverain. L'histoire de l'Ordre pythagoricien, pour autant qu'on peut la reconstituer, est celle d'une tentative faite pour évincer l'Etat, et son action politique doit être envisagée comme un simple incident de cette tentative.

XL. — CHUTE DE L'ORDRE.

Pendant un certain temps, le nouvel Ordre paraît avoir réussi, effectivement, à s'assurer le pouvoir suprême, mais la réaction finit par se produire. Sous la conduite d'un noble riche, Cylon, Crotone réussit à lutter victorieusement contre la domination pythagoricienne, qui, l'on peut bien

penchaient vers la « libre pensée ». (Meyer, *Gesch. des Alterth.* III, § 252). L'homme de ces derniers n'est pas Pythagore, mais Xénophane.

¹ Pour l'identification de Pythagore avec Apollon Hyperboréen, nous avons l'autorité d'Aristote, frg. 186, 1510 b 20. Les noms d'Abaris et d'Aristéas attestent un mouvement mystique parallèle à l'Orphisme, mais basé sur le culte d'Apollon. La tradition postérieure en fait des prédécesseurs de Pythagore, et non sans quelque fondement historique, comme le prouve Herod. IV, 13 sq. et surtout l'indication qu'Aristéas avait une statue à Métaponte, où mourut Pythagore. La mise en rapport de Pythagore avec Zalmoxis appartient au même ordre d'idées. Comme la légende des Hyperboréens est délienne, nous voyons que la religion enseignée par Pythagore était d'origine authentiquement ionienne.

le croire, avait été assez irritante. La « règle des Saints » n'aurait rien été en comparaison, et nous pouvons encore nous représenter — en la partageant — la colère que devait ressentir le simple homme du peuple en ces jours-là. Car il se voyait dicter la loi par une coterie d'incompréhensibles pédants, aux yeux desquels c'était un devoir de s'abstenir des fèves, et qui ne lui permettaient pas de corriger son propre chien parce qu'ils reconnaissaient dans ses aboiements la voix d'un ami défunt (Xénophane, fragm. 7). Ce sentiment fut encore exaspéré par le culte privé de l'association. Les Etats grecs ne pouvaient pardonner l'introduction de nouveaux dieux. Non pas, sans doute, que pour eux les dieux en question fussent des faux dieux. Qu'ils l'eussent été, cela même n'eût pas été de si grande conséquence. Ce que ces Etats ne pouvaient tolérer, c'était que n'importe qui prétendît établir des moyens² privés de communication entre lui et les puissances invisibles. Cela introduisait dans les institutions publiques un élément inconnu et incalculable, qui, selon toute probabilité, pouvait être hostile aux citoyens qui n'avaient pas les moyens de se rendre propice la divinité intruse.

La version d'Aristoxène sur les événements qui amenèrent la chute de l'Ordre pythagoricien a été reproduite tout au long par Jamblique. A l'en croire, Pythagore avait refusé de recevoir Cylon dans sa société, ce qui avait fait de ce dernier un ennemi acharné de l'Ordre. A cause de cela, Pythagore quitta Crotone et alla s'établir à Métaponte, où il mourut. Les Pythagoriciens, cependant, restèrent maîtres du pouvoir à Crotone, jusqu'à ce qu'à la fin les partisans de Cylon mirent le feu à la maison de Milon, où ils étaient assemblés. Deux seulement de ceux qui y étaient, Archippos et Lysis, échappèrent à la mort. Archippos se retira à Tarente, et Lysis d'abord en Achaïe, puis à Thèbes, où il fut plus tard le maître d'Epaminondas. Les Pythagoriciens qui survécurent se concentrèrent à Rhegium, mais comme les

choses allaient de mal en pis, ils abandonnèrent tous l'Italie, excepté Archippos ¹.

Ce récit a tout l'air d'être historique. La mention de Lysis prouve cependant que ces événements s'étendirent sur plus d'une génération. Le coup d'Etat de Crotona ne peut guère s'être passé avant 450 avant J.-C., si le maître d'Epaminondas y échappa, et il se peut même très bien qu'il ait eu lieu encore plus tard. Mais ce fut nécessairement avant 410 que les Pythagoriciens quittèrent Rhegium pour la Grèce ; Philolaos était certainement à Thèbes vers cette époque ².

La puissance politique des Pythagoriciens, en tant qu'Ordre, était ruinée pour toujours, quoique, comme nous le verrons, quelques-uns d'entre eux ^{se déd}soient retournés plus tard en Italie. En exil, ils paraissent n'avoir renoncé qu'aux parties purement magiques et superstitieuses de leur système, ce qui leur permit de prendre la place qui leur revenait parmi les écoles philosophiques de la Grèce.

XLI. — INSUFFISANCE DE NOS RENSEIGNEMENTS SUR LA DOCTRINE PYTHAGORICIENNE.

Sur les opinions de Pythagore, nous en savons encore moins, si c'est possible, que sur sa vie. Aristote, évidemment, ne savait rien de certain relativement aux doctrines morales ou physiques qui remontaient au fondateur de

¹ Voir Rohde, *Rh. Mus.* XXVI, p. 565, n. 1. Le récit donné dans notre texte (Jambl. *V. Pyth.* 250 ; R. P. 59 b ; DV 4, 16) remonte à Aristoxène et à Dicéarque (R. P. 59 a). Il n'y a aucune raison de supposer que leur opinion sur Pythagore ait vicié leur relation d'un fait historique qui doit avoir été parfaitement bien connu. Suivant une version postérieure, Pythagore lui-même aurait péri dans les flammes avec ses disciples dans la maison de Milon. C'est là simplement un raccourci dramatique de toute la série des événements ; nous avons vu que Pythagore mourut à Métaponte avant la catastrophe finale. L'allusion de Polybe, II, 39 (R. P. 59 ; DV 4, 16) à la destruction, par le feu, de συνέδρια pythagoriciens implique certainement que les troubles se prolongèrent pendant un temps considérable.

² Platon, *Phd.* 61 d 7, e 7.

l'association lui-même¹. Aristoxène se contenta de donner un chapelet de préceptes moraux². Selon un passage cité par Porphyre, Dicéarque affirmait qu'on ne connaissait presque rien de ce que Pythagore enseignait à ses disciples, excepté la doctrine de la transmigration, celle du cycle périodique, et celle de la parenté de toutes les créatures vivantes³. Le fait est que, comme tous les maîtres qui introduisent une nouvelle manière de vivre plutôt qu'une nouvelle vue du monde, Pythagore aimait mieux instruire oralement que de répandre ses opinions par l'écriture, et ce ne fut qu'à l'époque alexandrine que l'on se risqua à forger des livres sous son nom. Les écrits attribués aux plus anciens Pythagoriciens étaient aussi des élucubrations de la même période⁴. L'histoire du Pythagorisme primitif est donc entièrement conjecturale ; mais nous pouvons encore essayer de nous rendre compte, d'une manière tout à fait générale, de la position que dut occuper Pythagore dans l'histoire de la pensée grecque.

¹ Quand il discute le système pythagoricien, Aristote parle toujours des « Pythagoriciens », et non de Pythagore lui-même, et non sans intention, comme semble le prouver l'expression οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι, qui se rencontre plus d'une fois dans ses œuvres (p. ex. *Met.* A, 5. 985 b 23 ; de *Cælo*, B, 13. 293 a 20). Pythagore lui-même n'est mentionné que trois fois dans tout le corps aristotélicien, et dans un seul de ces passages (*M. Mor.* 1182 a 11) une doctrine philosophique lui est attribuée. Nous y lisons qu'il fut le premier à discuter la question du Bien et qu'il commit l'erreur d'en identifier les diverses formes avec des nombres. Mais c'est là justement une des choses qui prouvent la date récente des *Magna Moralia*. Aristote lui-même sait parfaitement bien que ce qu'il connaît sous le nom de système pythagoricien appartient pour l'essentiel à l'époque d'Empédocle, d'Anaxagore et de Leucippe, car, après avoir mentionné ceux-ci, il désigne les Pythagoriciens comme leurs « contemporains » et leurs « aînés » (ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων, *Met.* A, 5, 985 b 23).

² Les fragments des Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις d'Aristoxène sont donnés par Diels, *Vors.* p. 282 sq. (45 D).

³ *V. Pyth.* 19 (R. P. 55).

⁴ Voir Diels, *Dox.* p. 150 et *Ein gefälschtes Pythagorasbuch* (*Arch.* III, p. 451 sq.). Cf. aussi Bernays, *Die Eeraklitischen Briefe*, n. 1.

XLII. — LA TRANSMIGRATION.

En premier lieu, donc, il enseigna, on ne peut en douter, la doctrine de la transmigration¹. L'histoire racontée par les Grecs de l'Hellespont et du Pont au sujet de ses relations avec Salmoxis n'aurait jamais pu se répandre du temps d'Hérodote s'il n'avait été connu pour un homme qui enseignait d'étranges choses sur la vie après la mort². Or, la manière la plus simple d'expliquer la doctrine de la transmigration, c'est d'y voir un développement de la croyance primitive en la parenté des hommes et des animaux, en tant qu'enfants de la Terre les uns comme les autres³, et cette croyance, Pythagore, au dire de Dicéarque, la professait certainement. En outre, elle est communément associée, chez les sauvages, à un système de tabous relativement à certaines sortes de nourriture, et le détail le mieux connu de la règle de Pythagore est sa prescription de formes analogues d'abstinence. Ce fait, en lui-même, tend à montrer que cette règle tira son origine des mêmes idées, dont la renaissance, ainsi que nous l'avons vu, semble chose toute naturelle lors de la fondation d'une nouvelle société religieuse. Une autre considération encore parle fortement dans le même sens. En Inde, nous trouvons une doctrine tout à fait analogue, et cependant il n'est pas possible de supposer, à cette date, un emprunt réel des idées hindoues. La seule explication qui rende compte des faits est que les deux systèmes sortirent indépendamment l'un de l'autre des mêmes idées primitives. On les retrouve

¹ Le terme propre par lequel le grec désigne la transmigration est *παλιγγενεσία*, et l'inexact *μετεμψύχωσις* ne se rencontre que dans les écrivains postérieurs. Hippolyte et Clément d'Alexandrie disent *μετενσωμάτων*, ce qui est exact, mais lourd. Voir Rohde, *Psyche*, p. 428, n. 2 (II² 135, n. 3).

² Sur la signification de ce récit, voir plus haut, p. 95.

³ Dieterich, *Mutter Erde* (*Archiv für Religionswissenschaft*, VIII, p. 29 et 47).

en bien des contrées, mais il semble qu'ils n'arrivèrent qu'en Inde et en Grèce à se développer en un vrai corps de doctrine.

XLIII. — L'ABSTINENCE.

On s'est demandé, il faut le dire, si nous avons le droit d'accepter ce que nous disent, au sujet de l'abstinence pythagoricienne, des écrivains aussi récents que Porphyre. Aristoxène, en qui nous avons reconnu l'une de nos plus anciennes autorités, peut être cité pour prouver que les Pythagoriciens primitifs ne savaient rien des restrictions concernant l'usage de la viande et des fèves. Il dit d'une manière non équivoque que Pythagore ne s'abstenait pas de la viande en général, mais seulement du bœuf de labour et du bédier¹. Il dit aussi que Pythagore préférait les fèves à tout autre légume, à cause de leur action laxative, et qu'il avait un faible particulier pour les cochons de lait et les jeunes chevreaux². Mais Aristoxène est un témoin qui perd souvent contenance quand on le soumet à un interrogatoire serré, et l'exagération manifeste de ces affirmations fait voir qu'il s'efforçait de combattre une croyance existante à sa propre époque. Nous sommes par conséquent en mesure de conclure, de ses propres déclarations, que la tradition suivant laquelle les Pythagoriciens s'abstenaient de viande et de fèves remonte à une date bien antérieure à celle où apparurent les Néopythagoriciens, intéressés à la

¹ Aristoxène, *ap.* Diog. VIII, 20 : πάντα μὲν τὰ ἄλλα συγχωρεῖν αὐτὸν ἐσθιέν ἐμψυχα, μόνον δ'ἀπέχεσθαι βοὸς ἀροτῆρος καὶ κριοῦ.

² Aristoxène, *ap.* Gell. IV, 11, 5 : Πυθαγόρας δὲ τῶν ὀσπρίων μάλιστα τὸν κύαμον ἐδοκίμασεν· λειαντικόν τε γὰρ εἶναι καὶ διαχωρητικόν· διὸ καὶ μάλιστα κέχρηται αὐτῷ ; *ib.* 6 : « porculis quoque minusculis et hædis tenerioribus victitasse, idem Aristoxenus refert. » Il est naturellement possible qu'Aristoxène ait eu raison relativement au tabou des fèves. Nous savons que c'était une règle orphique, et elle peut avoir été transférée par erreur aux Pythagoriciens. Mais cela n'affecterait pas la conclusion générale que certains Pythagoriciens, tout au moins, pratiquaient l'abstinence de diverses sortes de nourriture, et c'est tout ce qui nous importe ici.

défendre. On peut se demander, toutefois, quel motif Aristoxène peut avoir eu de s'inscrire en faux contre la croyance commune. La réponse est simple et instructive. Il avait été l'ami des derniers Pythagoriciens et, de leur temps, la partie purement superstitieuse du Pythagorisme avait été abandonnée, excepté par quelques zélotes, que les chefs de l'association refusaient de reconnaître. C'est pourquoi il représente Pythagore sous un jour si différent à la fois des traditions les plus anciennes et les plus récentes : il nous transmet les vues de la secte la plus éclairée de l'Ordre. Ceux qui restaient fidèlement attachés aux vieilles pratiques étaient maintenant regardés comme des hérétiques, et toutes sortes de théories étaient mises sur pied pour rendre compte de leur existence. On racontait, par exemple, qu'ils descendaient de l'un des « Acousmatiques », qui n'avait jamais été initié aux mystères plus profonds des « Mathématiciens¹ ». Mais tout cela est pure invention. La satire des poètes de la comédie moyenne prouve assez clairement que, même si les amis d'Aristoxène ne pratiquaient pas l'abstinence, il y avait au IV^e siècle une foule de gens qui la pratiquaient, et qui s'appelaient eux-mêmes sectateurs de Pythagore². L'histoire n'a pas été clémente pour les

¹ La secte des « Acousmatiques » procédait, disait-on, d'Hippasos (Jambl. *V. Pyth.* 81 ; R. P. 56 ; DV 8. 2). Or Hippasos était l'auteur d'un *μυστικός λόγος* (Diog. VIII, 7 ; R. P. 56 c ; DV 8, 3), c'est-à-dire d'un manuel superstitieux traitant du cérémonial ou du rite, et contenant probablement des akousmata du genre de ceux que nous avons à considérer ici, car on nous dit qu'il était écrit ἐπὶ διαβολῇ Πυθαγόρου.

