elle-même, dans sa propre vie, soit en son corps, soit au-dessus d'elle-même, en Dieu.

Livre II. De même que, sous l'action créatrice de Dieu, la vie corporelle de nos pères et les données de la nature visible développent nos corps, de même la *parole*, don de Dieu et du genre humain, développe l'âme dans l'âme et peut, en outre, l'élever au-dessus d'elle-même, à la vie intellectuelle la plus haute.

Livre III. Chacune des trois puissances ou facultés de l'âme, le *sens*, l'*intelligence*, la *volonté*, se développe en ces trois vies par son rapport aux trois grands objets : le monde visible, le monde humain, Dieu même.

Livre IV. L'âme, par le don surnaturel de la grâce et par sa liberté, se transforme et passe du mal au bien, de la mort à la vie véritable, à la troisième vie. Elle y vient pour elle-même et y élève son corps.

Livre V. Alors l'homme est véritablement dans la vie. Il y est, s'il le veut, pour toujours. A cette considération se rattache naturellement l'étude de l'immortalité et du séjour des immortels.

Livre VI. Ce dernier chapitre est consacré à la mort, « moyen de transcendance de la vie inférieure à la moyenne, de la moyenne à la plus haute, qui est surnaturelle et qui est éternelle. »

Tel est le plan détaillé de la *Connaissance de l'âme :* quant à la méthode de l'auteur, ce n'est pas la méthode théologique, qui consiste à prendre souvent pour principes les articles de foi sans les entendre et à en développer les conséquences par le mécanisme du syllogisme. Le P. Gratry affiche, au contraire, les plus grandes prétentions à la liberté de l'esprit, à la réflexion personnelle et à l'observation directe des faits de l'âme, sans aucun préjugé.

Le but de son cours de philosophie est bien évident; dans ses trois parties : *Connaissance de Dieu*, *Logique* et *Connaissance de l'âme*, il n'a eu en vue que d'établir ce point : « Il y a une troisième vie pour laquelle tout le reste est fait, et sans laquelle tout souffre, le cœur et la raison, et même nos sens et notre corps. » Selon lui, la première et la seconde vie nous ont été données pour arriver à la troisième, et il y a dans l'homme un désir inné de cette troisième vie. Ce point est généralement développé dans tous les chapitres des trois ouvrages que nous venons d'analyser, mais particulièrement traité dans la seconde partie de la *Connaissance de Dieu* (*Rapports de la foi et de la raison*), dans le cinquième livre de la *Logique* (les *Vertus intellectuelles inspirées*), et enfin dans le quatrième livre de la *Connaissance de l'âme*, intitulé *Transformation*, et dans le sixième sur la *Mort*. « La mort, matérielle ou spirituelle, ou commencée ou consommée, n'est que le moyen de transcendance à la vie la plus haute. » La déclaration est formelle et l'intention de combattre le rationalisme évidente. Que disent, en effet, les rationalistes? « Il ne saurait y avoir de rapport entre un ordre surnaturel et la philosophie; » en d'autres termes : « Il n'y a point une troisième vie qui soit surnaturelle. » En établissant le contraire de leur opinion, il est évident que le P. Gratry s'en donne à cœur joie contre les rationalistes aussi bien que contre Hegel.

Quant à sa propre conviction, elle est assez difficile à saisir; c'est un spiritualisme trempant d'un côté dans le panthéisme et de l'autre dans le mysticisme, s'imprégnant de ces deux courants, assez pour que sa forme semble modifiée, pas assez pour que sa substance soit pénétrée.

Dieu et ses nouveaux critiques (L'IDÉE DE), étude philosophique, publiée en 1864 par M. E. Caro. Dans cette époque de crise que nous traversons, où les questions sociales, religieuses et philosophiques sont à l'ordre du jour, on lira avec intérêt ce livre qui résume plusieurs travaux importants de critique sur la personnalité de Dieu et sur l'immortalité de l'âme. L'auteur expose avec une lumineuse impartialité les différents systèmes de l'école matérialiste formée tout récemment sous la double influence de la philosophie allemande et des sciences positives. Nous louons d'autant plus volontiers la libre et sérieuse discussion de M. Caro et sa polémique courtoise et spirituelle que nous différons davantage sur la solution des problèmes qu'il tente de résoudre. Au nom de la vieille tradition spiritualiste et universitaire, qui a mis un pied dans la tombe avec M. Cousin, M. Caro combat, sans grand succès, croyons-nous, ce matérialisme intelligent et scientifique qui sera la philosophie de l'avenir.

