Notes du mont Royal

www.notesdumontroyal.com

Cette œuvre est hébergée sur « *Notes du mont Royal* » dans le cadre d'un exposé gratuit sur la littérature.

SOURCE DES IMAGES

Google Livres

ŒUVRES

DE

MACROBE.

IMPRIMERIE DE FIRMIN DIDOT,
RUE JACOB, N° 24.

ŒUVRES

DE

MACROBE,

TRADUITES

PAR CH. DE ROSOY,

ANCIEN CENSEUR-ADJOINT AU PRYTANÉE DE SAINT-CYR.

TOME PREMIER.

A PARIS,

CHEZ FIRMIN DIDOT, LIBRAIRE,

RUE JACOB, N° 24.

MDCCCXXVII.

1827

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
240201
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.
1901

PRÉFACE.

Nous offrons au public instruit la première traduction d'un auteur assez généralement regardé comme intraduisible; puisse-t-elle réconcilier avec Macrobe beaucoup d'amateurs de la littérature, qui, trop facilement rebutés par son style, se sont privés du plaisir de fouiller une mine féconde en débris de l'antiquité! C'est un tort que n'ont pas eu les savants qui se sont empressés d'exploiter les riches et nombreux fragments qu'il nous a conservés. Aussi, dans leur reconnaissance, l'ont-ils proclamé le plus docte écrivain des derniers temps de Rome.

Mais si les savants de choses ont rendu justice à Macrobe, il n'en a pas été de même des savants

de mots; plusieurs commentateurs du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, classe d'hommes fort utile aux lettres, mais dont le zèle est quelquefois brutal et le goût peu sûr, l'ont cité à leur tribunal pédantesque, comme coupable de trois graves délits: ils l'ont accusé de mal parler latin, d'être plagiaire, et de chercher à atténuer la gloire de Virgile.

Pour faire sentir le ridicule du premier chef d'accusation, il suffit de mettre sous les yeux du lecteur la réclamation fondée de l'accusé: *Je suis né*, dit-il, *sous un autre ciel; s'il arrive donc que quelqu'un ait le loisir et la volonté de parcourir cet ouvrage, je réclame son indulgence dans le cas où mon style n'aurait pas cette élégance à laquelle on reconnaît l'écrivain né Romain.* (Introduction aux Saturnales.)

Et si l'on se dit qu'une demande aussi juste est celle d'un père qui, voulant offrir à son fils des moyens de comparaison entre Homère et Platon d'une part, et Cicéron et Virgile de l'autre, fait à son amour-propre le sacrifice d'écrire dans une

langue étrangère, et qui, de plus, était déja fort altérée de son temps, on appréciera mieux encore la valeur des reproches, et la délicatesse des critiques, qui ne montrent, relativement au second grief, celui de plagiat, ni plus de bonne foi, ni plus de jugement.

En effet, si Érasme, Vossius, Muret et quelques autres accusent Macrobe de piller les écrits des grands écrivains, et le comparent au geai de la fable, c'est qu'ils n'ont pas vu, ou n'ont pas voulu voir la différence qu'il y a entre l'écrivain méprisable qui reproduit impudemment comme siennes les pensées des autres, et le littérateur estimable qui, formant avec goût une collection de ce que lui ont offert de plus intéressant des auteurs accrédités, la donne pour ce qu'elle est en effet. Ce dernier cas est bien celui de l'illustre philosophe platonicien que nous allons laisser parler un instant : *J'ai formé pour vous*, écrit-il à son fils, *un répertoire, une sorte de dépôt littéraire, dans lequel il vous sera facile de trouver au besoin, soit des morceaux historiques exhumés de*

livres ignorés du vulgaire, soit des dits et faits mémorables. J'espère que vous ne me blâmerez point d'avoir souvent conservé, dans mes divers emprunts, les expressions même des auteurs qui me les ont fournis; car mon but ici n'est pas de faire preuve d'éloquence, mais de vous offrir un recueil de choses dignes d'être connues. (Introduction aux Saturnales.)

Cette franche déclaration répond victorieusement, nous le croyons du moins, à l'inculpation de plagiat; et si Macrobe a beaucoup pris à Sénèque, à Valère-Maxime, à Aulu-Gelle, à Plutarque et à d'autres sans les nommer, c'est probablement parce qu'il pensait comme Montaigne. *Je veux*, dit l'ami de la Boëtie, *musser ma faiblesse sous ces grands crédits, et j'aimerai quelqu'un qui me saura déplumer.*

Une partie de l'ouvrage que nous avons traduit est donc une compilation; mais quels remercîments ne devons-nous pas au savant compilateur qui nous a conservé le Songe de Scipion, qui nous offre les moyens de suivre les Romains au

forum, à table, au théâtre, qui nous donne des renseignements précieux sur les doctrines secrètes de l'antiquité, et dans lequel on trouve des sénatus-consultes, des citations de lois et de coutumes anciennes, ainsi qu'une foule de pièces historiques et de fragments d'auteurs qui, sans lui, nous seraient inconnus?

Le premier livre des Saturnales nous montre Rome préludant, sous ses rois, à sa grandeur future, au moyen de ses institutions civiles, politiques et religieuses; et les derniers chapitres de ce même livre sont, non pas une compilation, mais une dissertation à l'appui du système qui rapportait tous les dieux au soleil. Ce traité succinct, dans lequel Macrobe déploie une immense érudition, nous fait conjecturer que, parmi les païens, la classe instruite se divisait en spiritualistes qui voyaient dans l'astre du jour l'emblème de la Divinité, et en matérialistes qui le regardaient comme la Divinité même.

Le second livre est un choix d'anecdotes et de bons mots, dont la plupart seront nouveaux pour

ceux à qui notre auteur est inconnu. Il est terminé par des détails curieux sur les mœurs domestiques des Romains, sur leur cuisine, ainsi que sur les mets qui couvraient leur table.

Les quatre livres qui suivent ont le mérite de présenter l'explication d'un grand nombre de passages des auteurs classiques. Ce n'est qu'après les avoir lus qu'on peut se flatter de bien connaître Virgile qui, dans le cinquième, est mis en parallèle avec Homère.

Le septième et dernier livre est une discussion sur plusieurs questions de physique, de littérature et de physiologie.

Le Commentaire du Songe de Scipion, qui précède les Saturnales, et qui appartient tout entier à Macrobe, est l'ouvrage d'un élève de beaucoup de mérite qui travaille d'après les esquisses d'un grand maître. Ce songe n'est, en effet, qu'une pensée de Cicéron relative aux sentiments des anciens sur le système du monde, sur la célèbre trinité de Platon, et sur l'indestructibilité de la matière. Le commentateur développe cette pensée

avec beaucoup de sagacité, et fait preuve de profondes connaissances astronomiques.

Ces deux ouvrages sont suivis d'un petit Traité sur la concordance et sur la différence des verbes grecs et latins.

Ce précis rapide des ouvrages de Macrobe ne nous a pas fait oublier qu'il a encore à se purger du crime d'avoir attenté à la gloire du prince des poètes latins. Pour savoir s'il a réellement encouru le reproche amer que lui a fait à ce sujet le fougueux Scaliger (Jul. Cés.), et qu'a renouvelé de nos jours un académicien très-distingué, qui honore l'humanité comme homme, et la littérature comme écrivain, nous allons le faire comparaître devant son dernier accusateur. « J'aime à penser, lui dirait probablement Macrobe, que lorsque vous m'aurez entendu, vous reviendrez de l'opinion un peu précipitée que vous avez émise de moi dans vos remarques sur un poète qui nous est bien cher à tous deux. Je ne vous citerai pas une foule de passages, soit dans mon Songe de Scipion, soit dans mes Saturnales, qui prouvent mon admira-

tion passionnée pour le cygne de Mantoue; je me contenterai de vous rappeler ce que je fais dire à Symmaque, l'un des interlocuteurs de mon banquet : *Telle est la gloire de Virgile qu'aucune louange ne peut l'accroître, ni aucune critique l'affaiblir.* Voyez, je vous prie, mon XI^e^ et XII^e^ chapitre du V^e^ livre de ce même banquet; j'y prouve que le chantre d'Énée a quelquefois surpassé et souvent égalé le chantre d'Achille (*par utriusque splendor*) : ce n'est pas ainsi qu'aurait parlé Zoïle. J'ai dit, il est vrai, dans d'autres endroits, qu'il est parfois au-dessous de son modèle, et dans d'autres encore j'ai rassemblé les emprunts tacites ou avoués qu'il a faits chez plusieurs poètes, ses prédécesseurs, et j'ai montré le parti qu'il en a su tirer. Suis-je donc, à cet égard, plus coupable que les critiques éclairés et enthousiastes de votre Boileau, de votre Racine, de votre La Fontaine, de votre Molière, etc.? Et devais-je faire de mon fils, pour qui j'écrivais, un zélateur fanatique du plus beau génie de Rome, au lieu de le lui faire aimer en connaissance

de cause? *Amicus Virgilius, sed magis amicus filius.* »

Ce petit plaidoyer terminé, que ferait le juge intègre dont il est question? Nous ne doutons pas qu'après avoir franchement avoué que sa tendre vénération pour Virgile lui avait suggéré des préventions dont il est entièrement revenu, M. Michaud embrasserait cordialement Macrobe, annullerait son premier jugement, et que tous deux se quitteraient pénétrés d'estime l'un pour l'autre.

Aux notions que nous venons de donner sur les écrits de notre auteur, nous ajouterions quelques lignes sur son pays et sa religion, si l'un et l'autre nous étaient parfaitement connus; mais, comme nous ne pourrions offrir à ce sujet que des conjectures fort hasardées, nous nous en tiendrons à dire qu'on présume qu'il occupait, à la cour d'Honorius ou à celle de Théodose le Jeune, une charge qui répond à celle de grand-chambellan dans les cours de l'Europe moderne.

Qu'il nous soit permis maintenant d'ajouter

quelques mots purement relatifs à notre traduction. M. Mottet, jeune homme plein d'instruction, nous ayant offert une version du petit traité mentionné ci-dessus de la concordance et de la différence des verbes grecs et latins, nous l'avons acceptée avec une reconnaissance d'autant plus vive que nous n'aurions pu mieux faire.

Dociles aux conseils de plusieurs habiles littérateurs qui ont bien voulu entendre la lecture d'une grande partie de notre traduction, c'est à eux, et particulièrement à MM. Villemain et Victor Le Clerc que nous devons d'avoir terminé une entreprise dans laquelle ont échoué quelques écrivains, hommes de mérite.

Nous demandons grace pour beaucoup de vers prosaïques que le lecteur ne manquera pas de remarquer dans le III^{e}, dans le IV^{e} et dans le VI^{e} livre des Saturnales. Malgré le désir que nous avions de profiter des secours que nous offraient MM. Delille et Gaston, il ne nous a pas toujours été possible de le faire, par la raison que Macrobe

a quelquefois été d'un avis contraire au leur sur la valeur des expressions employées par Virgile dans les rites sacrés et les cérémonies religieuses.

COMMENTAIRE

DU

SONGE DE SCIPION.

dit-il, roi des astres, et vous tous, esprits célestes, graces vous soient rendues de ce que, avant de sortir de la vie, je vois dans mon royaume, et sous le toit de mes aïeux, Publius Cornélius Scipion, dont le nom seul ranime mes esprits : tel est l'effet du souvenir ineffaçable que m'a laissé de lui votre vertueux et invincible aïeul. Je le questionnai ensuite sur ses états, lui me parla de notre république, et la longueur de ces confidences mutuelles remplit le reste du jour.

III. Après un repas digne du roi qui le donnait, notre entretien continua fort avant dans la nuit; le vieillard ne parlait que de Scipion l'Africain, et avait présentes à la mémoire toutes ses actions et même toutes ses paroles. Lorsque nous allâmes enfin nous reposer, la fatigue du voyage et d'une si longue veille me plongea dans un sommeil plus profond qu'à l'ordinaire. Alors le sujet de notre conversation me revint à l'esprit; car je pense que les idées et les discours de la journée agissent sur le sommeil, et que si Ennius vit Homère en songe, comme il le dit, c'est que ce grand poète était, à n'en pas douter, l'objet habituel de ses pensées et de ses discours pendant le jour. Moi, je crus voir Scipion l'Africain qui m'apparut sous des traits qui m'étaient familiers, moins pour l'avoir vu lui-même, que pour avoir contemplé ses images. A peine l'eus-je reconnu, que je frissonnai. « Rassurez-vous, Émilien, me dit-il; bannissez la crainte, et gravez mes paroles dans votre souvenir.

IV. « Voyez-vous cette ville que j'ai forcée à recon-

LE SONGE

DE SCIPION,

FRAGMENT DE LA RÉPUBLIQUE DE CICÉRON QUE NOUS A CONSERVÉ MACROBE.

I. Quoique le sage trouve dans le sentiment de ses nobles actions le plus haut prix de sa vertu, cependant cette vertu qu'il tient des dieux n'en aspire pas moins à des récompenses d'un genre plus relevé et plus durable que celui d'une statue qu'un plomb vil retient sur sa base, ou d'un triomphe dont les lauriers se flétrissent. Quelles sont donc ces récompenses? lui dit Lélius. Permettez, reprit Scipion, puisque nous sommes libres encore pendant ce troisième jour de fête, que je continue ma narration.

II. Dès que je fus arrivé en Afrique, où j'étais, comme vous le savez, tribun dans la quatrième légion, sous le consul M'. Manilius, je m'empressai d'aller saluer le roi Masinissa, que la plus juste et la plus étroite amitié liait à notre famille. Aussitôt que je l'eus abordé, ce vieillard m'embrassa, versa des larmes; puis, levant les yeux au ciel: O soleil,

dit-il, roi des astres, et vous tous, esprits célestes, graces vous soient rendues de ce que, avant de sortir de la vie, je vois dans mon royaume, et sous le toit de mes aïeux, Publius Cornélius Scipion, dont le nom seul ranime mes esprits : tel est l'effet du souvenir ineffaçable que m'a laissé de lui votre vertueux et invincible aïeul. Je le questionnai ensuite sur ses états, lui me parla de notre république, et la longueur de ces confidences mutuelles remplit le reste du jour.

III. Après un repas digne du roi qui le donnait, notre entretien continua fort avant dans la nuit; le vieillard ne parlait que de Scipion l'Africain, et avait présentes à la mémoire toutes ses actions et même toutes ses paroles. Lorsque nous allâmes enfin nous reposer, la fatigue du voyage et d'une si longue veille me plongea dans un sommeil plus profond qu'à l'ordinaire. Alors le sujet de notre conversation me revint à l'esprit; car je pense que les idées et les discours de la journée agissent sur le sommeil, et que si Ennius vit Homère en songe, comme il le dit, c'est que ce grand poète était, à n'en pas douter, l'objet habituel de ses pensées et de ses discours pendant le jour. Moi, je crus voir Scipion l'Africain qui m'apparut sous des traits qui m'étaient familiers, moins pour l'avoir vu lui-même, que pour avoir contemplé ses images. A peine l'eus-je reconnu, que je frissonnai. « Rassurez-vous, Émilien, me dit-il; bannissez la crainte, et gravez mes paroles dans votre souvenir.

IV. « Voyez-vous cette ville que j'ai forcée à recon-

naître pour maître le peuple romain? la voilà cherchant à renouveler d'anciennes guerres, et ne pouvant rester en repos; (d'un lieu élevé, parsemé d'étoiles et tout resplendissant de lumière, il me montrait Carthage.) Vous venez aujourd'hui l'assiéger, revêtu d'un grade inférieur; dans deux ans vous serez consul, vous la renverserez, et vous aurez conquis par vous-même ce surnom que maintenant vous tenez de moi par héritage. Successivement destructeur de Carthage, triomphateur, censeur et député de Rome pour visiter l'Égypte, la Syrie, l'Asie et la Grèce, vous serez une seconde fois élu consul, quoique absent, et vous terminerez une guerre opiniâtre par la ruine de Numance. Mais, de retour au Capitole sur votre char de victoire, vous trouverez la république en proie aux divisions excitées par les projets de mon petit-fils. C'est alors que vous devrez déployer, pour le service de la patrie, la vigueur éclairée de votre âme, et votre génie et votre prudence. Mais ici je n'aperçois plus aussi facilement la route que suivront vos destinées; car, lorsque votre vie mortelle aura parcouru un cercle composé de sept fois huit révolutions du soleil, et que du concours de ces nombres, tous deux réputés parfaits, mais par des causes différentes, la nature aura formé le nombre fatal qui vous est assigné, tous les yeux se tourneront vers vous, votre nom sera dans toutes les bouches; le sénat, les bons citoyens, les alliés, mettront en vous leurs espérances, et vous regarderont comme l'unique appui de l'état; en un mot, vous serez nommé

dictateur, et chargé de réorganiser la république, si toutefois vous échappez aux mains parricides de vos proches. »

Au cri d'effroi que jeta alors Lélius, au soudain gémissement de tous les autres, Scipion, souriant doucement à ses amis : « Ne me réveillez pas, je vous prie, leur dit-il; calmez-vous, écoutez le reste.

V. « Mais afin de vous inspirer plus d'ardeur à défendre l'état, sachez, continua mon aïeul, qu'il est dans le ciel une place assurée et fixée d'avance pour ceux qui ont sauvé, défendu, agrandi leur patrie, et qu'ils doivent y jouir d'une éternité de bonheur; car, de tout ce qui se fait sur la terre, rien n'est plus agréable aux regards de ce Dieu suprême qui régit l'univers, que ces réunions, ces sociétés d'hommes formées sous l'empire des lois, et que l'on nomme cités. Ceux qui les gouvernent, ceux qui les conservent, sont partis de ce lieu; c'est dans ce lieu qu'ils reviennent. »

A ce discours, moins troublé par la crainte de la mort, que par l'idée de la trahison des miens, je lui demandai si lui-même, si mon père Paulus vivait encore, et tant d'autres qui, à nos yeux, ne sont plus. « Dites plutôt, me répondit-il, que ceux-là vivent qui se sont échappés des liens du corps comme d'une prison. Et en effet, ce que vous appelez la vie est réellement la mort : regardez, voici Paulus votre père qui vient à vous. » Quand je l'aperçus, je versai un torrent de larmes; mais lui me serra entre ses bras, m'embrassa tendrement, et me défendit de pleurer.

VI. Dès que je pus retenir mes sanglots, je lui dis : O le plus révéré et le meilleur des pères ! puisque c'est ici seulement que l'on existe, comme je l'apprends de mon aïeul, que fais-je donc plus longtemps sur la terre ? pourquoi ne me hâterais-je pas de vous rejoindre ? « Gardez-vous-en, me répondit-il ; l'entrée de ces lieux ne vous sera permise que lorsque le Dieu dont tout ce que vous apercevez est le temple aura fait tomber les chaînes qui vous garrottent ; car les hommes sont nés sous la condition d'être les fidèles gardiens du globe que vous voyez au milieu de ce même temple, et qu'on appelle la terre. Leur âme est une émanation de ces feux éternels que vous nommez constellations, étoiles, et qui, corps sphériques et arrondis, animés par des esprits divins, font leurs révolutions et parcourent leurs orbites avec une incroyable célérité. Ainsi, Publius, vous et tous les hommes religieux, devez laisser à cette âme son enveloppe terrestre, et ne pas sortir de la vie sans l'ordre de celui qui vous l'a donnée ; car ce serait vous soustraire à la tâche que vous imposa Dieu lui-même. Pour bien la remplir, mon fils, imitez votre aïeul, imitez votre père ; comme eux, cultivez la justice et la piété, cette piété, obligation sacrée envers nos parents et nos proches, et le plus saint des devoirs envers la patrie. Telle est la route qui doit vous conduire au ciel, et vous donner place parmi ceux qui ont déja vécu, et qui, délivrés du corps, habitent le lieu que vous voyez. »

VII. C'était ce cercle dont la blanche lumière se

distingue entre les feux célestes, et que, d'après les Grecs, vous nommez voie lactée. De là, étendant mes regards sur l'univers, j'étais émerveillé de la majesté des objets. J'admirais des étoiles que, de la terre où nous sommes, nos yeux n'aperçurent jamais : c'était partout des distances ou des grandeurs dont nous n'avons jamais pu nous douter.

La plus petite de ces étoiles était celle qui, située au point le plus extrême des cieux et le plus rabaissé vers la terre, brillait d'une lumière empruntée : quant aux globes étoilés, ils surpassaient de beaucoup la grandeur du nôtre ; et celui-ci me sembla si petit, que notre empire, qui ne couvre qu'un point de sa surface, me fit pitié.

VIII. Comme je continuais à le regarder : « Jusques à quand, me dit l'Africain, votre âme restera-t-elle attachée à la terre ? Ne voyez-vous pas au milieu de quels temples vous êtes parvenu ? Devant vous neuf cercles, ou plutôt neuf globes enlacés composent la chaîne universelle : le plus élevé, le plus lointain, celui qui enveloppe tous le reste, est le souverain Dieu lui-même qui dirige et qui contient tous les autres. A ce ciel sont attachées les étoiles fixes, qu'il entraîne avec lui dans son éternelle révolution ; plus bas, roulent sept astres, dont le mouvement rétrograde est contraire à celui de l'orbe céleste. Le premier de ces astres est appelé Saturne par les mortels ; vient ensuite la lumière propice et bienfaisante de Jupiter ; puis le terrible et sanglant météore de Mars ; ensuite, presqu'au centre de cette région,

domine le soleil, chef, roi, modérateur des autres flambeaux célestes, intelligence et principe régulateur du monde, qui, par son immensité, éclaire et remplit tout de sa lumière. Après lui, et comme à sa suite, se présentent Vénus et Mercure; le dernier cercle est celui de la lune, qui reçoit sa clarté des rayons du soleil; au-dessous, il n'y a plus rien que de mortel et de périssable, à l'exception des âmes données à la race humaine par le bienfait des dieux. Au-dessus de la lune tout est éternel. Pour votre terre, immobile et abaissée au milieu du monde, elle forme la neuvième sphère, et tous les corps gravitent vers ce centre commun. »

IX. Ce spectacle m'avait frappé de stupeur, et lorsque je repris possession de moi-même : « Qu'entends-je, dis-je, et quels sons puissants et doux remplissent la capacité de mes oreilles? » « Vous entendez, me répondit-il, l'harmonie qui, formée d'intervalles inégaux, mais calculés suivant de justes proportions, résulte de l'impulsion et du mouvement des sphères, et dont les tons aigus, mêlés aux tons graves, produisent régulièrement des accords variés; car de si grands mouvements ne peuvent s'accomplir en silence, et la nature veut que, si les sons aigus retentissent à l'une des extrémités, les sons graves sortent de l'autre. Ainsi, ce premier monde stellifère, dont la révolution est plus rapide, se meut avec un son aigu et précipité, tandis que le cours inférieur de la lune ne rend qu'un son grave et lent; car, pour la terre, neuvième globe, dans son immuable station, elle reste toujours

fixe au point le plus abaissé, occupant le centre de l'univers. Ainsi, les mouvements de ces sphères, parmi lesquelles deux ont la même portée, produisent sept tons distincts, et le nombre septénaire est le nœud de presque tout ce qui existe. Les hommes qui ont su imiter cette harmonie avec la lyre et la voix se sont frayé le retour vers ces lieux, de même que ces autres personnages dont le sublime génie s'est élevé à la hauteur des connaissances divines; mais les oreilles des mortels sont assourdies par ce concert céleste, car chez vous le sens de l'ouïe est le plus imparfait de tous : c'est ainsi que vers les lieux où le Nil se précipite avec fracas du haut des monts, la peuplade voisine des cataractes est privée de cet organe, trop fortement ébranlé par la grandeur du bruit. L'harmonie de tout l'univers, dans la rapidité du mouvement qui l'emporte, est telle que l'oreille de l'homme ne peut la supporter, de même que vous ne pouvez regarder en face le soleil, dont les rayons vous offusquent et vous éblouissent. » Parmi tant de merveilles, je reportais cependant quelquefois mes yeux vers la terre.

X. « Je le vois, dit l'Africain, vous regardez encore le séjour et l'habitation des hommes; mais si la terre vous semble petite, comme elle l'est en effet, méprisez-la, et ne regardez que le ciel. Eh ! quelle étendue de renommée, quelle gloire désirable pouvez-vous obtenir parmi les hommes ? Vous voyez sur la terre leurs habitations disséminées, rares, et n'occupant qu'un étroit espace; et même entre ces taches que

forment les points habités s'étendent de vastes solitudes. Ces peuples divers sont tellement séparés, que rien ne peut se transmettre des uns aux autres; que pourront faire, pour l'extension de votre gloire, les habitants de ces contrées, dont la situation, relativement à la vôtre, est oblique, ou transversale, ou diamétralement opposée?

XI « Vous voyez encore ces zones qui semblent environner et ceindre la terre; il y en a deux qui, les plus éloignées l'une de l'autre, et appuyées chacune sur l'un des deux pôles, sont assiégées de glaces et de frimas : celle du centre, la plus étendue, est embrasée de tous les feux du soleil. Deux sont habitables, l'australe, occupée par vos antipodes, qui, conséquemment, vous sont tout-à-fait étrangers; et la septentrionale où vous êtes. Voyez dans quelle faible proportion elle vous appartient. Toute cette partie de la terre, fort resserrée du nord au midi, plus étendue de l'orient à l'occident, est comme une île étroite environnée de cette mer que vous appelez l'Atlantique, la grande mer, l'Océan, qui, malgré tous ces grands noms, est, comme vous le voyez, bien petit. Mais enfin, partant du point où sont ces terres cultivées et connues, votre gloire, ou celle de quelqu'un des nôtres, a-t-elle pu franchir ce Caucase que vous apercevez, ou traverser les flots du Gange? Qui, jamais, dans le reste de l'Orient ou de l'Occident, aux bornes du Septentrion ou du Midi, entendra vôtre nom? Retranchez tout cela, et songez à quoi se réduit l'espace que vous voudriez remplir

de votre renommée. Ceux mêmes qui parlent de vous, combien de temps en parleront-ils ?

XII. « Et quand même les races futures, recevant de leurs aïeux la renommée de chacun d'entre nous, seraient jalouses de la transmettre à la postérité, ces inondations, ces embrasements de la terre, dont le retour est inévitable à certaines époques, ne permettraient pas que cette gloire fût durable, bien loin d'être éternelle. Qui plus est, que vous importe d'être nommé dans les discours des hommes qui naîtront dans l'avenir, lorsque ceux qui vous ont précédé sur la terre, plus nombreux peut-être que leurs descendants, et qui certainement valaient mieux, n'ont jamais parlé de vous?

XIII. « Que dis-je? parmi ceux mêmes qui peuvent répéter notre nom, il n'en est pas un qui puisse recueillir le souvenir d'une année. L'année, selon les calculs vulgaires, se mesure sur le retour du soleil, c'est-à-dire d'un seul astre; mais il faut que tous les astres soient revenus au point d'où ils sont partis une première fois, et qu'ils aient ramené, après un long temps, la même face du ciel, pour que l'année véritable soit entièrement révolue; et je n'ose dire combien cette année comprend de vos siècles. Ainsi le soleil disparut aux yeux des hommes et sembla s'éteindre, quand l'âme de Romulus entra dans nos saintes demeures; lorsqu'il s'éclipsera du même côté du ciel, et au même instant, alors toutes les étoiles, toutes les constellations se retrouveront dans la même position; alors seulement, l'année sera complète. Mais sachez que

d'une telle année la vingtième partie n'est pas encore écoulée.

XIV. «Si donc vous aviez perdu l'espoir d'être rappelé dans ces lieux, l'unique but des grandes âmes, de quel prix serait pour vous cette gloire humaine qui peut à peine s'étendre à une faible partie d'une seule année? Vos vœux, au contraire, se portent-ils plus haut? vos regards s'élèvent-ils vers cette demeure éternelle? que les jugements du peuple ne fassent pas d'impression sur vous; que votre espérance ne s'arrête pas aux récompenses humaines; que l'attrait de la vertu seule vous entraîne sur le chemin de la vraie gloire. Laissez aux autres le soin de savoir comment ils parleront de vous, car ils en parleront; mais tous ces discours, étouffés dans les bornes étroites de votre monde, ne se sont jamais perpétués; ils passent, ils meurent avec les hommes, et s'éteignent dans l'oubli de la postérité.»

XV. Lorsqu'il eut ainsi parlé, je lui dis : O vainqueur de Carthage! si les services rendus à la patrie ouvrent le chemin du ciel, je veux, après avoir marché dès mon enfance sur les traces de mon père et sur les vôtres, en cherchant à continuer votre gloire, je veux aujourd'hui, dans la vue d'un prix si beau, travailler avec plus de zèle encore. «Travaillez en effet, me dit-il, et sachez bien que vous n'êtes pas mortel, mais ce corps seulement; cette forme sensible, ce n'est pas vous : l'âme de l'homme voilà l'homme, et non cette figure extérieure que l'on peut indiquer avec le doigt. Sachez donc que vous

êtes dieu, car celui-là est dieu qui vit, qui sent, qui se souvient, qui prévoit, qui gouverne, régit et meut le corps confié à ses soins, comme le Dieu suprême gouverne toutes choses. De même que ce Dieu éternel meut un monde en partie corruptible, de même l'âme éternelle meut un corps périssable.

XVI. « Un être qui se meut toujours, existera toujours; mais celui qui communique le mouvement qu'il a reçu lui-même d'un autre, doit cesser d'exister quand il cesse d'être mu. L'être qui se meut spontanément est donc le seul qui soit toujours en mouvement, parce qu'il ne se manque jamais à lui-même : qui plus est, il est pour tout mobile, source et principe d'impulsion. Or ce qui est principe n'a pas d'origine : tout ce qui existe la tire de lui; lui seul la trouve en lui-même; car s'il était engendré, il ne serait pas principe. N'ayant pas d'origine, il ne peut avoir de fin; car un principe anéanti ne pourrait renaître d'un autre principe, ni en créer lui-même un nouveau, puisqu'un principe n'a pas d'antérieur. Ainsi le principe du mouvement réside dans l'être qui se meut par lui-même; il ne peut donc ni commencer, ni finir; autrement, le ciel s'écroulerait, la nature resterait en suspens, et ne trouverait aucune force qui lui rendît l'impulsion primitive. Si donc il est évident que l'être qui se meut par lui-même est éternel, peut-on nier que cette faculté ne soit un attribut de l'âme? En effet, tout ce qui reçoit le mouvement d'ailleurs est inanimé; l'être animé seul trouve en lui son principe moteur : telle est la nature de l'âme,

telle est son énergie. Que si, de tous les êtres, seule elle se meut sans cesse par elle-même, dès lors elle a toujours existé, elle existera toujours.

XVII. « Exercez la vôtre, Scipion, à des actions nobles et grandes; à celles surtout qui ont pour objet le salut de la patrie. Ainsi occupée, son retour sera plus facile vers le lieu de son origine. Elle y réussira d'autant plus vite, si, dès le temps présent, où elle est encore renfermée dans la prison du corps, elle en sort par la contemplation des êtres supérieurs au monde visible, et s'arrache à la matière. Quant à ceux qui se sont rendus esclaves des plaisirs du corps, et qui, à la voix des passions, fidèles ministres de la volupté, ont violé les lois sacrées de la religion et des sociétés, leurs âmes, une fois sorties du corps, roulent dans la matière grossière des régions terrestres, et ne reviennent ici qu'après une expiation de plusieurs siècles. »

Il disparut; et je m'éveillai.

COMMENTAIRE

DU

SONGE DE SCIPION.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE I.

Différence et conformité entre la République de Platon et celle de Cicéron. Pourquoi ils ont inséré dans ces traités, le premier, l'épisode de la révélation d'Her; le second, celui du Songe de Scipion.

Eustathe, mon cher fils, qui faites le charme et la gloire de ma vie, vous savez quelle différence nous avons d'abord remarquée entre les deux traités de la République incontestablement écrits, l'un par Platon, l'autre par Cicéron. Le gouvernement du premier est idéal, celui du second est effectif; Platon discute des institutions spéculatives, et Cicéron celles de l'ancienne Rome. Il est cependant un point où l'imita-

tion établit entre ces deux ouvrages une conformité bien marquée. Platon, sur la fin de son livre, rappelle à la vie, qu'il semblait avoir perdue, un personnage dont il emprunte l'organe pour nous révéler l'état des âmes dégagées de leurs corps, et pour nous donner, des sphères célestes ou des astres, une description liée à son système : Cicéron prête à Scipion un songe pendant lequel ce héros reçoit des communications du même genre. Mais pourquoi tous deux ont-ils jugé nécessaire d'admettre de pareilles fictions dans des écrits consacrés à la politique, et d'allier aux lois faites pour régir les sociétés humaines, celles qui déterminent la marche des planètes dans leurs orbites, et le cours des étoiles fixes entraînées avec le ciel dans un mouvement commun? Leur intention, qu'il me semble intéressant de connaître, et cet intérêt sera sans doute partagé, absoudra deux éminents philosophes, inspirés par la Divinité dans la recherche de la vérité, les absoudra, dis-je, du reproche d'avoir ajouté un hors-d'œuvre à des productions aussi parfaites. Nous allons d'abord exposer en peu de mots le but de la fiction de Platon; ce sera faire connaître celui du Songe de Scipion.

Observateur profond de la nature et du mobile des actions humaines, Platon ne perd jamais l'occasion, dans les divers réglements qui forment le code de sa République, d'imprégner nos cœurs de l'amour de la justice, sans laquelle, non-seulement un grand état, mais une réunion d'hommes peu nombreuse, mais la plus petite famille même, ne saurait subsis-

ter. Il jugea donc que le moyen le plus efficace de nous inspirer cet amour du juste, était de nous persuader que nous en recueillerions les fruits au-delà même du trépas; or, la certitude d'un tel avantage exigeait pour base celle de l'immortalité de l'âme (1). Ce dernier point de doctrine une fois établi, Platon dut affecter, par une conséquence nécessaire, des demeures particulières aux âmes affranchies des liens du corps, à raison de leur conduite bonne ou mauvaise. C'est ainsi que, dans le *Phédon*, après avoir prouvé par des raisons sans réplique les droits de l'âme au privilége de l'immortalité, il parle des demeures différentes qui seront irrévocablement assignées à chacun de nous d'après la manière dont il aura vécu. C'est encore ainsi que, dans son *Gorgias*, après une dissertation en faveur de la justice, il emprunte la morale douce et grave de son maître pour nous exposer l'état des âmes débarrassées des entraves du corps. Ce plan, qu'il suit constamment, se fait particulièrement remarquer dans sa République. Il commence par donner à la justice le premier rang parmi les vertus, ensuite il démontre que l'âme survit au corps; puis à la faveur de cette fiction (c'est l'expression qu'emploient certaines personnes), il détermine, en finissant son traité, les lieux où se rend l'âme en quittant le corps, et le point d'où elle part quand elle vient l'habiter. Tels sont ses moyens pour

(1) Selon Pausanias, ce dogme existait depuis long-temps chez les Chaldéens et chez les Indiens; Platon en fit un système philosophique.

nous persuader que nos âmes immortelles seront jugées, puis récompensées ou punies selon notre respect ou notre mépris pour la justice.

Cicéron, qui montre, en adoptant cette marche, autant de goût que Platon a montré de génie en la traçant, établit d'abord, par une discussion en forme, que la justice est la première des vertus, soit dans la vie privée, soit dans le maniement des affaires publiques; puis il couronne son ouvrage en nous initiant aux mystères des régions célestes et du séjour de l'immortalité, où doivent se rendre, ou plutôt retourner les âmes de ceux qui ont administré avec prudence, justice, fermeté et modération.

Platon avait fait choix, pour raconter les secrets de l'autre vie, d'un certain Her, soldat pamphylien, laissé pour mort par suite de blessures reçues dans un combat. A l'instant même où son corps, étendu depuis douze jours sur le champ de bataille, va recevoir les honneurs du bûcher ainsi que ceux de ses compagnons tombés en même temps que lui, ce guerrier reçoit de nouveau ou ressaisit la vie; et, tel qu'un héraut chargé d'un rapport officiel, il déclare à la face du genre humain ce qu'il a fait et vu dans l'intervalle de l'une et l'autre existence. Mais Cicéron, qui souffre de voir des ignorants tourner en ridicule cette fiction qu'il semble regarder comme vraie, n'ose cependant pas leur donner prise sur lui; il aime mieux réveiller son interprète que de le ressusciter.

CHAPITRE II.

Réponse qu'on pourrait faire à l'épicurien Colotès, qui pense qu'un philosophe doit s'interdire toute espèce de fictions; de celles admises par la philosophie, et des sujets dans lesquels elle les admet.

Avant de commenter le Songe de Scipion, faisons connaître l'espèce d'hommes que Cicéron signale comme les détracteurs de la fiction de Platon, et dont il craint pour lui-même les sarcasmes. Ceux qu'il a en vue, au-dessus du vulgaire par leur instruction à prétention, n'en sont pas moins éloignés de la route du vrai; c'est ce qu'ils ont prouvé, en faisant choix d'un pareil sujet pour l'objet de leur dénigrement.

Nous dirons d'abord, d'après Cicéron, quels sont les esprits superficiels qui ont osé censurer les ouvrages d'un philosophe tel que Platon, et quel est celui d'entre eux qui l'a fait par écrit; puis nous terminerons par la réfutation de celles de leurs objections qui rejaillissent sur l'écrit dont nous nous occupons; ces objections détruites, et elles le seront sans peine, tout le venin déja lancé par l'envie, et celui qu'elle pourrait darder encore contre l'opinion émise par Platon, et adoptée par Cicéron dans le Songe de Scipion, aura perdu sa force.

La secte entière des épicuriens, toujours constante dans son antipathie pour la vérité, et prenant à tâche de ridiculiser les sujets au-dessus de sa portée, s'est moquée d'un ouvrage qui traite de ce qu'il y a de plus saint et de plus imposant dans la nature; et Colotès, le discoureur le plus brillant et le plus infatigable de cette secte, a laissé par écrit une critique amère de cet ouvrage. Nous nous dispenserons de réfuter ses mauvaises chicanes, lorsque le Songe de Scipion n'y sera pas intéressé; mais nous repousserons avec le mépris qu'ils méritent les traits qui, dirigés sur Platon, atteindraient Cicéron.

Un philosophe, dit Colotès, doit s'interdire toute espèce de fictions, parce qu'il n'en est aucune que puisse admettre l'amant de la vérité. A quoi bon, ajoute-t-il, placer un être de raison dans une de ces situations extraordinaires que la scène seule a le droit de nous offrir, pour nous donner une notion des phénomènes célestes et de la nature de l'âme? Ne valait-il pas mieux employer l'insinuation, dont les moyens sont si simples et si sûrs, que de placer le mensonge à l'entrée du temple de la vérité? Ces objections sur le ressuscité de Platon atteignent le songeur de Cicéron, puisque tous deux sont des personnages mis en position convenable pour rapporter des faits imaginaires; faisons donc face à l'ennemi qui nous presse, et réduisons au néant ses vaines subtilités: la justification de l'une de ces inventions les replacera toutes deux au rang distingué qu'elles méritent.

Il est des fables que la philosophie rejette, il en est

d'autres qu'elle accueille; en les classant dans l'ordre qui leur convient, nous pourrons plus aisément distinguer celles dont elle aime à faire un fréquent usage, de celles qu'elle repousse comme indignes d'entrer dans les nobles sujets dont elle s'occupe.

La fable, qui est un mensonge convenu, comme l'indique son nom, fut inventée, soit pour charmer seulement nos oreilles, soit pour nous porter au bien. La première intention est remplie par les comédies de Ménandre et de ses imitateurs, ainsi que par ces aventures supposées dans lesquelles l'amour joue un grand rôle : Pétrone s'est beaucoup exercé sur ces derniers sujets, qui ont aussi quelquefois égayé la plume d'Apulée. Toutes ces espèces de fictions, dont le but est le plaisir des oreilles, sont bannies du sanctuaire de la philosophie, et abandonnées aux nourrices. Quant au second genre, celui qui offre au lecteur un but moral, nous en formerons deux sections : dans la première, nous mettrons les fables dont le sujet n'a pas plus de réalité que son développement, telles sont celles d'Ésope, chez qui le mensonge a tant d'attraits; et dans la seconde, nous placerons celles dont le sujet est basé sur la vérité, qui cependant ne s'y montre que sous une forme embellie par l'imagination. Parmi ces écrits, qui sont plutôt des allégories que des fables, nous rangerons la théogonie et les hauts faits des dieux par Hésiode, les poésies religieuses d'Orphée et les maximes énigmatiques des pythagoriciens.

Les sages se refusent à employer les fables de la

première section, celles dont le fond n'est pas plus vrai que les accessoires. La seconde section veut être encore subdivisée; car, lorsque la vérité fait le fonds d'un sujet dont le développement seul est fabuleux, ce développement peut avoir lieu de plus d'une manière : il peut n'être qu'un tissu, en récit, d'actions honteuses, impies et monstrueuses, comme celles qui nous représentent les dieux adultères, Saturne privant son père Cœlus des organes de la génération, et lui-même détrôné et mis aux fers par son fils. La philosophie dédaigne de telles inventions; mais il en est d'autres qui couvrent d'un chaste voile l'intelligence des choses sacrées, et dans lesquelles on n'a à rougir ni des noms, ni des choses; ce sont les seules qu'emploie le sage, toujours réservé quand il s'agit de sujets religieux. Or, le révélateur Her et le songeur Scipion, dont on emprunte les noms pour développer des doctrines sacrées, n'affaiblissent nullement la majesté de ces doctrines; ainsi, la malveillance qui doit maintenant savoir faire la distinction entre une fable et une allégorie, n'a plus qu'à se taire.

Il est bon de savoir cependant que les philosophes n'admettent pas indistinctement dans tous les sujets les fictions mêmes qu'ils ont adoptées; ils en usent seulement dans ceux où il est question de l'ame et des divinités secondaires célestes ou aériennes; mais lorsque, prenant un vol plus hardi, ils s'élèvent jusqu'au Dieu tout-puissant, souverain des autres dieux, l'αγαθὸς des Grecs, honoré chez eux sous le nom de cause première, ou lorsqu'ils parlent de l'entendement,

cette intelligence émanée de l'Être suprême, et qui comprend en soi les formes originelles des choses, ou les idées, alors ils évitent tout ce qui ressemble à la fiction, et leur génie, qui s'efforce de nous donner quelques notions sur des êtres que la parole ne peut peindre, que la pensée même ne peut saisir, est obligé de recourir à des images et des similitudes. C'est ainsi qu'en use Platon : lorsque, entraîné par son sujet, il veut parler de l'Être par excellence, n'osant le définir, il se contente de dire que tout ce qu'il sait à cet égard, c'est que cette définition n'est pas au pouvoir de l'homme; et ne trouvant pas d'image plus rapprochée de cet être invisible que le soleil qui éclaire le monde visible, il part de cette similitude pour prendre son essor vers les régions les plus inaccessibles de la métaphysique.

L'antiquité était si convaincue que des substances supérieures à l'âme, et conséquemment à la nature, n'offrent aucune prise à la fiction, qu'elle n'avait assigné aucun simulacre à la cause première et à l'intelligence née d'elle, quoiqu'elle eût déterminé ceux des autres dieux. Au reste, quand la philosophie admet des récits fabuleux relatifs à l'âme et aux dieux en sous-ordre, ce n'est pas sans motif, ni dans l'intention de s'égayer; elle sait que la nature redoute d'être exposée nue à tous les regards; que, non-seulement elle aime à se travestir pour échapper aux yeux grossiers du vulgaire, mais qu'elle exige encore des sages un culte emblématique : voilà pourquoi les initiés eux-mêmes n'arrivent à la connaissance

des mystères que par les routes détournées de l'allégorie. C'est aux sages seuls qu'appartient le droit de lever le voile de la vérité; il doit suffire aux autres hommes d'être amenés à la vénération des choses saintes par des figures symboliques.

On raconte à ce sujet que le philosophe Numénius, investigateur trop ardent des secrets religieux, apprit en songe, des déesses honorées à Éleusis, qu'il les avait offensées pour avoir rendue publique l'interprétation de leurs mystères. Étonné de les voir revêtues du costume des courtisanes, et placées sur le seuil d'un lieu de prostitution, il leur demanda la cause d'un avilissement si peu convenable à leur caractère: Ne t'en prends qu'à toi, lui dirent-elles en courroux; tu nous a assimilées aux femmes publiques, en nous arrachant avec violence de l'asile sacré que s'était ménagé notre pudeur. Tant il est vrai que les dieux se sont toujours plu à être connus et honorés sous ces formes que leur avait données l'antiquité pour imposer au vulgaire: c'est dans cette vue qu'elle avait prêté des corps et de riches vêtements à des êtres si supérieurs à l'homme, et qu'elle leur faisait parcourir toutes les périodes de notre existence. C'est sur ces premières notions que Pythagore, Empédocle, Parménide et Héraclite ont fondé le système de leur philosophie, et Timée, dans sa théogonie, ne s'est pas écarté de cette tradition.

CHAPITRE III.

Il y a cinq genres de songes; celui de Scipion renferme les trois premiers genres.

A ces préliminaires de l'analyse du Songe de Scipion, joignons la définition des divers genres de songes reconnus par l'antiquité, qui a créé des méthodes pour interpréter toutes ces figures bizarres et confuses que nous apercevons en dormant; il nous sera facile ensuite de fixer le genre du songe qui nous occupe.

Tous les objets que nous voyons en dormant peuvent être rangés sous cinq genres différents dont voici les noms: le songe proprement dit, la vision, l'oracle, le rêve et le spectre. Les deux derniers genres ne méritent pas d'être expliqués, parce qu'ils ne se prêtent pas à la divination.

Le rêve (1) a lieu lorsque nous éprouvons en dormant les mêmes peines d'esprit ou de corps, et les mêmes inquiétudes sur notre position sociale que celles que nous éprouvions étant éveillés. L'esprit est

(1) *Nam cùm prostrata sopore*
Urget membra quies, et mens sine pondere ludit,
Quidquid luce fuit, tenebris agit.

PETRONIUS.

agité chez l'amant qui jouit ou qui est privé de la présence de l'objet aimé; il l'est aussi chez celui qui, redoutant les embûches ou la puissance d'un ennemi, s'imagine le rencontrer à l'improviste, ou échapper à sa poursuite. Le corps est agité chez l'homme qui a fait excès de vin ou d'aliments solides; il croit éprouver des suffocations, ou se débarrasser d'un fardeau incommode : celui qui, au contraire, a ressenti la faim on la soif, se figure qu'il désire, qu'il cherche et même qu'il trouve le moyen de satisfaire ses besoins. Relativement à la fortune, avons-nous désiré des honneurs, des dignités, ou bien avons-nous craint de les perdre, nous rêvons que nos espérances ou nos craintes sont réalisées.

Ces sortes d'agitations, et d'autres de même espèce, ne nous obsèdent pendant la nuit que parce qu'elles avaient fatigué nos organes pendant le jour: enfants du sommeil, elles disparaissent avec lui.

Si les Latins ont appelé le rêve *insomnium* (objets vus en songe), ce n'est pas parce qu'il est annexé au songe d'une manière plus particulière que les autres modes énoncés ci-dessus, mais parce qu'il semble en faire partie aussi long-temps qu'il agit sur nous : le songe fini, le rêve ne nous offre aucun sens dont nous puissions faire notre profit; sa nullité est caractérisée par Virgile :

> Par là montent vers nous tous ces rêves légers,
> Des erreurs de la nuit prestiges mensongers.

Par *cœlum*, le poète entend la région des vivants,

placée à égale distance de l'empire des morts et du séjour des dieux. Lorsqu'il peint l'amour et ses inquiétudes toujours suivies de rêves, il s'exprime ainsi:

Les charmes du héros sont gravés dans son cœur;
La voix d'Énée encor résonne à son oreille,
Et sa brûlante nuit n'est qu'une longue veille.

Ensuite il fait dire à la reine :

Anne, sœur bien-aimée,
Par quel rêve effrayant mon âme est comprimée!