² Diels a réuni ces fragments d'une manière commode (Vors. p. 291 sq. ; 45 E). Ceux qui nous intéressent le plus sont les suivants : Antiphane, frg. 135, Kock : ὥσπερ Πυθαγορίζων ἐσθίει | ἐμψυχον οὐδέν ; Alexis, frg. 220 : οἱ Πυθαγορίζοντες γάρ, ὡς ἀκούομεν | οὐτ' ὄψον ἐσθίουσιν οὐτ' ἄλλ' οὐδὲ ἐν | ἐμψυχον ; frg. 196 (de la Πυθαγορίζουσα) : ἡ δ' ἐστίασις | ἰσχαδες καὶ στέυφυλα | καὶ τυρός ἐσται ταῦτα γὰρ θύειν νόμος | τοῖς Πυθαγορείοις ; Aristophon, frg. 9 (du Πυθαγοριστής) : πρὸς τῶν θεῶν οἰόμεθα τοὺς πάλαι ποτέ, | τοὺς Πυθαγοριστὰς γενομένους ὄντως ρύπαν | ἐκόντας ἢ φορεῖν τριβῶνας ἡδέως ; Mnesimachos, frg. 1 : ὡς Πυθαγοριστὴ θύομεν τῷ Λοξίᾳ | ἐμψυχον οὐδὲν ἐσθίοντες παντελῶς. Voir aussi Théocrite, XIV, 5 : τοιοῦτος καὶ πρᾶν τις ἀφίκετο Πυθαγορικτᾶς, | ὥχρος κἀνοποδητὸς· Ἀθηναῖος δ' ἔφατ' ἤμεν.

Acousmatiques, mais ils ne sont jamais tombés tout à fait dans l'oubli. Les noms de Diodore d'Aspendos et de Nigidius Figulus aident à jeter un pont entre eux et Apollonius de Tyane.

Pythagore donc, nous le savons, enseignait la parenté des bêtes et des hommes, et nous en inférons que cette règle d'abstinence de la viande était basée non pas sur des motifs humanitaires ou ascétiques, mais sur un tabou. Cela nous est confirmé d'une manière frappante par un fait que nous apprend la *Défense de l'Abstinence*, de Porphyre. Le renseignement en question ne remonte pas, en vérité, jusqu'à Théophraste, comme c'est le cas d'une grande partie du traité de Porphyre¹, mais il est, selon toute probabilité, dû à Héraclide de Pont, et nous montre que, quoique les Pythagoriciens s'abstinssent de viande dans la règle, ils en mangeaient néanmoins quand ils sacrifiaient aux dieux². Or, chez les peuples sauvages, nous voyons que l'animal sacré est souvent tué et mangé selon les rites, dans certaines occasions solennelles, quand bien même, dans des circonstances ordinaires, ce serait la plus grande des impiétés. Ici, de nouveau, nous avons affaire à une croyance tout à fait primitive ; et nous ne devons par con-

¹ Voir Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*. Le traité de Porphyre *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* fut sans doute sauvé de la destruction générale de ses écrits grâce à sa conformité avec les tendances ascétiques de l'époque. Saint Jérôme lui-même en faisait constamment usage dans sa polémique contre Jovien, quoiqu'il ait bien soin de ne pas mentionner le nom de Porphyre. (*Theophr. Schr.* n. 2). Le traité est adressé à Castricius Firmus, disciple et ami de Plotin, qui s'était départi du végétarisme strict des Pythagoriciens.

² Ce passage se trouve dans le *De Abst.* p. 58, 25 Nauck : ἰστοροῦσι δέ τινες καὶ αὐτοὺς ἀπτεσθαι τῶν ἐμψύχων τοὺς Πυθαγορείους, ὅτε θύοιεν θεοῖς. La partie de l'œuvre d'où est tirée cette phrase provient d'un certain Clodius, sur lequel voir Bernays, *Theophr. Schr.* p. 11. C'était probablement le rhéteur Sextus Clodius, contemporain de Cicéron. Bernays a montré qu'il utilisait l'ouvrage d'Héraclide de Pont (*ib.* n. 19). Sur le « sacrifice mystique » en général, voir Robertson Smith, *Rel. Sem.* I, p. 276.

séquent pas attacher la moindre importance aux dénégations d'Aristoxène¹.

XLIV. — Ἀκούσματα.

Nous allons savoir maintenant que penser des diverses règles et des divers préceptes des Pythagoriciens qui nous sont parvenus. Il y en a de deux sortes, et ils proviennent de sources très différentes. Quelques-uns d'entre eux, dérivés de la collection d'Aristoxène, et pour la plupart conservés par Jamblique, sont des préceptes purement moraux. Ils ne prétendent pas remonter jusqu'à Pythagore lui-même ; ce sont simplement les sentences que la dernière génération des « Mathématiciens » recueillit de la bouche de ses prédécesseurs². La seconde classe est de nature très différente, et les sentences qui en font partie sont appelées *akousmata*³, ce qui indique qu'elles étaient la propriété de cette secte de Pythagoriciens qui garda fidèlement les vieilles coutumes. Des écrivains postérieurs y voient des « symboles » de vérité morale ; mais leurs interprétations sont cherchées très loin, et il n'est pas nécessaire d'avoir un œil très exercé pour voir que ce sont de vrais tabous, et d'un type tout à fait primitif. J'en donne ici quelques exemples pour que le lecteur puisse se faire

¹ Porphyre (V. *Pyth.* c. 15) a conservé une tradition suivant laquelle l'usage de la viande était recommandé aux athlètes (Milon?). Cette histoire doit avoir pris naissance à la même époque que celles que raconte Aristoxène, et d'une manière analogue. En fait, Bernays a montré qu'elle vient d'Héraclide de Pont (*Theophr. Schr.* n. 8). Jamblique (V. *Pyth.* 5, 25) et d'autres (Diog. VIII, 13, 47) se tirent d'embarras en supposant qu'elle se rapportait à un gymnaste du même nom. Nous voyons distinctement ici comment les Néoplatoniciens s'efforçaient, en vue de leurs propres fins, de remonter à la forme primitive de la légende pythagoricienne, et d'écarter la reconstruction du IV^e siècle.

² Voir à ce sujet Diels, *Vors.* p. 282 sq.

³ Il y a une excellente collection d'ἀκούσματα καὶ σύμβολα dans Diels, *Vors.* p. 279 sq., où les autorités sont indiquées. Il est impossible de les discuter en détail ici, mais ceux qui s'occupent de folklore verront tout de suite à quel ordre d'idées ils appartiennent.

une idée de ce qu'étaient réellement les fameuses règles de vie des Pythagoriciens.

1. S'abstenir de fèves.
2. Ne pas ramasser ce qui est tombé.
3. Ne pas toucher un coq-blanc.
4. Ne pas rompre le pain.
5. Ne pas marcher sur une traverse de bois.
6. Ne pas attiser le feu avec du fer.
7. Ne pas manger d'un pain entier.
8. Ne pas déchirer une couronne.
9. Ne pas s'asseoir sur un quart de mesure.
10. Ne pas manger le cœur.
11. Ne pas se promener sur les grandes routes.
12. Ne pas tolérer des hirondelles sous son toit.
13. Ne pas laisser la trace du pot sur la cendre, quand on l'enlève, mais remuer la cendre.
14. Ne pas regarder dans un miroir à côté d'une lumière.
15. Quand tu sors de ton lit, roule-le et efface les traces de ton corps.

Il serait aisé de multiplier les preuves de l'étroite connexion qui existait entre le Pythagorisme et les modes primitifs de pensée, mais ce que nous en avons dit suffit amplement à notre dessein. Parenté des hommes et des animaux, abstinence de viande et doctrine de la transmigration, tout cela se tient et forme un tout parfaitement intelligible du point de vue que nous avons indiqué.

XLV. — PYTHAGORE COMME HOMME DE SCIENCE.

Cela étant, nous serions tentés de rayer tout à fait le nom de Pythagore de l'histoire de la philosophie et de reléguer ce personnage dans la classe des charlatans (γόητες) avec Epiménide et Onomacrite. Mais ce serait bien à tort. Ainsi que nous le verrons, l'association pythagoricienne devint une des principales écoles scientifiques de la Grèce, et il est certain que la science pythagoricienne remonte au maître lui-même, aussi bien que la religion pythagoricienne. Héraclite, qui n'est pas partial pour Pythagore, dit qu'il avait poussé l'investigation scienti-

fique plus loin que les autres hommes ; il est vrai qu'il l'accusait d'avoir tourné sa grande science en une sorte de malice¹. Hérodoté rendait à Pythagore le témoignage de n'être « en aucune manière le plus mauvais sophiste des Hellènes », titre qui, à cette époque, n'implique pas la moindre désapprobation². Aristote dit même que Pythagore s'occupa d'abord de mathématiques et de nombres, et que ce ne fut que plus tard qu'il se mit, comme Phérécyde, à faire des miracles³. Est-il possible, pour nous, d'établir une connexion entre ces deux faces de son activité?

Nous avons vu que le but de l'Orphisme et des autres *Orgia* était de se délivrer de la « roue des naissances » au moyen de « purifications », généralement d'un type très primitif. Ce qu'il y eut de neuf dans l'association fondée par Pythagore semble avoir été que, tout en admettant ces coutumes à demi sauvages, elle suggérait en même temps une idée plus élevée de ce qu'était réellement une « purification ». Aristoxène nous raconte que les Pythagoriciens usaient de la musique pour purger l'âme, comme ils usaient de la médecine pour purger le corps, et il est clair comme le jour que la fameuse théorie aristotélicienne de la *κῆθαρσις* est dérivée de sources pythagoriciennes⁴. Pareilles méthodes de purification de l'âme étaient familières aux *Orgia* des Corybantes, et cela contribue à expli-

¹ Héracl. frg. 17 (R. P. 31 a ; DV 12 B 129). Le mot *ἱστορίη* est en lui-même tout à fait général. Ce qu'il signifie essentiellement ici, nous le voyons par une précieuse remarque que nous a conservée Jamblique, V. *Pyth.* 89 : ἐκαλεῖτο δὲ ἡ γεωμετρία πρὸς Πυθαγόρου ἱστορία. L'interprétation que donne Tannery de cette remarque repose sur une méprise, et il n'y a pas lieu de la discuter ici.

² Herod. IV, 95.

³ Arist. Περὶ τῶν Πυθαγορείων, frg. 186, 1510 a 39 : Πυθαγόρας Μνησάρχου υἱὸς τὸ μὲν πρῶτον διεπονείτο περὶ τὰ μαθήματα καὶ τοὺς ἀριθμούς, ὕστερον δὲ ποτε καὶ τῆς Φερεκύδου τερατοποιίας οὐκ ἀπέστη.

⁴ La source immédiate de cette théorie se trouve dans Platon, *Lois*, 790 d 2 sq., où les rites des Corybantes sont donnés comme exemple. Pour un exposé complet de la question, voir Rohde, *Psyche*, p. 336, n. 2 (II^e 48, n. 1).

quer l'intérêt des Pythagoriciens pour l'harmonique. Mais il y a plus que cela. Si nous pouvons nous fier à Héraclide, ce fut Pythagore qui, le premier, distingua les « trois vies » dont Aristote fait usage dans son *Ethique*, la théorétique, la pratique et l'apolautique. La théorie générale de ces vies est claire, et il est impossible de douter qu'elle ne remonte, en substance, aux débuts mêmes de l'école. En voici l'analyse. Nous sommes étrangers en ce monde ; le corps est le tombeau de l'âme, et cependant nous ne devons pas chercher à nous délivrer par le suicide, car nous sommes le troupeau de Dieu, qui est notre berger, et nous n'avons pas le droit de nous échapper sans son ordre ¹. Dans cette vie, il y a trois sortes d'hommes, exactement comme il y a trois sortes de gens qui se rendent aux jeux olympiques. La classe la plus basse est faite de ceux qui viennent pour acheter et pour vendre ; celle du milieu, de ceux qui viennent pour prendre part aux concours. Mais les meilleurs de tous sont ceux qui viennent simplement pour regarder (*θεωρεῖν*). La plus grande de toutes les purifications est donc la science désintéressée, et c'est l'homme qui s'y voue, le vrai philosophe, qui s'est le plus efficacement délivré de la « roue des naissances ». Il serait téméraire d'affirmer que Pythagore s'exprimait exactement de cette manière, mais toutes ces idées sont authentiquement pythagoriciennes, et ce n'est que de cette manière ou d'une manière analogue que nous pouvons jeter un pont sur l'abîme qui sépare Pythagore, homme de science, de Pythagore, fondateur de religion ². Nous devons maintenant nous

¹ Platon donne cela comme opinion pythagoricienne, *Phd.* 62 b, passage sur l'interprétation duquel voir Espinas, *Arch.* VIII, p. 449 sq. Platon donne clairement à entendre que ce n'était pas seulement la théorie de Philolaos, mais quelque chose de plus ancien.

