

1938 pdf
CUMONT, F.

1949
P. 142-156

IN: LUX PERPETUA CHAPITRE III

L'IMMORTALITÉ CÉLESTE

I. -- LES ORIGINES ORIENTALES ET LES PYTHAGORICIENS.

Si la critique philosophique, comme nous l'avons montré, avait discrédité les vieilles croyances des Grecs et des Romains relatives à la vie d'outre-tombe, il appartenait à une autre philosophie de faire revivre, sous une forme nouvelle, la foi en l'immortalité.

Nous essayerons de déterminer ici les origines et tenterons d'esquisser le développement d'une doctrine que nous voyons s'affirmer en Grèce à partir du ^{ve} siècle, et qui devait transformer toutes les idées du monde méditerranéen sur la destinée des morts et s'imposer aux esprits pendant de longs siècles. A la persistance d'une vie indécise et précaire dans l'obscurité du tombeau, à la prolongation, dans un royaume souterrain, des jouissances ou des peines de l'existence humaine, elle a substitué l'espoir d'une éternité radieuse dans la splendeur des cieux, soit que les Bienheureux doivent vivre dans la société des astres divins auxquels ils sont égalés, soit qu'ils s'élèvent au delà des sphères étoilées jusqu'en présence d'un Dieu purement intelligible dans la lumière supra-mondaine de l'empyrée. Cette conception de l'immortalité qui était étroitement liée à la cosmologie des anciens parut inébranlable, tant que

CHAPITRE III

L'IMMORTALITÉ CÉLESTE

I. — LES ORIGINES ORIENTALES ET LES PYTHAGORICIENS.

Si la critique philosophique, comme nous l'avons montré, avait discrédité les vieilles croyances des Grecs et des Romains relatives à la vie d'outre-tombe, il appartenait à une autre philosophie de faire revivre, sous une forme nouvelle, la foi en l'immortalité.

Nous essayerons de déterminer ici les origines et tenterons d'esquisser le développement d'une doctrine que nous voyons s'affirmer en Grèce à partir du ^{ve} siècle, et qui devait transformer toutes les idées du monde méditerranéen sur la destinée des morts et s'imposer aux esprits pendant de longs siècles. A la persistance d'une vie indécise et précaire dans l'obscurité du tombeau, à la prolongation, dans un royaume souterrain, des jouissances ou des peines de l'existence humaine, elle a substitué l'espoir d'une éternité radieuse dans la splendeur des cieux, soit que les Bienheureux doivent vivre dans la société des astres divins auxquels ils sont égalés, soit qu'ils s'élèvent au delà des sphères étoilées jusqu'en présence d'un Dieu purement intelligible dans la lumière supra-mondaine de l'empyrée. Cette conception de l'immortalité qui était étroitement liée à la cosmologie des anciens parut inébranlable, tant que

le système du monde construit par leurs astronomes ne se fut pas effondré. Admise par le judaïsme alexandrin, enseignée à la fin de l'Empire romain par des mystères orientaux et par les Néoplatoniciens, elle fut adoptée par les grandes religions qui succédèrent au paganisme et devint, sous des formes diverses, en Europe et en Asie, la foi commune d'une large portion de l'humanité. On nous excusera si, recherchant la genèse et le mode de transmission d'une doctrine si considérable, nous devons entrer dans certains détails qui pourront paraître arides.

A rechercher la première origine de cette doctrine, il nous faudrait remonter jusqu'aux croyances primitives sur les esprits des morts qui vont habiter la lune ou deviennent des étoiles¹, ou du moins nous transporter dans l'Égypte pharaonique et la Crète minoënn². Mais, ce n'est point de ces pays que sont venues les croyances qui se propagèrent en Europe. Nous les retrouvons au contraire, nettement formulées à la fois dans l'Inde védique et dans la Perse avestique, et c'est le dualisme zoroastrien qui a donné une précision rigoureuse à la conception d'une béatitude céleste opposée à la damnation infernale. Au corps dont s'empare le démon de la corruption s'oppose l'âme qui l'a quitté. Après trois jours elle s'élève à travers l'atmosphère jusqu'au redoutable pont Cinvât, d'où les impies sont précipitées dans les abîmes ténébreux. Au contraire les justes montent d'abord jusqu'à la région des étoiles, puis, selon leur degré de pureté, s'élèvent jusqu'à la zone de la lune ou celle du soleil, et les plus saintes parviennent enfin au Garôtmān, à la lumière infinie où siège Ahoura-Mazda³.

Ce système est certainement très ancien : il repose sur des connaissances astronomiques rudimentaires. Comme les Upanishads de l'Inde, il situe les deux astres majeurs au-dessus des étoiles ; il ignore les planètes, qu'on n'avait pas encore appris à distinguer des fixes. Néanmoins son action s'est étonnamment prolongée. Non seulement l'eschatologie du manichéisme et du mandéisme, nés tous deux en Mésopotamie, exprime des convictions analogues, mais l'idée des trois cieux superposés ne fut éliminée que tardivement de la littérature religieuse, et l'on peut dire qu'elle a conservé jusqu'à nos jours

1. Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus* (Diss. Halle), 1917 ; cf. *Symbol.*, p. 177 ss. ; Louis Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes* (Institut d'archéol. Qrient, t. VI), Le Caire, 1933.

2. Cf. *infra*, ch. VI, sur le sarcophage d'Haghia Triada.

3. Bousset, *A. Religw.*, 1901, IV, p. 229 ss. ; *Symbol.*, p. 179, n. 2.

une existence au moins verbale, puisque grâce à saint Paul, nous parlons encore d'être transporté au troisième ciel ¹.

Dès l'époque des Achéménides le mazdéisme fut propagé en Mésopotamie et en Asie Mineure. Des colonies de Mages, ou, comme on les appelait d'un nom sémitique, de Maguséens (Μαγούσαιοι) avaient allumé leurs pyrées jusqu'en Lydie, aux confins du monde hellénique. Ces Mages émigrés avaient subi fortement l'ascendant de Babylone, qui était alors le centre d'études le plus actif du monde. Leur religion, qui s'écartait à bien des égards du pur zoroastrisme, apparaît comme un mélange du naturisme primitif des tribus iraniennes et d'une astrolâtrie savante empruntée aux « Chaldéens » ², c'est-à-dire au clergé babylonien, dont l'activité scientifique se prolongea jusqu'à l'époque hellénistique. Ces prêtres-astronomes ne confondaient plus les planètes avec les autres étoiles ; ils avaient observé leur marche sinueuse et la durée croissante de leurs révolutions ; ils en avaient conclu à l'amplitude progressive de leurs orbites et à leur éloignement de plus en plus grand de la terre. Au lieu des trois cieux des indo-iraniens, ils avaient imaginé cette ordonnance des sept sphères planétaires, qui fut toujours qualifiée de « chaldéenne », Saturne, Jupiter, Mars, Soleil, Vénus, Mercure, Lune ³. C'est probablement à ces mêmes « Chaldéens » que remonte aussi l'idée première d'une parenté (συγγένεια) entre l'âme et les astres ⁴, car elle est impliquée par les relations que l'astrologie établit entre les divinités sidérales et l'esprit qui nous anime. Cette doctrine est née d'un fait d'expérience très simple. Le principe qui entretient la chaleur et la vie dans notre organisme doit être igné, et par conséquent de même nature que les feux du ciel ⁵. Ainsi étaient formulées deux théories qui, nous le verrons, ont servi de justification à l'immortalité astrale. Nous sommes dans

1. S. Paul, II Cor. 12, 2 ; cf. *infra*, p. 185, n. 1.

2. Cf. *Mages hell.*, p. 35 ss. etc. Le mysticisme et l'eschatologie qui s'en inspire ont été tardifs à Babylone (Zimmern, ZDMG, 1922, LXXVI, p. 36 ss.) et peut-être n'y ont-ils été introduits qu'à l'époque hellénistique.

3. Ordonnance chaldéenne : *Théol. solaire*, p. 471 [25] ss. ; cf. *infra*, p. 185 ss.

4. Philon, *De migr. Abrah.*, 178 (II, p. 303, 4 ss. C. W.) (συγγένεια δὲ οὐ διψυχισμῶν) ; cf. *De somniis*, I, 54 (III, p. 216, 14). Sur la doctrine de la sympathie, cf. *Rel. orient.*, p. 288, n. 41, et Rougier, *op. cit.*, p. 72, qui invoque le *Timée*, p. 90 b ; Stemplinger, *Sympathieglauke im Altertum und Neuzeit*, Munich, 1919.

5. Alexandre Polyhistor chez Diogène Laërce, VIII, 27, à propos des Pythagoriciens : Καὶ ἀνθρώποις εἶναι πρὸς θεοὺς συγγένειαν κατὰ τὸ μετέχειν ἀνθρώπων θερμοῦ ; cf. Delatte, *Vie de Pythagore*, 1922, pp. 126, 208 ; Rougier, *op. cit.*, p. 76 ss., et surtout Festugière, R. E. G., 1945, p. 31. — Cf. *infra*, p. 159, n. 2.

une si grande ignorance de ce que furent les spéculations théologiques de l'Asie antérieure sous les Séleucides, que l'on ne peut préciser davantage.

Dans cet Orient, où les nuits limpides font étinceler la voûte constellée d'un incomparable éclat, sa splendeur éveille naturellement un sentiment de ferveur religieuse. Selon la parole du Psalmiste¹ « les cieux y racontent la gloire de Dieu ». Il est naturel que le culte des astres s'y soit développé et qu'on y ait mis la destinée de l'homme, sur la terre comme après la mort, en relation avec ces « dieux visibles ». Pausanias prétend savoir que les Chaldéens et les Mages ont les premiers affirmé que l'âme humaine est immortelle et en ont convaincu les Hellènes et en particulier Platon². Sous cette forme absolue, une telle affirmation est sans doute inexacte, mais elle a conservé un souvenir infidèle d'une grande vérité. Il est certain que les Pythagoriciens sont entrés de bonne heure en contact avec ces « Maguséens », qui s'étaient établis à proximité des cités grecques d'Ionie. Une tradition antérieure à Aristoxène de Tarente, le disciple d'Aristote, voulait que Pythagore lui-même eût été à Babylone se mettre à l'école de Zoroastre, assertion certainement mensongère, mais où s'est concrétisé le souvenir des rapports qui ont existé entre l'ancien pythagorisme et les Mages d'Asie Mineure³. Nous avons montré récemment, sur un point de détail, comment l'interdiction de sacrifier et de consommer le coq blanc, adversaire des démons malfaisants, avec les raisons invoquées pour justifier cette prohibition, avait été empruntée à ces mazdéens d'Anatolie par la secte italique⁴. Celle-ci subit à bien d'autres égards l'ascendant de ces maîtres orientaux : ses premières notions d'astronomie et de mathématiques lui sont venues de Babylone⁵, et c'est des Maguséens qu'elle a reçu cette doctrine de l'immortalité céleste, qui se présente comme une combinaison de l'eschatologie mazdéenne avec la théologie astrale des « Chaldéens ». La transmission des résultats scientifiques auxquels une patiente observation du ciel avait conduit ces Chaldéens, s'est conjuguée avec celle de croyances religieuses qui, dans l'esprit d'un clergé d'astronomes, en étaient le corollaire.

1. *Psaume* 18, 12.

2. Pausan., IV, 32, 4. Les révélations sur la vie future ont toujours été attribuées par les Grecs à des Mages ; l'Er de Platon en est un, comme le Gobryès de l'Axiochos *infra*, ch. IV, p. 193, et le Mithrobarzanès de Lucien, *Nécymancie*.

3. Cf. *Mages hell.*, I, pp. 33, 38, 110.

4. C. R. *Acad. Inscr.*, 1942, p. 284 ss. ; cf. *infra*, N. C. XV.

5. Sur « le pythagorisme primitif et ses relations avec l'Orient », cf. Bidez, *Eôs*, pp. 9-20 ; p. 160, n. 25.

Les Grecs ont toujours cru que des héros privilégiés pouvaient être enlevés par les dieux, corps et âme, pour aller vivre avec eux dans l'Olympe, échappant ainsi au destin imposé aux humains¹. Mais cette croyance diffère radicalement de cette anthropologie selon laquelle chaque individu est composé d'un corps périssable et d'une essence immortelle qui, descendue du ciel à la naissance, y remonte après la mort. Cette idée apparaît pour la première fois à Athènes dans l'építaphe, trouvée au Céramique, des guerriers tués devant Potidée, en 432 : « L'éther, dit l'inscription, a reçu leurs âmes, la terre leurs corps. »². La même idée que l'homme est un composé de deux éléments qui, au moment du décès, retournent l'un à la terre et l'autre au ciel, suivant leur origine, se retrouve dans des vers faussement attribués à Épicharme, le dramaturge de Syracuse, mais qui certainement sont anciens, car Euripide les a connus³. Une indication déjà plus précise nous est fournie par Aristophane, dans la *Paix*, représentée en 421, à propos du polygraphe Ion de Chios, poète ami de Sophocle, qui avait écrit en prose une œuvre de philosophie pythagoricienne et qui venait de trépasser : Trygée étant monté au ciel sur un scarabée, assure que « quand quelqu'un meurt, il devient un astre dans les airs » et qu'Ion, auteur d'un dithyrambe commençant par les mots « Etoile du matin », s'est lui-même mué en cette étoile⁴.

A côté de ces témoignages exactement datés, nous pouvons invoquer celui des Pythagoriciens eux-mêmes. Parmi les vieux *akousmata*, les préceptes transmis oralement dans l'Ecole, il s'en trouve un qui dit : « Que sont les îles des Bienheureux ? Le soleil et la lune⁵ ». Ainsi ces îles où sont transportés les héros, et qu'Homère situait dans l'Océan lointain aux confins de la terre, avaient été transférées par ces philosophes, suivant leur système habituel d'allégorisme, dans les deux astres majeurs, baignés par les flots lumineux de l'éther. La lune était pour eux la « terre éthérée » ou « terre olympique » (p. 175) jusqu'où s'élevaient, en quittant ce bas monde, les âmes des héros et des sages. Cette théorie reprenait, en la faisant entrer dans un système philosophique, la vieille croyance populaire que la lune est le séjour des morts. Sur une infinité de stèles funéraires, notamment en Afrique et en Gaule, est figuré le symbole du croissant, emblème de résurrection (p. 173).

1. Rohde, *Psyché*, tr. fr., p. 56 ; cf. *infra*, ch. VI.

2. I. G. (ed. minor), I, 945 : Αἰθήρ μὲν ψυχὰς ὑπεδέξατο, σώματα δὲ γῶν.

3. Kaibel, *Fragm. poet. Gr.*, VI, 1, 1899, fr. 245 ; cf. Rougier, *op. cit.*, p. 108 ss.

4. Aristophane, *Paix*, 827 ss. ; cf. Diels, *Vorsokr.*, 25 (I³, p. 285).

5. Jamblique, *Vit. Pyth.*, XVIII, 82 = Diels, *Vorsokr.*, I⁵, p. 464, 5 : Τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι ; ἥλιος, σελήνη. Cf. *Symbol.* p. 183.

Arrêtons-nous ici un instant, pour considérer ce que nous apprennent ces témoignages. Les anciens Pythagoriciens admettent une immortalité non seulement stellaire, ce qui pourrait à la rigueur être emprunté à l'opinion vulgaire qu'à chaque âme appartient une étoile, mais aussi luni-solaire. Ainsi, parmi tant de formes que peut prendre l'idée d'une survivance de la personne humaine, nous retrouvons précisément celle que nous avons signalée en Orient chez les Indo-Iraniens. C'est là une preuve très forte que, comme nous le disions, les philosophes grecs l'ont empruntée à ces Mages, dont, nous le savons, ils ont connu les doctrines.

Une fois cette idée de la destinée d'outre-tombe admise dans l'Ecole pythagoricienne, celle-ci a, comme c'est souvent le cas, voulu la justifier par des raisonnements théoriques, et, son astronomie étant arrivée à la conclusion que tous les astres, y compris les planètes improprement appelées « errantes », sont animés d'un mouvement circulaire constamment régulier, elle vit d'abord dans cette constance et cette régularité une preuve de la divinité des corps célestes. Comme d'autre part, l'âme aussi se meut perpétuellement et est principe de mouvement, elle doit être de même nature que les astres et comme eux immortelle. Si un tel raisonnement a pu être imaginé par une pensée abstraite pour étayer une croyance religieuse adoptée par l'Ecole, il est impossible d'y voir l'origine même du dogme de l'immortalité céleste, dont les Pythagoriciens auraient été non seulement les propagateurs, mais les auteurs¹, puisque ce dogme préexistait à eux dans le mazdéisme le plus ancien comme dans les Upanishads, sous le triple aspect stellaire, lunaire et solaire que lui avaient reconnu l'Inde et l'Iran.

Nous ne pouvons tenter de déterminer ici l'étendue des emprunts faits au mazdéisme par l'eschatologie et la démonologie pythagoriciennes. Mais si l'on cherchait quelles similitudes les rapprochent, on trouverait de curieuses ressemblances entre la conception que se faisaient de la nature et du sort de l'âme les disciples du sage de Crotone et celle que révèle, à l'étudier de près, le caractère de ces divinités psychiques auxquelles les Perses rendaient un culte sous le nom de Fravashis. Si l'on dégage, dans le Yasht qui leur est consacré, comme l'a fait jadis Söderblom², les éléments primitifs qui y sub-

1. Rougier a eu tort, selon nous, de soutenir cette thèse (*op. cit.*), mais il a eu le mérite de mettre en lumière les doctrines pythagoriciennes dont il tire abusivement cette conclusion.