Les nouveaux critiques de l'idée de Dieu sont aujourd'hui un peu partout, en France et à l'étranger, dans les rangs de la philosophie et dans ceux de la science, parmi les hommes du monde qui préfèrent les risques de la tolérance aux abus de l'autorité. M. Caro les prend là où il les voit; mais il les cherche de préférence parmi les philosophes qui ont enseigné et sont devenus des transfuges volontaires ou involontaires de l'Université. Il s'attaque surtout à trois hommes qu'il fait volontiers les boucs émissaires de tous les autres. Ce sont MM. Renan, Taine et Vacherot. Ces trois noms résument à ses yeux trois formes d'un athéisme déguisé : le criticisme, le naturalisme et l'idéalisme. Voici les trois systèmes critiqués par M. Caro. Le naturalisme personnifié par M. Taine explique l'ordre de l'univers par une nécessité d'équilibre inhérente à la nature même de la matière. La matière étant créée, il explique ses modifications et tous les phénomènes qu'elle produit. Seulement il n'explique pas l'origine de la matière, mais M. Caro ne l'explique pas davantage; car l'expliquer par une cause suprême dont on ne peut se former une idée ou déclarer qu'on ne peut pas l'expliquer, cela nous semble à peu près la même chose. Le système de M. Vacherot, qu'on appelle assez bien l'idéalisme, et qui n'est pas sans montrer quelque tendance vers le panthéisme, fait de Dieu une pure idée, la conception du parfait. Dieu est alors sans existence personnelle, sans réalité concrète. La première condition de son être est qu'il existe des individus capables de le penser. Il est évident qu'entre le naturalisme et l'idéalisme il n'y a, malgré la différence profonde des mots, qu'une différence de points de vue. Enfin, en dehors et comme au-dessus de ces deux systèmes, plane l'école critique, représentée par M. Renan, qui cherche et ne trouve pas toujours, qui voit bien les vices des autres systèmes, mais ne se hasarde pas à en produire un meilleur et peut prendre pour devise, comme Socrate : « Je sais que je ne sais pas. » En cela, du moins, cette école a un avantage sur le spiritualisme; si elle n'est pas satisfaite des autres doctrines, elle se borne à reconnaître son impuissance et ne croit pas expliquer ce que les autres n'expliquent pas.

Après avoir lu le livre de M. Caro, on croirait que l'auteur s'est fait spiritualiste, non parce qu'il a trouvé ce système bon, mais parce qu'il a trouvé les autres trop mauvais. Il prend tour à tour les trois systèmes qui résument les idées possibles sur la Divinité, et, après les avoir essayés et repoussés successivement, il se rejette dans les bras du spiritualisme comme pis-aller. Montaigne raconte en ses *Essais* que, lorsqu'un chien poursuivant un gibier arrive à un carrefour (où il se trouve en présence de quatre chemins), il les flaire successivement pour retrouver la piste; et, s'il en a flairé trois, sans avoir trouvé la trace odorante, il s'élance dans le quatrième sans prendre la peine de flairer, en vertu de ce raisonnement : la bête a pris un des quatre chemins, ce n'est aucun de ces trois-là; c'est nécessairement le quatrième. Ce système, que semble avoir adopté l'auteur, nous paraît d'autant plus dangereux en philosophie que le flair n'est pas infaillible. Le livre de M. Caro est d'ailleurs surtout un travail de critique; ses idées personnelles ne s'y trouvent exposées qu'accidentellement; elles sont plutôt indiquées que traitées. Il n'y a pas à se méprendre sur le caractère franchement spiritualiste des conclusions, mais il y a fort à demander encore pour que ces conclusions soient suffisamment justifiées. En exposant la doctrine qu'il veut combattre, M. Caro conteste bien quelques-uns des arguments des parties adverses, mais, comme ce travail de réfutation est beaucoup moins complet que l'exposition même de la doctrine, il en résulte qu'un lecteur dont l'opinion ne serait pas déjà formée adopterait moins volontiers les idées de l'auteur superficiellement énoncées que les idées de ses adversaires développées avec un grand soin et un grand talent d'analyse. M. Caro ressemble à un maître de maison plein de savoir-vivre qui s'efface chez lui pour faire briller ses hôtes. Il a toutes les habiletés de la mise en œuvre et en scène, le charme de la phrase, la clarté séduisante de l'exposition, une chaleur persuasive, en un mot toutes les qualités qui tournent à la gloire de l'écrivain philosophique plutôt qu'au profit de la cause qu'il défend, mais il ne parvient pas entièrement à se soustraire à la confusion qui a toujours régné dans la philosophie, confusion que les luttes dont il se fait l'historien critique n'ont pas peu contribué à augmenter; son spiritualisme est très-décidé, mais on n'y sent pas assez le fruit d'une raison indépendante et d'une science qui ne relève que d'elle-même. Il croit que les doctrines orthodoxes ont pour elles la vérité; mais une chose semble les recommander encore davantage à ses yeux, c'est que tout l'ordre social repose sur elles. Il y croit, il veut y croire, parce que hors de là il n'y aurait que trouble dans les intelligences, bouleversement dans nos habitudes morales, désordre en un mot, c'est-à-dire nécessité d'un ordre nouveau. La science, la vraie philosophie, se préoccupent moins des conséquences d'une doctrine que de la doctrine elle-même; elles poursuivent la vérité partout où celle-ci les mène, dussent-elles être conduites à une transformation radicale des idées et des institutions.