² Voir Döring dans l'*Arch.* V, p. 505 sq. Il semble qu'il y ait une allusion à la théorie des « trois vies » dans Héraclite, frg. 111 (104, 29 D). Cette théorie était apparemment enseignée au sein de l'association pythagoricienne de Phlionte, car Héraclite la faisait exposer par Pythagore dans une conversation avec le tyran de cette ville (*Cic. Tusc.* V, 3 ; *Diog.* pr. 12, VIII, 8) et elle est développée par Platon dans un dialogue

efforcer de découvrir en quelle mesure la science pythagoricienne postérieure peut raisonnablement être attribuée à Pythagore lui-même.

XLVI. — ARITHMÉTIQUE.

Dans son traité sur l'arithmétique, Aristoxène dit que Pythagore fut le premier à étendre cette étude au delà des besoins du commerce¹, et ce renseignement est confirmé par tout ce que nous savons d'autre part. Vers la fin du V^e siècle avant J.-C., nous voyons que les questions de mathématiques suscitent un intérêt très général, et qu'elles sont étudiées pour elles-mêmes. Or, ce nouvel intérêt ne peut avoir été entièrement créé par une école ; il faut en rapporter l'origine à quelque grand homme, et Pythagore est le seul à qui nous puissions en attribuer le mérite. Mais comme il n'écrivit rien, nous n'avons aucun moyen sûr de distinguer son propre enseignement de celui de ses successeurs d'une des deux générations suivantes. Tout ce que nous pouvons dire avec certitude, c'est que plus une doctrine pythagoricienne paraît primitive, plus il est probable qu'elle est de Pythagore lui-même, et cela surtout si l'on peut montrer qu'elle offre des points de contact avec des théories que nous savons avoir été soutenues de son temps ou peu avant lui. En particulier, quand nous voyons les Pythagoriciens postérieurs enseigner des choses qui, de leur temps déjà, étaient en quelque mesure des anachro-

qui est pour ainsi dire dédié à Echécrate. Si l'on estimait que c'est là interpréter par trop Pythagore à la lumière de Schopenhauer, on peut répondre que même les Orphiques se rapprochèrent beaucoup d'une pareille théorie. L'âme ne doit pas boire de l'eau du Léthé, mais passer à côté, et boire celle du Souvenir, avant d'élever la prétention d'être accueillie parmi les Héros. Ceci a des points de contact évidents avec l'ἀνάμνησις de Platon, et la seule question est de savoir quelle proportion du *Phédon* nous devons attribuer à des sources pythagoriciennes. Une forte proportion, à ce que je soupçonne. Voir les *Myths of Plato* du professeur Stewart, p. 152 sq.

¹ Stob. I, p. 20, 1 : ἐκ τῶν Ἀριστοξένου περὶ ἀριθμητικῆς, τὴν δὲ περὶ τοῦ ἀριθμοῦ πραγατεῖαν μάλιστα πάντων τιμῆσαι δοκεῖ Πυθαγόρας καὶ προαγαγεῖν ἐπὶ τὸ πρόσθεν ἀπαγαγὼν ἀπὸ τῶν ἐμπόρων χρείας.

nismes, nous pouvons être raisonnablement sûrs que nous avons affaire à des survivances que, seule, l'autorité du maître pouvait avoir préservées. Quelques-unes d'entre elles doivent être mentionnées tout de suite, quoique nous réservions à une partie postérieure de notre histoire l'exposé du système pleinement développé. Ce n'est qu'en séparant sa forme la plus ancienne de la plus récente que l'on peut se faire une idée claire de la vraie place du Pythagorisme dans la pensée grecque ; mais nous devons toujours nous souvenir que personne ne peut prétendre, actuellement, tirer avec quelque certitude la ligne de démarcation entre ses phases successives.

XLVII. — LES FIGURES.

Un des renseignements les plus remarquables que nous ayons sur le Pythagorisme, c'est celui qui nous est fourni sur Eurytos par l'incontestable autorité d'Archytas. Eurytos était disciple de Philolaos, et Aristoxène le mentionnait expressément — en même temps que Philolaos — parmi ceux qui avaient instruit les derniers Pythagoriciens, hommes avec lesquels il entretenait lui-même des relations personnelles. Il appartenait donc au commencement du IV^e siècle avant J.-C., époque vers laquelle le système pythagoricien était complètement développé, et ce n'était pas un enthousiaste excentrique, mais l'un des philosophes les plus éminents de l'école ¹. Donc, on nous dit de lui qu'il avait l'habitude d'indiquer les nombres de toutes sortes de choses, par exemple du cheval et de l'homme, et qu'il représentait ces nombres en arrangeant des cailloux d'une certaine manière. Il faut noter, en outre, qu'Aristoté compare ce procédé à celui qui consiste

¹ A part l'histoire racontée par Jamblique (V. *Pyth.* 148) qu'Eurytos entendit sortir du tombeau la voix de Philolaos bien des années après la mort de celui-ci, il faut noter qu'il est mentionné après Philolaos dans l'indication que nous avons citée d'Aristoxène (Diog. VIII, 46 ; R. P. 62 ; DV 32 A 4).

à traduire les nombres en figures telles que le triangle et le carré ¹.

Or ces indications, et spécialement la remarque d'Aristote que nous venons de citer, semblent impliquer l'existence, à cette date, et déjà plus tôt, d'un symbolisme numérique, distinct, d'une part, de la notation par lettres, et, de l'autre, de la représentation euclidienne des nombres au moyen de lignes. La première se prêtait mal aux buts arithmétiques, précisément parce que le zéro fut une des rares choses que les Grecs n'inventèrent pas, et qu'ils étaient par conséquent dans l'impossibilité de développer, en le basant sur la position des lettres, un symbolisme numérique réellement avantageux. La représentation euclidienne, on va le voir, est étroitement liée à cette absorption de l'arithmétique par la géométrie, qui est pour le moins aussi vieille que Platon, mais ne peut être primitive ². Il semble plutôt que les nombres étaient représentés par des points arrangés en dessins symétriques et facilement reconnaissables, dont la marque des dés à jouer ou des dominos nous donne la meilleure idée. Et ces dessins sont, en fait, la meilleure preuve que nous avons là une méthode vraiment primitive de représenter les nombres, car ils sont d'une antiquité dont nous ne pouvons nous faire une idée, et remontent au temps où les hommes ne pouvaient compter qu'en arrangeant les nombres d'après de tels modèles, dont chacun devenait, pour ainsi dire, une

¹ Arist. *Met.* N, 5. 1092 b 8 (R. P. 76 a ; DV33, 3). Aristote n'invoque pas ici l'autorité d'Archytas, mais la source de son indication ressort très clairement de Théophr. *Met.* p. VI a 19 (Usener) : τοῦτο γάρ (sc. τὸ μὴ μέχρι τοῦ προσελθόντα παύεσθαι) τελέου καὶ φρονούντος, ὅπερ Ἀρχύτας ποτ' ἔφη ποιεῖν Εὐρυτον διατιθέντα τινὰς ψήφους· λέγειν γάρ ὡς ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμός, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει.

² L'arithmétique est plus ancienne que la géométrie, et elle était beaucoup plus avancée en Egypte, quoiqu'elle fût encore plutôt ce que les Grecs appelaient λογιστική qu'une ἀριθμητική proprement dite. Platon lui-même, dans la *République*, place l'arithmétique avant la géométrie par respect pour la tradition. Toutefois sa propre théorie des nombres suppose le renversement de cet ordre, que nous trouvons réalisé chez Euclide.

nouvelle unité. Cette manière de compter est peut-être aussi ancienne, si ce n'est même plus ancienne que l'emploi des doigts à cet effet.

Il est donc très significatif que nous ne trouvions aucune explication adéquate de ce qu'Aristote peut avoir entendu par « ceux qui traduisent les nombres en figures telles que le triangle et le carré » jusqu'à ce que nous en arrivions à certains écrivains postérieurs, qui se nommaient eux-mêmes pythagoriciens, et qui firent revivre l'étude de l'arithmétique comme science indépendante de la géométrie. Ces hommes, non seulement abandonnèrent le symbolisme linéaire d'Euclide, mais ils regardaient la notation alphabétique, dont ils usaient, comme une chose conventionnelle et inadéquate à la représentation de la vraie nature du nombre. Nicomaque de Gêrasa dit expressément que les lettres employées pour représenter les nombres n'ont de signification que par l'usage et la convention des hommes. Le moyen le plus naturel serait de représenter les nombres linéaires ou premiers par une série d'unités, les nombres polygonaux par des unités arrangées de manière à représenter les diverses figures planes, et les nombres solides ou cubiques par des unités disposées en pyramides, etc.¹. Il nous donne donc des figures comme celles-ci :

				a		aaa	$a \ a \ a$
		a	$a \ a$	$a \ a$		aaa	$a \ a \ a$
a	aa	$a \ a$	$a \ a$	$a \ a$			$a \ a \ a$

Or il est évident que ceci n'est pas une innovation mais, comme tant de choses dans le Néopythagorisme, un retour à l'usage primitif. Naturellement, l'emploi de la lettre *alpha* pour représenter les unités est dérivé de la notation con-

¹ Nicomaque de Gêrasa, *Introd. Arithm.* p. 83, 12, Hoche : Πρότερον δὲ ἐπιγνωστέον ὅτι ἕκαστον γράμμα ᾧ σημειούμεθα ἀριθμόν, οἷον τὸ ι, ᾧ τὸ δέκα, τὸ χ, ᾧ τὰ εἴκοσι, τὸ ω, ᾧ τὰ ὀκτακόσια, νόμος καὶ συνθήματι ἀνθρωπίνῃ, ἀλλ' οὐ φύσει σημαντικόν ἐστι τοῦ ἀριθμοῦ κ. τ. λ. Le même symbolisme est employé par Théon, *Expositio*, p. 31 sq. Cf. aussi Jambl. *Introd.* p. 56, 27, Pistelli : ἰστέον γὰρ ὡς τὸ παλαιὸν φυσικώτερον οἱ πρόσθεν ἐσημαίνοντο τὰς τοῦ ἀριθμοῦ ποσότητας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ οἱ νῦν συμβολικῶς.

ventionnelle ; mais, à part cela, nous sommes évidemment en présence d'un système qui appartient à la plus ancienne phase de la science — et qui, en fait, donne la seule clef possible pour l'intelligence de la remarque d'Aristote et de ce que l'on nous dit de la méthode d'Eurytos.

XLVIII. — NOMBRES TRIANGULAIRES, CARRÉS ET OBLONGS.

Ceci nous est en outre confirmé par la tradition qui représente la grande révélation faite par Pythagore à l'humanité comme ayant été précisément une figure de cette espèce, à savoir la *tetraktys*, par laquelle les Pythagoriciens avaient coutume de jurer¹, et nous n'avons rien de moins que l'autorité de Speusippe pour nous affirmer que toute la théorie impliquée dans cette figure était authentiquement pythagoricienne². A l'époque récente, il y avait plusieurs sortes de *tetraktys*³, mais la *tetraktys* originelle, celle par qui juraient les Pythagoriciens, était la « *tetraktys* de la décade ». C'était une figure du genre de celle-ci :



et elle représentait le nombre dix comme le triangle de

¹ Cf. la formule Οὐ μὰ τὸν ἀμετέρα γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν, qui est d'autant plus probablement ancienne qu'elle est mise dans la bouche de Pythagore par celui qui forgea les Χρυσᾶ ἔπη, et qui le fait ainsi jurer par lui-même ! Voir Diels, *Arch.* III, p. 457. Le dialecte dorien montre cependant qu'elle appartient aux générations récentes de l'école.

² Speusippe écrivit sur les nombres pythagoriciens un ouvrage basé essentiellement sur Philolaos, et un fragment considérable nous en a été conservé dans les *Theologoumena Arithmetica*. On le trouvera dans Diels, *Vorsokratiker*, p. 235, 15 (32 A 13), et il est discuté par Tannery, *Science hellène*, p. 374 sq.

³ Voir à ce sujet Théon, *Expositio*, p. 93 sq. Hiller. La *τετρακτύς* employée par Platon dans le *Timée* est la seconde de celles que décrit Théon (*Exp.* p. 94, 10 sq.). Elle est sans aucun doute pythagoricienne, mais il n'est guère probable qu'elle soit aussi ancienne que Pythagore.

quatre de côté. En d'autres termes, elle faisait voir d'un coup d'œil que $1+2+3+4=10$. Speusippe nous parle de plusieurs propriétés que les Pythagoriciens découvrirent dans la décade. C'est, par exemple, le premier nombre qui renferme en lui un nombre égal de nombres premiers et de nombres composés. Quelle part de tout cela remonte à Pythagore lui-même, nous ne pouvons le dire ; mais nous avons probablement le droit de lui attribuer la conclusion que c'est en « se conformant à la nature » que Grecs et barbares comptent d'abord jusqu'à dix et ensuite recommencent.

Il est évident que la *tetraktys* peut être indéfiniment étendue, de manière à représenter sous une forme graphique les sommes des séries de nombres successifs ; ces sommes sont en conséquence appelées « nombres triangulaires ».