Quant au spectre, il s'offre à nous dans ces instants où l'on n'est ni parfaitement éveillé, ni tout-à-fait endormi. Au moment où nous allons céder à l'influence des vapeurs somnifères, nous nous croyons assaillis par des figures fantastiques dont les formes n'ont pas d'analogue dans la nature, ou bien nous les voyons errer çà et là autour de nous sous des aspects divers qui nous inspirent la gaieté ou la tristesse. Le cauchemar appartient à ce genre. Le vulgaire est persuadé que cette forte pression sur l'estomac qu'on éprouve en dormant est une attaque de ce spectre qui nous accable de tout son poids. Nous avons dit que ces deux genres ne peuvent nous aider à lire dans l'avenir, mais les trois autres nous en offrent les moyens.

L'oracle se manifeste lorsqu'un personnage vénérable et imposant, tel qu'un père, une mère, un ministre de la religion, la Divinité elle-même, nous apparaît pendant notre sommeil pour nous instruire de ce que nous devons ou ne devons pas faire, de ce qui nous arrivera ou ne nous arrivera pas.

La vision a lieu lorsque les personnes ou les choses que nous verrons en réalité plus tard, se présentent à nous telles qu'elles seront alors.

J'ai un ami qui voyage, et que je n'attends pas encore; une vision me l'offre de retour. A mon réveil, je vais au-devant de lui, et nous tombons dans les bras l'un de l'autre. Il me semble que l'on me confie un dépôt, et le jour luit à peine, que la personne que j'avais vue en dormant, vient me prier d'être dépositaire d'une somme d'argent qu'elle met sous la sauvegarde de ma loyauté.

Le songe proprement dit ne nous fait ses communications que dans un style figuré et tellement plein d'obscurités, qu'il exige le secours de l'interprétation. Nous ne définirons pas ses effets, parce qu'il n'est personne qui ne les connaisse.

Ce genre se subdivise en cinq espèces; car un songe peut nous être particulier, ou étranger, ou commun avec d'autres; il peut concerner la chose publique, ou l'universalité des choses. Dans le premier cas, le songeur est agent ou patient; dans le second cas, il croit voir un autre que lui remplir l'un de ces deux rôles; dans le troisième, il lui semble que d'autres partagent sa situation. Un songe concerne la chose publique, lorsqu'une cité, ses places, son marché, ses rues, son théâtre, ou telles autres parties de son enceinte ou de son territoire, nous paraissent être le lieu de la scène d'un événement fâcheux ou satisfaisant. Il a un caractère de généralité, lorsque le ciel des fixes, le soleil, la lune

ou d'autres corps célestes, ainsi que notre globe, offrent au songeur, sur un point quelconque, des objets nouveaux pour lui. Or, dans la relation du Songe de Scipion, on trouve les trois seules manières de songer dont on puisse tirer des conséquences probables, et, de plus, les cinq espèces du genre.

L'Émilien entend la voix de l'oracle, puisque son père Paulus et son aïeul l'Africain, tous deux personnages imposants et vénérables, tous deux honorés du sacerdoce, l'instruisent de ce qui lui arrivera. Il a une vision, puisqu'il jouit de la vue des mêmes lieux qu'il habitera après sa mort. Il fait un songe, puisque, sans le secours de l'interprétation, il est impossible de lever le voile étendu par la prudence sur les révélations importantes dont on lui fait part.

Dans ce même songe se trouvent comprises les cinq espèces dont nous venons de parler. Il est particulier au jeune Scipion, car c'est lui qui est transporté dans les régions supérieures, et c'est son avenir qu'on lui dévoile; il lui est étranger, car on offre à ses yeux l'état des âmes de ceux qui ne sont plus : ce qu'il croit voir lui sera commun avec d'autres, car c'est le séjour qui lui est destiné, ainsi qu'à ceux qui auront bien mérité de la patrie. Ce songe intéresse la chose publique, puisque la victoire de Rome sur Carthage, et la destruction de cette dernière ville, sont prédites à Scipion, ainsi que son triomphe au Capitole et la sédition qui lui causera tant d'inquiétudes. Il embrasse la généralité des êtres, puisque le songeur, soit en élevant, soit en abaissant ses regards,

aperçoit des objets jusqu'alors ignorés des mortels. Il suit les mouvements du ciel et ceux des sphères, dont la rapidité produit des sons harmonieux; et ses yeux, témoins du cours des astres et de celui des deux flambeaux célestes, découvrent la terre en son entier.

On ne nous objectera pas qu'un songe qui embrasse et la chose publique, et la généralité des êtres, ne peut convenir à Scipion, qui n'est pas encore revêtu de la première magistrature, puisque son grade, comme il en convient lui-même, le distingue à peine d'un simple soldat. Il est vrai que, d'après l'opinion générale, tout songe qui a rapport au corps politique ne fait autorité que lorsqu'il a été envoyé au chef de ce corps ou à ses premiers magistrats, ou bien encore lorsqu'il est commun à un grand nombre de citoyens, qui tous doivent avoir vu les mêmes objets. Effectivement, on lit dans Homère qu'Agamemnon ayant fait part au conseil assemblé du songe qui lui intimait l'ordre de combattre l'ennemi, Nestor, dont la prudence n'était pas moins utile à l'armée que la force physique de ses jeunes guerriers, donne du poids au récit du roi de Mycènes, en disant que ce songe, où le corps social est intéressé, mérite toute confiance, comme ayant été envoyé au chef des Grecs; sans quoi, ajoute-t-il, il serait pour nous de peu d'importance.

Cependant on peut, sans blesser les convenances, supposer que Scipion, qui n'est encore, il est vrai, ni consul, ni général, rêve la destruction de Carthage, qui, plus tard, aura lieu sous ses ordres, et la

victoire dont Rome lui sera redevable un jour. On peut également supposer qu'un personnage aussi distingué par son savoir que par ses vertus, est initié pendant son sommeil à tous les secrets de la nature.

Ceci posé, revenons au vers de Virgile cité précédemment en témoignage de l'opinion du poète sur la futilité des rêves, et que nous avons extrait de sa description des deux portes des enfers donnant issue aux songes. Ceux qui seraient curieux de savoir pourquoi la porte d'ivoire est réservée aux prestiges mensongers, et celle de corne aux songes vrais, peuvent consulter Porphyre; voici ce qu'il dit dans son commentaire sur le passage d'Homère relatif à ces deux portes: « La vérité se tient cachée; cependant l'âme l'aperçoit quelquefois lorsque le corps endormi lui laisse plus de liberté; quelquefois aussi elle fait de vains efforts pour la découvrir, et lors même qu'elle l'aperçoit, les rayons du flambeau de la déesse n'arrivent jamais nettement ni directement à ses yeux, mais seulement à travers le tissu du sombre voile dont s'enveloppe la nature. » Tel est aussi le sentiment de Virgile, qui dit:

> Viens : je vais dissiper les nuages obscurs
> Dont, sur tes yeux mortels, la vapeur répandue
> Cache ce grand spectacle à ta débile vue.

Ce voile qui, pendant le sommeil du corps, laisse arriver jusqu'aux yeux de l'âme les rayons de la vérité, est, dit-on, de la nature de la corne, qui peut être amincie jusqu'à la transparence; et celui qui se refuse à laisser passer ces mêmes rayons est de la na-

ture de l'ivoire, tellement opaque que, quelque aminci qu'il soit, il ne se laisse jamais traverser par aucun corps.

CHAPITRE IV.

Du but ou de l'intention de ce songe.

Nous venons de discuter les genres et les espèces de songes qui rentrent dans celui de Scipion; essayons maintenant, avant de l'expliquer, d'en faire connaître l'esprit et le but. Démontrons que ce but n'est autre que celui annoncé au commencement de cet ouvrage; savoir, de nous apprendre que les âmes de ceux qui ont bien mérité des sociétés, retournent au ciel pour y jouir d'une félicité éternelle. Cela est prouvé par la circonstance même dont profite Scipion pour raconter ce songe, sur lequel il assure avoir gardé le secret depuis long-temps. Lélius se plaignait que le peuple romain n'eût pas encore élevé de statues à Nasica; et Scipion, ayant répondu à cette plainte, avait terminé son discours par ces mots: « Quoique le sage trouve dans le sentiment de ses nobles actions la plus haute récompense de sa vertu, cependant cette vertu, qu'il tient des dieux, n'en aspire pas moins à des récompenses d'un genre plus relevé et plus durable que celui d'une statue, qu'un plomb vil retient sur sa base, ou d'un triomphe dont les lau-

riers se flétrissent. Quelles sont donc ces récompenses? dit Lélius. Permettez, reprit Scipion, puisque nous sommes libres encore pendant ce troisième jour de fête, que je continue ma narration. » Amené insensiblement au récit du songe qu'il a eu, il arrive au passage suivant, dans lequel il insinue qu'il a vu au ciel ces récompenses moins passagères, et d'un éclat plus solide, réservées aux vertueux administrateurs de la chose publique.

« Mais afin de vous inspirer plus d'ardeur à défendre l'état, sachez, continua mon aïeul, qu'il est dans le ciel une place assurée et fixée d'avance pour ceux qui auront sauvé, défendu, agrandi leur patrie, et qu'ils doivent y jouir d'une éternité de bonheur. » Bientôt après, il désigne nettement ce séjour du bonheur en disant:

« Imitez votre aïeul, imitez votre père; comme eux cultivez la justice et la piété; cette piété, obligation envers nos parents et nos proches, et le plus saint des devoirs envers la patrie: telle est la route qui doit vous conduire au ciel, et vous donner place parmi ceux qui ont déja vécu, et qui, délivrés du corps, habitent le lieu que vous voyez. » Ce lieu était la voie lactée; car c'est dans ce cercle, nommé galaxie par les Grecs, que Scipion s'imagine être pendant son sommeil, puisqu'il dit, en commençant son récit:

« D'un lieu élevé, parsemé d'étoiles, et tout resplendissant de lumière, il me montrait Carthage. » Et dans le passage qui suit l'avant-dernier cité, il

s'explique plus clairement encore. « C'était ce cercle dont la blanche lumière se distingue entre les feux célestes, et que, d'après les Grecs, vous nommez voie lactée. De là, étendant mes regards sur l'univers, j'étais émerveillé de la majesté des objets. »

En parlant des cercles, nous traiterons plus amplement de la galaxie.

CHAPITRE V.

Quoique tous les nombres puissent, en quelque sorte, être regardés comme parfaits, cependant le septième et le huitième sont particulièrement considérés comme tels. Propriétés qui méritent au huitième nombre la qualification de nombre parfait.

Nous avons fait connaître les rapports de dissemblance et de conformité des deux traités de la République écrits par Cicéron et son prédécesseur Platon, ainsi que le motif qu'ils ont eu pour faire entrer dans ces traités, le premier, l'épisode du songe de Scipion, et le second, celui de la révélation d'Her.

Nous avons ensuite rapporté les objections faites à Platon par les épicuriens, et la réfutation dont est susceptible leur insignifiante critique; puis nous avons dit quels sont les écrits philosophiques qui admettent la fiction, et ceux dont elle est entière-

ment bannie; de là nous avons été amenés à définir les divers genres de songes, vrais ou faux, enfantés par cette foule d'objets que nous voyons en dormant, afin de reconnaître plus aisément ceux de ces genres auxquels appartient celui de Scipion.

Nous avons dû aussi discuter s'il convenait de lui prêter un tel songe, et exposer le sentiment des anciens relativement aux deux portes par où sortent les songes; enfin, nous avons développé l'esprit de celui dont il est ici question, et déterminé la partie du ciel où le second Africain, pendant son sommeil, a vu et entendu tout ce qu'il raconte. Maintenant nous allons interpréter, non pas la totalité de ce songe, mais les passages d'un intérêt marquant. Le premier qui se présente est celui relatif aux nombres; le voici : « Car, lorsque votre vie mortelle aura parcouru un cercle composé de sept fois huit révolutions du soleil, et que du concours de ces nombres, tous deux réputés parfaits, mais par des causes différentes, la nature aura formé le nombre fatal qui vous est assigné, tous les yeux se tourneront vers vous, votre nom sera dans toutes les bouches; le sénat, les bons citoyens, les alliés mettront en vous leurs espérances, et vous regarderont comme l'unique appui de l'état; en un mot, vous serez nommé dictateur, et chargé de réorganiser la république, si, toutefois, vous échappez aux mains parricides de vos proches. »

C'est avec raison que le premier Africain attribue aux nombres une plénitude qui n'appartient, à proprement parler, qu'aux choses divines et d'un ordre

supérieur. On ne peut, en effet, regarder convenablement comme pleins des corps toujours prêts à laisser échapper leurs molécules, et à s'emparer de celles des corps environnants. Il est vrai qu'il n'en est pas ainsi des corps métalliques; cependant on ne doit pas dire qu'ils sont pleins, puisqu'ils ont de nombreux interstices.

Ce qui a fait regarder tous les nombres indistinctement comme parfaits, c'est qu'en nous élevant insensiblement par la pensée, de la nature de l'homme vers la nature des dieux, ce sont les nombres qui nous offrent le premier degré d'immatérialité; il en est cependant parmi eux qui présentent plus particulièrement le caractère de la perfection, dans le sens que nous devons attacher ici à ce mot; ce sont ceux qui ont la propriété d'enchaîner leurs parties, les nombres carrés multipliés par leurs racines, et ceux qui sont solides par eux-mêmes. Ces corps ou solides, qui ne tombent pas sous les sens, ne peuvent être conçus que par l'entendement; mais, pour nous expliquer clairement, reprenons les choses d'un peu plus haut.

Tous les corps sont terminés par des surfaces qui leur servent de limites, et ces limites, fixées immuablement autour des corps qu'elles terminent, n'en sont pas moins considérées comme immatérielles; car, en considérant un corps, la pensée peut faire abstraction de sa surface, et réciproquement; la surface est donc la ligne de démarcation entre les êtres matériels et les êtres immatériels; cependant ce passage de la

matière à l'immatérialité n'est pas absolu, attendu que s'il est dans la nature de la surface d'être en dehors des corps, il l'est aussi de n'être qu'autour des corps; de plus, on ne peut parler d'un corps sans y comprendre sa surface : donc leur séparation ne peut être effectuée réellement, mais seulement par l'entendement. Cette surface, limite des corps, est elle-même limitée par des lignes, et celles-ci par des points : tels sont les corps mathématiques sur lesquels s'exerce la sagacité des géomètres. Le nombre de lignes qui limitent la surface d'une partie quelconque d'un corps, est en raison de la forme sous laquelle se présente cette même partie : si cette portion de surface est triangulaire, elle est terminée par trois lignes, par quatre si elle est carrée. Enfin, le nombre de lignes qui la limitent égale celui de ses angles, et ces lignes se touchent par leurs extrémités.

Nous devons rappeler ici au lecteur que tout corps a trois dimensions, longueur, largeur, profondeur ou épaisseur. La ligne n'a qu'une de ces dimensions, c'est la longueur; la surface en a deux, longueur et largeur. Nous venons de parler de la quantité de lignes dont elle peut être limitée. La formation d'un solide, ou corps, exige la réunion des trois dimensions : tel est le dé à jouer, nommé aussi cube ou carré solide. En considérant la surface, non pas d'une partie d'un corps, mais de ce corps tout entier, que nous supposerons, pour exemple, être un carré, nous lui trouverons huit angles au lieu de quatre; et cela se conçoit si l'on imagine, au-dessus de la surface carrée

dont il vient d'être question, autant d'autres surfaces de mêmes dimensions qu'il sera nécessaire pour que la profondeur ou épaisseur du tout égale sa longueur et sa largeur: ce sera alors un solide semblable au dé ou au cube. Il suit de là que le huitième nombre est un corps ou solide, et qu'il est considéré comme tel. En effet, l'unité est le point géométrique; deux unités représentent la ligne, car elle est, comme nous l'avons dit, limitée par deux points. Quatre points, pris deux à deux, placés sur deux rangs, et se faisant face réciproquement à distances égales, deviennent une surface carrée, si de chacun d'eux on conduit une ligne au point opposé. En doublant cette surface, on a huit lignes et deux carrés égaux, qui, superposés, donneront un cube ou solide, pourvu toutefois qu'on leur prête l'épaisseur convenable. On voit par là que la surface, ainsi que les lignes dont elle se compose, et généralement tout ce qui tient à la forme des corps, est d'une origine moins ancienne que les nombres; car il faut remonter des lignes aux nombres pour déterminer la figure d'un corps, puisqu'elle ne peut être spécifiée que d'après le nombre de lignes qui la terminent.

Nous avons dit qu'à partir des solides, la première substance immatérielle était la surface et ses lignes, mais qu'on ne pouvait la séparer des corps à cause de l'union à perpétuité qu'elle a contractée avec eux: donc en commençant par la surface et en remontant, tous les êtres sont parfaitement incorporels. Mais nous venons de démontrer qu'on remonte de

la surface aux nombres, ceux-ci sont donc les premiers êtres qui nous offrent l'idée de l'immatérialité; tous sont donc parfaits, ainsi qu'il a été dit plus haut; mais nous avons ajouté que plusieurs d'entre eux ont une perfection spéciale, ce sont les nombres cubiques, ceux qui le deviennent en opérant sur eux-mêmes, et ceux qui sont doués de la faculté d'enchaîner leurs parties. Qu'il existe encore pour les nombres d'autres causes de perfection, c'est ce que je ne conteste pas. Quant au mode de solidité du huitième nombre, il est prouvé par les antécédents. Cette collection d'unités, prise en particulier, est donc, avec raison, mise au rang des solides. Ajoutons qu'il n'est aucun nombre qui ait un rapport plus direct avec l'harmonie des corps célestes, puisque les sphères qui forment cet accord sont au nombre de huit, comme nous le verrons plus tard. Qui plus est, toutes les parties dont huit se compose sont telles qu'il résulte de leur assemblage un tout parfait. On peut, en effet, le former de la monade ou de l'unité, et du nombre sept, qui ne sont ni générateurs, ni engendrés. Nous développerons, lorsqu'il en sera temps, les propriétés de ces deux quantités. Il peut être aussi le résultat de deux fois quatre, qui est générateur et engendré; car deux fois deux engendrent quatre, comme deux fois quatre engendrent huit. Il peut encore être la somme de trois et cinq; l'un de ces deux composants est le premier des impairs; quant au nombre cinq, sa puissance sera démontrée immédiatement.

Les pythagoriciens ont choisi le huitième nombre pour symbole de l'équité, parce que, à partir de l'unité, il est le premier qui offre deux composants pairs et égaux, quatre plus quatre, qui peuvent être eux-mêmes décomposés en deux quantités paires et égales, ou deux plus deux. Ajoutons que sa recomposition peut avoir lieu au moyen de deux fois deux répétés deux fois. Un tel nombre, qui procède à sa puissance par facteurs égaux et pairs, et à sa décomposition par diviseurs égaux et pairs, jusqu'à la monade exclusivement qui ne peut avoir d'entier pour diviseur, méritait bien d'être considéré comme emblème de l'équité; et d'après ce que nous avons dit précédemment de la perfection de ses parties, et de celle de son entier, on ne peut lui contester le titre de nombre parfait.

CHAPITRE VI.

Des nombreuses propriétés qui méritent au septième nombre la qualification de nombre parfait.

Il nous reste à faire connaître les droits du septième nombre à la dénomination de nombre parfait. Mais ce qui doit avant tout nous pénétrer d'admiration, c'est que la durée de la vie mortelle d'un illustre personnage ait été exprimée par le produit de

deux nombres, dont l'un est pair et l'autre impair. Il n'existe effectivement rien de parfait qui ne soit le résultat de l'agrégation de ces deux sortes de nombres : l'impair regardé comme mâle, et le pair considéré comme femelle, sont l'objet de la vénération des partisans de la doctrine des nombres, le premier sous nom de père et le second sous celui de mère. Aussi le *Timée* de Platon dit-il que Dieu forma l'âme du monde de parties prises en nombre pair et en nombre impair, c'est-à-dire, de parties successivement doubles et triples, en alternant la duplication terminée au nombre huit avec la triplication terminée au nombre vingt-sept. Or huit est le premier cube des nombres pairs, et vingt-sept le premier des impairs; car deux fois deux, ou quatre, donnent une surface; et deux fois deux répétés deux fois, ou huit, donnent un solide ou cube; trois fois trois, ou neuf, donnent une surface; et trois fois trois répétés trois fois, ou vingt-sept, donnent un solide. On peut inférer de là que le septième et le huitième nombre, assortis pour déterminer par leur produit le nombre des années de l'existence d'un politique accompli, ont été jugés les seuls propres à entrer dans la composition de l'âme universelle, parce qu'il n'est rien de plus parfait qu'eux, si ce n'est l'auteur de leur être (1). On peut aussi remarquer qu'en démontrant, au chapitre précédent, l'excellence des nombres en général, nous

(1) Macrobe ne distingue pas les nombres des idées ou espèces.

avons établi leur priorité sur la surface et ses limites, ainsi que sur tous les corps, et qu'ici nous les trouvons antérieurs même à l'âme du monde, puisque c'est de leur mélange qu'elle fut formée par cette cause sublime de Timée, confidente inséparable de la nature. Aussi les anciens philosophes n'ont-ils pas hésité à regarder cette âme comme un nombre qui se meut par lui-même.

Examinons maintenant les droits du septième nombre, pris en particulier, au titre de nombre parfait. Pour rendre cette perfection plus évidente, nous analyserons d'abord les propriétés de ses parties, puis celles de son entier. La discussion des nombres pris deux à deux, dont il est le résultat, savoir, un et six, deux et cinq, trois et quatre, nous convaincra qu'aucun autre nombre ne renferme des propriétés plus variées et plus imposantes. Dans le premier couple un et six, la première quantité, ou la monade, c'est-à-dire l'unité, est tout à la fois mâle et femelle, réunit le pair et l'impair : ce n'est pas un nombre, mais c'est la source et l'origine des nombres. Commencement et fin de toutes choses, la monade elle-même (1) n'a ni commencement ni fin ; elle représente le Dieu suprême, et sépare son intellect de la multiplicité des choses et des puissances qui le suivent ; c'est elle qui marche immédiatement après lui. Cette intelligence, née du Dieu souverain, et affranchie des vicissitudes des temps, subsiste dans le

(1) Trinité de Platon.

temps toujours un. Une par sa nature, elle ne peut pas être nombrée; cependant elle engendre et contient en elle la foule innombrable des types ou des idées des choses. En réfléchissant un peu, on verra que la monade appartient aussi à l'âme universelle. En effet, cette âme, exempte du chaos tumultueux de la matière, ne se devant qu'à son auteur et à elle-même, simple par sa nature, lors même qu'elle se répand dans le corps immense de l'univers qu'elle anime, elle ne fait point divorce avec l'unité. Ainsi, vous voyez que cette monade, originelle de la première cause, se conserve entière et indivisible jusqu'à l'âme universelle, et ne perd rien de sa suprématie. Voilà sur la monade des détails plus précis que ne semblait le promettre l'abondance du sujet, et l'on ne trouvera pas déplacé l'éloge d'un être supérieur à tout nombre, surtout lorsqu'il s'agit du septénaire dont il fait partie. Il convenait, en effet, qu'une substance aussi pure que la monade fût portion intégrante d'une vierge: nous disons une vierge, parce que l'opinion de la virginité du septième nombre a pris tant de crédit, qu'on le nomme aussi Pallas. Cette opinion est fondée sur ce qu'étant doublée, il n'engendre aucun des nombres compris entre l'unité et le dénaire, regardé comme première limite des nombres. Quant au nom de Pallas, il lui vient de ce qu'il doit la naissance à la seule monade plusieurs fois ajoutée à elle-même, de même que Minerve ne doit la sienne, dit-on, qu'à Jupiter seul.

Passons au nombre sénaire, qui, joint à l'unité,

forme le septénaire, et dont les propriétés numériques et théurgiques sont nombreuses. D'abord, il est le seul des nombres au-dessous de dix qui soit le résultat de ses propres parties; car sa moitié, son tiers et son sixième, ou bien trois, deux et un forment son entier. Nous pourrions spécifier ses autres droits au culte qu'on lui rend; mais, de crainte d'ennuyer le lecteur, nous ne parlerons que d'une seule de ses vertus. Celle dont nous faisons choix, bien développée, donnera une haute idée, non-seulement de son importance, mais encore de celle du septième nombre.

La nature a fixé, d'après des rapports de nombres invariables, le terme le plus ordinaire de la gestation de la femme à neuf mois; mais, d'après un produit numérique dans lequel le nombre six entre comme facteur, ce terme peut se réduire à sept mois. Nous redirons ici succinctement que les deux premiers cubes des nombres, soit pairs ou impairs, sont huit et vingt-sept, et nous avons dit ci-dessus que le nombre impair est mâle, et le nombre pair femelle. Si l'on multiplie par six l'un et l'autre de ces nombres, on obtient un produit égal au nombre des jours contenus dans sept mois; car de l'union du mâle avec la femelle, ou de vingt-sept avec huit, résulte trente-cinq, et trente-cinq multiplié par six donne deux cent dix. Ce nombre est celui des jours que renferment sept mois. On ne peut donc qu'admirer la fécondité du nombre sénaire, que l'on croirait établi par la nature, juge du point de maturité du fœtus dans l'accouchement le plus précoce.

Voici, selon Hippocrate, comment on peut déterminer, pendant la grossesse, l'époque de l'accouchement. L'embryon se meut le soixante-dixième ou le quatre-vingt-dixième jour de la conception : l'un ou l'autre de ces nombres, multiplié par trois, donne un résultat égal au nombre de jours compris dans sept ou dans neuf mois.

Nous venons de présenter l'esquisse des propriétés du premier couple dont se compose le septième nombre; occupons-nous du second, qui est deux et cinq. La dyade, qui suit immédiatement la monade, est à la tête des nombres. Cette première émanation de la toute-puissance, qui se suffit à elle-même, nous représente la ligne dans un corps géométrique; son analogie avec les planètes et les deux flambeaux célestes est donc évidente, puisque ces astres ont été aussi séparés de la sphère des fixes selon des rapports harmoniques, et forcés d'obéir à deux directions différentes. L'union de la dyade avec le cinquième nombre est conséquemment très-sortable, vu les rapports de la première avec les corps lumineux errants, et ceux du nombre cinq avec les zones du ciel. Ce sont, dans le premier cas, des rapports de scission; et, dans le second, des rapports numériques. Parmi les propriétés du cinquième nombre, il en est une bien éminente : seul, il embrasse tout ce qui est, et tout ce qui paraît être. Nous entendons, par ce qui est, tous les êtres intellectuels, et par ce qui paraît être, tout ce qui est revêtu d'un corps périssable ou impérissable. Il suit de là que ce nombre représente l'en-

semble de tout ce qui existe, soit au-dessus, soit au-dessous de nous; il est le symbole de la cause première, ou de l'intelligence issue de cette cause, et qui comprend les formes originelles des choses. Il figure l'âme universelle, principe de toutes les âmes; il exprime enfin tout ce qui est renfermé dans l'étendue des cieux et de l'espace sublunaire : il est donc le type de la nature entière. La concision dont nous nous sommes fait une loi ne nous permet pas d'en dire davantage sur le second couple générateur du septième nombre; nous allons faire connaître la puissance du troisième couple, ou des nombres trois et quatre.

La première surface qui soit limitée par des lignes en nombre impair a la forme triangulaire; la première que terminent des lignes en nombre pair a la forme quadrangulaire. Qui plus est, nous apprenons de Platon, c'est-à-dire du confident de la vérité, que deux corps sont solidement unis lorsque leur jonction s'opère à l'aide d'un centre commun; et que cette union des deux extrêmes est non-seulement solide, mais indissoluble, lorsque le centre est doublé. Le nombre ternaire jouit du premier de ces avantages, et le quaternaire possède le second. C'est de ce double intermédiaire du nombre quatre que fit usage le créateur et régulateur des mondes, afin d'enchaîner pour toujours les éléments entre eux. Jamais, dit Platon, dans son *Timée*, deux substances aussi opposées, aussi antipathiques que la terre et le feu n'eussent pu être amenées à former une union qui

répugne à leur nature, s'ils n'y avaient été contraints par deux intermédiaires tels que l'air et l'eau. L'ordre dans lequel Dieu rangea des éléments si divers facilita leur enchaînement. Chacun d'eux étant doué de deux propriétés, ils eurent en commun, pris deux à deux, l'une de ces propriétés.

La terre est sèche et froide, l'eau froide et humide; la sécheresse de l'une et l'humidité de l'autre étant incompatibles, le froid devint leur centre d'union. L'air est humide et chaud; cette dernière propriété étant en opposition avec la froideur de l'eau, l'humidité dut être le point de jonction de ces deux éléments. Au-dessus de l'air est placé le feu, qui est sec et chaud; sa sécheresse et l'humidité de l'air se repoussent mutuellement, mais la chaleur qui leur est commune cimente leur union: c'est ainsi que les deux propriétés de chaque élément sont autant de bras dont il étreint ses deux voisins. L'eau s'unit à la terre par le froid, à l'air par l'humidité; l'air s'unit à l'eau par l'humidité, au feu par la chaleur. Le feu se met en contact avec l'air par la chaleur, avec la terre par la sécheresse; enfin, la terre, qui adhère au feu par la sécheresse, adhère à l'eau par la froideur. Malgré ces liens divers, s'il n'y eût eu que deux éléments, ils auraient été faiblement unis: l'union de trois éléments aurait été solide, mais non indestructible; il ne fallait pas moins que quatre éléments pour former un tout indissoluble, à cause des deux moyens qui lient les deux extrêmes.

Un passage, extrait du *Timée* de Platon, donnera

plus de force à ce que nous venons de dire. Il convenait, dit ce philosophe, à la majesté divine de produire un monde visible et tactile : or, sans le fluide igné, rien n'est visible; sans solidité, rien n'est tactile; et sans la terre, n'est rien solide. Dieu se disposait donc à former cet univers au moyen du feu et de la terre, lorsqu'il prévit que ces deux corps ne s'uniraient qu'à l'aide d'un intermédiaire qui serait de nature à pouvoir lier et être lié; il prévit de plus qu'un seul intermédiaire suffirait pour lier deux surfaces, mais qu'il en faudrait deux pour lier deux solides; en conséquence, il inséra l'air et l'eau entre le feu et la terre; alors il résulta de cet assemblage des rapports si parfaits entre le tout et ses parties, que l'union d'éléments si dissemblables naquit de l'égalité même de leurs différences. En effet, il y a entre l'air et le feu la même différence de pesanteur et de densité qu'entre l'eau et l'air; d'autre part, il y a entre la terre et l'eau la même différence de rarité et de légèreté qu'entre l'air et l'eau; de plus, il existe entre l'air et l'eau une différence de pesanteur et de densité égale à celle qu'on trouve entre l'eau et la terre, et, sous ces deux rapports, cette différence est la même entre l'air et le feu qu'entre l'eau et l'air; par opposition, il existe une même différence de rarité et de légèreté entre l'air et l'eau qu'entre l'air et le feu, et cette relation qu'ils ont entre eux subsiste au même degré entre la terre et l'eau. Ces rapports de différences égales entre les éléments, relativement à leur adhérence respective, ont encore

lieu par alternation, car la terre est à l'air comme l'eau est au feu; ils ont lieu aussi par inversion: leur union résulte donc de l'égalité de leurs différences.

D'après ce qui vient d'être dit, on voit clairement que la construction d'un plan exige une moyenne proportionnelle entre deux extrêmes, et que celle d'un solide veut de plus une seconde moyenne proportionnelle. Le septième nombre a donc en lui deux moyens coercitifs, par ses composants trois et quatre, qui ont été doués les premiers de la faculté d'enchaîner leurs parties, l'un avec un seul intermédiaire, et l'autre avec deux; aussi verrons-nous Cicéron assurer, dans un passage de ce songe, *qu'il n'est presque aucune chose dont le nombre septénaire ne soit le nœud.* Ajoutons que tous les corps sont géométriques ou physiques; les premiers sont le produit de trois degrés successifs d'accroissement. En se mouvant, le point décrit la ligne, celle-ci la surface, et la surface le solide. Les seconds doivent leur nutrition et leur développement à l'affinité des particules alimentaires que fournissent en commun les quatre éléments; de plus, tous les corps ont trois dimensions, longueur, largeur et profondeur; ils ont quatre limites, y compris le résultat final; le point, la ligne, la surface et le solide lui-même. Ajoutons qu'entre les quatre éléments, principes de tous les corps, la terre, l'eau, l'air et le feu, il se trouve nécessairement trois interstices, l'un entre la terre et l'eau, un autre entre l'eau et l'air, et un troisième entre l'air et le feu. Le premier interstice a reçu des physiciens

le nom de nécessité (1), parce qu'il a, dit-on, la vertu de lier et de consolider les parties fangeuses des corps : *Puissiez-vous tous*, dit en maudissant les Grecs un des personnages d'Homère, *puissiez-vous tous être résous en terre et en eau!* Il entend par là le limon, matière première du corps humain. L'interstice entre l'eau et l'air se nomme harmonie, c'est-à-dire convenance et rapport exact des choses, parce qu'il est le point de jonction des éléments inférieurs et supérieurs, et qu'il met d'accord des parties discordantes. On appelle obéissance l'interstice entre l'air et le feu; car si la nécessité est un moyen d'union entre les corps graves et limoneux, et les corps plus légers, c'est par obéissance que ces derniers s'unissent aux premiers; l'harmonie est le point central auquel se rattache le tout. La perfection d'un corps exige donc le concours des quatre éléments et de leurs trois interstices; donc aussi les nombres trois et quatre, unis entre eux par tant de rapports obligés, mettent en commun leurs propriétés pour la formation des corps. Indépendamment de l'association de ces deux nombres pour le développement des solides, le quaternaire est, chez les pythagoriciens, un nombre mystérieux, symbole de la perfection de l'âme; il entre dans la formule religieuse de leur serment, ainsi conçu : *Je te le jure par celui qui a formé notre âme du nombre quaternaire* (2). A l'égard du nom-

(1) Du latin *nectere*.

(2) Le quaternaire des pythagoriciens était 36, formé des

bre ternaire, il est le type de l'âme considérée comme formée de trois parties, le raisonnement, la fougue impétueuse et les désirs ardents.

Qui plus est, les anciens philosophes ont regardé l'âme du monde comme une échelle musicale. Dans la première classe des intervalles musicaux se trouve le diapason, ou l'octave, qui résulte du diatessaron et du diapentès (de la quarte et de la quinte). Le diatessaron est dans le rapport de 4 à 3, et le diapentès dans celui de 3 à 2. Nous verrons plus tard (1) que le premier de ces rapports, nommé par les Grecs épitrite, égale un entier, plus son tiers; et que le second, nommé hémiole, égale un entier, plus sa moitié; il nous suffit ici de démontrer que le diapentès et le diatessaron, d'où naît le diapason, se composent des nombres 3 et 4. *O trois et quatre fois heureux!* dit Virgile, dont l'érudition était si vaste, lorsqu'il veut exprimer la plénitude du bonheur.

Nous venons de traiter sommairement des parties du nombre sept; disons maintenant quelques mots de l'entier, ou de l'eptas des Grecs, que leurs ancêtres nommaient septas, c'est-à-dire vénérable. Ce titre lui est bien dû, puisque, selon le *Timée* de Platon, l'origine de l'âme du monde est renfermée dans les termes de ce nombre. En effet, plaçons la monade au sommet d'un triangle isocèle, nous voyons décou-

quatre premiers nombres pairs 2, 4, 6, 8, et des quatre premiers impairs 1, 3, 5, 7.

(1) Voyez le chap. 19 de ce livre, et le 1 du livre II.

ler d'elle, de part et d'autre des deux côtés égaux, trois nombres pairs et trois nombres impairs, savoir: 2, 4, 8; puis 3, 9, 27. C'est de l'assemblage de ces nombres, que, d'après l'ordre du Tout-Puissant, naquit l'âme universelle, et ces sept modules, admis dans sa composition, manifestent assez l'éminente vertu du nombre septénaire. Ne voyons-nous pas aussi que la providence, dirigée par l'éternel architecte, a placé dans un ordre réciproque, au-dessous du monde stellifère qui contient tous les autres, sept sphères errantes chargées de tempérer la rapidité des mouvements de la sphère supérieure, et de régir les corps sublunaires? La lune elle-même, qui occupe le septième rang parmi ces sphères errantes, est soumise à l'action du septième nombre qui règle son cours. On peut en donner de nombreuses preuves; commençons par celle-ci: la lune emploie près de vingt-huit jours à parcourir le zodiaque; car, quoiqu'elle rentre en conjonction avec le soleil seulement au bout de trente jours, il n'en est pas moins vrai qu'elle n'en met qu'environ vingt-huit à faire le tour entier de la zone des signes, et ce n'est que deux jours après cette course qu'elle rejoint le soleil, parce que cet astre ne se retrouve plus au point où elle l'avait quitté: la raison en est qu'il reste un mois entier dans chacun des signes. Supposons donc que le soleil étant au premier degré du bélier, la lune se dégage du disque solaire, ou que nous avons nouvelle lune; environ vingt-huit jours après, elle arrive de nouveau à ce premier degré du bélier, mais elle n'y retrouve plus

le soleil, qui s'est avancé progressivement dans son orbite selon les lois qui règlent sa marche. Si nous ne nous apercevons pas du moment où la lune a achevé son cours périodique, c'est qu'elle nous a paru le commencer, non à sa sortie du premier degré du bélier, mais à sa sortie du disque solaire; il lui faut donc encore à peu près deux jours pour achever sa révolution synodique, ou rentrer en conjonction avec le soleil, d'où elle va sortir derechef, pour nous offrir encore sa première phase. Il suit de là que cette phase n'a presque jamais lieu deux fois de suite dans le même signe; cependant, ce phénomène arrive quelquefois dans les gémeaux, parce que, à cause de la plus grande élévation de ce signe, le soleil emploie plus de temps à le visiter; mais cela arrive rarement dans les autres signes, lorsqu'il y a eu conjonction au premier degré de l'un d'eux.

La période lunaire de vingt-huit jours prend donc sa source dans le nombre septénaire; car si l'on assemble les sept premiers nombres, et que l'on ajoute successivement le nombre qui suit à celui qui précède, on a pour résultat vingt-huit.

C'est encore à l'influence de cette dernière quantité, divisée en quatre fois sept parties égales, qu'obéit la lune en traversant le zodiaque de haut en bas, et de bas en haut. Partie du point le plus septentrional, elle arrive, après une marche oblique de sept jours, au milieu de ce cercle, c'est-à-dire à l'écliptique; en continuant de descendre pendant sept autres jours, elle parvient au point le plus méridional; de

là, par une ligne ascendante et toujours oblique, elle gagne le point central, directement opposé à celui qu'elle a visité quatorze jours auparavant, et sept jours après, elle se retrouve au point nord d'où elle était partie : ainsi, dans quatre fois sept jours, elle a parcouru le zodiaque en tous sens. C'est aussi en quatre fois sept jours que la lune nous présente ses phases diverses, mais invariables. Pendant les sept premiers jours, elle croît successivement, et se montre, à la fin de cette période, sous la forme d'un cercle dont on aurait coupé la moitié; on la nomme alors dichotome. Après sept autres jours, pendant lesquels sa figure et sa lumière augmentent, son disque se trouve entièrement éclairé, et nous avons alors pleine lune; après trois fois sept jours, elle redevient dichotome, mais en sens inverse; enfin, pendant les sept derniers jours, elle décroît successivement, et finit par disparaître à nos yeux.

Les Grecs ont reconnu à la lune, dans le cours d'un mois entier, sept aspects divers : elle est successivement nouvelle, dichotome, amphicyrte et pleine; sa cinquième phase est semblable à la troisième, sa sixième à la seconde, et la septième touche à sa disparition totale. On l'appelle amphicyrte, lorsque, dans son accroissement, elle est parvenue à éclairer les trois quarts de son disque, et lorsque, dans son décroissement, il n'y a qu'un quart de ce disque qui soit privé de lumière.

Le soleil lui-même, qui est l'âme de la nature, éprouve des variations périodiques à chaque septième

signe; car il est arrivé au septième, lorsque le solstice d'été succède à celui d'hiver; il en est de même, lorsque l'équinoxe d'automne prend la place de celui du printemps. Le septième nombre influe aussi sur les trois révolutions de la lumière éthérée : la première et la plus grande est annuelle, d'après le cours du soleil; la seconde ou moyenne est menstruelle, et d'après le cours de la lune; la troisième, qui est aussi la plus petite, est la révolution diurne, d'après le lever et le coucher de l'astre du jour. Chacune de ces trois révolutions a quatre manières d'être différentes, ce qui complète le nombre sept. Voici dans quel ordre se suivent ces quatre manières d'être : humidité, chaleur, sécheresse et froidure. La révolution annuelle est humide au printemps, chaude en été, sèche en automne et froide en hiver. La première semaine de la révolution menstruelle est humide; car la lune qui vient de naître met en mouvement les substances aqueuses. La seconde semaine est chaude, parce que la lune reçoit alors du soleil une augmentation de lumière et de chaleur. La troisième est sèche : car la lune, pendant cette période, parcourt un arc de cercle entièrement opposé à celui qui l'a vue naître. Enfin la quatrième semaine est froide, parce que la lune va cesser d'être éclairée. Quant à la révolution diurne, l'air est humide pendant son premier quart, chaud pendant le second, sec pendant le troisième, et froid pendant le quatrième.

L'Océan cède également à la puissance du septième nombre; ses eaux, arrivées le jour de la nouvelle

lune à leur plus haut point d'élévation, diminuent insensiblement chacun des jours qui suivent jusqu'au septième compris, qui amène leur plus grand abaissement. Ces eaux, s'élevant alors de nouveau, sont à la fin du huitième jour ce qu'elles étaient au commencement du septième; à la fin du neuvième, ce qu'elles étaient au commencement du sixième; et ainsi de suite: en sorte qu'à la fin du quatorzième jour, elles sont à la même hauteur qu'à la naissance du premier jour de la nouvelle lune. Ce phénomène suit, pendant la troisième semaine, la même marche que pendant la première, et pendant la quatrième, la même que pendant la seconde.

C'est enfin d'après le nombre septénaire que sont réglées les séries de la vie de l'homme: sa conception, sa formation, sa naissance, sa nutrition, son développement. C'est lui qui nous conduit par tous les degrés de l'existence jusqu'à notre dernier terme. Nous ne parlerons pas de l'évacuation à laquelle la femme est assujettie, à chaque période lunaire, lorsque l'utérus n'a pas été pénétré par la liqueur séminale; mais une circonstance que nous ne devons pas omettre est celle-ci : lorsqu'il s'est écoulé sept heures depuis l'éjaculation de la semence, et qu'elle ne s'est pas épandue hors du vase qui l'a reçue, la conception a lieu; et sept jours après, graces aux soin de la nature, attentive à son travail, le germe, presque fluide, se trouve enveloppé d'une vésicule membraneuse, dans laquelle il est enfermé de la même manière que l'œuf dans sa coquille. A l'appui de ce fait,

connu de tous les médecins, Hippocrate, aussi incapable de tromper que de se tromper, certifie, dans son traité de l'éducation physique des enfants, l'expulsion d'une semblable vésicule, chez une femme qu'il avait reconnue grosse au septième jour de la conception. Le sperme ne s'était pas épandu, et cette femme priait Hippocrate de lui éviter les embarras d'une grossesse; il lui ordonna de sauter fréquemment, et sept jours après l'ordonnance, l'ovule se détacha de la matrice avec le tégument dont nous venons de parler. Tel est le récit de ce grand homme; mais Straton, le péripatéticien, et Dioclès de Carystos, ont observé que la manière dont se conduit le fœtus varie de sept jours en sept jours. Ils disent que, pendant la seconde semaine, on aperçoit à la surface de l'enveloppe mentionnée ci-dessus des gouttes de sang, qui, dans le cours de la troisième, pénètrent cette enveloppe pour se rejoindre au germe gélatineux; que le liquide se coagule pendant la quatrième semaine, et prend une consistance moyenne entre la chair et le sang; que, dans l'intervalle de la cinquième, il arrive quelquefois que les formes de l'embryon, dont la grosseur est alors celle d'une abeille, se prononcent, et qu'on peut distinguer les premiers linéaments des parties du corps humain. S'ils emploient ici le mot quelquefois, c'est parce que cette configuration précoce est le pronostic de l'accouchement à sept mois; car, dans le cas d'une gestation de neuf mois solaires, la forme extérieure des membres n'est remarquable que vers la fin de la sixième semaine, si l'embryon est femelle,

et sur la fin de la septième seulement, s'il est mâle. Sept heures après l'accouchement, on peut prononcer si l'enfant vivra, ou si, étant mort-né, son premier souffle a été son dernier; car il n'est reconnu viable, que lorsqu'il a pu supporter l'impression de l'air pendant cet intervalle de temps; à partir de ce point, il n'a plus à craindre qu'un de ces accidents qu'on peut éprouver à tout autre âge. C'est au septième jour de sa naissance, que se détache le reste du cordon ombilical. Après deux fois sept jours, ses yeux sont sensibles à l'action de la lumière, et après sept fois sept jours, il regarde fixement les objets, et cherche à connaître ce qui l'entoure. Sa première dentition commence à sept mois révolus, et à la fin du quatorzième mois, il s'assied sans crainte de tomber. Le vingt-unième mois est à peine fini, que sa voix est articulée; le vingt-huitième vient de s'écouler, déja l'enfant se tient debout avec assurance, et ses pas sont décidés. Lorsqu'il a atteint trente-cinq mois, il éprouve un commencement de dégoût pour le lait de sa nourrice; s'il use plus long-temps de ce liquide, ce n'est que par la force de l'habitude. A sept ans accomplis, ses premières dents sont remplacées par d'autres plus propres à la mastication d'aliments solides; c'est à cet âge aussi que sa prononciation a toute sa perfection : et voilà ce qui a fait dire que la nature est l'inventrice des sept voyelles, bien que ce nombre se réduise à cinq chez les Latins, qui les font tantôt brèves et tantôt longues. Cependant ils en trouveraient sept, s'ils avaient égard,

non pas à l'accentuation, mais aux sons qu'elles rendent. A la fin de la quatorzième année, la puberté se manifeste, par la faculté génératrice chez l'homme, et par la menstruation chez la femme. Ces symptômes de virilité font entrevoir à l'adolescent l'époque de sa majorité, que les lois ont avancée de deux ans en faveur de la jeune fille, à cause de la précocité de son organisation. La vingt-unième année accomplie, voit la barbe remplacer le duvet sur les joues du jeune homme, qui cesse alors de croître en longueur; à vingt-huit ans, son corps a fini de s'étendre en largeur; c'est à trente-cinq ans, qu'il est dans toute la plénitude de sa force musculaire. On remarque que ceux des athlètes de cet âge, que la victoire a couronnés, n'ont pas la prétention de devenir plus robustes, et que ceux qui n'ont pas encore été vainqueurs, abandonnent cette profession. Depuis trente-cinq ans jusqu'à quarante-deux, l'homme n'éprouve dans ses forces aucune diminution, si ce n'est accidentellement; de quarante-deux à quarante-neuf, elles diminuent, mais d'une manière lente et insensible; et de là l'usage dans certains gouvernements de dispenser du service militaire celui qui a quarante-deux ans révolus; mais, dans beaucoup d'autres, cette dispense n'a lieu qu'après quarante-neuf ans. Observons ici que cette époque de la vie, produit de sept par sept, est la plus parfaite de toutes. En effet, l'homme à cet âge, a atteint le plus haut point de perfection dont il soit susceptible, et ses facultés n'ayant pas encore éprouvé d'altération, il est aussi propre au

conseil qu'à l'action. Mais lorsque la décade, nombre si éminent entre tous les autres, multiplie un nombre aussi parfait que le septième, ce résultat de dix fois sept ans, ou de sept fois dix ans, est, selon les médecins, la limite de notre existence; nous avons alors parcouru la carrière humaine tout entière. Passé cet âge, l'homme est exempt de toutes fonctions publiques, et ses devoirs sociaux, qui, de quarante-neuf à soixante-dix ans, variaient en raison des forces dont il pouvait disposer, se bornent à pratiquer les conseils de la sagesse, et à les départir aux autres.

Les organes du corps humain sont également ordonnés selon le nombre septénaire.