M. Caro est donc en philosophie un conservateur; satisfait du monde moral tel qu'il le trouve, et dans l'asile sûr que lui offrent les croyances du passé, il regarde avec une pitié étonnée les chercheurs qui s'écartent du grand chemin battu et explorent des sentiers écartés à la poursuite d'un but inconnu, demandant à la raison humaine et à la vie présente autre chose que ce qu'on en attend d'ordinaire. « Les sentiments qu'inspirent à l'auteur de l'*Idée de Dieu* la possession du présent et la crainte de l'avenir, dit M. Vapereau, il les traduit avec un art merveilleux de langage. On l'a loué, on l'a même blâmé de son élégance d'écrivain. On a craint qu'il n'eût l'air de vouloir cacher l'indigence du fond sous l'apprêt de la forme ou qu'il n'affaiblît les armes du spiritualisme en les sculptant ou en les polissant. Par une remarquable destinée, les philosophes de notre temps, depuis M. Cousin, ont été à peu près nos meilleurs écrivains. MM. Renan, Taine, Vacherot recommandent leurs doctrines aventureuses par des qualités de style à la hauteur de la pensée. M. Caro n'a pas voulu que les idées reçues restassent en arrière sous le rapport de l'art, et le spiritualisme aurait encore à s'applaudir, ne trouvât-il en lui qu'un défenseur moins solide que brillant. » L'auteur a deviné que tel serait le jugement qu'on porterait sur son livre; aussi ne le présente-t-il que comme une première partie et non comme une œuvre complète. « Je n'ai voulu, dit-il, que rendre hommage au droit commun de toutes les opinions, à une discussion sérieuse. J'essayerai une autre fois de rétablir, à mon point de vue, la vraie doctrine sur la question capitale de la métaphysique. Ce sera l'objet d'une publication qui paraîtra prochainement sous ce titre, la *Nature et Dieu*. Les deux livres se compléteront l'un par l'autre; ce sont les deux parties d'une œuvre qui, lorsqu'elle sera achevée, résumera de longues années d'études. »

Cet ouvrage a été couronné par l'Académie française et a reçu un prix de 2,500 fr. Qu'on dise encore que la philosophie.... officielle ne rapporte rien?

Dieu dans la nature, par Camille Flammarion (1867). « *Mens agitat molem* » (l'esprit anime la matière). Cette épigraphe de l'ouvrage en est pour ainsi dire le résumé. Témoin des débats entre la science matérialiste, qui déclare ne jamais surprendre la présence de Dieu dans ses expériences, et la science théologique, qui rapetisse l'image de Dieu en se perdant dans des détails minutieux et en maintenant des faits démentis par la science, M. Flammarion s'étonne de voir chacun des adversaires s'obstiner dans son système particulier, et il se demande s'il est impossible d'interroger directement le vaste univers et de voir Dieu dans la nature. « Devant le spectacle de la vie terrestre, au milieu de la nature resplendissante, sous la lumière du soleil, au bord des mers courroucées ou des limpides fontaines, parmi les paysages d'automne ou les bosquets d'avril, et pendant le silence des nuits étoilées, il a cherché Dieu. La nature expliquée par la science le lui a montré dans un caractère particulier. Il l'a reconnu visible là comme la force intime de toute chose. » Les harmonies de la nature lui ont révélé l'Etre suprême.

C'est le résultat de ses connaissances précises sur la nature et sur l'homme qu'il publie, les regardant comme la base de toute conviction politique et religieuse, parce que ce n'est que par les sciences positives qu'on doit rechercher la vérité, par la méthode expérimentale et non par la méthode métaphysique. Son livre pourrait passer pour une étude de philosophie première, s'il ne s'était borné à une discussion purement scientifique dans sa réfutation du matérialisme. L'argumentation de M. Flammarion est divisée en cinq parties, et dans chacune d'elles il démontre la proposition diamétralement opposée à celle qui est soutenue par les défenseurs de l'athéisme. Dans le premier livre, il établit par l'observation des mouvements célestes d'abord, ensuite par celle du monde inorganique terrestre, que la force n'est pas un attribut de la nature, mais bien sa souveraine, sa cause directrice. Dans le second livre, il constate par l'étude physiologique des êtres que la vie n'est pas une propriété fortuite des molécules qui les composent, mais une force spéciale gouvernant les atomes suivant le type des espèces. L'étude de l'origine et de la progression des espèces vient à l'appui de sa thèse. Dans le troisième livre, il observe, par l'examen des rapports du cerveau avec la pensée, qu'il y a dans l'homme autre chose que la matière, et que les facultés intellectuelles sont distinctes des affinités chimiques; la personnalité de l'âme affirme son caractère et son indépendance. Le quatrième montre dans la nature un plan, une destination générale et particulière, un système de combinaisons intelligentes, au sein desquelles « l'œil non prévenu ne peut s'empêcher d'admirer, par une saine conception des causes finales, la puissance, la sagesse et la prévoyance de la pensée qui ordonna l'univers. » Enfin le cinquième livre, point général où aboutissent toutes les voies précédentes, place le lecteur dans la position scientifique la plus favorable « pour juger à la fois et la mystérieuse grandeur de l'Etre suprême, et l'incontestable aveuglement de ceux qui ferment les yeux pour se convaincre qu'il n'existe pas. »

« Si, jugeant sur le titre, on prenait mon ouvrage pour l'expression d'une doctrine panthéiste, on tomberait dans une grave erreur, dit M. Flammarion. Il n'y a dans ce livre ni panthéisme ni dogme, mais l'exposition d'une philosophie positive des sciences, qui comporte en elle-même une réfutation non théologique du matérialisme contemporain. » Aussi loin de la superstition que de l'athéisme scientifique, deux erreurs d'après lui, l'auteur développe l'argument de l'existence de Dieu par l'harmonie de la nature, en se servant de considérations qui peuvent se résumer ainsi.