2. Nathan Söderblom, *Les Fravashis*, dans *Revue hist. des relig.* 1899, XXXIX, pp. 229-260, 317-418. Cf. Moulton, dans Hastings, *Encycl.*, s. v. « Fravashi » et Lehmann, *ibid.* s. v. « Ancestor worship » (Iranian).

sistent encore malgré la transformation que leur a fait subir la théologie mazdéenne, on verra que ces Fravashis sont conçues comme des déités aériennes dont le domaine propre est l'espace intermédiaire entre le ciel et la terre. Elles préexistent à la naissance de l'être humain et, après s'être associées à lui, elles lui survivent. Elles s'unissent non seulement à l'homme, mais aux animaux. Enfin une connexion étroite est établie entre les Fravashis et les étoiles. Pour les Pythagoriciens aussi l'âme vit au ciel avant qu'elle vienne s'incarner dans un corps ; après la mort elle devient un de ces démons dont la multitude peuple les airs. Celles qui donnent la vie aux animaux ne diffèrent pas de celle de l'homme, et d'autre part elles sont des parcelles de ce feu de l'éther qui brille aussi dans les astres. Il faudrait une analyse plus poussée pour déterminer si ces analogies doivent s'expliquer par la communauté d'une origine indo-européenne et si les traits communs appartenaient déjà à la vieille religion aryenne, ou si des idées qui étaient spécifiquement mazdéennes ont pu inspirer certaines doctrines des philosophes italiques.

Si nous nous proposons d'étudier le développement de l'immortalité céleste dans le monde grec, nous aurions à parler ici de son adoption par le puissant idéaliste qui, plus que tout autre penseur, l'a imposée à la foi des générations postérieures. Platon, au cours de son voyage en Sicile, eut des entretiens à Tarente avec Archytas, le philosophe et homme d'Etat pythagoricien, dont chacun se plaisait à louer la sagesse¹. Il profita aussi des enseignements de l'astronome Eudoxe qui s'était instruit de la science orientale². Peut-être même, suivant une tradition qui paraît véridique, un « Chaldéen » authentique vint-il prendre part aux discussions de l'Académie³. Platon fut conquis par la doctrine d'une préexistence et survivance célestes de l'âme, et il lui accorda une large place dans les discussions et surtout dans les mythes de ses dialogues les plus récents. Ainsi le mythe d'Er dans la *République* est une page où apparaît clairement l'intervention de conceptions chaldéo-iraniennes⁴.

L'harmonie et la constance des mouvements des corps célestes prouvent qu'ils sont doués d'intelligence et ont une nature divine. L'âme descendue du ciel est formée du même feu qui resplendit dans l'éther et brille dans les

1. Cic., *De amic.*, XXIII, 88 ; Horace, *Ode*, XXVIII, 5 ; Diels, *Vorsokr.*, 35 a 3 ; cf. Bidez, *Sur un fragment de l'Aristote perdu* dans *Bull. Acad. Belgique*, 1942, p. 209. L'influence pythagoricienne se manifeste avec une évidence indiscutable dans le passage de la *Republ.*, 614 c ; cf. Aristote, fr. 200 Rose ; Platon, *Lois*, X, 966 d ; *Timée* 90 c, d.

2. Bidez, *Eôs*, p. 24 ss.

3. *Ibid.*, p. 1 ss.

4. *Mages hellénisés*, p. 12 ; Bidez, *Eôs*, p. 43 ss., et appendice I.

astres, et cette « parenté » lui permet d'entrer en communication avec eux. La contemplation de leur beauté, la connaissance qu'elle procure de leur nature et de leurs révolutions, fait participer l'homme ici-bas à la félicité des Bienheureux. Elle est pour lui une anticipation de la béatitude que l'âme obtiendra lorsque délivrée des liens de la chair, elle s'élèvera au sommet des cieux. Toutes ces pensées mystiques de Platon, développées par ses successeurs immédiats, Aristote dans ses œuvres de jeunesse¹, Héraclide Pontique², Xénocrate³, Crantor⁴, devaient se transmettre d'âge en âge⁵ et exercer leur action sur les siècles postérieurs, bien au delà de la fin de l'antiquité.

Mais notre propos n'est point d'étudier ici l'histoire de l'immortalité astrale dans l'ancienne philosophie grecque : il est de la suivre pendant la période romaine. Nous avons rappelé précédemment (p. 110) qu'à l'époque alexandrine l'Académie, infidèle aux doctrines de son fondateur, aboutit au doute méthodique⁶ et aucune doctrine ne lui parut plus hypothétique que celle qui prétendait éclaircir le mystère de l'au-delà.

L'héritage de Platon fut recueilli par les Néopythagoriciens, qui firent de lui, non sans quelque apparence de raison, le disciple du Maître, qu'ils vénéraient comme le Sage par excellence. Ce furent eux qui, dans une société devenue sceptique, se firent les défenseurs, les propagateurs et les rénovateurs de la croyance à l'immortalité céleste. Après l'avoir prêchée dans l'Egypte ptolémaïque, ils devaient l'enseigner aux Romains.

Lorsqu'après le iv^e siècle l'école scientifique de l'ancien pythagorisme déclina en Italie, la secte s'y perpétua obscurément dans des conventicules mystérieux, sorte de franc-maçonnerie dont l'action à l'époque hellénistique se laisse difficilement mesurer ou circonscrire. Elle reprit une puissance nouvelle à Alexandrie, sous les Ptolémées⁶. Dans cette métropole où se mêlaient tous les courants de l'Europe et de l'Asie, le pythagorisme adopta alors bien des idées étrangères à l'enseignement du vieux maître de Samos, devenu une figure légendaire, dont déjà au temps d'Aristote on savait peu de chose de certain⁷. L'école n'avait pas eu, ce semble, jusque-là, une théologie nettement

1. Cf. *supra*, ch. II, 1, p. 111.

2. Héraclide : *Mages hell.*, pp. 14 ss., 81 ss. ; Bidez, *Eôs*, p. 52 ss.

3. Xénocrate : Rich., Heinze, *Xenokrates*, 1892.

4. Crantor, cf. *infra*, Boyancé, p. 163, n. 2.

5. Cf. Plut., *Non posse suav. vivi sec. Epic.*, 28 ss., p. 110, 5 c.

6. Wellmann, *Bolos, Demokritos und Anaxilaos* (Abhandl. Ak. Berlin, 1928, p. 4 ss.).

7. Rathmann, *Quaestiones Pythagoraeae, Orphicae*, Halle, 1933, p. 152 ss. ; Isidore Lévy, *La légende de Pythagore*, Paris, 1927.

formulée et logiquement construite ; et les points de contact qu'offraient ses doctrines avec les croyances de l'Orient favorisa un vaste syncrétisme. Pythagore, affirma-t-on, avait eu pour disciple Platon, qui fut vénéré presque à l'égal du sage de Crotone¹. La puissante construction du panthéisme stoïcien ne fut pas sans exercer son ascendant sur les théories de la secte. Celle-ci avait été dès l'origine en contact avec les mystères orphiques et avec ceux de Dionysos et elle le resta, mais elle subit aussi l'action plus lointaine des religions de Babylone et de l'Egypte, en particulier de ces doctrines « chaldéennes » que les Grecs avaient appris à mieux connaître après les conquêtes d'Alexandre.

Ce vaste éclectisme ouvert à toutes les nouveautés scientifiques ne provoqua pas une rupture avec le passé. Les théologiens réussirent à concilier avec elles les traditions poétiques, même les plus scabreuses et les plus absurdes, par un système plus ingénieux que raisonnable d'allégories morales². Le « divin » Homère devint ainsi un maître de piété et de sagesse, et la mythologie un recueil de récits édifiants. La démonologie permettait de justifier toutes les pratiques du culte, toutes les légendes de la Fable aussi bien que la magie et la divination : on rapportait à des puissances inférieures ce qui paraissait incompatible avec une conception plus haute de la divinité. Le pythagorisme put ainsi se poser, non en adversaire ou en réformateur, mais en interprète de la religion ancestrale. Les philosophes prétendaient rester fidèles à la pensée des sages qui, aux origines de la civilisation, avaient reçu une révélation divine, laquelle s'était transmise à Pythagore, puis à Platon. Ils se sentaient si certains de reproduire l'enseignement des Maîtres dont la parole faisait loi, qu'ils n'hésitèrent point, par une fraude pieuse, à mettre leurs propres écrits sous leurs noms vénérés. Rarement la littérature apocryphe vit s'épanouir une floraison aussi luxuriante que dans ces milieux d'illuminés³.

En bref, nous n'avons sur le développement que prit le pythagorisme dans l'Egypte des Ptolémées que des indications éparées et souvent suspectes, presque toute la littérature philosophique de cette époque ayant péri et les fragments qui nous sont parvenus d'œuvres pythagoriciennes n'étant souvent que des pastiches pseudépiques difficilement datables. Néanmoins on peut affirmer

1. Macrobe, *In somn. Scip.*, I, 11, 1 ; Proclus, *In Platonis thelogiam*, I, 62, p. 13, ed. 1613.

2. Cf. *Symbol.*, p. 3 ss.

3. Cf. Zeller, *Philos. Gr.* III, 2, p. 115. « Littérature formée de pastiches et de faux » : Louis Delatte, *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Stihénidas* (Bibl. fac. philos. Univ. Liège, XCVII, 1942, p. 282).

que cette secte occulte exerça une action considérable, puisqu'elle influença, comme nous le verrons, un stoïcisme devenu éclectique, au point de lui imposer sa conception de la vie future.

Si, par la voie détournée d'une Stoa réformée, la doctrine de l'immortalité devait conquérir, à Rome, des adhérents illustres¹, la prédication pythagoricienne s'y développa parallèlement, et cette action directe allait y multiplier les conversions.

Après la prise de Tarente et la soumission de la Grande Grèce, cette secte, que le secret dont elle s'entourait suffisait à rendre suspecte au Sénat, gardien de la morale, mena en Italie une existence obscure et pour ainsi dire souterraine, mais elle ne s'éteignit pas et continua à faire une propagande dont on peut relever de multiples indices².

Lorsqu'elle s'introduisit à Rome, elle chercha selon sa coutume à se rattacher à de vieilles traditions locales, et elle le put sans trop de difficulté. L'orgueil national des vainqueurs de la Grèce pouvait avec quelque complaisance la considérer comme italique. Pythagore passait pour avoir conseillé le roi Numa, le législateur religieux de la cité. Ennius avait exprimé sa doctrine dans ses poèmes, et Cicéron était persuadé que beaucoup d'institutions romaines avaient été calquées sur celles des Pythagoriciens³. De fait, dès le temps de l'ancienne République, le réformateur à demi mythique de Crotone jouissait, dans les classes dirigeantes de Rome d'une considération exceptionnelle⁴. La rude discipline de la vieille morale romaine pouvait être séduite par l'ascétisme et la frugalité de la secte. On sait qu'à l'époque de César les deux Sextius, le père et le fils, tous deux végétariens, enseignèrent non sans éclat cette philosophie tempérée de stoïcisme. Toutefois le premier adepte qui fit revivre un conventicule pythagoricien fut, au témoignage de Cicéron, son ami, le sénateur Nigidius Figulus, curieux représentant de cette religiosité scientifique qui caractérise le pythagorisme⁵. Singulièrement érudit, ce magistrat romain était épris de toutes les sciences occultes : grammairien, naturaliste, théologien, il était aussi astrologue, magicien, interprète des songes et, à l'occasion, thau-

1. Cf. *infra*, p. 161 ss.

2. Pythagorisme à l'époque romaine : Carcopino, *Bas. pyth.*, p. 182 ss. ; Nock, *A. J. Arch.*, 1946, pp. 152 ss.

3. Cicéron, *Tusc.*, IV, 1, 2 ss.

4. Furtwängler, *Die antiken Gemmen*, III, 1900, p. 257 ss.

5. W. Kroll, *Realenc.*, s. v. Nigidius (XVII, 200-211) ; Louis Legrand, *P. Nigidius Figulus, philosophe néopythagoricien et orphique*, Paris, 1931 : une reconstitution fantastique d'un prétendu système de Nigidius.

mature. Il ne se borna pas à la théorie, mais réunit autour de lui un groupe d'initiés, dont on ne sait s'ils subissaient davantage l'attrait d'une morale ésotérique ou de pratiques secrètes. Vatinius, parent et ami de César, qu'on soupçonnait de s'adonner à la nécromancie¹, le spirite Appius Claudius Pulcher, si peut-être ils n'appartenaient pas à ce cénacle de convertis², se réclamaient certainement tous deux du pythagorisme.

Il est significatif que, vers le même temps, l'historien Castor de Rhodes prétendit interpréter les usages romains par cette philosophie³ et l'on vit se multiplier les récits établissant une connexion entre l'Etat romain et les anciens réformateurs de la Grande Grèce. A l'époque d'Auguste, un poète mondain, comme Ovide, crut pouvoir introduire dans ses *Métamorphoses*, où l'on n'attendait guère pareille digression, un long discours de Pythagore prêchant le végétarisme et la transmigration⁴. Un peu plus tard, le romancier Antonius Diogène s'inspirait de la croyance pythagoricienne à l'immortalité lunaire dans sa description de la survie des âmes⁵. Tout ceci concourt à nous montrer quelle séduction puissante exerça la secte rénovée, dès qu'elle se fut implantée à Rome.

Cependant les ennemis ne lui manquaient pas. La malignité publique n'épargna pas ces ténébreux théosophes qui se réunissaient dans l'ombre de cryptes souterraines. On leur reprochait de négliger le culte national, qui avait assuré la grandeur de la cité, pour se livrer à des pratiques réprouvées, commettre même des meurtres abominables⁶. Danger plus grave, ces réunions secrètes excitèrent aussi la suspicion des autorités. Leurs adeptes furent poursuivis comme se livrant à la magie, crime puni par les lois. La petite église pythagoricienne semble n'avoir pu se maintenir longtemps dans la capitale : elle était morte à l'époque de Sénèque⁷.

Mais le pythagorisme continuait à trouver des adeptes dans l'Empire et il rentrait bientôt à Rome. Sous Domitien, Apollonius de Tyane remplit l'Orient de sa prédication et de ses prodiges ; jeté en prison par ce despote soup-

1. Cicéron, *In Vatinius* 34, avec le schol. Bob. (p. 202).

2. Cf. *supra*, ch. I, iv, p. 98.

3. Plut., *Quaest. Rom.*, 76, p. 282 A ; cf. p. 266 D. = Castor (à la suite de l'Hérodote de Didot), fragm. 24-25 ; cf. *Symbol.*, p. 190.

4. Ovide, *Mét.*, XV, 60 ss.

5. Rohde, *Der griech. Roman*², p. 270 ss. ; R. E., s. v. « Ant. Diogenes » ; cf. *Symbol.*, p. 190, n. 2.

6. Cf. *supra*, ch. I, iv, p. 107, n. 6.

7. Sénèque, *Quaest. nat.*, VII, 32, 2.

conneux, à qui tous les philosophes étaient suspects, il jouit au contraire d'une faveur singulière auprès de ses successeurs. L'on a pu relever des traces indubitables de la propagation du pythagorisme en Asie Mineure, où le pseudo-prophète de Lucien, Alexandre d'Abonotichos, se conformait à ses doctrines dans les oracles qu'il rendait¹. En Occident, peut-être cette philosophie avait-elle, dès une date ancienne, pénétré en Gaule et été connue des Druides². La preuve la plus éclatante de sa diffusion nous est fournie, nous espérons avoir pu le démontrer, par la sculpture funéraire qui, pendant des siècles, pour le choix de ses sujets et pour la manière de les traiter, s'est inspirée de ces allégories par lesquelles les Pythagoriciens donnaient aux vieilles légendes de la mythologie une signification conforme à leur éthique et à leur eschatologie.

La tradition littéraire de la secte se maintint jusqu'au III^e siècle où elle fut absorbée par le néoplatonisme ; Numénus servit pour ainsi dire de transition de l'une à l'autre. A une époque de syncrétisme, l'originalité de cette philosophie résidait moins dans sa doctrine que dans ses observances ; et quand ses conventicules furent dissous, elle se fondit aisément dans l'école qui se donnait comme sa continuatrice. De fait le pythagorisme avait exercé une action puissante, non seulement sur les théories de Posidonius et de Plotin, mais aussi sur les cultes orientaux répandus sous l'Empire. Il avait donné le premier type de ces mystères savants où la connaissance ou « gnose » était à la fois la condition et le but de la sanctification⁴.

Ce serait en effet une erreur de considérer le pythagorisme comme une pure philosophie, tels que le furent l'épicurisme ou le stoïcisme. Ses sectateurs formaient une église plutôt qu'une école, un ordre religieux et non une académie des sciences⁵. Une découverte récente faite à Rome⁶ nous a appris qu'ils se réunissaient dans des basiliques souterraines construites à l'imitation de la caverne de Platon⁷, où les hommes enchaînés ne voient, selon le grand

1. Cf. *R. H. Rel.*, 1912, LXXXVI, p. 202-210 ; *Symbol.*, p. 33. Cf. la pierre tombale de Philadelphie citée *infra*, ch. VI. — Héliodore d'Émèse, éd. Badé, p. XV.