On en distingue sept intérieurs appelés noirs par les Grecs, savoir, la langue, le cœur, le poumon, le foie, la rate et les deux reins. Sept autres, y compris les veines et canaux aboutissants, servent à la nutrition, aux excrétions, à l'inspiration et à l'expiration, savoir, le gosier, l'estomac, le ventre et trois viscères principaux, dont l'un est le diaphragme, cloison qui sépare la poitrine du bas-ventre; le second est le mésentère; et le troisième est le jéjunum, regardé comme le principal organe de l'excrétion des matières fécales. A l'égard de la respiration et de la nutrition, on a observé que si le poumon est privé pendant sept heures du fluide aérien, la vie cesse, et qu'elle cesse aussi lorsque le corps a été privé d'aliments pendant sept jours.

On compte pareillement sept substances formant l'épaisseur du corps du centre à la surface; elles sont disposées dans l'ordre qui suit: la moelle, les os, les

nerfs, les veines, les artères, la chair et la peau. Voilà pour l'intérieur. Quant à l'extérieur, on trouve aussi sept organes divers : la tête, la poitrine, les mains, les pieds et les parties sexuelles. Entre la poitrine et la main sont placées sept intermédiaires : l'épaule, le bras, le coude, la paume de la main, et les trois articulations des doigts ; sept autres entre la ceinture et le pied, savoir, la cuisse, le genou, le tibia, le pied lui-même, sa plante, et les trois jointures des doigts.

La nature ayant placé les sens dans la tête, comme dans une forteresse qui est le siége de leurs fonctions, leur a ouvert sept voies au moyen desquelles ils remplissent leur destination : la bouche, les deux yeux, les deux narines et les deux oreilles.

C'est aussi sur le nombre sept que sont basés les pronostics de l'issue heureuse ou funeste des maladies. Cela devait être, puisque ce nombre est le souverain régulateur de l'économie animale. Qui plus est, les mouvements extérieurs du corps humain sont au nombre de sept : il se porte en avant, en arrière, sur la droite, sur la gauche, vers le haut, vers le bas, et tourne sur lui-même.

Possesseur de tant de propriétés qu'il trouve, ou dans son entier, ou dans ses parties, le nombre septénaire justifie bien sa dénomination de nombre parfait. Nous venons, je crois, de démontrer clairement pourquoi le septième et le huitième nombre, tous deux accomplis, le sont par des motifs divers ; donnons maintenant le sens du passage souligné au chapitre cinquième : « Lorsque tu seras parvenu à l'âge de cin-

quante-six ans, nombre qui porte en soi ton inévitable destinée, tu seras l'espoir du salut public et du rétablissement de l'ordre; tu devras à tes vertus d'être appelé, par le choix des gens de bien, à la charge de dictateur, si toutefois tu échappes à la trahison de tes proches. »

En effet, huit fois sept révolutions du soleil équivalent à cinquante-six années, puisque, dans le cours d'une année, cet astre fait le tour entier du zodiaque, et qu'il est astreint, par des lois immuables, à recommencer la même course l'année suivante.

CHAPITRE VII.

Les songes et les présages relatifs aux adversités ont toujours un sens obscur et mystérieux ; ils renferment cependant des circonstances qui peuvent, d'une manière quelconque, conduire sur la route de la vérité l'investigateur doué de perspicacité.

Cette expression ambiguë, *si toutefois vous échappez*, etc., est un sujet d'étonnement pour certaines personnes, qui ne conçoivent pas qu'une âme divine, rentrée depuis peu au céleste séjour, et conséquemment instruite de l'avenir, puisse ignorer si son petit-fils échappera ou n'échappera pas aux embûches qui lui seront dressées; mais elles ne font pas attention

qu'il est de règle que les prédictions, les menaces et les avis reçus en songe ou par présages, aient un sens équivoque, lorsqu'il s'agit d'adversités. Nous esquivons quelquefois cet avenir, soit en nous tenant sur nos gardes, soit en parvenant à apaiser les dieux par des prières et des libations; mais il est des cas où toute notre adresse, tout notre esprit, ne parviennent pas à le détourner. En effet, si nous sommes avertis, une circonspection persévérante peut nous sauver; si nous sommes menacés, nous pouvons calmer les dieux par des offrandes propitiatoires: mais les prédictions ont toujours leur effet. Quels sont donc les signes, me direz-vous, auxquels nous pouvons reconnaître qu'il faut être sur ses gardes, ou se rendre les dieux propices, ou bien se résigner? Notre tâche est ici de faire cesser l'étonnement auquel donne lieu l'ambiguïté des paroles du premier Africain, en démontrant que l'obscurité est de l'essence de la divination. Du reste, c'est à chacun de nous à s'occuper, dans l'occasion, de la recherche de ces signes, pourvu qu'une puissance supérieure ne s'y oppose pas; car cette expression de Virgile: « Les Parques ne me permettent pas de pénétrer plus loin dans l'avenir, » est une sentence qui appartient à la doctrine sacrée la plus abstruse.

Cependant nous ne manquons pas d'exemples qui prouvent que, dans le langage équivoque de la divination, un scrutateur habile découvre presque toujours la route de la vérité, quand toutefois les dieux ne sont pas contraires. Rappelons-nous ce songe que,

dans Homère, Jupiter envoie à Agamemnon pour l'engager à combattre les Troyens le lendemain, en lui promettant ouvertement la victoire. Encouragé par cet oracle, le roi engage le combat, perd un grand nombre des siens, et rentre avec peine au camp. Accuserons-nous les dieux de mensonge? Non, certes; mais comme il était dans les destinées que cet échec arriverait aux Grecs, les paroles du songe devaient offrir un sens caché qui, bien saisi, les eût rendus vainqueurs, ou du moins plus circonspects. Dans l'injonction qui lui était faite de rassembler toutes ses forces, Agamemnon ne vit que celle de combattre; et, au lieu de le faire avec toutes les divisions de l'armée, il négligea celle d'Achille, qui, outré d'une injustice récente, ne prenait, ni lui ni sa troupe, aucune part aux mouvements du camp. L'issue du combat fut ce qu'elle devait être, et le songe ne put être regardé comme mensonger, puisqu'on avait négligé une partie des indications.

Non moins parfait qu'Homère son modèle, Virgile s'est montré aussi exact que lui dans une circonstance semblable. Énée avait reçu de l'oracle de Délos d'amples instructions sur la contrée que lui avaient assignée les destins pour y fonder un nouvel empire; un seul mot mal compris prolongea la course errante des Troyens. Cette contrée, il est vrai, n'était pas nommée; mais, comme il leur était prescrit de retourner aux lieux de leur origine, le choix à faire entre la Crète et l'Italie, qui avaient donné naissance, la première à Teucer, et la seconde à Dardanus,

tiges l'un et l'autre de la race troyenne, ce choix, dis-je, leur était indiqué par ces premiers mots de l'oracle: *Vaillants fils de Dardanus;* car, en les appelant du nom de celui de leurs ancêtres qui était parti d'Italie, Apollon désignait évidemment ce pays. De même, dans le songe de Scipion, sa fin lui est nettement annoncée, et le doute émis par son aïeul, pour laisser à la prédiction ce qu'elle doit avoir d'obscur, est levé dès le commencement de ce songe par ces mots, « Lorsque, du concours de ces nombres, la nature aura formé le nombre fatal qui vous est assigné. » C'était bien lui dire que ce terme était inévitable. Si dans la révélation qui lui est faite des autres événements de sa vie, selon l'ordre où ils auront lieu, tout est clairement exprimé, et si la seule expression équivoque est celle relative à sa mort, c'est parce les dieux veulent nous épargner, soit des peines, soit des craintes anticipées, ou parce qu'il nous est avantageux d'ignorer le terme de notre existence; et, dans ce cas, les oracles qui nous l'annoncent, s'expriment plus obscurément que dans toute autre circonstance.

CHAPITRE VIII.

Il y a quatre genres de vertus : vertus politiques, vertus épuratoires, vertus épurées, et vertus exemplaires. De ce que la vertu constitue le bonheur, et de ce que les vertus du premier genre appartiennent aux régulateurs des sociétés politiques, il s'ensuit qu'un jour ils seront heureux.

Revenons à notre interprétation à peine commencée : « Mais afin de vous inspirer plus d'ardeur à défendre l'état, sachez, mon fils, qu'il est dans le ciel une place assurée et fixée d'avance pour ceux qui ont sauvé, défendu et agrandi leur patrie, et qu'ils doivent y jouir d'une éternité de bonheur; car de tout ce qui se fait sur la terre, rien n'est plus agréable aux regards de ce Dieu suprême qui régit l'univers, que ces réunions, ces sociétés d'hommes formées sous l'empire des lois, et que l'on nomme cités. Ceux qui les gouvernent, ceux qui les conservent, sont partis de ce lieu, et c'est dans ce lieu qu'ils reviennent. »

Rien de mieux dit, rien de plus convenable que de faire suivre immédiatement la prédiction de la mort du second Africain par celle des récompenses qui attendent l'homme de bien après sa mort. Cet

espoir produit sur lui un tel effet, que loin de redouter l'instant fatal qui lui est annoncé, il le hâte de tous ses vœux, pour jouir plus tôt, au séjour céleste, de l'immensité de bonheur qu'on lui promet.

Mais, avant de donner au passage entier que nous venons de citer tout son développement, disons quelques mots de la félicité réservée aux conservateurs de la patrie.

Il n'y a de bonheur que dans la vertu, et celui-là seul mérite le nom d'heureux qui ne s'écarte point de la voie qu'elle lui trace. Voilà pourquoi ceux qui sont persuadés que la vertu n'appartient qu'aux sages, soutiennent que le sage seul est heureux.

Ils nomment sagesse, la connaissance des choses divines, et sages ceux qui, s'élevant par la pensée vers le séjour de la Divinité, parviennent, après une recherche opiniâtre, à connaître son essence, et à se modeler sur elle, autant qu'il est en eux. Il n'est, disent ces philosophes, que ce moyen de pratiquer les vertus; et quant aux obligations qu'elles imposent, ils les classent dans l'ordre qui suit : la prudence exige que, pleins de dédain pour cette terre que nous habitons, et pour tout ce qu'elle renferme, nous ne nous occupions que de la contemplation des choses du ciel, vers lequel nous devons diriger toutes nos pensées; la tempérance veut que nous ne donnions au corps que ce qu'il lui faut indispensablement pour son entretien; la force consiste à voir sans crainte notre âme faire, en quelque sorte, divorce avec notre corps sous les auspices de la sagesse, et

à ne pas nous effrayer de la hauteur immense que nous avons à gravir avant d'arriver au ciel.

C'est à la justice qu'il appartient de faire marcher de front chacune de ces vertus vers le but proposé. D'après cette définition rigide de la route du bonheur, il est évident que les régulateurs des sociétés humaines ne peuvent être heureux. Mais Plotin, qui tient avec Platon le premier rang parmi les philosophes, nous a laissé un traité des vertus qui les classe dans un ordre plus exact et plus naturel; chacune des quatre vertus cardinales se subdivise, dit-il, en quatre genres.

Le premier genre se compose des vertus politiques, le second des vertus épuratoires, le troisième des vertus épurées, et le quatrième des vertus exemplaires. L'homme, animal né pour la société, doit avoir des vertus politiques.

Ce sont elles qui font le bon citoyen, le bon magistrat, le bon fils, le bon père et le bon parent : celui qui les pratique veille au bonheur de son pays, accorde une protection éclairée aux alliés de son gouvernement, et le leur fait aimer par une générosité bien entendue.

Aussi de ses bienfaits on garde la mémoire.

La prudence politique consiste à régler sur la droite raison toutes ses pensées, toutes ses actions; à ne rien vouloir, à ne rien faire que ce qui est juste, et à se conduire en toute occasion comme si l'on était en présence des dieux. Cette vertu comprend en soi

la justesse d'esprit, la perspicacité, la vigilance, la prévoyance, la douceur du caractère, et la réserve.

La force politique consiste à ne pas laisser offusquer son esprit par la crainte des dangers, à ne redouter que ce qui est honteux, à soutenir avec une égale fermeté les épreuves de la prospérité et celles de l'adversité. Cette vertu renferme l'élévation de l'âme, la confiance en soi-même, le sang-froid, la dignité dans les manières, l'égalité de conduite, l'énergie de caractère, et la persévérance.

La tempérance politique consiste à n'aspirer à rien de ce qui peut causer des regrets, à ne pas dépasser les bornes de la modération, à assujettir ses passions au joug de la raison. Elle a pour cortége la modestie, la délicatesse des sentiments, la retenue, la pureté des mœurs, la discrétion, l'économie, la sobriété, et la pudeur.

La justice politique consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient. A sa suite marchent la bonté d'âme, l'amitié, la concorde, la piété envers nos parents et envers les dieux, les sentiments affectueux, et la bienveillance.

C'est en s'appliquant d'abord à lui-même l'usage de ces vertus, que l'honnête homme parvient ensuite à les appliquer au maniement des affaires publiques, et qu'il conduit avec sagesse les choses de la terre, sans négliger celles du ciel.

Les vertus du second genre, qu'on nomme épuratoires, sont celles de l'homme parvenu à l'intelligence de la Divinité; elles ne conviennent qu'à celui qui a

pris la résolution de se dégager de son enveloppe terrestre pour vaquer, libre de tous soins humains, à la méditation des choses d'en-haut. Cet état de contemplation exclut toute occupation administrative.

Nous avons dit plus haut en quoi consistent ces vertus du sage, et les seules qui méritent ce nom, s'il en faut croire quelques philosophes.

Les vertus du troisième genre, ou les vertus épurées, sont le partage d'un esprit purifié de toutes les souillures que communique à l'âme le contact du monde. Ici la prudence consiste, non-seulement à préférer les choses divines aux autres choses, mais à ne voir, à ne connaître et à ne contempler qu'elles, comme si elles étaient les seules au monde.

La tempérance consiste, non-seulement à réprimer les passions terrestres, mais à les oublier entièrement; la force, non pas à les vaincre, mais à les ignorer, de manière à ne connaître ni la colère ni le désir; enfin, la justice consiste à s'unir assez étroitement à l'intelligence supérieure et divine pour ne jamais rompre l'engagement que nous avons pris de l'imiter.

Les vertus exemplaires résident dans l'intelligence divine elle-même, que nous appelons νοῦς, et d'où les autres vertus découlent par ordre successif et gradué; car si l'intelligence renferme les formes originelles de tout ce qui est, à plus forte raison contient-elle le type des vertus. La prudence est ici l'intelligence divine elle-même. La tempérance consiste dans une attention toujours soutenue et tournée sur soi-même; la force, dans une immobilité que rien ne dé-

ment; et la justice est ce qui, soumis à la loi éternelle, ne s'écarte point de la continuation de son ouvrage.

Voilà les quatre ordres de vertus qui ont des effets différents à l'égard des passions, qui sont, comme on sait,

La peine, le plaisir, l'espérance et la crainte.

Les vertus politiques modifient ces passions; les vertus épuratoires les anéantissent; les vertus épurées en font perdre jusqu'au souvenir; les vertus exemplaires ne permettent pas de les nommer. Si donc le propre et l'effet des vertus est de nous rendre heureux, et nous venons de prouver que la politique a les siennes, il est clair que l'art de gouverner conduit au bonheur. Cicéron a donc raison, lorsque, en parlant des chefs des sociétés, il s'exprime ainsi: « Ils jouiront dans ce lieu d'une éternité de bonheur. » Pour nous donner à entendre qu'on peut également prétendre à ce bonheur, et par les vertus actives et par les vertus contemplatives, au lieu de dire dans un sens absolu que rien n'est plus agréable à l'Être suprême que les réunions d'hommes nommées cités, il dit que « de tout ce qui se fait sur la terre, rien, etc. » Il établit par là une distinction entre les contemplatifs et les hommes d'état qui se fraient une route au ciel par des moyens purement humains. Quoi de plus exact et de plus précis que cette définition des cités qu'il appelle des réunions, des sociétés d'hommes formées sous l'empire des lois? En effet, jadis on vu des bandes d'esclaves, des troupes de gladiateurs se réunir, s'associer, mais non sous l'empire des lois.

Les collections d'hommes qui seules méritent le nom de cités, sont donc celles où chaque individu est régi par des lois consenties par tous.

CHAPITRE IX.

Dans quel sens on doit entendre que les directeurs des corps politiques sont descendus du ciel, et qu'ils y retourneront.

A l'égard de ce que dit Cicéron, « Ceux qui gouvernent les cités, ceux qui les conservent, sont partis de ce lieu; c'est dans ce lieu qu'ils reviennent, » voici comme il faut l'entendre : l'âme tire son origine du ciel, c'est une opinion constante parmi les vrais philosophes; et l'ouvrage de sa sagesse, tant qu'elle est unie au corps, est de porter ses regards vers sa source, ou vers le lieu d'où elle est partie. Aussi, dans le nombre des dits notables, enjoués ou piquants, a-t-on regardé comme sentence morale celui qui suit :

Connaissez-vous vous-même est un arrêt du ciel.

Ce conseil fut donné, dit-on, par l'oracle de Delphes à quelqu'un qui le consultait sur les moyens d'être heureux; il fut même inscrit sur le frontispice du temple. L'homme acquiert donc, ainsi qu'on vient de le dire, la connaissance de son être, en dirigeant ses regards vers les lieux de son origine première, et non ailleurs; c'est alors seulement que son âme, pleine

du sentiment de sa noble extraction, se pénètre des vertus qui la font remonter, après l'anéantissement du corps, vers son premier séjour. Elle retourne au ciel, qu'elle n'avait jamais perdu de vue, pure de toute tache matérielle dont elle s'est dégagée dans le canal limpide des vertus; mais, lorsqu'elle s'est rendue l'esclave du corps, ce qui fait de l'homme une sorte de bête brute, elle frémit à l'idée de s'en séparer; et quand elle y est forcée,

Elle fuit en courroux vers le séjour des ombres.

Et même alors ce n'est pas sans peine qu'elle quitte son enveloppe.

Du vice invétéré
Elle conserve encor l'empreinte ineffaçable.

Elle erre autour de son cadavre, ou cherche un nouveau domicile; que ce soit un corps humain, ou celui d'une bête, peu lui importe, son choix est pour celui dont les inclinations se rapprochent davantage de celles qu'elle a contractées dans sa dernière demeure; elle se résigne à tout souffrir plutôt que de rentrer au ciel, auquel elle a renoncé par ignorance réelle ou feinte, ou plutôt par une trahison ouverte. Mais les chefs des sociétés politiques, ainsi que les autres sages, rentrent, après leur mort, en possession du séjour céleste qu'ils habitaient par la pensée, même lorsqu'ils vivaient parmi nous.

Ce n'est point sans motif, ni par une vaine adulation, que l'antiquité admit au nombre des dieux

plusieurs fondateurs de cités et d'autres grands personnages. Ne voyons-nous pas Hésiode, auteur de la Théogonie, associer aux dieux les anciens rois, et conserver à ceux-ci leurs prérogatives, en leur donnant une part dans la direction des affaires humaines. Pour ne pas fatiguer le lecteur de citations grecques, nous ne rapporterons pas ici les vers de ce poète; nous nous contenterons d'en donner la traduction.

Le puissant Jupiter voulut placer aux cieux.
Les illustres mortels qu'admit parmi les dieux
L'homme reconnaissant; la destinée humaine
Est encore à présent soumise à leur domaine.

Virgile n'ignorait pas cette ancienne tradition; mais il convenait à son sujet que les héros habitassent les Champs Élysées; cependant il ne les exclut pas du ciel; car, pour accorder les deux doctrines, c'est-à-dire la fiction poétique et la vérité philosophique, il crée pour eux d'autres cieux, un autre soleil et d'autres astres. Comme, selon lui, ils conservent les goûts qu'ils avaient pendant leur vie mortelle,

Ils aimèrent vivants les coursiers et les armes;
Morts, à ces jeux guerriers ils trouvent mille charmes,

à plus forte raison les administrateurs des corps sociaux doivent-ils conserver au ciel la surveillance des choses d'ici-bas. C'est, à ce que l'on croit, dans la sphère des fixes que ces âmes sont reçues, et cette opinion est fondée, puisque c'est de là qu'elles sont parties. L'empyrée est en effet la demeure de celles

qui n'ont pas encore succombé au désir de revêtir un corps; c'est donc là que doivent retourner celles qui s'en sont rendues dignes. Or l'entretien des deux Scipions ayant lieu dans la voie lactée qu'embrasse la sphère aplane, rien n'est plus exact que cette expression: «Ils sont partis de ce lieu, c'est dans ce lieu qu'ils reviennent.» Mais poursuivons notre tâche.

CHAPITRE X.

Opinion des anciens théologiens sur les enfers; et ce qu'il faut entendre, selon eux, par la vie ou la mort de l'âme.

« A ce discours, moins troublé par la crainte de la mort, que par l'idée de la trahison des miens, je lui demandai si lui-même, si mon père Paulus vivait encore, et tant d'autres qui à nos yeux ne sont plus.»

Dans les cas les plus imprévus, dans les fictions même, la vertu a son cachet. Voyez de quel éclat la fait briller Scipion dans son rêve! Une seule circonstance lui donne occasion de développer toutes les vertus politiques. Il se montre fort en ce que le calme de son âme n'est pas altéré par la prédiction de sa mort. S'il craint les embûches de ses proches, cette crainte est moins l'effet d'un retour sur lui-même, que de son horreur pour le crime qu'ils commettent; elle a sa source dans la piété et dans les sentiments

affectueux de ce héros pour ses parents. Or, ces dispositions dérivent de la justice, qui veut qu'on rende à chacun ce qui lui est dû.

Il donne une preuve non équivoque de sa prudence, en ne regardant pas ses opinions comme des certitudes, et en cherchant à vérifier ce qui ne paraîtrait pas douteux à des esprits moins circonspects. Ne montre-t-il pas sa tempérance lorsque, modérant, réprimant et faisant taire le désir qu'il a d'en savoir davantage sur le bonheur sans fin réservé aux gens de bien, ainsi que sur le séjour céleste qu'il habite momentanément, il s'informe si son aïeul et son père vivent encore? Se conduirait-il autrement s'il était réellement habitant de ces lieux, qu'il ne voit qu'en songe? Cette question d'Émilien touche à l'immortalité de l'âme; en voici le sens : nous pensons que l'âme s'éteint avec le corps et qu'elle ne survit pas à l'homme; car cette expression, « qui à nos yeux ne sont plus, » implique l'idée d'un anéantissement total. Je voudrais savoir, dit-il à son aïeul, si vous, si mon père Paulus et tant d'autres sont encore existants. A cette demande d'un tendre fils, relativement au sort de ses parents, et d'un sage qui veut lever le voile de la nature, relativement au sort des autres, que répond son aïeul? « Dites plutôt, ceux-là vivent qui se sont échappés des liens du corps comme d'une prison. Ce que vous appelez la vie, c'est réellement la mort. »

Si la mort de l'âme consiste à être reléguée dans les lieux souterrains, et si elle ne vit que dans les

régions supérieures, pour savoir en quoi consiste cette vie ou cette mort, il ne s'agit que de déterminer ce qu'on doit entendre par ces lieux souterrains dans lesquels l'âme meurt; tandis qu'elle jouit, loin de ces lieux, de toute la plénitude de la vie; et puisque le résultat de toutes les recherches faites à ce sujet par les sages de l'antiquité se trouve compris dans le peu de mots que vient de dire le premier Africain, nous allons, par amour pour la concision, donner, de leurs opinions, un extrait qui suffira pour résoudre la question que nous nous sommes proposée en commençant ce chapitre.

La philosophie n'avait pas fait encore, dans l'étude de la nature, les pas immenses qu'elle a faits depuis, lorsque ceux de ses sectateurs qui s'étaient chargés de répandre, parmi les diverses nations, le culte et les rites religieux, assuraient qu'il n'existait d'autres enfers que le corps humain, prison ténébreuse, fétide et sanguinolente, dans laquelle l'âme est retenue captive. Ils donnaient à ce corps les noms de tombeau de l'âme, de manoir de Pluton, de Tartare, et rapportaient à notre enveloppe tout ce que la fiction, prise par le vulgaire pour la vérité, avait dit des enfers. Le fleuve d'oubli était, selon eux, l'égarement de l'âme, qui a perdu de vue la dignité de l'existence dont elle jouissait avant sa captivité, et qui n'imagine pas qu'elle puisse vivre ailleurs que dans un corps. Par le Phlégéton, ils entendaient la violence des passions, les transports de la colère; par l'Achéron, les regrets amers que nous causent,

dans certains cas, nos paroles et nos actions, par suite de l'inconstance de notre nature; par le Cocyte, tous les événements qui sont pour l'homme un sujet de larmes et de gémissements; par le Styx enfin, ils entendaient tout ce qui occasionne parmi nous ces haines profondes qui font le tourment de nos âmes.

Ces mêmes sages étaient persuadés que la description des châtiments, dans les enfers, était empruntée des maux attachés aux passions humaines. Le vautour qui dévore éternellement le foie toujours renaissant de Prométhée, est, disaient-ils, l'image des remords d'une conscience agitée, qui pénètrent dans les replis les plus profonds de l'âme du méchant, et la déchirent, en lui rappelant sans cesse le souvenir de ses crimes : en vain voudrait-il reposer; attachés à leur proie qui renaît sans cesse, ils ne lui font point de grace; d'après cette loi, que le coupable est inséparable de son juge, et qu'il ne peut se soustraire à sa sentence.

Le malheureux, tourmenté par la faim, et mourant d'inanition au milieu des mets dont il est environné, est le type de ceux que la soif, toujours croissante d'acquérir, rend insensibles aux biens qu'ils possèdent: pauvres dans l'abondance, ils éprouvent, au milieu du superflu, tous les malheurs de l'indigence, et croient ne rien avoir, parce qu'ils n'ont pas tout ce qu'ils voudraient avoir. Ceux-là sont attachés à la roue d'Ixion, qui, ne montrant ni jugement, ni esprit de conduite, ni vertus dans aucune de leurs actions, abandonnent au hasard le soin de leurs affaires, et

sont les jouets des événements et de l'aveugle destin. Ceux-là roulent sans fin leur rocher, qui consument leur vie dans des recherches fatigantes et infructueuses. Le Lapithe, qui craint à chaque instant la chute de la roche noire suspendue sur sa tête, représente le tyran parvenu pour son malheur au sommet d'une puissance illégale; continuellement agité de terreurs, détesté de ceux dont il veut être craint, il a toujours sous les yeux la fin tragique qu'il mérite.

Ces conjectures des plus anciens théologiens sont fondées; car Denys, le plus cruel des usurpateurs de la Sicile, voulant détromper un de ses courtisans, qui le croyait le plus heureux des hommes, et lui donner une idée juste de l'existence d'un tyran que la crainte agite à chaque instant, et que les dangers environnent de toutes parts, l'invita à un repas splendide, et fit placer au-dessus de sa tête une épée suspendue à un léger fil; la situation pénible de l'homme de cour l'empêchant de prendre part à la joie du banquet: Telle est, lui dit Denys, cette vie qui vous paraissait si heureuse; jugez du bonheur de celui qui, toujours menacé de la perdre, ne peut jamais cesser de craindre.

Selon ces assertions, s'il est vrai que chacun de nous sera traité selon ses œuvres, et qu'il n'y ait d'autres enfers que nos corps, que faut-il entendre par la mort de l'âme, si ce n'est son immersion dans l'antre ténébreux du corps; et par sa vie, son retour au sein des astres, après qu'elle a brisé ses liens?

CHAPITRE XI.

Opinion des platoniciens sur les enfers et sur leur emplacement. De quelle manière ils conçoivent la vie ou la mort de l'âme.

Aux opinions que nous venons d'exposer, ajoutons celles de quelques philosophes ardents investigateurs de la vérité. Les sectateurs de Pythagore, et ensuite ceux de Platon, ont admis deux sortes de morts; celle de l'âme et celle de l'animal. L'animal meurt quand l'âme se sépare du corps, et l'âme meurt lorsqu'elle s'écarte de la source simple et indivisible où elle a pris naissance, pour se distribuer dans les membres du corps. L'une de ces morts est évidente pour tous les hommes, l'autre ne l'est qu'aux yeux des sages, car le vulgaire s'imagine qu'elle constitue la vie; en conséquence, beaucoup de personnes ignorent pourquoi le Dieu des morts est invoqué, tantôt sous le nom de Dis (dieu des richesses), et tantôt sous celui d'implacable. Ils ne savent pas que le premier de ces noms, d'heureux augure, est employé lorsque l'âme, à la mort de l'animal, rentre en possession des vraies richesses de sa nature, et recouvre sa liberté; tandis que le second, de sinistre augure, est usité lorsque l'âme, en quittant le séjour éclatant de l'immortalité, vient s'enfoncer dans les ténèbres du

corps, genre de mort que le commun des hommes appelle la vie. Car l'animation exige l'enchaînement de l'âme au corps : or, dans la langue grecque, corps est synonyme de lien, et a beaucoup d'analogie avec un autre mot qui signifie tombeau de l'âme. C'est pourquoi Cicéron, voulant exprimer tout à la fois que le corps est pour l'âme un lien et un tombeau, dit : « Ceux-là vivent, qui se sont échappés des liens du corps comme d'une prison, » parce que la tombe est la prison des morts.

Cependant les platoniciens n'assignent pas aux enfers des bornes aussi étroites que nos corps; ils appellent de ce nom la partie du monde qu'ils ont fixée pour l'empire de Pluton; mais ils ne sont pas d'accord sur les confins de cet empire: il existe chez eux, à ce sujet, trois opinions diverses. Les uns divisent le monde en deux parties, l'une active et l'autre passive; la partie active, où tout conserve des formes éternelles, contraint la partie passive à subir d'innombrables permutations. La première s'étend depuis la sphère des fixes jusqu'à celle de la lune exclusivement; et la seconde, depuis la lune jusqu'à la terre. Ce n'est que dans la partie active que les âmes peuvent exister; elles meurent du moment où elles entrent dans la partie passive. C'est donc entre la lune et la terre que se trouvent situés les enfers; et, puisque la lune est la limite fixée entre la vie et la mort, on est fondé à croire que les âmes qui remontent du globe lunaire vers le ciel étoilé commencent une nouvelle vie, tandis que celles qui en des-

cendent cessent de vivre. En effet, dans l'espace sublunaire, tout est caduc et passager; le temps s'y mesure, et les jours s'y comptent. La lune a reçu des physiciens le nom de terre aérienne, et ses habitants, celui de peuple lunaire; ils appuient cette opinion sur beaucoup de preuves, qu'il serait trop long de rapporter maintenant. On ne peut douter que cet astre ne coopère à la formation et à l'entretien des substances périssables, puisque plusieurs d'entre elles augmentent ou diminuent, selon qu'il croît ou décroît; mais ce serait le moyen d'ennuyer le lecteur que de s'étendre davantage sur des choses si connues; nous allons donc passer au second système des platoniciens sur l'emplacement des enfers. Les partisans de ce système divisent le monde en trois ordres d'éléments de quatre couches chacun; dans l'ordre inférieur, ils sont ainsi rangés: la terre, l'eau, l'air et le feu formé de la partie la plus subtile de l'air qui touche à la lune. Dans l'ordre intermédiaire, les quatre éléments sont d'une nature plus pure, et rangés de la même manière: la lune ou la terre aérienne représente notre terre; au-dessus d'elle la sphère de Mercure tient la place de l'eau; vient ensuite Vénus ou l'air, puis le soleil ou le feu. Dans le troisième ordre, les rangs sont intervertis, et la terre occupe la plus haute région, de telle sorte que cette terre et celle de l'ordre inférieur sont les deux extrêmes des trois ordres. On trouve d'abord la planète de Mars, qui est le feu; puis Jupiter ou l'air, dominé par Saturne ou l'eau; et enfin la sphère des fixes ou la terre, qui renferme

les Champs Élysées, réservés aux âmes des justes, selon les traditions de l'antiquité. L'âme qui part de ces lieux pour revêtir un corps a donc trois ordres d'éléments à traverser, et trois morts à subir pour arriver à sa destination. Tel est le second sentiment des platoniciens, relativement à la mort de l'âme exilée dans un corps. Les partisans de la troisième opinion divisent, comme ceux de la première, le monde en deux parties; mais les limites ne sont pas les mêmes. Ils font de la sphère aplane la première partie; la seconde se compose des sept planètes, et de tout ce qui est au-dessous d'elles, y compris la terre elle-même. Selon ces philosophes, dont le sentiment est le plus probable, les âmes affranchies de toute contagion matérielle habitent le ciel; mais celles qui, de cette demeure élevée, où elles sont environnées d'une lumière éternelle, ont jeté un regard en bas vers les corps, et vers ce qu'on appelle ici-bas la vie, et qui ont conçu pour elle un secret désir, sont entraînées peu à peu vers les régions inférieures du monde, par le seul poids de cette pensée toute terrestre. Cette chute toutefois n'est point subite, mais graduée. L'âme parfaitement incorporelle ne se revêt pas tout de suite du limon grossier du corps, mais insensiblement, et par des altérations successives qu'elle éprouve à mesure qu'elle s'éloigne de la substance simple et pure qu'elle habitait, pour s'entourer de la substance des astres dont elle se grossit. Car, dans chacune des sphères placées au-dessous du ciel des fixes, elle se revêt de plusieurs couches de matière éthérée qui,

insensiblement, forment le lien intermédiaire par lequel elle s'unit au corps terrestre, en sorte qu'elle éprouve autant de dégradations ou de morts qu'elle traverse de sphères.

CHAPITRE XII.

Route que parcourt l'âme, en descendant de la partie la plus élevée du monde vers la partie inférieure que nous occupons.

Voici le chemin que suit l'âme en descendant du ciel en terre. La voie lactée embrasse tellement le zodiaque, dans la route oblique qu'elle a dans les cieux, qu'elle le coupe en deux points opposés, au Cancer et au Capricorne, qui donnent leur nom aux deux tropiques. Les physiciens nomment ces deux signes les portes du soleil, parce que, dans l'un et l'autre, les points solsticiaux limitent le cours de cet astre, qui revient sur ses pas dans l'écliptique, et ne le dépasse jamais. C'est, dit-on, par ces portes que les âmes descendent du ciel sur la terre, et remontent de la terre vers le ciel. On appelle l'une la porte des hommes, et l'autre la porte des dieux. C'est par celle des hommes, ou par le Cancer, que sortent les âmes qui font route vers la terre; c'est par le Capricorne, ou la porte des dieux, que remontent les âmes vers le siége de leur propre immortalité, et qu'elles vont se placer au nom-

bre des dieux ; et c'est ce qu'Homère a voulu figurer dans la description de l'antre d'Ithaque. C'est pourquoi Pythagore pense que c'est de la voie lactée que part la descente vers l'empire de Pluton, parce que les âmes, en tombant de là, paraissent déja déchues d'une partie de leurs célestes attributs. Le lait, dit-il, est le premier aliment des nouveau-nés, parce que c'est de la zone de lait que les âmes reçoivent la première impulsion qui les pousse vers les corps terrestres. Aussi le premier Africain dit-il au jeune Scipion, en parlant des âmes des bienheureux, et en lui montrant la voie lactée : « Ces âmes sont parties de ce lieu, et c'est dans ce lieu qu'elles reviennent. » Ainsi celles qui doivent descendre, tant qu'elles sont au Cancer, n'ont pas encore quitté la voie de lait, et conséquemment sont encore au nombre des dieux ; mais, lorsqu'elles sont descendues jusqu'au Lion, c'est alors qu'elles font l'apprentissage de leur condition future. Là commence le noviciat du nouveau mode d'existence auquel va les assujettir la nature humaine. Or le Verseau, diamétralement opposé au Lion, se couche lorsque celui-ci se lève ; de là est venu l'usage de sacrifier aux mânes quand le soleil entre au premier de ces signes, regardé comme l'ennemi de la vie humaine. Ainsi l'âme, descendant des limites célestes, où le zodiaque et la voie lactée se touchent, quitte aussitôt sa forme sphérique, qui est celle de la nature divine, pour s'allonger et s'évaser en cône ; c'est comme le point qui décrit une ligne, et perd, en se prolongeant, son caractère d'individualité : il était

l'emblème de la monade; il devient, par son extension, celui de la dyade. C'est là cette essence à qui Platon, dans le *Timée*, donne les noms d'indivisible et de divisible, lorsqu'il parle de la formation de l'âme du monde. Car les âmes, tant celle du monde que celle de l'homme, se trouvent n'être pas susceptibles de division, quand on n'envisage que la simplicité de leur nature divine; mais aussi quelquefois elles en paraissent susceptibles, lorsqu'elles s'étendent et se partagent, l'une dans le corps du monde, l'autre dans celui de l'homme. Lors donc que l'âme est entraînée vers le corps, dès l'instant où elle se prolonge hors de sa sphère originelle, elle commence à éprouver le désordre qui règne dans la matière. C'est ce qu'a insinué Platon, dans son *Phédon*, lorsqu'il nous peint l'âme que l'ivresse fait chanceler, lorsqu'elle est entraînée vers le corps. Il entend par là ce nouveau breuvage de matière plus grossière qui l'oppresse et l'appesantit. Nous avons un symbole de cette ivresse mystérieuse dans la coupe céleste appelée coupe de Bacchus, et que l'on voit placée au ciel entre le Cancer et le Lion. On a désigné par cet emblème l'état d'enivrement que l'influence de la matière, tumultuairement agitée, cause aux âmes qui doivent descendre ici-bas. C'est là que déja l'oubli, compagnon de l'ivresse, commence à se glisser en elles insensiblement; car, si elles portaient jusque dans les corps la connaissance qu'elles avaient acquise des choses divines dans leur séjour des cieux, il n'y aurait jamais, entre les hommes, de partage d'opinion sur

la Divinité; mais toutes, en venant ici-bas, boivent à la coupe de l'oubli, les unes plus, et les autres moins. Il arrive de là que la vérité ne frappe pas tous les esprits, mais que tous ont une opinion, parce que l'opinion naît du défaut de mémoire. Cependant moins l'homme a bu, et plus il lui est aisé de reconnaître le vrai, parce qu'il se rappelle sans peine ce qu'il a su antérieurement. Cette faculté de l'âme que les Latins nomment *lectio*, les Grecs l'appellent réminiscence, parce qu'au moment où la vérité se montre à nous, les choses se représentent à notre entendement telles que nous les voyions avant que les influences de la matière eussent enivré les âmes dévolues à nos corps. C'est de ce composé de matière et d'idées qu'est formé l'être sensible ou le corps de l'univers. La partie la plus élevée et la plus pure de cette substance, qui alimente et constitue les êtres divins, est ce qu'on appelle nectar : c'est le breuvage des dieux. La partie inférieure, plus trouble et plus grossière, c'est le breuvage des âmes; et c'est ce que les anciens ont désigné sous le nom de fleuve Léthé.

Par Bacchus, les orphiques entendent la matière intelligente, ou la monade devenue dyade. Leurs légendes sacrées disent que ce dieu, mis en pièces par les Titans furieux, qui avaient enterré les lambeaux de son corps, renaquit sain et entier; ce qui signifie que l'intelligence, se prêtant successivement aux deux modifications de divisibilité et d'indivisibilité, se répand, au moyen de la première, dans tous les corps

de la nature, et redevient, au moyen de la seconde, le principe unique.

L'âme, entraînée par le poids de la liqueur enivrante, coule le long du zodiaque et de la voie lactée jusqu'aux sphères inférieures; et dans sa descente, non-seulement elle prend, comme on l'a dit plus haut, une nouvelle enveloppe de la matière de ces corps lumineux, mais elle y reçoit les différentes facultés qu'elle doit exercer durant son séjour dans le corps. Elle acquiert, dans Saturne, le raisonnement et l'intelligence, ou ce qu'on appelle la faculté logistique et contemplative; elle reçoit de Jupiter la force d'agir, ou la force exécutrice; Mars lui donne la valeur nécessaire pour entreprendre, et la fougue impétueuse; elle reçoit du soleil les facultés des sens et de l'imagination, qui la font sentir et imaginer; Vénus lui inspire le mouvement des désirs; elle prend dans la sphère de Mercure la faculté d'exprimer et d'énoncer ce qu'elle pense et ce qu'elle sent; enfin, dans la sphère de la lune, elle acquiert la force nécessaire, pour propager par la génération et accroître les corps.

Cette sphère lunaire, qui est la dernière et la plus basse, relativement aux corps divins, est la première et la plus haute, relativement aux corps terrestres. Ce corps lunaire, en même temps qu'il est comme le sédiment de la matière céleste, se trouve être la plus pure substance de la matière animale. Voilà quelle est la différence qui se trouve entre les corps terrestres et les corps célestes; j'entends le ciel, les astres,

et les autres éléments divins; c'est que ceux-ci sont attirés en haut vers le siége de l'âme et vers l'immortalité par la nature même de la région où ils sont, et par un désir d'imitation qui les rappelle vers sa hauteur; au lieu que l'âme est entraînée vers les corps terrestres, et qu'elle est censée mourir, lorsqu'elle tombe dans cette région caduque, siége de la mortalité.

Qu'on ne soit pas surpris que nous parlions si souvent de la mort de l'âme, que nous avons dit être immortelle. L'âme n'est pas anéantie ni détruite par cette mort, elle n'est qu'accablée pour un temps; et cette oppression momentanée ne la prive pas des prérogatives de l'immortalité, puisque, dégagée ensuite du corps, après avoir mérité d'être purifiée des souillures du vice qu'il lui avait communiquées, elle peut être rendue de nouveau au séjour lumineux de son immortalité. Nous venons, je crois, de déterminer clairement le sens de cette expression, vie et mort de l'âme, que le sage et docte Cicéron a puisée dans le sanctuaire de la philosophie.

CHAPITRE XIII.

Il est pour l'homme deux sortes de morts : l'une a lieu quand l'âme quitte le corps ; la seconde, lorsque l'âme restant unie au corps, elle se refuse aux plaisirs des sens, et fait abnégation de toutes jouissances et sensations matérielles. Cette dernière mort doit être l'objet de nos vœux ; nous ne devons pas hâter la première, mais attendre que Dieu lui-même brise les liens qui attachent l'âme au corps.

Scipion, qui voit en songe le ciel, récompense des élus, exalté par cet aspect, et par la promesse de l'immortalité, confirmé en outre dans cet espoir si brillant et si glorieux à la vue de son père, de l'existence duquel il s'était informé, et qui lui avait paru douteuse, voudrait déja n'être plus, pour jouir d'une nouvelle vie. Il ne s'en tient pas à verser des larmes, lorsqu'il aperçoit l'auteur de ses jours qu'il avait cru mort; à peine est-il remis de son émotion, qu'il lui exprime le désir de ne le plus quitter : cependant ce désir est subordonné aux conseils qu'il attend de lui; ainsi la prudence s'unit ici à la piété filiale. Nous allons maintenant analyser la consultation et les avis auxquels elle donne lieu. « O le plus révéré et le meilleur des pères! puisque c'est ici seulement que

l'on existe, comme je l'apprends de mon aïeul, que fais-je donc plus long-temps sur la terre? et pourquoi ne me hâterais-je pas de vous rejoindre? — Gardez-vous-en, me répondit-il; l'entrée de ces lieux ne vous sera permise que lorsque le Dieu dont tout ce que vous apercevez est le temple aura fait tomber les chaînes qui vous garrottent; car les hommes sont nés sous la condition d'être les gardiens fidèles du globe que vous voyez au milieu de ce même temple, et qu'on appelle la terre : leur âme est une émanation de ces feux éternels que vous nommez constellations, étoiles, et qui, corps arrondis et sphériques, animés par des esprits divins, font leurs révolutions et parcourent leurs orbites avec une incroyable célérité. Ainsi, Publius, vous et tous les hommes religieux, devez laisser à cette âme son enveloppe terrestre, et ne pas sortir de la vie sans l'ordre de celui qui vous l'a donnée, car ce serait vous soustraire à la tâche que vous imposa Dieu lui-même. »

Tel est le sentiment et le précepte de Platon, qui décide, dans son *Phédon*, que l'homme ne doit pas quitter la vie de son propre gré. Il dit, il est vrai, dans ce même dialogue, que le sage doit désirer la mort, et que philosopher, c'est apprendre à mourir. Mais ces deux propositions qui semblent contradictoires ne le sont pas, par la raison que Platon distingue dans l'homme deux sortes de morts. Il n'est pas ici question de la mort de l'âme et de celle de l'animal dont il a été question plus haut, mais de la double mort de l'être animé : l'une est du fait de la

nature, l'autre est le résultat des vertus. L'homme meurt, lorsque, au départ de l'âme, le corps cesse d'obéir aux lois de la nature; il meurt encore, lorsque l'âme, sans abandonner le corps, docile aux leçons de la sagesse, renonce aux plaisirs des sens, et résiste à l'amorce si douce et si trompeuse des passions. Cet état de l'âme est l'effet des vertus du second genre, signalées plus haut comme étant du domaine de la seule philosophie. Voilà l'espèce de mort que, selon Platon, le sage doit désirer. Quant à celle à laquelle nous sommes tous assujettis, il ne veut pas qu'on la prévienne, et nous défend même de l'appeler et d'aller au-devant d'elle. Il faut, ajoute-t-il, laisser agir la nature, et les raisons qu'il en donne sont puisées dans les lois sociales.

Lorsque nous sommes détenus en prison par l'ordre des magistrats, nous ne devons en sortir, dit ce philosophe, que par l'ordre de ceux qui nous y ont mis; car on n'évite pas un châtiment en s'y soustrayant, on ne fait que l'aggraver. Qui plus est, ajoute-t-il, nous dépendons des dieux; c'est leur providence qui nous gouverne, et leur protection qui nous conserve; et, si l'on ne peut disposer des biens d'un maître sans son aveu, si l'on devient criminel en tuant l'esclave d'autrui, il est évident que celui qui sort de la vie sans attendre l'ordre de celui de qui il la tient, se met, non pas en liberté, mais en état d'accusation.

Ces dogmes de l'école de Platon prennent plus d'étendue sous la plume de Plotin. Quand l'homme

n'existe plus, dit ce dernier, son âme devrait être affranchie de toutes les passions du corps; mais il n'en est pas ainsi lorsque la séparation s'est faite violemment; car celui qui attente à ses jours est conduit à cet excès, soit par la haine, soit par la crainte, soit par esprit de révolte contre les lois de la nécessité. Or ce sont là des passions, et l'âme eût-elle été précédemment pure de toutes souillures, elle en contracte de nouvelles par sa sortie forcée du corps. La mort, continue Plotin, doit opérer la rupture des liens qui attachent l'âme au corps, et n'être pas elle-même un lien; et cependant, lorsque la mort est violente, ce lien acquiert une nouvelle force, car alors les âmes errent autour des corps, ou de leurs tombes, ou des lieux témoins du suicide; tandis que celles qui ont rompu leurs chaînes par une mort philosophique sont admises au sein des astres du vivant même de leur enveloppe : ainsi, la seule mort digne d'éloges est celle que nous nous donnons en employant, non le fer et le poison, mais les armes de la sagesse et de la raison. Il ajoute encore qu'il n'est qu'un seul genre de mort naturelle, c'est quand le corps quitte l'âme, et non quand l'âme quitte le corps. Il est en effet démontré que l'association des âmes avec les corps est établie sur des rapports numériques invariables. Cette société subsiste aussi long-temps que ces valeurs ne sont pas épuisées, mais elle est rompue du moment que les nombres mystérieux sont accomplis; c'est à cet ordre de choses que nous donnons le nom de fatalité. L'âme, substance immortelle et toujours

agissante, n'interrompt jamais ses fonctions; mais le corps se dissout quand les nombres sont épuisés. L'âme conserve toujours sa puissance vivifiante; mais le corps se refuse à l'action de l'âme lorsqu'il ne peut plus être vivifié; et de là cette expression qui dénote la science profonde de Virgile:

Je vais subir mon sort, et j'attendrai mon tour.