Pour bien poser le problème, la question se borne à distinguer la force et la matière, et à examiner si, dans la nature, c'est la matière qui est souveraine de la force ou si c'est la force qui régit la matière. Il plaide contre le matérialisme la cause de la prédominance de la force sur la matière. Il nous montre la force spirituelle qui vit dans l'essence des choses et gouverne l'univers dans ses infinitésimales parties, se révélant successivement dans le monde sidéral, dans le monde inorganique, dans le monde des plantes, dans le monde des êtres animés et dans le monde supérieur de la pensée. Dans l'exposé qu'il nous trace des derniers résultats de la science contemporaine sur ce sujet, nous trouvons l'affirmation incessante de la souveraineté de la force et de la passivité de la matière.

Ce livre renferme, pour ainsi dire, la déclaration des droits de l'âme exprimée dans les termes les plus poétiques. L'auteur est un catholique sincère, mais il est aussi amant enthousiaste de la nature, et si grande est son admiration pour cette dernière que, tout en se défendant d'être panthéiste, il touche de très-près aux partisans de cette doctrine. La foi pourtant le sauve et seule l'empêche de s'engager trop loin. En somme, cette réminiscence du *Traité de l'existence de Dieu*, de Fénelon, est un ouvrage remarquable, écrit avec chaleur et qu'on croirait plutôt l'œuvre d'un poëte que celle d'un mathématicien.

Dieux (DE LA NATURE DES) [*De natura Deorum*], ouvrage philosophique de Cicéron, divisé en trois livres et dont l'édition originale parut à Venise en 1471 (1 vol. in-4°), accompagnée des deux traités *De la divination* et *Du destin*, considérés comme des appendices du précédent.

Il existe un grand nombre de traductions françaises du *Traité de la nature des dieux*, qui a servi de thème à la plupart des spéculations modernes sur la mythologie antique. L'auteur, fidèle à la méthode platonicienne, dite académique, se prête merveilleusement aux intentions de la critique : elle cherche, en effet, dans les documents anciens, des renseignements plutôt que des raisons. Or, Cicéron se contente, à propos des dieux, d'exposer les opinions et les croyances de ses contemporains. Chez lui, la suspension du jugement est un fait systématique. Cette circonstance et le soin avec lequel il s'attache à mettre en présence les avis les plus contradictoires ont permis de reconstruire à peu près tout entier l'ensemble de la théologie polythéiste. Dans son premier livre, le philosophe platonicien, après une préface qui est un résumé général, met dans la bouche d'un épicurien, du nom de Velleius, les sentiments d'Epicure sur la Divinité. Cotta, au nom de l'école académique, répond à Velleius. Au commencement du second livre, Balbus intervient au nom des doctrines stoïciennes. Le stoïcisme avait des idées très-arrêtées touchant la nature des dieux. Balbus divise son argumentation en quatre points. En premier lieu, il démontre qu'il y a des dieux, puis quelle est leur nature, comment ils gouvernent le monde et enfin comment ils s'occupent des affaires du genre humain. D'après lui, il n'est pas nécessaire de prouver qu'il y a des dieux. « Lorsque nous regardons le ciel et que nous contemplons tout ce qui en fait l'ornement, quoi de plus propre à nous convaincre de la manière la plus évidente qu'une suprême intelligence gouverne toutes ces choses? Et, s'il n'en était pas ainsi, comment tout le monde aurait-il pu applaudir à cette pensée d'Ennius :

[*Jovem.*
Adspice hoc sublime candens, quem invocant omnes

« Voyez cette brillante lumière que nous » invoquons tous sous le nom de Jupiter. » Je pense que quiconque viendrait à former là-dessus quelque doute pourrait douter également s'il y a un soleil. Comment, en effet, l'un est-il plus évident que l'autre? Cette persuasion d'ailleurs, sans l'évidence qui l'accompagne, n'aurait pas été si ferme et si durable; elle n'aurait pas acquis de nouvelles forces en vieillissant; elle n'aurait pu s'affermir par les années et passer de siècle en siècle jusqu'à nous. Tout ce qui n'est que fiction et mensonge, nous le voyons s'évanouir avec le temps. » Ces raisons-là sont restées dans le domaine de la théologie catholique, et Fénelon (v. *Traité de l'existence de Dieu*, première partie) n'en a pas d'autres à invoquer pour démontrer l'existence de Dieu. Ses preuves tirées de la variété, de la beauté, de l'ordre et de l'ensemble qui règnent dans l'univers sont textuellement empruntées à Cicéron. Les preuves métaphysiques de l'archevêque de Cambrai ont la même origine. L'intelligence humaine, dit Cicéron, nous porte à supposer une intelligence divine. Si, des diverses parties dont se compose notre corps, nous tirons les unes de la terre, les autres de l'eau, les autres de l'air, les autres du feu, il faut aussi qu'il y ait quelque chose dont nous tirons la raison, et il serait contraire à toute vraisemblance que le monde, ayant toute chose par excellence, manquât précisément de celle-là. Donc il y a une intelligence suprême. Il faut s'entendre néanmoins. Cicéron est platonicien. Pour