Pour des raisons analogues, les sommes des séries de nombres impairs successifs sont appelées « nombres carrés », et celles des nombres pairs successifs « nombres oblongs ». Si des nombres impairs sont ajoutés à l'unité sous forme de *gnomons*, le résultat est toujours une figure semblable, à savoir un carré, tandis que, si l'on ajoute des nombres pairs, on obtient une série de rectangles¹, comme le montre la figure suivante :

Nombres carrés



Nombres oblongs



¹ Cf. Milhaud, *Philosophes géomètres*, p. 115 sq. Aristote expose la question comme suit (*Phys.* Γ, 4. 203 a 13) : περιτιθεμένων γὰρ τῶν γινόμενων περὶ τὸ ἓν καὶ χωρὶς ὅτε μὲν ἄλλο αἰεὶ γίνεσθαι τὸ εἶδος, ὅτε δὲ ἓν. Cela est plus clairement exprimé par Ps. Plut. (*Stob.* I, p. 22, 16 : Ἐτι δὲ τῇ μονάδι τῶν ἐφεξῆς περισσῶν περιτιθεμένων ὁ γινόμενος αἰεὶ τετράγωνός ἐστι τῶν δὲ ἀρτίων ὁμοίως περιτιθεμένων ἑτερομήκεις καὶ ἄνισοι πάντες ἀποβαίνουσιν, ἴσως δὲ ἰσάμεις οὐδεῖς. Je ne suis satisfait d'aucune des explications qu'on a données des mots καὶ χωρὶς du passage d'Aristote (voir Zeller, p. 351, n. 2) et je proposerais de lire ταῖς χώραις, en comparant

Il est donc clair que nous sommes en droit de rapporter à Pythagore lui-même l'étude des sommes de séries, mais nous ne pouvons dire s'il alla au delà de l'oblong et étudia les nombres pyramidaux ou cubiques ¹.

XLIX. — GÉOMÉTRIE ET HARMONIQUE.

Il est aisé de voir comment cette manière de représenter les nombres devait suggérer des problèmes de nature géométrique. Les points qui tenaient la place des cailloux sont régulièrement nommés « termes » (*ὄροι*, *termini*), et la surface qu'ils occupent, ou plutôt qu'ils limitent, est le « champ », (*χώρα*)². C'est là évidemment une très ancienne manière de parler, et nous pouvons par conséquent l'attribuer à Pythagore lui-même. Il est impossible qu'il n'ait pas remarqué ensuite que les « champs » peuvent être comparés entre eux aussi bien que les nombres ³ ; il est même probable qu'il connaissait les méthodes grossières qui étaient traditionnelles en Egypte à cet effet, quoique certainement il ne pût s'en déclarer satisfait. Une fois de plus, la tradition est singulièrement utile en suggérant la direction que ses pensées doivent avoir prise. Il connaissait naturellement l'em-

Boutheros (Stob. I, p. 19, 9), lequel dit, suivant le texte du manuscrit : *Καὶ ὁ μὲν (ὁ περισσός), ὅταν γενῶνται ἀνὰ λόγον καὶ πρὸς μονάδας, ταῖς αὐτοῦ χώραις καταλαμβάνει τοὺς ταῖς γραμμαῖς περιεχομένους* (sc. ἀριθμούς).

¹ Dans le fragment mentionné plus haut (p. 115, n. 2), Speusippe parle de quatre comme du premier nombre pyramidal ; mais cette indication est empruntée à Philolaos, de sorte que nous ne pouvons pas l'attribuer avec certitude à Pythagore.

² Nous trouvons *ὄροι* employé dans le sens de série (*ἐκθεσις*), puis de proportion, et, à une époque plus récente, de syllogisme. Les signes :: et ∴ sont une survivance de l'usage originel. Le terme *χώρα* est souvent employé par les Pythagoriciens postérieurs, quoique l'usage attique réclamât *χωρίον* pour un rectangle. Les espaces entre les *γραμμαί* de l'abaque et de l'échiquier étaient également appelés *χωραι*.

³ Dans son commentaire à Euclide I, 44, Proclus nous dit, sur l'autorité d'Eudème, que la *παραβολή*, l'*ἔλλειψις* et l'*ὑπερβολή* de *χωρία* étaient des inventions pythagoriciennes. Sur l'application de ces termes, et sur celle qui en fut faite plus tard aux sections coniques, voir Milhaud, *Philosophes géomètres*, p. 81 sq.

ploi du triangle 3, 4, 5 pour la construction d'angles droits. Nous avons vu (p. 24) que ce triangle était familier à l'Orient à partir d'une date très ancienne, et que Thalès l'introduisit chez les Hellènes, s'ils ne le connaissaient déjà. Chez les écrivains postérieurs, il est effectivement appelé le « triangle pythagoricien ». Or la proposition pythagoricienne par excellence est justement que dans un triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés faits sur les autres côtés, et ce qu'on appelle le triangle pythagoricien est l'application de sa réciproque à un cas particulier. Le nom même d'« hypoténuse » confirme d'une manière très nette l'étroite connexion qui existe entre les deux choses. Il signifie littéralement « la corde qui est tendue à l'opposé », et ce n'est sûrement autre chose que la corde de l'« harpedonapt ¹ ». Une ancienne tradition dit que Pythagore sacrifia un bœuf quand il découvrit la preuve de cette proposition, et en vérité, elle fut le vrai fondement des sciences mathématiques ².

L. — INCOMMENSURABILITÉ.

Un grand désappointement, cependant, était réservé à Pythagore. Il résulte directement de sa proposition que le carré de la diagonale d'un carré est le double du carré de son côté, et cela devait à coup sûr pouvoir s'exprimer numériquement. Mais, en fait, il n'y a pas de nombre carré qui puisse se diviser en deux nombres carrés égaux, et le problème est insoluble. En ce sens, il est certainement vrai que Pythagore découvrit l'incommensurabilité de la diagonale.

¹ Le verbe ὑποτείνειν est naturellement employé au sens intransitif. L'explication suggérée dans le texte me paraît beaucoup plus simple que celle de Max C. P. Schmidt (*Kulturhistorische Beiträge*, Heft 1, p. 64 sq). Il voit dans l'hypoténuse la corde la plus longue d'une harpe triangulaire ; mais ma manière de voir semble mieux s'accorder avec les cas analogues. C'est ainsi que ἡ χάθεται est littéralement un fil à plomb.

² Ce renseignement vient d'Eudème, car il se trouve dans le commentaire de Proclus à Euclide I, 47. Qu'il soit historique ou non, ce n'est pas une invention néopythagoricienne.

nale et du côté du carré, et la preuve mentionnée par Aristote — à savoir que si elles étaient commensurables, nous devrions dire qu'un nombre pair est égal à un nombre impair — a un cachet pythagoricien très net¹. Quoi qu'il en puisse être, il est certain que Pythagore ne prit pas la peine de poursuivre plus loin l'étude de cette question. Il s'était, pour ainsi dire, achoppé au fait que la racine carrée de 2 est irrationnelle, mais nous savons qu'il était réservé à des amis de Platon, Théodore de Cyrène et Théétète, de donner une théorie complète de ce problème². Le fait est que la découverte de la proposition pythagoricienne, en donnant naissance à la géométrie, avait réellement écarté la vieille conception de la quantité somme d'unités ; mais ce ne fut qu'à l'époque de Platon que les pleines conséquences de ce fait furent aperçues³. Pour le moment, l'incommensurabilité de la diagonale et du côté du carré resta, comme on l'a dit, une « scandaleuse exception ». Notre tradition dit qu'Hippasos de Métaponte fut noyé pendant un voyage en mer pour avoir révélé ce fait fâcheux à ses contemporains⁴.

LI. — PROPORTION ET HARMONIE.

Ces dernières considérations montrent que, s'il est tout à fait légitime d'attribuer à Pythagore la substance du livre I d'Euclide, l'arithmétique des livres VII à IX, n'est cer-

¹ Arist. *An. Pr.* A, 23. 41 a 26 : ὅτι ἀσύμμετρος ἡ διάμετρος διὰ τὸ γίγνεσθαι τὰ περιττὰ ἴσα τοῖς ἀρτίοις συμμέτρου τεθείσης. Les preuves données à la fin du livre X d'Euclide (vol. III, p. 408 sq. Heiberg) tournent sur le même point. Elles ne sont pas euclidiennes, et peuvent être en substance pythagoriciennes. Cf. Milhaud, *Philosophes géomètres*, p. 94.

² Platon, *Théétète*, 147 d 3 sq.

³ Combien nouvelles ces conséquences étaient, cela ressort du fait que, dans les *Lois*, 819 d 5, l'étranger athénien déclare ne s'en être réellement rendu compte qu'à un âge avancé.

⁴ Cette version de la tradition est mentionnée dans Jamblique, *V. Pyth.* 247, et paraît plus ancienne que l'autre, sur laquelle nous aurons l'occasion de nous arrêter plus loin (§ 148). Hippasos est l'enfant terrible du Pythagorisme, et les traditions qui le concernent sont très instructives.

tainement pas de lui. Elle opère avec des lignes ou des surfaces au lieu d'unités, et les rapports qu'elle établit tiennent par conséquent bon, qu'ils soient, ou non, susceptibles d'expression numérique. C'est sans doute pourquoi l'arithmétique n'est traitée dans Euclide qu'après la géométrie plane, interversion complète de l'ordre originel. Pour la même raison, la théorie des proportions que nous trouvons dans Euclide ne peut être pythagoricienne, et est en réalité l'œuvre d'Eudoxe. Cependant, il est clair que les premiers Pythagoriciens, et probablement Pythagore lui-même, étudièrent les proportions à leur manière, et que les trois « moyennes » en particulier, remontent au fondateur, étant donné surtout que la plus compliquée d'entres elles, l'« harmonique » est en relation étroite avec sa découverte de l'octave. Si nous prenons la proportion harmonique $12 : 8 : 6^1$, nous trouvons que $12 : 6$ est l'octave, $12 : 8$ la quinte et $8 : 6$ la quarte, et l'on ne peut guère mettre en doute que ce fut Pythagore lui-même qui découvrit ces intervalles. Les histoires qui nous sont parvenues à ce sujet, et d'après lesquelles il aurait observé les intervalles harmoniques dans une forge, et qu'ensuite il aurait pesé les marteaux qui les produisaient ou suspendu à des cordes d'égale longueur des poids correspondants à ceux des marteaux, sont en réalité impossibles et absurdes, et c'est pure perte de temps que d'essayer d'en tirer une indication raisonnable². Pour notre dessein, leur absurdité est leur principal mérite. Ce ne sont pas histoires qu'un mathématicien ou un

¹ Platon (*Tim.* 36 a 3) définit la moyenne harmonique comme τὴν... ταύτην μέρει τῶν ἀκρῶν αὐτῶν ὑπερέχουσιν καὶ ὑπερεχομένην. La moyenne harmonique de 12 et de 6 est donc 8, car $8 = 12 - \frac{12}{3} = 6 + \frac{6}{3}$.

² Sur ces histoires, et pour leur examen critique, voir Max C. P. Schmidt, *Kulturhistorische Beiträge*, I. p. 78 sq. Les marteaux de forge sont du domaine des fables, et il n'est vrai ni que les notes seraient déterminées par le poids des marteaux ni que, si cela était, elles seraient produites par des cordes égales auxquelles on aurait suspendu des poids respectivement égaux à ceux des marteaux. Ces inexactitudes ont été relevées par Montucla (Martin, *Etudes sur le Timée*, I, p. 391).

musicien grec aurait pu inventer, mais de vrais contes populaires qui témoignent de l'existence d'une tradition réelle, suivant laquelle Pythagore était l'auteur de cette importante découverte.

LII. — LES CHOSSES SONT DES NOMBRES.

Ce fut aussi, sans aucun doute, cela qui amena Pythagore à dire que toutes choses étaient des nombres. Nous verrons que, à une date postérieure, les Pythagoriciens identifiaient ces nombres avec des figures géométriques ; mais le simple fait qu'ils les appelaient « nombres », est suffisant — si nous le mettons en rapport avec ce que nous savons de la méthode d'Eurytos — pour montrer que ce n'était pas là le sens originel de la doctrine. Il suffit de supposer que Pythagore raisonnait à peu près comme suit. Si les sons musicaux peuvent être ramenés à des nombres, pourquoi n'en serait-il pas de même de toutes les autres choses ? Il y a dans les choses beaucoup d'analogie avec les nombres, et il se peut fort bien qu'une heureuse expérience, pareille à celle qui amena la découverte de l'octave, révèle leur véritable nature numérique. Les écrivains néopythagoriciens, remontant sur ce point comme sur les autres à la plus ancienne tradition de l'école, s'abandonnent à leur imagination et énumèrent une infinie variété d'analogies entre les choses et les nombres ; mais nous sommes heureusement dispensés de les suivre dans ces rêveries. Aristote nous dit expressément que les Pythagoriciens n'expliquaient que quelques choses au moyen des nombres¹, ce qui veut dire que Pythagore lui-même ne laissa pas de doctrine développée sur le sujet, tandis que les Pythagoriciens du V^e siècle ne se faisaient pas faute d'ajouter n'importe quoi de ce genre à la tradition de l'école.

¹ Arist. *Met.* M, 4. 1078 b 21 (R. P. 78 ; DV 45 B 4) ; Zeller, p. 390, n. 2. Les *Theologoumena Arithmetica*, faussement attribués à Nicomaque de Gérasa, sont pleins de théories fantastiques sur ce sujet (R. P. 78 a ; DV A 12). Alexandre, in *Met.* p. 38, 8, donne quelques définitions qui peuvent être anciennes (R. P. 78 c).