2. Diodore, V, 28, 6 ; Ammien, XV, 9, 8 ; Val. Max., II, 6, 10 ; cf. *R. E. s. v.* « Druidae », col. 1733 ; *Symbol.*, p. 213.

3. Sur Numénus, cf. *infra*, ch. VIII, p. 344.

4. Sur la gnose, cf. *infra*, ch. V, p. 236.

5. Fowler *Religious experience*, p. 380, cf. ; Festugière, *R. E. G.*, 1937, L, p. 476 ss., et *Hermès Crism.* I, p. 15 ss.

6. *Rev. archéol.*, 1918, VIII, p. 52 ss. ; Carcopino, *Bas. Pyth.*, p. 206 ss.

7. Platon, *Rép.*, VII, p. 514.

idéaliste, que les ombres des réalités supérieures. Un sacrifice de fondation, celui d'un chien et d'un porcelet, avait précédé la construction. Presque toute sa décoration est empruntée à la mythologie grecque ou aux cérémonies des mystères. Des rites secrets, des purifications variées y étaient pratiqués ; on y chantait des hymnes accompagnés d'une musique sacrée, et d'une chaire placée au fond de l'abside, les docteurs communiquaient aux fidèles un enseignement ésotérique. Ils leur faisaient connaître ces symboles où sous une forme énigmatique étaient suggérées les vérités de la foi et les préceptes de conduite, révélés autrefois par Pythagore et les autres théologiens. Ils interprétaient par des allégories psychologiques ou eschatologiques les légendes du passé et surtout les poèmes homériques. Ils imposaient, en commandements précis, une règle de stricte observance, qui embrassait tous les actes de l'existence quotidienne. A l'aurore il fallait, après avoir offert un sacrifice au soleil levant¹, fixer l'emploi de la journée ; chaque soir, procéder à un triple examen de conscience et à un acte de contrition, si l'on avait péché par action ou par omission². Le croyant s'astreignait à un régime purement végétarien, à de multiples abstinences, à des prières répétées, à de longues méditations. Cette morale austère et circonstanciée devait assurer le bonheur et la sagesse ici-bas, le salut dans l'au-delà.

La pratique d'un ascétisme rigoureux, qui caractérise éminemment l'éthique des Pythagoriciens, est une conséquence logique de leur système doctrinal. Ils sont tous d'accord pour affirmer que le principe qui anime notre organisme est apparenté à Dieu et par suite immortel. Toujours la génération est regardée par eux comme une déchéance et un péril. Enfermée dans le corps comme dans un tombeau, l'âme court le risque de s'y corrompre et même d'y périr. Notre labeur terrestre est une lutte incessante contre les tribulations infligées par la matière perpétuellement agitée. Un pessimisme foncier regarde donc la vie ici-bas comme une épreuve et un châtement ; les fautes commises dans des existences antérieures amènent des renaissances de plus en plus basses dans l'échelle des êtres ; un dualisme radical oppose le corps à l'essence divine qui y réside. Le souci constant du sage sera d'empêcher son âme d'être polluée par le contact avec la chair. Il s'abstiendra de viande et d'autres mets qui pourraient la corrompre ; une série de tabous la protégera

1. Sacrifice au Soleil : cf. ce que dit Marc Aurèle, XI, 27.

2. Examen de conscience : Cicéron, *De senect.*, XI, 38 ; *Vers dorés*, 40 ss., avec le comm. d'Hiéroclès (*Fragm. Philos. gr.*, I, p. 460) ; Jamblique, *V. Pyth.*, 24.

contre toute contagion. Des lustrations rituelles lui rendront sa pureté (ἀγνεία) sans cesse menacée¹. L'exercice d'une vertu sans défaillance, la pratique d'une piété scrupuleuse lui conserveront ses qualités originelles. La musique qui s'élève vers des objets divins, préparera son ascension vers le ciel. La méditation est une prière muette, qui met la raison en communication avec les puissances d'en haut. Saisie d'amour pour les beautés éternelles, elle monte dans ses transports jusqu'au séjour des dieux et, s'identifiant avec eux, elle se rend digne d'une immortalité bienheureuse² qui lui permet d'échapper définitivement au cycle des réincarnations³.

Mais à côté de ces hautes spéculations, de ce mysticisme éthéré, la foi en l'efficacité de rites archaïques pour assurer le salut se maintenait dans l'école. Il fallait qu'ils fussent pratiqués aux funérailles pour que le défunt jouît d'une félicité posthume⁴. Le corps, couvert d'un linceul blanc, devait être étendu sur une jonchée de feuillage (στιβύς), qui avait été en Grèce et ailleurs la couche primitive des vivants et des morts. L'on prenait soin au moment du décès de consulter les auspices en silence (μετ'εὐσχημίας), comme on le faisait sur le rivage avant de lever l'ancre. Il fallait se garder d'attirer par quelque parole imprudente les démons hostiles, qui auraient pu s'opposer à la périlleuse traversée de l'âme ballottée sur les flots tumultueux de la mer aérienne dans son ascension vers le ciel.

Le pythagorisme, comme le prouvent les *akousmata*, avait de tout temps accueilli des croyances vulgaires, même des superstitions puériles, des tabous du folklore, dont il donnait une interprétation morale. Ainsi, des idées populaires sur les rapports de la lune avec les esprits des morts, sur les étoiles, dont chacune est en relation avec une âme individuelle, d'autres vieux préjugés survivaient encore et étaient expliqués doctement. D'autre part cette eschatologie subit l'influence des théories scientifiques alors admises : ses tenants cherchèrent à la mettre d'accord avec les progrès de l'astronomie. L'antiterre (ἀντίχθων), élément absurde de la cosmographie imaginée par la vieille école, fut transférée dans la lune pour être rendue acceptable à des esprits plus instruits⁵. Si l'antique division des cieux en trois étages superposés

1. Purifications : Diog. Laërce, VIII, 33 ; *Vers dorés*, 68 ; Philostrate, *Vita Ap.*, VI,

5, 3 ; Jamblique, *V. Pyth.*, 99.

2. Cf. *infra*, ch. V, p. 235.

3. Sur la métempsycose regardée comme un châtement, cf. *infra*, ch. IV, p. 197.

4. Sur ces rites funéraires, cf. C. R. Acad. Inscr., 1943, p. 113 ss. et N. C., X. Sur la στιβύς cf. *supra*, ch. I, p. 42 ; sur les vents, cf. *infra*, ch. VI, p. 297.

5. Cf. *Symbol.*, pp. 184, 187.

(p. 184) ne disparut jamais entièrement, elle fut cependant reléguée dans l'ombre par celle des sept sphères planétaires, contenues dans une huitième. Toutes ces diverses traditions et innovations eurent pour effet de produire une grande variété de croyances et de spéculations. La confusion s'accrut encore lorsqu'une philosophie devenue éclectique élaborà des systèmes mixtes, où le stoïcisme et le pythagorisme furent appelés à se compléter l'un l'autre pour la création d'une eschatologie scientifique.

II. — DE POSIDONIUS A SÈNÈQUE.

Le discrédit qui s'attacha au stoïcisme à la fin de l'antiquité a provoqué la disparition presque totale des écrits composés par les Maîtres les plus illustres du Portique. Mais dans ce grand naufrage littéraire, aucune perte peut-être n'est plus regrettable, au point de vue de l'histoire religieuse, que celle des œuvres de Posidonius¹. La pauvreté des épaves qui subsistent de ses multiples ouvrages contraste avec l'autorité singulière dont jouit leur auteur auprès de ses contemporains et des générations suivantes. De sa vie même, peu de chose est connu. Né à Apamée sur l'Oronte, vers l'an 135 avant J. C., il quitta de bonne heure sa patrie, qu'il paraît avoir tenue en médiocre estime, et suivit comme jeune étudiant à Athènes les leçons d'un vieux maître, le stoïcien Panétius. Cette curiosité universelle qui devait faire de lui un érudit d'un savoir encyclopédique, le poussa à entreprendre de longs voyages, qui le conduisirent en Espagne jusqu'au rivage de l'Atlantique. A son retour, il ouvrit dans la libre cité de Rhodes, une école où il compta parmi ses élèves Cicéron, qui le célèbre comme le plus grand de tous les stoïciens². Lorsqu'il mourut à 84 ans, après avoir rempli de son activité toute la première moitié du 1^{er} siècle, le prestige dont il jouissait, parmi les Romains comme chez les Grecs, était immense : Pompée, qui le visita à son retour de Syrie, entretenait avec lui une correspondance suivie. Posidonius dut cette souveraineté intellectuelle aussi bien à la merveilleuse variété des connaissances dont il fit preuve comme philosophe, historien, naturaliste, astronome, qu'à l'éclat de

1. A. Schmekel, *Die Philosophie der Mittleren Stoa*, 1892, p. 238 ss.; Bevan, *Stoics and Sceptics*, p. 86 ss., trad. Baudelot, Paris, 1927; Karl Reinhardt, *Poseidonios*, 1921; *Kosmos und Sympathie*, 1926, pp. 308-376; P. Schubert, *Die Eschatologie des Poseidonios* (*Veröffentlichungen des Forschungsinstitut f. vergleich. Religionsgesch.*, II, Heft. 4), Leipzig, 1927. — Parmi les auteurs qui ont soumis les théories de Reinhardt à une critique incisive nous citerons Jones, *Classical Philology*, 1932, XXVII, p. 113-135; S. Blankert, *Seneca* (epist. 90) *over Natuur en Cultuur en Posidonius*, Amsterdam, 1941. Cf. aussi M. Van den Bruwaene, *Traces de Posidonius dans le premier livre des Cusculanes* (*Antiquité classique*, 1942, XI, p. 55 ss.). Sur ἐκσχηνοὶ ἡλίου dans Sextus Empiricus, cf. *Symbol.*, p. 190, n. 4, et sur le mythe du *De facie*, qui n'a pas pour source Posidonius, *ibid.*, p. 196 ss.

2. Cicéron, *Hortensius*, fr. 18, Müller : « Omnium maximum Stoïcorum »; cf. Sén., *Ep.*, 90, 20.

son style abondant, imagé et coloré¹. D'un esprit plus érudit que critique, il n'a point construit un système métaphysique original, qui soit comparable à celui des grands chefs d'école, mais il fut dans le Portique le représentant le plus éminent de ce syncrétisme qui régnait à son époque par lassitude des discussions stériles entre les sectes opposées. Il prêta l'appui de son autorité et de son éloquence à cet éclectisme dont Panétius lui avait donné l'exemple, qui tempérerait la sèche rigueur de l'ancien stoïcisme et lui assura une liberté féconde en y mêlant des éléments platoniciens et aristotéliens. D'autre part ses origines syriennes inclinaient Posidonius à se rapprocher des idées religieuses de l'Orient qui, avec l'astrologie, avait apporté aux Hellènes une conception nouvelle de l'homme et des dieux. Il fit concourir toutes les connaissances humaines à la constitution d'un vaste système dont le couronnement était l'adoration enthousiaste du Dieu qui pénètre l'organisme du Grand Tout. A côté de la logique, de la physique et de la morale, toutes les superstitions populaires ou sacerdotales, démonologie, divination et magie, y trouvaient leur place et leur justification par la doctrine de la sympathie universelle.

Si nous apercevons ainsi les causes générales de la vaste résonance, du profond retentissement qu'eut l'enseignement de ce Syrien naturalisé Rhodien, il s'en faut que nous puissions reconstruire avec sûreté l'édifice de sa doctrine. Les contradictions des historiens qui s'y sont essayés suffiraient à nous enseigner la prudence. Obligés de se servir de fragments épars et d'extraits souvent anonymes, par suite de cette habitude qu'avaient les anciens d'indiquer rarement leurs sources, les érudits ont combiné les passages qui semblaient le mieux s'harmoniser, en écartant comme étrangers les textes qui à une concordance générale mêlaient quelques divergences ; mais procéder ainsi, c'est admettre implicitement le postulat que le système du philosophe d'Apamée fut immuable. Or certainement, au cours d'une longue carrière, la pensée de Posidonius a évolué, comme avant lui celle de Platon, comme après lui celle de Porphyre², chez lesquels nous en pouvons mieux saisir les variations. Mais les œuvres de ce polygraphe étant perdues, nous sommes dans l'impossibilité, faute de documents de première main, de suivre les méandres de sa réflexion et d'en fixer le point de départ et le point d'arrivée.

Nous ne pouvons pas davantage déterminer la part personnelle de Posidonius dans la fusion qui s'accomplit entre le matérialisme stoïcien et la croyance

1. Strabon, III, 2, 9, p. 147.

2. Cf. *infra*, ch. VIII, p. 365.

en une immortalité céleste. Nous ignorons trop profondément quelles furent à cet égard les convictions de la plupart des représentants du moyen-stoïcisme, et spécialement des nombreux propagateurs de cette doctrine composite, qui, nés en Orient, ont dû être tentés d'accorder leurs spéculations avec la théologie astrale des Sémites. Plusieurs d'entre eux eurent des Romains pour disciples et contribuèrent à la diffusion de ces idées nouvelles dans le monde latin¹, tels Athénodore de Tarse, qui fut le maître d'Octave, Antipater de Tyr, qui convertit Caton d'Utique à sa morale. C'est singulièrement restreindre la question à résoudre que de la traiter, en éplucheur de textes, comme une filiation verbale de philosophe à philosophe. Tout le problème des rapports religieux entre le Levant et le Couchant y est impliqué.

Cependant, au milieu de ces incertitudes, court un fil conducteur. Déjà les « Chaldéens », nous l'avons vu (p. 144), ont probablement imaginé que la chaleur qui entretient la vie dans notre organisme, est de même nature que celle qui, dans l'univers, allume la scintillation des étoiles divines². Certainement le dogme que nos âmes sont congénères des astres, se répandit dans le monde hellénistique avec l'astrologie, et il est depuis cette époque enseigné par tous les adeptes de cette divination savante. Dès le II^e siècle il trouva un défenseur convaincu dans le grand astronome dont les théories scientifiques furent directement influencées par l'érudition chaldéenne. « On ne louera jamais assez Hipparque », dit Pline l'Ancien³, « pour avoir établi, mieux que personne, la parenté des astres avec l'homme, et montré que nos âmes sont une parcelle du feu céleste ». A Rome, une envolée lyrique de Manilius⁴ débute par ce vers que Goethe, ayant fait, en 1784 par un temps radieux l'ascension du Broken, répétait pour exprimer l'admiration qu'il éprouvait : « Qui peut connaître le ciel sinon par une faveur du ciel, et trouver Dieu s'il ne fait lui-même partie des dieux ? » On pourrait multiplier les citations analogues d'astrologues postérieurs⁵. Le principe que le semblable connaît

1. Stoïciens orientaux et Romains : cf. Zeller, *Philos. Gr.*, III, 1, p. 585 ; *Cambridge ancient history*, XI, p. 641 ss.

2. Cf. *supra*, p. 144, et *Mystic. astral*, p. 279 [26].

3. Pline, *H. N.*, II, 26, 95 : « Hipparchus nunquam satis laudatus, ut quo nemo magis adprobaverit cognationem (=συγγένειαν) cum homine siderum animasque nostras partem esse caeli ; cf. *Relig. orient.*, p. 289, n. 56.

4. Manilius, II, 115 : « Quis caelum possit nisi caeli munere nosse, et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est... ni sanctos animis oculos natura dedisset cognatamque sibi mentem vertisset ad ipsam... caeloque veniret quod vocat in caelum sacra ad commercia rerum ». Cf. *Relig. or.*, l. c., note

5. Cf. *Myst. astral.*, appendice, p. 279 [26] ss.

seul le semblable, exigeait que la nature de l'intelligence humaine ne différât pas de celle de la divinité ; car sinon, elle n'aurait pu avoir la notion de celle-ci¹. Celui qui s'adonne avec ferveur à l'étude des constellations ne reçoit pas seulement d'elles une sèche instruction². L'homme ne peut se rassasier du spectacle que lui offrent les astres resplendissants et leurs mouvements harmonieux. Il sent avec émotion en s'abandonnant à cette contemplation, le lien intime qui l'unit aux feux célestes. Sa raison entre en communion avec ces dieux visibles, un amour divin la transporte jusqu'aux voûtes éternelles, où elle se mêle au chœur sacré des étoiles et suit leurs évolutions rythmiques. L'âme ne trouve pas seulement dans ce ravissement une jouissance infinie : le ciel lui accorde la révélation de sa nature et lui apprend les lois qui dirigent ses révolutions.

Pour l'astrologie, cette extase mystique qui fait abstraction de la vie future³, enivre l'homme dès cette vie terrestre d'une « ivresse abstème » : c'est la récompense immédiate d'une dévotion savante, née dans des temples qui étaient aussi des observatoires.

Mais lorsque s'affirma la croyance en une immortalité céleste, le transport passager concédé à l'homme ici-bas devint une anticipation de la béatitude que l'âme devait ressentir après la mort. Alors, échappant aux limitations des faibles organes des sens, la raison apercevra directement toute la splendeur de l'univers et obtiendra l'intelligence complète de ses mystères. Cette forme de l'eschatologie est la projection dans une éternité lumineuse des croyances dont la source première avait été « l'émotion cosmique » que fait naître la vue du ciel étoilé.