lui, Dieu se confond avec le monde, dont les dieux sont des forces considérées isolément, et l'intelligence suprême n'est pas distincte de l'âme du monde. Voici le raisonnement que Cicéron prête aux stoïciens : tout ce qui est susceptible de nourriture et d'accroissement naît et se développe par l'effet de la chaleur intrinsèque, et c'est elle qui soutient toutes les parties de l'univers; en sorte que la conservation du monde résulte d'une même nature. Or, cette nature qui fait subsister tout l'univers contenant cette partie excellente du monde, semblable à l'intelligence dans l'homme et étant ce qu'on peut supposer de plus parfait, elle doit nécessairement renfermer du sentiment et de la raison, mais d'une manière bien supérieure à ces qualités dans l'homme : d'où il résulte que le monde est Dieu. Ce qui prouve encore que le monde est animé, c'est qu'il se meut de son propre mouvement, ce qui, selon Platon, suppose une intelligence. Il y a une autre preuve de l'existence de Dieu ou des dieux : toute organisation de choses renferme une certaine perfection. Il en est de même, et à plus forte raison, dans chaque nature (individu); mais cette perfection, susceptible de rencontrer des obstacles dans les autres natures, n'en peut rencontrer dans l'ensemble de l'univers. Si les choses n'ont pour elles que l'accroissement, les animaux l'appétit, la sensation et le mouvement, l'homme a, en outre, la raison, grâce à laquelle il règle ses appétits. Cette raison doit avoir son origine dans la constitution de l'univers, d'où les êtres tirent tout ce qu'ils possèdent. La divinité, qui en est la source, doit aussi, d'autre part, être présente dans les astres. Ceux-ci sont le produit de la partie la plus mobile de l'éther; ils sont entièrement ignés et transparents. Il serait absurde de leur refuser du sentiment et de la raison, puisque, nés dans la partie la plus pure de l'immensité, ils sont beaucoup plus actifs que le monde terrestre, comme l'indiquent l'ordre et la constance de leur mouvement volontaire. Cette théogonie équivaut à une démonstration de la nature des dieux ou de la divinité, tirée d'abord du spectacle de l'univers inorganique et végétal, puis du spectacle de la vie animée. La constance des lois naturelles est décisive contre Epicure. En effet, la constance est l'ennemie du hasard. Tout dans l'univers est le produit de la constance, ce qui exclut toute idée de hasard. Il y a donc des dieux. On les qualifie d'après les bienfaits que l'on reçoit d'eux. L'œuvre d'une divinité devient cette divinité elle-même pour l'homme; il est vrai que ce n'est là qu'une forme de l'activité divine, de sa nature *une* et *universelle*. On accorde le nom de Dieu à tout ce qui a en soi une vertu particulière, même aux hommes qui se sont distingués par leur génie ou par leurs actions. Mais y a-t-il une Providence, en d'autres termes les dieux gouvernent-ils le monde? L'avocat des stoïciens le prouve à l'aide de trois arguments : l'un tiré de la nature des dieux, l'autre de leur subordination nécessaire à une cause unique et suprême, le troisième de l'ordre qui règne dans les œuvres de la nature. Enfin, les dieux s'occupent de l'homme. On le prouve : 1° par l'examen de la structure de son corps; 2° par celui de ses perfections morales; 3° par l'utilité qu'il tire des choses tant célestes que terrestres; 4° par l'exemple des hommes illustres que les dieux ont comblés de leurs faveurs.

Le troisième livre du traité *De la nature des dieux* contient une préface, une dissertation dans laquelle Cotta répond à Balbus, qui parlait tout à l'heure au nom des stoïciens, et enfin un épilogue où Cicéron explique dans quelles circonstances a eu lieu l'entretien qu'il vient de décrire. Balbus avait insinué que Cotta ne pouvait être l'ennemi des dieux, d'abord parce qu'il s'appelait Cotta, puis parce qu'il était pontife des dieux. « L'exhortation que vous m'avez faite, reprend Cotta, de me ressouvenir que j'étais Cotta et pontife, ne font pas une légère impression sur mon esprit. Par là, vous avez voulu, je crois, me porter à défendre les opinions que nous tenons de nos ancêtres concernant les dieux immortels, le culte et les cérémonies religieuses. Certainement je les défendrai toujours comme je les ai toujours défendues; et jamais aucun discours, soit d'un savant, soit d'un ignorant, ne me fera m'écarter de ce que nos pères nous ont enseigné touchant le culte des dieux immortels. En matière de religion, je me rends à ce que disent les grands pontifes Tib. Coruncanius, P. Scipion, P. Scévola, et non pas aux sentiments de Zénon, ou de Cléanthe, ou de Chrysippe. Je préfère ce qu'a si bien dit à ce sujet, dans son admirable discours, C. Lélius (*Traité de l'Amitié*), qui était un de nos augures et un de nos sages, à tout ce que les plus illustres stoïciens voudraient m'apprendre à cet égard. Et comme la religion du peuple romain a d'abord entièrement consisté dans les auspices et dans les sacrifices, à quoi l'on a depuis ajouté les prédictions qui, en conséquence des présages et des prodiges, sont expliquées par les interprètes de la sibylle (interprètes des livres sibyllins, au nombre de douze) et par les aruspices, j'ai toujours cru qu'il ne fallait rien mépriser de ce qui a rapport à ces trois chefs. »