Aristote implique, cependant, que, suivant eux, le « bon moment » (καίρος) était sept, la justice quatre, et le mariage trois. Ces identifications, et quelques autres, nous pouvons les rapporter en toute sécurité à Pythagore ou à ses successeurs immédiats, mais nous ne devons pas y attacher grande importance. Ce sont de simples jeux de l'imagination analogique. Si nous voulons comprendre la cosmologie de Pythagore, ce n'est pas de là que nous devons partir, mais de toutes les indications à nous connues, qui présentent des points de contact avec l'enseignement de l'école milésienne. Celles-là, nous pouvons le conclure en toute sécurité, appartiennent au système dans sa forme la plus primitive.

LIII. — COSMOLOGIE.

Or l'indication la plus frappante de cette espèce est une de celles que nous devons à Aristote. Les Pythagoriciens soutenaient, nous dit-il, qu'il y avait un « souffle illimité en dehors des cieux, et que ce souffle était inhalé » par le monde¹. En substance, c'est la doctrine d'Anaximène, et il devient pratiquement certain que c'était celle de Pythagore, si nous constatons que Xénophane la niait². Nous pouvons en inférer, donc, que le développement ultérieur de l'idée est aussi dû à Pythagore lui-même. Une fois la première unité formée — de quelque façon que ce phénomène ait pu se produire — la partie la plus voisine de l'Illimité fut, nous dit-on, d'abord entraînée et limitée³, et c'est justement l'Illimité ainsi inhalé qui maintient les unités séparées les unes des autres⁴. Elle représente l'intervalle qui s'étend

¹ Arist. *Phys.* Δ, 6, 213 b 22 (R. P. 75 ; DV 45 B 30).

² Diog. IX, 19 (R. P. 103 c ; DV 11 A 1, 46). Il est vrai qu'ici Diogène puise plutôt à une source biographique qu'à une source doxographique (*Dox.* p. 168), mais ce trait ne peut guère être une invention.

³ Arist. *Met.* M, 3, 1091 a 13 (R. P. 74 ; DV 45 B 26).

⁴ Arist. *Phys.* Δ, 6, 213 b 23 (R. P. 75 a ; DV 45 B 30). Dans les mots *ἐπιτίθει τὰς φύσεις*, on a vu une difficulté qui ne s'y trouve pas, parce qu'on a supposé qu'ils attribuent à l'ἄπειρον la fonction de la limita-

entre elles. C'est là une manière très primitive de décrire la nature de la masse discontinue.

Dans les passages d'Aristote que nous venons de citer, il est aussi parlé de l'Illimité comme du vide. Cette identification de l'air et du vide est une confusion que nous avons déjà rencontrée chez Anaximène, et nous ne devons pas être surpris de la trouver aussi ici¹. Nous y trouvons également, comme nous pouvions nous y attendre, des traces distinctes de l'autre confusion, celle de l'air et de la vapeur. Il semble certain, en fait, que Pythagore identifiait la Limite avec le Feu, et l'Illimité avec l'Obscurité. Aristote nous apprend qu'Hippasos faisait du Feu le principe premier², et nous verrons que Parménide, en discutant les opinions de ses contemporains, leur attribue cette opinion qu'il y a deux « formes » primordiales, le Feu et la Nuit³. Nous trouvons aussi que la Lumière et l'Obscurité figurent dans la table pythagoricienne des oppositions sous les titres respectifs de Limite et d'Illimité⁴. L'identification ici impliquée de la respiration avec l'Obscurité est une forte preuve du caractère primitif de la doctrine; car, au VI^e siècle, on tenait l'obscurité pour une espèce de vapeur, tandis qu'au V^e la vraie nature en était bien connue. Avec son tact historique habituel, Platon fait dire au Pythagoricien Timée que le brouillard et l'obscurité sont de l'air

tion. Aristote fait voir très clairement que son opinion est celle que nous avons exprimée dans notre texte. Cf. spécialement les mots χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ διορίσεως. Le terme διωρισμένον est exactement l'opposé de συνεχές. Dans son livre sur la philosophie pythagoricienne, Aristote employait au lieu de cela la phrase διορίζει τὰς χώρας (Stob. I. p. 156, 8 [I, 18, 1 c]; R. P. 75; DV 45 B 30), qui est également tout à fait intelligible, si nous nous rappelons ce que les Pythagoriciens entendaient par χώρα (cf. p. 117, n. 2).

¹ Cf. Arist. *Phys.* Δ, 6, 213 a 27 : οἱ δ' ἄνθρωποι... φασὶν ἐν ᾧ ὅλως μηδὲν ἐστὶ, τοῦτ' εἶναι κενόν, διὸ τὸ πλήρες ἀέρος κενόν εἶναι; de *Part. An.* B, 10. 656 b 15 : τὸ γὰρ κενόν καλούμενον ἀέρος πλήρες ἐστὶ; de *An.* B, 10. 419 b 34 : δοκεῖ γὰρ εἶναι κενόν ὁ ἀήρ.

² Arist. *Met.* A, 3. 984 a 7 (R. P. 56 c; DV 8, 7).

³ Voir chap. IV, § 91.

⁴ Arist. *Met.* A, 5. 986 a 25 (R. P. 66; DV 45 B 5).

condensé¹. Nous devons donc nous représenter un « champ » d'obscurité ou de souffle limité par des unités lumineuses, tableau que le ciel étoilé devait naturellement suggérer. Il est même probable que nous devons attribuer à Pythagore la conception milésienne d'une pluralité de mondes, bien qu'il n'eût pas été naturel pour lui de parler d'un nombre infini. Nous savons du moins que Pétron, un des anciens Pythagoriciens, disait qu'il y avait exactement cent quatre-vingt-trois mondes arrangés en triangle², et Platon, en faisant poser en principe par Timée qu'il n'y en a qu'un, lui fait reconnaître qu'on pourrait avancer un argument en faveur de l'opinion qui en admet cinq, comme il y a cinq solides réguliers³.

LIV. — LES CORPS CÉLESTES.

Anaximandre avait regardé les corps célestes comme des roues d'« air », remplies d'un feu qui s'échappe par certaines ouvertures (§ 19), et nous sommes fondés à admettre que Pythagore adopta cette opinion⁴. Nous avons vu qu'Anaximandre ne supposait l'existence que de trois roues pareilles, et soutenait que la roue du soleil était la plus basse. Il est extrêmement probable que Pythagore identifiait les intervalles entre ces anneaux avec les trois intervalles musicaux qu'il avait découverts, la quarte, la quinte et l'octave. Ce serait l'origine la plus naturelle de la doctrine postérieure de l'« harmonie des sphères », mais il faut bien prendre garde que cette expression serait doublement trompeuse si on l'appliquait à une quelconque des théo-

¹ Platon, *Tim.* 58 d 2.

² Indication fournie par Plutarque, *de def. orac.* 422 b, d, qui la tenait lui-même de Phanias d'Erésos, lequel l'avait donnée sur l'autorité d'Hippys de Rhegium. Si nous pouvons supposer avec Wilamowitz (*Hermes* XIX, p. 444) que ce dernier nom désigne en réalité Hippasos de Métaponte (et ce fut à Rhegium que les Pythagoriciens cherchèrent un refuge), nous avons là un argument précieux.

³ Platon, *Tim.* 55 c 7 sq.

⁴ Voir sur ce point chap. IV, § 93.

ries que nous pouvons à juste titre attribuer à Pythagore lui-même. Le mot *ἁρμονία* ne signifie pas harmonie, et les « sphères » sont un anachronisme. Nous sommes encore à l'époque où les roues ou anneaux étaient regardés comme suffisants pour rendre compte des mouvements des corps célestes. Il faut aussi observer que le soleil, la lune, les planètes et les étoiles fixes doivent tous être considérés comme se mouvant dans la même direction de l'est à l'ouest. Pythagore n'attribuait certainement pas aux planètes un mouvement circulaire propre de l'ouest à l'est. L'ancienne idée était plutôt qu'elles étaient plus ou moins laissées en arrière chaque jour. Comparé avec les étoiles fixes, Saturne est le moins de toutes dépassé, et la Lune le plus ; au lieu donc de dire que la Lune mettait moins de temps que Saturne pour accomplir sa course à travers les signes du zodiaque, on disait que Saturne cheminait plus vite que la Lune parce que, moins qu'elle, il se laisse distancer par les constellations. Au lieu de dire que Saturne met trente ans pour accomplir sa révolution, on disait qu'il fallait trente ans aux étoiles fixes pour dépasser Saturne, et seulement vingt-neuf jours et demi pour dépasser la Lune. C'est là l'un des points les plus importants qu'il faut avoir présents à l'esprit quand on étudie les systèmes planétaires des Grecs, et nous y reviendrons¹.

L'exposé que nous venons de faire des doctrines de Pythagore est sans aucun doute conjectural et incomplet. Nous lui avons simplement attribué les portions du système pythagoricien qui semblent être les plus anciennes, et il ne nous a pas même été possible de citer entièrement les témoignages sur lesquels notre discussion est basée. Ce sys-

¹ Pour un clair exposé de cette opinion (qui était encore celle de Démocrite), voir Lucrèce, V, 621 sq. L'opinion que les planètes se mouvaient circulairement de l'ouest à l'est est attribuée par Aétius, II, 16. 3, à Alcméon (§ 96), ce qui implique à coup sûr que Pythagore ne la professait pas. Comme nous le verrons (§ 152), il est loin d'être certain que ce fût celle d'un quelconque des Pythagoriciens. Il semble plutôt que ce fut une découverte de Platon.

tème n'apparaîtra dans sa vraie lumière qu'une fois que nous aurons examiné la seconde partie du poème de Parménide et le système des Pythagoriciens postérieurs¹. Pour des raisons que l'on verra alors, je ne me hasarde pas à assigner à Pythagore lui-même la théorie de la révolution de la Terre autour du feu central. Le plus sûr est, semble-t-il, de supposer qu'il adhérerait encore à l'hypothèse géocentrique d'Anaximandre. En dépit de cela, pourtant, il est clair qu'il a ouvert une nouvelle période dans le développement de la science grecque, et c'est certainement à son école que sont dues, directement ou indirectement, ses plus grandes découvertes.

II. XÉNOPHANE DE COLOPHON

LV. — SA VIE.

Nous avons vu comment Pythagore s'identifiait lui-même avec le mouvement religieux de son époque ; nous avons maintenant à considérer une manifestation très différente de la réaction contre la conception des dieux que les poètes avaient rendue familière au peuple grec. Xénophane niait absolument les dieux anthropomorphiques, mais il ne fut affecté en aucune mesure par la résurrection — qui se produisait partout autour de lui — d'idées plus anciennes. Nous possédons encore un fragment d'une élégie dans laquelle il ridiculisait Pythagore et la doctrine de la transmigration. Un jour, dit-on, il passait dans la rue au moment où l'on battait un chien. « Arrêtez, dit-il, ne le battez pas ! C'est l'âme d'un ami ! Je l'ai reconnu au son de sa voix². » On rapporte aussi qu'il combattait les opinions de Thalès et de Pythagore, et qu'il attaquait Epiménide, ce qui est assez probable, quoique dans les frag-

¹ Voir chap. IV, §§ 92 et 93, et chap. VII, §§ 150-152.

² Voir frg. 7 (DV ; = 18 Karst) *ap.* Diog. VIII, 36 (R. P. 88).

ments qui nous sont parvenus de lui on ne trouve aucune trace de cette attitude ¹. Il est surtout important pour avoir été l'initiateur de cette lutte entre la philosophie et la poésie, qui atteignit son point culminant dans la *République* de Platon.

Il n'est pas facile de déterminer la date de Xénophane. Timée dit qu'il était contemporain d'Hiéron et d'Epicharme, et il paraît bien avoir joué un rôle dans le roman anecdotique de la cour d'Hiéron, qui amusa les Grecs du IV^e siècle, comme celui de Crésus et des Sept Sages amusa ceux du V^e ². Comme Hiéron régna de 478 à 467 avant J.-C., il serait impossible de placer la naissance de Xénophane bien avant 570, même si nous supposions qu'il ait vécu jusqu'à l'âge de cent ans. D'autre part, au dire de Sextus et de Clément, Apollodore donnait la XL^e Olympiade (620-616) comme date de sa naissance, et le premier ajoute que ses jours se prolongèrent jusqu'à l'époque de Darius et de Cyrus ³. En revanche, Diogène, dont les informations en ces matières viennent pour la plupart d'Apollodore, dit qu'il florissait dans la LX^e Olympiade (540-537), et Diels est d'avis qu'en réalité c'est ce

¹ Diog. IX, 18 (R. P. 97). Nous savons que Xénophane s'était occupé de la prédiction d'une éclipse par Thalès (chap. I, p. 41, n. 1). Nous verrons que sa propre opinion sur le soleil ne se conciliait guère avec la possibilité de faire pareille prédiction, de sorte que ce fut peut-être à ce propos qu'il contredit Thalès.

² Timée, ap. Clem. *Strom.* I, p. 533 (R. P. 95, DV 11 A 8). Il n'y a qu'une anecdote qui nous montre en fait Xénophane en conversation avec Hiéron (Plut. *Reg. apophth.* 175 e), mais il est naturel de voir dans Arist. *Met.* Γ, 5. 1010 a 4 une allusion à une remarque à lui faite par Epicharme. Aristote a plus d'une anecdote sur Xénophane, et il semble très probable qu'il les empruntait au roman dont le *Hiéron* de Xénophon est un écho.