Or l'érudition de Posidonius s'était consacrée spécialement à l'étude des corps célestes. Il avait écrit sur ce sujet⁴ un ouvrage qui comprenait au moins trois livres. La définition que donne de lui saint Augustin : « grand astrologue et aussi philosophe »⁵, caractérise bien l'importance qu'avait pour lui la discipline chaldéenne, qu'il prétendit justifier comme toute la mantique en général.

1. Cf. Sextus Empiricus, *Math.* VII, 93 : Τὸ ὅμοια τῶν ὁμοίων εἶναι γνωστικόν. C. Reinhardt, *Posidonius*, p. 417 ; *Kosmos u. Symp.*, p. 178 ss.

2. Sur ce qui suit, cf. *Mystic. astral.*

3. Cf. *infra*, ch. VII, p. 305.

4. Περὶ μετεώρων (Diog. Laërce, VII, 1, 135). De plus une μετεωρολογικὴ στοιχείωσις, *Ibid.*, § 138, § 152. Cf. sur la sphère de Posidonius : Cic., *Nat. deor.*, II, 34, 88.

5. Aug., *Civ. Dei*, V, 5 : « Magnus astrologus idemque philosophus », à propos de la géniture des jumeaux ; V. 2 : « Posidonius multum astrologiae deditus... Fatalium siderum assertor » ; cf. Cicéron, *De fato*, III, 5, avec les notes d'A. Yvon, p. 30. — Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 545.

Il n'est pas douteux — bien qu'on en ait douté — que Posidonius adopta cette forme de mysticisme qui longtemps avant lui faisait partie intégrante de l'astrologie. Il fit couler dans le lit aride d'un stoïcisme devenu scolastique un large courant d'idées dérivées à la fois du pythagorisme platonicien de son époque et des vieilles religions astrales de l'Orient. Mais il resta foncièrement stoïcien en se refusant à admettre la spiritualité de l'âme et la transcendence de Dieu. L'âme, formée selon lui d'un mélange d'air et de feu, se mêle aussitôt après le décès aux esprits, invisibles comme elle, qui peuplent l'atmosphère. Dieu est immanent à l'univers ; le siège de la raison directrice du cosmos (ἡγεμονικόν) est la sphère des étoiles fixes, qui embrasse toutes les autres et détermine leurs révolutions¹. Là aussi, au sommet du monde, mais non en dehors de lui, se réunissent les esprits bienheureux. De cette cime élevée ils prennent plaisir à observer les événements de notre terre lointaine et, divinisés, ils peuvent veiller sur elle et nous protéger².

Si l'on se souvient de la considération sans égale dont jouit à la fin de la République le maître rhodien, on admettra nécessairement qu'il contribua dans une large mesure à faire accepter dans la société romaine des doctrines qui, jusque là, n'y avaient obtenu qu'une faible audience. L'évolution intellectuelle qui se laisse observer chez son élève Cicéron est celle que devaient accomplir bien des esprits dans son entourage ; mais l'écrivain latin est le seul dont les sentiments intimes nous soient révélés par des écrits qui nous permettent de suivre les fluctuations de sa pensée inconstante.

On ne peut douter que, durant la plus grande partie de sa vie, Cicéron ait été agnostique. Son esprit se complaisait au scepticisme de la Nouvelle Académie, ou plutôt il adoptait à l'égard de la vie future l'attitude reçue dans le monde où il vivait : le problème de l'origine de l'âme et de sa destinée y était regardé non seulement comme insoluble, mais comme oiseux, indigne de préoccuper sérieusement, l'homme qui devait mettre son activité au service de l'Etat. La question du culte à rendre aux Mânes avait été réglée une fois pour toutes par l'ancien droit pontifical. Le vieil esprit romain se méfiait des spéculations sur l'au-delà, qui détournaient dangereusement les esprits des

1. Diog. Laërce, VII, 1, 138-139 = *Fragm. Stoïc.* II, p. 144 Arnim ; cf. Cic., *Sonn. Scip.* 4 : « (Globus) unus caelestis est extimus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse deus arcens et continens ceteros. » Cf. Boyancé, *Songe*, p. 80 ss.

2. Cf. *Symbol.*, p. 123, n. 3 ; Sénèque, *Consol. Marc.*, XVIII ss. ; *Consol. Polyb.*, IX, 3 : « Fruiur nunc libero et aperto caelo ... omniaque rerum naturae bona summa cum voluptate perspicit ». Stace, *Silves*, V, 3, 19 ss., avec la note de Vollmer (p. 525).

réalités présentes. La pensée de Cicéron n'abandonna jamais entièrement cette attitude intellectuelle. Jusque dans la conclusion du traité *Sur la nature des dieux*, une de ses dernières œuvres, on le voit faire abstraction de toute rétribution dans un autre monde, mais invoquer uniquement le vieux concept grec, né de l'idée d'une responsabilité collective de la famille, celui que les fautes des parents sont punies sur leurs enfants¹. Toutefois par l'étude des écrits de son maître Posidonius, et aussi par ses relations avec le sénateur Nigidius Figulus, adepte fervent du pythagorisme², Cicéron avait été mis en contact avec ce courant d'idées mystiques, qui commençait à se répandre en Occident. A mesure qu'il avançait en âge et que la vie lui apportait des désillusions, ces idées religieuses s'imposèrent davantage à sa réflexion³. En 54, après avoir renoncé à la vie politique, il composa la *République*, inspirée par l'œuvre homonyme de Platon. Comme celui-ci avait introduit à la fin de son ouvrage le célèbre mythe d'Er, son émule romain acheva le sien par ce morceau troublant qu'est le « *Songe de Scipion* », où le destructeur de Carthage reçoit les révélations du vainqueur de Zama⁴. Il a voulu pareillement donner comme conclusion à une œuvre consacrée à la constitution de l'Etat idéal, une description du sort réservé aux âmes d'élite dans l'au delà et cette description est présentée par un témoin de ce qui se passe dans ce monde mystérieux. De part et d'autre est formulée une doctrine de l'immortalité où l'homme de bien, et surtout celui qui a servi sa patrie, reçoit une récompense céleste, et où les exigences de la justice sont satisfaites par la récompense ou la punition posthumes du mérite et du démérite. Si l'imitateur latin du philosophe grec transporte, comme lui, dans le cosmos le théâtre de l'action mise en scène, il

1. Cf. Rohde, *Psyché*, tr. fr., p. 450, n. 1 ; p. 565, n. 2.

2. Cf. *supra*, p. 151.

3. Lehrs, *Populäre Aufsätze aus dem Altertum*, 1875, p. 349 s. ; Fowler, *Religious experience of the Roman people*, p. 382 ss. ; Friedländer, *Sittengesch.*, III, p. 310 s. ; Vicoli, *Cicerone et l'épicurisme* dans *Ephemeris daco-romana*, 1945, X, p. 221 ss.

4. Au temps où l'on cherchait un peu partout des emprunts faits à Posidonius, le *Songe de Scipion* a été considéré comme tel, et récemment encore Van den Bruwaene (*A. C.* 1929, VIII, p. 127 ss.) a voulu démontrer qu'entre Cicéron et Platon il fallait admettre l'intervention d'un intermédiaire stoïcien, qui serait Posidonius. Cette opinion a été combattue par Reinhardt [*supra*, p. 157, n. 1] et par Harder, *Ueber Ciceros Somnium Scipionis* (*Schriften der Königsb. Gelehrter Gesellschaft*, V, 3), Halle, 1929, et nieé absolument par P. Boyancé, *Songe*. — Festugière, *Les thèmes du Songe de Scipion* (*Ernos*, XLIV, 1946, p. 370 s.), par une analyse sagace des thèmes développés dans le *Songe*, a montré qu'il était une mosaïque de lieux communs. Le seul trait propre à Cicéron est l'exaltation des vertus patriotiques, qui lui fait attribuer l'immortalité aux grands politiques.

a cependant modifié librement son modèle. Par un souci littéraire, il a dramatisé son exposé en le présentant, non sous la forme d'un récit fait par un visionnaire sans personnalité, comme l'est Er le Pamphylien, mais dans un dialogue entre deux hommes d'Etat des plus illustres de la République romaine. En outre, s'il a adopté le cadre général du mythe platonicien, Cicéron en a transformé le contenu en y introduisant les doctrines de la science hellénistique dans sa description des sphères célestes. Il a emprunté aussi à quelque représentant du stoïcisme éclectique l'opposition qu'il établit entre la vanité de l'immortalité terrestre qu'obtient la gloire conquise sur notre globe minuscule¹ et l'immensité de l'univers, où les grands hommes divinisés jouissent du spectacle merveilleux des sphères mouvantes et de la terre lointaine observé du ciel des étoiles fixes. C'est de cette contemplation enivrante et de l'audition de l'harmonie cosmique que se griseront éternellement les âmes bienheureuses. S'il paraît exclu que Cicéron ait suivi dans l'élaboration du *Songe* une œuvre déterminée de Posidonius, on peut croire que c'est à lui qu'il doit le coloris mystique de cette eschatologie astrale.

Celle-ci n'est encore présentée ici que comme un simple rêve : c'est une vision dont rien ne garantit la réalité. Mais en 45, Cicéron est frappé d'un deuil cruel par la perte de sa fille unique Tullia ; sa douleur lui persuade que cet être chéri vit toujours parmi les dieux. Il recommande, tout en s'en excusant comme d'une faiblesse déraisonnable, d'élever à cette jeune femme, non un tombeau, mais une chapelle (*fanum*), qui consacre son apothéose². Nous saisissons ses sentiments intimes dans les lettres qu'il adressa alors à Atticus de la solitude d'Astura, au bord des marais Pontins. Lui-même épanche son chagrin en écrivant une *Consolatio*, dont les fragments conservés nous le montrent étrangement dominé par les doctrines pythagoriciennes : l'âme, exempte de toute matière, est céleste et divine, par conséquent éternelle ; sa vie ici-bas est une peine qui lui est infligée : elle naît pour expier des crimes antérieurs³.

Troublé par le problème angoissant de notre destinée, l'esprit sensible de Cicéron se tourne, non point vers les vieilles croyances, alors discréditées, mais

1. Sur la vanité de l'immortalité terrestre, cf. *supra*, ch. II, p. 133 ss.

2. Pierre Boyancé, *L'apothéose de Cullia* (R. E. A., 1944, XLVI, pp. 179 ss.), pense que cette apothéose et la construction d'un héros ont été suggérées à Cicéron par la lecture de la *Consolation* de Crantor.

3. *Consol.* frag. 8 (= Lactance, *Inst.*, III, 18) : « Scelerum luendorum causa nasci homines ».

vers cette religion nouvelle qui apportait de l'Orient une philosophie mystique. L'*Hortensius* et les *Tusculanes*, rédigés dans cette même période de sa vie, nous montrent l'empire que le néo-stoïcisme de son maître rhodien et le néo-pythagorisme, qui comptait des tenants même au Sénat, exerçaient alors sur son esprit désabusé et attristé, et comment il cherchait dans les doctrines lumineuses d'une survivance remplie de félicité une consolation aux maux privés et publics dont il se sentait accablé. A la fin du *De senectute*, après avoir résumé d'après les philosophes grecs les preuves traditionnelles de l'immortalité, le vieillard, qui se sent proche de la mort, exprime par la bouche de son héros une aspiration ardente à voir luire le jour qui l'introduira dans une assemblée divine et lui fera quitter la tourbe fangeuse d'ici-bas¹. Mais il ajoute : « Si je me trompe en croyant immortelles les âmes humaines, j'ai plaisir à me tromper et ne veux pas me laisser arracher cette erreur qui fait ma joie² ». Un espoir douteux auquel il se refuse à renoncer, telle est donc la dernière conclusion de Cicéron sur la question d'un l'au-delà, qui reste pour lui mystérieux.

Cette déviation du stoïcisme, qui l'inclinait vers l'eschatologie pythagoricienne, se fit accepter par ses tenants à Rome pendant plus d'un siècle, et l'expression la plus complète qui nous soit parvenue de cette philosophie composite se trouve dans les dialogues et les lettres de Sénèque, écrits au moment même où la secte était près de s'en détourner (p. 115). La perte presque totale des ouvrages publiés par les écrivains de l'époque alexandrine, celle même de la *Consolation* et de l'*Hortensius* de Cicéron, ont fait pour nous de Sénèque le prédicateur le plus éloquent et le plus explicite de cette croyance en l'immortalité céleste introduite dans l'école de Zénon par Posidonius et ses émules. Nous apercevons, grâce à l'écrivain latin, l'aboutissement ultime de cette tendance mystique à laquelle avait cédé le Portique, et nous pouvons rassembler, dispersés dans ses œuvres, et reconnaître mieux que nulle part ailleurs les éléments dont cette eschatologie est formée³.

Comme Posidonius, Sénèque était éclectique. Le précepteur de Néron n'a

1. *Cato*, XXIII, 84 : « O praeclarum diem, cum in illud divinum animorum concilium coetumque profisciscar, cumque ex hac turba et colluvione discedam ». Cf. XXI, 77.

2. XXIII, 85 : « Quod si in hoc erro, qui animos immortales esse credam, libenter erro, nec mihi hunc errorem, dum vivo, extorqueri volo » ; cf. *Tusc.*, I, 11, 24 ; I, 16, 39.

3. La plupart des passages de Sénèque relatifs à cette eschatologie ont déjà été réunis par Badstübner, *Beiträge zur Erklärung der philosophischen Schriften Senecas*, Hambourg, 1901, p. 10 ss.

jamais été le sectateur rigoureux d'aucun système dogmatique. Il prétend garder à l'égard des sages qu'il admire, l'indépendance de son jugement¹. S'il condamne l'hédonisme des Épicuriens, il ne s'est pas fait faute de citer et de louer Épicure². Il a concédé au scepticisme de l'Académie que, dans sa poursuite de la vérité absolue, l'intelligence humaine en ce bas monde n'atteint que la vraisemblance³. Dans sa première jeunesse, il s'était épris passionnément de l'ascétisme de Sotion, au point de pratiquer son végétarisme⁴. La largeur de son esprit conciliant l'inclinait aussi à céder à la séduction de ces perspectives radieuses que Pythagore et Platon avaient ouvertes sur la destinée future de l'âme. Mais Juste Lipse a déjà relevé les variations de Sénèque sur l'article de l'immortalité⁵. Pas plus sur ce point que sur les autres, ce moraliste du grand monde ne s'est beaucoup soucié d'être toujours conséquent avec lui-même, et il n'a jamais prétendu présenter un système logiquement cohérent. Il serait aisé de noter le flottement de sa pensée ondoyante dans ses épîtres, écrites sous l'impression du moment. Pour combattre la crainte du trépas, il n'hésite pas à invoquer l'argument épicurien que nous retombons après cette vie dans l'insensibilité qui précéda notre naissance. Ou bien il reprend l'alternative célèbre de Platon : la mort est une fin ou un passage⁶. Ailleurs, il présentera la survie de l'âme comme une simple hypothèse⁷, ou comme un beau rêve⁸. De fait, il n'a pas cru qu'elle fût strictement démontrable ; mais, puisque selon lui, à défaut de la connaissance du vrai, l'esprit humain devait se contenter du vraisemblable, cette doctrine se recommandait suffisamment à ses yeux, comme celle de l'existence des dieux, par le consentement universel des peuples⁹ et par l'approbation des sages éminents qui l'avaient enseignée¹⁰. S'il repoussait, comme tous les Stoïciens, les fables du

1. *Epist.*, 45, 4. Cf. Martha, *Les moralistes sous l'Empire romain*, 8^e éd., p. 9 ss. ; Barth-Goedeckemeyer, *Die Stoa*³, 1940, p. 154.

2. Cf. l'index de l'édition Haase, s. v. « Epicurei », « Epicurus ».

3. Barth-Goedeckemeyer, p. 153.

4. *Epist.*, 108, 17.

5. Juste Lipse, *Philosophia Stoicorum*, III, 11.

6. *Ep.* 54, 4 ; 77, 11 ; *Consolatio ad Marciam*, 19, 5. Cf. Pline, H. N., VII, 55, 188, et *infra*, note 8. — L'alternative est développée surtout dans *Consolatio ad Polybium*, 9, 2-3.

7. *Epist.* 63, 16 ; 76, 25. Cf. 108, 17 ss.

8. *Epist.*, 102, début. De même la *Consolatio ad Marciam*, malgré l'argumentation épicurienne du § 19, 5, qui va jusqu'à affirmer que « Mors nec bonum nec malum ... omnia in nihil redigit ».

9. Consentement universel : *Epist.* 117, 6 ; 102, 2. Cf. Cicéron, *supra* p. 164.

10. Approbation des sages : *Epist.* 63, 16 ; 102, 2.

Tartare et jugeait oiseux qu'on s'attardât encore à les combattre¹, son sentiment s'attachait au dogme, introduit dans le Portique, de l'immortalité céleste. Il l'impose en certains passages avec force²; elle est pour lui une foi, souvent professée, une conviction, qui est la conclusion naturelle de toute sa psychologie³.