On aperçoit ici le vieil esprit romain, qui considère la religion comme une partie intégrante des mœurs et, de plus, comme un héritage des ancêtres qu'il importe de conserver précieusement. L'introduction des dieux et des mœurs étrangères serait un crime; quant aux arguments des philosophes, Rome traditionnelle répugne même à les écouter. Elle est d'avis que les mœurs d'une nation ne se discutent point, comme on ne discute point sur la valeur relative d'un patrimoine, puisqu'on doit garder celui qu'on a. Puis Cotta reprend un à un les quatre points développés par Balbus. Il ne croit pas à l'existence des dieux parce qu'on la lui démontre, mais parce que telle était la foi des vieux Romains. D'ailleurs, si la chose est si évidente, pourquoi son adversaire a-t-il mis tant d'insistance à la prouver? C'est, dit l'autre, comme si je vous demandais pourquoi vous me regardez de vos deux yeux, tandis qu'un seul suffirait. Ceci, dit Cotta, est une comparaison fausse. Quand je plaide au barreau, je ne m'arrête pas à prouver ce qui est notoire; ce serait nuire à ma cause. Vous entassez les preuves de l'existence des dieux les unes sur les autres, parce que cette existence ne vous paraît pas évidente. Cela ne peut servir d'ailleurs qu'à rendre douteux un sentiment qui ne l'est pas. Les raisonneurs ne croient pas à grand'chose, même de ce qu'ils disent. Le dialogue continue, mais il était désormais inutile. Il est clair que la religion d'un pays est la philosophie des passions et des sentiments de ceux qui l'habitent, et que l'intervention de la raison dans cette affaire est illégitime à tous les points de vue, car le domaine du sentiment et celui de la raison sont distincts, et quand l'un de ces deux pouvoirs entre sur les terres de l'autre, il se produit une confusion souvent irrémédiable.

Ce n'est point l'avis de Cicéron. Velleius, un de ses interlocuteurs, s'en va persuadé que Cotta, qui proscrit la discussion à propos des croyances et du culte, a plus approché de la vérité; lui pense que Balbus, stoïcien et platonicien, a plus approché de la vraisemblance. D'ailleurs, les questions soulevées dans le troisième livre ne sont pas résolues. L'auteur propose de les aborder dans des entretiens subséquents (v. *De la divination* et *Du destin*); « car, dit-il, l'objet de notre discussion intéresse nos autels, nos foyers, nos temples et nos sanctuaires; il intéresse les murs mêmes de Rome, ces murs dont vous reconnaissez la sainteté, vous, pontifes, qui, par la religion défendez Rome plus sûrement qu'elle n'est défendue par ses remparts. » Le temps n'était pas loin où Néron devait souiller la statue de Jupiter et consacrer la déchéance de ce sentiment religieux et patriotique auquel effectivement la république avait dû la conquête du monde.

Dieux bafoués (LES) ou le **Mépris des dieux** (*Lo scherno degli dei*) [Florence, 1618], poëme héroï-badin de François Bracciolini. Voici, non pas le plan, qui serait trop long à exposer, mais le sujet et les principaux personnages de ce singulier ouvrage. Le Courroux, petit dieu qui court sans bas et sans camisole, portant toujours avec lui un briquet et des allumettes, pousse le dieu Mars à se venger de Vulcain, qui l'a surpris avec Vénus dans ses filets. Le fanfaron Mars engage le combat avec Vulcain, mais celui-ci le rosse à coups de bâton, ce qui n'empêche pas le vaincu de persuader à l'Olympe qu'il a battu son rival. Le Courroux brouille Vénus avec son fils; celui-ci, châtié vigoureusement par sa mère, va se cacher au mont Ida, et Vénus, revenue de sa colère et désolée de sa perte, se met à sa recherche. Elle trouve en chemin Taccon, frère de lait de Bacchus, qui ne professe d'autre culte que celui de ce dieu. Elle se rend chez le magicien Barbon, pour savoir où est son fils; le sorcier fait mettre à la torture Morphée, et trouve dans la poche de ce dieu un sonnet érotique, écrit dans la manière hyperbolique des Marinistes, et qui prouve qu'il a dû connaître l'Amour. Enfin, Morphée avoue avoir trouvé le petit dieu endormi sur le mont Ida; il pense qu'il s'est réfugié aux enfers. Vénus appelle à son aide Mercure, qui reçoit son message au moment où il écrivait un madrigal pour une de ses belles. On découvre que Vulcain a pour maîtresse une guenon appelée Doralice, dont il est fort épris. L'attitude voluptueuse dans laquelle Mercure surprend ces deux amants est une parodie ingénieuse d'*Armide et Renaud* dans l'île fortunée. On en peut dire autant de la toilette que fait Doralice pour figurer dans un bal, et de l'éloge oratoire prononcé par un magot, satire ingénieuse et piquante des rhéteurs et des pédants. Vulcain, sollicité par Mercure de remonter dans l'Olympe, lui demande de passer encore une nuit avec sa bien-aimée. Mercure y consent et lui donne même un spécifique qui, appliqué sur leurs membres, doit les délivrer des tourments de l'amour. Ce spécifique est de la colle la plus tenace; les deux amants s'en frottent et se trouvent si étroitement unis qu'il leur est impossible de se séparer. Mercure appelle alors Vénus, et tous les dieux viennent jouir de ce coup d'œil. Après s'être ainsi vengée de son mari, Vénus, tout en cherchant son fils sur le mont Ida, fait la connaissance du charmant berger Anchise; elle trouve qu'on s'amuse plus ici-bas que là-haut et se fait bergère avec lui.