³ Clem. *loc. cit.*; Sext. *Math.* I, 257. La mention de Cyrus est confirmée par Hipp. *Ref.* I, 94. Diels pense que Darius fut mentionné d'abord pour des raisons métriques; mais personne n'a expliqué d'une manière satisfaisante pourquoi Cyrus aurait été mentionné si l'on ne voulait pas insister sur la date plus ancienne. Sur toute cette question, voir Jacoby, p. 204 sq., qui a certainement tort de supposer que ἄχρι τῶν Δαρείου καὶ Κύρου χρόνων peut signifier « durant les temps de Darius et de Cyrus. »

qu'a dit aussi Apollodore ¹. Quoi qu'il en soit, il est évident que la date de 540 av. J.-C. est basée sur la supposition qu'il se rendit à Elée l'année de la fondation de cette ville, et n'est, par conséquent, qu'une simple combinaison ².

Ce que nous savons de certain, c'est que Xénophane mena une vie errante à partir de vingt-cinq ans, et qu'il se livrait encore à la poésie à l'âge de quatre-vingt-douze. Il dit lui-même (frg. 8 = 24 Karst ; R. P. 97) :

Voici maintenant soixante-sept ans que mon âme chargée de soucis ³ parcourt d'un bout à l'autre le pays d'Hellas, et vingt-cinq ans s'étaient déjà écoulés depuis ma naissance, si je puis dire quelque chose de vrai en ces matières.

On est tenté de supposer que, dans ce passage, Xénophane s'en réfère à la conquête de l'Ionie par Harpagos, et qu'il répond, en fait, à la question posée dans un autre poème (frg. 22 = 17 Karst ; R. P. 95 a) ⁴ :

Telles sont les choses que nous devons dire au coin du feu, en hiver, quand nous sommes couchés sur de moelleux coussins, buvant du vin doux et grignotant des pois chiches : « De quel pays es-tu, et quel âge as-tu, ô très cher ? Et quel âge avais-tu quand le Mède arriva ? »

Nous ne pouvons pourtant pas en être sûrs, et nous devons nous contenter de ce qui, après tout, est l'essentiel pour le but que nous nous proposons, à savoir qu'il parle de

¹ *Rh. Mus.* XXXI, p. 22. Il suppose une ancienne corruption de N en M. Comme Apollodore indiquait l'archonte athénien, et non l'Olympiade, il serait plus probable de supposer une confusion due au fait qu'il y eut deux archontes de même nom.

² Comme Elée fut fondée par les Phocéens six ans après qu'ils eurent quitté Phocée (Herod. I, 164 sq.), ce fut justement en 540-39 avant J.-C. Cf. la manière dont Apollodore datait Empédocle par l'ère de Thurium (§ 98).

³ Bergk (*Litteraturgesch.* II, p. 418, n. 23) supposait que *φροντίς* désignait ici l'œuvre littéraire de Xénophane, mais c'est sûrement un anachronisme de prendre ce mot à cette date dans le sens où les Latins employaient *cura*.

⁴ C'était certainement un autre poème, car il est en hexamètres, tandis que le fragment précédent est en distiques élégiaques.

Pythagore au passé, et que c'est aussi au passé que parle de lui Héraclite ¹.

Au dire de Théophraste, Xénophane avait « entendu » Anaximandre ², et nous verrons qu'il était certainement au courant de la cosmologie ionienne. Depuis qu'il eut été chassé de sa ville natale, il vécut en Sicile, principalement à Zankle et à Catane ³. De même qu'avant lui Archiloque, il déchargea son âme en écrivant des élégies et des satires qu'il récitait dans les banquets où, comme on peut le supposer, les réfugiés essayaient de conserver les usages de la bonne société ionienne. L'indication d'après laquelle il était rhapsode ne repose sur aucun fondement ⁴. Le chantre d'élégies n'était pas un professionnel comme le rhapsode, mais il était, socialement, l'égal de ses auditeurs. Dans sa quatre-vingt-douzième année, Xénophane menait encore, nous l'avons vu, une vie errante, ce qui ne s'accorde guère avec le texte qui le fait établir à Elée et y fonder une école, surtout si, comme il y a lieu de le croire, il passa ses derniers jours à la cour d'Hiéron. Il est très probable qu'il visita Elée, et il n'est pas impossible qu'il ait écrit un poème de deux mille hexamètres sur la fondation de cette ville, qui était naturellement un sujet intéressant pour tous les *émigrés* ioniens ⁵. Mais il est très remarquable qu'aucun

¹ Xénophane, frg. 7 (voir plus haut p. 126, n. 2); Héraclite, frg. 16, 17 (voir plus loin, p. 149).

² Diog. IX, 21 (R. P. 96 a).

³ Diog. IX, 18 (R. P. 96). L'emploi du vieux nom de Zankle au lieu du nom plus récent de Messine montre que cette indication a été empruntée à une source ancienne — probablement aux élégies de Xénophane lui-même.

⁴ Diog. IX, 18 (R. P. 97) dit : αὐτὸς ἐρραψώδει τὰ ἑαυτοῦ, ce qui est tout différent. Nulle part ailleurs il n'est dit qu'il récitait Homère, et le verbe ῥαψώδειν est employé dans le sens tout à fait général de « réciter ». La description colorée de Gomperz (*Penseurs de la Grèce* I, p. 167) ne repose que sur ce simple mot. Il n'y a pas non plus la moindre trace d'influence homérique dans les fragments. Ils sont tous composés dans le style élégiaque usuel.

⁵ Hiller soupçonne à bon droit (*Rh. Mus.* XXXIII, p. 529) que cette indication provient de Lobon d'Argos, qui écrivit sur les Sept Sages,

écrivain ancien ne dise expressément qu'il ait jamais été à Elée, et la seule chose — à part le poème douteux dont nous venons de parler — qui le mette en rapport avec cette ville, est une anecdote d'Aristote. Comme les Eléates lui demandaient s'ils devaient sacrifier à Leucothéa et la pleurer, il leur répondit : « Si vous la tenez pour une déesse, ne la pleurez pas ; si vous ne la tenez pas pour telle, ne lui sacrifiez pas. » C'est absolument tout, et ce n'est là qu'un apophtegme¹. Il serait étrange que nous n'eussions rien de plus si Xénophane avait réellement trouvé, sur la fin de ses jours, un foyer dans la colonie phocéenne.

LVI. — POÈMES.

Suivant une notice que nous a conservée Diogène, Xénophane écrivit en hexamètres et composa aussi des élégies et des iambes contre Homère et Hésiode². Aucune autorité sûre ne nous atteste qu'il ait écrit un poème philosophique³. Simplicius nous dit n'avoir jamais vu les vers où la terre était décrite comme s'étendant à l'infini du côté d'en bas (frg. 28)⁴ ; cela signifie que l'Académie ne

Epiménide, etc., des notices stichométriques, toutes pieusement mentionnées par Diogène. Mais même si cette indication est vraie, cela ne prouve rien.

¹ Arist. *Rhet.* B, 26. 1400 b 5 (R. P. 98 a ; DV 11 A 13). Des anecdotes comme celle-là sont en réalité anonymes. Plutarque transporte l'histoire en Egypte (*P. Ph. Fr.* p. 22, § 13) et d'autres la racontent d'Héraclite. Il n'est guère sûr de construire sur un pareil fondement.

² Diog. IX, 18 (R. P. 97). Le mot ἐπιχόπων est une réminiscence de Timon, frg. 60 Diels : Ξενοράνης ὑπάτορος Ὀμηραπάτης ἐπιχόπων.

³ La plus ancienne référence à un poème Περὶ φύσεως se trouve dans les scholies genevoises (*Il.* XXI, 196, où est cité le frg. 30), et elle remonte à Kratès de Mallos. Nous devons nous souvenir, cependant, que pareils titres sont de date plus récente que Xénophane, et qu'on lui avait accordé une place parmi les philosophes bien avant l'époque de Kratès. Tout ce que nous pouvons dire, par conséquent, c'est que les bibliothécaires de Pergame donnèrent le titre de Περὶ φύσεως à un poème de Xénophane.

⁴ Simpl. *de Cælo*, p. 522, 7 (R. P. 97 b ; DV 11 A 47). Il est vrai que deux de nos fragments (25 et 26) nous ont été conservés par Simplicius,

possédait aucun exemplaire de ce poème, ce qui serait très étrange s'il avait jamais existé. Simplicius savait se procurer les œuvres complètes d'hommes beaucoup moins considérables. Aucune preuve interne, non plus, ne tend à confirmer qu'il ait écrit un poème philosophique. Diels y rapporte environ vingt-sept vers, mais qui tous se rattacheraient tout aussi naturellement à ses attaques contre Homère et Hésiode, ainsi que j'ai essayé de le montrer. Il est significatif aussi qu'un certain nombre d'entre eux dérivent de commentateurs d'Homère¹. Il semble probable, donc, que Xénophane exprima incidemment dans ses satires ses vues théologiques et philosophiques. Ce serait tout à fait dans la manière du temps, comme le montrent les restes d'Epicharme.

Les satires elles-mêmes sont appelées *Silles* par les écrivains postérieurs, et ce nom peut bien remonter à Xénophane lui-même. Il est possible aussi, cependant, qu'il soit dû au fait que Timon de Phlionte, le « sillographe » (vers 259 av. J.-C.), mit dans la bouche de Xénophane une grande partie de ses satires contre les philosophes. Un seul vers iambique nous a été conservé, et il est immédiatement suivi d'un hexamètre (frg. 14 = 5 Karst). Cela fait supposer que Xénophane insérait des vers iambiques parmi ses hexamètres, à la façon du *Margitès*, ce qui eût été très naturel de sa part².

LVII. — LES FRAGMENTS.

Je donne tous les fragments de quelque importance, d'après le texte de Diels et dans l'ordre où il les a placés.

mais il les tenait d'Alexandre. Ils étaient probablement cités par Théophraste, car il est évident qu'Alexandre n'avait pas de Xénophane une connaissance de première main. S'il l'avait eue, il ne se serait pas laissé tromper par M. X. G. Voir p. 140, note.

¹ Trois fragments (27, 31, 33) proviennent des *Allégories homériques*, deux (30, 32) des scholies homériques.

² Cf. Wilamowitz, Progr. de Greifswald, 1880.

Elégies.

1. Maintenant, le plancher est propre, et les mains et les coupes de tous; l'un place sur nos têtes des couronnes tressées, un autre nous offre sur un plateau une myrrhe parfumée. Le cratère est là, plein d'allégresse, et un autre vin est prêt, qui promet de ne jamais faire défaut, doux et exhalant l'odeur des fleurs dans les cruches. Au milieu, l'encens fait monter sa sainte fumée; et il y a de l'eau fraîche, douce et pure. Des pains bruns sont disposés devant nous, et une magnifique table est chargée de fromage et d'un miel abondant. Au milieu, l'autel est tout entouré de fleurs; le chant et les divertissements remplissent les halles.

Mais d'abord il faut que les hommes célèbrent les dieux par des chants joyeux, des mythes sacrés et de pures paroles; ensuite, quand ils ont offert des libations et adressé des prières pour obtenir la force d'accomplir ce qui est juste — car c'est là, en vérité, le premier devoir — ce n'est pas un péché pour un homme de boire autant qu'un homme peut prendre et rentrer chez lui sans qu'un serviteur l'accompagne, s'il n'est pas accablé d'années. Et parmi les hommes, il faut louer celui qui, ayant bu, donne la preuve qu'il a gardé la mémoire et qu'il s'exerce à la vertu. Il ne chantera pas les combats des Titans, ni des Géants, ni des Centaures — inventions des hommes de jadis — ni les orages des guerres civiles, dans lesquelles il n'est aucun bien, mais il sera toujours plein de respect pour les dieux.

2. Mais si un homme remportait la victoire par la rapidité de sa course, ou au *pentathlon* à Olympie, où se trouve l'enceinte sacrée de Zeus près des sources de Pisa, ou en luttant, ou en se montrant habile au cruel pugilat, ou à ce terrible jeu qu'on appelle le *pancrace*, il deviendrait plus glorieux aux yeux de ses concitoyens, gagnerait une place d'honneur aux concours, sa nourriture aux frais de la cité, et un présent qui s'hériterait après lui; et s'il l'emportait avec ses coursiers, il obtiendrait toutes ces choses sans en être aussi digne que moi. Car notre art est préférable à la force des hommes et des chevaux. Mais c'est à tort que toutes ces choses sont prisées, et il n'est pas juste de placer la force au-dessus de notre art. Car s'il y avait parmi le peuple un homme habile au pugilat, ou au pentathlon, ou à la lutte, si même un homme à la course rapide — et il n'y a pas de chose que les hommes honorent plus aux jeux — la cité ne serait pas, pour cela, mieux gouvernée. Et il ne reviendrait à la ville qu'une petite joie si un de ses citoyens remportait la victoire sur les rivages de Pisa, car ce n'est pas cela qui enrichit ses trésors.

3. Ils ont appris des Lydiens des manières efféminées et sans utilité aussi longtemps qu'ils étaient libres de l'odieuse tyrannie ; ils se rendaient à l'agora avec des vêtements teints de pourpre, au nombre d'un millier, glorieux et vains de leurs chevelures bien peignées, exhalant l'odeur de parfums artificiels.

Satires.

10. Puisque tous, dès le commencement, ont appris d'Homère...

11. Homère et Hésiode ont attribué aux dieux toutes les choses qui, chez les hommes, sont opprobre et honte : vols, adultères et tromperies réciproques. R. P. 99.

12. Ils ont raconté sur le compte des dieux beaucoup, beaucoup d'actes contraires aux lois : vols, adultères et tromperies réciproques. R. P. *ib.*

14. Mais les mortels se figurent que les dieux sont engendrés comme eux, et qu'ils ont des vêtements ¹, une voix et une forme semblables aux leurs. R. P. 100.