La mort n'est donc vraiment naturelle que lorsqu'elle est l'effet de l'épuisement des quantités numériques assignées à l'existence du corps; elle ne l'est pas lorsqu'on ôte à ce dernier les moyens d'épuiser ces quantités, et la différence est grande entre ces deux modes de dissolution; car l'âme, quittée par le corps, peut n'avoir rien conservé de matériel, si elle n'a pas perdu de vue la pureté de son origine: mais, lorsqu'elle est forcément expulsée de son domicile, et que ses chaînes se trouvent rompues et non détachées, cette rébellion contre la nécessité a une passion pour cause; l'âme s'entache donc dès l'instant où elle brise ses liens. A ces raisons alléguées par Plotin contre le suicide, il en joint une autre. Puisque les récompenses promises à l'âme sont réglées sur les degrés de perfection qu'elle aura acquise pendant son séjour ici-bas, nous ne devons pas, en hâtant notre fin, la priver de la faculté de les augmenter. Ce philosophe a raison; car dans la doctrine secrète du retour des âmes, on compare celles qui pèchent pendant leurs années d'exil à ceux qui, tombant sur un terrain uni, peuvent se relever promptement et facilement; et

celles qui emportent avec elles, en sortant de la vie, les souillures qu'elles ont contractées, à ceux qui, tombant d'un lieu élevé et escarpé dans un précipice, ne parviennent jamais à en sortir. Nous devons donc ne rien retrancher des jours qui nous sont accordés, si nous voulons que notre âme ait plus de temps à travailler à son épuration. Ainsi, direz-vous, celui qui a atteint toute la perfection possible peut se tuer, puisqu'il n'a plus de motifs pour rester sur terre; car un état assez parfait pour nous ouvrir le ciel n'est pas susceptible d'accroissement. C'est positivement, vous répondrai-je, cet empressement de l'âme à jouir de la félicité qui tend le piége où elle se prend; car l'espoir n'est pas moins une passion que la crainte; d'où il suit que cet homme se trouve dans la situation dont il est fait mention ci-dessus. Voilà pourquoi Paulus réprime l'ardeur que montre son fils à le rejoindre et à vivre de la véritable vie. Il craint que cet empressement à briser ses liens et à monter au ciel ne prenne chez son fils le caractère d'une passion qui retarderait son bonheur. Il ne lui dit pas : Sans un ordre de la nature, vous ne pouvez mourir; mais il lui dit que sans cet ordre, il ne peut être admis au ciel. « L'entrée de ces lieux ne vous sera permise que lorsque Dieu aura fait tomber les chaînes qui vous garrottent; » car en sa qualité d'habitant du céleste séjour, il sait que cette demeure n'est ouverte qu'aux âmes parfaitement pures. Il y a donc une égale force d'âme à ne pas craindre la mort qui vient naturellement, et à ne pas la hâter quand elle tarde

trop à venir. Cette exposition des sentiments de Platon et de Plotin sur la mort volontaire éclaircit les expressions qu'emploie Cicéron pour nous l'interdire.

CHAPITRE XIV.

Pourquoi cet univers est appelé le temple de Dieu. Des diverses acceptions du mot âme. Dans quel sens il faut entendre que la partie intelligente de l'homme est de même nature que celle des astres. Diverses opinions sur la nature de l'âme. De la différence qu'il y a entre une étoile et un astre. Ce que c'est qu'une sphère, un cercle, une ligne circulaire. D'où vient le nom de corps errants donné aux planètes.

Revenons maintenant sur un fragment du passage du songe de Scipion cité dans le dernier chapitre, et qui n'a pas été expliqué. « Car les hommes sont nés sous la condition d'être les gardiens fidèles du globe que vous voyez au milieu de ce même temple, et qu'on appelle la terre : leur âme est une émanation de ces feux éternels que vous nommez constellations, étoiles, et qui, corps arrondis et sphériques, animés par des esprits divins, font leurs révolutions et parcourent leurs orbites avec une incroyable célérité. Ainsi, Publius, vous et tous les hommes reli-

gieux, devez laisser à cette âme son enveloppe terrestre, et ne pas sortir de la vie sans l'ordre de celui qui vous l'a donnée, car ce serait vous soustraire à la tâche que vous imposa Dieu lui-même. »

En parlant des neuf sphères, et plus particulièrement de la terre, nous dirons pourquoi ce globe est considéré comme le centre du monde. Quant au nom de temple de Dieu, que Cicéron donne à l'univers, il suit en cela l'opinion des philosophes qui croient que Dieu n'est autre que le ciel et les corps célestes exposés à notre vue. C'est donc pour nous faire entendre que la toute-puissance divine ne peut être que difficilement comprise, et ne tombe jamais sous nos sens, qu'il désigne tout ce que nous voyons par le temple de celui que l'entendement seul peut concevoir; c'est nous dire que ce temple mérite nos respects, que son fondateur a droit à tous nos hommages, et que l'homme qui habite ce temple doit s'en montrer le digne desservant. Il part de là pour déclarer hautement que l'homme participe de la Divinité, puisque l'intelligence qui l'anime est de même nature que celle qui anime les astres. Remarquons que, dans ce passage, Cicéron emploie le mot âme et dans son vrai sens, et dans un sens abusif. A proprement parler, l'âme est l'intelligence, bien supérieure, sans contredit, au souffle qui nous anime, quoiqu'on confonde quelquefois ces deux mots. Ainsi, lorsqu'il dit: « Leur âme est une émanation de ces feux éternels, etc., » il s'agit de cette intelligence qui nous est commune avec le ciel et les astres; et quand

il dit : « Vous devez laisser à cette âme son enveloppe terrestre, » il est question du souffle de vie enfermé au corps de l'homme, mais qui ne participe pas de l'intelligence.

Voyons à présent ce qu'entendent les théologiens quand ils affirment que nous avons une portion de l'intelligence qui anime les astres. Dieu, cause première, et honoré sous ce nom, est le principe et la source de tout ce qui est et de tout ce qui paraît être (1). Il a engendré de lui-même, par la fécondité surabondante de sa majesté, l'intelligence appelée νοῦς chez les Grecs. En tant que le νοῦς regarde son père, il garde une entière ressemblance avec lui ; mais il produit à son tour l'âme en regardant en arrière. L'âme à son tour, en tant qu'elle regarde le νοῦς, réfléchit tous ses traits ; mais lorsqu'elle détourne ses regards, elle dégénère insensiblement, et, bien qu'incorporelle, c'est d'elle qu'émanent les corps. Elle a donc une portion de la pure intelligence à laquelle elle doit son origine, et qu'on appelle λογικον (partie raisonnable) ; mais elle tient aussi de sa nature la faculté de donner les sens et l'accroissement aux corps. La première portion, celle de l'intelligence pure, qu'elle tient de son principe, est absolument divine, et ne convient qu'aux seuls êtres divins. Quant aux deux autres facultés, celle de sentir et celle de se développer insensiblement, elles peuvent être trans-

(1) En style platonicien, du monde invisible et du monde visible.

mises, comme moins pures, à des êtres périssables. L'âme donc, en créant et organisant les corps (sous ce rapport, elle n'est autre que la nature, qui, selon les philosophes, est issue de Dieu et de l'intelligence), employa la partie la plus pure de la substance tirée de la source dont elle émane, pour animer les corps sacrés et divins, c'est-à-dire le ciel et les astres, qui, les premiers, sortirent de son sein. Ainsi une portion de l'essence divine fut infusée dans ces corps de forme ronde ou sphérique. Aussi Paulus dit-il, en parlant des étoiles, qu'*elles sont animées par des esprits divins*. En s'abaissant ensuite vers les corps inférieurs et terrestres, elle les jugea trop frêles et trop caducs pour pouvoir contenir un rayon de la Divinité; et si le corps humain lui parut mériter seul cette faveur, c'est parce que sa position perpendiculaire semble l'éloigner de la terre et l'approcher du ciel vers lequel nous pouvons facilement élever nos regards; c'est aussi parce que la tête de l'homme a la forme sphérique, qui est, comme nous l'avons dit, la seule propre à recevoir l'intelligence. La nature donna donc à l'homme seul la faculté intellectuelle qu'elle plaça dans son cerveau, et communiqua à son corps fragile celle de sentir et de croître. Ce n'est qu'à la première de ces facultés, celle d'une raison intelligente, que nous devons notre supériorité sur les autres animaux. Ceux-ci, courbés vers la terre, et par cela même hors d'état de pouvoir facilement contempler la voûte céleste, sont, en outre, privés de tout rapport de conformité avec les êtres divins; ainsi,

ils n'ont pu avoir part au don de l'intelligence, et conséquemment ils sont privés de raison. Leurs facultés se bornent à sentir et à végéter; car les déterminations qui, chez eux, semblent appartenir à la raison, ne sont qu'une réminiscence d'impressions qu'ils ne peuvent comparer, et cette réminiscence est le résultat de sens très-imparfaits. Mais terminons ici une question qui n'est pas de notre sujet. Les végétaux à tiges et sans tiges qui occupent le troisième rang parmi les corps terrestres sont privés de raison et de sentiment; ils n'ont que la seule faculté végétative.

C'est cette doctrine qu'a suivie Virgile quand il donne au monde une âme dont la pureté lui paraît telle qu'il la nomme intelligence ou souffle divin.

> Ce souffle créateur nourrit d'un feu divin
> Et la terre, et le ciel, et la plaine liquide,
> Et les globes brillants suspendus dans le vide.

Il substitue ici le mot souffle au mot âme, comme ailleurs il substitue le mot âme au mot souffle:

> L'âme de mes soufflets et les feux de Lemnos.

C'est en parlant de l'âme du monde, dont il célèbre la puissance, qu'il dit:

> Et cette intelligence échauffant ces grands corps, etc.

Il ajoute, pour prouver qu'elle est la source de tout ce qui existe:

> D'hommes et d'animaux elle peuple le monde, etc.

Sa vigueur créatrice, dit-il, est toujours la même; mais l'éclat de ses rayons s'amortit,

Quand ils sont enfermés dans la prison grossière
D'un corps faible et rampant promis à la poussière.

Puisque, dans cette hypothèse, l'intelligence est née du Dieu suprême, et que l'âme est née de l'intelligence; que c'est l'âme qui crée et qui remplit des principes de vie tout ce qui se trouve placé après elle; que son éclat lumineux brille partout, et qu'il est réfléchi par tous les êtres, de même qu'un seul visage semble se multiplier mille fois dans une foule de miroirs rangés exprès pour en répéter l'image; puisque tout se suit par une chaîne non interrompue d'êtres qui vont en se dégradant jusqu'au dernier chaînon, l'esprit observateur doit voir qu'à partir du Dieu suprême, jusqu'au limon le plus bas et le plus grossier, tout se tient, s'unit et s'embrasse par des liens mutuels et indissolubles. C'est là cette fameuse chaîne d'Homère par laquelle l'Éternel a joint le ciel à la terre. Il résulte de ce qu'on vient de lire, que l'homme est le seul être sur la terre qui ait des rapports avec le ciel et les astres; c'est ce qui fait dire à Paulus : « Leur âme est une émanation de ces feux éternels que vous nommez constellations, étoiles. » Cette manière de parler ne signifie pas que nous sommes animés par ces feux; car, bien qu'éternels et divins, ils n'en sont pas moins des corps; et des corps, si divins qu'ils soient, ne peuvent animer d'autres corps. Il faut donc entendre par là que nous avons reçu en partage une portion de cette même âme ou intelligence qui donne le mouvement à ces substances di-

vines; et ce qui le prouve, c'est qu'après ces mots, « Leur âme est une émanation de ces feux éternels que vous nommez constellations, étoiles, » il ajoute, « et qui sont animés par des esprits divins. » On ne peut maintenant s'y tromper; il est clair que les feux éternels sont les corps, que les esprits divins sont les âmes des planètes et des astres, et que la portion intelligente accordée à l'homme est une émanation de ces esprits divins.

Nous croyons devoir terminer cet examen de la nature de l'âme par l'exposition des sentiments des philosophes qui ont traité ces sujets. Selon Platon, c'est une essence se mouvant de soi-même; et, selon Xénocrate, un nombre mobile; Aristote l'appelle entéléchie; Pythagore et Philolaüs la nomment harmonie; c'est une idée, selon Possidonius; Asclépiade dit que l'âme est un exercice bien réglé des sens; Hippocrate la regarde comme un esprit subtil épandu dans tout le corps; l'âme, dit Héraclide de Pont, est un rayon de lumière; c'est, dit Héraclite le physicien, une parcelle de la substance des astres; Zénon la croit de l'éther condensé; et Démocrite un esprit imprégné d'atomes, et doué d'assez de mobilité pour pouvoir s'insinuer dans toutes les parties du corps; Critolaüs le péripatéticien voit en elle la quintessence des quatre éléments; Hipparque la compose de feu; Anaximène d'air; Empédocle et Critias de sang; Parménide de terre et de feu; Xénophane de terre et d'eau; Boëthus de feu et d'air; elle est, suivant Épicure, un corps fictif composé de feu, d'air et d'éther.

Tous s'accordent cependant à la regarder comme immatérielle et comme immortelle.

Discutons maintenant la valeur des deux mots constellations et étoiles que Paulus ne différencie pas. Ce n'est cependant pas ici une seule et même chose désignée sous deux noms divers, comme glaive et épée. On nomme étoiles des corps lumineux et isolés, tels que les cinq planètes et d'autres corps errants qui tracent dans l'espace leur marche solitaire; et l'on appelle constellations des groupes d'étoiles fixes, désignés sous des noms particuliers, comme le Bélier, le Taureau, Andromède, Persée, la Couronne, et tant d'autres êtres de formes diverses, introduits au ciel par l'antiquité. Les Grecs ont également distingué les astres des constellations; chez eux un astre est une étoile, et l'assemblage de plusieurs étoiles est une constellation.

Quant à la dénomination de corps sphériques et arrondis qu'emploie le père de Scipion en parlant des étoiles, elle appartient aussi bien aux corps lumineux faisant partie des constellations, qu'à ceux qui sont isolés; car ces corps, qui diffèrent entre eux de grandeur, ont tous la même forme. Ces deux qualifications désignent une sphère solide qui n'est sphérique que parce qu'elle est ronde, et qui ne doit sa rondeur qu'à sa sphéricité. C'est de l'une de ces propriétés qu'elle tient sa forme, et c'est à l'autre qu'elle est redevable de sa solidité. Nous donnons donc ici le nom de sphère aux étoiles elles-mêmes, qui toutes ont la figure sphérique. On donne encore ce nom au ciel

des fixes, qui est la plus grande de toutes les sphères, et aux sept orbites inférieures que parcourent les deux flambeaux célestes et les cinq corps errants. Quant aux deux mots *circus* et *orbis* (circonférence et cercle), qui ne peuvent être entendus ici que de la révolution et de l'orbite d'un astre, ils expriment deux choses différentes, et nous verrons ailleurs que Paulus les détourne de leur vrai sens; c'est ainsi qu'au lieu de dire *la circonférence de lait*, ou *la voie lactée*, il dit *le cercle lacté*; et qu'au lieu de dire *neuf sphères*, il dit *neuf cercles*, ou plutôt *neuf globes*. On donne aussi le nom de cercle aux lignes circulaires qui embrassent la plus grande des sphères, comme nous le verrons dans le chapitre qui suit. L'une de ces lignes circulaires est la zone de lait que le père de Scipion appelle *un cercle que l'on distingue parmi les feux célestes*. Cette manière de rendre les deux mots *orbis* et *circus* serait tout-à-fait déplacée dans ce chapitre. Le premier signifie le chemin que fait un astre pour revenir au même point d'où il était parti; et le second, la ligne circulaire que décrit dans les cieux cet astre par son mouvement propre, et qu'il ne dépasse jamais.

Les anciens ont donné aux planètes le nom de corps errants, parce qu'elles sont entraînées par un mouvement particulier d'occident en orient en sens contraire du cercle que parcourt la sphère des fixes. Elles ont toutes une vitesse égale, un mouvement semblable, et un même mode de s'avancer dans l'espace, et cependant elles font leurs révolutions et

décrivent leurs orbites en des temps inégaux. Comment se fait-il donc que, parcourant des espaces égaux en des temps égaux, ces corps emploient des périodes plus ou moins longues à revenir au point de départ? Nous connaîtrons plus tard la raison de ce phénomène.

CHAPITRE XV.

Des onze cercles qui entourent le ciel.

Paulus, qui vient de donner à son fils une notion de la nature des astres, mus par une intelligence divine de laquelle l'homme participe, l'exhorte à la piété envers les Dieux, à la justice envers ses semblables, et lui montre, pour l'encourager, ainsi qu'avait fait son aïeul, la zone lactée, récompense de la vertu et séjour des âmes heureuses. « C'était, dit Scipion, ce cercle dont la blanche lumière se distingue entre les feux célestes, et que, d'après les Grecs, vous nommez la voie lactée. » Relativement à cette zone, les deux mots circonférence et cercle ont la même acception; c'est une de ces courbes qui entourent la voûte céleste. Il en est encore dix autres dont nous parlerons en temps et lieu; mais celle-ci est la seule qui s'offre aux yeux, les autres sont plutôt du ressort de l'entendement que de celui de la

vue. Les opinions ont beaucoup varié sur la nature de cette bande circulaire; les unes sont puisées dans la fable, les autres dans la nature. Nous ne rapporterons que les dernières. Théophraste la regarde comme le point de suture des deux hémisphères, qui, ainsi réunis, forment la sphère céleste; il dit qu'au point de jonction des deux demi-globes, elle est plus brillante qu'ailleurs. Diodore (d'Alexandrie) croit que cette zone est un feu d'une nature dense et concrète, sous la forme d'un sentier curviligne, et qu'elle doit sa compacité à la réunion des deux demi-sphères de la voûte éthérée; qu'en conséquence l'œil l'aperçoit, tandis qu'il ne peut distinguer, pendant le jour, les autres feux célestes, dont les molécules sont beaucoup plus rares. Démocrite juge que cette blancheur est le résultat d'une multitude de petites étoiles très-voisines les unes des autres, qui, en formant une épaisse traînée dont la largeur a peu d'étendue, et en confondant leurs faibles clartés, offrent aux regards l'aspect d'un corps lumineux. Mais Possidonius, dont l'opinion a beaucoup de partisans, prétend que la voie lactée est une émanation de la chaleur astrale. Cette bande circulaire, en décrivant sa courbe dans un plan oblique à celui du zodiaque, échauffe les régions du ciel, que ne peut visiter le soleil, dont le centre ne quitte jamais l'écliptique. Nous avons dit, plus haut, quels sont les deux points du zodiaque que coupe la zone de lait; nous allons maintenant nous occuper des dix autres cercles, dont le zodiaque lui-même fait partie, et qui est le seul d'entre eux

qu'on peut regarder comme une surface, par la raison que nous allons en donner.

Chacun des cercles célestes peut être conçu comme une ligne immatérielle, n'ayant d'autre dimension que la longueur, et, conséquemment, privée de largeur : mais, sans cette seconde dimension, le zodiaque ne pouvait renfermer les douze signes; on a donc resserré les constellations qui forment ces signes entre deux lignes, et le vaste espace qu'ils occupent a été divisé en deux parties égales par une troisième ligne qu'on a nommée écliptique, parce qu'il y a éclipse de soleil ou de lune toutes les fois que ces deux astres la parcourent en même temps. Si la lune est en conjonction, il y a éclipse de soleil; quand elle est en opposition, il y a éclipse de lune; il suit de là que le soleil ne peut être éclipsé que lorsque la lune achève sa révolution de trente jours, et qu'elle-même ne peut l'être qu'au quinzième jour de sa course. En effet, dans ce dernier cas, la lune, opposée au soleil, dont elle emprunte la lumière, se trouve obscurcie par l'ombre conique de la terre; et, dans le premier cas, son interposition entre la terre et le soleil nous prive de la vue de ce dernier. Mais le soleil, en se soustrayant à nos regards, ne perd rien de ses attributs; tandis que la lune, privée de son aspect, est dépouillée de la lumière d'emprunt au moyen de laquelle elle éclaire nos nuits. Ce sont ces phénomènes bien connus du docte Virgile qui lui ont fait dire :

Dites-moi quelle cause éclipse dans leur cour
Le clair flambeau des nuits, l'astre pompeux des jours.

Quoique le zodiaque soit terminé par deux lignes et divisé également par une troisième, l'antiquité, inventrice de tous les noms, a jugé à propos d'en faire un cercle. Cinq autres sont parallèles entre eux; le plus grand occupe le centre, c'est le cercle équinoxial. Les deux plus petits, placés aux extrémités, sont le cercle polaire boréal et le cercle polaire austral. Entre ceux-ci et la ligne équinoxiale, il en est deux intermédiaires, plus grands que les premiers et moindres que la dernière, ce sont les deux tropiques; ils servent de limite à la zone torride. Aux sept cercles dont on vient de parler, joignons les deux colures, ainsi nommés d'un mot grec qui signifie tronqué, parce qu'on ne les voit jamais entiers dans l'horizon. Tous deux passent par le pôle boréal, s'y coupent à angles droits, et chacun d'eux, suivant une direction perpendiculaire, divise, en deux parties égales, les cinq parallèles ci-dessus mentionnés. L'un rencontre le zodiaque aux deux points du Bélier et de la Balance, l'autre le rencontre aux deux points du Cancer et du Capricorne; mais on ne croit pas qu'ils s'étendent jusqu'au pôle austral. Il nous reste à parler des deux derniers, le méridien et l'horizon, dont la position ne peut être déterminée sur la sphère, parce que chaque pays, chaque observateur a son méridien et son horizon.

Le premier de ces deux cercles est ainsi nommé, parce qu'il nous indique le milieu du jour quand

nous avons le soleil à notre zénith; or, la sphéricité de la terre s'opposant à ce que tous ses habitants aient le même zénith, il s'ensuit qu'ils ne peuvent avoir le même méridien, et que le nombre de ces cercles est infini. Il en est de même de l'horizon dont nous changeons en changeant de place; ce cercle sépare la sphère céleste en deux moitiés, dont l'une est au-dessus de notre tête. Mais, comme l'œil humain ne peut atteindre aux limites de cet hémisphère, l'horizon est, pour chacun de nous, le cercle qui détermine la partie du ciel que nous pouvons découvrir de nos yeux. Le diamètre de cet horizon sensible ne s'étend pas au-delà de trois cent soixante stades, parce que notre vue n'aperçoit pas les objets éloignés de plus de cent quatre-vingts stades. Cette distance, qu'elle ne peut dépasser, est donc le rayon du cercle au centre duquel nous nous trouvons; conséquemment le diamètre de ce cercle est de trois cent soixante stades; et comme nous ne pouvons nous porter en avant sur cette ligne, sans la voir s'accourcir dans la même proportion qu'elle s'allonge derrière nous, il suit que nous ne pouvons faire un pas sans changer d'horizon. Quant à cette extension de notre vue à cent quatre-vingts stades, elle ne peut avoir lieu qu'au milieu d'une vaste plaine, ou sur la surface d'une mer calme. On ne doit pas nous objecter que l'œil atteint la cime d'une haute montagne, et qui plus est la voûte céleste; car, il faut distinguer l'étendue en hauteur ou profondeur, de l'étendue en longueur et largeur; c'est cette dernière qui, soumise

à nos regards, constitue l'horizon sensible. Mais c'est assez parler des cercles dont le ciel est entouré; continuons notre commentaire.

CHAPITRE XVI.

Pourquoi nous ne pouvons apercevoir certaines étoiles, et de leur grandeur en général.

« De là, étendant mes regards sur l'univers, j'étais émerveillé de la majesté des objets. J'admirais des étoiles que, de la terre où nous sommes, nos yeux n'aperçurent jamais. C'était partout des distances et des grandeurs dont nous n'avons jamais pu nous douter. La plus petite de ces étoiles était celle qui, située sur le point le plus extrême des cieux et le plus rabaissé vers la terre, brillait d'une lumière empruntée : d'ailleurs les globes étoilés surpassaient de beaucoup la grandeur du nôtre. »

Ces mots : « De là étendant mes regards sur l'univers, » viennent à l'appui de ce que nous avons dit ci-dessus, savoir, que, dans le songe de Scipion, l'entretien qu'il a avec son père et son aïeul a lieu dans la voie lactée. Deux choses excitent plus particulièrement son admiration : d'abord, la vue nouvelle pour lui de plusieurs étoiles; puis la grandeur des corps célestes en général. Commençons par nous rendre raison de ces nouvelles étoiles; plus tard, nous nous

occuperons de la grandeur des astres. L'exactitude de la description de Scipion, et l'instruction dont il fait preuve en ajoutant, « j'admirais des étoiles que, de la terre où nous sommes, nos yeux n'aperçurent jamais, » nous font connaître la cause qui s'oppose à ce que ces étoiles soient visibles pour nous. La position que nous occupons sur le globe est telle, qu'elle ne nous permet pas de les apercevoir toutes, parce que la région du ciel où elles se trouvent ne peut jamais s'offrir à nos regards. En effet, la partie de la sphère terrestre, habitée par les diverses nations qu'il nous est donné de connaître, s'élève insensiblement vers le pôle septentrional; donc, par une suite de cette même sphéricité, le pôle méridional se trouve au-dessous de nous; et comme le mouvement de la sphère céleste autour de la terre a toujours lieu d'orient en occident, quelle que soit la rapidité de ce mouvement, nous voyons toujours au-dessus de notre tête le pôle nord, ainsi que

Calisto dont le char craint les flots de Thétis.

De ce que le pôle austral ne peut jamais être visible pour nous, à cause de sa déclivité, il suit que nous ne pouvons apercevoir les astres qui éclairent indubitablement la partie des cieux sur laquelle il est appuyé. Virgile a savamment exprimé cette inclinaison de l'axe dans les vers suivants:

Notre pôle des cieux voit la clarté sublime;
Du Tartare profond l'autre touche l'abîme.

Mais, si certaines régions du ciel sont toujours vi-

sibles pour l'habitant d'une surface courbe, telle que la terre, et d'autres toujours invisibles, il n'en est pas de même pour l'observateur placé au ciel; la voûte céleste se développe entièrement à sa vue qui ne peut être bornée par aucune partie de cette surface dont la totalité n'est qu'un point, relativement à l'immensité de la voûte éthérée. Il n'est donc pas étonnant que Scipion, qui n'avait pu, sur terre, voir les étoiles du pôle méridional, soit saisi d'admiration en les apercevant pour la première fois, et d'autant plus distinctement, qu'aucun corps terrestre ne s'interpose entre elles et lui. Il reconnaît alors la cause qui s'était opposée à ce qu'il les découvrît précédemment: « J'admirais des étoiles que, de la terre où nous sommes, nos yeux n'aperçurent jamais, » dit-il à ses amis.

Voyons maintenant ce que signifient ces expressions: « C'était partout des distances et des grandeurs dont nous n'avons jamais pu nous douter. » Et pourquoi les hommes n'avaient-ils jamais pu se douter de la grandeur des étoiles qu'aperçoit Scipion? Il en donne la raison: « D'ailleurs, les globes étoilés surpassaient de beaucoup la grandeur du nôtre. » Effectivement, quel est le mortel, si ce n'est celui que l'étude de la philosophie a élevé au-dessus de l'humanité, ou plutôt qu'elle a rendu vraiment homme, qui puisse juger par induction qu'une seule étoile est plus grande que toute la terre? L'opinion vulgaire n'est-elle pas que la lumière d'un de ces astres égale à peine celle d'un flambeau? Mais, s'il est prouvé que cette grandeur de chacune des étoiles est réelle, leur grandeur en

général se trouvera démontree. Établissons donc cette preuve.

Le point, disent les géomètres, est indivisible, à cause de sa petitesse infinie; ce n'est pas une quantité, mais seulement l'indicateur d'une quantité. La physique nous apprend que la terre n'est qu'un point, si on la compare à l'orbite que décrit le soleil; or, d'après les mesures les plus exactes, la circonférence du disque du soleil est à celle de son orbite comme l'unité est à deux cent seize. Le volume de cet astre est donc une partie aliquote du cercle qu'il parcourt; mais nous venons de dire que la terre n'est qu'un point, relativement à l'orbite solaire, et qu'un point n'a pas de parties. On ne peut donc pas hésiter à regarder le soleil comme plus grand que la terre, puisque la partie d'un tout est plus grande que ce qui est privé de parties par son excessive ténuité. Or, d'après l'axiome que le contenant est plus grand que le contenu, il est évident que les orbites des étoiles plus élevées que le soleil sont plus grandes que la sienne, puisque, les corps célestes observant entre eux un ordre progressif de grandeur, chaque sphère supérieure enveloppe celle qui lui est inférieure; c'est ce que confirme Scipion qui dit, en parlant de la lune, que la plus petite de ces étoiles est située au point le plus extrême des cieux et le plus rabaissé vers la terre; il ne dit rien de notre globe, qui, placé au dernier rang de l'échelle des sphères, s'offre à peine à ses yeux.

Puisque les orbites décrites par les étoiles supérieu-

res sont plus grandes que celle du soleil, et puisque le volume de chacune de ces étoiles est une partie aliquote de l'orbite dans laquelle elle se meut, il est incontestable que l'un quelconque de ces corps lumineux est plus grand que la terre qui n'est qu'un point à l'égard de l'orbite solaire, plus petite elle-même que celle des étoiles supérieures. Nous saurons dans peu s'il est vrai que la lune brille d'une lumière empruntée.

CHAPITRE XVII.

Pourquoi le ciel se meut sans cesse et toujours circulairement. Dans quel sens on doit entendre qu'il est le Dieu souverain; si les étoiles qu'on a nommées fixes ont un mouvement propre.

Scipion, après avoir promené ses regards sur tous ces objets qu'il admire, les fixe enfin sur la terre d'une manière plus particulière; mais son aïeul le rappelle bientôt à la contemplation des corps célestes, et lui dévoile, en commençant par la voûte étoilée, la disposition et la convenance de toutes les parties du système du monde: « Devant vous, lui dit-il, neuf cercles ou plutôt neuf globes enlacés, composent la chaîne universelle; le plus élevé, le plus lointain, celui qui enveloppe tout le reste, est le souverain Dieu lui-même, qui dirige et qui contient tous les

autres. A ce ciel sont attachées les étoiles fixes, qu'il entraîne avec lui dans son éternelle révolution. Plus bas roulent sept astres dont le mouvement rétrograde est contraire à celui de l'orbe céleste. Le premier est appelé Saturne par les mortels; vient ensuite la lumière propice et bienfaisante de l'astre que vous nommez Jupiter; puis le terrible et sanglant météore de Mars; ensuite, presqu'au centre de cette région, domine le soleil, chef, roi, modérateur des autres flambeaux célestes, intelligence et principe régulateur du monde, qui, par son immensité, éclaire et remplit tout de sa lumière. Après lui, et comme à sa suite, se présentent Vénus et Mercure; le dernier cercle, est celui de la lune, qui reçoit sa clarté des rayons du soleil. Au-dessous, il n'y a plus rien que de mortel et de périssable, à l'exception des âmes données à la race humaine par le bienfait des dieux. Au-dessus de la lune, tout est éternel. Pour votre terre, immobile et abaissée au milieu du monde, elle forme la neuvième sphère, et tous les corps gravitent vers ce centre commun. »

Voilà une description exacte du monde entier, depuis le point le plus élevé jusqu'au point le plus bas; c'est, en quelque sorte, l'effigie de l'univers, ou du *grand tout*, selon l'expression de quelques philosophes. Aussi le premier Africain dit-il que c'est *une chaîne universelle*, et Virgile la nomme un vaste corps dans lequel s'insinue l'âme universelle.

Cette définition succincte de Cicéron contient le germe de beaucoup de propositions dont il nous a

abandonné le développement. En parlant des sept étoiles que domine la sphère céleste, il dit « que leur mouvement rétrograde est contraire à celui de l'orbe céleste. » C'est nous avertir de nous assurer d'abord du mouvement de rotation de celui-ci, puis de celui des sept corps errants. Nous aurons ensuite à vérifier si ce dernier mouvement a lieu en sens contraire, et si l'ordre auquel Cicéron assujettit les sept sphères est sanctionné par Platon. Dans le cas enfin où il serait prouvé qu'elles sont au-dessous du ciel des fixes, nous devrons examiner comment il se peut faire que chacune d'elles parcoure le zodiaque, cercle qui est le seul de son espèce, et qui est situé au plus haut des cieux ; et, enfin, nous rendre raison de l'inégalité du temps qu'elles emploient respectivement dans leur course autour de ce cercle. Toutes ces recherches doivent nécessairement faire partie de la description que nous allons donner des étoiles errantes. Nous dirons ensuite pourquoi *tous les corps gravitent vers la terre leur centre commun.*

Quant au mouvement de rotation du ciel, il est démontré comme résultant de la nature, de la puissance et de l'intelligence de l'âme universelle. La perpétuité de cette substance est inhérente à son mouvement ; car on ne peut la concevoir toujours existante sans la concevoir toujours en mouvement, et réciproquement. Ainsi, le corps céleste qu'elle a formé et qu'elle s'est associé, immortel comme elle, est mobile comme elle et ne s'arrête jamais.

En effet, l'essence de cette âme incorporelle étant

dans son mouvement, et sa première création étant le corps du ciel, les premières molécules immatérielles qui entrèrent dans ce corps furent celles du mouvement spontané, dont l'action permanente et invariable n'abandonne jamais l'être qui en est doué.

Ce mouvement du ciel est nécessairement un mouvement de rotation; car, comme sa mobilité n'a pas d'arrêt, et qu'il n'existe dans l'espace aucun point hors de lui vers lequel il puisse se diriger, il doit revenir sans cesse sur lui-même. Sa course n'est donc qu'une tendance vers ses propres parties, et conséquemment une révolution sur son axe : en effet, un corps qui remplit tous les lieux de sa substance ne peut en éprouver d'autres. Il semble ainsi s'attacher à la poursuite de l'âme qui est répandue dans le monde entier. Dira-t-on que s'il la poursuit sans relâche, c'est qu'il ne la rencontre jamais? On aurait tort; car il doit sans cesse rencontrer une substance qui existe en tous lieux, toujours une et toujours entière. Mais pourquoi ne s'arrête-t-il pas quand il a atteint l'objet de ses recherches? Parce que cet objet est lui-même toujours en mouvement. Si l'âme du monde cessait de se mouvoir, le corps céleste s'arrêterait; mais la première s'infiltrant continuellement dans l'universalité des êtres, et le second tendant toujours à se combiner avec elle, il est évident que celui-ci doit toujours être entraîné vers elle et par elle. Mais terminons ici cet extrait des écrits de Plotin sur la rotation mystérieuse des substances célestes.

A l'égard de la qualification de Dieu souverain

donnée par Cicéron à la sphère *aplane* roulant sur elle-même, cela ne veut pas dire que cette sphère soit la cause première et l'auteur de la nature, puisqu'elle est l'œuvre de l'âme du monde, qui est elle-même engendrée par l'intelligence, laquelle est une émanation de l'être qui seul mérite le nom de Dieu souverain. Cette dénomination n'est relative qu'à la position de cette sphère qui domine tous les autres globes: on ne peut s'y tromper, puisque Cicéron ajoute tout de suite : « Qui dirige et qui contient tous les autres. »

Cependant l'antiquité a regardé le ciel comme un dieu; elle a vu en lui, non-seulement une substance immortelle pénétrée de cette sublime raison que lui a communiquée l'intelligence la plus pure, mais encore le canal d'où découlent toutes les vertus qui sont les attributs de la toute-puissance. Elle l'a nommé Jupiter; et chez les théologiens, Jupiter est l'âme du monde, comme le prouvent ces vers :

> Muses, à Jupiter d'abord rendez hommage :
> Tout est plein de ce dieu ; le monde est son ouvrage.

Tel est le début d'Aratus, que plusieurs autres poètes lui ont emprunté. Ayant à parler des astres, et voulant d'abord chanter le ciel, auquel ils semblent attachés, il entre en matière par une invocation à Jupiter. Le ciel étant invoqué sous le nom de Jupiter, on a dû faire de Junon, ou de l'air, la sœur et l'épouse de ce dieu : sa sœur, parce que l'air est formé des mêmes molécules que le ciel; son épouse, parce que l'air est au-dessous du ciel.

Il nous reste à dire que, selon l'opinion de quelques philosophes, toutes les étoiles, à l'exception des sept corps mobiles, n'ont d'autre mouvement que celui dans lequel elles sont entraînées avec le ciel; et que, suivant quelques autres, dont le sentiment paraît plus probable, les étoiles que nous nommons fixes ont, comme les planètes, un mouvement propre, outre leur mouvement commun. Elles emploient, disent ces derniers, vu l'immensité de la voûte céleste, un nombre innombrable de siècles à revenir au point d'où elles sont parties; c'est ce qui fait que leur mouvement particulier ne peut être sensible pour l'homme dont la courte existence ne lui permet pas de saisir le plus léger changement dans leur situation respective.

Cicéron, imbu des diverses doctrines philosophiques les plus approuvées de l'antiquité, partage l'une et l'autre opinion, quand il dit: « A ce ciel sont attachées les étoiles fixes, qu'il entraîne avec lui dans son éternelle révolution. » Il convient qu'elles sont fixes, et cependant il leur accorde la mobilité.

CHAPITRE XVIII.

Les étoiles errantes ont un mouvement propre contraire à celui des cieux.

Voyons maintenant si nous parviendrons à donner des preuves irrécusables du mouvement de rétrogradation que le premier Africain accorde aux sept sphères qu'embrasse le ciel. Non-seulement le vulgaire ignorant, mais aussi beaucoup de personnes instruites, ont regardé comme incroyable, comme contraire à la nature des choses, ce mouvement propre d'occident en orient, accordé au soleil, à la lune, et aux cinq sphères dites errantes, outre celui que, chaque jour, ces sept astres ont de commun avec le ciel d'orient en occident; mais un observateur attentif s'aperçoit bientôt de la réalité de ce second mouvement que l'entendement conçoit, et que même on peut suivre des yeux. Cependant, pour convaincre ceux qui le nient avec opiniâtreté, et qui se refusent à l'évidence, nous allons discuter ici les motifs sur lesquels ils s'appuient, et les raisons qui démontrent la vérité de notre assertion.

Les cinq corps errants, l'astre du jour et le flambeau de la nuit, sont fixés au ciel comme les autres astres; ils n'ont aucun mouvement apparent qui leur

soit propre, et sont entraînés dans l'espace avec tout le ciel, ou bien ils ont un mouvement particulier.

Dans ce dernier cas, ils se meuvent avec le ciel, d'orient en occident, par un mouvement commun, et aussi par un mouvement propre, ou bien ils suivent une direction opposée d'occident en orient. Voilà, je crois, les seules propositions vraies ou fausses qu'on puisse admettre. Séparons maintenant la vérité de l'erreur.

Si ces corps étaient fixes, immobiles aux mêmes points du ciel, on les apercevrait constamment à la même place, ainsi que les autres corps célestes. Ne voyons-nous pas les Pléiades conserver toujours leur situation respective, et garder sans cesse une même distance avec les Hyades, dont elles sont voisines, ainsi qu'avec Orion, dont elles sont plus éloignées? Les étoiles dont l'assemblage compose la petite et la grande Ourse observent toujours entre elles une même position, et les ondulations du Dragon, qui se promène entre ces deux constellations, ne varient jamais; mais il n'en est pas ainsi des planètes, qui se montrent tantôt dans une région du ciel, et tantôt dans une autre. Souvent on voit deux ou plusieurs de ces corps se réunir, puis bientôt abandonner leur point de réunion, et s'éloigner les uns des autres. Ainsi le témoignage des yeux suffit pour prouver qu'ils ne sont pas fixés au ciel; ils se meuvent donc, car on ne peut nier ce que confirme la vue. Mais ce mouvement particulier s'opère-t-il d'orient en occident, ou bien en sens contraire? Des raisonnements

sans réplique, appuyés du rapport des yeux, vont résoudre cette question suivant l'ordre de signes du zodiaque, en commençant par l'un d'eux. Au lever du Bélier succède celui du Taureau, que suit celui des Gémeaux; ceux-ci sont remplacés par le Cancer, et ainsi de suite. Si donc ces étoiles mobiles effectuaient leur mouvement d'orient en occident, elles ne se rendraient pas du Bélier dans le Taureau, situé à l'orient du premier, ni du Taureau dans les Gémeaux, dont la position est plus orientale encore que celle du Taureau; elles passeraient des Gémeaux dans le Taureau, et du Taureau dans le Bélier, en suivant une marche directe et conforme au mouvement commun de tout le ciel; mais, puisqu'elles suivent l'ordre des signes du zodiaque, en commençant par le Bélier, d'où elles se rendent dans le Taureau, etc., ces signes étant regardés comme fixes, on ne peut douter que les corps errants n'aient un mouvement contraire à celui de la sphère étoilée. Ce qui le démontre clairement, c'est le cours de la lune si facile à suivre, vu la clarté de cette planète et la rapidité avec laquelle elle se meut.

Deux jours environ après sa sortie des rayons du soleil, nouvelle alors, elle paraît non loin de cet astre qu'elle vient de quitter, et près des lieux où il va se coucher. A peine a-t-il abandonné notre hémisphère, qu'elle se montre au-dessus de lui, sur le bord occidental de l'horizon. Son coucher du troisième jour retarde sur le coucher du soleil plus que celui du second jour, et chacun des jours suivants

nous la fait voir plus avancée vers l'est. Enfin le septième jour, elle passe au méridien dans le moment où le soleil se couche; sept jours après, elle se lève à l'instant où le soleil disparaît sous l'horizon, en sorte qu'elle a employé la moitié d'un mois à parcourir la moitié du ciel, ou l'un des hémisphères, en rétrogradant d'occident en orient. Le vingt-unième jour de sa course la trouve au sommet de l'hémisphère opposé, lorsque le soleil se dispose à nous quitter; ce qui le prouve, c'est qu'alors elle se montre à l'horizon, au milieu de la nuit. Enfin le vingt-huitième jour, elle rentre en conjonction. Aussi long-temps qu'elle reste plongée dans le sein du soleil, nous croyons voir ces deux astres se lever à peu de distance l'un de l'autre; mais insensiblement la lune s'éloigne du soleil en prenant la direction de l'orient.

La marche du soleil a également lieu du couchant au levant; et, bien qu'elle soit plus lente que celle de la lune (puisque le premier met à visiter un signe du zodiaque autant de temps que l'autre en met à faire le tour entier de ce cercle), nos yeux peuvent cependant le suivre dans sa course. Plaçons-le dans le Bélier, signe équinoxial qui rend le jour égal à la nuit. Aussitôt qu'il s'y couche, la balance, ou plutôt les pinces du Scorpion, se montrent dans la région opposée de l'hémisphère, et le Taureau se fait voir non loin du point où le soleil a disparu; car on aperçoit les Pléiades et les Hyades, brillant cortége de ce signe, peu de temps après le coucher de l'astre du jour. Le mois

suivant, le soleil rétrograde dans le Taureau. Dès ce moment, nous ne pouvons plus distinguer aucune des étoiles de cette constellation, pas même les Pléiades, parce qu'un signe cesse d'être visible quand il se lève et qu'il se couche en même temps que le soleil, dont l'éclat absorbe celui de tous les astres qui sont dans son voisinage. C'est effectivement ce qui arrive alors au brillant Sirius, peu distant du Taureau. En parlant de ce phénomène, Virgile s'exprime ainsi :

Lorsque l'astre du jour,
Ouvrant dans le Taureau sa brillante carrière,
Engloutit Sirius dans des flots de lumière.

Cette disposition de Sirius est, comme on voit, l'effet de son coucher héliaque, et non celui de sa descente sous l'horizon; car il est trop près du Taureau pour se coucher réellement quand celui-ci se lève. Lorsque le soleil termine sa course dans le Taureau, la Balance est assez élevée sur l'horizon pour que le Scorpion se montre tout entier; à peu de distance du lieu où le soleil s'est couché, on voit paraître les Gémeaux. Ce signe devient invisible du moment où le roi des astres y entre en sortant du Taureau. Des Gémeaux il passe au Cancer. Alors la Balance a atteint le plus haut point du ciel; ce qui prouve que le soleil n'a pu parcourir entièrement le Bélier, le Taureau et les Gémeaux, sans rétrograder de 90 degrés. A la fin du trimestre qui suit, c'est-à-dire après sa visite faite dans le Cancer, le Lion et la Vierge, il est reçu dans la Balance, qui, comme le Bélier, établit l'égalité du jour et de la nuit; et

quand il la quitte, on voit paraître, dans la partie opposée de l'hémisphère, le Bélier qu'il avait quitté six mois auparavant.

Nous avons choisi, pour cette démonstration, le moment du coucher du soleil, préférablement à celui de son lever, parce que le signe qui le suit immédiatement, et qu'on voit à l'horizon aussitôt après son coucher, est celui-là même dans lequel nous venons de prouver qu'il se prépare à entrer. Or, cette preuve est aussi celle de son mouvement de rétrogradation. Ce qui vient d'être dit du soleil et de la lune s'applique également aux cinq planètes. Forcées, comme ces deux astres, d'obéir à l'impulsion générale, comme eux, elles ont un mouvement de rétrogradation vers les signes qui les suivent.

CHAPITRE XIX.

De l'opinion de Platon et de celle de Cicéron sur le rang qu'occupe le soleil parmi les corps errants. De la nécessité où se trouve la lune d'emprunter sa lumière du soleil, en sorte qu'elle éclaire, mais n'échauffe pas. De la raison pour laquelle on dit que le soleil n'est pas positivement au centre, mais presque au centre des planètes. Origine des noms des étoiles. Pourquoi il y a des planètes qui nous sont contraires, et d'autres favorables.

La rétrogradation des sphères mobiles démontrée, nous allons à présent exposer en peu de mots l'ordre selon lequel elles sont rangées. Ici l'opinion de Cicéron semble différer de celle de Platon, puisque le premier donne au soleil la quatrième place, c'est-à-dire, qu'il lui fait occuper le centre des sept étoiles mobiles; tandis que le second le met immédiatement au-dessus de la lune, c'est-à-dire, au sixième rang en descendant. Cicéron a pour lui les calculs d'Archimède et des astronomes chaldéens; le sentiment de Platon est celui des prêtres égyptiens, à qui nous devons toutes nos connaissances philosophiques. Selon eux le soleil est entre la lune et Mercure; mais comme ils ont senti qu'ainsi placé il pourrait paraître

au-dessus de Mercure et de Vénus, ils ont indiqué la cause de cette apparence, qui est une réalité pour certaines personnes; et nous allons voir que cette dernière opinion n'est pas dénuée de vraisemblance. Voici ce qui l'a fait naître.

La distance qui sépare la sphère de Saturne, la plus élevée de toutes, de celle de Jupiter qui est au-dessous de lui, est si grande, que le premier emploie trente ans à faire sa révolution dans le zodiaque, pendant que le second n'en emploie que douze. Après la sphère de Jupiter vient celle de Mars qui achève en deux ans sa visite des douze signes, tant est grand l'intervalle qui l'éloigne de Jupiter; Vénus placée au-dessous de Mars est assez éloignée de lui pour la terminer en un an. Or, Mercure est si près de Vénus, et le soleil est si peu éloigné de Mercure, que cette période d'une année, ou à peu près, est la même pour ces trois astres. Cicéron a donc eu raison de donner pour escorte au soleil deux planètes qui, pendant une mesure de temps toujours la même, ne s'éloignent jamais beaucoup l'une de l'autre. A l'égard de la lune qui occupe la région la plus basse, sa distance des trois sphères dont nous venons de parler est telle qu'elle effectue en vingt-huit jours la même course que celles-ci n'accomplissent qu'en un an. L'antiquité a été parfaitemement d'accord sur le rang des trois planètes supérieures, et sur celui de la lune. La prodigieuse distance qu'observent entre elles les trois premières, et le grand éloignement où la dernière se trouve des autres corps errants, ne permettait pas

qu'on pût s'y tromper; mais Vénus, Mercure et le soleil sont tellement rapprochés, que leur situation réciproque ne put être aussi facilement déterminée, si ce n'est par les Égyptiens, trop habiles pour n'avoir pas trouvé le nœud de la difficulté. Voici en quoi elle consiste : l'orbite du soleil est placée au-dessous de celle de Mercure, et celle-ci a au-dessus d'elle l'orbite de Vénus; d'où il suit que ces deux planètes paraissent tantôt au-dessus, tantôt au-dessous du soleil, selon qu'elles occupent la partie supérieure ou inférieure de la ligne qu'elles doivent décrire. C'est dans cette dernière circonstance, bien remarquable, parce qu'alors elles ont plus d'éclat, que ces étoiles ont été observées par ceux qui les placent au-dessous du soleil. Et voilà ce qui a mis en crédit cette dernière opinion, adoptée presque généralement.