Tel était le sujet des quatorze premiers chants qui formaient d'abord tout le poëme; mais, encouragé par les conseils et l'argent de ses amis, Bracciolini en porta le nombre à vingt. Dans les chants qui suivent, Momus, qui a gardé rancune à l'Amour, complote la perte des dieux avec la Nuit et le Sommeil, frère de la Mort. Vénus et l'Amour sont atteints les premiers de la faux redoutable, et la plupart des dieux, réunis dans un grand repas pour célébrer la fête de Jupiter, sont massacrés avec lui : Phœbus échappe pourtant au massacre. Cependant la Nature, voyant que le monde ne peut aller sans quelques dieux qui le gouvernent, rassemble les survivants et les installe dans l'Olympe; mais la guerre civile éclate entre eux, et la Nature ne trouve d'autre moyen de rétablir la paix dans l'Olympe que de précipiter sur la terre toute cette *canaille* tumultueuse. Ils ne se conduisent pas mieux sur la terre; les humains se révoltent contre eux. Taccon et Barbon délivrent Prométhée, qui se met à la tête des mortels, décidés à faire la guerre aux dieux; ici s'arrête le poëme. Disons pourtant que, sur les prières d'Anchise, le bon Esculape rend la vie à Vénus et à son fils.

Dieux de la Grèce (LES), poëme de Schiller. En 1788, au mois de mars, parut dans le *Mercure allemand* un hymne de Schiller, hommage enthousiaste rendu à ces « dieux éclos du cerveau des poëtes. » L'auteur de *Guillaume Tell* regrette ces inventions de la fable et prétend que le christianisme et l'Evangile n'offrent pas d'aussi gracieuses et d'aussi poétiques images. Ce petit poëme fit presque scandale à cause de la thèse que l'auteur y soutenait, et lui attira plus d'une verte réponse. Dans le camp de ses adversaires, Schiller rencontra Kleist et Léopold de Stolberg; il voulut d'abord, sur les conseils de Wieland, répondre aux attaques, mais il préféra, après mûre réflexion, garder le silence. Pourtant, dans une seconde édition, il modifia et adoucit un peu ses regrets trop païens, regrets d'autant plus curieux chez lui que certainement Schiller était tout pénétré de christianisme. Nous ne citerons pas l'hymne tout entier qu'on trouve dans les poésies de Schiller, mais nous reproduirons les strophes que le poëte a cru devoir supprimer dans une seconde édition :

« A genoux devant les autels des Grâces, l'aimable prêtresse priait; elle adressait ses muets désirs à Cythérée, et son vœu de vierge à la Grâce. Le noble orgueil de commander dans le ciel même lui apprenait à garder son rang divin, et la ceinture sainte des attraits qui domptait jusqu'au dieu du tonnerre.

» Céleste et immortel était le feu qui coulait dans les fiers hymnes de Pindare, roulait impétueux sur la lyre d'Arion, se répandait dans la pierre de Phidias. Des êtres meilleurs, de plus nobles figures rappelaient la première et suprême origine. Les dieux qui descendaient du ciel le revoyaient s'ouvrir ici-bas.

» Chaque don devenait, par la bonté d'un dieu, plus précieux et plus cher. Sous le bel arc d'Iris, la campagne, pleine de perles, fleurissait plus riante. Plus splendides brillaient les couleurs du matin sous le voile rose d'Héméra; plus tendre résonnait la flûte dans la main du dieu des bergers.

» La jeunesse se peignait plus aimable, plus florissante, dans l'image de Ganymède; la vertu plus héroïque, plus divine, avec l'égide de Minerve. L'éternel lien des cœurs était plus doux, plus sacré, lorsque Hymen le nouait encore. Même le fil fragile de la vie glissait plus mollement par la main des Parques. »

Le poëme se terminait par cette strophe :

« Oui, ils (les dieux) s'en sont allés chez eux, et ils ont emporté toute beauté, toute grandeur, toutes les couleurs, tous les tons de la vie, et il ne nous est resté que la parole inanimée. Arrachés au déluge du temps, ils flottent, sauvés du naufrage, sur les hauteurs du Pinde : ce qui doit vivre immortel dans les chants des poëtes est condamné à périr dans la vie réelle. »

Dieux (LES), **les héros et Wieland**. C'est le titre d'un violent pamphlet que Gœthe lança contre Wieland qui s'était permis d'attaquer son *Clavigo* dans le *Mercure allemand*. Gœthe imagine que Mercure est indigné qu'on se serve de son nom pour couvrir des platitudes pareilles. Il fait descendre Wieland pour quelques heures dans les enfers, où il est mis en présence d'Euripide, d'Alceste, d'Admète et d'Hercule, qui tous se plaignent d'avoir été méconnus et maltraités par lui dans ses œuvres. Hercule surtout est fort comique dans les interpellations et les apostrophes qu'il adresse au pauvre Wieland. La satire était cruelle, et lorsque Wagner, l'ami de Gœthe, fit publier cet opuscule, le poëte de Weimar crut devoir protester, et écrivit à Wieland qu'il n'avait jamais destiné à la publicité une élucubration née dans un moment de colère. Wieland, dont la bonhomie est connue, se contenta de cette explication, et ne manifesta pas dans ses critiques ultérieures la moindre rancune contre Gœthe.

Dieux (LA GUERRE DES) anciens et modernes, poëme de Parny (an VII). Comment rendre compte de cette épopée, qui ne le cède qu'à la *Pucelle* de Voltaire? M. de Féletz l'a appelée « le poëme le plus monstrueux et le plus révoltant qu'aient produit l'impiété, la corruption et l'immoralité, » ou bien encore « un scandaleux ouvrage, d'une licence effrénée.... » Un autre critique, Dussault, a dit de ce poëme, « chanté devant les autels des furies, » qu'il figurera dans l'histoire de la Révolution, encore plus qu'il ne marquera dans celle de la littérature. Chénier affirme au contraire que cette œuvre de Parny est une composition originale, où le talent se varie et se soutient d'une manière continue. Un poëme qui a soulevé tant de rumeurs et motivé des appréciations si diverses, un ouvrage dont le succès fut si extraordinaire, mérite d'être sérieusement examiné.