15. Oui, et si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains, et si, avec leurs mains, ils pouvaient peindre et produire des œuvres d'art comme les hommes, les chevaux peindraient les formes des dieux pareilles à celles des chevaux, les bœufs pareilles à celles des bœufs, et ils feraient leurs corps chacun selon son espèce propre. R. P. *ib.*

16. Les Ethiopiens font leurs dieux noirs et avec le nez camus ; les Thraces disent que les leurs ont les yeux bleus et les cheveux rouges. R. P. 100 *b.*

17. Les dieux n'ont pas révélé toutes choses aux hommes dès le commencement, mais, en cherchant, ceux-ci trouvent avec le temps ce qui est le meilleur. R. P. 104 *b.*

23. Un seul dieu, le plus grand parmi les dieux et les hommes, et qui n'est pareil aux hommes ni par la forme ni par la pensée... R. P. 100.

24. Il voit tout entier, pense tout entier, et tout entier entend. R. P. 102.

25. Mais, sans peine, il gouverne toutes choses par la force de son esprit. R. P. 108 *b.*

26. Et il habite toujours à la même place, sans faire le moindre mouvement, et il ne lui convient pas de se porter tantôt d'un côté, tantôt de l'autre. R. P. 110 *a.*

27. Toutes choses viennent de la terre, et c'est dans la terre que toutes choses finissent. R. P. 103 *a.*

28. Cette limite de la terre en haut, nous la voyons à nos

¹ Je préférerais autrefois lire avec Zeller αἰσθησιν, mais Clément et Eusèbe ont tous deux ἐσθητα, et Théodoret dépend entièrement d'eux.

pieds en contact avec l'air¹ ; mais, en bas, elle s'étend sans limite. R. P. 103.

29. Toutes choses qui naissent et croissent sont de la terre et de l'eau. R. P. 103.

30. La mer est la source de l'eau et la source du vent ; car ni dans les nuages <il n'y aurait de souffles de vents soufflant> de l'intérieur sans la mer puissante, ni courants de fleuves, ni eau de pluie venant du ciel. C'est la puissante mer qui engendre nuages, vents et fleuves². R. P. 103.

31. Le soleil se balançant au-dessus³ de la terre et la réchauffant. .

32. Celle qu'ils appellent Iris est aussi un nuage, pourpre, écarlate et vert d'aspect. R. P. 103.

33. Car nous sommes tous nés de terre et d'eau. R. P. *ib.*

34. Il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais d'homme qui ait une connaissance certaine des dieux et de toutes les choses dont je parle. Même si, par hasard, il disait la parfaite vérité, il ne s'en rendrait pas compte lui-même. Mais tous peuvent avoir leur fantaisie. R. P. 104.

35. Considérez tout cela comme des fantaisies⁴ ayant quelque apparence de vérité. R. P. 104 *a.*

36. Toutes celles d'entre elles⁵ qui s'offrent à la vue des mortels.

37. Et l'eau dégoutte dans certaines cavernes...

38. Si Dieu n'avait pas créé le brun miel, les hommes trouveraient les figues beaucoup plus douces qu'ils ne le font.

LVIII. — LES CORPS CÉLESTES.

L'intention de l'un de ces fragments (32) est parfaitement claire. « Iris aussi » est un nuage, et nous pouvons en inférer que la même chose venait d'être dite du soleil, de la lune et des étoiles ; car les doxographes nous appren-

¹ Je lis ἡέρι avec Diels au lieu de καὶ ῥεῖ.

² Ce fragment provient en entier des scholies genevoises sur Homère (voir *Archiv* IV, p. 652) ; les mots entre crochets ont été ajoutés par Diels. Voir aussi Præchter, *Zu Xenophanes* (*Philol.* XVIII, p. 308).

³ Le mot est ὑπερίεμενος. Ce fragment provient des *Allégories*, où il est employé pour expliquer le nom d'Hypérion, et Xénophane l'entendait sans doute ainsi.

⁴ Je lis δεδοξασθω avec Wilamowitz.

⁵ Ainsi que le suggère Diels, ceci se rapporte probablement aux étoiles, que Xénophane tenait pour des nuages.

ment que tous ces corps étaient tenus pour des «nuages enflammés par le mouvement¹». C'est au même contexte évidemment que se rapporte l'explication du feu Saint-Elme, que nous a conservée Aétius. «Les choses analogues à des étoiles qui apparaissent sur les vaisseaux, nous dit-il, et que quelques-uns appellent les Dioscures, sont de petits nuages rendus lumineux par le mouvement²». Chez les doxographes, cette explication est répétée avec d'insignifiantes variations relativement à la lune, aux étoiles, aux comètes, aux éclairs, aux météores, etc., ce qui donne l'impression d'une cosmologie systématique³. Mais le système est dû à l'arrangement de l'œuvre de Théophraste, et non à Xénophane, car il est évident qu'un très petit nombre d'hexamètres ajoutés à ceux que nous possédons, suffiraient à rendre parfaitement compte de l'existence de toute la doxographie.

Ce que nous apprenons du soleil présente quelques difficultés. On nous dit, d'une part, que cet astre aussi était un nuage igné, mais il n'est guère possible que ce renseignement soit exact. L'évaporation de la mer, qui donne naissance aux nuages, est expressément attribuée à la chaleur du soleil. Théophraste affirmait que, selon Xénophane, le soleil était une collection d'étincelles produites par l'exhalaison humide; mais ce fait, précisément, laisse inexpliquée l'exhalaison elle-même⁴. Toutefois cela n'a pas grande conséquence, si le but essentiel de Xénophane était

¹ Cf. Diels *ad loc.* (*P. Ph. Fr.* p. 44): «ut Sol et cetera astra, quæ cum in nebulas evanescerent, deorum simul opinio casura erat.» Cf. *Arch.* X, p. 533.

² Aet. II, 18, 1 (*Dox.* p. 347; DV 11 A 39): Ξενοφάνης τοὺς ἐπὶ τῶν πλοίων φαινομένους οἶον ἀστέρας, οὓς καὶ Διοσκούρους καλοῦσιν τινες, νεφέλια εἶναι κατὰ τὴν ποιὰν κίνησιν παραλαμβάνοντα.

³ Les passages d'Aétius sont réunis dans *P. Ph. Fr.* p. 32 sq. (DV, p. 42; 11 A 40-46).

⁴ Aet. II, 20, 3 (*Dox.* p. 348): Ξενοφάνης ἐκ νεφῶν πεπυρωμένων εἶναι τὸν ἥλιον. Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς γέγραπεν ἐκ πυριδίων μὲν τῶν συναθροισομένων ἐκ τῆς ὑγρᾶς ἀναθυμιάσεως, συναθροισζόντων δὲ τὸν ἥλιον.

de discréditer les dieux anthropomorphiques plutôt que de donner une théorie scientifique des corps célestes. La chose importante est qu'Hélios, lui aussi, est un phénomène temporaire. Le soleil ne tourne pas autour de la terre comme l'enseignait Anaximène, mais se meut en ligne droite, et s'il nous paraît avoir un mouvement circulaire, cela n'est dû qu'à un accroissement de distance. Ainsi donc, ce n'est pas le même soleil qui se lève le matin suivant, mais un soleil tout nouveau, tandis que l'ancien « tombe dans un trou » quand il arrive à certaines régions inhabitées de la terre. Il y a d'ailleurs un grand nombre de soleils et de lunes, chaque région de la terre ayant les siens ¹. Il est clair que des choses de cette nature ne peuvent pas être des dieux.

La vigoureuse expression « tombe dans un trou ² », semble évidemment venir des vers de Xénophane lui-même, et il y en a d'autres analogues qui, à ce que nous devons supposer, étaient citées par Théophraste. Les étoiles s'éteignent pendant le jour et brillent de nouveau pendant la nuit « comme des charbons ardents ³ ». Le soleil est de quelque utilité parce qu'il produit le monde et les créatures vivantes qui l'habitent, mais la lune « ne travaille pas dans le bateau ⁴ ». De telles expressions ne peuvent avoir pour but que de faire paraître ridicules les

¹ Aet. II, 24, 9 (Dox. p. 355): πολλοὺς εἶναι ἡλίους καὶ σελήνας κατὰ κλίματα τῆς γῆς καὶ ἀποτομάς καὶ ζώνας, κατὰ δὲ τινα καιρὸν ἐμπίπτειν τὸν δίσκον εἰς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ' ἡμῶν καὶ οὕτως ὥσπερ κενεμβατοῦντα ἐκλείψιν ὑποφαίνειν· ὁ δ' αὐτὸς τὸν ἥλιον εἰς ἄπειρον μὲν προίεναι, δοκεῖν δὲ κυκλεῖσθαι διὰ τὴν ἀπίστασιν. Il est évident que dans cette note ἐκλείψιν a été par erreur substitué à δύσιν, comme c'est aussi le cas dans Aet. II, 24, 4 (Dox. p. 354).

² Que ce soit là le sens de ὥσπερ κενεμβατοῦντα, cela ressort suffisamment des passages cités dans le dictionnaire de Liddell et Scott.

³ Aet. II, 13, 14 (Dox. p. 343): ἀναζωπυρεῖν νύκτωρ καθάπερ τοὺς ἄνθρακας.

⁴ Aet. II, 30, 8 (Dox. p. 362): τὸν μὲν ἥλιον χρήσιμον εἶναι πρὸς τὴν τοῦ κόσμου καὶ τὴν τῶν ἐν αὐτῷ ζώων γένεσιν τε καὶ διοίκησιν, τὴν δὲ σελήνην παρέλκειν. Le verbe παρέλκειν signifie « ramer en paresseux ». Cf. Aristophane, *Paix*, 1306.

corps célestes, et il y a par conséquent lieu de se demander si les autres fragments supposés cosmologiques peuvent être interprétés d'après le même principe.

LIX. — LA TERRE ET L'EAU.

Au fragment 29, Xénophane dit que « toutes choses sont de la terre et de l'eau », et Hippolyte nous a conservé le commentaire de Théophraste sur le passage dans lequel se trouvait cette phrase. En voici la teneur :

Xénophane disait qu'il se produit un mélange de la terre avec la mer, et que la première est petit à petit dissoute par l'humidité. Il dit avoir de ce fait les preuves suivantes. On trouve des coquilles en des endroits situés au milieu des terres, et sur des collines, et il dit qu'on a trouvé dans les carrières de Syracuse l'empreinte d'un poisson et de fucus, à Paros la forme d'un anchois dans la profondeur de la pierre, et à Malte des impressions plates de tous les animaux marins. Ces empreintes, à ce qu'il dit, ont été produites autrefois, quand toutes choses étaient encore dans la vase, et les contours se sont séchés dans la vase. Tous les êtres humains ont été détruits quand la terre s'est engloutie dans la mer et est devenue vase. Ce changement se produit pour tous les mondes. — Hipp. *Ref.* I, 14 (R. P. 103 a; DV 11 A 33, 5).

C'est là, évidemment, la théorie d'Anaximandre, et c'est peut-être à ce dernier, plutôt qu'à Xénophane, que nous devons faire honneur des observations sur les fossiles ¹. Mais ce qu'il y a de plus remarquable pourtant, c'est l'affirmation que ce changement affecte « tous les mondes ». Il semble réellement impossible de douter que Théophraste n'attribuât à Xénophane la croyance à des « mondes innombrables ». Ainsi que nous l'avons déjà vu, Aétius le fait figurer dans sa liste de ceux qui soutenaient

¹ Il y a à ce sujet une note intéressante dans Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, I, p. 175. J'ai traduit sa conjecture *φωζών*, au lieu de la leçon du ms. *φωζών*, parce que celle-ci implique, dit-on, une impossibilité paléontologique, et que l'on a trouvé des impressions de fucoides non pas, il est vrai, dans les carrières de Syracuse, mais dans le voisinage. Il paraît d'ailleurs qu'il n'y a pas de fossiles à Paros, de sorte que l'anchois n'a sans doute existé que dans l'imagination de Xénophane.

cette doctrine, et Diogène l'en crédite aussi ¹. Dans le passage ci-dessus, Hippolyte paraît tenir la chose pour assurée. Nous le constaterons aussi, cependant : Xénophane déclarait, à un autre propos, que le Monde ou Dieu était un. Si nous le comprenons bien, il n'y a pas de difficulté ici. Le point essentiel est que, bien loin d'être une déesse primordiale, et « un lieu sûr à tout jamais pour toutes choses », Gaia non plus n'est qu'une apparence passagère. Ceci fait partie de l'attaque dirigée contre Hésiode, et si, à ce propos, Xénophane parlait avec Anaximandre de « mondes innombrables », tandis qu'ailleurs il disait que Dieu ou le Monde était un, cela est probablement en rapport avec une contradiction encore mieux attestée, que nous avons maintenant à examiner.

LX. — FINI OU INFINI ?

Aristote a essayé en vain de découvrir, par l'étude des poèmes de Xénophane, si celui-ci regardait le monde comme fini ou comme infini. « Il n'a fait aucune déclaration précise à ce sujet », conclut-il ². Selon Théophraste, en revanche, Xénophane tenait le monde pour sphérique et fini, puisqu'il le disait « égal en tous sens ³ ». Ceci, toutefois, nous engage dans de très sérieuses difficultés. Ainsi que nous l'avons déjà vu, notre philosophe disait que le soleil se mouvait en ligne droite à l'infini, et cela s'ac-

¹ Aet. II, 1, 2 (*Dox.* p. 327; DV 2, 17); Diog. IX, 19 (R. P. 103 c). Il est vrai, naturellement, que ce passage de Diogène vient du manuel biographique (*Dox.* p. 168), mais ce n'en est pas moins chose sérieuse que de nier l'origine théophrastique d'une indication qui se trouve dans Aétius, Hippolyte et Diogène.

² Arist. *Met.* A, 5. 986 b 23 (R. P. 101; DV 11 A 30): οὐδὲν διεσαφίνισεν.