Cependant le sentiment des Égyptiens est plus satisfaisant pour ceux qui ne se contentent pas des apparences; il est appuyé, comme l'autre, du témoignage de la vue, et, de plus, il rend raison de la clarté de la lune, corps opaque qui doit nécessairement avoir au-dessus de lui la source dont il emprunte son éclat. Ce système sert donc à démontrer que la lune ne brille pas de sa propre lumière, et que toutes les autres étoiles mobiles, situées au-delà du soleil, ont la leur propre qu'elles doivent à la pureté de l'éther, qui communique à tous les corps répandus dans son sein la propriété d'éclairer par eux-mêmes. Cette lumière éthérée pèse de toute la masse de ses feux sur la sphère du soleil, de manière que

les zones du ciel éloignées de lui languissent sous un froid rigoureux et perpétuel, ainsi qu'on le verra sous peu. Mais la lune étant la seule des planètes qui soit au-dessous du soleil, et dans le voisinage d'une région qui n'est pas lumineuse par elle-même, et où tout est périssable, ne peut être éclairée que par l'astre du jour. On lui a donné le nom de terre éthérée, parce qu'elle occupe la partie la plus basse de l'éther, comme la terre occupe la partie la plus basse de l'univers. La lune n'a point cependant l'immobilité de la terre, parce que dans une sphère en mouvement, le centre seul est immobile. Or, la terre est le centre de la sphère universelle; elle doit donc seule être immobile. Ajoutons que la terre brille de l'éclat qu'elle reçoit du soleil, mais ne peut le renvoyer; au lieu que la lune a la propriété du miroir, celle de réfléchir les rayons lumineux. La terre, en effet, est un composé des parties les plus grossières de l'air et de l'eau, substances concrètes et denses, et par conséquent imperméables à la lumière, qui ne peut agir qu'à leur surface. Il n'en est pas de même de la lune; elle est, à la vérité, sur les confins de la région supérieure; mais cette région est celle du fluide igné le plus subtil. Ainsi, quoique les molécules lunaires soient plus compactes que celles des autres corps célestes, comme elles le sont beaucoup moins que celles de la terre, elles sont plus propres que ces dernières à recevoir et à renvoyer la lumière. La lune ne peut néanmoins nous transmettre la sensation de la chaleur; cette prérogative n'appar-

tient qu'aux rayons solaires, qui, arrivant immédiatement sur la terre, nous communiquent le feu dont se compose leur essence; tandis que la lune, qui se laisse pénétrer par ces mêmes rayons dont elle tire son éclat, absorbe leur chaleur, et nous renvoie seulement leur lumière. Elle est à notre égard comme un miroir qui réfléchit la clarté d'un feu allumé à quelque distance; ce miroir offre bien l'image du feu, mais cette image est dénuée de toute chaleur.

Le sentiment de Platon, ou plutôt des Égyptiens, relativement au rang qu'occupe le soleil, et celui qu'a adopté Cicéron en assignant à cet astre la quatrième place, sont maintenant suffisamment connus, ainsi que la cause qui a fait naître cette diversité dans leurs opinions. On sait aussi ce qui a engagé celui-ci à dire que « le dernier cercle est celui de la lune, qui reçoit sa lumière des rayons du soleil; » mais nous avons encore à nous rendre raison d'une expression de Cicéron : dans l'ordre des sphères mobiles, celle du soleil est, selon lui, la quatrième. Or, quatre est rigoureusement le nombre central entre sept et l'unité; pourquoi donc ne place-t-il pas le globe solaire juste au centre des sept autres, et pourquoi dit-il : « Ensuite, presqu'au centre de cette région domine le soleil »? Il est aisé de justifier cette manière de parler : le soleil peut occuper, numériquement parlant, le quatrième rang parmi les planètes, sans être le point central de l'espace dans lequel elles se meuvent. Il a en effet trois de ces corps au-dessus de lui, et trois au-dessous; mais, calcul fait de l'étendue qu'em-

brassent les sept sphères, la région de son mouvement n'en est pas le centre, car il est moins éloigné des trois étoiles inférieures qu'il ne l'est des trois supérieures. C'est ce que nous allons prouver clairement et succinctement.

Saturne, la plus élevée de ces sept étoiles, met trente ans à parcourir le zodiaque; la lune, qui est la plus rabaissée vers la terre, achève sa course en moins d'un mois; et le soleil, leur intermédiaire, emploie un an à décrire son orbite : ainsi le mouvement périodique de Saturne est à celui du soleil comme trente est à un, et celui du soleil est à celui de la lune comme douze est à un. On voit par là que le soleil n'est pas positivement au centre de l'espace dans lequel ces corps errants font leurs révolutions : mais il était question de sept sphères; et, comme quatre est le terme moyen entre sept et un, Cicéron a pu faire du soleil le centre du système planétaire; et parce qu'il ignore la distance relative des sept corps dont il s'agit, il modifie son expression au moyen du mot *presque*.

Observons ici qu'il n'existe pas dans la nature plus de planète de Saturne que de planète de Mars, ou de Jupiter; ces noms, et tant d'autres, d'invention humaine, furent imaginés pour pouvoir compter et coordonner les corps célestes; et ce qui prouve que ce sont des dénominations arbitraires dans lesquelles la nature n'est pour rien, c'est que l'aïeul de Scipion, au lieu de dire l'étoile de Saturne, de Jupiter, de Mars, etc., emploie ces expressions : « Le premier est

appelé Saturne par les mortels, puis l'astre que vous nommez Jupiter, le terrible et sanglant météore de Mars, etc. » Quand il dit que l'astre de Jupiter est propice et bienfaisant au genre humain, que le météore de Mars est sanglant et terrible, il fait allusion à la blancheur éclatante de la première, et à la teinte roussâtre de la seconde, ainsi qu'à l'opinion de ceux qui pensent que ces planètes influent, soit en bien, soit en mal sur le sort des hommes. Suivant eux, Mars présage généralement les plus grands malheurs, et Jupiter les événements les plus favorables.

Si l'on est curieux de connaître la cause qui a fait attribuer un caractère de malignité à des substances divines (telle est l'opinion qu'on a de Mars et de Saturne), et qui a mérité à Jupiter et à Vénus cette réputation de bénignité que leur ont donnée les professeurs de la science généthliaque, comme si la nature des êtres divins n'était pas homogène, je vais l'exposer telle qu'on la trouve dans le seul auteur que je sache avoir traité cette matière. Ce qu'on va lire est extrait des trois livres qu'a écrits Ptolémée sur l'harmonie.

La tendance, dit ce géographe astronome, que montrent des substances diverses à se lier et à s'unir par d'étroits rapports, est l'effet de quelques nombres positifs sans l'intermédiaire desquels deux choses ne pourraient opérer leur jonction : ces nombres sont l'épitrite, l'hémiole, l'épogdous, la raison double, triple et quadruple. Nous ne donnons ici que leurs noms; plus tard, en parlant de l'harmonie du ciel, nous au-

rons une occasion favorable de faire connaître leurs valeurs et leurs propriétés. Tenons-nous-en, pour le moment, à savoir que sans ces nombres il n'y aurait dans la nature ni liaison ni union.

Le soleil et la lune sont les deux astres qui ont le plus d'influence sur notre existence ; car, sentir et végéter sont deux qualités inhérentes à tous les êtres périssables : or, nous tenons la première du soleil, et la seconde du globe lunaire : nous devons donc à l'une et à l'autre étoile le bienfait de la vie. Cependant les cinq autres sphères mobiles partagent avec le soleil et la lune le pouvoir de déterminer nos actions et leurs résultats. Parfois il arrive que les calculs des nombres mentionnés ci-dessus, établis sur la position relative de ces deux derniers globes et des cinq premiers, ont un rapport exact, et quelquefois aussi ce rapport est nul. Ces convenances de nombres existent toujours entre Vénus et Jupiter, et entre le soleil et la lune, avec cette différence que l'union de Jupiter et du soleil est cimentée par la totalité des relations numériques, tandis que celle de Jupiter avec la lune ne l'est que par plusieurs de ces rapports ; de même l'association de Vénus et de la lune est garantie par l'accord de tous les nombres, et celle de Vénus et du soleil l'est seulement par celui de plusieurs d'entre eux. Il suit de là que de ces deux planètes, réputées bénignes, savoir, Jupiter et Vénus, la première a plus d'affinité avec le soleil, et la seconde avec la lune. Elles nous sont donc d'autant plus favorables, qu'elles ont des liaisons de

nombres plus intimes avec les deux astres qui nous ont donné l'être. Quant aux planètes de Saturne et de Mars, elles ne sont pas tellement privées de tous rapports avec les deux flambeaux du monde, qu'on ne puisse trouver au dernier degré de l'échelle numérique l'aspect de Saturne avec le soleil, et celui de Mars avec la lune; d'où l'on voit qu'elles doivent être peu amies de l'homme, puisqu'elles ont avec les auteurs de nos jours des relations de nombres trop indirects. Nous dirons ailleurs pourquoi ces deux astres sont considérés quelquefois comme dispensateurs de la puissance et de la richesse; qu'on veuille bien se contenter à présent de l'explication que nous venons de donner sur les deux étoiles de Jupiter et de Mars, l'une salutaire, et l'autre redoutable. Selon Plotin, dans son traité intitulé *du Pouvoir des Astres*, les corps célestes n'ont aucun pouvoir, aucune autorité sur l'homme; mais il affirme que les événements qui nous sont réservés par les décrets immuables du destin peuvent nous être prédits d'après le cours, la station et la rétrogradation des sept corps dont il est question, et qu'il en est de ces prédictions comme de celles des oiseaux qui, soit en mouvement, soit en repos, nous annoncent l'avenir qu'ils ignorent par leur vol ou par leur voix. C'est dans ce sens que Jupiter mérite le surnom de salutaire, et Mars celui de redoutable, puisque le premier nous pronostique le bonheur, et le second l'infortune.

CHAPITRE XX.

Des différents noms du soleil, et de sa grandeur.

Ce n'est pas un abus de mots, ni une louange outrée de la part de Cicéron, que tous ces noms qu'il donne au soleil, *de chef, de roi, de modérateur des autres flambeaux célestes, d'intelligence et de principe régulateur du monde;* ces titres sont l'expression vraie des attributs de cet astre. Voici ce que dit Platon, dans son *Timée*, en parlant des huit sphères: «Dieu, voulant assujettir à des règles immuables et faciles à connaître les révolutions plus ou moins promptes de ces globes, alluma, dans la seconde région circulaire, en remontant de la terre, les feux de l'étoile que nous nommons soleil.» Qui ne croirait, d'après cette manière de s'exprimer, que les autres corps mobiles empruntent leur lumière du flambeau du jour? Mais Cicéron, bien convaincu que tous brillent de leur propre éclat, et que la lune seule, comme souvent nous l'avons dit, est privée de cet avantage, donne un sens plus clair à l'énoncé de Platon, et fait entendre en même temps que le soleil est le grand réservoir de la lumière; car, non-seulement il dit de cet astre, qu'il est *le chef, le roi, et le modérateur des autres flambeaux célestes* (ces derniers mots prouvent qu'il n'ignore pas que les planètes ont leur

lumière propre), mais cette qualification de chef et de roi des autres corps lumineux a chez lui la même acception que celle de source de la lumière éthérée, qu'emploie Héraclite.

Le soleil est le chef des astres, parce que sa majestueuse splendeur lui assigne parmi eux le rang le plus distingué; il est leur roi, parce qu'il paraît seul grand entre tous : aussi son nom latin est-il dérivé d'un mot de cet idiome qui signifie *seul*. Il est le modérateur des autres astres, parce qu'il fixe les limites dans lesquelles ils sont forcés d'opérer leurs mouvements directs et rétrogrades. En effet, chaque étoile errante doit parcourir un espace déterminé, avant d'atteindre le point de son plus grand éloignement du soleil. Arrivée à ce point qu'elle ne peut dépasser, elle semble rétrograder; et lorsqu'elle est parvenue à la limite fixée pour son mouvement rétrograde, elle reprend de nouveau son mouvement direct. Tous les corps lumineux voient donc dans le soleil le puissant modérateur de leur course circulaire. Son nom d'intelligence du monde répond à celui de cœur du ciel, que lui ont donné les physiciens; et ce nom lui est bien dû, car, ces phénomènes que nous voyons au ciel suivre des lois immuables, cette vicissitude des jours et des nuits, leur durée respective, alternativement plus longue ou plus courte, leur parfaite égalité à certaines époques de l'année, cette chaleur modérée et bienfaisante du printemps, ces feux brûlants du Cancer et du Lion, la douce tiédeur des vents d'automne, et le froid rigoureux qui sépare

les deux saisons tempérées, tous ces effets sont le résultat de la marche régulière d'un être intelligent. C'est donc avec raison qu'on a nommé cœur du ciel l'astre dont tous les actes sont empreints de l'entendement divin.

Cette dénomination convient d'autant mieux qu'il est dans la nature du fluide igné d'être toujours en mouvement. Or, nous avons dit plus haut que le soleil avait reçu le nom de source de la lumière éthérée; il est donc pour ce fluide ce que le cœur est pour l'être animé. Le mouvement est une propriété inhérente à ce viscère; et quelle que soit la cause qui suspende un seul instant ce mouvement, l'animal cesse d'exister. Ici finit ce que nous avions à dire sur ce titre d'intelligence du monde, donné au soleil par Cicéron. Quant à la raison pour laquelle il le nomme principe régulateur du monde, elle est aisée à trouver; car il est tellement vrai que le soleil règle la température, non-seulement de la terre, mais celle du ciel appelé avec raison sphère du monde, que les deux extrémités de cette sphère, les plus éloignées de l'orbite solaire, sont privées de toute chaleur, et languissent dans un continuel état de torpeur. Nous reviendrons incessamment sur cet objet, auquel nous donnerons plus de développement.

Il nous reste maintenant à parler de la grandeur du soleil. Le peu que nous avons à dire à ce sujet est appuyé sur des témoignages irrécusables, et ne sera pas sans intérêt. Le principal but des physiciens,

dans toutes leurs recherches sur la mesure de cet astre, a été de connaître l'excès de sa grandeur sur celle de la terre. D'après Ératosthènes, dans son traité des mesures, celle de la terre, multipliée par vingt-sept, donne celle du soleil; et selon Possidonius, ce multiplicateur est infiniment trop faible. Ces deux savants s'appuient, dans leurs hypothèses, sur les éclipses de lune : c'est par ce phénomène qu'ils démontrent que le soleil est plus grand que la terre, et c'est de la grandeur du soleil qu'ils déduisent la cause des éclipses de lune; en sorte que de ces deux propositions qui doivent s'étayer réciproquement, aucune n'est démontrée, et que la question reste indécise; car, que peut-on prouver à l'aide d'une assertion qui a besoin d'être prouvée? Mais les Égyptiens, sans rien donner aux conjectures, sans chercher à s'aider des éclipses de lune, ont voulu d'abord établir par des preuves isolées, et se suffisant à elles-mêmes, l'excès de grandeur du soleil sur celle de la terre, afin d'en conclure ensuite la cause des éclipses de lune. Or, il était évident que ce ne pourrait être qu'après avoir mesuré les deux sphères, qu'on arriverait à cette conclusion, puisqu'elle devait être le résultat de la comparaison des deux grandeurs. La mesure de la terre pouvait être aisément déterminée par le calcul aidé du sens de la vue; mais, pour avoir celle du soleil, il fallait obtenir celle du ciel, à travers lequel il fait sa révolution. Les astronomes égyptiens se décidèrent donc à mesurer d'abord le ciel,

ou plutôt la courbe que le soleil y décrit dans sa course annuelle, afin d'arriver à la connaissance des dimensions de cet astre.

C'est ici le moment d'engager ceux qui, n'ayant rien de mieux à faire, emploient leurs loisirs à feuilleter cet ouvrage, de les engager, dis-je, à ne pas regarder cette entreprise de l'antiquité comme un acte de folie, fait pour exciter l'indignation ou la pitié. Ils verront bientôt que le génie sut se frayer la route à l'exécution d'un projet qui semble excéder les bornes de l'entendement humain, et qu'il parvint à découvrir la grandeur du ciel, au moyen de celle de la terre; mais l'exposition des moyens qu'il employa doit être précédée de quelques notions qui en faciliteront l'intelligence.

Le milieu de tout cercle, ou de toute sphère, se nomme centre, et ce centre n'est qu'un point qui sert à faire connaître, de manière à ce qu'on ne puisse s'y tromper, ce milieu du cercle ou de la sphère. En outre, toute droite menée d'un point quelconque de la circonférence à un autre point de cette même circonférence donne nécessairement une portion de cercle; mais cette portion du cercle peut bien ne pas être sa moitié. Il n'est divisé en deux parties égales que lorsque la ligne est menée d'un point de la circonférence au point opposé en passant par le centre. Dans ce cas, cette ligne se nomme diamètre. De plus, on obtient la mesure d'une circonférence quelconque, en multipliant par trois le diamètre du cercle, et en ajoutant à ce produit le septième de ce même diamètre. Supposons-

le de sept pieds; le produit par trois sera vingt-un; ajoutons à ce produit le septième de sept pieds, c'est-à-dire un pied, nous aurons vingt-deux pieds pour la longueur de la circonférence. Nous pourrions donner à ces propositions la plus grande évidence, et les appuyer de démonstrations géométriques, si nous n'étions persuadés qu'elles ne peuvent être l'objet d'un doute, et si nous ne craignions de nous étendre outre mesure. Nous croyons cependant devoir ajouter que l'ombre de la terre, occasionnée par l'absence du soleil, qui vient de passer dans l'autre hémisphère, et qui répand sur notre globe cette obscurité qu'on appelle la nuit, égale en hauteur le diamètre de la terre multiplié par soixante. Cette colonne d'ombre, qui s'étend jusqu'à l'orbite solaire, ferme tout passage à la lumière, et nous plonge dans les ténèbres. Commençons donc par déterminer la longueur du diamètre terrestre, afin de connaître son produit par soixante: ces antécédents nous conduiront aux mesures que nous cherchons. Suivant les dimensions les plus exactes et les mieux constatées, la circonférence de la terre entière, y compris ses parties habitées et celles inhabitables, est de deux cent cinquante-deux mille stades: ainsi son diamètre est de quatre-vingt mille stades, et quelque chose de plus, selon ce qui a été dit plus haut, que la circonférence égale trois fois le diamètre, plus son septième; et comme ce n'est pas le circuit du globe, mais son diamètre qu'il s'agit de multiplier, pour obtenir la hauteur de l'ombre terrestre, prenons pour facteurs les deux quantités

80,000 et 60; elles nous donneront, pour l'étendue en élévation de l'ombre de la terre à l'orbite du soleil, un produit de 4,800,000 stades. Or, la terre occupe le point central de l'orbite solaire; d'où il suit que l'ombre qu'elle projette égale en longueur le rayon du cercle que décrit le soleil. Il ne s'agit donc que de doubler ce rayon pour avoir le diamètre de l'orbite solaire : ce diamètre est, par conséquent, de 9,600,000 stades. Maintenant, rien n'est plus aisé que de connaître la longueur de la ligne circulaire parcourue par l'astre du jour; il ne faut pour cela que tripler cette longueur, puis ajouter au produit la septième partie de cette même longueur, l'on trouvera pour résultat une quantité de 30,170,000 stades, ou environ. Nous venons de donner non-seulement la circonférence et le diamètre de la terre, mais encore la circonférence et le diamètre de la courbe, autour de laquelle le soleil se meut annuellement; nous allons à présent donner la grandeur de cet astre, ou du moins exposer les moyens qu'employa la sagacité égyptienne pour trouver cette grandeur. Les dimensions de l'orbite solaire avaient été déterminées au moyen de l'ombre de la terre; ce fut d'après la mesure de cette orbite que le génie détermina celle du soleil. Voici comment il procéda.

Le jour de l'équinoxe, avant le lever de cet astre, on disposa sur un plan horizontal un vase de pierre, hémisphérique et concave. De son centre s'élevait un style parallèle à l'axe de la terre, dont l'ombre, dirigée par la marche du soleil, devait indiquer chacune

des douze heures du jour figurées par autant de lignes tracées au-dedans de ce vase. Or, on sait que l'ombre du style d'une semblable horloge emploie autant de temps à s'étendre de l'une à l'autre de ses extrémités, que le soleil en emploie, depuis son lever jusqu'à son coucher, à parcourir la moitié du ciel, ou l'un des deux hémisphères; car il n'en achève le tour entier qu'en un jour et une nuit. Ainsi, les progrès de l'ombre dans le vase sont en raison de ceux du soleil dans le ciel. Au moment donc où cet astre allait paraître, un observateur attentif se plaça près du cadran équinoxial parallèle à l'horizon, et les premiers rayons venaient d'atteindre les sommités du globe, lorsque l'ombre, tombant du haut du style, vint frapper la partie supérieure du vase. Le point frappé par cette ombre fut aussitôt noté; et l'observation, continuée aussi long-temps que le disque solaire se fit voir tout entier, cessa dès que la partie inférieure de son limbe toucha l'horizon; alors la ligne jusqu'à laquelle l'ombre venait de parvenir dans le vase fut également marquée. L'on prit ensuite la mesure de l'espace renfermé entre les deux traits, et qui donnait celle du diamètre du soleil. Elle fut trouvée égale à la neuvième partie de l'intervalle compris entre la partie supérieure du vase et la ligne qui indiquait la première heure. Il fut ainsi démontré qu'à l'époque de l'équinoxe, le soleil présente neuf fois son diamètre dans une heure; et comme son cours, dans l'un des hémisphères, ne s'achève qu'en douze heures, et que neuf fois douze égalent cent huit, il est évident que

le diamètre du soleil est la cent huitième partie de la moitié du cercle équinoxial, ou la deux cent seizième du cercle entier. Mais nous avons démontré que la longueur de cette ligne circulaire est de 30,170,000 stades : donc la deux cent seizième partie de cette quantité, ou environ 140,000 stades, est la mesure du diamètre solaire; ce qui est presque le double de celui de la terre. Or, la géométrie nous apprend que de deux corps sphériques, celui dont le diamètre est le double de celui de l'autre a huit fois sa circonférence : donc le soleil est huit fois plus grand que la terre. Cette mesure de la grandeur du soleil est un extrait fort succinct d'un grand nombre d'écrits sur cette matière.

CHAPITRE XXI.

Pourquoi l'on dit que les étoiles mobiles parcourent les signes du zodiaque, bien que cela ne soit pas. De la cause de l'inégalité de temps qu'elles emploient respectivement à faire leurs révolutions. Des moyens qu'on a employés pour diviser le zodiaque en douze parties.

Nous avons dit qu'au-dessous du ciel des fixes, sept sphères ayant un centre commun font leurs révolutions à une grande distance de la voûte céleste, et dans des orbites bien éloignées les unes des autres. Pourquoi donc dit-on que toutes parcourent les signes

du zodiaque, seul cercle de ce nom, et formé de constellations fixées au ciel? La réponse à cette question se déduit aisément de la question même. Il est bien vrai que ni le soleil, ni la lune, ni aucun des cinq corps errants, ne peut pénétrer dans le zodiaque, et circuler au milieu des constellations dont ses signes sont composés; mais on suppose chacune de ces sphères placée dans celui des signes qui se trouve au-dessus de l'arc de cercle qu'elle décrit actuellement. Ce cercle parcouru par la planète étant, comme le zodiaque, divisé en douze parties, lorsque l'étoile mobile est arrivée sur la portion de cercle correspondante à celle du zodiaque attribuée au Bélier, on dit qu'elle est dans le Bélier, et il en est de même pour toute autre partie corrélative de l'un et l'autre cercle.

Au moyen de la figure ci-après, il sera facile de nous comprendre; car l'entendement saisit mieux les objets quand il est aidé par la vue.

Soient A, B, C, D, etc. (1) le cercle du zodiaque qui renferme les sept autres sphères; soit, à partir de A, le zodiaque divisé en douze parties désignées par autant de lettres de l'alphabet; soit l'espace entre A et B occupé par le Bélier, celui entre B et C par le Taureau, celui entre C et D par les Gémeaux, et ainsi de suite; de chacun des points A, B, C, D, etc., abaissant des droites qui couperont tous les cercles jusqu'au dernier exclusivement, il est clair que notre surface circulaire renfermera douze portions égales,

(1) Voyez la planche à la fin du vol. fig. 1.

et que quand le soleil, ou la lune, ou l'un quelconque des corps errants, parcourra l'arc de cercle qui répond symétriquement à celui dont les deux extrémités sont terminées par A et par B, on pourra supposer que ce corps se trouve au signe du Bélier, parce qu'une droite tirée d'un des points de l'espace attribué à ce signe, irait aboûtir à l'arc de cercle que tracera alors l'étoile errante. On pourra en dire autant des onze autres parties, dont chacune prendra le nom du signe placé au-dessus d'elle.

Nous nous servirons encore de cette figure pour rendre succinctement raison de l'inégalité de temps qu'emploient respectivement les sphères mobiles à se mouvoir autour d'un cercle tel que le zodiaque, dont la dimension est la même pour toutes, ainsi que celle de ses signes. Dans un nombre quelconque de cercles concentriques, le plus grand est le cercle extérieur qui les enveloppe tous, et le plus petit est le cercle intérieur enveloppé par tous. Quant aux cercles intermédiaires, ils sont plus ou moins grands, suivant qu'ils sont plus ou moins rapprochés du premier, ou plus ou moins éloignés du dernier. Il suit de là que la vitesse relative des sept sphères tient à leur situation réciproque. Celles qui ont de plus petits cercles à décrire achèvent leur course circulaire en moins de temps que celles dont les orbites sont plus étendues, car il est prouvé que leur vitesse absolue est la même; la différence des temps employés est donc une suite de la différence des espaces parcourus, et cela est prouvé par les révolutions de Saturne et de la

lune; (nous laissons maintenant de côté les sphères intermédiaires, afin d'éviter les répétitions.)

Saturne, dont l'orbite est la plus grande, emploie trente ans à la parcourir; et la lune, dont l'orbite est la plus petite, termine sa course en vingt-huit jours. La vitesse de chacune des autres sphères n'est de même que le rapport qui se trouve entre la grandeur du cercle qu'elle décrit et le temps qu'elle met à le décrire. Nous devons nous attendre ici aux objections de ceux qui ne veulent se rendre qu'à l'évidence. En voyant ces caractères du zodiaque sur la figure que nous avons donnée pour faciliter l'intelligence du sujet que nous traitons, qui donc a découvert, nous diront-ils, ou qui a pu imaginer dans un cercle du ciel ces douze compartiments, dont l'œil n'aperçoit pas la plus légère trace? L'histoire se chargera de répondre à une question qui certes n'est pas déplacée; c'est elle qui va nous instruire des tentatives pénibles et de la réussite de l'antiquité dans cette opération du partage du zodiaque.

Les siècles les plus reculés nous montrent les Égyptiens comme les premiers mortels qui aient osé entreprendre d'observer les astres et de mesurer la voûte éthérée. Favorisés dans leurs travaux par un ciel toujours pur, ils s'aperçurent que de tous les corps lumineux, le soleil, la lune et les cinq planètes étaient les seuls qui errassent dans l'espace, tandis que les autres étaient attachés au firmament. Ils remarquèrent aussi que ces corps mobiles, obéissant à des lois immuables, ne circulaient pas indistinctement

dans toutes les régions du ciel; que jamais ils ne gravissaient jusqu'au sommet de l'hémisphère boréal, et qu'ils ne descendaient jamais jusqu'aux confins de l'hémisphère austral; mais que tous faisaient leurs révolutions autour d'un cercle obliquement situé, et qu'ils ne le dépassaient en aucun temps. Ils observèrent encore que la marche directe ou rétrograde de ces astres n'était pas respectivement isochrone, et qu'on ne les voyait pas, en un même temps, à un même point du ciel; que tel d'entre eux se montrait quelquefois en avant, quelquefois en arrière des autres, et parfois aussi semblait stationnaire. Ces divers mouvements ayant été bien saisis, les astronomes jugèrent convenable de se partager le cercle objet de leurs études, et de distinguer chacune des sections par un nom particulier. Ils devaient aussi, chacun pour la portion qui lui serait échue, observer l'entrée, le séjour, la sortie et le retour de ces étoiles mobiles, et se faire part réciproquement de leurs observations, dont les plus intéressantes seraient transmises à la postérité.

On disposa donc deux vases de cuivre; l'un d'eux, percé au fond comme l'est une clepsydre, était supporté par l'autre, dont la base était intacte. Le vase supérieur ayant été rempli d'eau, et l'orifice de son fond fermé pour le moment, on attendit le lever de l'une des étoiles fixes les plus remarquables par leur éclat et leur scintillation. Elle parut à peine à l'horizon, qu'on déboucha l'orifice pour que l'eau du vase supérieur pût s'écouler dans le vase inférieur. L'é-

coulement eut lieu pendant le reste de la nuit et pendant tout le jour suivant jusqu'au retour de la même étoile. Aussitôt qu'elle se montra, il fut arrêté. La présence du même astre au même point où la veille il s'était fait voir ne permettant pas de douter que le ciel n'eût fait sur lui-même une révolution entière, les observateurs se créèrent, de la quantité d'eau écoulée, un moyen pour le mesurer. A cet effet, le fluide ayant été divisé en douze parties parfaitement égales, on se procura deux autres vases tels que la capacité de chacun d'eux égalait une de ces douze parties; l'eau fut ensuite entièrement reversée dans le vase qui la contenait primitivement, et dont on avait eu soin de fermer l'orifice; on posa ce même vase sur l'un des deux plus petits, et l'égal de celui-ci fut mis à côté de lui, et tenu tout prêt à le remplacer.

Ces préparatifs terminés, nos astronomes, qui s'étaient attachés pendant une des nuits suivantes à cette région du ciel dans laquelle ils avaient étudié long-temps les mouvements du soleil, de la lune et des cinq planètes (et que plus tard ils nommèrent zodiaque), observèrent le lever de l'étoile que depuis ils appelèrent le Bélier. A l'instant même l'eau du grand vase eut la liberté de couler dans le vase inférieur; ce dernier étant rempli fut à l'instant suppléé par son égal en contenance, et mis à sec. Pendant l'écoulement du premier douzième de l'eau, l'étoile observée avait nécessairement décrit la douzième partie de son arc, et les circonstances les plus re-

marquables de son ascension, depuis le lieu où elle s'était d'abord montrée jusqu'à celui où elle se trouvait à l'instant où le premier vase fut plein, avaient été assez soigneusement suivies pour que le souvenir en fût durable. En conséquence, l'espace qu'elle avait parcouru fut considéré comme l'une des douze sections du cercle décrit par les corps errants, ou comme un des signes de ce cercle. Lorsque le second vase fut empli, on mit à sa place celui qui avait été vidé précédemment; et les observations ayant été faites pendant cette seconde station avec autant de soin que pendant la première, le second espace tracé dans le ciel par l'étoile, à partir de la ligne où finissait le premier signe jusqu'à celle qui bordait l'horizon au moment où le second vase s'était trouvé plein, fut regardé comme la seconde section ou le second signe.

En procédant de la sorte jusqu'à épuisement des douze douzièmes de l'eau, c'est-à-dire, en changeant successivement les deux petits vases, et en faisant, dans l'intervalle de ces changements, des remarques sur les différentes tranches du firmament qui s'étaient avancées de l'orient à l'occident, on se retrouva sur la ligne où l'opération avait commencé. Ainsi fut terminée cette noble entreprise de la division du ciel en douze parties, à chacune desquelles les astronomes avaient attaché des points de reconnaissance indélébiles. Ce ne fut pas le travail d'une nuit, mais celui de deux, parce que la voûte céleste n'opère sa révolution entière qu'en vingt-quatre heures. Ajoutons que ces deux nuits ne se suivirent pas immédiate-

ment; ce fut à une époque plus éloignée qu'eut lieu la seconde opération, qui compléta, par les mêmes moyens que la première, la mesure des deux hémisphères.

Les douze sections reçurent le nom collectif de signes; mais on distingua chacun de ces signes par un nom particulier, et le cercle lui-même prit le nom de zodiaque, c'est-à-dire porte-signe, du mot grec ζῴδιον, qui signifie signe ou indice.

Voici maintenant le motif qui, suivant ces premiers observateurs du ciel, les a engagés à assigner au Bélier le premier rang sur un cercle qui ne peut offrir ni première ni dernière place (1). « Au moment où commença le jour qui éclaira le premier l'univers, et où tous les éléments, sortis du chaos, prirent cette forme brillante qu'on admire dans les cieux, jour qu'on peut appeler avec raison le jour natal du monde, on dit que le Bélier se trouvait au milieu du ciel. Or, comme le point culminant est, en quelque sorte, le sommet de notre hémisphère, ce signe fut placé pour cette raison à la tête des autres signes, comme ayant occupé, pour ainsi dire, la tête du monde à l'instant où parut pour la première fois la lumière. » Ils nous disent aussi la raison qui fit assigner un domicile à chacune des planètes. « A cet instant de la naissance du monde, ajoutent-ils, qui trouva le Bélier au sommet du ciel, le Cancer montait à l'horizon, portant le croissant de la lune; il

(1) Thème généthliaque du monde.

était immédiatement suivi du Lion, sur lequel était assis le soleil ; venait ensuite Mercure avec la Vierge, Vénus avec la Balance, et Mars avec le Scorpion ; après eux paraissaient Jupiter et le Sagittaire, et enfin Saturne sur le Capricorne fermait la marche. »

Chacune de ces divinités astrales présida donc au signe dans lequel on croyait qu'elle se trouvait quand l'univers sortit du chaos. Dans cette distribution des signes, l'antiquité, qui n'attribua au soleil et à la lune que celui seulement dans lequel chacun d'eux était originairement, en donna deux aux cinq autres étoiles; et cette seconde distribution, inverse de la première, commença où celle-ci avait fini.

Nous avons vu plus haut que Saturne, domicilié au Capricorne, avait été le dernier partagé; cette fois-ci, il le fut le premier, et réunit au Capricorne le Verseau qui le suit; Jupiter, qui précède Saturne, eut les Poissons; et Mars, qui précède Jupiter, eut le Bélier; le Taureau échut à Vénus, qui marche devant Mars; et les Gémeaux formèrent le second lot de Mercure, précurseur de Vénus. Remarquons que l'ordre observé ici par les planètes, soit que la nature l'eût ainsi réglé dans l'origine des choses, ou qu'il l'eût été par l'ingénieuse antiquité, est le même que celui assigné par Platon à leurs sphères. Selon ce philosophe, la lune occupe le premier rang en remontant de la terre; au-dessus de la lune est le soleil; viennent ensuite Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne. Mais ce système est assez solide pour n'avoir pas besoin d'un tel appui.

Nous avons rempli, je crois, et aussi brièvement que possible, l'engagement que nous avions pris (1) de développer quelques-unes des dernières expressions de Cicéron, en commençant par la sphère aplane, et en finissant par celle de la lune, limite des êtres immatériels. Nous avons d'abord démontré le mouvement du ciel sur lui-même, et la nécessité de ce mouvement; ensuite nous avons prouvé, par des raisons sans réplique, la marche rétrograde des sept sphères inférieures; puis nous avons fait connaître la diversité des opinions relativement au rang des planètes, la cause de cette diversité, et l'opinion la plus probable à ce sujet. Nous avons aussi indiqué la raison pour laquelle la lune est la seule des étoiles mobiles qui ne brille qu'en empruntant les rayons du soleil, et nous n'avons pas laissé ignorer le motif qu'ont eu ceux qui ont donné le quatrième rang à l'astre du jour, pour dire qu'il se trouve, non pas au centre, mais presque au centre des autres corps errants. La définition que nous avons ensuite donnée des diverses qualifications du soleil a prouvé qu'elles ne sont pas exagérées; de là, passant à sa grandeur, à celle de son orbite, puis à celle du globe terrestre, nous avons exposé les moyens qu'employa l'antiquité pour déterminer ces mesures.

Nous n'avons pas oublié de dire dans quel sens il faut entendre que les étoiles errantes parcourent le zodiaque qui est si fort au-dessus d'elles, et nous avons

(1) Au commencement du chap. 17.

rendu raison du plus ou du moins de rapidité de leurs mouvements respectifs. Enfin, nous avons terminé en expliquant la manière dont le zodiaque lui-même a été divisé en douze sections; nous avons dit aussi pourquoi le Bélier a été reconnu pour le premier des signes, et quelles sont les divinités qui président à tels ou tels de ces signes.

Tous les êtres compris entre le ciel des fixes et la lune sont purs, incorruptibles et divins, parce que la substance éthérée dont ils sont formés est une et immuable. Au-dessous de la lune, tout, à commencer de l'air, subit des transmutations; et le cercle qu'elle décrit est la ligne de partage entre l'éther et l'air, entre l'immortel et le mortel. Quant à ce que dit Cicéron, « qu'au-dessous de la lune il n'y a plus rien que de mortel et de périssable, à l'exception des âmes données à la race humaine par le bienfait des dieux, » cela ne signifie pas que nos âmes soient nées sur cette terre qu'elles habitent; mais il en est d'elles comme des rayons que le soleil nous envoie et nous retire successivement : bien qu'elles aient une extraction divine, elles n'en subissent pas moins ici-bas un exil momentané. Ainsi l'espace sublunaire n'a de divin que ce qu'il reçoit d'en-haut, et il ne le reçoit que pour le rendre; il ne peut donc regarder comme sa propriété ce qui ne lui est que prêté. On aurait tort, au reste, de s'étonner que l'âme ne tirât pas son origine d'une région qui ne contient pas même tous les éléments des corps. En effet, la terre, l'air et l'eau, seules substances dont elle peut disposer, ne suffisent

pas pour vivifier les corps; il faut de plus une étincelle du feu éthéré pour donner aux membres formés de ce mélange la consistance, la force et la chaleur nécessaires à l'entretien du principe vital.

Nous n'en dirons pas davantage sur les sphères supérieures et sur le fluide dont les couches s'étendent entre la lune et la terre; c'est de ce neuvième et dernier globe dont nous allons maintenant nous occuper.

CHAPITRE XXII.

Pourquoi la terre est immobile, et pourquoi tous les corps gravitent vers elle par leur propre poids.

« Pour votre terre, immobile et abaissée au milieu du monde, elle forme la neuvième sphère, et tous les corps gravitent vers ce centre commun. »

Il est des causes dans la nature qui, par leurs effets réciproques, sont si étroitement liées les unes aux autres, qu'elles forment un tout indissoluble : alternativement génératrices et engendrées, l'étroite union qu'elles forment ne pourrait jamais être rompue. Telles elles sont relativement à la terre : tous les corps gravitent vers elle, parce qu'elle est immobile comme centre. Elle est immobile, parce qu'elle

occupe la partie la plus basse de la sphère universelle; et elle devait occuper cette partie la plus basse, pour que tous les corps pussent graviter vers elle.

Analysons chacune de ces propriétés, dont la main de fer de la nécessité a formé un ensemble indestructible. *Elle est immobile.* En effet, elle est centre, et l'on a vu plus haut que dans tout corps sphérique, le point central est fixe. Cela doit être, puisque c'est autour de ce point que se meut la sphère. *Elle est abaissée.* Rien de plus vrai; car le centre d'un corps est également éloigné de ses extrémités. Or, dans une sphère, la partie la plus éloignée des extrémités en est aussi la partie la plus basse. Si donc la terre est la sphère la plus basse, il s'ensuit que Cicéron fait, avec raison, graviter tous les autres corps vers elle, puisque tous les graves tendent naturellement à descendre. C'est à cette propriété des graves que notre globe doit sa formation. Voici comment.

Dans l'origine des choses, les parties de la matière les plus pures et les plus subtiles gagnèrent la plus haute région; ce fut l'éther : celles d'un degré inférieur en pureté et en ténuité occupèrent la seconde région; ce fut l'air : la matière offrait encore des molécules fluides, mais formant des globules susceptibles d'affecter le sens du toucher. Leur ensemble donna l'élément de l'eau; il ne resta plus alors de cette masse tumultuairement agitée que ses parties les plus brutes et en même temps les plus pesantes et les plus impénétrables. Ce sédiment des autres éléments resta au bas de la sphère du monde : ainsi re-

légué dans la dernière région, et trop éloigné du soleil pour n'être pas exposé aux rigueurs d'un froid continuel, ses particules se resserrèrent, s'agglomérèrent, et cette concrétion devint la terre. Un air épais, qui tient bien plus de la nature du froid terrestre que de celle de la chaleur solaire, l'enveloppe de toutes parts, et la maintient à sa place, en dirigeant sur elle ses exhalaisons denses et glaciales. Ainsi tout mouvement, soit direct, soit rétrograde, lui est interdit par cette atmosphère qui agit en tous sens avec une égale force; elle est aussi contrainte au repos, parce que toutes ses parties pèsent vers son centre, qui, sans cette pression, se rapprocherait des extrémités, et ne serait plus alors également distant de tous les points de la circonférence.

C'est donc vers la plus abaissée des sphères, vers celle placée au milieu du monde, et qui, comme centre, est immobile, que doivent tendre tous les corps graves, puisque son assiette est le résultat de sa gravité.

Nous pouvons appuyer cette assertion d'une foule de preuves, parmi lesquelles nous choisirons la chute des pluies qui tombent sur la terre de tous les points de l'atmosphère. Elles ne se dirigent pas seulement vers la portion de surface que nous occupons, mais encore vers toutes les autres parties convexes tant de notre hémisphère que de l'hémisphère inférieur.

Si donc l'air condensé par les vapeurs froides de notre globe se forme en nuages et se dissout en pluies, et si ce fluide, comme on n'en peut douter, nous en-

veloppe de tous côtés, il est incontestable que le liquide doit s'échapper de toutes parts (j'en excepte la zone torride), et se porter vers la terre, seul point de tendance des corps pesants. Ils ne reste à ceux qui rejetteraient avec dédain notre proposition d'autre parti à prendre que celui de faire tomber sur la voûte céleste toute la pluie, la neige ou la grêle qui ne tombe pas sur la portion de la surface terrestre que nous habitons; car le ciel est à une distance égale de tous les points de la terre, et la prodigieuse étendue en hauteur qui les sépare est la même pour ceux qui fixent la voûte étoilée, soit de la région où nous sommes, soit de telle autre région boréale ou australe de la sphère. Il suit de là que si tous les corps ne gravitent pas vers notre globe, les pluies qui, relativement à nous, ne suivent pas la perpendiculaire, tendent vers le ciel, assertion qui est plus que ridicule.

Soit A, B, C, D (1) la terre, soit E, F, G, L, M, l'atmosphère; divisons l'une et l'autre en deux parties égales par la ligne E L, et plaçons-nous dans l'hémisphère supérieur E, F, G, L, ou A, B, C; si tous les corps ne pesaient pas vers la terre, nous ne recevrions dans l'intervalle qu'une faible partie des pluies sorties du sein de l'atmosphère; celles qui viendraient de l'arc F, E et de l'arc G, L se dirigeraient sur les couches d'air supérieures au fluide qui nous entoure, ou vers le ciel; et celles que laisserait échapper l'atmosphère de l'hémisphère inférieur prendraient une

(1) Voyez la planche à la fin du vol. fig. 2.

direction contraire à A, C, D, et tomberaient on ne sait où. Il faudrait être fou pour réfuter sérieusement de telles absurdités. Il est donc incontestablement démontré que tous les corps gravitent vers la terre par leur propre poids. Cette démonstration nous servira quand nous agiterons la question des antipodes. Mais nous avons épuisé la matière qui était l'objet de la première partie de notre commentaire : ce qui nous reste à dire sera le sujet de la seconde partie.

COMMENTAIRE

DU

SONGE DE SCIPION.

LIVRE SECOND.

CHAPITRE I.

De l'harmonie produite par le mouvement des sphères, et des moyens employés par Pythagore pour connaître les rapports des sons de cette harmonie. Des valeurs numériques propres aux consonnances musicales, et du nombre de ces consonnances.

Eustathe, fils bien-aimé, et que je chéris plus que la vie, rappelez-vous que dans la première partie de notre commentaire, nous avons traité des révolutions de la sphère étoilée, et des sept autres corps inférieurs; maintenant nous allons parler de leur modulation harmonique. « Qu'entends-je, dis-je, et quels sons puissants et doux remplissent la capacité de

mes oreilles?» « Vous entendez, me répondit-il, l'harmonie qui, formée d'intervalles inégaux, mais calculés suivant de justes proportions, résulte de l'impulsion et du mouvement des sphères, et dont les tons aigus, mêlés aux tons graves, produisent régulièrement des accords variés; car de si grands mouvements ne peuvent s'accomplir en silence, et la nature veut que, si les sons aigus retentissent à l'une des extrémités, les sons graves sortent de l'autre. Ainsi, ce premier monde stellifère, dont la révolution est plus rapide, se meut avec un son aigu et précipité, tandis que le cours inférieur de la lune ne rend qu'un son grave et lent; car pour la terre, neuvième globe, dans son immuable station, elle reste toujours fixe au point le plus abaissé, occupant le centre de l'univers. Ainsi les mouvements de ces astres, parmi lesquels deux ont la même portée, produisent sept tons distincts, et le nombre septénaire est le nœud de presque tout ce qui existe. Les hommes qui ont su imiter cette harmonie avec la lyre et la voix se sont frayé le retour vers ces lieux.»

De ce que nous avons fait connaître l'ordre dans lequel sont disposées les sphères, et expliqué la course rétrograde des sept étoiles mobiles, en opposition à celle des cieux, il s'ensuit que nous devons faire des recherches sur la nature des sons produits par l'impulsion de ces puissantes masses; car ces orbes, en fournissant leur course circulaire, éprouvent un mouvement de vibration qui se communique au fluide qui les environne; c'est de ce mouvement communi-

qué que résulte le son. Tel est nécessairement l'effet du choc occasionné par la rencontre impétueuse de deux corps. Mais ce son, né d'une commotion quelconque ressentie par l'air, et transmis à l'oreille, est doux et harmonieux, ou rude et discordant. Si la percussion a lieu suivant un rhythme déterminé, la résonnance donne un accord parfait; mais si elle s'est faite brusquement, et non d'après un mode régulier, un bruit confus affecte l'ouïe désagréablement. Or, il est sûr que dans le ciel rien ne se fait brusquement et sans dessein; tout y est ordonné selon des lois divines et des règles précises. Il est donc incontestable que le mouvement circulaire des sphères produit des sons harmonieux, puisque le son est le résultat du mouvement, et que l'harmonie des sons est le résultat de l'ordre qui règne aux cieux.

Pythagore est le premier des Grecs qui ait attribué aux sphères cette propriété harmonique et obligée, d'après l'invariable régularité du mouvement des choses célestes; mais il ne lui était pas facile de découvrir la nature des accords et les rapports des sons entre eux. De longues et profondes méditations sur un sujet aussi abstrait ne lui avaient encore rien appris, quand une heureuse occurrence lui offrit ce qui s'était refusé jusqu'alors à ses opiniâtres recherches. Il passait par hasard devant une forge dont les ouvriers étaient occupés à battre un fer chaud, lorsque ses oreilles furent tout à coup frappées par des sons proportionnels, et dans lesquels la succession du grave à l'aigu était si bien observée, que chacun des

deux tons revenait ébranler le nerf auditif à des temps toujours égaux, en sorte qu'il résultait de ces diverses consonnances un tout harmonique. Saisissant une occasion qui lui semblait propre à confirmer sa théorie par le sens de l'ouïe et par celui du toucher, il entre dans l'atelier, suit attentivement tous les procédés de l'opération, et note les sons produits par les coups de chaque ouvrier. Persuadé d'abord que la différence d'intensité de ces sons était l'effet de la différence des forces individuelles, il veut que les forgerons fassent un échange de leurs marteaux; l'échange fait, les mêmes sons se font entendre sous les coups des mêmes marteaux, mus par des bras différents. Alors toutes ses observations se dirigent sur la pesanteur relative des marteaux; il prend le poids de ces instruments, et en fait faire d'autres qui diffèrent des premiers, soit en plus, soit en moins; mais les sons rendus par les coups des derniers marteaux n'étaient plus semblables à ceux qui s'étaient fait entendre sous le choc des premiers, et ne donnaient que des accords imparfaits. Pythagore en conclut que les consonnances parfaites suivent la loi des poids; en conséquence, il rassembla les nombreux rapports que peuvent donner des poids inégaux, mais proportionnels, et passa des marteaux aux cordes sonores.

Il tendit une corde sonore avec des poids différents, et dont le nombre égalait celui des divers marteaux; l'accord de ces sons répondit à l'espoir que lui avaient donné ses précédentes observations, et offrit de plus cette douceur qui est le propre des corps sonores.