L'âme pour lui, comme pour tous les Stoïciens, est une substance matérielle⁴, mais formée d'un feu d'une subtilité extrême⁵. Elle est descendue du ciel⁶, et elle aspire, par suite de son origine même, à y remonter⁷, car elle est unie, par une identité de nature; aux divinités qui agissent dans le cosmos⁸, et particulièrement aux astres. Mais cet esprit divin est joint à un corps sujet à la mort⁹. Il le possède en vertu même de sa condition humaine, et c'est pourquoi il éprouve pour lui de l'inclination et de l'attachement¹⁰. Ce corps a le pouvoir d'agir, non seulement sur l'état physique, mais sur l'activité intellectuelle de l'homme¹¹. Cependant Sénèque établit entre cette gangue de glaise et l'âme, issue de la sphère céleste, une opposition radicale, qui est étrangère à l'ancien stoïcisme. Notre organisme, fragile enveloppe, exposée à toutes les infirmités, à tous les accidents¹², est pour l'âme une cause de soucis et de troubles incessants. Il faut n'avoir avec lui que les rapports indispensables¹³, se soustraire autant que possible à son contact malsain, le dominer et non se laisser asservir par lui¹⁴; car bien que le corps n'ait pas le pouvoir de détruire le feu subtil qui le pénètre, il l'opprime et le contrarie,

1. Fables du Tartare : cf. *supra*, ch. II, p. 120.

2. *Epist.*, 57, 9; *Consol. ad Marciam*, 24, 5 ss.; *De brevité. vitae*, 19, 1.

3. Comme l'a bien montré Barth, *l. c.*, p. 165 ss.

4. *Epist.*, 106, 4 : « *Animus corpus est* ».

5. *Epist.*, 57, 8; 50, 6. — *Epist.*, 57, Sénèque combat la doctrine singulière de certains Stoïciens, que si un homme était écrasé sous un poids énorme, l'âme était aussi réduite en pièces, ne pouvant sortir du corps. Pour notre philosophe, sa subtilité même lui permet de s'échapper. Juste Lipse (*l. c.*) a retrouvé une trace de la même aberration stoïcienne dans Stace, *Chébaïde*, VI, 885 : « *Obtritum cadaver animam propriis non redidit astris* ».

6. *Consol. ad Helv.*, 6, 7; 11, 7; *Epist.*, 120, 15.

7. *Epist.*, 92, 30; 41, 5; 79, 12; *Consol. ad Marciam*, 24, 5.

8. *Consol. ad Helviam*, VI, 7.

9. Cf. l'exposé de Barth, *op. cit.*, p. 165 ss.

10. *Epist.*, 14, 1. Cf. *Symbol.* 21, n. 7; 364, n. 4.

11. *Dial.*, IV, *De ira*, II, 19, 1.

12. *Consol. Marc.*, XI, 3.

13. *Epist.*, 78, 22.

14. *De vita beata*, 8, 2; *Epist.*, 58, 23; 92, 33.

et il l'empêche d'atteindre le but auquel la nature le destine. Il est un poids en même temps qu'une peine pour l'âme : celle-ci se sent accablée par sa pression, et demeurerait sa captive, si la philosophie ne la ramenait des préoccupations terrestres vers le ciel¹. Cette évasion lui rend la liberté²; elle se soustrait ainsi à la prison où elle est retenue, est réconfortée par la contemplation des êtres célestes. Aussi le sage a-t-il hâte de briser définitivement les liens qui l'enchaînent³, de sortir par la mort d'une geôle étroite, de quitter ce corps qui n'est pour lui qu'un logis malsain, où il est passagèrement hébergé⁴, qu'une enveloppe dont il se dépouille comme d'un vêtement⁵, et de rompre ainsi toute cohabitation avec un « ventre dégoûtant et fétide »⁶. Dans tous ces développements souvent répétés, Sénèque parle comme les Pythagoriciens et les Platoniciens, et sa rhétorique elle-même renchérit sur eux.

Le sage est un dieu sur la terre⁷, et lorsqu'il la quitte il retourne vivre parmi les astres dans la société de ses égaux⁸. Mais la plupart des hommes ne s'élèvent point à une telle perfection : il faut que leur âme séjourne quelque temps dans la zone voisine de notre globe pour y effacer les tares contractées dans cette vie mortelle⁹; elle est purifiée de ses souillures par les éléments entre le ciel et la terre, dans cet espace plein d'effroi, où le tonnerre et la foudre, le souffle des vents, les précipitations des nuages, de la neige, de la grêle provoquent comme un tumulte incessant¹⁰. Allégée du poids de ses fautes, elle s'élance vers les hauteurs célestes où elle retrouve les esprits bienheureux et peut s'entretenir avec le cénacle sacré des grands hommes du passé¹¹.

C'est sa parenté originelle avec les dieux, c'est la communauté d'une même essence, qui inspirent à l'esprit humain le désir de s'occuper des choses

1. *Epist.*, 65, 16 s.; *De tranquill. animae*, XI, 1.

2. *Epist.*, 65, 16.

3. *Cons. ad Marciam*, 23, 2; *Cons. ad Polyb.*, 9, 3.

4. *Epist.*, 120, 14. — Cf. 65, 21 : « Corpus domicilium obnoxium »; 102, 24; 70, 16.

5. *Cons. ad Marciam*, 25, 1; *Ep.*, 92, 13 : « Corpus animi est velamentum ».

6. *Epist.*, 102, 27, s'oppose à la doctrine épicurienne sur le plaisir du ventre. Cf. *supra*, ch. II, p. 141, n. 2.

7. *Consol. ad Marciam*, 26; *Consol. ad Helviam*, XI, 5. Cf. *Symbol.*, p. 264; p. 271.

8. *Consol. ad Helviam*, 20, 2; *Quaest. nat.* I, Prolog. 12. Cf. *Symbolisme*, p. 128 ss.

9. *Consol. ad Marc.*, 25, 1;

10. *Cons. ad Helv.*, 20, 2; *Quaest. nat.*, I, Prol. 14. Cf. *infra*, ch. IV, p. 208; *Symbol.*, p. 126 ss.

11. *Consol. ad Marc.*, 25, 2. Cf. *Mystic. astral.*, p. 274, n. 1.

célestes, en même temps qu'elles lui donnent la faculté de les comprendre¹. Cet esprit, même en cette vie, lorsqu'il est étroitement lié au corps, dont le poids pèse sur lui, a la faculté de parcourir rapidement tout l'univers et la série des siècles passés et futurs. Il se montre égal à l'infini de l'espace et du temps². Sa pensée s'attache à l'étude des forces divines disséminées dans le monde et surtout à l'observation du ciel et des astres, et cette application est pour lui une source intarissable de délectation³; car la nature n'a rien produit de plus grand et de plus splendide que le firmament, dont l'âme, qui en est une particule détachée, est la contemplatrice et l'admiratrice⁴. Il est l'objet le plus digne de solliciter les recherches de la raison. Il détourne celle-ci de tout ce qui est médiocre et vil et lui procure à la fois les plaisirs les plus purs et l'élévation la plus sublime⁵. Avant même qu'elle soit délivrée de sa prison charnelle, elle peut, dans le ravissement de l'extase, s'élever jusqu'aux hauteurs célestes⁶. Mais lorsque le trépas l'aura libérée de la nécessité de se servir de ses organes corporels, jouissant du spectacle merveilleux que lui offre le chœur des étoiles⁷, elle comprendra pleinement les causes de leur course ininterrompue et pénétrera les secrets les plus intimes de la nature. La contemplation des astres, au milieu desquels elle vivra, comme, du haut de son observatoire, la vue de la terre qu'elle a quittée⁸, lui vaudront une jouissance toujours renouvelée.

Il y a ainsi un parallélisme parfait entre l'activité intellectuelle du sage ici-bas, et celle des bienheureux dans les sphères étoilées⁹; les joies que

1. *Quaest. N.*, Prol. 17; *Consol. ad Helviam*, VIII, 6 (Cf. Manilius, II, 115); *Epist.*, 93, 9; *De Provid.*, I, 5. Sur la *cognatio* de l'homme et de Dieu, cf. *Consol. ad Helviam*, II, 7; *Epist.*, 108, 17.

2. *Ad Helviam*, 20, 2; *Epist.*, 102, 20, 22; Cf. Cicéron, *Hortensius*, fr. 50 Müller.

3. *Ad Helviam*, 20, 2; *Epist.*, 102, 27-28; *Quaest. nat.*, Prol., 17; *De Beneficiis*, IV, 23.

4. *Cons. ad Helviam*, 8, 4: « Animus contemplator admiratorque mundi »; *Epist.*, 94, 56. Idées de Posidonius: cf. *Myst. astral.*, 268, note 1.

5. *Quaest. Nat.*, IV, 4, 2; *De Benef.*, IV, 23; cf. Barth, *op. cit.*, p. 155 ss.

6. *Epist.*, 79, 12. Cf. *Consol. ad Helviam*, VIII, 6: L'idée d'une extase, qui ravit l'esprit et le transporte au milieu des constellations, est beaucoup moins accusée chez Sénèque que chez d'autres auteurs (cf. *supra*, p. 160). Un tel mysticisme répugnait à l'esprit romain, et Sénèque, qui a dû en trouver l'indication dans ses sources, n'y fait allusion qu'en passant et à mots couverts.

7. *Consol. ad Marciam*, 25; *Consol. ad Pol.*, 9, 3; 9, 8; *Quaest. nat.* I, Prol. 7-12; *Epist.*, 93, 9.

8. *Consol. ad Marc.*, 25, 4; *Consol. ad Polyb.* 9, 3; cf. *Symbol.*, p. 123, n. 3.

9. L'idée est platonicienne, cf. *Epinomis*, pp. 896 c et 992 b. Même idée dans les *Lois*, X; *Timée*, 90 bd. Cf. Ed. des Places, A. C., 1942, XI, p. 97.

procure aux esprits studieux la recherche de la vérité sont une anticipation de la félicité que l'âme, dégagée de tout contact avec le corps, éprouvera dans une autre vie¹, au moins jusqu'au jour lointain de la conflagration universelle². Ainsi la mort n'est pas pour nous un châtement, et il est déraisonnable de la redouter comme le fait le vulgaire. Sénèque ne se contente pas de reprendre pêle-mêle les considérations traditionnelles chez les philosophes pour combattre cette crainte. Il répétera avec les Épicuriens, nous l'avons vu³, que l'on retombe après le décès dans l'inconscience qui a précédé la naissance, avec les Stoïciens que cette nécessité, inhérente à la condition humaine, est conforme aux lois divines de la nature, que la mort nous délivre de tous les maux, y compris l'appréhension même de cette mort. Il reproduira inlassablement tous les arguments propres à faire accepter, sans rébellion, la soumission à un sort inéluctable. Mais ce n'est plus seulement la résignation que prêche le philosophe : il fait luire une grande espérance. Il oppose à la bassesse et à l'étroitesse de notre demeure présente l'élévation et l'immensité de son séjour céleste⁴, à l'obscurité qui offusque notre vue ici-bas, la splendeur éclatante des sphères éthérées, où toutes les ténèbres seront dissipées⁵, au trouble et à la confusion de notre existence agitée le repos dont nous jouirons dans la sérénité de la lumière supérieure, quand, après avoir été ballottés par les orages de la vie, nous atteindrons le havre tranquille des cieux⁶, à la brièveté enfin de notre passage en ce bas monde la pérennité de notre béatitude dans un monde meilleur⁷. Ainsi notre vie humaine est un simple prélude, une préparation à une autre vie plus longue et plus heureuse, qui commence au moment du décès⁸. La première est comparable à la gestation du fœtus dans le sein de sa mère : de même que l'enfant vient au monde dans la douleur et se dépouille des membranes qui l'enveloppent, ainsi notre

1. *Quaest Nat.*, I, Prolog. 6-7.

2. *Cons. ad Marc.*, 26, 6-7.

3. Argument épicurien, cf. *supra*, p. 125. *Epist.*, 92, 34, reprend la pensée de Lucrèce (Cf. *supra*, ch. I, p. 16) qu'il importe peu que le feu détruise le corps, que la terre le recouvre, que les carnassiers le dévorent. Sur ces exhortations à mépriser la mort, dont Sénèque a donné le meilleur exemple par sa propre fin, cf. Barth., *op. cit.* [*supra*, p. 165, n. 1], p. 176 ss.

4. *Consol. ad Polyb.*, IX, 8 ; *Epist.*, 92, 31 ; 120, 15 ; *Quaest nat.*, I, Prolog. 8-13.

5. *Epist.*, 79, 12 ; 102, 28.

6. *Consol. ad Marciam*, 24, 5 ; *Consol. ad Polyb.*, 9, 6. Cf. sur ce repos dans la lumière céleste, *Symbol.*, p. 374 ss.

7. *Consol. ad Polyb.*, 9, 6 ; *Cons. ad Marciam*, 26, 7.

8. *Epist.*, 102, 22 ss.

existence terrestre mûrit une seconde parturition, pénible comme la précédente, qui nous débarrassera des téguments corporels où nous sommes enserrés¹. « Le jour crucial que nous redoutons comme le dernier est celui de notre naissance pour l'éternité »².

Ainsi la prédication de Sénèque en arrive à répandre des idées toutes proches des croyances chrétiennes, à user même parfois d'un langage qui pourrait être celui d'un apologiste. L'on comprend qu'on l'ait regardé comme secrètement conquis à la foi nouvelle — malgré son suicide — et admis l'authenticité de la prétendue correspondance échangée entre lui et saint Paul. Sa propagande morale, en effet, recommande des exercices spirituels qui pourraient être ceux d'un chrétien. C'est ainsi qu'il exhorte à la méditation de la mort, pour se préparer à celle-ci et se rendre digne de l'obtenir en épurant sa pensée par cette concentration de l'esprit sur un tel objet. Mais il ne fait ici que suivre Platon³. Sans doute si les œuvres des prédécesseurs grecs du moraliste romain n'avaient pas péri, y trouverions-nous développées déjà les mêmes idées que chez lui, et il apparaîtrait que ce directeur de conscience n'a fait que les transposer en latin et les vulgariser en leur prêtant l'attrait de son éloquence pittoresque, incisive et pressante.

1. Cf. N. C. VI.

2. *Epist.*, 102, 28-29 : « Dies iste quem tanquam extremum reformidas aeterni natalis est ».

3. C'est la μελέτη θανάτου de Platon, *Phédon*, 81 A, à laquelle Sénèque fait directement allusion dans la *Consolatio ad Marciam*, 23, 2. Cf. *Symbol.*, p. 365.

III. — FORMES DE L'IMMORTALITÉ CÉLESTE¹.

Nous avons marqué les voies par lesquelles la foi en l'immortalité astrale se propagea dans le monde antique et rappelé quels furent les principaux défenseurs de cette croyance, dans la mesure où nous les connaissons. Mais il s'en faut que nous puissions en suivre le développement à travers la littérature religieuse et philosophique et indiquer la part qui revient dans ses transformations à chacun de ses adhérents. Nous devons nous contenter d'exposer brièvement ici, pour terminer ce chapitre, quelles furent les diverses formes que prit successivement cette grande doctrine eschatologique.

Des croyances répandues chez beaucoup de peuples par le monde mettent la survie de l'âme en relation avec les astres. Longtemps on se figura naïvement qu'un nouveau soleil était créé chaque matin² ou du moins chaque hiver, qu'une « nouvelle lune » naissait chaque mois, et des traces de cette idée primitive ont survécu dans les religions de l'antiquité et jusque dans notre langage moderne. Mais lorsqu'on se rendit compte que les mêmes luminaires célestes, après avoir amorti leurs feux et perdu leur éclat, réapparaissaient pour recouvrer bientôt leur splendeur, que les étoiles qui s'allumaient au crépuscule étaient les mêmes qui s'étaient éteintes à l'aurore, leurs vicissitudes furent mises en rapport avec la destinée de l'homme, qui devait, comme eux, renaître à une vie nouvelle³. Diverses tribus sauvages associent ainsi les astres et spécialement la lune à la résurrection des morts. Le disque blafard, qui verse dans les ténèbres nocturnes sa lueur indécise, faisait apparaître les fantômes qui hantaient les songes et les veilles. Il était la puissance qui présidait à la vie d'outre-tombe. Chez les Grecs, dès les temps les plus anciens, Hécate est à la fois la déesse lunaire, l'évocatrice des revenants et la reine des Enfers. En Orient des idées astrologiques se mêlaient à cette mythologie ; on enseigna que les rayons froids et humides de l'astre des nuits corrompaient la chair des morts et en détachaient ainsi

1. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben*, Στοιχεῖα, II, 1915 ; P. Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus* (Diss. Halle), 1917. Gundel dans Roscher, s. v. « Sternbilder », p. 1065 ss.

2. C'était encore l'opinion des Épicuriens, cf. *Symbol.*, p. 60, *infra*, ch. IV, p. 195.

3. *Symbol.*, p. 218, n. 1 ; p. 211, n. 6.

III. — FORMES DE L'IMMORTALITÉ CÉLESTE¹.

Nous avons marqué les voies par lesquelles la foi en l'immortalité astrale se propagea dans le monde antique et rappelé quels furent les principaux défenseurs de cette croyance, dans la mesure où nous les connaissons. Mais il s'en faut que nous puissions en suivre le développement à travers la littérature religieuse et philosophique et indiquer la part qui revient dans ses transformations à chacun de ses adhérents. Nous devons nous contenter d'exposer brièvement ici, pour terminer ce chapitre, quelles furent les diverses formes que prit successivement cette grande doctrine eschatologique.