³ Ceci est donné pour une inférence de Simpl. *Phys.* p. 23, 18 (R. P. 108 b; DV 11 A 31, 9): διὰ τὸ πανταχόθεν ὅμοιον, et ne vient pas simplement de *M. X. G.* (977 b 1; R. P. 108): πάντῃ δ' ὅμοιον ὄντα σφαιροειδῆ εἶναι. Hippolyte a aussi cette indication (*Ref.* 1, 14; R. P. 102 a; DV 11 A 33, 2); elle remonte donc à Théophraste. Timon de Phlionte comprenait Xénophane de la même manière, car il lui fait appeler l'Un ἴσον ἀπάντῃ (*frg.* 60, Diels = 40 Wachsm.; R. P. 102 a).

corde avec l'idée qu'il se faisait de la terre, à savoir celle d'une plaine infiniment étendue. Plus difficile encore à concilier avec la conception d'un monde sphérique et fini est l'indication du fragment 28, d'après laquelle la terre a une limite supérieure que nous voyons, mais n'a pas de limite inférieure. Ce point est attesté par Aristote, qui nous dit que la terre a «des racines infinies», et ajoute qu'Empédocle blâmait Xénophane d'avoir soutenu cette opinion¹. Il ressort en outre du fragment d'Empédocle cité par Aristote qu'au dire de Xénophane le «vaste air» s'étendait à l'infini du côté d'en haut². Nous voilà donc tenus de trouver, ou plutôt d'essayer de trouver de l'espace pour une terre infinie et un air infini dans un monde sphérique et fini ! Cela vient de ce que nous essayons de trouver de la science dans de la satire. Si, en revanche, nous envisageons ces déclarations du même point de vue que celles qui concernent les corps célestes, nous verrons tout de suite ce qu'elles signifient très probablement. L'histoire d'Ouranos et de Gaia était toujours le principal scandale de la *Théogonie*, et l'air infini nous débarrasse d'Ouranos. Quant à la terre, si elle s'étend en bas à l'infini, elle nous délivre du Tartare, qu'Homère situait à l'extrême limite de ce côté, aussi loin au-dessous de l'Hadès que le ciel est élevé au-dessus de la terre³. Ceci n'est naturellement qu'une conjecture ; mais, cela ne fût-il que possible, nous sommes autorisés à ne pas croire que des contradictions aussi surprenantes se soient trouvées dans un poème cosmologique.

Une plus subtile explication de la difficulté nous est donnée par le Péripatéticien postérieur qui écrivit sur l'école

¹ Arist. *de Cælo*, B, 13, 294 a 21 (R. P. 103 b ; DV 11 A 47).

² Je prends θαφύλος comme attribut, et ἀπείρονα comme prédicat aux deux sujets.

³ Il. VIII, 13-16, 478-481, et spécialement les mots : οὐδ' εἴ κε τὰ νείατα πεῖραθ' ἴκηαι | γαίης καὶ πόντοιο κ. τ. λ. Le VIII^e livre de l'*Illiade* doit avoir paru particulièrement mauvais à Xénophane.

éléate un traité dont il existe encore, dans le recueil aristotélicien, une partie généralement connue sous le titre de traité sur *Mélistos*, *Xénophane* et *Gorgias*¹. Selon cet écrivain, Xénophane déclarait que le monde n'était ni fini ni infini, et il énumérait une série d'arguments à l'appui de cette thèse, à laquelle il en ajoutait une analogue, à savoir que le monde n'est ni en mouvement ni en repos. Cela a introduit dans nos sources des confusions à perte de vue. Alexandre utilisait ce traité aussi bien que la grande œuvre de Théophraste, et Simplicius supposait que les citations qui en étaient tirées provenaient aussi de Théophraste. N'ayant pas d'exemplaire du poème, il fut complètement déconcerté, et jusqu'il y a peu de temps toutes les analyses de Xénophane ont été viciées par la même confusion. On peut même prétendre que, sans cet écrit, nous aurions fort peu entendu parler de la « philosophie de Xénophane », manière de dire qui, en somme, n'est qu'une survivance de l'époque où l'on ignorait encore que cet exercice scolastique n'avait aucune autorité.

¹ Dans l'édition de Bekker, ce traité porte le titre de *Περὶ Μελοῦ, περὶ Ζήνωνος, περὶ Γοργίου*, mais le meilleur ms. donne pour titres des trois sections : (1) *Περὶ Ζήνωνος*, (2) *Περὶ Μελοῦ*, (3) *Περὶ Γοργίου*. Mais la première section se rapporte clairement à Mélistos, de sorte que le traité tout entier est maintenant intitulé *De Melisso, Xenophane, Gorgia* (M. X. G.). Il a été édité par Apelt dans la bibliothèque Teubner, et plus récemment par Diels (*Abh. der K. Preuss. Akad.* 1900), qui a aussi donné la section traitant de Xénophane dans *P. Ph. Fr.*, p. 24-29 (Vors. p. 36 sq.). Diels a maintenant abjuré l'opinion qu'il soutenait dans *Dox.*, p. 108, à savoir que l'ouvrage appartient au III^e siècle avant J.-C., et pense maintenant qu'il a été *a Peripatetico eclectico (i. e. sceptica, platonica, stoica admiscente) circa Christi natalem conscriptum*. S'il en est ainsi, il n'y a pas de raison de douter, comme je le faisais autrefois, que la 2^e section traite réellement de Xénophane. L'écrivain n'aurait par conséquent pas connu les poèmes de celui-ci de première main, et l'ordre dans lequel les philosophes sont discutés est celui du passage de la *Métaphysique* qui a soulevé toute la question. Il est possible qu'une section sur Parménide précédât ce que nous avons maintenant.

LXI. — DIEU ET LE MONDE.

Dans le passage de la *Métaphysique* auquel nous venons de faire allusion, Aristote parle de Xénophane comme du « premier partisan de l'Un ¹ », et le contexte montre qu'il voulait donner à entendre par là que Xénophane avait été le premier des Eléates. Nous avons déjà vu que, si l'on en juge par les faits certains de sa vie, il est fort peu vraisemblable qu'il se soit fixé à Elée et y ait fondé une école, et il est à croire que, comme d'habitude en cas pareil, Aristote reproduit simplement certaines indications de Platon. En tout cas, Platon avait parlé des Eléates comme des « partisans du Tout ² », et il avait aussi dit de l'école qu'elle était « partie de Xénophane et même d'une date plus ancienne ³ ». Ces derniers mots, toutefois, montrent assez clairement ce qu'il voulait donner à entendre par là. De même qu'il appelait les Héraclitiens « successeurs d'Homère et de maîtres encore plus anciens ⁴ », il rattachait l'école éléate à Xénophane et à des autorités plus anciennes encore. Nous avons vu dans d'autres cas comment ces remarques plaisantes et ironiques de Platon furent prises au sérieux par ses successeurs, et nous ne devons pas

¹ *Met.* A, 5, 986 b 21 (R. P. 101 ; DV 11 A 30) : πρῶτος τούτων ἐνίσας. Le verbe ἐνίζειν ne se rencontre nulle part ailleurs, mais il est clairement formé sur l'analogie de μηδίζειν, φιλιππίζειν, etc. Il n'est pas probable qu'il signifie « unifier ». Aristote aurait pu dire ἐνώσας, s'il avait voulu exprimer cette idée.

² *Thét.* 181 a 6 : τοῦ ὅλου στασιῶται. Le substantif στασιώτης n'a pas d'autre sens que celui de « partisan ». Il n'y a pas de verbe στασιῶν signifiant « rendre stationnaire », et pareille formation serait contraire à toute analogie. La dérivation στασιώτας... ἀπὸ τῆς στάσεως apparaît pour la première fois dans Sext. *Math.* X, 46, passage dont nous pouvons inférer qu'Aristote employait le mot, non qu'il donna la dérivation.

³ *Soph.* 242 d 5 (R. P. 101 b ; DV 11 A 29). Si ce passage implique que Xénophane s'établit à Elée, cela l'implique aussi de ses prédécesseurs. Mais quand Elée fut fondée, Xénophane était déjà dans la force de l'âge.

⁴ *Thét.* 179 e 3 : τῶν Ἡρακλειτείων ἢ ὥσπερ σὺ λέγεις, Ὀμηρείων καὶ ἐτι παλαιότερων. Dans ce passage, Homère est aux Héraclitiens exactement ce que Xénophane est aux Eléates dans le *Sophiste*.

laisser celle-ci influencer indûment notre opinion générale sur Xénophane.

Aristote nous dit en outre que Xénophane, « considérant le monde entier ¹, disait que l'Un était dieu ». Ceci fait clairement allusion aux fragments 23 à 26, où tous les attributs humains sont déniés à un dieu qui est affirmé un, et « le plus grand parmi les dieux et les hommes ». On peut ajouter que ces vers sont beaucoup plus piquants, si nous pouvons les concevoir en relation étroite avec les fragments 11 à 16, au lieu de les attribuer en partie aux satires et en partie à un poème cosmologique. C'était probablement dans le même contexte que Xénophane disait le monde ou Dieu « égal en tous sens ² », et contestait qu'il respirât ³. L'indication suivant laquelle il n'y a pas d'hégémonie parmi les dieux ⁴ s'accorde aussi fort bien avec le fragment 26. Un dieu n'a pas de besoins, et il ne convient pas à un dieu d'être le serviteur des autres, comme c'est le cas dans Homère pour Iris et pour Hermès.

LXII. — MONOTHÉISME OU POLYTHÉISME ?

Que ce « dieu » soit justement le monde, Aristote nous l'affirme, et cet emploi du mot *θεός* est tout à fait conforme à celui qu'en fait Anaximandre. Xénophane lui attribuait des sensations, sans lui reconnaître des organes spéciaux

¹ *Met.* 981 b 24. Ces mots ne peuvent pas signifier « levant ses regards vers le Ciel » ou quelque chose d'analogue. Ils sont entendus comme je les entends par Bonitz (im Hinblicke auf den ganzen Himmel) et par Zeller (im Hinblick auf das Weltganze). Le mot ἀποβλέπειν était devenu beaucoup trop incolore pour exprimer l'autre idée, et οὐρανός, nous le savons, désigne ce qui fut plus tard appelé κόσμος.

² Voir plus haut, p. 138, n. 3.

³ *Diog.* IX, 19 (R. P. 103 c) : ὅλον δ' ὁρᾶν καὶ ὅλον ἀκούειν, μὴ μέντοι ἀναπνεῖν. Voir plus haut, p. 122, n. 2.

⁴ [Plut.] *Strom.* frg. 4 (DV 11 A 32) : ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαι τινα τῶν θεῶν, ἐπιδεῖσθαι τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα μηδ' ὅλως, ἀκούειν δὲ καὶ ὁρᾶν καθόλου καὶ μὴ κατὰ μέρος.

à cet effet, et il le faisait gouverner toutes choses par les « pensées de son esprit ». Il l'appelle aussi le « dieu unique », et si cela est du monothéisme, alors Xénophane était monothéiste, quoiqu'il ne le fût certainement pas au sens où ce mot est généralement compris. Le fait est que l'expression « dieu unique » éveille dans notre esprit toutes sortes d'associations qui n'existaient pas du tout pour les Grecs de ce temps-là. Il est probable que les contemporains de Xénophane l'eussent appelé athée plutôt que n'importe quoi d'autre. Comme le dit excellemment Edouard Meyer : « En Grèce, la question de savoir s'il y a un dieu ou plusieurs ne joue pour ainsi dire aucun rôle. Que la puissance divine soit conçue comme unité ou pluralité, est chose sans importance en comparaison de la question de savoir si elle existe et comment il faut en comprendre la nature et les relations avec le monde¹. »

D'autre part, c'est une erreur de dire, avec Freudenthal, que Xénophane était en n'importe quel sens un polythéiste². Qu'il employât le langage du polythéisme dans ses élégies, on devait s'y attendre, et l'on ne pouvait s'attendre à autre chose, et quant à ses autres allusions aux « dieux », la meilleure explication qu'on en puisse donner, c'est de les rattacher à ses attaques contre les dieux anthropomorphiques d'Homère et d'Hésiode. En un cas, Freudenthal a serré de trop près une manière proverbiale de parler³. Et moins que n'importe quoi, nous ne pouvons admettre que Xénophane concédât l'existence de dieux subordonnés ou spéciaux ; car c'est justement l'existence de ces dieux-là qu'il avait particulièrement à cœur de nier. Mais en même

¹ *Gesch. des Alterth.* II, § 466.

² Freudenthal, *Die Theologie des Xenophanes*.

³ Xénophane appelle son Dieu « le plus grand parmi les dieux et les hommes », mais c'est là simplement une de ces « expressions polaires » auxquelles on trouvera des parallèles dans la note de Wilamowitz à l'*Héraklès* d'Euripide, v. 1106. Cf. spécialement l'indication d'Héraclite (frg. 20) suivant laquelle « aucun des dieux ou des hommes » n'a créé le monde.

temps, je ne puis m'empêcher de penser que Freudenthal est plus près de la vérité que Wilamowitz, lequel prétend que Xénophane « représentait le seul vrai monothéisme qui ait jamais existé sur la terre¹ ». Diels se rapproche davantage du but, à mon sens, quand il qualifie la doctrine du vieux poète de « panthéisme quelque peu étroit² ». Mais toutes ces opinions auraient à peu près également surpris Xénophane lui-même. Il était en réalité le *Weltkind* de Goethe, avec des prophètes à sa droite et à sa gauche, et il eût souri s'il eût su qu'un jour il serait regardé comme un théologien.

¹ *Griechische Literatur*, p. 38 (3^e édit., p. 62).

² *Parmenides Lehrgedicht*, p. 9.