Possesseur d'une aussi belle découverte, il put dès lors saisir les rapports des intervalles musicaux, et déterminer, d'après eux, les différents degrés de grosseur, de longueur et de tension de ses cordes, de manière à ce que le mouvement de vibration imprimé à l'une d'elles pût se communiquer à telle autre éloignée de la première, mais en rapport de consonnance avec elle.

Cependant, de cette infinité d'intervalles qui peuvent diviser les sons, il n'y en a qu'un très-petit nombre qui servent à former des accords. A cet égard, ils se réduisent à six qui sont : l'épitrite, l'hémiole, le rapport double, triple, quadruple, et l'épogdoade.

L'épitrite exprime la raison de deux quantités dont la plus grande contient la plus petite une fois, plus son tiers, ou qui sont entre elles comme quatre est à trois; il donne la consonnance nommée *diatessaron*.

L'hémiole a le même rapport que deux quantités dont la plus grande renferme la plus petite une fois, et sa moitié en sus; telle est la raison de trois à deux. C'est de ce rapport que naît la consonnance appelée *diapentès*.

La raison double est celle de deux quantités dont l'une contient l'autre deux fois, ou qui sont entre elles comme quatre est à deux; on lui doit l'intervalle nommé *diapason*.

La raison triple est le rapport de deux quantités, dont la plus grande renferme l'autre trois fois juste, ou qui sont l'une à l'autre comme trois est à un; c'est suivant cette raison que procède la consonnance appelée *diapason* et *diapentès*.

La raison quadruple a lieu lorsque de deux grandeurs, l'une contient l'autre quatre fois juste, ou lorsqu'elles sont entre elles comme quatre est à un; cette raison donne le double *diapason*.

L'épogdoade est le rapport de deux quantités dont la plus grande contient la plus petite une fois, plus son huitième, telle est la raison de neuf à huit; c'est cet intervalle que les musiciens désignent sous le nom de ton. Les anciens faisaient encore usage d'un son plus faible que le ton, et qu'ils appelaient demi-ton; mais gardons-nous de croire qu'il soit la moitié du ton, car il n'y a pas plus de demi-tons que de demi-voyelles. D'ailleurs, le ton n'est pas de nature à pouvoir être divisé en deux parties égales, puisqu'il a pour base 9 dont les deux moitiés ne peuvent être deux entiers; donc le ton ne peut donner deux demi-tons. Ce son, nommé demi-ton par nos ancêtres, est au ton comme 243 est à 256; c'était le diésis des premiers pythagoriciens. Maintenant on appelle diésis un son qui est au-dessous du demi-ton; et ce dernier, Platon le nomme *limma*.

Il y a donc cinq consonnances musicales, savoir : le diatessaron, le diapentès, le diapason, le diapason et le diapentès, et le double diapason. C'est à ce nombre que se bornent les intervalles que peut parcourir la voix de l'homme, et que son oreille peut saisir; mais l'harmonie céleste va bien au-delà de cette portée, puisqu'elle donne quatre fois le diapason et le diapentès. Maintenant revenons à nos cinq accords : le diatessaron consiste en deux tons et un demi-ton (nous

laissons de côté, pour éviter les difficultés, les tiers et les quarts de ton); il résulte de l'épitrite. Le diapentès consiste en trois tons et un demi-ton; il résulte de l'hémiole. Le diapason a six tons; il est né du rapport double. Quant au diapason et diapentès, qui est formé de neuf tons et d'un demi-ton, nous le devons à la raison triple. Enfin, le double diapason, qui renferme douze tons, est le résultat de la raison quadruple.

CHAPITRE II.

Dans quelle proportion, suivant Platon, Dieu employa les nombres dans la composition de l'âme du monde. De cette organisation de l'âme universelle, doit résulter l'harmonie des corps célestes.

Lorsque après avoir ajouté à la doctrine des nombres qu'il devait à l'école de Pythagore les créations profondes de son divin génie, Platon se fut convaincu qu'il ne pouvait exister d'accords parfaits sans les quantités dont nous venons de parler, il admit en principe, dans son *Timée*, que l'ineffable providence de l'éternel architecte avait formé l'âme du monde du mélange de ces mêmes quantités. Le développement de son opinion nous sera d'un grand secours pour l'intelligence des expressions de Cicéron relatives à la partie théorique de la musique; et pour

qu'on ne dise pas que le commentaire n'est pas plus facile à entendre que le texte, nous croyons devoir faire précéder l'un et l'autre de quelques propositions qui serviront à les éclaircir.

Tout solide a trois dimensions, longueur, largeur, profondeur ou épaisseur; il n'est aucun corps dans la nature qui en ait une quatrième. Cependant les géomètres se proposent pour objet de leurs études d'autres grandeurs qu'ils nomment mathématiques, et qui, ne tombant pas sous les sens, n'appartiennent qu'à l'entendement. Le point, suivant eux, est une quantité qui n'a pas de parties; il est donc indivisible, et n'a par conséquent aucune des trois dimensions. Le point prolongé donne la ligne, qui n'a qu'une dimension appelée longueur; elle est terminée par deux points. Si vous tirez une seconde ligne contiguë à la première, vous aurez une quantité mathématique de deux dimensions, longueur et largeur; on la nomme surface. Elle est terminée par quatre points, c'est-à-dire que chacune de ses extrémités est limitée par deux points. Doublez ces deux lignes, ou placez au-dessus d'elles deux autres lignes, il en résultera une grandeur ayant trois dimensions, longueur, largeur et profondeur; ce sera un solide terminé par huit angles. Tel est le dé à jouer qui, chez les Grecs, s'appelle cube.

La nature des nombres est applicable à ces abstractions de la géométrie. La monade ou l'unité peut être comparée au point mathématique. Celui-ci n'a pas d'étendue, et cependant, il donne naissance

à des substances étendues ; de même la monade n'est pas un nombre, mais elle est le principe des nombres. Deux est donc la première quantité numérique, et représente la ligne née du point, et terminée par deux points. Ce nombre deux, ajouté à lui-même, donne le nombre quatre, qu'on peut assimiler à la surface qui a deux dimensions, et qui est limitée par quatre points. En doublant quatre, on obtient le nombre huit, qui peut être comparé au solide, lequel se compose, comme nous l'avons dit, de deux lignes surmontées de deux autres lignes, et terminées par huit angles. Aussi les géomètres disent-ils qu'il suffit de doubler le double deux pour obtenir un solide. Deux donne donc un corps lorsque ses additions successives égalent huit. C'est pour cette raison qu'il est au premier rang des nombres parfaits.

Voyons maintenant comment le premier nombre impair parvient à engendrer un solide. Ce premier des impairs est trois, que nous assimilerons à la ligne; car de la monade découlent les nombres impairs, de même que les nombres pairs.

En triplant trois, on obtient neuf; ce dernier nombre correspond à deux lignes réunies, et figure l'étendue en longueur et largeur. Il en est ainsi de quatre, qui est le premier des nombres pairs. Neuf multiplié par trois donne la troisième dimension, ou la hauteur : ainsi, vingt-sept, produit de trois multiplié deux fois par lui-même, a pour générateur le premier des nombres impairs; de même que huit, produit de deux multiplié deux fois par lui-même,

a pour générateur le premier des nombres pairs.

Il suit de là que la composition de ces deux solides exige le concours de la monade et de six autres nombres, dont trois pour le solide pair, qui sont deux, quatre et huit; et trois pour le solide impair, savoir, trois, neuf et vingt-sept.

Platon qui nous explique, dans son *Timée*, la manière dont l'Éternel procéda à la formation de l'âme universelle, dit qu'elle est un agrégat des deux premiers cubes, l'un pair et l'autre impair, tous deux solides parfaits. Cette contexture de l'âme du monde par le moyen des nombres solides ne doit point donner à entendre qu'elle participe de la corporéité, mais qu'elle a toute la consistance nécessaire pour pénétrer de sa substance l'universalité des êtres et la masse entière du monde. Voici comment s'exprime Platon à ce sujet: « Dieu prit d'abord une première quantité sur tout le firmament, puis une seconde double de la première; il en prit une troisième qui était l'hémiole de la seconde et le triple de la première; la quatrième était le double de la seconde; la cinquième égalait trois fois la troisième; la sixième contenait huit fois la première, et la septième la contenait vingt-sept fois (1). Il remplit ensuite chacun des intervalles que laissaient entre eux les nombres doubles et triples par deux termes moyens propres à lier les deux extrêmes, et à former avec eux les rapports de l'épitrite, de l'hémiole et de l'épogdoade. »

(1) 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27.

Plusieurs personnes interprètent comme il suit ces expressions de Platon : La première partie est la monade ; la seconde est le nombre deux ; la troisième est le nombre ternaire, hémiole de deux, et triple de l'unité ; la quatrième est le nombre quaternaire, double de deux ; la cinquième est le nombre neuf, triple de trois ; la sixième est le huitième nombre, qui contient huit fois l'unité ; la septième enfin est le nombre vingt-sept, produit de trois multiplié deux fois par lui-même. Il est aisé de voir que, dans ce mélange, les nombres pairs alternent avec les impairs. Après l'unité, qui réunit le pair et l'impair, vient deux, premier pair ; puis trois, premier impair ; ensuite quatre, second pair, qui est suivi de neuf, second impair, lequel précède huit, troisième pair, que suit vingt-sept, troisième impair ; car le nombre impair étant mâle, et le nombre pair femelle, tous deux devaient entrer dans la composition d'une substance chargée d'engendrer tous les êtres, et en même temps ces quantités devaient avoir la plus grande solidité pour lui communiquer la force de vaincre toutes les résistances. Il fallait, de plus, qu'elle fût formée des seuls nombres susceptibles de donner des accords parfaits, puisqu'elle devait entretenir l'harmonie et l'union entre toutes les parties de l'œuvre de sa création. Or, nous avons dit que le rapport de 2 à 1 donne le diapason ou l'octave ; que celui de 3 à 2, c'est-à-dire l'hémiole, donne le diapentès ou la quinte ; que de la raison de 4 à 3, qui est l'épitrite, naît le diatessaron ou la quarte ; enfin, que de la raison de

4 à 1, nommée quadruple, procède le double diapason ou la double octave.

L'âme universelle, ainsi formée de nombres harmoniques, ne peut donner, en vertu de son mouvement propre, l'impulsion à tous les corps de la nature que nous voyons se mouvoir, sans qu'il résulte de cette impulsion des accords dont elle a le principe en elle-même, puisqu'en la composant de nombres respectivement inégaux, Dieu, comme vient de nous le dire Platon, combla le vide que ces quantités numériques laissaient entre elles par des hémioles, des épitrites et des épogdoades.

La profondeur du dogme de ce philosophe est donc savamment exposée dans ces paroles de Cicéron : « Qu'entends-je, dis-je, et quels sons puissants et doux remplissent la capacité de mes oreilles? — Vous entendez, me répondit-il, l'harmonie qui, formée d'intervalles inégaux, mais calculés suivant de justes proportions, résulte de l'impulsion et du mouvement des sphères. »

Observez qu'il fait mention des intervalles, et qu'après avoir assuré qu'ils sont inégaux entre eux, il n'oublie pas d'ajouter que leur différence a lieu suivant des rapports précis. Il entre donc dans l'idée de Platon, qui rapproche ces intervalles inégaux par des quantités proportionnelles, telles que des hémioles, des épitrites, des épogdoades, et des demi-tons, qui sont la base de l'harmonie.

On conçoit maintenant qu'il serait impossible de bien saisir la valeur des expressions de Cicéron, si

nous ne les eussions fait précéder de l'explication des rhythmes musicaux dont il vient d'être question, ainsi que de celle des nombres qui, selon Platon, sont entrés dans la composition de l'âme du monde, et si nous n'eussions fait connaître la raison pour laquelle cette âme a été ourdie avec des quantités harmoniques. A l'aide de ces développements, on peut se faire une idée juste du branle général donné par la seule impulsion de l'âme, et de la nécessité que de ce choc communiqué il résulte des accords harmonieux, puisque cette harmonie tient à l'essence du principe moteur.

CHAPITRE III.

On peut encore apporter d'autres preuves et donner d'autres raisons de la nécessité de l'harmonie des sphères. Les intervalles des sons dont la valeur ne peut être fixée que par l'entendement, relativement à l'âme du monde, peuvent être calculés matériellement dans le vaste corps qu'elle anime.

C'est ce concert des orbes célestes qui a fait dire à Platon, dans l'endroit de sa République où il traite de la vélocité du mouvement circulaire des sphères, que sur chacune d'elles il y a une sirène qui, par son chant, réjouit les dieux; car le mot sirène est, chez les Grecs, l'équivalent de déesse qui

chante. Les théologiens ont aussi entendu par les neuf muses les huit symphonies exécutées par les huit globes célestes, et une neuvième qui résulte de l'harmonie totale. Voilà pourquoi Hésiode, dans sa Théogonie, donne à la huitième muse le nom d'Uranie ; car la sphère stellaire au-dessous de laquelle sont placées les sept sphères mobiles, est le ciel proprement dit; et, pour nous faire entendre qu'il en est une neuvième, la plus intéressante de toutes, parce qu'elle est la réunion de toutes les harmonies, il ajoute : « Calliope est l'ensemble de tout ce qu'il y a de parfait. »

Par ce nom de Calliope, qui signifie très-belle voix, le poète veut dire qu'une voix sonore est la neuvième des muses; et, pour exprimer énergiquement que cette muse est un tout harmonique par excellence, il la nomma l'ensemble de tout ce qu'il y a de parfait. C'est par suite de cette idée théologique qu'Apollon a reçu le nom de Musagète, c'est-à-dire de guide des muses, parce qu'il est, comme dit Cicéron, « chef, roi, modérateur des autres flambeaux célestes, intelligence et principe régulateur du monde. »

Que par les muses on doive entendre l'harmonie des sphères, c'est ce que n'ignorent pas ceux qui les ont nommées Camènes, c'est-à-dire douces chanteuses. Cette opinion de la musique céleste fut accréditée par les théologiens, qui cherchèrent à la peindre par les hymnes et les chants employés dans les sacrifices. On s'accompagnait en certaines con-

trées de la lyre ou cithare, et dans d'autres de la flûte ou autres instruments à vent. Ces hymnes en l'honneur des dieux étaient des stances nommées strophes et anti-strophes. La strophe répondait au mouvement direct du ciel des fixes, et l'anti-strophe au mouvement contraire des corps errants; et le premier hymne adressé à la Divinité eut pour objet de célébrer ce double mouvement (1).

Le chant faisait aussi partie des cérémonies funéraires chez plusieurs nations dont les législateurs étaient persuadés que l'âme, à la sortie du corps, retournait à la source de toute mélodie, c'est-à-dire au ciel. Et en effet, si nous voyons qu'ici-bas tous les êtres animés sont sensibles aux charmes de la musique; si elle exerce son influence non-seulement sur les peuples civilisés, mais aussi sur les peuples barbares, qui ont des chants propres à exciter leur ardeur guerrière, et d'autres qui leur font éprouver les douces langueurs de la volupté, c'est que notre âme rapporte avec elle du céleste séjour le souvenir des concerts qu'elle y a entendus (2). Cette réminiscence produit sur elle un tel effet, que les caractères les plus sauvages et les cœurs les plus féroces sont forcés de céder à l'influence de l'harmonie. C'est là, je crois, ce qui a donné lieu à ces fictions poétiques sur Orphée et Amphion, qui nous représentent le premier

(1) Le cérémonial religieux des anciens était surtout fondé sur l'imitation des phénomènes de la nature.

(2) Les anciens comprenaient, dans l'idée générale de musique, la danse, le rhythme et la mélodie.

apprivoisant, au son de sa lyre, les animaux les plus sauvages, et le second faisant mouvoir les pierres mêmes. C'est sans doute parce que les premiers ils firent servir la poésie et la musique à amollir des peuplades sauvages, et jusqu'alors aussi brutes que la pierre. Effectivement, l'harmonie a tant d'empire sur nos âmes, qu'elle excite et modère le courage des guerriers. C'est elle qui donne le signal des combats et celui de la retraite; elle provoque le sommeil, elle empêche de dormir; elle fait naître les inquiétudes et sait les calmer; elle inspire le courroux, et invite à la clémence. Qui plus est, elle agit sur les corps dont elle soulage les maux; et de là l'usage d'administrer aux malades des remèdes au son de la musique.

Au surplus, on ne doit pas être surpris du grand empire que la musique exerce sur l'homme, quand on voit les rossignols, les cygnes et d'autres oiseaux, mettre une certaine méthode dans leur chant. Et qui peut ignorer que, parmi les animaux qui vivent dans l'air, dans l'eau et sur la terre, il en est plusieurs qui, se laissant attirer par des sons modulés, viennent se jeter dans les filets qui leur sont tendus? Le chalumeau du berger ne maintient-il pas la tranquillité dans le troupeau qui se rend aux pâturages? Ces divers effets de la musique n'ont rien d'étonnant d'après ce que nous avons dit, savoir, qu'elle est la cause formelle de l'âme universelle, de cette âme

> Qui remplit, qui nourrit de sa flamme féconde
> Tout ce qui vit dans l'air, sur la terre et sous l'onde.

Tout doit être, en effet, soumis au pouvoir de la

musique, puisque l'âme céleste, par qui tout est animé, lui doit son origine.

Lorsqu'elle donne l'impulsion circulaire au corps de l'univers, il résulte de cette communication de mouvement des sons modifiés par des intervalles inégaux, mais ayant entre eux des rapports déterminés et tels que ceux des nombres qui ont servi à son organisation. Il s'agit de savoir si ces intervalles, que l'entendement seul est capable d'apprécier dans cette substance immatérielle, peuvent être soumis au calcul dans le monde matériel.

Archimède, il est vrai, croyait avoir trouvé le nombre de stades qu'il y a de la terre à la lune, de la lune à Vénus, de Vénus à Mercure, de Mercure au soleil, du soleil à Mars, de Mars à Jupiter, et de Jupiter à Saturne. Il croyait également que l'analyse lui avait donné la mesure de l'intervalle qui sépare l'orbe de Saturne de la sphère aplane; mais l'école de Platon, rejetant avec dédain des calculs qui n'admettaient pas de distances en nombre double et triple, a établi, comme point de doctrine, que celle de la terre au soleil est double de celle de la terre à la lune; que la distance de la terre à Vénus est triple de celle de la terre au soleil; que la distance de la terre à Mercure est quadruple de celle de la terre à Vénus; que la distance de la terre à Mars égale neuf fois celle de la terre à Mercure; que la distance de la terre à Jupiter égale huit fois celle de la terre à Mars; enfin, que la distance de la terre à Saturne égale vingt-sept fois celle de la terre à Jupiter.

Porphyre fait mention de cette opinion des platoniciens, dans un de ses traités qui jette quelque jour sur les expressions peu intelligibles de Timée; il dit qu'ils sont persuadés que les intervalles que présente le corps de l'univers sont les analogues de ceux des nombres qui ont servi à la formation de l'âme du monde, et qu'ils sont de même remplis par des épitrites, des hémioles, des épogdoades et des demitons; que de ces proportions naît l'harmonie, dont le principe, inhérent à la substance de l'âme, est ainsi transmis au corps qu'elle met en mouvement. Cicéron avance donc une proposition savante et vraie dans toutes ses parties, quand il dit que le son qui résulte du mouvement des sphères est marqué par des intervalles inégaux, mais dont la différence est calculée.

CHAPITRE IV.

De la cause pour laquelle, parmi les sphères célestes, il en est qui rendent des sons graves, et d'autres des sons aigus. Du genre de cette harmonie, et pourquoi l'homme ne peut l'entendre.

C'est ici le moment de parler de la différence des sons graves et des sons aigus dont il est question dans ce passage. « La nature veut que, si les sons aigus retentissent à l'une des extrémités, les sons graves sortent de l'autre. Ainsi le premier monde stellifère,

dont la révolution est plus rapide, se meut avec un son aigu et précipité, tandis que le cours inférieur de la lune ne rend qu'un son grave et lent.» Nous avons dit que la percussion de l'air produit le son. Or, le plus ou le moins de gravité ou d'acuité des sons dépend de la manière dont l'air est ébranlé. Si le choc qu'il reçoit est violent et brusque, le son sera aigu; il sera grave, si le choc est lent et faible. Frappez rapidement l'air avec une baguette, vous entendrez un son aigu; vous en entendrez un grave, si l'air est frappé plus lentement. Qu'une corde sonore soit fortement tendue, les sons produits par ses vibrations seront aigus; relâchez-la, ces sons deviendront graves. Il suit de là que les sphères supérieures, ayant une impulsion d'autant plus rapide qu'elles ont plus de masse, et qu'elles sont plus rapprochées du centre du mouvement, doivent rendre des sons aigus, tandis que l'orbe inférieur de la lune doit faire entendre un son très-grave; d'abord, parce que le choc communiqué est fort affaibli quand elle le reçoit, et aussi parce que, entravée dans les étroites limites de son orbite, elle ne peut que circuler lentement.

La flûte nous offre absolument les mêmes particularités : des trous les plus voisins de l'embouchure sortent des sons aigus; et des plus éloignés, ou de ceux qui avoisinent l'autre extrémité de l'instrument, sortent des sons graves. Plus ces trous sont ouverts, et plus les sons auxquels ils donnent passage sont perçants; plus ils sont étroits, et plus les sons qui en sortent sont graves. Ce sont deux effets d'une même

cause. Le son est fort à sa naissance, il s'affaiblit à mesure qu'il approche de sa fin; il est éclatant et précipité, si l'issue qu'on lui offre est large; il est sourd et lent, si cette issue est resserrée et éloignée de l'embouchure.

Concluons de ce qui précède, que la plus élevée des sphères, qui n'a d'autres limites que l'immensité, et qui est très-près de la force motrice, fait sa révolution avec une extrême rapidité, et rend conséquemment des sons aigus. La raison des contraires exige que la lune rende des sons graves; et ceci est une nouvelle preuve que l'air mis en mouvement a d'autant moins de forces qu'il s'éloigne davantage du lieu de son origine. Voilà la cause de la densité de l'atmosphère qui environne la dernière des sphères, ou la terre, et de l'immobilité de ce globe. Comprimé de tous côtés par le fluide presque coagulé qui l'entoure, il est hors d'état de se mouvoir en tel sens que ce soit; et cela devait être, d'après ce qui a été démontré plus haut, savoir, que la partie la plus basse d'une sphère est son centre, et que ce centre est immobile; car la sphère universelle se compose de neuf sphères particulières. Celle que nous nommons stellifère, et qui prend le nom de sphère aplane chez les Grecs, dirige et contient toutes les autres; elle se meut toujours d'orient en occident. Les sept sphères mobiles, placées au-dessous d'elle, sont emportées par leur mouvement propre d'occident en orient, et la neuvième, ou le globe terrestre, est immobile, comme centre de l'univers. Cependant les huit sphères

en mouvement, ne produisent que sept tons harmoniques, parce que Mercure et Vénus, tournant autour du soleil, dont ils sont les satellites assidus, dans le même espace de temps, n'ont, selon plusieurs astronomes, que la même portée. Telle est aussi l'opinion du premier Africain, qui dit : « Le mouvement de ces huit sphères, parmi lesquelles deux ont la même portée, produisent sept tons distincts, et le nombre septénaire est le nœud de presque tout ce qui existe. »

La propriété du nombre septénaire a été pleinement démontrée au commencement de cet ouvrage. Quant à ce passage peu intelligible de Cicéron, il est, je crois, suffisamment éclairci par les notions élémentaires, succinctes et précises, que nous venons de donner sur la théorie de la musique. Nous n'avons pas cru devoir parler des mèses, des nètes, des hypates, et de plusieurs autres noms des cordes sonores, ni des tiers et des quarts de ton; et nous aurions fait parade d'érudition, sans aucun fruit pour le lecteur, si nous eussions dit que les notes représentent une lettre, une syllabe, ou un mot entier.

Parce que Cicéron parle ici du rapport et de l'accord des sons, fallait-il profiter de cette occasion pour traiter de la diversité des modes musicaux? Ç'aurait été à n'en pas finir. Nous devons nous en tenir à rendre claires les expressions difficiles à entendre: dire plus qu'il ne faut en pareil cas, c'est épaissir les ténèbres au lieu de les dissiper. Nous n'irons donc pas plus loin sur ce sujet, que nous terminerons en ajoutant seulement un fait qui, suivant nous, mérite d'ê-

tre connu, c'est que des trois genres de musique qui sont l'enharmonique, le diatonique et le chromatique, le premier est abandonné à cause de son extrême difficulté, et le troisième décrié pour sa mollesse. C'est ce qui a décidé Platon à assigner à l'harmonie des sphères le genre diatonique.

Une chose encore que nous ne devons pas oublier de dire, c'est que si nous n'entendons pas distinctement l'harmonie produite par la rapidité du mouvement circulaire et perpétuel des corps célestes, cette privation a pour cause l'intensité des rayons sonores, et l'imperfection relative de l'organe chargé de les recevoir. Et en effet, si la grandeur du bruit des cataractes du Nil assourdit les habitans voisins, est-il étonnant que le retentissement de la masse du monde entier mise en mouvement anéantisse nos facultés auditives? Ce n'est donc pas sans intention que l'Émilien dit : « Quels sons puissants et doux remplissent la capacité de mes oreilles? » Il nous fait entendre par là, que si le sens de l'ouïe est pleinement occupé chez le mortel admis aux concerts célestes, il s'ensuit que cette divine harmonie n'est pas appropriée à ce sens si imparfait chez les autres hommes. Mais continuons le travail que nous avons entrepris.

CHAPITRE V.

Notre hémisphère est divisé en cinq zones, dont deux seulement sont habitables; l'une d'elles est occupée par nous, l'autre l'est par des hommes dont l'espèce nous est inconnue. L'hémisphère opposé a les mêmes zones que le nôtre; il n'y en a également que deux qui soient le séjour des hommes.

« Vous voyez sur la terre les habitations des hommes disséminées, rares, et n'occupant qu'un étroit espace; et même, entre ces taches que forment les points habités, s'étendent de vastes solitudes. Ces peuples divers sont tellement séparés, que rien ne peut se transmettre des uns aux autres. Que pourront faire, pour l'extension de votre gloire, les habitants de ces contrées, dont la situation, ralativement à la vôtre, est oblique, ou transversale, ou diamétralement opposée?

« Vous voyez encore ces zones qui semblent environner et ceindre la terre; il y en a deux qui, les plus éloignées l'une de l'autre, et appuyées chacune sur l'un des deux pôles, sont assiégées de glaces et de frimas. Celle du centre, la plus étendue, est embrasée de tous les feux du soleil. Deux sont habitables: l'australe, occupée par vos antipodes, qui, consé-

quemment, vous sont étrangers, et la septentrionale où vous êtes. Voyez dans quelle faible proportion elle vous appartient. Toute cette partie de la terre, fort resserrée du nord au midi, plus étendue de l'orient à l'occident, est comme un île environnée de cette mer que vous appelez l'Atlantique, la grande mer, l'Océan, qui, malgré tous ces grands noms, est, comme vous le voyez, bien petit.»

Cicéron, après nous avoir précédemment expliqué le cours du ciel des fixes qui enveloppe le monde entier, celui des globes inférieurs, ainsi que leur position relative, et la nature des sons qui résultent de leur mouvement circulaire, les modes et les rhythmes de cette céleste musique, et la qualité de l'air qui sépare la lune de la terre, se trouve nécessairement amené à décrire la dernière; cette description est laconique, mais riche en images. Quand il nous parle de ces taches formées par les habitations des hommes, de ces peuples séparés les uns des autres, et placés dans une position respective diamétralement opposée, ou qui ont, soit des longitudes, soit des latitudes différentes, on croit, en le lisant, avoir sous les yeux la projection stéréographique de la sphère. Il nous prouve encore l'étendue de ses connaissances, en ne permettant pas que nous partagions l'erreur commune qui veut que l'Océan n'entoure la terre qu'en un seul sens; car, s'il eût voulu nous laisser dans cette fausse opinion, il eût dit simplement: « Toute la terre n'est qu'une petite île de toutes parts baignée par une mer, etc.» Mais en s'exprimant ainsi: « Toute cette

partie de la terre où vous êtes, est comme une île environnée», il nous donne de la division du globe terrestre une idée exacte qu'il laisse à développer à ceux qui sont jaloux de s'instruire. Nous reviendrons dans peu sur ce sujet.

Quant aux ceintures dont il parle, n'allez pas croire, je vous prie, que les deux grands maîtres de l'éloquence romaine, Cicéron et Virgile, diffèrent de sentiment à cet égard : le premier dit, il est vrai, qu'elles environnent la terre, et le second assure que ces ceintures, qu'il nomme zones d'après les Grecs, environnent le ciel. Mais nous verrons par la suite que tous deux ont également raison, et qu'ils sont parfaitement d'accord. Commençons par faire connaître la situation des cinq zones; le reste de la période qui commence ce chapitre, et que nous nous sommes chargés de commenter, en sera plus facile à entendre. Disons d'abord comment elles ceignent notre globe; nous dirons ensuite comment elles figurent au ciel.

La terre est la neuvième et la dernière des sphères; l'horizon, ou le cercle finiteur, dont il a été déja question, la divise en deux parties égales. Ainsi l'hémisphère dont nous occupons une partie a au-dessus de lui une moitié du ciel qui, vu la rapidité de son mouvement de rotation, va bientôt la faire disparaître à nos yeux pour nous montrer son autre moitié, maintenant exposée aux regards des habitants de l'hémisphère opposé. En effet, placés au centre de la

sphère universelle, nous devons être de tous côtés environnés par le ciel.

Cette terre donc, qui n'est qu'un point relativement au ciel, est pour nous un corps sphérique très-étendu, qu'occupent alternativement des régions brûlées par un soleil ardent, et d'autres affaissées sous le poids des glaces. Cependant au centre de l'intervalle qui les sépare se trouvent des contrées d'une température moyenne. Le cercle polaire boréal, ainsi que le cercle polaire austral, sont en tous temps attristés par les frimas. Ces deux zones ont peu de circonférence, parce qu'elles sont situées presque aux extrémités du globe, et les terres dont elles marquent la limite n'ont pas d'habitants, parce que la nature y est trop engourdie pour pouvoir donner l'être, soit aux animaux, soit aux végétaux; car le même climat qui entretient la vie des premiers est propre à la végétation des derniers. La zone centrale, et conséquemment la plus grande, est toujours embrasée des feux de l'astre du jour. Les contrées que borne de part et d'autre sa vaste circonférence sont inhabitables à cause de la chaleur excessive qu'elles éprouvent; mais le milieu de l'espace que laissent entre elles cette zone torride et les deux zones glaciales appartient à deux autres zones moindres que l'une, plus grandes que les autres, et jouissant d'une température qui est le terme moyen de l'excès de chaud ou de froid des trois autres. Ce n'est que sous ces deux dernières que la nature est en pleine activité.

La figure ci-après facilitera l'intelligence de notre description verbale.

Soit le globe terrestre A, B, C, D (1); soient les droites G, I et E, F, limites des deux zones glaciales; soient M, N, et K, L, limites des deux zones tempérées; soit enfin A, B, la ligne équinoxiale ou la zone torride. L'espace compris entre G, C, I, ou la zone glaciale boréale, et celui compris entre E, D, F, ou la zone glaciale australe, sont couverts d'éternels frimas; les lieux situés entre M, B, K, et N, A, L, sont sous la zone torride : il suit de là que l'espace renfermé entre G, M, et I, N, et celui entre K E, et F L, doivent jouir d'une température moyenne entre l'excès du chaud et l'excès du froid des zones qui les bornent. Il ne faut pas croire que ces lignes soient de notre invention; elles figurent exactement les deux cercles polaires dont il a été question ci-dessus (2), et les deux tropiques. Comme il ne s'agit ici que de la terre, nous ne nous occuperons pas du cercle équinoxial, mais nous reviendrons sur sa description dans un moment plus convenable.

Des deux zones tempérées où les dieux ont placé les malheureux mortels, il n'en est qu'une qui soit habitée par des hommes de notre espèce, Romains, Grecs ou Barbares; c'est la zone tempérée boréale qui occupe l'espace G I, M N.

Quant à la zone tempérée australe, située entre

(1) Voyez à la fin du vol. la planche, fig. 3.

(2) Chap. 15 du livre I.

K L et E F, la raison seule nous dit qu'elle doit être aussi le séjour des humains, comme placée sous des latitudes semblables. Mais nous ne savons et ne pourrons jamais savoir quelle est cette espèce d'hommes, parce que la zone torride est un intermédiaire qui empêche que nous puissions communiquer avec eux.

Des quatre points cardinaux de la sphère terrestre, trois seulement, l'orient, l'occident et le nord conservent leurs noms, par la raison que nous pouvons déterminer les lieux où ils prennent naissance; car, bien que le pôle nord soit inhabitable, il n'est pas très-éloigné de nous. A l'égard du quatrième point, on le nomme midi, et non pas sud ou auster, car le sud est diamétralement opposé au nord ou septentrion, au lieu que le midi est la région du ciel où, pour nous, commence le jour. Il prend son nom, qui signifie milieu du jour, du méridien ou de la ligne circulaire qui marque le milieu du jour quand le soleil y est arrivé. Nous ne devons pas laisser ignorer qu'autant le vent du nord est supportable, lorsqu'il arrive dans nos contrées, autant l'auster ou le vent qui nous vient du quatrième des points cardinaux est glacial au moment de son départ. Mais, forcé par sa direction de traverser l'air embrasé de la zone torride, ses molécules se pénètrent de feu, et son souffle, si froid naguère, est chaud lorsqu'il nous parvient. En effet, la nature et la raison s'opposent à ce que de deux zones affectées d'un même degré de froid, il parte deux vents d'inégale température: nous ne pouvons douter, par la même raison, que notre vent du

nord ne soit chaud au moment de son arrivée chez les habitants de la zone tempérée australe, et que les rigueurs de l'auster ne soient aussi tolérables pour eux que le sont pour nous celles du septentrion. Il est également hors de doute que chacune de nos zones tempérées complète son cercle chez nos périéciens réciproques qui ont le même climat que le nôtre: d'où il suit que ces deux zones sont habitées dans toute leur circonférence. Est-il quelque incrédule à cet égard? qu'il nous dise en quoi notre proposition lui paraît erronée; car si notre existence, dans les régions que nous occupons, tient à ce que la terre est sous nos pieds, et le ciel au-dessus de nos têtes, à ce que nous voyons le soleil se lever et se coucher, enfin à ce que l'air qui nous environne et que nous aspirons entretient chez nous la vie, pourquoi d'autres êtres n'existeraient-ils pas dans une position de tout point semblable à la nôtre? Ils doivent respirer le même air, puisque la même température règne sur toute la longueur de la même bande circulaire; le même soleil qui se lève pour nous doit se coucher pour eux, et réciproquement; comme nous, ils ont leurs pieds tournés vers la terre et la tête élevée vers le ciel; nous ne devons cependant pas craindre qu'ils tombent de la terre dans le ciel, car rien ne tombe de bas en haut. Si, pour nous, le bas a sa direction vers la terre, et le haut vers le ciel (question qui ne veut pas être traitée sérieusement), le haut est également pour eux ce qu'ils aperçoivent en portant leurs regards dans une direction opposée

à celle de la terre, et vers laquelle leurs corps ne peuvent avoir de tendance.

Je suis persuadé que ceux de nos périéciens qui ont peu d'instruction s'imaginent aussi que les pays situés au-dessous d'eux ne peuvent être habités par des êtres semblables à eux, et que si nos pieds regardaient les leurs, nous ne pourrions conserver notre aplomb. Cependant aucun de nous n'a jamais éprouvé la peur de tomber de la terre vers le ciel : nous devons donc être tranquilles à cet égard relativement à eux; car, comme nous l'avons démontré précédemment, tous les corps gravitent vers la terre par leur propre poids. De plus, on ne nous contestera pas que deux points de la sphère terrestre, directement opposés entre eux, ne soient l'un à l'autre, ce qu'est l'orient à l'égard de l'occident. La droite qui sépare les deux premiers, est un diamètre de même longueur que celui qui sépare les deux derniers. Or il est prouvé que l'orient et l'occident sont tous deux habités. Quelle difficulté y a-t-il donc à croire que deux points opposés d'un même parallèle le soient aussi? Le germe de tout ce qu'on vient de dire existe, pour le lecteur intelligent, dans le petit nombre de lignes extraites de Cicéron au commencement de ce chapitre.

Il ne peut nous montrer *la terre environnée et ceinte par les zones*, sans nous donner à entendre que, dans les deux hémisphères, l'état habituel de l'atmosphère, sous les deux zones tempérées, est le même sur toute la longueur du cercle qu'elles em-

brassent; et lorsqu'il dit que « les points habités par l'homme semblent former des taches, » cela n'a pas de rapport à ces taches partielles que présentent les habitations dans la partie du globe que nous occupons, lesquelles sont entrecoupées de quelques lieux inhabités, car il n'ajouterait pas que « de vastes solitudes s'étendent entre ces taches, » s'il ne voulait parler que de ces espaces vides, au milieu desquels on distingue un certain nombre de taches. Mais comme il entend parler de ces quatre taches (1), que nous savons être au nombre de deux sur chaque hémisphère, rien n'est plus juste que cette expression *de solitudes interposées*. En effet, si la demi-zone sous laquelle nous vivons est séparée de la ligne équinoxiale par d'immenses solitudes, il est vraisemblable que les habitants des trois autres demi-zones sont dans les mêmes rapports de distance que nous, relativement à la zone torride. Cicéron joint en outre à cette description celle des habitants de ces quatre régions. Il nous expose leur situation particulière et leur situation relative. Il commence par dire qu'il est sur la terre d'autres hommes que nous, et dont la position respective est telle qu'il ne peut exister entre eux aucun moyen de communication; et la manière dont il s'exprime prouve assez qu'il ne parle pas seulement de l'espèce d'hommes qui, sur notre hémisphère, est éloignée de nous de toute la zone torride, car il aurait dit que ces hommes sont tellement

(1) Les quatre demi-zones tempérées.

séparés de nous, que rien ne peut se transmettre de leurs contrées dans les nôtres, et non pas, comme il l'a fait, que « ces peuples divers sont tellement séparés que rien ne peut se transmettre des uns aux autres; » ce qui indique suffisamment le genre de séparation qui existe entre ces diverses espèces d'hommes. Mais ce qui a vraiment rapport aux régions que nous habitons, c'est ce qu'il ajoute, lorsqu'en peignant la situation de ces peuples à notre égard et entre eux, il dit « qu'elle est oblique, ou transversale, ou diamétralement opposée. » Il ne s'agit donc pas de notre séparation avec une autre espèce d'hommes, mais de la séparation respective de toutes les espèces; et voici comment elle a lieu.

Nos antéciens sont éloignés de leurs périéciens de toute la largeur de la zone glaciale australe; ceux-ci sont séparés de leurs antéciens, qui sont nos périéciens, de toute la largeur de la zone torride, et ces derniers le sont de nous de toute la largeur de la zone glaciale boréale. C'est parce qu'il y a solution de continuité entre les parties habitées, c'est parce qu'elles sont séparées les unes des autres par d'immenses espaces qu'une température brûlante ou froide à l'excès ne permet pas de traverser, que Cicéron donne le nom de taches aux parties du globe occupées par les quatre espèces d'hommes. Il n'a pas oublié non plus de décrire la manière dont les habitants des trois autres demi-zones ont leurs pieds placés par rapport à nous; il désigne clairement nos antipodes en disant : « La zone australe dont les ha-

bitants ont les pieds diamétralement opposés aux nôtres. » Cela doit être, puisqu'ils occupent la portion de la sphère qui fait place à la nôtre. Reste à savoir ce qu'il entend par les peuples dont la position à notre égard est transversale ou oblique. A n'en pas douter, les premiers sont nos périéciens, c'est-à-dire ceux qui habitent la partie inférieure de notre zone. Quant à ceux qui nous sont obliques, ce sont nos antéciens, ou les peuplades de la partie sud-est de la zone tempérée australe.

CHAPITRE VI.

De l'étendue des contrées habitées, et de celle des contrées inhabitables.

Nous avons maintenant à parler de l'étendue des régions habitées du globe, et de celle des régions inhabitables, ou, ce qui revient au même, de la largeur de chacune des zones. Le lecteur nous entendra sans peine, s'il a sous les yeux la description de la sphère terrestre, donnée au chapitre précédent : au moyen de la figure jointe à cette description il lui sera aisé de nous suivre. La terre entière, ou sa circonférence A, B, C, D, a été divisée, par les astronomes géographes qui l'avaient précédemment mesurée, en soixante parties. Son circuit est de deux cent cinquante-deux mille stades : d'où il suit que

chaque soixantième égale quatre mille deux cents stades. L'espace de D à C en passant par B, ou du sud au nord en passant par l'ouest, renferme donc trente soixantièmes, et cent vingt-six mille stades : par conséquent, le quart du globe, à partir de B, centre de la zone torride, jusqu'à C, contient quinze soixantièmes, et soixante-trois mille stades. La mesure de ce quart de circonférence nous suffira pour établir celle de la circonférence entière. L'espace de B à M, moitié de la zone torride, comprend quatre soixantièmes, ou seize mille huit cents stades. Ainsi la zone torride entière a une étendue de huit soixantièmes, qui valent trente-trois mille six cents stades. A l'égard de notre zone tempérée, elle a, dans sa largeur de M à G, cinq soixantièmes et vingt-un mille stades. Quant à la zone glaciale renfermée entre G et C, on lui donne six soixantièmes, ou vingt-cinq mille deux cents stades. Les dimensions exactes que nous venons de donner de la quatrième partie de notre sphère suffisent pour faire connaître celles du second quart de B en D, puisqu'elles sont parfaitement les mêmes; et quand on a la mesure de la surface hémisphérique que nous habitons, on connaît celle de l'hémisphère inférieur, qui s'étend de D à G, en passant par A, ou du sud au nord en passant par l'est.

Observons ici qu'en figurant la terre sur une surface plane, nous n'avons pu lui donner la sphéricité qui lui convient; mais nous avons cherché à faire sentir cette sphéricité, en nous servant, pour notre

démonstration, non des méridiens, mais de l'équateur et de ses parallèles, parce que ce dernier cercle peut remplacer l'horizon. Cependant le lecteur n'en doit pas moins regarder l'espace de D à C, en passant par B, comme l'hémisphère supérieur dont nous occupons une partie; et l'espace de D à C, en passant par A, comme l'hémisphère inférieur.

CHAPITRE VII.

Le ciel a les mêmes zones que la terre. La marche du soleil, à qui nous devons la chaleur ou la froidure, selon qu'il s'approche ou s'éloigne de nous, a fait imaginer ces différentes zones.

Nous venons d'exposer la situation et l'étendue en largeur des cinq zones; remplissons maintenant l'engagement que nous avons pris de démontrer que Virgile et Cicéron ont eu tous deux raison, le premier, en plaçant ces cercles dans le ciel, et le second, en les assignant à la terre; et que tous deux n'ont eu, à cet égard, qu'une seule et même opinion. L'excès de froidure ou de chaleur, ainsi que la modification de ces deux excès qu'éprouve notre globe, sont l'effet du fluide éthéré, qui communique aux diverses parties correspondantes de la terre les degrés de froid et de chaud qu'il éprouve lui-même; et comme on a supposé dans le ciel des cercles qui limitent ces

différentes températures, on a dû les tracer aussi autour de notre sphère. Il en est d'elle comme d'un petit miroir qui, en réfléchissant un grand objet, nous renvoie toutes ses parties sous une plus petite dimension, mais dans le même ordre qu'elles observent chez cet objet. Mais nous nous ferons mieux entendre au moyen de la figure ci-après.

Soit la sphère céleste A, B, C, D (1), renfermant la sphère céleste terrestre S, X, T, U; soit le cercle polaire boréal céleste désigné par la droite I, O; le tropique du Cancer, par la droite G, P, et l'équateur par la droite A, B. Représentons le tropique du Capricorne par la droite F, Q; le cercle polaire austral par la droite E, R; et le zodiaque par la transversale F, P. Soient enfin les deux zones tempérées de la terre, figurées par les droites M et L; et les deux zones glaciales, par les droites N et K. Il est aisé de voir maintenant que chacune des cinq divisions de la terre reçoit sa température de chacune des parties du ciel qu'elle voit au-dessus d'elle. L'arc céleste D, R correspond à l'arc terrestre S, K; l'arc céleste R, Q correspond à l'arc terrestre K, L; la portion du cercle Q, P est en rapport avec la portion du cercle L, M; O, P répond à M, N, et O, C à N, T.

Les deux extrémités de la sphère céleste D, R et C, O sont toujours couvertes de frimas; il en est de même des deux extrémités de la sphère terrestre

(1) Voyez la planche à la fin du vol. fig. 4.

S, K et N, T. La partie du ciel Q, P éprouve des chaleurs excessives; la portion de notre globe L, M les éprouve également. Les régions tempérées du ciel s'étendent de O en P et de Q en R; les régions tempérées de la terre sont situées de N en M, et de L en K; enfin, l'équateur céleste A B, couvre l'équateur terrestre U, X.

Cicéron n'ignorait certainement pas cette correspondance des cercles célestes et terrestres; on ne peut en douter d'après sa manière de s'exprimer: « Il y en a deux qui, les plus éloignées l'une de l'autre, et appuyées chacune sur l'un des deux pôles, sont assiégées de glaces et de frimas: » c'est nous dire que les frimas nous viennent de la voûte éthérée. C'est encore à elle que nous devons les chaleurs excessives, car Cicéron ajoute: « Celle du centre, la plus étendue, est embrasée de tous les feux du soleil. »

Ces deux assertions sur l'excès de froidure et de chaleur, communiqué aux zones terrestres par les pôles de l'éther et par le soleil, prouvent que l'orateur romain savait que les zones corrélatives existent primitivement dans le ciel.

Maintenant qu'il est démontré que les deux sphères céleste et terrestre ont les mêmes ceintures ou zones (car ce sont deux noms d'une même chose), faisons connaître la cause de cette diversité de température dans l'éther.

La zone torride est limitée par les deux tropiques, celui d'été de G en P, celui d'hiver de F en Q. La bande zodiacale se prolonge de F en P; nous pouvons

donc supposer le tropique du Cancer au point P, et le tropique du Capricorne au point F. On sait que le soleil ne dépasse jamais ces deux signes, et que lorsqu'il est arrivé aux bornes qu'ils lui assignent, il revient sur ses pas; ce sont ces bornes qu'on a nommées solstices. L'astre du jour, parvenu au tropique du Cancer ou sur la frontière de notre zone tempérée, nous donne les chaleurs de l'été, parce qu'alors ses rayons plus directs pénètrent avec plus de force tous les corps soumis à leur influence. C'est alors aussi que les régions australes éprouvent les rigueurs de l'hiver, parce que le soleil est à son plus grand éloignement du tropique du Capricorne; et réciproquement, quand il entre dans ce dernier signe, il ramène l'été à ces régions, et l'hiver devient notre partage. Il est bon d'observer qu'il n'arrive dans chacun des signes du zodiaque qu'en suivant la direction de trois points du ciel, savoir, de l'est, de l'ouest, et du midi, et que jamais il ne pénètre dans ce cercle par le septentrion. La raison en est que cet astre parvenu en P commence à rétrograder au lieu de s'avancer vers O : il n'atteint donc jamais les limites du pôle septentrional, et ne peut, par conséquent, nous envoyer ses rayons de ce point du ciel. Ainsi, ce n'est que par les points est et ouest (puisque son mouvement propre se fait d'occident en orient), et par le midi (puisque sa route est tracée sur le méridien de chaque pays), qu'il se rend dans le zodiaque. L'ombre que donnent les corps vient à l'appui de cette assertion : au lever du soleil, cette ombre est

dirigée vers l'occident; à son coucher, elle est tournée vers l'orient, et lorsqu'il est à sa plus grande hauteur elle se projette vers le nord; mais jamais, dans notre zone, elle ne tend vers le sud; ce qui prouve bien que le soleil ne visite point le pôle nord, car l'ombre est toujours située derrière les corps, du côté opposé à la lumière. Quant aux contrées de la zone torride, les plus voisines de la nôtre, et qui probablement ne sont pas désertes, leurs habitants ont l'ombre dans la direction du sud pendant tout le temps que le soleil occupe le Cancer; car, dans cette position, ils ont cet astre au nord, puisque c'est vers ce point qu'il se dirige en les quittant.