Des croyances répandues chez beaucoup de peuples par le monde mettent la survie de l'âme en relation avec les astres. Longtemps on se figura naïvement qu'un nouveau soleil était créé chaque matin² ou du moins chaque hiver, qu'une « nouvelle lune » naissait chaque mois, et des traces de cette idée primitive ont survécu dans les religions de l'antiquité et jusque dans notre langage moderne. Mais lorsqu'on se rendit compte que les mêmes luminaires célestes, après avoir amorti leurs feux et perdu leur éclat, réapparaissaient pour recouvrer bientôt leur splendeur, que les étoiles qui s'allumaient au crépuscule étaient les mêmes qui s'étaient éteintes à l'aurore, leurs vicissitudes furent mises en rapport avec la destinée de l'homme, qui devait, comme eux, renaître à une vie nouvelle³. Diverses tribus sauvages associent ainsi les astres et spécialement la lune à la résurrection des morts. Le disque blafard, qui verse dans les ténèbres nocturnes sa lueur indécise, faisait apparaître les fantômes qui hantaient les songes et les veilles. Il était la puissance qui présidait à la vie d'outre-tombe. Chez les Grecs, dès les temps les plus anciens, Hécate est à la fois la déesse lunaire, l'évocatrice des revenants et la reine des Enfers. En Orient des idées astrologiques se mêlaient à cette mythologie ; on enseigna que les rayons froids et humides de l'astre des nuits corrompaient la chair des morts et en détachaient ainsi

1. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben*, Στοιχεῖα, II, 1915 ; P. Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus* (Diss. Halle), 1917. Gundel dans Roscher, s. v. « Sternbilder », p. 1065 ss.

2. C'était encore l'opinion des Épicuriens, cf. *Symbol.*, p. 60, *infra*, ch. IV, p. 195.

3. *Symbol.*, p. 218, n. 1 ; p. 211, n. 6.

l'âme, qui abandonnait progressivement le cadavre. Aux jours critiques où ils exerçaient une influence plus active sur cette dissociation, les Syriens offraient des sacrifices sur les tombeaux et la triple commémoration des trépassés dans l'Eglise byzantine a pour origine première ces offrandes des cultes sidéraux¹.

C'était aussi une opinion très répandue, et qui a survécu dans le folklore européen, que chaque homme a son étoile au ciel². Elle est éclatante, s'il a un sort brillant ; pâle, s'il est de condition modeste. Elle s'allume à sa naissance, et à sa mort elle tombe. La chute d'une étoile filante indique donc un décès. Cette idée vulgaire était courante dans l'antiquité. Pline la rapporte en lui déniaut toute vérité³, et elle est encore combattue au v^e siècle, par Eusèbe d'Alexandrie⁴ : « Il n'y avait donc que deux étoiles au temps d'Adam et d'Eve, interroge l'évêque, et huit après le déluge, quand Noé et sept autres personnes furent sauvés dans l'arche » ? Les formules des épitaphes et l'usage même de la langue indiquent combien était triviale la croyance que chacun naissait, comme nous le disons encore, sous une bonne ou mauvaise étoile. *Astrosus* en latin est l'équivalent de notre « malchanceux »⁵. Cette doctrine d'une astrologie rudimentaire fut incorporée dans le système de la généthialogie savante. Bien que celle-ci attribuât aux planètes et aux signes du zodiaque une influence prédominante, elle enseignait aussi, comme le voulait l'opinion populaire, que chacune des étoiles les plus brillantes (*λαμπροὶ ἀστέρες*), si elle était dans une position favorable, assurait au nouveau-né richesse, puissance et gloire.

Une autre croyance largement admise à travers le monde était celle que les esprits des morts allaient habiter la lune⁷. En Orient, elle conserva une forme grossière, qui remonte certainement à un paganisme très primitif. Nous la trouvons dans l'Inde comme dans le manichéisme, né en Mésopotamie au III^e siècle, mais qui admit dans ses spéculations souvent extravagantes beaucoup d'anciennes traditions. Tous ceux qui abandonnent cette

1. C. R. acad. inscr., 1918, p. 278 ss. Cf. Freistedt, *Altchristl. Gedächtnisstage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben der Antike*, 1928. Cf. *supra*, ch. I, p. 28.

2. Capelle, *op. cit.*, p. 19 ss.; Mani « né sous une étoile brillante dans la race des maîtres » : Scheftelowitz, *Entstehung der Mani-Religion*, Giessen, 1926, p. 15.

3. Pline, *N. H.*, II, 8, 28.

4. Euseb. Alex., *De Astronomia*, I (P. G. LXXXVI, I, p. 453); cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 386, n. 2.

5. *Thes. l. L.*, s. v.

6. C. C. A. G., V, pars. I, p. 196 ss.

7. Capelle, *op. cit.*, p. 1 ss.

terre, dit un Upanishad, vont dans la lune ; l'haleine de ces morts l'enfle pendant la première moitié du mois. De même selon les Manichéens, durant le croissant, le disque de la lune se gonfle d'âmes, conçues comme lumineuses, qu'il puise sur la terre, et, pendant le décours, il les transvase dans le soleil. Ou bien, usant d'une image bien antérieure à lui, Mani disait encore que la barque de la lune, qui vogue dans le ciel, se chargeait d'âmes qu'elle transbordait chaque mois sur le vaisseau plus grand du soleil¹.

La connexion qu'on établissait entre la lune et l'idée d'immortalité dans les religions syro-puniques se manifeste en Afrique par l'abondance extraordinaire des monuments funéraires qui portent le symbole du croissant, soit seul, soit associé au disque solaire et à la planète Vénus² : ces symboles astraux sont identiques à ceux dont se servaient déjà les Babyloniens, créateurs de la triade Sin, Shamash, Ishtar. Mais ce n'est pas seulement chez les peuples sémitiques que nous trouvons sur les tombeaux le croissant, soit isolé, soit accompagné d'autres figures : il est d'une fréquence particulière en pays celtique, et l'on a démontré que cet emblème de la lunule n'y est ni d'importation romaine, ni d'origine germanique, mais appartient au vieux fonds de la religion indigène. Il est possible que les Druides aient placé dans la lune l'autre monde, l'*orbis alius*³, où les hommes poursuivaient une existence que la mort n'interrompait point ; mais l'examen des monuments montre qu'aux traditions autochtones se sont probablement mêlées en Gaule les doctrines orientales des mystères de la Grande Mère, et peut-être aussi celles du pythagorisme.

Pour le soleil, une croyance fort ancienne voulait que les morts l'accompagnassent dans sa course et descendissent avec lui des confins occidentaux de la terre dans le monde souterrain⁴. C'est là que l'astre affaibli recouvrait ses forces pendant la nuit, c'est là aussi que les défunts devaient être revivifiés. On sait quelle fut la puissance de cette foi dans l'ancienne Egypte⁵ : les âmes montaient dans la barque de Râ et, après avoir parcouru avec lui le cercle du ciel, s'enfonçaient avec lui dans la région inférieure par une fente de la

1. *Symbol.*, p. 178 ss.. Transformation morale de cette croyance dans le mazdéisme : Darmesteter, *Zend-Avesta*, Yasht VII, t. II, p. 408, n. 4.

2. *Symbol.*, p. 209 ss.

3. Lucain, I, 456 ss.. Cf. *Symbol.*, p. 213 ss.

4. Persistance de cette vieille idée, attestée à propos de Constance Chlore, cf. *infra*, ch. VI, p. 292.

5. Breasted, *Development of religion in ancient Egypt*, p. 100 ss.

terre ou par delà l'Océan. C'est l'origine première du rôle de psychopompe que nous verrons attribué au dieu solaire.

Enfin beaucoup de peuples ont cru que les âmes, après s'être envolées à travers les airs, circulaient ensuite dans les cieux sous la forme d'étoiles brillantes¹. La multitude des astres qui scintillent au firmament est celle des morts innombrables qui ont quitté la terre. Leur foule serrée se presse surtout dans la longue traînée lumineuse de la Voie lactée, qui est par excellence le séjour des trépassés². Une autre croyance reconnaissait dans l'anneau blancâtre de cette nébuleuse, qui traverse la voûte céleste, la grand'route que suivaient les défunts pour monter au sommet du monde, et une survivance verbale de cette vieille idée s'est conservée dans le nom même de Voie lactée.

Certaines de ces opinions très diverses sur le sort des âmes après la mort, qu'on trouve répandues parmi mainte population non civilisée, peuvent aussi avoir eu cours dans le folklore des anciens Grecs, mais nous n'en avons aucune preuve. De même que les Hellènes n'ont accordé aux astres qu'une place restreinte et secondaire dans leur religion anthropomorphique, ils n'ont pas ou n'ont guère cru primitivement que les âmes montaient vers le ciel étoilé. Cette doctrine est même absolument étrangère aux premiers penseurs ioniens³.

*
* *

L'immortalité astrale, dont nous avons suivi la propagation de la Perse et de la Babylonie jusqu'aux Pythagoriciens, se distingue nettement des idées vulgaires que nous venons de passer rapidement en revue : ce fut une doctrine savante qui était liée à une cosmologie et à une astronomie relativement avancées, et qui se modifia à mesure que progressait la science. Nous allons tâcher de définir les divers aspects sous lesquels elle se présenta, en parlant successivement de l'immortalité lunaire, solaire et stellaire.

La première étape que l'âme doit franchir pour s'élever vers les cieux est la traversée de l'atmosphère. Nous avons vu précédemment (p. 78) que l'âme est souvent conçue comme un souffle, qui, exhalé par le moribond, flotte dans l'air ambiant, mêlé aux vents. L'antique conception que l'air est l'élément

1. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 113 ss. ; Capelle, *op. cit.*, p. 19 ss.

2. Capelle, p. 37 ss. ; Boyancé, *Songe*, p. 133 ss. ; cf. Gundel, *R. E.*, s. v. Γαλάξιας. Sur cette route des âmes cf. *infra*, ch. VI, p. 280.

3. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 113.

où se meuvent les esprits des morts prit une force nouvelle et une signification plus profonde lorsque fut admise la doctrine de l'immortalité astrale ; car l'atmosphère, que les âmes devront nécessairement franchir pour atteindre les sphères célestes, ne sera plus pour elles qu'un séjour transitoire, un lieu de passage jusqu'à l'astre le plus proche de notre globe, la lune.

Pour les Pythagoriciens l'espace compris entre la terre et la lune est « rempli d'âmes »¹. Il est constamment parcouru par le va et vient d'une foule d'entre elles, dont les unes descendent ici-bas, saisies du désir de s'incarner dans un corps, d'autres, le cycle de leurs épreuves terrestres révolu, remontent vers les sphères supérieures. Ces philosophes enseignaient, — comme l'avait fait déjà le mazdéisme — que les Vents, conçus comme des divinités, peuvent favoriser ou contrarier l'ascension des esprits des morts et, en les secouant dans leurs tourbillons, les châtier et les alléger du poids de leurs fautes². Ou encore ils admettaient qu'un dieu psychopompe conduisait ces âmes vers leur demeure céleste et les protégeait contre les attaques des démons aériens qui tentaient de s'opposer à leur vol³. Nous aurons à reparler de ces idées mythologiques à propos des peines des Enfers⁴, car pour les défenseurs de l'immortalité céleste, ces *infern*i sont la zone inférieure du monde, remplie du trouble des éléments, qui s'étend à proximité de notre terre, et où les *eidôla* restent exposés à de cruels tourments.

Les Pythagoriciens admirent qu'après avoir été purifiées dans les airs, les âmes allaient se fixer dans la lune. A la question : « Que sont les îles des Bienheureux ? » la doctrine orthodoxe de la secte, nous l'avons vu (p. 146) répondait : « le soleil et la lune »⁵. Ces astres étaient pour eux des îles mouvantes baignées dans un fluide lumineux, que leur révolution rapide faisait bruire autour d'elles. Ces penseurs, qui agitèrent toutes les hypothèses scientifiques, admettaient la pluralité des mondes, opinion que Fontenelle défendait encore en 1686, non sans ingéniosité. Les astres étaient d'autres terres, entourées d'air, qui roulaient dans l'éther infini. La lune en particulier devenait la « terre éthérée », la « terre olympique »⁶, et c'était là que se trouvaient

1. Diogène Laërce, VIII, 32 : Εἶναι πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἐμπλέων. Cf. A. Delatte, *Vie de Pythagore*, 1922, p. 129, n. 12, p. 226 ss.

2. Cf. *Symbol.*, p. 117.

3. Cf. *infra*, ch. VI, p. 300.

4. Cf. *infra*, ch. IV, p. 208.

5. Jamblique, *V. P.*, XVIII ; 2 = Diels, *Vorsokr.*, 3, p. 358, 18. Cf. Plut., *De genio Socratis*, 22, p. 590 c ; Hiérocès, *In aur. carmen*, fin.

6. Cf. *Symbol.*, pp. 167, 184, 188 ; *supra*, p. 146.

les Champs Elysées, les prairies de l'Hadès, où étaient admis les Elus. Dans ce séjour sélénien, comme, selon Homère, dans les îles Fortunées, les héros se reposaient à jamais, et Pythagore lui-même s'y réjouissait au milieu des sages, avec Orphée et Platon¹. Perséphone, assimilée à Artémis, régnait sur ce royaume des ombres heureuses. La lune, comme cette déesse infernale, ne se transportait-elle pas alternativement au-dessus et au-dessous de la terre ? Les planètes étaient les chiens de cette chasserresse toujours en course, qui autour d'elle battaient en tout sens les champs de l'espace².

A tous égards l'astre nocturne, destiné à recevoir les âmes les plus hautes, était supérieur à notre globe terrestre³. Les auteurs d'apocalypses pythagoriciennes peuplèrent les montagnes et les vallées lunaires d'animaux fantastiques, plus robustes que ceux de notre faune, y firent croître des plantes étranges, plus vigoureuses que la flore d'ici-bas. Les séléniens, nourris des vapeurs de l'atmosphère, n'étaient point, selon eux, soumis aux besoins humains. Dans son *Histoire Véritable*, Lucien a parodié ces folles imaginations avec une outrance comique et une obscénité bouffonne⁴.

A côté des Néopythagoriciens, les Stoiciens éclectiques, et en particulier Posidonius, firent à l'eschatologie lunaire une place dans leur système, et ils entreprirent de la justifier par les doctrines physiques du Portique. Suivant eux, nous l'avons vu (p. 114), les âmes, souffles ignés, s'élèvent en vertu de leur légèreté même à travers notre atmosphère épaissie par les brouillards et les nuages, vers les feux subtils du ciel⁵. Leur ascension ne se fait point sans obstacle : l'air, l'eau et le feu forment des zones concentriques, toujours en mouvement autour de la terre pesante et stable. En traversant ces éléments superposés, les âmes sont ventilées, lavées, brûlées, et ainsi purifiées et délestées du poids de leurs souillures — nous aurons à revenir sur ce purgatoire aérien⁶. Lorsqu'elles atteignent la région supérieure de l'atmosphère, elles y trouvent, dans l'éther qui environne la lune, un gaz léger et chaud, semblable à leur propre substance, et elles y demeurent en équilibre. Conçues comme matérielles et de forme sphérique — car la sphère, la plus parfaite des formes, convient à la divinité⁷ — elles sont nourries, ainsi que les astres,

1. Cf. *Ibid.*, p. 184 s., 315.

2. *Ibid.*, p. 185, n. 3.

3. Ettig, *Acher.*, p. 400.

4. *Symbol.*, pp. 182, 190.

5. Cf. *supra*, ch. II, p. 120 et p. 122.

6. Cf. *Symbol.*, p. 132 ss., et *infra*, ch. IV, p. 208.

7. *Symbol.*, p. 122, n. 4.

par les exhalaisons qui montent du sol et des eaux. Ces globes innombrables d'un feu doué d'intelligence, forment un chœur animé, évoluant autour de l'astre des nuits. Les Champs Élysées ne se trouvent pas, selon cette théorie, sur la lune elle-même, qui cesse d'être l'habitat des héros, mais dans le fluide ardent et pur qui environne celle-ci et où ne pénètrent que des âmes pures comme lui¹. A ces âmes d'élite, qu'ont divinisées leurs vertus, est réservée une demeure sublime, « là où l'air obscur qui s'étend de la terre jusqu'au cours de la lune, vient toucher les cercles étoilés ». C'est ici que Lucain fait vivre les Mânes de Pompée², promu au rang de demi-dieu, ici aussi que siège, « sinon dans les astres, tout proche cependant des astres », le père de Trajan³ ; et tout à la fin du paganisme, l'empereur Julien, au début de sa satire des *Césars*, se figure ceux-ci banquetant, comme il convient, à un niveau inférieur au festin des dieux, qui se réunissent au sommet du ciel : « Il parut bon, dit-il, qu'ils dînaient dans l'air supérieur, exactement sous la lune ; la légèreté du corps dont ils étaient revêtus et aussi la révolution de cet astre les y soutenaient »⁴.

Cette zone, la plus basse des sept sphères planétaires, où l'éther serein confine à notre atmosphère embrumée, est la frontière entre le monde des dieux et celui des hommes, « l'isthme entre l'immortalité et la génération »⁵, la ligne de démarcation entre la vie bienheureuse et cette mort qu'est en réalité notre existence ici-bas. Aristote avait déjà fortement marqué la distinction entre les deux moitiés de l'univers, l'une active, l'autre passive, les dieux que remplit un éther inaltérable, qui ne sont soumis ni au devenir ni à la corruption, et notre monde sublunaire composé de quatre éléments où tout naît, se transforme et meurt. Néopythagoriciens et Néostoïciens, insistant sur cette opposition, se plurent à faire saillir le contraste entre la splendeur et

1. *Symbol.*, p. 192 ss.