La *Guerre des dieux*, composée de l'an III à l'an VIII, et publiée par fragments dans la *Décade*, organe du parti philosophique, est un produit empoisonné de l'orgie du Directoire. La question morale et sociale étant résolue contre Parny et son temps, il faut de toute nécessité reconnaître la valeur littéraire de son œuvre. L'auteur s'est proposé d'attaquer par le ridicule la superstition, et par conséquent toutes les religions positives qui alimentent la superstition. Il met aux prises toutes les divinités, mais dans le but de rendre les vainqueurs aussi peu respectables que les vaincus. Le poëme est en dix chants; l'action, aussi abrégée que le prescrit la nature du sujet, est ainsi conçue : — I. Jupiter, le jour de sa fête, donnait aux dieux un dîner splendide; on était à table lorsque l'aigle vient annoncer qu'il a vu des étrangers se glisser par milliers dans l'enceinte du ciel. Mercure, envoyé en reconnaissance, apprend que ce sont d'autres dieux, fort en crédit chez les Romains, et porteurs d'un brevet signé Constantin, qui leur assigne la moitié du céleste séjour. On tient conseil, et les nouveaux venus sont admis. La théologie et la légende chrétiennes font vis-à-vis à la mythologie grecque. Passons sur les indécences. — II. Le palais de Jupiter occupe toujours l'Olympe, et la Trinité a pris possession du Paradis. Jupiter fait par précaution des préparatifs de défense; le Paradis s'organise. La Trinité et la Vierge invitent à dîner les dieux profanes, qui font assez mauvaise chère. On joue un mystère; on finit par représenter la Passion, et le spectacle se termine par un épisode imprévu, d'un cynisme qui dépasse tel conte de La Fontaine qu'il ne sied pas de nommer. — III. Cette bonne entente entre voisins et rivaux se change, par la faute des Sylvains, sentinelles de l'Olympe, en guerre ouverte. Hercule avec sa massue, Samson avec sa mâchoire d'âne, font des prodiges. Judith marche à la tête d'un bataillon de saintes; Apollon et ses guerriers, reconnaissant à qui ils ont affaire, leur réservent une cruelle mésaventure. Ce premier engagement laisse la victoire indécise. — IV. Un déserteur du camp chrétien, saint Elfin, qui veut se venger d'une substitution commise à son préjudice, rencontre Priape avec ses satyres, et le conduit vers le quartier des onze mille vierges. Mais les saints, avertis à temps, surprennent les maraudeurs en flagrant délit. Retenus prisonniers, Priape et ses satyres ont le choix entre l'enfer ou le baptême. Sans changer de mœurs, ils changent de costume, et les voilà moines de toutes les couleurs. — V. Le cinquième chant, où se célèbre une orgie matérielle et morale, car les Bacchantes et l'Amour ont séduit et enivré les chrétiens, anges et saints, est une parodie difficile à décrire, donnée par les chrétiens eux-mêmes. Cette conception licencieuse est d'un esprit vraiment diabolique. Passons encore sur les incidents. — VI. Cependant on voit arriver dans l'Olympe bloqué les dieux infernaux, chassés de l'enfer par les diables des chrétiens. Peu d'instants après, l'armée du Paradis s'avance et vient livrer l'assaut. Après maintes vicissitudes, la place reste aux assaillants. Jupiter ordonne aux siens de se former en bataillon carré et de battre en retraite vers le Nord, où règne le brave dieu Odin. Nouvelle Armide, Diane lutte à l'arrière-garde contre Gabriel, et quitte le champ de bataille très-paisiblement, à la faveur de la nuit... — VII. Le septième chant est une satire spirituelle, et par trop licencieuse, qui se moque des dieux du paganisme tentant de ressaisir ici-bas leur puissance sur les hommes, désormais habitués à prier d'autres dieux. L'épisode qui termine ce chant a pu être inséré dans les œuvres choisies de Parny. — VIII. La Trinité, maîtresse de l'Olympe, se donne pour passe-temps de regarder dans la lanterne magique tenue par l'ange Gabriel le tableau du monde depuis les successeurs de Constantin jusqu'à la Réforme. C'est un prétexte pour mettre en désaccord théologique les trois personnes de la Trinité, et pour flétrir en passant tous les événements de l'histoire du christianisme. — IX. Minerve, que Jupiter avait députée vers le dieu Odin, revient de son ambassade. Elle rend compte des nombreuses et infinies divinités qu'elle a découvertes sur sa route. A peine annonce-t-elle l'arrivée d'Odin, que le dieu scandinave et toute sa mythologie guerrière rejoignent les bannis de l'Olympe. — X. Odin et tous ses dieux, Jupiter et tous les siens, attaquent les retranchements des chrétiens. Ceux-ci résistent, mais en vain. Tout est perdu pour eux, Jupiter traîne le Père éternel par sa longue barbe, etc. Fort heureusement pour l'armée chrétienne, Priape, en attirail de moine, vient mettre le holà. Il est inutile de se battre au ciel; l'homme a jugé sur la terre. L'édit de Constantin est positif : les dieux païens sont supprimés. Les dieux cèdent sans murmures