Syène, chef-lieu de la Thébaïde, que l'on rencontre après avoir suivi une longue chaîne de montagnes arides, est située sous ce même tropique du Cancer, et le jour du solstice, vers la sixième heure, le soleil se trouvant au zénith de cette ville, l'ombre disparaît totalement, le style même du cadran solaire, ou son gnomon, n'en projette point. C'est de ce phénomène que parle Lucain, quand il dit qu'à Syène l'ombre du soleil ne s'étend jamais ni à droite ni à gauche; ce qui n'est pas exact, puisque cette disparition de l'ombre n'a lieu que pendant un intervalle de temps fort court, c'est-à-dire pendant le temps que le soleil est au zénith (1).

(1) Macrobe se trompe. Lucain n'a pas dit que l'ombre ne s'étendait jamais, etc.; mais il a dit que ce jour-là elle ne s'étendait d'aucun côté. Le poète dit *nusquam*, et non pas *nunquam*.

Il suit de là que le soleil ne franchit jamais les bornes de la zone torride, parce que le cercle oblique du zodiaque ne s'étend que d'un tropique à l'autre. L'ardeur des feux que ressent cette zone est donc occasionnée par le séjour continuel qu'y fait ce soleil, source et régulateur de la flamme éthérée. Par conséquent, les deux zones les plus distantes de cet astre, privées de sa présence, sont constamment engourdies par les froids les plus rigoureux, tandis que les deux intermédiaires jouissent d'une température moyenne qu'elles doivent à celles qui les avoisinent. Cependant, de ces deux zones dites tempérées, celle sous laquelle nous vivons a des parties où la chaleur est plus forte que dans d'autres, parce qu'elles sont plus près de la zone torride : de ce nombre sont l'Éthiopie, l'Arabie, l'Égypte et la Libye. L'atmosphère, dans ces contrées, est tellement dilatée par la chaleur, qu'il s'y forme rarement des nuages, et que leurs habitants connaissent à peine la pluie. Par la raison contraire, les régions limitrophes de la zone glaciale boréale, telles que le Palus-Méotide, celles baignées par l'Ister et le Tanaïs, celles enfin qui se trouvent au-delà de la Scythie, et dont les naturels ont reçu de l'antiquité le nom d'hyperboréens, comme ayant dépassé les limites naturelles du nord; ces contrées, dis-je, ont un hiver qui dure presque toute l'année, et l'on conçoit à peine la rigueur du climat sous lequel ils vivent; mais le centre de cette zone doit à sa position de jouir d'une température uniforme et bienfaisante.

CHAPITRE VIII.

Où l'on donne, en passant, la manière d'interpréter un passage des Géorgiques relatif au cercle du zodiaque.

Nous avons posé pour fait incontestable que l'un et l'autre tropique sont les limites du zodiaque, et que jamais le soleil ne les dépasse, soit en s'avançant vers nous, soit en se dirigeant dans le sens opposé. Nous avons ajouté que les zones tempérées, dans l'un et l'autre hémisphère, commencent où finit le zodiaque, ou, si l'on veut, la zone torride. C'est donc pour nous une nécessité de chercher à savoir ce qu'entend Virgile, toujours si exact dans ses descriptions scientifiques, quand il dit en parlant de ces zones :

> Deux autres ont reçu les malheureux mortels,
> Et dans son cours brillant bornent l'oblique voie
> Où du dieu des saisons la marche se déploie.

Ces expressions pourraient faire croire que le zodiaque pénètre les zones tempérées, et que le soleil les traverse : ce qui n'est pas admissible, puisqu'il s'arrête aux tropiques. Peut-être Virgile regarde-t-il comme faisant partie de ces dernières zones les contrées de la zone torride qui les avoisinent, et que nous avons dit être habitées. En effet, Syène est sous

le tropique, et à trois mille huit cents stades de cette ville, en s'avançant vers la ligne équinoxiale, on rencontre Méroé; plus loin encore, à huit cents stades, on se trouve dans le pays d'où nous vient la cannelle. Toutes ces régions, situées sous la zone torride, sont faiblement peuplées, il est vrai, cependant l'existence y est supportable; mais au-delà, elle cesse de l'être à cause de l'excès des feux du soleil.

C'est vraisemblablement parce que la zone torride offre tant de terres habitées (et il est probable qu'il en est de même vers l'autre extrémité voisine de nos antéciens), c'est, dis-je, par cette raison, que la poésie épique, qui a le droit de tout agrandir, se permet de prolonger le cours du soleil à travers les zones tempérées. Cette conformité de température qui se trouve entre leurs limites et celles de la zone torride peut autoriser cette licence du poète : sans doute, il se fût exprimé avec plus de précision, s'il eût dit qu'elles commencent où finit l'oblique voie, etc. Mais nous savons que Virgile et Homère son modèle ne se refusent pas ces sortes de libertés (1). Le premier dit aussi, quelques vers plus loin :

Le Dragon les traverse ainsi qu'un fleuve immense.

Le Dragon ne coupe cependant point les deux Ourses; il les embrasse l'une et l'autre par ses sinuosités, mais il ne passe pas au travers de ces constel-

(1) Je n'ai pas cru devoir m'embarrasser dans cette discussion grammaticale de Macrobe sur les prépositions sous, à travers, et entre.

lations. Cependant ce vers est aisé à entendre si nous substituons, comme l'a fait Virgile, la préposition *entre* (per) à la préposition *au travers* (inter).

Nous n'avons rien à ajouter à ce que nous venons de dire pour la défense du passage rapporté ci-dessus; et d'après les notions que nous avons données sur les bornes de l'orbite solaire, il est impossible de ne pas entendre cet endroit d'un poète aussi correct que le cygne de Mantoue. Nous laissons à l'esprit du lecteur le soin de trouver ce qu'on pourrait alléguer de plus pour terminer cette discussion.

CHAPITRE IX.

Notre globe est enveloppé par l'Océan, non pas en un sens, mais en deux différents sens. La partie que nous habitons est resserrée vers les pôles, et plus large vers son centre. Du peu d'étendue de l'Océan qui nous paraît si grand.

Les éclaircissements que nous venons de donner ont, je crois, leur utilité; nous allons maintenant, ainsi que nous l'avons promis, démontrer que l'Océan entoure la terre, non pas en un seul sens, mais en deux sens divers. Son premier contour, celui qui mérite véritablement ce nom, est ignoré du vulgaire. Car cette mer, regardée généralement comme le seul Océan, n'est qu'une extension de l'Océan primitif, que

le superflu de ses eaux oblige à ceindre de nouveau la terre. La première ceinture qu'il forme autour de notre globe s'étend à travers la zone torride, en suivant la direction de la ligne équinoxiale, et fait le tour entier du globe. Vers l'orient, il se partage en deux bras dont l'un coule vers le nord, et l'autre vers le sud. Le même partage se fait à l'occident; et ces deux derniers bras vont à la rencontre de ceux qui sont partis de l'orient. L'impétuosité et la violence avec lesquelles s'entrechoquent ces énormes masses avant de se mêler donnent lieu à une action et à une réaction, d'où résulte le phénomène si connu du flux et du reflux, qui se fait sentir dans toute l'étendue de notre mer. Elle l'éprouve dans ses détroits, comme dans ses parties les moins resserrées, par la raison qu'elle n'est qu'une émanation du véritable Océan. Cet Océan donc, qui suit la ligne que lui trace l'équateur terrestre, et ses bras, qui se dirigent dans le sens de l'horizon, partagent le globe en quatre portions dont ils font autant d'îles. Par son cours à travers la zone torride, qu'il environne dans toute sa longueur, il nous sépare des régions australes, et au moyen de ses bras, qui embrassent l'un et l'autre hémisphère, il forme quatre îles, dont deux dans l'hémisphère supérieur, et deux dans l'hémisphère inférieur. C'est ce que nous fait entendre Cicéron, quand il dit : « Toute cette partie de la terre occupée par vous n'est qu'une petite île; » au lieu de dire toute cette terre n'est qu'une petite île : par la raison qu'en entourant la terre en deux sens divers, l'Océan la

partage réellement en quatre îles. La figure (1) ci-après donnera une idée de ce partage. On y verra l'origine de notre mer, qui n'est qu'une faible partie du tout, et aussi celle de la mer Rouge, de la mer des Indes et de la mer Caspienne. Bien que je n'ignore pas que cette dernière n'a, selon l'opinion de plusieurs personnes, aucune communication avec l'Océan. Il est évident que les mers de la zone tempérée australe ont aussi leur source dans le grand Océan. Mais comme ces pays nous sont encore inconnus, nous ne devons pas garantir la certitude du fait.

Relativement à ce que dit Cicéron, que « toute cette partie de la terre est fort resserrée du nord au midi, plus étendue de l'orient à l'occident, » nous pouvons nous en convaincre en jetant les yeux sur la figure précitée; car l'excès de la largeur de cette zone sur sa longueur est dans la même proportion que l'excès de la longueur du tropique sur la longueur du cercle polaire boréal. En effet, bornée dans son extension longitudinale par la rencontre du cercle polaire si court lui-même, elle peut, au moyen de la longueur du tropique, donner à ses flancs un plus grand développement. Cette forme de la partie de la terre que nous habitons, l'a fait comparer par les anciens à une chlamyde (2) déployée; et c'est parce que le globe tout entier, y compris l'Océan, peut

(1) Voyez la planche à la fin du vol. fig. 5.

(2) Manteau des anciens retroussé sur l'épaule droite. Cet habit militaire des Romains était pour les patriciens, pendant la guerre, ce que la toge était pendant la paix.

être regardé, à raison de son peu d'étendue, comme le point central de tel cercle céleste que ce soit, que notre auteur a dû ajouter en parlant de l'Atlantique : « Et malgré tous ces grands noms, il est, comme vous voyez, bien petit. » Sans doute l'Atlantique doit être pour nous une mer immense; mais elle doit paraître bien petite à ceux qui l'aperçoivent de la voûte éthérée, puisque la terre n'est, à l'égard du ciel, que l'indicateur d'une quantité, c'est-à-dire un point qu'il est impossible de diviser.

En appuyant si soigneusement sur l'exiguïté de la sphère terrestre, le premier Africain a pour but, comme la suite nous le prouvera, de faire sentir à son petit-fils qu'une âme vraiment grande doit peu s'occuper d'étendre sa réputation, qui ne peut jamais être que très-bornée, vu le peu d'espace qu'elle a pour circuler.

CHAPITRE X.

Bien que le monde soit éternel, l'homme ne peut espérer de perpétuer, chez la postérité, sa gloire et sa renommée; car tout ce que contient ce monde, dont la durée n'aura pas de fin, est soumis à des vicissitudes de destruction et de reproduction.

« Et quand même les races futures, recevant de leurs aïeux la renommée de chacun d'entre nous, seraient jalouses de la transmettre à la postérité, ces inondations, ces embrasements de la terre, dont le retour est inévitable à certaines époques marquées, ne permettraient pas que cette gloire fût durable, bien loin d'être éternelle. »

C'est de sa conscience que le sage attend la récompense de ses belles actions; l'homme moins parfait l'attend de la gloire; et Scipion, qui désire que son petit-fils tende à la perfection, l'engage à ne pas ambitionner d'autre récompense que celle qu'il trouve en lui-même, et à dédaigner la gloire.

Comme elle a deux puissants attraits, celui de pouvoir s'étendre au loin et celui de nous survivre long-temps, le premier Africain a d'abord mis sous les yeux de l'Émilien le tableau de notre globe, qui n'est qu'un point par rapport au ciel, et lui a ôté tout

espoir d'étendre au loin le bruit de sa renommée, en lui faisant observer que les hommes de notre espèce n'occupent qu'une bien faible partie de ce même globe, et que cette partie même ne peut être entièrement remplie de la célébrité d'un nom, puisque celui des Romains n'avait pas encore franchi le Caucase, ni traversé les flots du Gange. Maintenant il va lui prouver que la gloire a peu de durée, afin de le convaincre entièrement qu'elle ne mérite pas d'être recherchée. « Quelque circonscrite que soit, lui dit-il, la carrière que peut parcourir la réputation du sage et de l'homme vraiment grand, cette réputation ne sera pas éternelle, ni même de longue durée, vu que tout ce qui existe à présent doit être anéanti, soit par les embrasements, soit par les inondations de la terre. »

Mais ce passage de Cicéron veut être développé, parce qu'il décide implicitement la question de l'éternité du monde qui, pour beaucoup de personnes, est l'objet d'un doute. Il n'est pas facile, en effet, de concevoir que cet univers n'ait pas eu de commencement; et, s'il en faut croire l'histoire, l'usage de la plupart des choses, leur perfectionnement, leur invention même est d'une date toute récente. Si l'on s'en rapporte aux traditions, ou bien aux fictions de l'antiquité, les premiers hommes, grossiers habitants des bois, différaient peu des animaux féroces. Leurs aliments, ajoute-t-elle, ne ressemblaient pas aux nôtres; ils se nourrissaient de glands et de fruits sauvages, et ce ne fut que bien tard qu'ils cultivèrent la

terre. Elle nous ramène ainsi à la naissance des choses, à celle de l'espèce humaine, et à la croyance de l'âge d'or, qui fut suivi de deux âges désignés par des métaux d'une pureté progressivement décroissante, lesquels âges firent place enfin aux temps si dégradés du siècle de fer. Mais, en laissant de côté la fiction, comment ne croirait-on pas que le monde a commencé, et même depuis bien peu de temps, quand on voit que les faits les plus intéressants des annales grecques ne remontent pas au-delà de deux mille ans? car, avant Ninus que plusieurs historiens donnent pour père à Sémiramis, l'histoire ne relate aucun événement remarquable. Si l'on admet que cet univers a commencé avec les temps, et même avant les temps, comme disent les philosophes, comment se fait-il qu'il ait fallu une suite innombrable de siècles pour amener le degré de civilisation où nous sommes parvenus? Pourquoi l'invention des caractères alphabétiques, qui nous transmettent le souvenir des hommes et des choses, est-elle si nouvelle? Enfin, pourquoi diverses nations n'ont-elles acquis que depuis peu des connaissances de première nécessité? Témoin les Gaulois qui n'ont connu la culture de la vigne et celle de l'olivier que vers les premiers siècles de Rome, sans parler de beaucoup d'autres peuples qui ne se doutent pas d'une foule de découvertes qui sont pour nous des jouissances. Tout cela semble exclure l'idée de l'éternité des choses, et pourrait nous faire croire que la naissance du monde a une époque fixe, et que tous les êtres ont été pro-

duits successivement. Mais la philosophie nous apprend que ce monde a toujours été, et que l'Éternel l'a créé avant les temps. En effet, le temps ne peut être antérieur à l'univers, puisqu'il se mesure par le cours du soleil. Quant aux choses d'ici-bas, elles s'anéantissent en grande partie, bien que l'univers soit indestructible; puis elles rentrent de nouveau dans la vie. C'est l'effet de l'alternation des embrasements et des inondations dont nous allons exposer la cause nécessaire.

Selon les plus anciens physiciens, le feu éther se nourrit de vapeurs; ils nous assurent que si la nature a placé, comme nous l'avons dit ci-dessus, l'Océan au-dessous de la zone torride que traverse le zodiaque, c'est afin que le soleil, la lune et les cinq corps errants qui parcourent cette zone en tous sens, puissent tirer leur aliment des particules qui s'élèvent du sein des eaux. Voilà, disent-ils, ce qu'Homère donne à entendre aux sages, quand ce génie créateur, qui nous rend témoins des actions des dieux sur toute la nature, feint que Jupiter, invité à un banquet par les Éthiopiens, se rend dans l'Océan avec les autres dieux, c'est-à-dire avec les autres planètes; ce qui ne veut dire autre chose sinon que les astres se nourrissent de molécules aqueuses. Et quand ce même poète ajoute que les rois d'Éthiopie sont admis aux festins des dieux, il peint, par cette allégorie, les peuples de cette contrée de l'Afrique, seuls habitants des bords de l'Océan, et dont la peau, brûlée des feux du soleil, a une teinte presque noire.

De ce que la chaleur s'entretient par l'humidité, il suit que le feu et l'eau éprouvent alternativement un excès de réplétion. Lorsque le feu est parvenu à cet excès, l'équilibre entre les deux éléments est détruit. Alors la température trop élevée de l'air produit un incendie qui pénètre jusqu'aux entrailles de la terre; mais bientôt l'ardeur dévorante du fluide igné se trouve ralentie, et l'eau recouvre insensiblement ses forces; car la matière du feu, épuisée en grande partie, absorbe peu de particules humides. C'est ainsi qu'à son tour l'élément aqueux, après une longue suite de siècles, acquiert un tel excédant qu'il est contraint d'inonder la terre; et pendant cette crue des eaux, le feu se remet des pertes qu'il a essuyées. Cette alternative de suprématie entre les deux éléments n'altère en rien le reste du monde, mais détruit souvent l'espèce humaine, les arts et l'industrie, qui renaissent lorsque le calme est rétabli; car cette dévastation causée, soit par les inondations, soit par les embrasements, n'est jamais générale. Ce qu'il y a de certain, c'est que l'Égypte est à l'abri de ces deux fléaux : Platon nous l'assure dans son *Timée*. Aussi cette contrée est-elle la seule qui ait élevé des monuments et recueilli des faits dont la date remonte à plusieurs myriades de siècles. Il est donc quelques parties de la terre qui survivent au désastre commun, et qui servent à renouveler l'espèce humaine; voilà comment il arrive que la civilisation ayant encore un asyle sur quelques portions du globe, il existe des hordes sauvages qui ont perdu jusqu'à la trace des

connaissances de leurs ancêtres. Insensiblement leurs mœurs s'adoucissent; elles se réunissent sous l'empire de la loi naturelle : l'ignorance du mal et une franchise grossière leur tiennent lieu de vertus. Cette époque est pour elles le siècle d'or. L'accroissement des arts et de l'industrie vient bientôt après donner plus d'activité à l'émulation; mais ce sentiment si noble dans son origine produit bientôt l'envie qui ronge sourdement les cœurs. Dès lors commencent, pour cette société naissante, tous les maux qui l'affligeront un jour.

Telle est l'alternative de destruction et de reproduction à laquelle est assujetti le genre humain, sans que la stabilité du monde en souffre.

CHAPITRE XI.

Il est plus d'une manière de supputer les années : la grande année, l'année vraiment parfaite, comprend quinze mille de nos années.

« Qui plus est, que vous importe d'être nommé dans les discours des hommes qui naîtront dans l'avenir, lorsque ceux qui vous ont précédé sur la terre, plus nombreux peut-être que leurs descendants, et qui certainement valaient mieux, n'ont jamais parlé de vous? Que dis-je? parmi ceux mêmes qui peuvent répéter notre nom, il n'en est pas un qui puisse re-

cueillir le souvenir d'une année. L'année, selon les calculs vulgaires, se mesure sur le retour du soleil, c'est-à-dire d'un seul astre; mais il faut que tous les astres soient revenus au point d'où ils sont partis une première fois, et qu'ils aient ramené, après un long temps, la même face du ciel, pour que l'année véritable soit entièrement révolue; et je n'ose dire combien cette année comprend de vos siècles. Ainsi, le soleil disparut aux yeux des hommes, et sembla s'éteindre, quand l'âme de Romulus entra dans nos saintes demeures; lorsqu'il s'éclipsera du même côté du ciel et au même instant, alors toutes les étoiles, toutes les constellations se retrouveront dans la même position, alors seulement l'année sera complète. Mais sachez que, d'une telle année, la vingtième partie n'est pas encore écoulée. »

Le premier Africain continue à insister sur les motifs qui doivent détourner son petit-fils d'ambitionner la gloire. Il vient de lui prouver que cette gloire, resserrée dans un champ bien étroit, ne pouvait même le parcourir long-temps; il lui démontre à présent qu'elle ne peut embrasser la durée d'une seule année. Voici sur quoi est appuyée cette assertion.

Il est d'autres années que celles vulgairement appelées de ce nom: le soleil, la lune, les planètes et les autres astres ont aussi leur année, qui se compose du temps que chacune de ces étoiles emploie à revenir au même point du ciel d'où elle était partie. C'est ainsi que le mois est une année lunaire, parce que

la révolution synodique de la lune s'achève dans cet intervalle de temps. Aussi le mot latin *mensis* (mois) est-il dérivé de *mene*, mot grec qui signifie lune.

Cependant le soleil ouvre la grande année,

dit Virgile qui veut exprimer la différence de l'année solaire à l'année lunaire. On conçoit que le mot grand n'est employé ici que comparativement; car la révolution de Vénus et celle de Mercure est à peu près de la même longueur que celle du soleil; Mars met deux ans à tracer son orbite; Jupiter douze, et Saturne trente. Mais le retour de ces corps errants à leur point de départ doit être suffisamment connu. Quant à l'année dite du monde, et qu'on nomme avec raison l'année accomplie, parce que sa période rétablit dans les cieux les aspects primitifs de tous les astres, elle renferme un grand nombre de siècles, ainsi que nous allons le démontrer.

Toutes les constellations, toutes les étoiles qui semblent attachées à la voûte céleste ont un mouvement propre que l'œil humain ne peut apercevoir. Non-seulement elles sont chaque jour entraînées avec tout le ciel, mais elles se meuvent encore sur elles-mêmes; et ce second mouvement est si lent que l'observateur le plus assidu, quelque longue que soit son existence, les voit toujours dans la même situation où il a commencé de les voir. Ce n'est donc que lorsque chacun de ces corps lumineux a retrouvé sa position primitive et relative que finit la révolution de la grande année, en sorte que l'un quelconque de

ces astres doit alors occuper, respectivement aux autres, et en même temps qu'eux, le point du ciel qu'il occupait au commencement de cette même année; alors aussi les sept sphères errantes doivent être revenues à leur première place, et toutes ensemble. Cette restitution parfaite des aspects s'accomplit, disent les physiciens, en quinze mille ans.

Ainsi, de même que l'année lunaire se compose d'un mois, l'année solaire de douze mois, et celle de chaque étoile errante du nombre de mois ou d'années ci-dessus relatés, de même la grande année se compose de quinze mille années. On peut véritablement l'appeler année accomplie, par la raison qu'elle ne se mesure point sur la révolution du soleil, c'est-à-dire d'un seul astre, mais sur la coïncidence, en un même temps, de la fin des huit révolutions sidérales, avec le point de départ de chacun des astres en particulier. Cette grande année se nomme encore l'année du monde, parce que le monde, à proprement parler, c'est le ciel. Il en est du commencement de l'année parfaite comme de celui de l'année solaire, que l'on compte, soit à partir des calendes de janvier, jusqu'aux mêmes calendes de l'année suivante; soit du jour qui suit ces calendes, jusqu'au jour anniversaire; soit enfin de tel autre jour d'un mois quelconque, jusqu'au jour qui lui correspond à un an de date: chacun est libre de commencer où il veut la période de quinze mille ans. Cicéron la fait commencer à l'éclipse de soleil qui arriva au moment de la mort de Romulus; et quoique depuis cette époque

l'astre du jour ait voilé plusieurs fois sa lumière, ces phénomènes souvent répétés n'ont pas complété la restitution périodique des huit sphères; elle ne sera accomplie que lorsque le soleil, nous privant de sa lumière dans la même partie du ciel où il se trouvait quand Romulus cessa de vivre, les autres planètes, ainsi que la sphère des fixes, offriront les mêmes aspects qu'elles avaient alors. Donc, à dater du décès de Romulus, il s'écoulera quinze mille ans (tel est le sentiment des physiciens) avant que le synchronisme du mouvement des corps célestes les rappelle aux mêmes lieux du ciel qu'ils occupaient dans cet instant.

On compte cinq cent soixante-treize ans depuis la disparition du premier roi des Romains jusqu'à l'arrivée du second Scipion en Afrique; car, entre la fondation de Rome et le triomphe de l'Émilien après la ruine de Carthage, il existe un intervalle de six cent sept ans. En soustrayant de ce nombre les trente-deux années du règne de Romulus, plus les deux années qui séparent le songe de Scipion de la fin de la troisième guerre punique, on trouvera un espace de temps égal à cinq cent soixante-treize ans. Cicéron a donc eu raison de dire que la vingtième partie de l'année complète n'était pas encore écoulée. Cette assertion est facile à prouver, car il ne faut pas être un bien habile calculateur pour trouver la différence qu'il y a entre cinq cent soixante-treize ans et la vingtième partie d'une période de quinze mille ans.

CHAPITRE XII.

L'homme n'est pas corps, mais esprit. Rien ne meurt dans ce monde, rien ne se détruit.

« Travaillez en effet, et sachez bien que vous n'êtes pas mortel, mais ce corps seulement; cette forme sensible, ce n'est pas vous : l'âme de l'homme, voilà l'homme, et non cette figure extérieure que l'on peut indiquer avec le doigt. Sachez donc que vous êtes dieu; car celui-là est dieu qui vit, qui sent, qui se souvient, qui prévoit, qui gouverne, régit et meut le corps confié à ses soins, comme le Dieu suprême gouverne toutes choses. De même que ce Dieu éternel meut un monde en partie corruptible, de même l'âme éternelle meut un corps périssable. »

On ne peut assez admirer la sagesse des avis que le premier Africain donne à son petit-fils par l'organe de Cicéron. En voici le précis depuis l'instant de l'apparition de ce personnage.

Publius commence d'abord par révéler au jeune Scipion l'heure de sa mort, et la trahison de ses proches; il a pour but d'engager l'Émilien à faire peu de cas de cette vie mortelle et d'une si courte durée. Puis, afin de relever son courage que devait affaiblir une semblable prédiction, il lui annonce que, pour le sage et pour le bon citoyen, notre existence ici-bas est la route qui conduit à l'immortalité. Au mo-

ment où l'attente d'une aussi haute récompense enflamme son petit-fils au point de lui faire désirer la mort, celui-ci voit arriver Paulus, son père, qui emploie les raisons les plus propres à le dissuader de hâter l'instant de son bonheur par une mort volontaire. Son âme, ainsi modifiée par l'espoir d'une part, et par la résignation de l'autre, se trouve disposée à la contemplation des choses divines, vers lesquelles son aïeul veut qu'il dirige sa vue. S'il lui permet de porter ses regards vers la terre, ce n'est qu'après l'avoir instruit sur la nature, le mouvement et l'harmonie des corps célestes : la jouissance de toutes ces merveilles, lui dit-il, est réservée à la vertu.

L'Émilien vient de puiser de nouvelles forces dans l'enthousiasme qu'une telle promesse lui fait éprouver; c'est ce moment que choisit son grand-père pour lui inspirer le mépris de la gloire, envisagée par le commun des hommes comme la plus digne rétribution du mérite. Il la lui montre resserrée par les lieux, bornée par les temps, à raison du peu d'espace qu'elle a à parcourir sur notre globe, et des catastrophes auxquelles la terre est exposée.

Ainsi dépouillé de son enveloppe mortelle, et en quelque sorte spiritualisé, le jeune Scipion est jugé digne d'être admis à un important secret, celui de se regarder comme une portion de la Divinité.

Ceci nous conduit tout naturellement à terminer notre traité par le développement de cette noble idée, que l'âme est non-seulement immortelle, mais même qu'elle est dieu.

Le premier Africain qui, dégagé naguère des liens du corps, avait été admis au céleste séjour, et qui se disposait à dire à un mortel, *Sachez donc que vous êtes dieu*, ne veut lui faire cette sublime confidence qu'après s'être assuré que ce mortel se connaît assez bien lui-même pour être convaincu que ce qu'il y a de caduc et de périssable chez l'homme ne fait point partie de la Divinité. Ici, l'orateur romain, qui a pour principe d'encadrer les pensées les plus abstraites dans le moins de mots qu'il est possible, a tellement usé de cette méthode que Plotin, si concis lui-même, a écrit sur ce sujet un livre entier ayant pour titre : *Qu'est-ce que l'animal? Qu'est-ce que l'homme?* Il cherche, dans cet ouvrage, à remonter à la source de nos plaisirs, de nos peines, de nos craintes, de nos désirs, de nos animosités ou de nos ressentiments, de la pensée et de l'intelligence. Il examine si ces diverses sensations sont réfléchies par l'âme seule, ou par l'âme agissant de concert avec le corps; puis, après une longue dissertation bien métaphysique, bien ténébreuse, et que nous ne mettrons pas sous les yeux du lecteur de crainte de l'ennuyer, il termine en disant que l'animal est un corps animé; mais ce n'est pas sans avoir discuté soigneusement les bienfaits que l'âme répand sur ce corps, et le genre d'association qu'elle forme avec lui. Ce philosophe, qui assigne à l'animal toutes les passions énoncées ci-dessus, ne voit dans l'homme qu'une âme. Il suit de là que l'homme n'est pas ce qu'annonce sa forme extérieure, mais qu'il est réellement la substance à laquelle obéit

cette forme extérieure; aussi le corps est-il abattu, lorsqu'au moment de la mort de l'animal la partie vivifiante s'éloigne de lui. Voilà ce qui arrive à l'apparence mortelle de l'homme; mais quant à son âme, qui est l'homme effectif, elle est tellement hors de toute atteinte de mortalité, qu'à l'exemple du Dieu qui régit cet univers, elle régit le corps aussi long-temps qu'elle l'anime. C'est à quoi font allusion les physiciens quand ils appellent le monde un grand homme, et l'homme un petit monde. C'est donc parce que l'âme semble jouir des prérogatives de la Divinité que les philosophes lui ont donné, comme l'a fait Cicéron, le nom de Dieu. Si ce dernier parle d'un monde en partie corruptible, c'est pour se conformer à l'opinion du vulgaire qui s'imagine, en voyant un animal étendu sans vie, un feu éteint, une substance aqueuse réduite à siccité, que différents corps de la nature se réduisent au néant; mais la saine raison nous dit que rien ne meurt dans ce monde. Cette opinion était celle de Cicéron, celle aussi de Virgile, qui dit que la mort est un mot vide de sens.

En effet, la matière qui paraît se dissoudre ne fait que changer de formes, et se résoudre en ceux des éléments dont elle était le composé.

Ce sujet est l'objet d'une autre dissertation de Plotin. En traitant de la destruction des corps, il affirme d'abord que tout ce qui est susceptible d'évaporation, l'est aussi de réduction au néant; ensuite il se fait cette objection : Pourquoi donc les éléments dont l'évaporation est si sensible ne finissent-ils pas

par s'anéantir? Mais il répond bientôt à cette difficulté et la résout de la manière qui suit : Les éléments, bien qu'effluents, ne se dissolvent pas, parce que les émanations des corpuscules organiques ne s'éloignent pas de leur centre; c'est une propriété des éléments, mais non des corps mixtes dont les évaporations s'écartent au loin.

Il est donc démontré qu'aucune partie du vaste corps de l'univers n'est soumise à la destruction. Ainsi, cette expression de *monde en partie corruptible* n'est, comme nous l'avons dit, qu'une concession faite à l'opinion commune; et nous allons voir Cicéron finir son ouvrage par un argument irrésistible en faveur de l'immortalité de l'âme; cet argument est fondé sur ce qu'elle donne l'impulsion au corps.

CHAPITRE XIII.

Des trois syllogismes qu'ont employés les platoniciens pour prouver l'immortalité de l'âme.

« Un être qui se meut toujours existera toujours; mais celui qui communique le mouvement qu'il a reçu lui-même d'un autre, doit cesser d'exister quand il cesse d'être mû. L'être qui se meut spontanément est donc le seul qui soit toujours en mouvement, parce qu'il ne se manque jamais à lui-même; qui plus est, il est pour tout mobile source et principe d'im-

pulsion. Or, ce qui est principe n'a pas d'origine; tout ce qui existe la tire de lui, lui seul la trouve en lui-même; car s'il était engendré, il ne serait pas principe. N'ayant pas d'origine, il ne peut avoir de fin. En effet, un principe anéanti ne pourrait ni renaître d'un autre principe, ni en créer lui-même un nouveau, puisqu'un principe n'a pas d'antérieur.

« Ainsi le principe du mouvement réside dans l'être qui se meut par lui-même; il ne peut donc ni commencer ni finir. Autrement le ciel s'écroulerait, la nature resterait en suspens, et ne trouverait aucune force qui lui rendît l'impulsion primitive.

« Si donc il est évident que l'être qui se meut par lui-même est éternel, peut-on nier que cette faculté ne soit un attribut de l'âme? Effectivement, tout ce qui reçoit le mouvement d'ailleurs est inanimé. L'être animé seul trouve en lui son principe moteur : telle est la nature de l'âme, telle est son énergie que si, de tous les êtres, seule elle se meut sans cesse par elle-même, dès lors elle a toujours existé, elle existera toujours. »

Tout ce passage de Cicéron est extrait mot pour mot du *Phédon* de Platon, qui contient les arguments les plus puissants en faveur de l'immortalité de l'âme. Ces arguments concluent en somme que l'âme est immortelle parce qu'elle se meut d'elle-même. Il convient ici de faire remarquer que le mot immortalité peut s'entendre de deux manières : une substance est immortelle quand, par elle-même, elle est hors des atteintes de la mort; elle est immortelle aussi, lors-

qu'une autre substance la met à couvert de ces mêmes atteintes. La première de ces facultés appartient à l'âme, et la seconde au monde : celle-là, par sa propre nature, n'a rien à démêler avec la mort ; celui-ci tient des bienfaits de l'âme le privilége de l'immortalité. Nous devons ajouter que cette expression, se mouvoir sans cesse, a également deux acceptions : le mouvement est continuel chez l'être qui, depuis qu'il existe, n'a pas cessé d'être mû ; il est continuel chez l'être principe qui se meut de toute éternité. Ce dernier mode de mouvement perpétuel appartient à l'âme. Il était nécessaire d'établir ces distinctions, avant de faire connaître les syllogismes qu'ont employés divers sectateurs de Platon pour démontrer le dogme de l'immortalité de l'âme. Les uns arrivent à leur but par une série de propositions tellement enchaînées, que la conclusion déduite des deux premiers membres du syllogisme qui précède, devient le premier membre du syllogisme qui suit. Voici comment ils raisonnent : l'âme se meut d'elle-même ; tout ce qui se meut de soi-même se meut sans cesse, donc l'âme se meut sans cesse. De cette conséquence naît un second syllogisme : l'âme se meut sans cesse ; ce qui se meut sans cesse est immortel, donc l'âme est immortelle. C'est ainsi qu'au moyen de deux syllogismes, ils prouvent deux choses : l'une, que l'âme se meut sans cesse, c'est la conséquence du premier raisonnement ; l'autre qu'elle est immortelle, c'est la conséquence du second. D'autres platoniciens argumentent à l'aide d'un triple syllogisme. Voici comment

ils procèdent : l'âme se meut par elle-même ; ce qui se meut par soi-même est principe d'impulsion, donc l'âme est principe d'impulsion. Ils continuent ainsi : l'âme est principe d'impulsion ; ce qui est principe d'impulsion n'a pas d'origine, donc l'âme n'a pas d'origine. Puis ils ajoutent immédiatement : l'âme n'a pas d'origine ; ce qui n'a pas d'origine est immortel, donc l'âme est immortelle. D'autres enfin ne forment qu'un seul syllogisme de cette suite de propositions : l'âme se meut d'elle-même ; ce qui se meut de soi-même est principe d'impulsion ; un principe d'impulsion n'a pas d'origine ; ce qui n'a pas d'origine est immortel ; donc l'âme est immortelle.

CHAPITRE XIV.

Arguments d'Aristote pour prouver, contre le sentiment de Platon, que l'âme n'a pas de mouvement spontané.

La conclusion des différents raisonnements relatés ci-dessus, c'est-à-dire l'immortalité de l'âme, n'a de force qu'auprès de ceux qui admettent la première proposition, ou le mouvement spontané de cette substance ; mais si ce principe n'est pas reçu, toutes ses conséquences sont bien affaiblies. Il est vrai qu'il a pour lui l'assentiment des stoïciens ; cependant Aristote est si éloigné de le reconnaître, qu'il refuse à

l'âme, non-seulement le mouvement spontané, mais même la propriété de se mouvoir. Ses arguments pour prouver que rien ne se meut de soi-même sont tellement subtils, qu'il en vient jusqu'à conclure que s'il est une substance qui se meut d'elle-même, ce ne peut être l'âme. Admettons, dit ce philosophe, que l'âme est principe d'impulsion, je soutiens qu'un principe d'impulsion est privé de mouvement. Puis sa manière de procéder le conduit d'abord à soutenir qu'il est, dans la nature, quelque chose d'immobile, et à démontrer ensuite que ce quelque chose est l'âme.

Voici comment il argumente : Tout ce qui existe est immobile ou mobile; ou bien une partie des êtres se meut, et l'autre partie ne se meut pas. Si le mouvement et le repos existent conjointement, tout ce qui se meut doit nécessairement se mouvoir sans cesse, et tout ce qui ne se meut pas doit toujours être en repos; ou bien tous les êtres à la fois sont tantôt immobiles, et tantôt en mouvement. Examinons maintenant laquelle de ces propositions est la plus vraisemblable. Tout n'est pas immobile, la vue seule nous le garantit, puisque nous apercevons des corps en mouvement. Elle nous dit aussi que tout ne se meut pas, puisque nous voyons des corps immobiles. Il est également démontré que tous les êtres à la fois ne sont pas tantôt en mouvement, et tantôt immobiles, car il en est qui se meuvent sans cesse; tels sont incontestablement les corps célestes. D'où l'on doit conclure, continue Aristote, qu'il en est

aussi qui ne se meuvent jamais. Quant à cette dernière assertion, on ne peut lui opposer aucune objection, aucune réfutation. Cette distinction est parfaitement exacte, et ne contrarie nullement les sentiments des platoniciens. Mais de ce que certains êtres sont immobiles, doit-on en conclure que l'âme le soit? Lorsque les platoniciens disent que l'âme se meut d'elle-même, ils n'en infèrent pas que tout se meut; ils peignent seulement le mode de mouvement de cette substance: ainsi l'immobilité peut être le partage de plusieurs êtres, sans que cela porte atteinte au mouvement spontané de l'âme. Aristote, qui pressentait cette difficulté, n'a pas plutôt établi qu'il y a des êtres immobiles, qu'aussitôt il veut ranger l'âme dans cette catégorie. Il commence d'abord par affirmer que rien ne se meut de soi-même, et que tout ce qui se meut reçoit une impulsion étrangère. Si cela pouvait être vrai, il ne resterait aucun moyen de défense aux sectateurs de Platon; car comment admettre que l'âme se meut d'elle-même, si le mouvement spontané n'existe pas?

Voici la marche que suit Aristote dans son argumentation: de tous les êtres qui ont la faculté de se mouvoir, les uns se meuvent par eux-mêmes, les autres par accident. Ceux-là se meuvent par accident qui, ne se mouvant pas par eux-mêmes, sont placés sur un corps en mouvement: telle est la charge d'un navire, tel est aussi le pilote en repos. Le mouvement par accident a également lieu lorsqu'un tout se meut partiellement, et que son intégrité reste en repos:

je puis remuer le pied, la main, la tête, sans changer de place. Une substance se meut par elle-même, quand son mouvement n'étant ni accidentel, ni partiel, toutes ses molécules intégrantes se meuvent à la fois : tel est le feu dont l'ensemble tend à s'élever. A l'égard des êtres qui se meuvent par accident, il est incontestable que le mouvement leur vient d'ailleurs. Maintenant je vais prouver qu'il en est ainsi de ceux qui semblent se mouvoir par eux-mêmes.

Parmi ces derniers, les uns ont en eux la cause de leur mouvement ; tels sont les animaux, tels sont les arbres, qui certainement ne se meuvent pas d'eux-mêmes, mais sont mus par une cause interne ; car la saine raison doit toujours distinguer l'être mû de la cause motrice. Les autres reçoivent visiblement une impulsion étrangère : celle de la force, ou celle de la nature. Le trait parti de la main qui l'a lancé semble se mouvoir de lui-même, mais son principe d'impulsion n'est autre que la force.

Si nous voyons quelquefois la terre tendre vers le haut, et le feu se porter vers le bas, cette direction est encore un effet de la force ; mais c'est la nature qui contraint les corps graves à descendre, et les corps légers à s'élever. Ils n'en sont pas moins, comme les autres êtres, privés d'un mouvement propre ; et quoique leur principe d'impulsion ne nous soit pas connu, on sent cependant qu'ils obéissent à je ne sais quelle puissance. En effet, s'ils étaient doués d'un mouvement spontané, leur immobilité serait également spontanée. Ajoutons qu'au lieu de suivre toujours la

même direction, ils se mouvraient en tous sens. Or cela leur est impossible, puisque les corps légers sont toujours forcés de monter, et les corps graves toujours forcés de descendre. Il est donc évident que leur mouvement est subordonné aux lois immuables de la nécessité.

C'est par ces arguments et d'autres semblables, qu'Aristote croit avoir démontré que rien de ce qui se meut ne se meut de soi-même. Mais les platoniciens ont prouvé, comme on le verra bientôt, que ces raisonnements sont plus captieux que solides.

Voyons à présent de quelles assertions le rival de Platon cherche à déduire que si certains êtres pouvaient se mouvoir d'eux-mêmes, cette faculté n'appartiendrait pas à l'âme. La première proposition qu'il avance à ce sujet découle de celle-ci qu'il regarde comme incontestable, savoir, que rien ne se meut par son mouvement propre, et voici comment il débute : Puisqu'il est certain que tout ce qui se meut reçoit d'abord son impulsion, il est hors de doute que le premier moteur, ne recevant l'impulsion que de soi-même (sans quoi il ne serait pas premier moteur), doit nécessairement être en repos, ou jouir d'un mouvement spontané; car si le mouvement lui était communiqué, l'être qui le lui communiquerait serait lui-même mû par un autre être qui, à son tour, recevrait l'impulsion d'un autre, et ainsi de suite, en sorte que la série des forces motrices ne s'arrêterait jamais. Si donc on ne convient pas que le premier moteur soit immobile, on doit demeurer d'ac-

cord qu'il se meut de lui-même : mais alors un seul et même être renferme un moteur et un être mû; car tout mouvement exige le concours d'une force motrice, d'un levier et d'une substance mue. La substance mue ne meut pas; le levier est mû et meut; la force motrice meut et n'est pas mue. Ainsi l'être intermédiaire participe des deux extrêmes, et ces deux extrêmes sont opposés, puisque l'un d'eux est mû et ne meut point, tandis que l'autre meut et n'est pas mû. Voilà ce qui nous a fait dire que tout ce qui se meut recevant son impulsion d'ailleurs, si le moteur est mû lui-même, il faut remonter indéfiniment au principe de son mouvement, sans pouvoir jamais le trouver. De plus, s'il était vrai qu'un être pût se mouvoir par lui-même, il faudrait, de toute nécessité, que, chez cet être, le tout reçût l'impulsion du tout, ou bien qu'une partie la reçût de l'autre partie; ou bien encore que la partie la reçût du tout, ou le tout de la partie. Mais que cette impulsion vienne du tout ou de la partie, il s'ensuivra toujours que cet être n'a pas de mouvement propre.

Tous ces arguments d'Aristote se réduisent au raisonnement suivant : Tout ce qui se meut a un moteur; ainsi le premier moteur est immobile, ou reçoit lui-même l'impulsion d'ailleurs. Mais, dans cette seconde hypothèse, il n'est plus principe d'impulsion, et dès lors la suite des forces impulsives se prolonge à l'infini. Il faut donc s'en tenir à la première, et dire que la cause du mouvement est immobile. Voici donc par quel syllogisme l'antagoniste de Platon réfute le

sentiment de ce dernier qui soutient que l'âme est le principe du mouvement : (1) L'âme est principe d'impulsion ; le principe d'impulsion ne se meut pas, donc l'âme ne se meut pas. Mais il ne s'en tient pas à cette première objection si pressante contre le mouvement de l'âme ; il oppose encore à son adversaire des raisonnements non moins énergiques (2). Une seule et même chose ne peut être principe et émanation : car, en géométrie, ce n'est pas la ligne, mais c'est le point qui est l'origine de la ligne ; en arithmétique, le principe des nombres n'est pas un nombre ; qui plus est, toute cause productive est improductible ; donc la cause du mouvement est sans mouvement, donc aussi l'âme principe du mouvement ne se meut pas. J'ajoute (3), continue Aristote, qu'il ne peut jamais se faire que les contraires se trouvent réunis en une seule et même chose, en un seul et même temps, sur un seul et même point. Or, on sait que mouvoir, c'est faire une action, et qu'être mû, c'est souffrir cette action. Ainsi l'être qui se meut par lui-même se trouve au même instant dans deux situations contraires ; il fait une action, et la reçoit, ce qui est impossible. Donc l'âme ne peut se mouvoir. Il y a plus (4) : si l'essence de l'âme était le mouvement, cette substance ne serait jamais im-

(1) Première objection.

(2) Deuxième objection.

(3) Troisième objection.

(4) Quatrième objection.

mobile, car nul être ne peut contrarier son essence. Jamais le feu ne sera froid; jamais la neige ne sera chaude; et cependant l'âme est quelquefois en repos: la preuve en est que le corps n'est pas toujours en mouvement. Donc l'essence de l'âme n'est pas le mouvement, puisqu'elle est susceptible d'immobilité.

J'objecte encore (1), poursuit Aristote, 1° que si l'âme est principe d'impulsion, ce principe ne peut avoir d'action sur lui-même; car une cause ne peut s'appliquer les effets qu'elle produit. Un médecin rend la santé à ses malades; un pédotribe enseigne aux lutteurs les moyens de se rendre plus vigoureux; mais ni l'un ni l'autre ne prend sa part des avantages qu'il procure (2). 2° Qu'il n'existe pas de mouvements sans ressort, c'est un principe de mécanique. Voyons maintenant si l'on peut admettre que l'âme ait besoin d'un ressort pour se mouvoir; si cette proposition n'est pas recevable, il est impossible que l'âme puisse se mouvoir (3). 3° Que si l'âme se meut, elle doit, indépendamment de ses autres mouvements, posséder celui de locomotion, et conséquemment son entrée au corps et sa sortie de cette enveloppe doivent se succéder fréquemment. Mais nous ne voyons pas que cela puisse avoir lieu; donc elle ne se meut pas (4). 4° Que si l'âme a la propriété de se

(1) Cinquième objection.

(2) Sixième objection.

(3) Septième objection.

(4) Huitième objection.

mouvoir, son mouvement appartient à un genre quelconque : cette substance se meut sur place ; ou bien elle se meut en se modifiant, soit qu'elle s'engendre elle-même, soit qu'elle s'épuise insensiblement, soit qu'elle s'accroisse, soit qu'elle se rapetisse. Car voilà quels sont les divers genres de mouvement. Examinons maintenant de quelle manière chacun de ces mouvements pourrait avoir lieu. En admettant que l'âme se meuve sur place, elle ne peut se mouvoir qu'en ligne droite, ou en ligne circulaire; mais il n'existe pas de ligne droite infinie, car l'entendement ne conçoit pas de lignes sans extrémités. Si donc elle se meut en suivant une ligne dont la longueur est bornée, elle ne peut se mouvoir sans cesse; car une fois parvenue à l'une des extrémités, elle est bien forcée de s'arrêter avant de revenir sur ses pas. Elle ne peut pas non plus se mouvoir en ligne circulaire, par la raison que toute sphère se meut autour d'un point immobile que nous nommons centre. L'âme ne peut donc se mouvoir de cette sorte sans avoir en elle un point fixe; mais alors, elle ne se meut pas tout entière. Si ce point central n'est pas en elle, il est hors d'elle; ce qui est aussi absurde qu'impossible. Il suit de là que cette substance ne se meut pas sur place. Veut-on qu'elle se meuve en s'engendrant elle-même, il en résultera qu'elle est, et qu'elle n'est pas la même. Se meut-elle en se consumant, dès lors elle n'est plus immortelle. Si elle s'accroît ou se rapetisse, elle sera, dans un même temps, ou plus grande ou plus petite qu'elle-même. C'est de cet amas

de subtilités qu'Aristote déduit le syllogisme qui suit: Si l'âme se meut, son mouvement doit appartenir à un genre quelconque. Mais on ne voit pas de quel genre ce mouvement pourrait être; donc elle ne se meut pas.

CHAPITRE XV.