2. Lucain, IX, 5 ss. : « Qua niger astriferis conectitur axibus aer, / quodque patet terras inter lunaeque meatus, / semidei Maneſ habitant, quos ignea virtus / innocuos vita patientes aetheris imi / fecit et aeternos animam collegit in orbes ». Dans un système religieux de zones cosmiques, qui paraît avoir pénétré chez les Étrusques, entre la lune et la terre habitent, dans la partie supérieure, les demi-dieux (*hemitheï*), dans la partie inférieure les héros ; cf. St. Weinstock, J. R. S. 1946, XXXVI, p. 104 ss.

3. Pline, *Paneg.*, 89, 2 « Si non sidera, proximam tamen sideribus obtines sedem » ; cf. *Fragm., Stoic.*, 817, Arnim.

4. Julien, *Césars*, 307 C. La révolution de la lune qu'ils accompagnent, les soutient en vertu de la force centrifuge.

5. Ocellus Lucanus, II, 2 « Ἰσθμὸς ἀθανασίας καὶ γενέσεως. Cf. *Symbol.*, p. 194 s. ; Immisch, *Agatharchidea*, p. 73 ; Rougier, *op. cit.* [*supra*, p. 143, n. 1], p. 34.

les ténèbres, la sérénité et le trouble, la paix et la guerre, la constance et la mutabilité, la vérité et l'erreur, la félicité et la misère qui règnent dans le séjour des dieux et dans l'habitat des humains où pénètrent les âmes descendant ici-bas dès qu'elles ont franchi le cercle de la lune.

Le croissant, nous le rappelions plus haut (p. 173), apparaît souvent sur les monuments funéraires de l'époque romaine, soit isolément, soit associé à divers symboles et, en Afrique comme chez les Celtes, il exprime discrètement de vieilles croyances indigènes, qu'il est difficile de définir exactement. Cet emblème n'est figuré sur les épitaphes de Rome et de l'Italie que très exceptionnellement¹. Toutefois certaines œuvres de la sculpture y révèlent, plus clairement que les emblèmes astraux, quelle était dans les classes aisées — celles qui pouvaient s'offrir de tels marbres — la diffusion de la croyance à l'immortalité lunaire. Pour ne citer qu'un exemple particulièrement révélateur, un bas-relief romain du Musée de Copenhague nous montre les bustes accolés d'un frère et d'une sœur, et l'effigie de la fillette est posée sur un large croissant et entourée de sept étoiles, images des planètes². Ce motif fait évidemment allusion à la croyance que la lune est le séjour des âmes innocentes, comme celle de cette enfant inconnue³.

Dans ce qui précède nous avons constaté comment la philosophie et la physique sont intervenues pour transformer la vieille croyance à l'ascension des âmes vers la lune. L'action de théories qui prétendaient expliquer le système du monde est plus sensible encore dans les autres doctrines de l'immortalité astrale. Ce fut cette alliance qui leur donna la force de s'imposer aux esprits cultivés. Par leur accord avec la science du temps elles satisfaisaient en même temps la raison et la foi. Seulement, comme toute cette eschatologie reposait en réalité sur une cosmographie erronée, son sort se trouva lié à celui d'une conception fausse de l'univers, et elle s'écroula avec celle-ci.

La première de ces doctrines nous paraît la plus raisonnable, parce qu'elle se fonde sur le rôle primordial du soleil dans notre monde planétaire. Sa source lointaine doit être cherchée en Orient ; elle naquit après que les prêtres « chaldéens », dépouillant la lune de la prééminence qu'ils lui attribuaient à l'origine, reconnurent l'importance sans égale de l'astre du jour dans le cosmos. Ces théologiens astronomes tirèrent de leur constatation un système où il y

1. *Symbol.*, p. 240, p. 252.

2. *Symbol.*, p. 241 et pl. XX, 2.

3. Cf. *infra*, ch. VII sur les *αιωποι* et N. C., VII.

à comme une anticipation de la gravitation universelle, et qui devait séduire à la fois par sa grandeur et par sa logique. Il se répandit dans le monde au II^e et au I^{er} siècle avant notre ère, et certains indices montrent que les Pythagoriciens, fort adonnés à l'astrologie, furent parmi les premiers à l'adopter¹. Certainement il fut connu de Posidonius, et sans doute les écrits de celui-ci contribuèrent-ils à lui assurer une large diffusion².

Le soleil, au quatrième rang, c'est-à-dire au milieu de la série « chaldéenne » des planètes³, ainsi qu'un roi entouré de ses gardes, attire et repousse alternativement, par un double effet de son énergie, les autres corps célestes, et il provoque leurs mouvements combinés, comme le coryphée dirige les évolutions rythmiques du chœur⁴. Les Pythagoriciens reconnurent en lui l'Apollon Musagète, celui qui conduit les Muses réparties dans les neuf cercles du monde et dont les accords produisent l'harmonie des sphères⁵. Or, les astres étant regardés comme les auteurs de tous les phénomènes physiques et moraux de cette terre, celui qui règle le jeu compliqué de leurs révolutions sera l'arbitre des destins, le maître de toute la nature. Placé au centre du grand organisme cosmique, il l'animerait jusqu'à ses extrémités, et l'on se plaît à le désigner comme « le cœur du Tout⁶ », où son rayonnement distribue la chaleur.

Mais cet univers si bien ordonné ne peut être conduit par une force aveugle : le soleil sera donc une lumière intelligente (φῶς νοερόν) et les théologiens le définiront comme la raison directrice du monde⁷. Par suite il deviendra

1. Boyancé, *Songe*, p. 61 ss., a rendu plausible, malgré la dénégation de Hültsch (cf. *Théol. solaire*, p. 471) que l'ordre « chaldéen » des planètes fût adopté déjà par Archimède, et il ajoute foi à l'assertion de Théon que, plus anciennement, certains Pythagoriciens l'avaient admis.

2. Cf. *infra*, N. C., VII.

3. Cf. *supra*, p. 144. Ce qui suit résume ma *Théol. solaire*, p. 449 ss.

4. Pline, II, 59 ss.; Vitruve, IX, 1, 12; *Théol. sol.*, p. 455.

5. *R. Ph.*, 1919, XLIII, pp. 78-85 ss.

6. καρδιά τοῦ παντός : Théon Smyrn., III, 5; *Théol. sol.*, p. 458. Pour les astrologues, le soleil régit le cœur de l'homme : Porphyre. *C. C. A. G.*, V, 4, p. 217, 12; Antiochus, *Mélanges Bidez*, p. 155, 19.

7. Cic., *Somn. Scip.*, 4 : « Mens mundi et temperatio »; Pline, II, 5, 13 : « Totius mundi animum ac planius mentem »; *Théol. sol.*, p. 461, n. 3. Sur l'idée que le soleil est le *Noûs* du monde, cf. R. Jones, *Classical Philology*, 1932, XXVII, p. 113-125; Boyancé, *Songe*, p. 80 ss. Si l'*Epicharme* d'Ennius reproduit les idées du poète sicilien, celui-ci pensait que le soleil est la source du *Noûs* : Varron, *De l. lat.*, V, 59 : « Epicharmus de mente humana dixit : « Istic, est de sole sumptus ignis, isque totus mentis est. »

le créateur de la raison particulière qui commande au microcosme humain. Auteur de la génération, il préside à la naissance des âmes, tandis que les corps se développent sous l'influence de la lune. L'astre resplendissant fait constamment descendre de son disque incandescent des étincelles dans les êtres qu'il doue ainsi d'intelligence. Le principe vital qui nourrit et fait croître notre enveloppe matérielle est lunaire, le soleil produit la raison.

Inversement, quand la mort a dissocié les éléments qui forment le composé humain, que l'âme s'est libérée de la gangue terreuse où elle était enfermée, le soleil l'attire de nouveau à lui. De même que son ardente chaleur fait monter de la terre les vapeurs et les nuées, elle ramène aussi à lui l'essence invisible qui anime le corps. Il exerce ici-bas une attraction à la fois physique et psychique. La raison de l'homme remonte vers son principe originel et retourne au foyer divin dont elle est issue. Les rayons du dieu sont les véhicules des âmes dans leur ascension vers les régions supérieures. Il est l'*anagogue* qui retire l'esprit de la matière qui le souille¹.

Ainsi, de même qu'il écarte et ramène à lui les planètes, par une suite d'émissions et d'absorptions, il projette, semez infatigable, ses effluves ignés dans les êtres qu'il appelle à la vie, et après le trépas il les attirera de nouveau vers lui pour les recueillir dans son sein. Un cycle perpétuel de migrations fait ainsi circuler les âmes entre le ciel et la terre, comme les astres s'éloignent et se rapprochent tour à tour du foyer rayonnant, cœur et esprit du grand Tout, qui provoque l'alternance de leur course éternelle. On comprend que cette théologie cohérente et grandiose, fondée sur les découvertes de l'astronomie antique à son apogée, ait imposé au paganisme romain le culte du « Soleil invincible », maître de toute la nature, créateur et sauveur de l'homme².

Une foule de témoignages littéraires et de monuments figurés prouvent combien fut puissante, sous l'Empire, la croyance que le Soleil est le dieu des morts. De vieilles traditions mythologiques se combinèrent, pour l'imposer, avec la théologie « chaldéenne » et se propagèrent par l'intermédiaire des religions orientales. Nous aurons l'occasion de reparler du secours que l'on attendait du plus puissant des astres pour parvenir à la félicité éternelle³.

Comment, dira-t-on, réussissait-on à concilier cette immortalité héliaque avec la doctrine qui faisait de la lune la demeure des morts ? Rappelons-

1. *Théol. sol.*, p. 464, n. 4.

2. Pour Hermès Trism. aussi le soleil, demiurge universel, gouverne le monde (cf. l'éd. Nock-Festugière, II, p. 229 ss.).

3. Cf. *infra*, ch. VI, pp. 284 et 301.

nous que suivant les religions de l'Inde et de la Perse, et selon le manichéisme et le mandéisme, les âmes passent de quelque façon par les deux grands luminaires célestes. Souvenons-nous aussi que déjà le vieil *akousma* pythagoricien associait le soleil et la lune, pour faire d'eux le double séjour des défunts héroïsés (p. 146). Les Grecs, à la suite des Orientaux, avaient réussi à constituer un calendrier luni-solaire ; ils construisirent aussi une eschatologie où intervenaient les deux astres majeurs, qui selon leurs prêtres sont les divinités qui assistent ceux qui vont mourir¹. Leur théologie savante imagina de ces traditions sacrées une interprétation ou justification théoriques. Cette doctrine se fonde d'une part sur le dogme astrologique exposé plus haut, que l'astre nocturne préside à la vie physique, à la formation et à la décomposition des corps, mais que le soleil est l'auteur de la vie intellectuelle, le créateur de la raison. Elle met en œuvre d'autre part la vieille croyance que, lorsque les âmes quittent la terre, elles sont encore entourées d'un fluide subtil l'*eidôlon*, qui garde l'apparence de la personne dont il s'est détaché². Les théologiens admirent donc que les âmes qui descendaient sur la terre se revêtaient, dans la sphère de la lune et dans l'atmosphère, de ces corps vaporeux, que l'on regardait comme le siège du principe vital ($\psi\upsilon\chi\eta$). Inversement, lorsqu'elles remontaient vers le ciel, la fonction de la lune était de dissoudre et de recueillir ces enveloppes légères, comme sur la terre ses rayons humides provoquaient la corruption du cadavre. L'âme, devenue ainsi une pure raison, allait s'absorber dans le soleil, source de toute intelligence.

Cette doctrine, qui est développée avec un grand luxe de détails pittoresques dans un mythe, souvent commenté, de Plutarque³, a trouvé une curieuse expression figurée dans certains monuments funéraires, ce qui fournit la preuve qu'elle a dû être assez largement adoptée. Ainsi un fragment de couvercle d'un sarcophage conservé au Vatican représente, semble-t-il, une âme ailée que Séléné, le front surmonté d'un croissant, amène au soleil radié, assis sur son trône⁴. Un beau cippe romain du Musée du Louvre nous montre le buste

1. Commodien, VIII, 10 : « Sacerdotes... numina qui dicunt aliquid morituro prodesse. »

2. Diogène Laërce, VIII, 1, 31. Cf. A. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 225 et *supra*, ch. I, rv, p. 90.

3. *De facie in orbe lunae*, p. 941 ss. Cf. *Symbol.*, p. 196 ss. ; Guy Soury, *La démonologie de Plutarque*, 1942, p. 177 ss. Sur la doctrine de Jamblique, qui place l'Hadès entre le soleil et la lune (Lydus, *De mensib.*, IV, 148, p. 167 Wünsch), cf. *infra*, ch. VIII. Des traces de l'eschatologie luni-solaire se trouvent aussi dans les mystères de Mithra et dans les *Oracles Chaldaïques* ; cf. *infra*, ch. VIII, p. 364.

4. *Symbol.*, p. 245 et pl. XXII bis.

d'une enfant décédée à dix ans avec un croissant sur le sommet de la tête, puis la même morte — car elle est seule nommée dans l'épithaphe — sous les traits d'une femme, dont la chevelure est ceinte de la couronne héliaque, aux sept rayons. L'artiste a manifestement voulu exprimer ainsi l'idée que l'enfant prématurément enlevée, après avoir mené dans la lune une existence transitoire, était élevée vers l'astre, qui recueille les âmes quand leur purification est achevée et leur destin révolu¹.

L'immortalité solaire ou luni-solaire est une doctrine savante, fruit de théories scientifiques, qui firent de l'astre-roi le cœur et le maître de l'univers. Elle put se faire accepter par les théologiens et les philosophes, être enseignée par les mystères orientaux, adoptée par l'art funéraire. Mais elle ne réussit jamais à éliminer ou à offusquer la vieille croyance populaire que les âmes des morts habitent au milieu des constellations. On trouve une trace de cette double conception dans l'école stoïcienne : pour certains de ses maîtres, la raison directrice du monde (ἡγεμονικόν) a son siège dans le soleil, pour d'autres dans la sphère des fixes². De même les poètes, Lucain s'adressant à Néron et Stace à Domitien, se demandent avec hésitation si ces empereurs monteront sur le char flamboyant de Phébus ou s'ils prendront le sceptre de Jupiter dans le ciel suprême³. Les Néopythagoriciens admettaient que les âmes peuvent s'élever jusqu'au Très-Haut (Ἰψιστος)⁴, c'est-à-dire jusqu'au Dieu suprême, qui trône au sommet du monde. C'était d'ailleurs une opinion exprimée fort anciennement chez les Grecs, que l'Olympe n'est autre que le cercle extérieur qui enveloppe l'univers⁵, et jusqu'à la fin de l'antiquité certains théologiens transportèrent les Champs Élysées dans la zone des constellations et en particulier dans la Voie Lactée⁶. Cicéron, dans le *Songe de Scipion*, assure que cet orbe d'une blancheur resplendissante est la demeure de ceux qui pendant leur vie ont cultivé la justice et la piété⁷.

1. *Symbol.*, p. 243 et pl. XXI.

2. Cf. *supra*, p. 161.

3. Lucain, *Phars.*, I, 45 ss. ; Stace, *Chéb.*, I, 27 ss. ; cf. *Silves*, IV, 1, avec la note de Vollmer, Cf. *Etudes syr.*, p. 97 ss.

4. Diogène Laërce, VIII, 31 ; cf. A. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 226.

5. Cf. Pfeiffer, *op. cit.*, p. 117, à propos de Parménide. Sur la lune, terre olympique, cf. *supra*, p. 175. Cf. *Inscriptions du Pont*, 86 (Néoclaudiopolis) : Ἀστροδίου οὐρανίου... ἡλυσίου ; *R. Ph.*, 1909, XXXIII, p. 6 ss., et *infra*, note.

6. Cf. *infra*, ch. VI, p. 280 ; *Relig. Orient.*, p. 301, n. 28 ; et Herzog, *Criener Zeit-schrift*, 1938, XIII, p. 115 ss.

7. Cicéron, *Somn. Scip.*, III, 6 ; cf. Macrobe, *Comm. s. Sc.*, I, II, 8.

La vieille idée populaire, admise par de très anciens Pythagoriciens, que l'âme devenait une étoile, ne fut jamais éliminée. Selon la mythologie c'était là le sort bienheureux réservé aux héros. Nous avons des livres entiers qui nous racontent comment ceux-ci à la fin de leur carrière furent transformés en astres brillants en récompense de leurs exploits. Le « catastérisme » donna une conclusion morale à de vieilles légendes mythologiques, Hercule, Castor et Pollux, Persée et Andromède et bien d'autres avaient mérité par leurs exploits d'être ainsi métamorphosés. Aussi ne paraissait-il pas téméraire d'assigner aux hommes éminents du présent le même destin qu'aux héros du passé. Si une forme fréquente d'immortalité était, croyait-on, l'assimilation à une divinité¹, personne ne trouvait choquante la supposition que des esprits supérieurs accrussent le nombre des « dieux visibles »². C'était en particulier un sort digne des princes qui avaient mérité l'apothéose. A la mort de Jules César apparut une comète que l'on crut être l'âme du dictateur reçue parmi les Immortels³; et Ovide n'hésite pas à nous montrer Vénus descendant invisible dans le Sénat, arrachant cette âme du corps inanimé et l'emportant au ciel, où elle la sent s'embraser et la voit s'échappant de son sein pour voler par delà la lune et devenir un astre chevelu⁴. Hadrien, dans l'affliction que lui causa la mort d'Antinoüs, se laissa de même persuader qu'un astre venait d'apparaître, qui était l'âme déifiée de son favori⁵. Mais comme en Grèce l'héroïsation finit par être décernée par la simple volonté des familles en deuil aux parents dont elles pleuraient la perte, de même le catastérisme se vulgarisa au point d'être accordé à des défunts d'un très modeste mérite. Le ciel presque entier, observe à ce propos Cicéron, s'est recruté dans le genre humain⁶. Dans une inscription d'Amorgos⁷, un jeune homme, enlevé par les Moires à l'âge de vingt ans, s'adresse ainsi à sa mère : « Ne pleure pas, à quoi bon ? Vénère-moi plutôt, car je suis maintenant un astre divin qui se

1. Cf. *Symbol.*, index, s. v. « Héroïsation ».

2. Pour Chrysippe et ses successeurs, les âmes qui quittent le corps deviennent sphériques parce que c'est la plus parfaite des formes (*Symbol.*, p. 122, n. 4); cf. *supra*, p. 177.

3. Pline, *H. N.*, II, 25, 93; Suétone, *Caes.*, 88; Servius, *Ecl.*, IX, 47 et *En.*, VIII, 681. Auguste régna est déjà un astre qui illumine la terre avant de briller dans le ciel : Manilius, I, 385; cf. Kaibel, *Epigr.*, 978.

4. Ovide, *Metam.*, XV, 843-851; cf. R. E., Gundel, s. v. « Kometen », p. 1153.

5. Dion Cass., LXIX, II, 4; *Hist. Aug.*, *Had.*, 14. Cf. Claudien, *In Ruf.*, II, 3 :

« Auctior adiecto fulgebat sidere mundus ».

6. Cic., *Tusc.*, I, 12, 28 : « Totum prope caelum nonne humano genere completum est ? »

7. Haussoullier, *R. Ph.*, 1909, XXXIII, p. 6 = I. G., XII, 7, n. 123. Cf. *infra*, ch. VII.

montre au crépuscule ». De même une stèle de marbre trouvée à Albano en 1935 nous montre un bébé de deux ans emporté vers le ciel, où il siègera, dit l'építaphe, avec l'étoile du matin et du soir ; et il exhorte son père à ne plus verser de larmes, mais à lui sacrifier¹. Et à Milet² un enfant de huit ans, qu'Hermès a conduit dans l'Olympe, contemple l'éther et brille au milieu des astérismes « se levant chaque soir près de la Corne de la Chèvre ». Par la faveur des dieux il protège les jeunes garçons ses compagnons de jeux dans les rudes palestres.

Les inscriptions funéraires qui s'expriment avec cette précision sont exceptionnelles. Nombreux au contraire sont les textes épigraphiques et littéraires qui affirment que l'âme du défunt est montée vers les astres pour y vivre avec les Immortels, mais en laissant indécise la position qu'elle y occupe. On dira qu'elle s'est envolée vers le vaste ciel ou vers l'Olympe³, que l'éther l'a reçue, qu'elle est au sommet du monde et suit les évolutions des armées célestes⁴, mais le lieu où se réunissent ainsi les Bienheureux restera vague ; on ne précisera pas dans laquelle des sphères supérieures ou des constellations ils seront accueillis. On savait que leur demeure se trouvait quelque part, très haut au-dessus de nous, mais on ne se hasardait pas à fixer leur séjour exact.

Cependant, de très bonne heure, les théologiens voulurent mettre de l'ordre et de la précision dans cette eschatologie astrale. Comme ils avaient combiné les doctrines de l'immortalité lunaire et solaire, ils tentèrent de les concilier toutes deux avec l'immortalité stellaire. Nous avons noté au début de ce chapitre que c'était une idée très répandue en Orient, et admise notamment dans le mazdéisme et le manichéisme, que l'âme monte vers la lumière éternelle par trois degrés. Le verset où saint Paul révèle aux Corinthiens qu'il

1. Galieti, *Röm. Mitteil.*, 1943, LVII, p. 70 ss. Cf. *infra*, ch. VI, planche II. Comparer les vers attribués à Platon (Apulée, *Apol.*, 10 = Diog. Laërce, III, 23) : Ἀστὴρ πρὶν μὲν ἑλμπεὶς ἐνὶ ζωοῖσιν ἔως, / νῦν δὲ θανὼν λάμπει· Ἑσπερος ἐν φθιμένοις. Vénus séjour des âmes bienheureuses : cf. *Symbol.*, p. 84, n. 8 ; p. 248.

2. Haussoullier, *Ibid.*, p. 8. Dans une curieuse építaphe récemment découverte à Mactar en Tunisie, une morte dit qu'elle habite les Champs Élysées, mais elle place ceux-ci au-dessus du Soleil et des étoiles ; cf. G. Picard, *C. R. Ac. Inscr.*, 20 sept. 1946.

3. P. ex. Virgile, *Georg.*, IV, 226 « Nec morti esse locum sed viva volare / sideris in numerum et alto succedere caelo ». Cf. les textes recueillis par Friedländer, *Sitten-gesch.*, III, p. 308 ; Rohde, *Psyche*, II⁴, p. 384 = tr. fr., p. 579, n. 1. Cf. Lattimore, p. 34 ss., p. 312 ss.

4. Maxime de Tyr XVI (X), 9 : θεοὶς καὶ θεῶν παῖσι συγγιγνομένη, ὑπὲρ ἄκραν τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ αὐτῶν συμπεριπολοῦσα καὶ συντεταγμένη στρατῶ θεῶν ; Kaibel, 650 [cf. *infra*] : ἤς στρατὸς εἰς εἰμὶ. Cf. Philon, *infra*, p. 187, 2.

a été ravi jusqu'au troisième ciel¹, indique combien cette conception surannée était restée vivante. Lorsque Lucien, au début de son *Icaroménippe*, nous montre son héros franchissant trois mille stades de la terre à la lune, où il fait une première halte, de là parcourant cinq cents parasanges jusqu'au soleil et s'élevant ensuite du soleil jusqu'au ciel, citadelle de Zeus, distance que parcourt en une bonne journée un aigle au vol rapide, ce voyage burlesque par dessus les nuages est une parodie de celui que certains croyants faisaient accomplir aux âmes². Les Néoplatoniciens adoptèrent parfois la même division ternaire et la combinèrent avec des idées psychologiques qui sont un développement de celles que nous avons rappelées à propos de l'immortalité solaire (p. 181). Lorsque l'âme descend sur la terre, elle reçoit d'abord un corps éthéré d'une pureté presque immatérielle, puis la raison s'ajoute à l'imagination, lorsqu'un corps solaire l'enveloppe, ensuite un tégument lunaire la rend sujette aux passions, enfin le contact avec un corps charnel devient une cause d'ignorance des vérités divines et la source d'un aveuglement insensé. L'âme délivrée de cette gangue matérielle, perd successivement ces penchants et ces facultés, lorsqu'après la mort elle regagne son lieu d'origine³.

La doctrine de la triple ascension des âmes reposait sur une astronomie rudimentaire, puisqu'elle confondait les cinq planètes mineures avec les étoiles fixes, et ne distinguait de celles-ci que les deux grands luminaires du jour et de la nuit (p. 143). Depuis longtemps s'était imposé non seulement aux hommes de science, mais aux auteurs d'apocalyses⁴ le système qui partageait les cieux en sept sphères planétaires, qu'enveloppait une huitième, celle des fixes, limite de l'univers. Le dogme eschatologique qui prédomina à la fin du paganisme s'accordait avec cette théorie généralement admise par l'astronomie de cette époque. Cette doctrine était sans doute déjà celle des Mages d'Asie Mineure, qui combinèrent les croyances mazdéennes avec l'astrolâtrie chaldéenne (p. 144). A partir du 1^{er} siècle de notre ère, les mystères de Mithra la firent pénétrer dans la religion de l'Occident⁵, et au II^e le Pythagoricien

1. II Cor., 12, 2 : Ἀρπαγέντα ἕως τρίτου οὐρανοῦ. Sur les trois cieux, et les sept cieux qui leur succèdent, cf. Bousset, *Himmelsreise der Seele* (A. Religw., 1901, IV, p. 234 ss.) ; *Mages hellén.*, p. 230, et *supra*, p. 144.

2. Lucien, *Icaroménippe*.

3. Porphyre, *Sent. ad intell.*, 292 (p. 14, 11), avec les notes de Mommert, p. 13, 71, qui cite notamment le Πρὸς Γαῖον, XI, 3 ; Proclus, *In Remp.*, I, p. 152, 17 (Kroll) ; *In Cimaemum*, 111 (p. 234, 25 Diehl) citant les *Orac. Chaldaïca*, fr. 47. Cf. *infra*, ch. VIII.

4. Charles, *Book of the Secrets of Enoch*, 1896, p. xxxi.

5. Cf. *infra*, ch. V, p. 260 ; et *M. M. M.*, I, p. 309 ss.

Numénius l'introduisit dans la littérature philosophique¹, tandis que le syncrétisme hermétique l'accueillait dans son pot pourri d'idées disparates².

Notre âme descend du haut du ciel vers ce monde sublunaire, en passant à travers les sphères des planètes et ainsi, avant sa naissance ici-bas, elle acquiert les dispositions et les qualités propres à chacun de ces astres. Après la mort elle remonte vers sa patrie céleste par le même chemin. Alors, en traversant les zones étagées des cieux, elle se dépouille, comme de vêtements³, des passions et des facultés qu'elle avait acquises en s'abaissant vers la terre. Elle abandonne à la lune son énergie vitale et nourricière, à Mercure sa cupidité avide, à Vénus ses penchants amoureux, au Soleil ses capacités intellectuelles, à Mars son ardeur combative, à Jupiter ses aspirations ambitieuses, à Saturne sa paresse nonchalante. Elle est nue, dépourvue de toute affection des sens, quand elle atteint le huitième ciel pour y jouir, essence sublime, dans l'éternelle lumière où vivent les dieux sidéraux, d'une béatitude sans fin.

Dans les mystères de Mithra une échelle composée de sept portes formées de métaux différents et surmontées d'une huitième servait de symbole à ce passage des âmes à travers les sphères jusqu'à celle des fixes, chacune des planètes étant mise par l'astrologie en rapport avec un de ces métaux, l'or avec le Soleil, l'argent avec la Lune, le plomb avec Saturne et ainsi de suite⁴.

Mais opposés au panthéisme qui, identifiant la divinité avec l'univers, plaçait le foyer principal de son énergie dans les sphères célestes et en particulier dans la plus élevée⁵, les sectateurs de Platon transportaient Dieu hors des limites du monde et en faisaient un Être, non plus immanent, mais transcendant, distinct de toute matière⁶. Cette conception prédomina de plus

1. Cf. *infra*, ch. VIII, p. 344.

2. Sur l'ascension à travers les sphères planétaires jusqu'à l'ogdoade, cf. *Poimandrès*, I, 25 (t. I, p. 15 et p. 25, notes 62 ss.); XII, 15 (p. 206 et 215, n. 65 Nock-Festugière). Cf. Bousset, *op. cit.*, [p. 185, n. 1], p. 160 ss., et *Relig. Orient.*, p. 265, n. 91; p. 302, n. 28. Suivant Timée de Locres les âmes (*ψυχαι*) seraient empruntées aux planètes, qui se meuvent dans la région du *divers*, et le *νοῦς* à l'essence du *même*, c'est-à-dire aux fixes.

3. *Relig. or.*, p. 282, n. 69; Cf. Plotin, I, 6-7 (p. 103 Bréhier).

4. Origène, *Contra Celsum*, VI, 22 (p. 92 Koetschau). Cf. R.H.Rel., 1931, CIII, p. 46 ss. Dans un mithréum d'Ostie une mosaïque figure ces sept portes, celle du milieu, qui appartient au soleil, étant plus grande que les autres, cf. *C. R. Ac. Inscr.*, 1945, p. 415. Sur l'échelle, cf. *infra*, ch. VI, p. 282.

5. Macrobe, *Comm. Somn. Scip.*, I, 9, 10 : « Hae autem animae in ultimam sphaeram recipi creduntur, quae ἀπλανής vocatur. » Cf. I, 11, 8.

6. *Théol. sol.* 21 [467]. Déjà les Pythagoriciens avaient été divisés sur ce point; cf. A. Schmekel, *Philosophie der Mittleren Stoa*, 1942, p. 429 ss.

en plus dans la théologie païenne à mesure que le stoïcisme perdit de son influence au profit du néoplatonisme. Ce Dieu « ultramondain et incorporel, père et architecte de la création », siégeait, croyait-on, dans la lumière infinie de l'Empyrée¹ qui s'étend au-delà des sphères étoilées². La religion le nomme tantôt le Très Haut (Υψίστος), tantôt en latin Jupiter, mais en lui accolant les épithètes de *Summus Exsuperantissimus*³. C'est ce Père céleste que les âmes d'élite aspirent à retrouver ; mais seules celles qui ont atteint la perfection y parviennent. Les autres, suivant leur degré de pureté, s'arrêtent à un étage inférieur des zones successives formées par l'atmosphère, domaine des démons, par les cercles planétaires et le ciel des étoiles fixes, qui sont des dieux visibles⁴.

Ce fut la dernière conception du paganisme, et elle devait s'imposer à l'esprit humain durant de longs siècles⁵. Déjà le judaïsme avait fait des concessions aux théories astronomiques des « Chaldéens » et il leur avait emprunté l'idée de sept cieux superposés, que nous trouvons développée en particulier dans le livre d'Hénoch⁶. Elle appartint aussi au christianisme presque dès son origine, et les gnostiques lui firent une large place dans leurs spéculations⁷. Mais Origène, qui l'adopta par un emprunt direct aux philosophes grecs, prêta l'autorité de sa grande érudition aux doctrines du paganisme à peine modifiées⁸. Selon lui, les âmes, après avoir séjourné dans le Paradis, qu'il localise dans un endroit écarté, où elles s'instruisent des réalités de notre terre, s'élèvent dans la zone de l'air et elles comprennent alors le caractère des êtres qui peuplent cet élément. Mais si elles se sont dégagées de toute pesanteur matérielle, elles traversent rapidement l'atmosphère, et elles parviennent aux

1. Sur l'Empyrée, cf. N. C. IX.

2. Apulée, *De dogm. Plat.*, I, 11 ; cf. Philon, *De opif.*, 23, § 71 : le νοῦς après avoir évolué avec le chœur des astres, s'élève πρὸς τὴν ἄκραν ἀψίδα τῶν νοητῶν [Cf. p. 184, n. 4] et veut voir le Grand Roi.

3. *A. Religw.*, 1906, IX, p. 323 ss. Cf. Hermès Trism., II, p. 383, n. 228, éd. Nock-Festugièr.

4. Plotin, III, 4, 6 et *infra*, ch. VIII ; Porphyre, *De regr. animae*, 2, 3, Bidez (*infra*, ch. VIII, p. 368) ; Augustin, *Sermo*, CCXL (PL. XXXVIII), p. 1132, 38.

5. Selon Eusèbe, *Vit. Const.*, IV, 69, l'empereur a été représenté siégeant ὑπὲρ οὐρανίων ἀψίδων ἐν αἰθέριῳ διατρίβῃ διαναπαύομενον Cf. L'Orange, *Domus Aurea* (dans *Serta Eitremiana*), 1942, p. 81.

6. Doctrine des sept cieux dans le judaïsme et le christianisme : Charles, *op. cit.*, p. xxx ss. [p. 185, n. 4], Bousset, *op. cit.*, [*supra*, p. 185, n. 1].

7. Cf. *infra*, ch. V, p. 258.

8. Cf. Denis, *Origène*, p. 363 ; Charles, *op. cit.*, p. XLIII ; de Faye, *Origène* (Bibl. éc. hautes Et. 1923-1928).

« demeures des cieux », qui sont les sphères étoilées, et elles saisissent la nature des astres et les causes de leurs mouvements ; enfin lorsqu'elles auront fait de tels progrès qu'elles seront devenues de pures intelligences, elles seront admises à contempler face à face les essences rationnelles et verront les choses invisibles, jouissant infiniment de leur perfection. Bien qu'Origène ait été condamné par l'Eglise, ses idées ne devaient point être abolies. La conception d'une lumière infinie, située au-delà des orbes du monde, où les âmes trouvent le repos dans la lumière éternelle et obtiennent la contemplation de Dieu, était à la fin de l'antiquité, commune aux philosophes et aux docteurs de l'Eglise¹. Du moment que la science chrétienne adoptait la conception antique de l'univers telle que l'avait formulée Ptolémée, elle devait naturellement admettre que les âmes, si elles montaient vers le ciel, traversaient les sphères planétaires pour parvenir à cette lumière supra-mondaine², où elles trouvaient la béatitude parfaite. Le Paradis de Dante avec ses chœurs d'anges et ses classes de bienheureux répartis entre les cercles successifs des cieux, fournit un témoignage éclatant de la force de la tradition que l'antiquité légua au moyen âge. Il fallut pour la détruire que Copernic et Galilée eussent ruiné le système de Ptolémée et que l'astronomie stellaire eût ouvert à l'imagination les espaces infinis d'un univers sans limites.

1. *Symbol.*, p. 385 ss.

2. Basile, *Hexaem.*, II, 5 (PG. XXIX, 41) : 'Εν τῷ ὑπερκosμῳ φωτί.