Arguments qu'emploient les platoniciens en faveur de leur maître contre Aristote; ils démontrent qu'il existe une substance qui se meut d'elle-même, et que cette substance n'est autre que l'âme. Les preuves qu'ils en donnent détruisent la première objection d'Aristote.

Des arguments si subtils, si ingénieux, si vraisemblables, exigent que nous nous rangions du côté des sectateurs de Platon qui ont fait échouer le dessein formé par Aristote de battre en ruine une définition aussi exacte, aussi inattaquable que celle que leur maître a donnée de l'âme. Cependant, comme la passion ne m'aveugle pas au point de me faire accroire que je puisse, avec d'aussi faibles moyens que les miens, résister à l'un de ces philosophes, et prendre parti pour l'autre, j'ai jugé convenable de réunir en masse les traités apologétiques que nous ont laissés, à l'appui de leurs opinions, les hommes illustres qui se sont fait gloire de reconnaître Platon pour leur

chef; et j'ai pris la liberté d'exposer mes propres sentiments à la suite de ceux de ces grands personnages. Munis de ces armes, nous allons réfuter les deux propositions qu'Aristote soutient vraies : l'une, que rien ne se meut de soi-même; l'autre, que s'il était une substance qui eût un mouvement propre, ce ne serait pas l'âme. Nous prouverons clairement que le mouvement spontané existe, et nous démontrerons qu'il appartient à l'âme.

Commençons d'abord par nous mettre en garde contre tous les sophismes de l'adversaire de Platon. Parce qu'il est parvenu à établir incontestablement que plusieurs substances qui semblent se mouvoir d'elles-mêmes reçoivent l'impulsion d'une cause interne et latente, il regarde comme accordé que tout ce qui se meut, bien qu'il semble se mouvoir de soi-même, obéit cependant à un mouvement communiqué; cela est en partie vrai, mais la conséquence est fausse. Qu'il y ait des êtres dont le mouvement propre ne soit qu'apparent, c'est ce dont nous convenons; mais il ne suit pas de là nécessairement que tout ce qui se meut de soi-même, soit mû d'ailleurs. Quand Platon dit que l'âme se meut d'elle-même, il n'entend pas la mettre au nombre des êtres qui n'ont qu'une mobilité d'emprunt, quoiqu'elle paraisse tenir à leur essence, telle que celle des animaux qui ont en eux un moteur secret (ce moteur est l'âme), ou telle que celle des arbres soumis à l'action d'une puissance (c'est la nature) qui opère en eux mystérieusement. Le mouvement que ce philosophe attribue à l'âme

appartient en propre à cette substance, et n'est pas l'effet d'une cause soit interne, soit externe. Nous allons fixer le sens de cette proposition.

Nous disons du feu qu'il est chaud, nous disons aussi qu'un fer est chaud; nous considérons la neige comme un corps froid, nous attribuons également à la pierre cette propriété de froideur; nous qualifions le miel de doux, et c'est par la même expression que nous désignons la saveur du vin miellé. Mais chacun de ces mots, chaleur, froideur, douceur, a plus d'une acception. La chaleur du feu et celle d'un fer chaud ne nous offrent pas la même idée; car le feu, chaud par lui-même, ne doit pas sa chaleur à une autre substance, tandis que le fer ne peut avoir qu'une chaleur empruntée. La froideur de la neige, la douceur du miel constituent la nature de ces corps; mais la pierre reçoit de la neige sa froideur, et le vin miellé est redevable au miel de sa douceur. Il en est de même des mots repos et mouvements : nous attribuons ces deux états aux êtres dont le mouvement ou le repos sont spontanés, aussi bien qu'à ceux qui doivent leur mobilité ou leur immobilité à une cause étrangère. Mais, chez ces derniers, ni le mouvement, ni le repos ne peuvent être perpétuels; tandis que les premiers ne cessent de se mouvoir, parce que, chez eux, se mouvoir et exister n'étant qu'une seule et même chose, ils ne peuvent contrarier leur essence. Le fer peut donc perdre de sa chaleur, mais le feu ne cessera jamais d'être chaud; donc aussi l'âme est la seule substance qui se meuve d'elle-même; et si

les animaux et les arbres semblent jouir de cette propriété, ils n'en jouissent qu'en apparence; car ils reçoivent l'impulsion d'une cause interne et latente, qui est l'âme ou la nature: ils peuvent donc perdre une faculté qui ne fait pas partie d'eux-mêmes. Il n'en est pas ainsi du mouvement de l'âme et de la chaleur du feu; ces deux modes sont respectivement inhérents à ces deux substances. En effet, quand on dit que le feu est chaud, cette expression n'offre pas à l'esprit deux idées distinctes, celle d'un être échauffé et celle d'un être qui échauffe, mais l'idée simple du fluide igné. Cette manière de parler, neige froide et miel doux, n'emporte pas avec elle l'idée d'un être qui donne et d'un être qui reçoit. De même, lorsque nous disons que l'âme se meut par elle-même, nous ne la considérons pas comme formée de deux substances, dont l'une meut et dont l'autre est mue, mais comme une substance simple dont l'essence est le mouvement; et comme on a spécifié le feu, la neige, le miel, par leurs qualités sensibles, on a aussi spécifié l'âme par l'appellation d'être qui est mû par soi-même; et, bien qu'*être mû* soit un verbe passif, il ne faut pas croire qu'il en soit de ce verbe comme de ceux-ci: être coupé, être manié, qui supposent deux actions, l'une faite et l'autre reçue. *Être mû* présente, il est vrai, une idée complexe, lorsqu'il s'agit des êtres qui sont mus par d'autres êtres, mais jamais lorsqu'il est question de l'âme qui ne peut, en aucun cas, être soumise à une action. Le verbe *s'arrêter* n'est pas au nombre des verbes pas-

sifs, et cependant il exprime une action soufferte quand on l'emploie en parlant d'un corps forcé au repos par un autre corps, comme dans cet exemple: *Les piques s'arrêtent sur le sol dans lequel on les a enfoncées.*

Il en est tout autrement du verbe *être mû* regardé comme passif, et qui cependant ne l'est pas quand son sujet ne souffre pas d'action. Ce que nous allons dire prouve clairement que l'action reçue réside dans la chose elle-même et non dans le verbe qui l'exprime : quand le feu tend à s'élever, il ne souffre pas d'action; lorsqu'il tend à descendre, il en reçoit une, parce qu'il ne prend cette dernière direction qu'en cédant à la force d'un autre corps. C'est cependant un seul et même verbe qui représente ces deux manières d'être si opposées. Ainsi, les verbes *être mû*, *être chaud*, peuvent être pris tous deux soit activement, soit passivement. Si je dis qu'un fer est chaud, qu'un stylet est mû, j'exprime une action soufferte et non pas une action faite par ces deux êtres; mais quand je dis que le feu est chaud, que l'âme est mue, je ne puis concevoir ces deux substances comme soumises à une action, puisque le mouvement est l'essence de l'âme, comme la chaleur est l'essence du feu.

Aristote emploie ici une subtilité captieuse pour avoir une occasion d'accuser Platon, et de lui soutenir qu'il fait de l'âme une substance tout à la fois active et passive; ce dernier avait dit : « L'être qui se meut spontanément est donc le seul qui puisse

toujours être mû, parce qu'il ne se manque jamais à lui-même. » Sur quoi le premier se récrie : « Une substance ne peut en même temps être mue et se mouvoir spontanément. » Mais ce n'est là qu'une chicane de mots, et ce ne peut être sérieusement qu'un aussi grand homme use de pareilles arguties; car quel est celui qui ne sent pas que se mouvoir n'est pas une action double ? Dira-t-on que se punir soi-même exige le concours de deux personnes, l'une qui punit, l'autre qui est punie? Se perdre, s'envelopper, s'affranchir, sont dans le même cas. Cette manière de s'énoncer ne fait entendre autre chose sinon que celui qui se punit, qui se perd, qui s'enveloppe, qui s'affranchit, agit sur lui-même sans la coopération d'une autre personne. Il en est de même de cette expression se mouvoir spontanément. Elle exclut l'idée d'un moteur étranger; et c'est pour éloigner cette idée de l'esprit du lecteur que Platon a fait précéder notre dernière citation de ces mots : « Un être qui se meut toujours, existera toujours; mais celui qui communique le mouvement qu'il a reçu lui-même d'un autre, doit cesser d'exister quand il cesse d'être mû. »

Pouvait-il s'exprimer d'une manière plus claire, et démontrer plus expressément que ce qui se meut de soi-même n'est pas soumis à une impulsion étrangère, qu'en disant que si l'âme est éternelle, c'est parce qu'elle n'a d'autre moteur qu'elle-même? Donc, se mouvoir soi-même n'offre qu'un seul sens, celui de n'être mû par aucune autre substance. Et qu'on

ne croie pas qu'un seul et même être puisse être moteur et être mû; car une substance ne se meut d'elle-même que parce qu'elle peut se passer de moteur. Il est donc incontestable que certains êtres peuvent se mouvoir sans être mus; donc aussi cette faculté peut appartenir à l'âme; et pour qu'elle jouisse d'un mouvement spontané, il n'est pas nécessaire qu'elle soit formée de deux êtres, l'un actif, et l'autre passif, ni que, chez elle, le tout reçoive l'impulsion du tout ou d'une partie du tout, comme le veut Aristote; il suffit, pour qu'elle se meuve d'elle-même qu'elle n'ait pas de moteur. Quant à cette distinction qu'il établit entre les mouvements, lorsqu'il dit que comme il y a des êtres qui sont mus et ne meuvent point, de même il en est qui meuvent et ne sont pas mus, elle est plus subtile qne facile à démontrer; car il est évident que tout ce qui est mû, meut : le gouvernail meut le navire, et le navire meut l'air environnant et l'onde qu'il sillonne. Est-il un corps qui reçoive le mouvement sans le communiquer? Cette première assertion que ce qui est mû ne meut pas est donc détruite; et elle entraîne dans sa chute cette seconde, que ce qui meut n'est pas mû. Il vaut infiniment mieux s'en tenir à la distinction de Platon, telle qu'on la trouve dans son dixième livre des lois : Tout être en mouvement se meut, et en meut d'autres, ou bien il est mû, et en meut d'autres. Le premier cas est celui de l'âme, et le second celui de tous les corps de la nature; il y a donc analogie et dissemblance entre ces deux sortes de mouvement. Ils ont cela de commun

que tous deux donnent aux autres l'impulsion, et leur différence consiste en ce que le premier existe par lui-même, et que le second existe par communication.

De cet assemblage d'opinions émanées du génie fécond des platoniciens, il résulte qu'il n'est pas vrai que tout ce qui se meut n'ait qu'un mouvement emprunté. Nous ne dirons donc pas, pour éviter la difficulté de recourir à un autre moteur, que le principe d'impulsion est immobile, car nous venons de prouver qu'il se meut de lui-même; et dès lors, ce syllogisme d'Aristote, résumé de diverses prémisses, et d'une complication de distinctions, n'a plus de force. « L'âme est le principe du mouvement; le principe du mouvement ne se meut pas, donc l'âme ne se meut pas. »

Puisqu'il est incontestable que quelque chose se meut de soi-même, démontrons que ce quelque chose est l'âme. Cette démonstration sera d'autant plus aisée, que nous tirerons nos arguments d'assertions irréfragables. L'homme reçoit le mouvement de l'âme, ou du corps, ou bien de l'agrégat de ces deux êtres. Si nous discutons ces trois causes supposées du mouvement, nous trouverons que les deux dernières ne sont pas admissibles, et nous serons forcés de conclure que l'âme est le seul moteur de l'homme. Parlons d'abord du corps : une masse inanimée n'a pas de mouvement propre; cette proposition peut se passer de démonstration, car l'immobilité ne peut engendrer le mouvement; donc ce n'est pas le corps qui donne l'impulsion à l'homme. Voyons à présent

si l'agrégat de l'âme et du corps est doué du mouvement spontané; mais c'est chose impossible, car le corps ne peut être mû si l'âme ne se meut point. Deux êtres en repos ne peuvent produire le mouvement; l'amertume ne naît point de la mixtion de deux substances douces, ni la douceur de deux substances amères: un froid dont l'intensité est doublée ne peut procurer la chaleur; et cette dernière, en doublant son degré de force, ne peut occasionner le froid; car toute qualité sensible, ajoutée une fois à elle-même, ne peut qu'augmenter; mais de l'amalgame de deux substances dont les propriétés sont semblables, jamais il ne peut naître un mixte ayant des propriétés contraires; donc le mouvement ne peut naître de l'agrégat de deux êtres privés de mouvement, donc cet agrégat ne peut donner le mouvement à l'homme.

Des propositions précédentes qui sont incontestables, nous allons former un syllogisme qu'il est impossible de réfuter : Tout être animé est mû; il l'est, soit par l'âme, soit par le corps, soit enfin par l'agrégat de l'âme et du corps. Mais les deux dernières suppositions ne peuvent être admises, donc l'âme est le seul moteur de l'être animé. Il suit de là que l'âme est principe d'impulsion; mais le principe d'impulsion se meut de lui-même, ainsi que nous l'avons démontré plus haut. Il est donc de toute certitude que l'âme se meut d'elle-même.

CHAPITRE XVI.

Nouveaux arguments des platoniciens contre les autres objections d'Aristote.

Aristote, qui ne se tient pas pour battu, fait ici de nouvelles objections relatives au principe d'impulsion. Nous les avons exposées ci-dessus dans l'ordre qui les lie, en voici maintenant le résumé. Un seul et même être, dit-il, ne peut être principe et émanation; donc l'âme, principe du mouvement, n'est pas mue. Car alors le principe et ses conséquences seraient une seule et même chose; ou, ce qui revient au même, le mouvement dériverait du mouvement.

La réponse à cette objection est facile et péremptoire. Nous convenons qu'il peut exister une différence entre le principe et ses conséquences, mais cette différence ne va jamais jusqu'au contraste, ou jusqu'à l'opposition qu'on remarque entre le repos et le mouvement. Car si le principe du blanc était le noir, si le principe de l'humidité était la sécheresse, le bien naîtrait du mal, et la douceur de l'amertume. Mais il n'en est pas ainsi, parce qu'il n'est pas dans la nature des choses que le principe et ses conséquences soient entièrement opposés. Il peut arriver cependant qu'il y ait entre eux une différence telle que doit l'offrir une source et ses dérivations; ressem-

blance si analogue à celle qui se trouve entre le mouvement inhérent à l'âme, et celui qu'elle transmet à tous les corps de l'univers. Aussi Platon désigne-t-il le premier de ces mouvements par le nom de spontané, et le second, il l'appelle purement et simplement mouvement. D'après cette distinction, on peut juger de la diversité de ces deux mouvements, dont l'un est cause, et l'autre effet d'impulsion. Il est donc évident qu'un principe et ses conséquences ne peuvent différer au point d'être directement opposés, et que, dans le cas dont il s'agit, la différence n'est pas très-grande. Ainsi se trouve anéantie cette conséquence si adroitement déduite par Aristote, que la cause du mouvement est sans mouvement.

Passons à sa troisième objection : Les contraires, dit-il, ne peuvent se rencontrer à la fois dans un seul et même être. Or, mouvoir et être mû, sont deux choses contraires; donc l'âme ne peut se mouvoir, car alors cette substance serait en même temps mue et motrice. Mais nous avons pulvérisé ce syllogisme, en démontrant plus haut que le mouvement de l'âme ne peut offrir l'idée d'une action faite et d'une action reçue, puisque se mouvoir de soi-même n'est autre chose qu'être mû sans le secours d'un moteur. C'est donc ici une unité d'action qui ne peut admettre les contraires; car il ne s'agit pas d'un être agissant sur un autre être, mais d'une substance dont l'essence est le mouvement.

Cette assertion de Platon offre à son antagoniste l'occasion d'élever une quatrième objection : Si l'es-

sence de l'âme est le mouvement, poursuit Aristote, pourquoi donc s'arrête-t-elle de temps en temps? Le feu dont l'essence est la chaleur ne la perd jamais; la neige, essentiellement froide, ne cesse jamais de l'être, donc l'âme devrait toujours être en mouvement. Mais dans quelle circonstance suppose-t-il que l'âme est immobile? Nous allons bientôt le savoir. Si le mouvement de l'âme, dit ce philosophe, entraîne celui du corps, nécessairement le repos du corps force l'âme à être immobile. Il se présente sur-le-champ un double moyen de défense contre un tel sophisme. D'abord, le corps peut être en mouvement sans qu'on doive en conclure que l'âme se meut; il peut aussi sembler conserver la plus parfaite immobilité, sans que la pensée, l'ouïe, l'odorat et les autres sensations cessent d'être en action. Pendant le sommeil même, nous songeons, nous respirons; or toutes ces opérations n'auraient pas lieu si l'âme était immobile. Ajoutons qu'on ne peut pas dire que le corps est en repos, lors même qu'il ne paraît pas se mouvoir. L'accroissement des membres, et sans parler de cet accroissement qui n'a qu'une époque, le mouvement alternatif de contraction et de dilatation du cœur, la conversion des substances alimentaires en un suc distribué par le canal thorachique à la masse du sang, et la circulation des humeurs, attestent suffisamment l'agitation perpétuelle de cette substance. Ainsi l'âme et le corps se meuvent sans cesse: la première, parce qu'il lui est donné de se mouvoir par elle-même de toute éternité; et le second, parce que

depuis qu'il existe, il n'a pas cessé de recevoir l'impulsion de la cause motrice.

Aristote trouve ici la matière de sa cinquième objection. « Si l'âme, dit-il, est le principe d'impulsion des autres êtres, elle ne peut se donner à elle-même l'impulsion; car une cause ne peut s'appliquer les effets qu'elle produit. » Il me serait aisé de démontrer que la causalité de plusieurs substances s'étend non-seulement sur ces mêmes substances, mais encore sur d'autres qu'elles. Quoi qu'il en soit, je veux bien lui accorder ce point, pour que l'on ne croie pas que je prends plaisir à détruire toutes ses assertions : cette concession ne nuira pas à notre démonstration du mouvement de l'âme.

Nous avons dit que cette substance est principe et cause du mouvement : parlons du principe, nous reviendrons bientôt sur la cause.

Il est évident que tout principe est inhérent à l'être dont il est le principe; donc tout ce qui, dans une substance, dérive de son principe, doit se trouver dans ce principe : c'est ainsi que le principe de la chaleur ne peut pas n'être point chaud. Dira-t-on que le feu qui communique sa chaleur à d'autres corps n'est pas chaud? « Mais le feu, dit Aristote, ne s'échauffe pas lui-même, puisque toutes ses molécules sont naturellement chaudes. » C'est ici où je l'attendais : car ce qu'il dit du feu s'applique à l'âme, chez laquelle le moteur et la substance mue sont si étroitement unis que tous deux sont confondus dans son mouvement. Mais en voilà assez sur le principe. Quant à la

cause, comme nous avons accordé de plein gré qu'aucun être ne peut s'appliquer à lui-même les effets qu'il produit sur les autres êtres, nous conviendrons volontiers que l'âme, cause du mouvement de tout ce qui existe, ne peut être, pour elle-même, principe d'impulsion, et nous nous contenterons de dire qu'elle fait mouvoir tout ce qui, sans elle, serait immobile. Nous ajouterons qu'elle ne peut se donner à elle-même le mouvement, mais qu'elle le tient de son essence. Cela suffira pour paralyser la sixième objection d'Aristote.

On pourrait peut-être lui accorder qu'il n'est pas de mouvement sans ressort, lorsque le moteur et le corps mis en mouvement sont deux êtres différents; mais vouloir qu'il en soit ainsi relativement à l'âme dont l'essence est le mouvement, c'est une bien mauvaise plaisanterie. Si le feu, que meut une cause interne, n'a pas besoin de ressort pour prendre une direction ascendante, à plus forte raison l'âme, essentiellement mobile, peut-elle s'en passer.

Nous allons voir que, dans ses dernières objections, cet illustre philosophe, d'une gravité si remarquable dans ses autres écrits, a recours à des finesses peu dignes de lui. « Si l'âme se meut, dit-il, elle doit, indépendamment de ses autres mouvements, posséder celui de locomotion; elle doit, successivement et fréquemment, entrer au corps et en sortir : mais cela n'a pas lieu, donc elle ne se meut pas. Le premier venu lui répondra sans hésiter, qu'il est des corps doués de mouvement qui cependant ne changent pas

de place. On lui opposerait encore fort à propos l'un de ses arguments, en lui adressant la question suivante : Ne dites-vous pas que les arbres se meuvent? Il en conviendrait, je pense; et alors on le battrait avec ses propres armes.

Si les arbres se meuvent, il est clair que, nonobstant leurs autres mouvements, ils doivent avoir, ainsi que vous le dites, la faculté de changer de place; cependant elle leur est refusée : donc les arbres ne se meuvent pas. A quoi l'on ajouterait, pour donner à ce syllogisme le ton de gravité convenable : Mais ils se meuvent : donc tout ce qui se meut ne change pas de place. Et de là résulterait cette conclusion judicieuse : S'il est démontré que les arbres se meuvent d'un mouvement qui leur est propre, pouvons-nous refuser à l'âme la propriété de se mouvoir d'un mouvement conforme à son essence? cette réplique, et d'autres encore, ne manqueraient pas de force, lors même que le mouvement ne serait pas l'essence de l'âme. En effet, puisqu'elle anime le corps en s'unissant avec lui, et puisqu'elle l'abandonne à une époque préfixe, on ne peut lui refuser la faculté de locomobilité. Il est vrai que ce mouvement d'entrée et de sortie est souvent irrégulier, parce qu'il n'a lieu qu'en vertu des décrets mystérieux et raisonnés de la nature, qui, pour enchaîner la vie au sein de l'être animé, inspire à l'âme un tel amour pour le corps qu'elle se plaît dans les liens qui la retiennent, et qu'elle ne voit presque toujours arriver qu'avec peine le moment de quitter sa station.

Nous venons de répondre, je crois, d'une manière péremptoire à la septième objection; passons aux dernières questions qu'accumule Aristote afin de nous embarrasser. « Si l'âme se meut, continue-t-il, ce mouvement appartient à un mode quelconque : si elle se meut sur place, elle ne peut se mouvoir qu'en ligne droite ou en ligne circulaire. Se meut-elle en s'engendrant elle-même, ou bien en s'épuisant insensiblement? S'accroît-elle ou diminue-t-elle? Qu'on nous dise s'il est pour elle quelque autre manière de se mouvoir. Mais tout cet amas indigeste de questions découle d'un seul et même argument captieux dont Aristote a tiré de fausses conséquences. Il part du principe qu'il n'y a pas de mouvement spontané, et veut trouver dans l'âme ce que lui offrent toutes les autres substances, l'être mû et l'être moteur; comme s'il pouvait y avoir en elle une différence entre ce qui meut et ce qui est mû. Mais, me dira-t-on, si cette distinction n'existe pas, de quelle espèce est ce mouvement de l'âme et comment le comprendre? Ma réponse à cette question est de renvoyer les curieux, soit à Platon, soit à Cicéron. Je dirai plus : c'est qu'elle est la source et le principe de tout mouvement, et l'on concevra sans peine la valeur de cette qualification de principe du mouvement attribuée à l'âme, si on la conçoit comme un être invisible se mouvant sans moteur, et dont l'impulsion sur lui-même et sur tous les autres êtres n'a ni commencement ni fin. De tous les objets sensibles, le seul qu'on puisse lui comparer est une source d'eau vive dont les fleuves et les

lacs tirent leur origine, bien qu'elle-même semble n'en avoir aucune; car si elle en avait une, elle ne serait pas source: et bien qu'il ne soit pas toujours aisé de la découvrir, elle n'en donne pas moins naissance, soit au Nil, soit à l'Éridan, soit à l'Ister, soit au Tanaïs. Lorsqu'en admirant la rapidité du cours de ces fleuves et la masse de leurs eaux, on se demande d'où elles sortent, la pensée remonte vers les lieux où elles ont pris naissance, et qui sont l'origine du mouvement que l'on a sous les yeux. De même, lorsqu'en observant le mouvement des corps, soit divins, soit terrestres, vous voulez remonter à son auteur, que votre entendement arrive jusqu'à l'âme, qui sait nous faire mouvoir sans le ministère du corps. C'est ce qu'attestent nos peines, nos plaisirs, nos craintes et nos espérances; car son mouvement consiste dans la distinction du bien et du mal, dans l'amour de la vertu, dans un penchant violent pour le vice: et de là découlent toutes les passions. C'est elle qui fait mouvoir chez nous l'irascibilité, et cette ardeur que nous montrons à nous armer les uns contre les autres, d'où dérive insensiblement cette fureur inquiète des combats. C'est elle encore qui nous inspire les ardents désirs et les affections véhémentes: mouvements salutaires quand la raison les gouverne, mais qui nous entraînent avec eux dans l'abîme, s'ils ne la prennent pas pour guide. Tels sont les mouvements de l'âme qu'elle exécute quelquefois sans le ministère du corps, et quelquefois aussi de concert avec lui. Si maintenant on veut connaître ceux de l'âme univer-

selle, que l'on jette les yeux sur le mouvement rapide du ciel et sur la circulation impétueuse des sphères planétaires placées au-dessous de lui, sur le lever, sur le coucher du soleil, sur le cours et le retour des autres astres, mouvements qui sont tous produits par l'activité de l'âme du monde. S'il pouvait donc être permis à quelqu'un de regarder comme immobile celle qui met tout en mouvement, ce ne serait pas à un aussi puissant génie qu'Aristote, mais à celui qui ne se rend ni à la puissance de la nature, ni à l'évidence des raisonnements.

CHAPITRE XVII.

Les conseils du premier Africain à son petit-fils ont eu également pour objet les vertus contemplatives et les vertus actives. Cicéron, dans le Songe de Scipion, n'a négligé aucune des trois parties de la philosophie.

Après avoir appris et démontré à l'Émilien que l'âme se meut, son aïeul lui enjoint d'exercer la sienne, et lui en indique les moyens.

« Exercez la vôtre, Scipion, à des actions nobles et grandes; à celles surtout qui ont pour objet le salut de la patrie : ainsi occupée, son retour sera plus facile vers le lieu de son origine. Elle y réussira d'autant plus vite, si, dès le temps présent, où elle est encore

renfermée dans la prison du corps, elle en sort par la contemplation des êtres supérieurs au monde visible, et s'arrache à la matière. Quant à ceux qui se sont rendus esclaves des plaisirs du corps, et qui, à la voix des passions, fidèles ministres de la volupté, ont violé les lois sacrées de la religion et des sociétés, leurs âmes, une fois sorties du corps, roulent dans la matière grossière des régions terrestres, et ne reviennent ici qu'après une expiation de plusieurs siècles. »

Nous avons dit plus haut qu'il y a des vertus contemplatives et des vertus politiques; que les premières conviennent aux philosophes, et les secondes aux chefs des nations; et que, par les unes comme par les autres, on peut arriver au bonheur. Ces deux genres de vertus sont quelquefois le partage de deux sujets différents; quelquefois aussi elles se trouvent réunies dans un seul homme assez favorisé par la nature et par l'éducation pour pouvoir les pratiquer tous deux. Tel citoyen peut être étranger aux sciences, et cependant réunir les talents d'un bon administrateur, la prudence, la justice, la force et la tempérance; et, bien qu'il ne joigne pas à la pratique des vertus actives celle des vertus contemplatives, il n'en sera pas moins admis au séjour de l'immortalité. Tel autre, né avec l'amour du repos et peu d'aptitude aux affaires, se sentira porté par son heureux naturel vers les choses d'en-haut, et, négligeant les affaires temporelles pour s'occuper des spirituelles, dirigera les moyens que lui fournit la science

vers l'étude de la Divinité : celui-là aussi se fraiera une route au ciel par ses vertus spéculatives. Cependant il n'est pas rare de voir une même personne posséder à un haut degré l'art d'agir et celui de philosopher. Notre Romulus doit être placé parmi ceux dont les vertus furent seulement actives : sa vie ne fut qu'un continuel exercice de ces vertus. Nous mettrons dans la seconde classe Pythagore, qui, peu fait pour agir, se renferma dans l'étude et l'enseignement des choses divines et de la morale; nous placerons dans la troisième, celle des vertus mixtes, Lycurgue et Solon chez les Grecs, Numa chez les Romains, ainsi que les deux Catons, et beaucoup d'autres fortement imbus des principes de la philosophie, et en même temps solides appuis de l'état; car il n'en a pas été de Rome comme de la Grèce qui a fourni un si grand nombre de sages contemplatifs. Notre Scipion, que son aïeul se charge d'endoctriner, réunissant les deux genres de vertus, doit, en conséquence, recevoir des avis sur les moyens de perfectionner l'un et l'autre genre; et, comme dans ce moment il porte les armes pour le service de son pays, les premières vertus qu'on lui inculque sont les vertus politiques. « Exercez surtout votre âme aux actions qui ont pour objet le salut de la patrie : ainsi occupée, son retour sera plus facile vers le lieu de son origine. » Viennent ensuite les principes philosophiques, parce que Scipion est également recommandable comme lettré et comme guerrier. « Elle y réussira d'autant plus vite, si dès le temps présent, où elle est encore ren-

fermée dans sa prison du corps, elle en sort par la contemplation des êtres supérieurs au monde visible, et s'arrache à la matière. » Voilà l'espèce de mort que doit rechercher celui qui est imbu des leçons de la sagesse; et c'est ainsi qu'il parvient à dédaigner, autant que le permet la nature, son enveloppe mortelle qui lui semble un fardeau étranger. Une fois que le premier Africain a mis sous les yeux de son petit-fils les récompenses qui attendent l'homme de bien, il le trouve favorablement disposé à aspirer aux vertus du plus haut genre.

Mais comme un code de lois qui oublierait de prescrire des châtiments pour les coupables serait imparfait, Cicéron termine son traité par l'exposition des peines infligées à ceux qui ne se sont pas bien conduits. C'est un sujet sur lequel s'est beaucoup plus étendu le personnage que met en avant Platon. Le révélateur Her assure que pendant des milliers d'années les âmes des coupables éprouveront les mêmes peines, et qu'après s'être purifiées pendant un long séjour dans le Tartare, il leur sera permis de retourner à la source de leur origine, c'est-à-dire au ciel. Il est en effet de toute nécessité que l'âme rejoigne les lieux qui l'ont vue naître. Mais celles qui habitent le corps comme un lieu de passage ne tardent pas à revoir leur patrie; tandis que celles qui le regardent comme leur véritable demeure, et s'abandonnent aux charmes qu'il leur offre, sont d'autant plus de temps à remonter aux cieux, qu'elles ont eu plus de peine à quitter la terre. Mais terminons cette dissertation sur

le Songe de Scipion par le morceau suivant qui ne sera pas déplacé.

La philosophie a trois parties, la morale, la physique et la métaphysique. La première a pour but d'épurer parfaitement nos mœurs, la seconde s'occupe de recherches sur les corps d'une nature supérieure, et la troisième a pour objet les êtres immatériels qui ne tombent que sous l'entendement. Cicéron les emploie toutes trois. Que sont, en effet, ces conseils d'aimer la vertu, la patrie, et de mépriser la gloire, sinon des préceptes de philosophie morale? Quand Scipion parle des sphères, de la grandeur, nouvelle pour l'Émilien, des astres qu'il a sous les yeux, du soleil, prince des flambeaux célestes, des cercles du ciel, des zones de la terre, et de la place qu'y occupe l'Océan; quand il découvre à son petit-fils le secret de l'harmonie de l'empyrée, n'est-ce pas là de la haute physique? Et lorsqu'il traite du mouvement et de l'immortalité de l'âme qui n'a rien de matériel, et dont l'essence, qui n'est pas du domaine des sens, ne peut être comprise que par l'entendement, ne plane-t-il pas dans les hauteurs de la métaphysique? Convenons donc que rien n'est plus parfait que cet ouvrage, qui renferme tous les éléments de la philosophie.

FIN DU COMMENTAIRE DU SONGE DE SCIPION.

Notes du mont Royal

www.notesdumontroyal.com

Une ou plusieurs pages sont omises ici volontairement.

TABLE DES CHAPITRES

DU PREMIER VOLUME.

Le Songe de Scipion ..... PAGE 1

COMMENTAIRE DU SONGE.

LIVRE PREMIER.

CHAPITRE I. Différence et conformité entre la République de Platon et celle de Cicéron. Pourquoi ils ont inséré dans ces traités, le premier, l'épisode de la révélation d'Her; le second, celui du Songe de Scipion.. 16

CHAP. II. Réponse qu'on pourrait faire à l'épicurien Colotès, qui pense qu'un philosophe doit s'interdire toute espèce de fictions; de celles admises par la philosophie, et des sujets dans lesquels elle les admet... 20

CHAP. III. Il y a cinq genres de songes; celui de Scipion renferme les trois premiers genres..... 26

CHAP. IV. Du but ou de l'intention de ce songe..... 33

CHAP. V. Quoique tous les nombres puissent, en quelque sorte, être regardés comme parfaits, cependant le septième et le huitième sont particulièrement considérés comme tels. Propriétés qui méritent au huitième nombre la qualification de nombre parfait..... 35

CHAP. VI. Des nombreuses propriétés qui méritent au septième nombre la qualification de nombre parfait.. 41

CHAP. VII. Les songes et les présages relatifs aux adversités ont toujours un sens obscur et mystérieux; ils renferment cependant des circonstances qui peuvent, d'une manière quelconque, conduire sur la route de la vérité l'investigateur doué de perspicacité.... PAGE 63

CHAP. VIII. Il y a quatre genres de vertus: vertus politiques, vertus épuratoires, vertus épurées, et vertus exemplaires. De ce que la vertu constitue le bonheur, et de ce que les vertus du premier genre appartiennent aux régulateurs des sociétés politiques, il s'ensuit qu'un jour ils seront heureux..... 67

CHAP. IX. Dans quel sens on doit entendre que les directeurs des corps politiques sont descendus du ciel, et qu'ils y retourneront..... 73

CHAP. X. Opinion des anciens théologiens sur les enfers; et ce qu'il faut entendre, selon eux, par la vie ou la mort de l'âme..... 76

CHAP. XI. Opinion des platoniciens sur les enfers et sur leur emplacement. De quelle manière ils conçoivent la vie ou la mort de l'âme..... 81

CHAP. XII. Route que parcourt l'âme, en descendant de la partie la plus élevée du monde vers la partie inférieure que nous occupons..... 85

CHAP. XIII. Il est pour l'homme deux sortes de morts: l'une a lieu quand l'âme quitte le corps; la seconde, lorsque l'âme restant unie au corps, elle se refuse aux plaisirs des sens, et fait abnégation de toutes jouissances et sensations matérielles. Cette dernière mort doit être l'objet de nos vœux; nous ne devons pas hâter la première, mais attendre que Dieu lui-même brise les liens qui attachent l'âme au corps..... 91

CHAP. XIV. Pourquoi cet univers est appelé le temple de Dieu. Des diverses acceptions du mot âme. Dans quel sens il faut entendre que la partie intelligente de l'homme est de même nature que celle des astres.

Diverses opinions sur la nature de l'âme. De la différence qu'il y a entre une étoile et un astre. Ce que c'est qu'une sphère, un cercle, une ligne circulaire. D'où vient le nom de corps errants donné aux planètes. ..... PAGE 97

CHAP. XV. Des onze cercles qui entourent le ciel..... 106

CHAP. XVI. Pourquoi nous ne pouvons apercevoir certaines étoiles, et de leur grandeur en général..... 111

CHAP. XVII. Pourquoi le ciel se meut sans cesse et toujours circulairement. Dans quel sens on doit entendre qu'il est le Dieu souverain. Si les étoiles qu'on a nommées fixes ont un mouvement propre..... 115

CHAP. XVIII. Les étoiles errantes ont un mouvement propre contraire à celui des cieux..... 121

CHAP. XIX. De l'opinion de Platon et de celle de Cicéron sur le rang qu'occupe le soleil parmi les corps errants. De la nécessité où se trouve la lune d'emprunter sa lumière du soleil, en sorte qu'elle éclaire, mais n'échauffe pas. De la raison pour laquelle on dit que le soleil n'est pas positivement au centre, mais presque au centre des planètes. Origine des noms des étoiles. Pourquoi il y a des planètes qui nous sont contraires, et d'autres favorables..... 127

CHAP. XX. Des différents noms du soleil, et de sa grandeur..... 136

CHAP. XXI. Pourquoi l'on dit que les étoiles mobiles parcourent les signes du zodiaque, bien que cela ne soit pas. De la cause de l'inégalité de temps qu'elles emploient respectivement à faire leurs révolutions. Des moyens qu'on a imaginés pour diviser le zodiaque en douze parties..... 144

CHAP. XXII. Pourquoi la terre est immobile, et pourquoi tous les corps gravitent vers elle par leur propre poids..... 155

LIVRE SECOND.

CHAP. I. De l'harmonie produite par le mouvement des sphères, et des moyens employés par Pythagore pour connaître les rapports des sons de cette harmonie. Des valeurs numériques propres aux consonnances musicales, et du nombre de ces consonnances.. PAGE 160

CHAP. II. Dans quelle proportion, suivant Platon, Dieu employa les nombres dans la composition de l'âme du monde. De cette organisation de l'âme universelle doit résulter l'harmonie des corps célestes..... 166

CHAP. III. On peut encore apporter d'autres preuves et donner d'autres raisons de la nécessité de l'harmonie des sphères. Les intervalles des sons dont la valeur ne peut être fixée que par l'entendement, relativement à l'âme du monde, peuvent être calculés matériellement dans le vaste corps qu'elle anime..... 172

CHAP. IV. De la cause pour laquelle, parmi les sphères célestes, il en est qui rendent des sons graves, et d'autres des sons aigus. Du genre de cette harmonie, et pourquoi l'homme ne peut l'entendre..... 177

CHAP. V. Notre hémisphère est divisé en cinq zones, deux seulement sont habitables; l'une d'elles est occupée par nous, l'autre l'est par des hommes dont l'espèce nous est inconnue. L'hémisphère opposé a les mêmes zones que le nôtre; il n'y en a également que deux qui soient le séjour des hommes..... 182

CHAP. VI. De l'étendue des contrées habitées, et de celle des contrées inhabitables..... 192

CHAP. VII. Le ciel a les mêmes zones que la terre. La marche du soleil, à qui nous devons la chaleur ou la froidure, selon qu'il s'approche ou s'éloigne de nous, a fait imaginer ces différentes zones..... 194

CHAP. VIII. Où l'on donne, en passant, la manière

d'interpréter un passage des Géorgiques relatif au cercle du zodiaque..... PAGE 200
CHAP. IX. Notre globe est enveloppé par l'Océan, non pas en un sens, mais en deux différents sens. La partie que nous habitons est resserrée vers les pôles, et plus large vers son centre. Du peu d'étendue de l'Océan, qui nous paraît si grand..... 202
CHAP. X. Bien que le monde soit éternel, l'homme ne peut espérer de perpétuer, chez la postérité, sa gloire et sa renommée; car tout ce que contient ce monde, dont la durée n'aura pas de fin, est soumis à des vicissitudes de destruction et de reproduction..... 206
CHAP. XI. Il est plus d'une manière de supputer les années : la grande année, l'année vraiment parfaite, comprend quinze mille de nos années..... 211
CHAP. XII. L'homme n'est pas corps, mais esprit. Rien ne meurt dans ce monde, rien ne se détruit.... 216
CHAP. XIII. Des trois syllogismes qu'ont employés les platoniciens pour prouver l'immortalité de l'âme.... 220
CHAP. XIV. Arguments d'Aristote pour prouver, contre le sentiment de Platon, que l'âme n'a pas de mouvement spontané..... 223
CHAP. XV. Arguments qu'emploient les platoniciens en faveur de leur maître contre Aristote; ils démontrent qu'il existe une substance qui se meut d'elle-même, et que cette substance n'est autre que l'âme. Les preuves qu'ils en donnent détruisent la première objection d'Aristote..... 232
CHAP. XVI. Nouveaux arguments des platoniciens contre les autres objections d'Aristote..... 242
CHAP. XVII. Les conseils du premier Africain à son petit-fils ont eu également pour objet les vertus contemplatives et les vertus actives. Cicéron, dans le Songe de Scipion, n'a négligé aucune des trois parties de la philosophie..... 249

SATURNALES.

LIVRE PREMIER.

INTRODUCTION.

CHAP. I. Plan de tout l'ouvrage ..... PAGE 261
CHAP. II. Du début et de l'enchaînement des conversations de table..... 263
CHAP. III. Du commencement et de la division du jour civil 268
CHAP. IV. Les expressions *saturnaliorum*, *noctu futura* et *die crastini* sont latines..... 272
CHAP. V. Des mots vieillis et hors d'usage. L'expression *mille verborum* est correcte et latine..... 279
CHAP. VI. Origine et usage de la prétexte. Comment de ce mot l'on fit un nom propre, et de l'étymologie de plusieurs autres noms. 284
CHAP. VII. De l'origine et de l'ancienneté des Saturnales; puis, en passant, de quelques autres sujets... 292
CHAP. VIII. Du temple de Saturne; des attributs qui distinguent ce temple, ainsi que le simulacre du dieu. Quel sens il faut donner aux fictions poétiques relatives à cette divinité..... 302
CHAP. IX. Du dieu Janus, de ses noms divers et de sa puissance..... 305
CHAP. X. Date de la célébration des Saturnales. Cette fête ne dura d'abord qu'un jour; plus tard on la célébra pendant plusieurs jours..... 309
CHAP. XI. Il ne faut pas mépriser les esclaves, d'abord parce que les dieux veillent sur eux, et ensuite parce qu'il s'est trouvé parmi eux un grand nombre d'hommes fidèles, prévoyants, courageux, et même plusieurs philosophes. De l'origine des sigillaires..... 315
CHAP. XII. Division de l'année par Romulus..... 328
CHAP. XIII. Division de l'année par Numa. Cause de

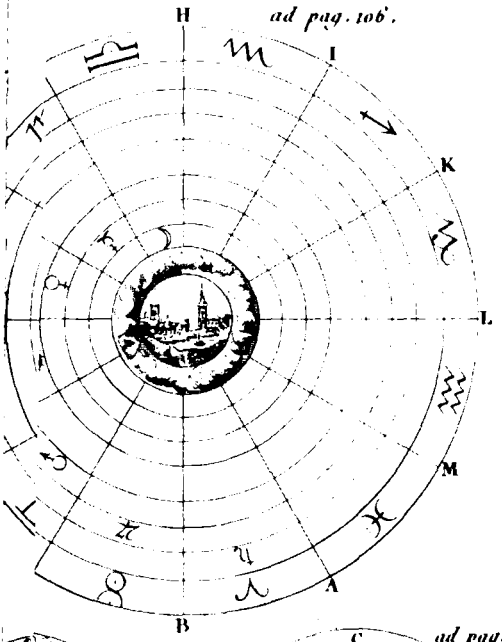
l'intercalation, et à quelle époque elle commença. PAGE 338
CHAP. XIV. Des corrections faites au calendrier, d'abord par César, ensuite par Auguste..... 343
CHAP. XV. Des calendes, des ides et des nones..... 347
CHAP. XVI. Distinction des jours chez les Romains, et leurs diverses dénominations..... 353
CHAP. XVII. Toute la théologie se réduit au culte du soleil. Les différents noms d'Apollon démontrent son identité avec le dieu soleil..... 364
CHAP. XVIII. Bacchus est aussi le même que le soleil.. 381
CHAP. XIX. Mars et Mercure sont encore la même divinité que le soleil..... 387
CHAP. XX. Esculape, Hercule, Hygie, Isis et Sérapis ne sont autres que le dieu soleil..... 392
CHAP. XXI. Adonis, Attis, Osiris et Horus ne diffèrent pas du soleil; et les douze signes du zodiaque se rapportent à la nature de cet astre..... 397
CHAP. XXII. Némésis, Pan qu'on appelle aussi Inus, ainsi que Saturne, ne sont que des emblèmes du soleil. 404
CHAP. XXIII. Jupiter et l'Adad des Assyriens ne font qu'un avec le soleil. On peut démontrer, d'après l'autorité des anciens théologiens et celle d'Orphée, que le culte de tous les dieux n'est que le culte du soleil.. 406
CHAP. XIV. Éloge de Virgile, et son érudition variée. Des sujets qui seront traités par ordre dans les livres suivants..... 412

LIVRE SECOND.

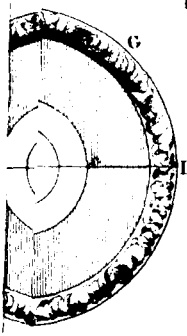
CHAP. I. Comment les convives furent amenés à citer les bons mots et les plaisanteries des anciens..... 419
CHAP. II. Plaisanteries et mots piquants de diverses personnes..... 423
CHAP. III. Bons mots de Cicéron..... 428
CHAP. IV. Bons mots d'Auguste sur quelques particuliers, et de quelques particuliers sur Auguste..... 433

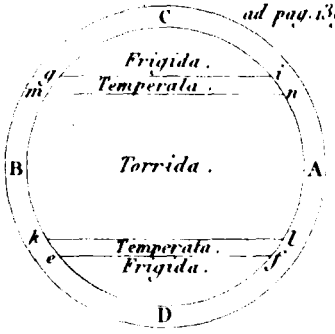
CHAP. V. Bons mots et mœurs de Julie, fille d'Auguste.. 441
CHAP. VI. Autres citations de mots heureux et de reparties fines de quelques Romains..... PAGE 444
CHAP. VII. Maximes et mots heureux des deux mimographes Laberius et Publius. Des deux histrions Pylade et Hylas..... 445
CHAP. VIII. Ce qu'entend Platon quand il dit qu'on peut user des dons de Bacchus. Des dangers et de la honte qu'il y a à se rendre esclave des plaisirs du tact et du goût..... 451
CHAP. IX. Luxe de Q. Hortensius, de Fabius Gurges, de Metellus Pius et du grand-pontife Metellus. Du porc de Troie, des lièvres et des escargots mis en mue... 455
CHAP. X. L'art de la danse, celui du chant, la profession même de comédien, n'étaient pas, chez nos ancêtres, regardés comme déshonorants..... 604
CHAP. XI. Du prix qu'attachaient les Romains des derniers temps de la république aux poissons, et particulièrement à la murène..... 464
CHAP. XII. De l'esturgeon, du mulet, du scare et du loup..... 467
CHAP. XIII. Des lois rendues pour restreindre le luxe de la table chez les anciens Romains..... 472
CHAP. XIV. Des diverses espèces de noix..... 477
CHAP. XV. Des diverses espèces de pommes et de poires..... 481
CHAP. XVI. Des diverses espèces de figues, d'olives et de raisins..... 403

FIN DE LA TABLE.



ad pag. 106.

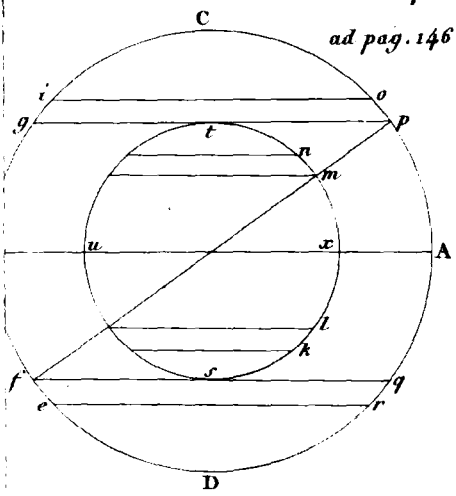




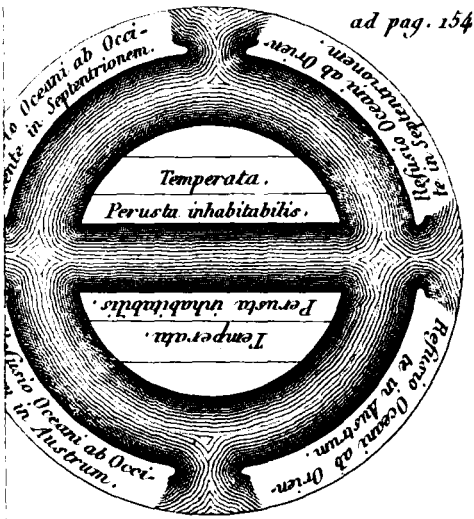
ad pag. 139.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY

ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS.



ad pag. 146.



ad pag. 154.